

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Ocak - Haziran 2021, Cilt: 24, Sayı: 60

ISSN: 1301-966-X

Tübitak/Ulakbim, TR Dizin tarafından dizinlenmekte olan
Dini Araştırmalar Dergisi, 31.10.2017 tarihinden itibaren
INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL, ERIH PLUS,
PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy,
BROWZINE Academic Journal Collections,
CROSSREF, İSAM Articles on Theology Database ile 11.11.2018
tarihinden itibaren ATLA Religion Uluslararası
indeksleri tarafından da dizinlenmektedir.



DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 24 Sayı: 60
Ocak - Haziran 2021
Altı ayda bir çıkar

Yayın Türü

Yaygın ve Süreli

Dizgi

Leyla TAŞKESEN

Baskı

Uzun Dijital Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mah. İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/48
06070 İskitler / ANKARA
Tel: (0312) 341 36 67

Basım Tarihi

Haziran 2021
ANKARA

Yönetim Yeri

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

İletişim

Dr. Fatma Çapcıoğlu
Adres: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Beşevler/ Ankara
E posta: diniarastirmalar98@gmail.com
Web: dergipark.gov.tr/da

Posta Çeki Hesabı

Şahin Kızılabdullah adına 5791754
Bahçelievler/ANKARA

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi
Altı ayda bir çıkar.

İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına
Oğuzhan KUZUCU

Editör

Prof. Dr. Cemal TOSUN

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Recai DOĞAN/Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, Din Bilimleri Bölümü, Kırgızistan
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Tefsir ABD, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi ABD, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Ankara/
Bozok Üniv. İlahiyat Fak. Yozgat Türkiye, Prof. Dr. Kamil ÇAKIN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Hadis
ABD, Ankara, Türkiye, Prof. Dr. Ş. Şule ERÇETİN/Hacettepe Üniv., Eğitim Fak., Eğitim Yönetimi ABD,
Ankara, Türkiye Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Sosyolojisi ABD, Ankara,
Türkiye, Doç. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi ABD, Ankara,
Türkiye, Doç. Dr. Halide ASLAN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Ankara,
Türkiye, Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK/Çukurova Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi ABD, Adana Türkiye
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Kelam ABD, Ankara, Türkiye
Doç. Dr. Cemil KUTLUTÜRK/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi ABD, Ankara, Türkiye
Doç. Dr. Ali ÇETİN/Kırıkkale Üniv. İslami İlimler Fak. Mantık Bilim Dalı, Kırıkkale, Türkiye, Dr. Carrie
York AL-KARAM/University of Iowa, Department of International Studies, Department of Religious
Studies, Iowa, US, Dr. Öğr. Üyesi Hüsamettin KARATAŞ/Fırat Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi ABD,
Elazığ, Türkiye, Dr. Öğr. Üyesi Şahin KIZILABDULLAH/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi
ABD, Ankara, Türkiye, Öğr. Gör. Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi
ABD, Ankara, Türkiye, Dr. Emre ÜRER/Ankara Üniv., Tıp Fak., Çocuk Ergen Psikiyatrisi ABD, Ankara,
Türkiye, Öğr. Gör. Adem ÇETİN, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Türk İslam Sanatları Tarihi ABD,
Ar. Gör. Vahdetin ŞİMŞEK/Kırıkkale Üniv., İslami İlimler Fak., Din Eğitimi, Kırıkkale, Türkiye,
Ar. Gör. Mehmet Enis SERİNSU, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din
Bilimleri ABD, Ankara, Türkiye

Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali İsra Güngör
(Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Kastamonu Üniv.), Prof. Dr. Asım Yapıcı (ASB Üniv.),
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber
Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sarıkavak (Hacı Bayram Veli Üniv.), Prof. Dr. Kemal
Polat (Anadolu Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara
Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Akyüz (Ankara Üniv.), Prof. Dr.
Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (İbn Haldun Üniv.), Prof. Dr. Ramazan
Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Sönmez
Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes
Üniv.), Prof. Dr. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Yahya Michot "(Hartford Seminary Üniv.),
Prof. Dr. Hans-Georg Babke (Hildesheim Üniv.), Prof. Dr. Ebrahim Moosa (Notre Dome Üniv.), Prof. Dr.
Martin Thurner (Ludwig Maximilian Üniv.), Prof. Dr. M. Nazif Mohib Shahrani (Indiana Üniv.), Prof.
Dr. John Hare (Yale Üniv.), Prof. Dr. John Valk (New Brunswick Üniv.), Prof. Dr. Jules Janssens (Leuven
Catholic Üniv.), Prof. Dr. Frank Grifell (Yale Üniv.), Prof. Dr. Erdal Toprakçıyan (Tübingen Üniv.), Doç.
Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevu Üniv.), Doç. Dr. Yusuf Gökalp (Manas Üniv.), Doç. Dr. Cengiz Çuhadar
(Kastamonu Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Hakan Coşar (Kastamonu Üniv.), Doç. Dr. İbrahim Kaplan (Katip Çelebi
Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Murat Gökalp (Fırat Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.)

Editör'den...

Dini Araştırmalar Dergimizi, 24. Cilt 60. Sayı ile siz kıymetli okuyucuları ile buluşturmanın haklı gururunu yaşıyoruz. Bu sayımızda 8 telif makale ve iki kitap tanıtımı yer almaktadır. İlk makalemiz “Okul Öncesi Din, Değer ve Ahlak Eğitiminde Montessori Metodu” başlığı ile Yıldız Kızılabdullah’a ait. Kızılabdullah makalesinde, Amerika Birleşik Devletleri Indiana Eyaleti’nde bulunan Montessori okullarında din, değer ve ahlak eğitimi konularını, eğitmenlerinden oluşan bir çalışma grubuyla yaptığı görüşme, gözlem ve program incelemesi bulgularına dayanarak tartışmaktır. Sayımızın ikinci makalesi Asiye Aykıt tarafından kaleme alındı. Asiye Aykıt “Frb’nin Siyset Felsefesinde Peygamberin Yasa Koyuculuğunun Temelinde Mütehayyile Gücü” başlıklı makalesinde Frb’nin siyaset düşüncesinde, peygamberin yasa koyuculuğunun temelinde yer alan mütehayyile kuvvesini incelemektedir. Yüksek Lisans tezinden üretilen “Endülüs Emev Halifesi II. Hakem’in Endülüs’un Kuzeyindeki Hristiyan Devletlerle Mücadelesi” başlıklı makale, Saim Yılmaz ve Furkan Akbaş’a ait. Yılmaz ve Akbaş, makalelerinde II. Hakem’in Endülüs’un kuzeyindeki Hristiyan devletlere karşı yürüttüğü savaş ve barış dönemlerini içeren on altı yıllık zorlu mücadele sürecini ele almaktadırlar. Sayımızın bir diğer makalesini Zeynep elik “Mantık Metodolojisi Açısından Kural Temelli ve Vaka Temelli Yöntemlerin İşlam Hukukundaki Yeri” başlığı ile kaleme aldı. elik, makalesinde İşlam hukukunun mantıksal yapısı ile vaka temelli yöntemi kullanan Anglo-Sakson Hukuk Sistemi ile kural temelli hukuk sistemini kullanan Kıta Avrupası Hukuk sisteminin mantıksal yapısı arasındaki ilişkiyi tespit etmekte, İşlam hukukunda kural temelli yöntemin vaka temelli yönteme, vaka temelli yöntemin de kural temelli yönteme entegrasyonunu Gazali ve Ktib özelinde analiz etmektedir. Murat Çerkez ise “Çamlıdere-Çukurören Mahallesi Eski Cami” başlıklı makalesinde Ankara İli, Çamlıdere İlçesi, Çukurören Mahallesi’nde yer alan Eski Cami’ni pln, mimari ve süsleme özellikleri bakımından ayrıntılı bir şekilde tanıtmakta, kapsamlı bir değerlendirme ile Anadolu Türk mimarisi içerisindeki yeri ve önemini belirlemeye çalışmaktadır. “4-6 Yaş Kuran Kursu ğreticilerinin Kullandıkları ğretim

Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları ve 4-6 Yaş Projesini Değerlendirmeleri (Çankırı Örneği)” başlıklı makalesinde Zeynep Yüksel, okul öncesi din eğitimi veren 4-6 yaş Kuran Kursu öğreticilerinin -Çankırı örneğinde- kullandıkları öğretim yöntemleri açısından kendilerini ne düzeyde yeterli hissettiklerini karma araştırma yöntemleriyle tespit etmeye çalışmaktadır. Müzekkir Kızılkaya ise “Bursevî'nin "Benem" İlahisine Muhammed El-Kırîmî'nin Şerhi Ve Tasavvufî Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı makalesinde Bursevi’ye ait Benem İlahisine yazdığı şerh bağlamında, Muhammed El-Kırîmî ’nin tasavvufi görüşlerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Sayımızda yer alan iki kitap tanıtımından ilki Burhan Baltacı tarafından kaleme alındı. Baltacı dergimizin önceki sayılarında da yayınladığımız Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesinde yer alan el yazmalarının değerlendirilmesine, bu sayımızda 5945/1 ve 1980/5 nu.larda kayıtlı eserler ile devam etmektedir. Diğer kitap tanıtımı yazımız ise Şahin Kızılabdullah’a aittir. Kızılabdullah, Şevket Özcan’ın “Evanjelizmin Yardımsever Yüzü Kurtuluş Ordusu Hareketi –Boyutsal Bir İnceleme” adlı kitabını incelemektedir.

Dini Araştırmalar Dergisi 24. Cilt 60. Sayısında editör değişikliği yaptı. Editörlük görevini başarıyla yürütmekte olan Prof. Dr. Recai Doğan’ın uzun süreli yurtdışı görevi sebebiyle değişikliğe gidildi. Dergi olarak Prof. Dr. Recai Doğan’a teşekkürlerimizi sunar Manas Üniversitesindeki yeni görevinde başarılar dileriz.

Dini Araştırmalar dergisinin 60. Sayısına kaleme aldıkları yazılarıyla destek veren tüm yazarlarımıza, kıymetli zamanlarını ayırarak makaleleri değerlendiren hakemlerimize, yayın sürecindeki katkılarından dolayı editör kurulu üyelerimize, ayrıca dergimize gelen makaleleri titizlikle okuyan, kontrol eden, yayın aşamasına kadar tüm süreçlerde emek veren genç arkadaşlara çok teşekkür ederiz. Nice sayılarımızda sağlıklı görüşmek dileğiyle...

***Dini Araştırmalar* Dergisi Editörü**

Prof. Dr. Cemal TOSUN

İÇİNDEKİLER

9 • Yıldız KIZILABDULLAH

OKUL ÖNCESİ DİN, DEĞER VE AHLAK EĞİTİMİNDE MONTESSORİ METODU - INDIANA ÖRNEĞİ -

*Montessori Method in Early Childhood Religious, Moral and Values Education
- Indiana Sample -*

35 • Asiye AYKIT

FÂRÂBÎ'NİN SİYÂSET FELSEFESİNDE PEYGAMBERİN YASA KOYUCULUĞUNUN TEMELİNDE MÜTEHAYYİLE GÜCÜ

*The Power of Imagination in al-Farabi's Political Philosophy based on
Prophet's Law-Making*

61 • Furkan ERBAŞ - Saim YILMAZ

ENDÜLÜS EMEVÎ HALİFESİ II. HAKEM'İN ENDÜLÜS'ÜN KUZEYİNDEKİ HRİSTİYAN DEVLETLERLE MÜCADELESİ

*The Struggle of Andalus Umayyad Caliph Hakam II Against the Christian States in
the North Andalus*

87 • Zeynep ÇELİK

MANTIK METODOLOJİSİ AÇISINDAN KURAL TEMELLİ VE VAKA TEMELLİ YÖNTEMLERİN İSLAM HUKUKUNDAKİ YERİ

*The Place of Rule-Based and Case-Based Methods in Islamic Law in Terms of Logical
Methodology*

113 • Murat ÇERKEZ

ÇAMLIDERE-ÇUKURÖREN MAHALLESİ ESKİ CAMİ

Old Mosque in Çamlidere-Çukurören Neighborhood

147 • Zeynep YÜKSEL

4-6 YAŞ KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN ÖĞRETİM YÖNTEMLERİ AÇISINDAN YETERLİK ALGILARI (ÇANKIRI ÖRNEĞİ)

*Perceptions of Qualifications in Terms of Teaching Methods of 4-6 Years of Quran Courses's
Instructors (Çankırı Sample)*

181 • Saliha TANIK - Gülhanım Bihter YETKİN

1828-1829 OSMANLI-RUS SAVAŞININ BİR SEMBOLÜ OLARAK PETERSBURG'TAKİ "TÜRK HAMAMI"

"Turkish Bath" in Petersburg as a Symbol of the Ottoman-Russian War of 1828-1829

201 • Müzekkir KIZILKAYA

BURSEVÎ'NİN “BENEM” İLAHİSİNE MUHAMMED EL-KİRÎMÎ'NİN ŞERHİ VE
TASAVVUFÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

*The Commentary of Muhammed el-Kirîmî to Bursevi's Hymn “Benem” and its Evaluation
from a Sufi Perspective*

229 • Burhan BALTACI

KİTAP TANITIMI

*Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi 5945/1 ve 1980/5 Numaralarda Kayıtlı El Yazması
Eserler*

235 • Şahin KIZILABDULLAH

KİTAP TANITIMI

Evanjelizmin Yardımsever Yüzü Kurtuluş Ordusu Hareketi –Boyutsal Bir İnceleme-

OKUL ÖNCESİ DİN, DEĞER VE AHLAK EĞİTİMİNDE MONTESSORİ METODU - INDIANA ÖRNEĞİ -

Yıldız KIZILABDULLAH*

Öz

Montessori eğitim metodu, özellikle okul öncesi eğitim olmak üzere, eğitimin farklı kademelerinde benimsenmiş ve uygulanmıştır. Montessori eğitim metodunun, geleneksel eğitimden öğrenci, öğretmen, disiplin, okul ortamı, kullanılan materyaller ve gelişim özelliklerine yaklaşım noktasında farklılaştığı kabul edilmektedir. Daha çok genel eğitimde uygulanan Montessori metodu, din, değer ve ahlak eğitiminde de kullanılmaktadır. Bu araştırma, Amerika Birleşik Devletleri Indiana Eyaleti'nde bulunan Montessori okullarını konu edinmektedir. Çalışmada, nitel araştırma yöntemi kapsamında fenomenolojik yaklaşım benimsenmiş olup, veri toplama aracı olarak gözlem, görüşme ve doküman incelemesi kullanılmıştır. Çalışmanın konusu, maksimum çeşitlilik ve kartopu yoluyla seçilen Montessori öğretmenlerinden oluşan çalışma grubu ile Montessori metodunda din, değer ve ahlak eğitimini tartışmaktır. Araştırmaya katılan Montessori okullarında yapılan gözlemler ve bir okula ait program incelemesi araştırma bulgularının yorumlarında yardımcı olarak kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değer Eğitimi, Ahlak Eğitimi, Montessori Metodu, Amerika Birleşik Devletleri, Indiana Eyaleti.

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı
e posta: ykizilabdullah@gmail.com ORCID: 0000-0002-8625-7987

Atıf/Cite as: Kızılabdullah, Yıldız. "Okul Öncesi Din, Değer ve Ahlak Eğitiminde Montessori Metodu -Indiana Örneği-" *Dini Araştırmalar* 24/60 (Haziran 2021), 9-34, <https://doi.org/10.15745/da.931903>

Montessori Method in Early Childhood Religious, Moral and Values Education

-Indiana Sample-

Abstract

The Montessori Method is accepted as an alternative education model today. Although it was spread out in USA at the beginning of the 20th century, it is currently used and accepted all over the world. Although its application in pre-education is common, it has also been adopted and applied at different levels. The Montessori method differs from traditional education not only in terms of approach to students, teachers, discipline, and school environment, but also in the way it uses certain materials in its education. According to Maria Montessori, kids should be at the center of education, and the duty of teacher is to observe and guide children. The Montessori method, which is mostly applied in general education, is also used in the education of religion, values, and morals. In this study, besides Maria Montessori's thoughts on general education, her thoughts on religious education are also discussed. This research focuses on Montessori schools in Indiana, United States. In this study, the qualitative research method and the phenomenological approach are adopted. Observation, interview, and document analysis are used as data collection tools. The subject of the study is the discussion of the Montessori method in terms of research results in religion, values and moral education and Montessori's point of view on the subject. All participants, who work as instructors in Montessori schools, determined by maximum diversity and snowball sampling, Observation in Montessori schools and the program of one of them is used as an aid in the interpretation of the research findings.

Keywords: Religious Education, Values Education, Moral Education, Montessori Method, USA, Indiana.

Summary

Although the Montessori method has been applied in many fields, studied seriously, and criticized from different perspectives from time to time, it is currently one of the most important alternative education models. It started in Italy but soon spread to many countries and was adopted. The United States of America is among these countries. Montessori was first heard in America in the 1910s. Montessori schools, which were not preferred in these years, became quite common in the 1950s. As of 2021, there are 42 private preschool Montessori schools in the State of Indiana (PSR, May 1 2021).

Many schools, mostly private, have been opened in many countries of the world, including Turkey, according to the Montessori education model. However, most of these schools provide general education. According to some researches, religious and values education is also provided in some of them (Erakkuş - Şanver, 2016). This research also focuses on teaching religion, values, and morals according to the Montessori education model based on the data obtained in the State of Indiana, USA.

While in Barcelona in 1910, Montessori was invited to practice her method in Catholic schools (Montessori, 1965-2017c, 26). Montessori defines her religious education practices as an experiment showing how religion can be practically transferred to the child's life. She later stated that she ended these religious education experiments with the thought that they might not be suitable for all religious traditions (Montessori, 2016a, 344). In this context, it can be stated that Montessori left the religious education to the religions themselves.

She states that a structured and organized environment is necessary for religious education as in general education. She recommends that religious education should be held in a room allocated for this education, not in the church. She underlines the need to create an atmosphere where students can carefully set up and move every object in the church. According to her, religious education should begin in this regulated environment at the age that she calls the absorbent mind (Montessori, 1965-2017b, 191).

To analyze the Montessori Method on religious, moral, and values education, the qualitative research method and the phenomenological approach are adopted in this study. Observation, interview, and document analysis are used as data collection techniques. After getting the permission from Human Subjects Office/ Office of Research Compliance – Indiana University, participants are determined through snowballs and maximum diversity. In the study, interviews are made with seven teachers from different parts of the State of Indiana, USA. A semi-structured interview form is used in the interviews. The data obtained in the research are coded, and research themes are formed according to the topics pointed out by the participants. In this context, the following points are analyzed in the study: What the participants understand from the Montessori method; what the roles of the teachers and children should be; whether the Montessori Method is suitable for religion, moral, and values education; their practices in this context and the problems they encounter in general. In this sense, it has been tried to reveal what the

Montessori education contributes to the education of religion, moral, and values. In addition, the curriculum applied by a school within the scope of the research is also examined in terms of being an example.

When the results of the research are evaluated, it can be said that the participants' comments on the Montessori philosophy and method and the meanings they attribute to the teacher are compatible with the Montessori method. Although the participants do not associate their institutions with any religion, they stated that there are some practices in the context of multiculturalism, as well as practices especially for moral and values education. On the other hand, Montessori instructors, who participated in the study, emphasized that the development is a whole and the moral and character development is not excluded, and the Montessori philosophy supports this. With the thought that each religion has its own characteristics, Montessori tried to show that her method could be applied to religious education, even though she experimented only with the religious education of Catholic thought. The religious references she used while describing the details of her method, the respect, serenity and individual development she emphasized in her education are the main elements that show the importance she gave to religious education. In this sense, it is clear that the Montessori method has a remarkable effect especially on religion, values, and moral education.

Giriş

Montessori metodu, Maria Montessori tarafından geliştirilmiş alternatif bir eğitim anlayışıdır. Maria Montessori, 1870 yılında İtalya'nın Ancona şehrinde doğmuş, beş yaşlarında iken ailesi ile birlikte Roma'ya taşınmıştır (Kramer, 1976-2017).¹ Ailesinin, öğretmenliğe yönelmesi gerektiğine yönelik tavsiyelerine rağmen, Montessori, önce matematiğe ilgi duymuş, daha sonra teknik okula gitmiş ve oradan da tıp okumaya karar vermiştir. Ardından İtalya'nın ilk kadın doktoru unvanını almayı başarmıştır (Standing, 1957, 5). 1902'de Roma Üniversitesinde Felsefe Fakültesine kaydolmuş, aynı zamanda Eğitim Fakültesinde öğretmen eğitimi için antropoloji dersleri de vermiştir (Foschi, 2008, 241).

Montessori, tıp çalışmalarını zihinsel engelli hastalar üzerine yapmış, Edouard Seguin ve Jean Itard'ın çalışmalarından da etkilenerek, zihinsel en-

1 Standing, Montessori'nin 12 yaşlarında iken ailesiyle Roma'ya taşındığını kaydetmiştir. Bkz. E. Mortimer Standing, *Maria Montessori her Life and Work*. California: Academy Library Guild Fresno, 1957.

gelli bireyleri yalnızca tedavi etmenin yeterli olmadığını, bunun yanında onlar için özel bir eğitimin de sağlanması gerektiğini ifade etmiştir. 1899-1901 yılları arasında yöneticiliğini de yaptığı zihinsel engellilerin eğitimine yönelik olarak bir okul açmış, ardından uyguladığı bu eğitimin normal çocuklarda da etkili olabileceğini ve onların kişiliklerini geliştirebileceğini ifade etmiştir (Standing, 1957, 10-12). 1907 yılında bu amaç doğrultusunda, bir gecekondu mahallesinde *Case Dai Bambini* ya da “Çocuklar Evi” olarak tanımladığı, yaşları 3 ile 7 arasında elli çocuktan oluşan okulunu açmıştır. İlk eğitsel faaliyetlerini uyguladığı bu okul, adeta daha sonra kurulacak tüm Montessori okullarının prototipi kabul edilmiştir (Gutek-Gutek, 2016, 37).

Maria Montessori, benimsemiş olduğu bu eğitim metodunu duyurmak ve yaymak amacıyla çeşitli konferanslar vermiş, kitaplar yazmış, okullar kurmuş, farklı kurumlar açmıştır. Kitaplarından bazıları Dr. Montessori’s Own Hanbook, The Montessori Method, The Method of Scientific Pedagogy Applied to Infant Education in the Children’s Houses, The Advanced Montessori Method’dur (Gutek, 2004, 21). 1929’da oğlu Mario ile Uluslararası Montessori Birliği (AMI)’ni kurmuş, dünyanın çeşitli bölgelerinde buna bağlı farklı merkezler açmış ve eğitimlerini, yayın ve materyal haklarını da bu yolla kontrol altına almıştır (Gerald, 2004, 37). Bu eğitim hareketlerinin yanında, Montessori’nin kadın hakları -özellikle oy verme- noktasında çalışmaları ve aktiviteleri olduğu da bilinmektedir (Foschi, 2008).

Montessori eğitim metodunu geleneksel eğitim modelinden ayıran en önemli düşünce, çocuktan öğrenme prensibi ve yapılandırılmış çevre içerisinde çocuğa sunulan hareket özgürlüğüdür. Öğrenci merkezli bir eğitim anlayışı sunması, öğretmen rolü açısından da oldukça yeni bir anlayışı beraberinde getirmiştir. Daha çok okul öncesi dönem için tercih edilen bir model olarak görülmesine rağmen, üst kademelerde de uygulanmaktadır. Bu bağlamda Montessori modelinin okul anlayışı da farklılaşmakta ve bu modeli benimseyen okullarda sınıf kademeleri farklı yaşlardaki öğrencilerden oluşmaktadır. Montessori’ye göre bunun gerekçesi, aynı yaş grubundan oluşan sınıfların birlikte çalışma ve gelişmeye engel olması ve rekabet ortamına yol açmasıdır. Ona göre, farklı yaş gruplarının bir arada birbirlerinden öğrenme ve yardımlaşma ruhuyla birlikte gelişim gösterebilmelerinin yolu, aynı sınıfta birlikte eğitim almalarıdır (Montessori, 2015, 246).

Montessori’nin geliştirmiş olduğu eğitim anlayışı kısa sürede pek çok ülkeye yayılmış ve kabul görmüştür. Amerika Birleşik Devletleri de bu ülkeler arasındadır. Montessori’nin Amerika’da ilk defa gündeme gelmesi 1910’lu

yıllara rastlar. Bu yıllarda çok tutunamayan Montessori okulları, 1950'li yıllarda oldukça yaygınlaşmıştır. 2021 yılı itibariyle Indiana Eyaletinde 42 tane özel, okul öncesi Montessori okulu bulunmaktadır (PSR, 1 Mayıs 2021). Bu okulların büyük bir kısmında genel eğitim verilmektedir. Bu araştırmada, Montessori eğitim modeline göre din, değer ve ahlak öğretiminin mahiyeti ve Montessori eğitim metodunun buna katkısı, Amerika'da yapılan araştırma verilerine dayalı olarak konu edilmektedir.

1. Montessori Eğitim Anlayışı

Montessori, Froebel, Pestalozzi ve Rousseau'dan etkilense de, onların eğitim anlayışlarını daha ileri taşımıştır. Amerikalı ilerlemecilerden Dewey ve Kilpatric tarafından da farklı açılardan eleştirilmiştir (Lilliard, 1972, 65 vd.). Öte yandan kendi metodunu oluştururken, zihinsel engelli çocuklar üzerine çalışmalarda bulunan Itard ve E. Seguin de, Montessori'nin etkilendiği bilim insanları arasındadır (Montessori, 2016a). Montessori, deneylerini gerçekleştirirken, gözlemlendiği üç yaşlarında bir kız çocuğundan söz eder. Çocuğun tahta blok ve silindirleri çerçeveye yerleştirmeye çalışması, bunu defalarca yoğun bir dikkatle yapması ve işini bitirdikten sonra yüzündeki huzur dolu ifadenin, kendisi için bir ilham olduğunu anlatır (Montessori, 1915). Montessori eğitim anlayışının temelinde, yapılandırılmış çevre ve öğretim materyali ve çocuğun gözlemlenmesi düşüncesi bulunmaktadır. Söz konusu bu çevre, asıl itibariyle yapılandırılmış bir ev formundadır. Montessori, eğitimini başlattığı yere çocuklar evi denmesinin nedenini, şu şekilde izah etmektedir:

Çocuklar evi, etkinliklerini gerçekleştirebilecek ortamlar sunan bir çevredir. Bunun bir standardı yoktur, finansal faktörlere göre değişkenlik gösterebilir. Bunun gerçek bir ev olması gerekir. Odaları ve bahçesiyle çocukların yönettiği bir ev. İçerisinde çocukların barınabileceği, uyuyabileceği bir ev ve oynayabileceği bir bahçe idealdir. Bu şekilde hem masalarını yemek ve çalışmak için getirebilirler, hem de güneşten ve yağmurdan korunabilirler. Evin ana odası, merkezi, çocukların entelektüel aktivitelerini yaptığı yerdir. Buna, bir yemek odası, oturma odası, dinlenme ve spor odası eklenebilir. Bu evin mobilyaları, çocuklar için tasarlanmış olmalı, yetişkinler için değil. Sadece çocukların entelektüel gelişimlerini destekleyen materyallerle değil, minyatür bir aileye uyacak tüm materyallerle donatılmış olmalıdır (Montessori, 1964, 9).

Montessori, kendisinin yeni bir şey getirmekten ziyade, yalnızca çocuğu

keşfettiğini ifade etmektedir. Ona göre asıl önemli olan, çocuğun kendiliğinden olan davranışlarının gözlemlenmesidir. Bu bağlamda Montessori, eğitim metodunu şu şekilde tanımlar: “*Montessori metodu adı verilen metodu, benim icat ettiğim doğru değildir. Ben sadece çocuğu keşfettim, onun bana işaret ettiklerine dikkat ettim ve bunları ifade ettim. Montessori metodu, işte budur.*” (Montessori, 2016b, 17).

Montessori, çocuğun bir takım evrelerden geçtiğini belirtir. Bunların ilki 0-6 yaş arasındır. Bu dönem 0-3 ve 3-6 olmak üzere ikiye ayrılır. Bir sonraki dönem, 6 ile 12 yaş arasındır. Üçüncü dönem 12 ile 18 yaşları arasını kapsar. Bu dönem de iki evrede ele alınır. 12-15 ve 15-18 yaşları arası. Ona göre zeka ve tinsel güçler bu dönemde geliştiği için, en önemlisi 0-6 yaş arasındır. Bu dönemde çocuk, âdete çevresinde gördüğü her şeyi, tüm izlenimleri yaşantısı ile emer. Bu yüzden bu dönemi “emici zihin” olarak tanımlar ve bu zihin yapısının, yetişkin zihin yapısından farklı olduğunu belirtir. Ona göre yetişkinler, çevrelerindeki imgeleri almalarına rağmen, bunlar yetişkin zihninde ayrı bir şekilde bulunur. Ancak çocuk zihnindeki bu imgeler ise çocuğu dönüştürür ve onun kişiliği haline gelir (Montessori, 2015, 28-35).

Montessori, çocuğu bir bütün olarak ele alır. Ona göre çocuğun sadece fiziksel anlamda ihtiyaçlarının karşılanması, bir annenin yalnızca çocuğunun temizliğini yapması ve onu topluma bırakması gibi görülebilir. Annenin bunu yapması nasıl yetersiz olacaksa, eğitim sisteminin de, çocuğun sadece fiziksel ihtiyaçlarını karşılayıp, ruhsal ihtiyaçlarını görmezden gelmesi doğru değildir. Ona göre çocuk, iki boyutlu bir gelişim gösterir. Bunlardan biri motor becerilerinin geliştiği boyut, diğeri ise entelektüel anlamda duyu becerilerinin geliştiği boyuttur. Bunların yanında aynı anda dili de öğrenir. Nitekim Montessori, kendi metodunu da bu üç alan olan motor, duyu ve dil gelişimi üzerine kurduğunu belirtir (Montessori, 1964, 3-6). Bu anlamda, Montessori metodunun 12 temel prensibi olduğu kabul edilir: “*Algısal ve kavramsal yetkinlik; programlanmış hazırlık ve uygulama; bireysellik ve bireysel gelişim; hareket, etkinlik ve çalışma; özgürlük ve kendiliğindenlik; düzenlenmiş çevre; kritik dönemler; ritim, denge ve düzen; keşif ve gelişme; adam olacak çocuk; örnek yeni öğretmen ve bilme, sevme ve hizmet etme*” (Orem, 1971, 18-20).

Montessori'nin öğretmene yüklediği anlam da, klasik öğretmen tanımından oldukça farklıdır. O, öncelikle bir bilim adamı tanımı yapar. Ona göre bilim adamı, sadece deneyler yapan biri değil, deneylerini hayatın gerçek anlamını ve sırrını keşfetmede kullanan ve kendini buna adayın kişidir. Bilim insanının mekanik becerileri olduğu gibi, bir ruhu olduğunu ve öğretmenlerin

de tıpkı bilim adamı gibi, her ikisi dikkate alınarak yetiştirilmeleri gerektiğini belirtir. Bu anlamda, öğretmenlere sadece bir takım deneyleri öğretmenin yeterli olmadığını, zihin ve kalplerinin de uyandırılması gerektiğini ifade eder. Montessori, kendi eğitim sistemini anlatırken, bu eğitimi, çocuklardan öğrendiğini belirterek, öğretmenlerin de aynı şekilde çocuktan öğrenmeleri gerektiğinin altını çizer (Montessori, 1964, 8-13). Öğretmenlerin, öğrencilerin özgürlüğünü desteklemek için, her zaman hazır bulunmalarını, çocuk ve yaşadığı tecrübe arasında engel olmamaları gerektiğini belirtir. Bu bağlamda, öğretmenin gözlemci olma rolünü açıklarken, şöyle bir mottosu olması gerektiğini ifade eder: “*Gözlemlerken bekle!*” O, bunun nedenini empatik bir biçimde açıklar. Ona göre, yetişkinler nasıl ki bir iş yaparken müdahale edilmekten hoşlanmazlar, bu, çocuklar için de aynıdır (Montessori, 1964, 77). Bu yönüyle, eğitimci ona göre, kendisini içsel olarak sürekli sorgulayarak düzeltmeli ve çocuğun önündeki engelleri kaldırmaya çalışırken, kendi içini de sürekli temizlemelidir. Engelin kendisi olmamalıdır (Montessori, 2016c, 112). Montessori’nin üzerinde durduğu bir diğer husus da, öğretmen eğitiminin tek başına yeterli olmadığı, okulun da bu eğitime hazırlanmış olması gerektiğidir. Bu noktada günümüzdeki okulları, çocuğun adeta *kanatları iğnelenmiş bir kelebek gibi* sırasına bağlandığı bir ortam olarak tanımlar. Bu nedenle, okulda, çocuğun kendi kapasitesini özgürce geliştirecek bir ortamın düzenlenmesi gerektiğini vurgular (Montessori, 2016a, 20).

Montessori’nin disiplin anlayışı da, eğitim metodu ile örtüşen bir yapıdadır. Tüm metodunu çocukları gözlemleyerek elde ettiğini belirten Montessori, disiplin ve ödül-ceza anlayışını da yine çocuklardan öğrendiğini belirtir. O, çocukların öz disiplin sahibi olduklarında, dışarıdan bir ödül ve cezaya ihtiyaç duymadıklarını ifade eder (Montessori, 2016c). Ona göre, çocuğun, dışarıdan disipline edilmesi, bozulmaları önlemeyeceği gibi daha da kötü bir hale getirebilir. Montessori, öğretmenin buyruklar vermesinin ve çocuğu pasifleştirmesinin yanlışlığını ifade eder. Ona göre insanlar, gerçek ödülü ancak Tanrı’dan alabilirler (Montessori, 2016a, 24-26). Bu nedenle, öğrencilerin disiplininde, ödül ve cezaya gerek yoktur. Öğrencilerin, yapılandırılmış çevrede bulunmaları, onların hem özgürlüğünü hem de iç disiplinlerini sağlamaktadır (Gerald, 2004, 46). Montessori bu durumu, “*özgürlük vererek disiplin kurmak*” şeklinde ifade eder (Montessori, 2015, 220). Ona göre gerçek ödül, başkalarının zihnine dokunmak, o zihinleri fethetmek; ceza ise, kendi gücü ve kapasitesinin ne olduğunu bilmemektir (Montessori, 2016a, 28-29). Öğretmen ve okula yüklediği anlamın bir benzerini ebeveyne de yükleyen Montessori, klasik anlamda, çocuğu için her şeyi yapması gerektiğini düşünen anne-baba

rolünü de eleştirir. Ona göre, çocuk için yapılacak yardımlar haddinden fazla olduğunda, bunlar, çocuğun gelişiminin önünde engel oluşturur. Bunun yerine, ebeveynlerin, çocuğun gelişimini desteklemeleri ve klasik birtakım alışkanlıklarını terk etmeleri gerektiğinin altını çizer. Bu nedenle, çocuklar evinde sunulan imkânların, gerçek ev ortamında da sağlanmasının, onların bağımsızlığını destekleyeceğini belirtir (Montessori, 2016b, 23 vd.).

2. Din, Değer ve Ahlak Öğretiminde Montessori Metodu

Maria Montessori, kendi eğitim sisteminde -her ne kadar dini referanslara ve örneklere oldukça yer verse de- din eğitimi ve öğretimini doğrudan ele almamıştır. Ancak kendisini, “Tanrı’nın, çocuğun içine koyduğu dini ve bilimsel gerçekliği, gerçek insan ruhunu araştıran bir bilim insanı” olarak tanımladığı aktarılmaktadır (Kramer, 1976-2017, 171). Montessori’nin din ile ilgili görüşlerini ele aldığı bazı kaynaklar vardır. Kramer, Montessori’nin, ilk olarak 1922’de, Barselona’daki din eğitimi uygulamalarını ele aldığı, *I Bambini viventi nella Chiesa* adlı kitabı yazdığını kaydeder. Daha sonra 1929’da E.M. Standing editörlüğünde, M. Montessori’nin ve diğerlerinin yazılarından oluşan *The Child in the Church* kitabını, 1931’de *The Life in Christ (La Vita di Cristo)*, 1932’de ise *The Mass Explain to Children* kitabının yayınlandığını belirtir (Kramer, 1976-2017,220). Montessori, kendi yönteminin Katolik din eğitimine uygulanmasını, *The Child in the Church* kitabındaki farklı yazılarında ayrıntılı bir biçimde izah eder. Katolik olması yanında, Montessori’nin 1899 yılında Madame Blavatsky tarafından başlatılan para-masonik bir topluluk olarak tanımlanan, “Theosophical Society” adlı organizasyona katıldığı da kaynaklarda zikredilmektedir. Bu topluluk, akılcı dindarlık prensibine dayalı, batını, sosyal eylem ve çocuk eğitimi alanlarında çalışan kadınlardan oluşan, gizli bir topluluk olarak tanımlanmaktadır (Foschi, 2008, 241).²

Montessori, metodunun Katolik öğretilere uygun bulunmasından dolayı, 1910 yılında Barselona’da iken, Katolik okullarda bu metodu uygulamak üzere davet edildiğini belirtir (Montessori, 1965-2017c, 26). Montessori’nin din eğitimi uygulaması bu şekilde Barselona Montessori Okulunda başlamıştır.

2 Montessori’nin metodunun Liberal Katoliklerce önce benimsenmesi ardından da özellikle çocuğa verdiği özgürlük ve ödül-ceza anlayışı nedeniyle eleştirilmesi, 1918 yılında ise XV. Papa Benedikt tarafından kutsandıktan sonra çocuğun Hristiyan eğitimine dair kitaplar kaleme aldığı da kaynaklarda zikredilen bir husustur. Bkz. Renatho Foschi, “Science and Culture around the Montessori’s First Children House in Rome (1907-1915)”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 44/3(Summer 2008), 252.

İlk olarak mekânın düzeltilmesi ve eve bir şapel eklenmesi ile işe başlandığını ifade eden Montessori, yaptıkları bu kilisenin adeta, Çocuklar Evinde uyguladıkları metodun ulaşmak istediği bir sonuç olduğunu ifade etmektedir (Montessori, 1965-2017c, 28-29). Ona göre, günlük hayata hazırlamak için çocuklar evinde yaptıkları etkinlikler, her ne kadar din eğitiminden bağımsız olsa da, adeta ona bir hazırlık görevi görmektedir. O, bu noktada sınıf aktiviteleri arasında özel bir önem verdikleri sessizlik ve dinginlik çalışmalarını zikreder. Çocukların sandalyeleri sessizce yerleştirmelerinde, nazikçe oturup kalkmalarında ve hassas nesnelere özenle taşınmalarında, bu durumun etkisi olduğunu belirtir. Üzerlerine dökmeden mumları taşıyabilmeleri, çiçek sepetlerini, vazoları mihrabın önüne düzgün bir şekilde koyabilmelerini buna örnek olarak gösterir. Bu bağlamda, çocukların, sınıfta ellerini yıkadıkları su ile şapeldeki kutsal su arasındaki farkı dahi görebildiklerini belirtir (Montessori, 2016a, 338 vd; Montessori, 1965-2017c).

Kendisi ile yapılan bir röportajda, bir öğretmen olarak, din öğretimini nasıl yürütürsün sorusuna Montessori şu şekilde cevap verir:

İnsanlar bu soruyu sürekli soruyor. Kısa mı olmalı, uzun mu olmalı, öğretmen tarafından mı belirlenmeli, öğrencilerin seçimine mi bırakılmalı gibi. Genellikle bu konu, ayrı bir ders konusuymuş gibi soruyorlar. Benim buna cevabım, bu konunun ayrı bir ders olmadığıdır. Bir çocuğun kilise hayatına katılması, bir takım bilgileri ezberlemesinden daha geniş bir durumdur. O, hayatın kendisidir. Örneğin bir çocuk, kilisede yapması gereken bir takım hususları öğrenmelidir. Nasıl haç çıkaracağı, çiçek ve diğer nesnelere nasıl taşıyacağı, günah çıkarma ve ekmek şarap ayininin nasıl hazırlanacağı ve bunlara nasıl katılacağı ona öğretilmelidir. Kilise dışındakilerin yapabilecekleri şeyleri, ayinde yapılacakları nasıl takip edeceği, törende nasıl yer alacağı gibi hususlar öğretilmelidir. Bu tür şeyler okunması gereken değil, yapılması gereken şeylerdir. Tüm bu hususlarda, küçük çocukların Tanrı evinde kendilerini evde hissetmeleri için dikkatlice eğitilmeleri çok önemlidir. (Standing, 1965-2017, 42).

Yine, ilmihal konusunda (kateşizm), ezber yapma ile ilgili ne düşündüğü sorusuna da, bazı şeylerin ezberlenmesini önemseydiğini, ancak bunun, tüm bu tecrübe yaşandıktan sonra olması gerektiğini belirtir. Söz konusu bu ilmihalin hangi kısmının öğretileceğine, otoritelerin karar vermesi gerektiğini, öğretilecek kısımda da bir netlik olması gerektiğini ifade eder (Standing, 1965-2017, 42-43). Bu husus, Montessori'nin genel eğitimde kabul ettiği yalınlık ilkesi ile

de örtüşmektedir (Montessori, 2016a).

Montessori, genel eğitimde olduğu gibi din eğitimi için de, yapılandırılmış ve düzenlenmiş bir çevrenin gerektiğini belirtir. Ancak, eğitimin kilisede değil, okulda bu eğitime tahsis edilecek bir odada yapılmasının daha uygun olduğunu dile getirir. Öğrenciler için kilisedeki her nesneyi burada özenle yerleştirebilecekleri ve taşıyabilecekleri bir atmosferin oluşturulması gerektiğinin altını çizer. Ona göre din eğitimi, onun emici zihin adını verdiği yaşlarda, bu düzenlenmiş çevre içerisinde başlamalıdır (Montessori, 1965-2017b, 191). Montessori bu bağlamda, ilk kilise kurulduğunda, kiliseye ekli *atrium* olarak adlandırılan ve eğitim-öğretime tahsis edilen bir yer bulunduğunu ve kendisinin din eğitimi için yaptığı odaya da, bu ismin kullanılabileceğini ifade eder. Ancak Ona göre bu kısım, sadece kateşizmin öğretildiği bir alan değil, dini duygunun doğduğu, geliştiği, çocukların dini duygularını özgürce ifade ettiği bir alan olmalıdır. Bunun yanında mutlaka bir bahçe olması gerektiğini belirten Montessori, İncil hikâyelerini daha iyi kavramaları için, bu bahçede İncil’de geçen hayvanların da beslenebileceğini ifade eder. Okuma yazma bilen çocuklar için -Montessori sınıflarında genellikle beş yaşında okuma öğrenilir- atrium duvarlarına dini metinlerin de yazılabileceğini ve çocukların bunlarla meşgul edilebileceğini belirtir (Standing, 1965-2017, 45-53).

Montessori, *The Mass Explaine to Children* adlı kitabında ayin ile ilgili tüm detayları anlatır. Ancak bu kitap, öğretmenler için değil, çocuklar için yazılmış bilgileri içermektedir. Kitapta, ayinin manevi anlamı, tarihi, kutsal sembol ve objeler, kullanılan özel kıyafet ve renkleri vs. çocuklara göre biraz daha hafifletilmiş bir anlatımla verilir (Montessori, 1933-2015). Buna dair didaktik bilgiler ise yine *the Child in the Church* kitabında, *On the Teaching of the Mass* adlı bölümde ele alınmıştır. Bu bölümde de, bir ayin için gerekli olan temel dini eğitimin, yaşlara göre ayrı ayrı ele alınması gerektiği ifade edilir. Emici zihin döneminde, birtakım dini olguların fark edilmesi için ortamın düzenlenmesi gerektiğini, beş yaşlarında ise kilise ayini için gerekli olan objelerin isimlerinin öğretilebileceğini, sonraki aşamada ise buna dair gerçeklerin çocuk tarafından anlaşılabilceğini belirtir (Montessori, 1965-2017a, 207 vd).

Daha sonra çocuklar ile yaptıkları kominyonun tüm aşamalarını ayrıntılı bir biçimde izah eder. Çocukların, ekmek şarap ayini için buğday ve üzüm yetiştirdiklerini, kominyon için gereken pasajları ezberlediklerini, çocuklar arasından seçilen bir grubun bunu huşu içerisinde sergilediklerini, diğerlerinin de onlara eşlik ettiğini anlatır (Montessori, 1965-2017c, 34-36).

Montessori, yaptığı bu din eğitimi çalışmasını, bir deneme olarak tanımlamakta ve bu uygulamayla dinin, çocuğun yaşamına pratik olarak nasıl aktarılabilirliğini göstermektedir. Daha sonra, çocuklar evinde uyguladıkları din eğitimi deneylerine, her dini geleneğe uygun olmayabileceği gerekçesiyle, son verdiklerini belirtmektedir (Montessori, 2016a, 344). Bu bağlamda, Montessori'nin, din eğitimi boyutunu, dinlerin kendilerine bıraktığı ifade edilebilir.

Montessori, ilk çocuklar evini kurduğunda ahlak eğitimi ile de çok ilgilenmiştir. O, bu durumu, karakter oluşturma süreci olarak tanımlar ve bu sürecin de yine çocuğun kendi başarısı olduğunun altını çizer. Ona göre altı yaşına kadar çocukta bir *“ahlak misyonerliği yapamayız, çünkü vicdan gelişimi 6-12 yaşlarında başlamaktadır. Çocuk bu dönemde iyi-kötü arasındaki ayrımı fark etmeye başlar. Daha yüksek idealler olan din, vatanseverlik, ülke sevgisi gibi değerler ise 12-18 yaşlarında şekillenmeye başlar”*. Ancak her ne kadar altı yaşından önce çocuklarda bir doğru-yanlış algısının başlamadığını ifade etse de, karakterin köklerinin bu dönemde atıldığını ve bu yaşların *“karakter ve toplum oluşumunun embriyo dönemi”* olduğunu belirtir. Ona göre öğretmenlerin görevi, üç -altı yaşlarında çocuklara bir şeyler öğretmek değil, onlarda Tanrı tarafından konmuş olan hazinenin ortaya çıkmasına izin vermektir (Montessori, 2015, 227-264). Bu bağlamda, çocuğun iyiliği ve kötülüğü tartışmasına da giren Montessori, çocuk için yapılan nitelermelerin, bizim yanlış yargılamalarımızdan kaynaklandığını belirtir. Çocuğa sunulan özgürlüğün, onun karakter gelişiminin önündeki engelleri kaldıracağını ve onu iyiliğe ve sükûnete götüreceğini belirtir (Montessori, 1964, 114 vd). Daha önce de ifade edildiği gibi, Montessori, çocuğun okulda edindiği bu sükûnet ve iyiliğin, din eğitimi açısından da bir temel oluşturduğunu ve kilisedeki davranışlarına zemin hazırladığını dile getirmiştir (Standing, 1965-2017).

Montessori metodu, şuan pek çok okulda din eğitiminden bağımsız olarak yürütülmesine rağmen, birtakım din eğitimi uygulamalarının da temelini oluşturmaktadır. Bunlardan biri, 1954'de bir teolog ve din adamı olan Sofia Cavalletti ile Montessori eğitimi almış Giana Gobbi tarafından, geliştirilmiş olan *“the Catechesis of the Good Shepherd”* anlayışıdır. Bu yaklaşım, 3-12 yaşları arasındaki çocukların dini eğitimlerini gerçekleştirmek üzere Montessori prensipleri, İncil ve kilise ayinleri üzerine geliştirilmiştir (NAMTA,2007). Cavalletti, din eğitimi anlayışını şu şekilde ifade etmiştir: *“Çocuğun Tanrı'ya yakın büyümesine yardım etmek istiyorsak, her zaman sabır ve cesaretle hayati olan parçayı aramaya çalışmalıyız. Bu, çalışma ve dua gerektirir. Onu nasıl gözlemleyeceğimizi bilirsek, çocuğun kendisi bizim öğretmenimiz*

olacaktır”(CGSUSA, 27 Nisan 2021). Cavalletti, the Child in the Church adlı kitapta, yaptıkları bu eğitimi ayrıntılı bir biçimde anlatır. İlk olarak doğaçlama olarak başlayan bu eğitimin, Giana Gobbi'nin bir kilise mihrabı modeli, kutsal objeler ve kilise kıyafetleri getirmesiyle başka bir boyut kazandığını ifade eder. Katolik eğitimi için uyguladığı bu din eğitiminin, liturji ve kutsal metin olmak üzere iki temel programdan oluştuğunu belirtir. Uygun örnek ve konuların bu program doğrultusunda seçilmesi gerektiğinin altını çizer (Cavalletti, 1965-2017, 170 vd). Dikkat edilirse bu anlayış da, Montessori eğitimindeki çocuktan öğrenme prensibi ile örtüşmektedir.

Montessori eğitim anlayışına dayanılarak geliştirilen bir diğer yaklaşım ise Godly play olarak isimlendirilmektedir. Jerome Berryman tarafından geliştirilen Godly play yaklaşımı, çocukların, inancı, hikâyeler yoluyla keşfetmelerine dayanmaktadır. Bu anlayışta, dini hikâyeler yoluyla, çocukların din dilinin ve manevi tecrübelerinin zenginleştirilmesi hedeflenmektedir (GPF, 27 Nisan 2021; Oruç, 2019). Sarmal olarak üç dönem halinde uygulanan Godly play yaklaşımı, birinci aşaması, 3-6 yaş arası için “duy”, 6-9 yaş arası için “konuş” ve 9-12 yaş arası için ise “düşün” olacak şekilde bir din dili gelişimi öngörmektedir (GPF, 27 Nisan 2021). Jerome Berryman, kendisini dördüncü kuşak bir Montessori yorumcusu olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu kuşakların ikincisi Standing, üçüncüsü Cavalletti, dördüncüsü ise kendisidir. Ancak her ne kadar Montessori metodunu temel alsın da, aralarında bir takım farklar görmek mümkündür. Örneğin, Montessori'nin, çocuğun çalışmasına yaptığı vurguyu, Berryman'ın oyuna yapması bunlardan biridir (Hyde, 2011, 342 vd.). Cavalletti ve Berryman, Montessori metoduna dayandıklarını ifade etmelerine rağmen, bir takım benzerlikler yanında, Tanrı imajı ve sakramentler noktasında ikisi arasında da farklılıklar bulunmaktadır (O'Shea, 2018). Bu modellerin, yalnızca Montessori okullarında değil, gerek kiliselerin Pazar okullarında, gerekse de cemaat okullarının din eğitimlerinde uygulandığı da ifade edilmektedir (Kızılabdullah, 2014).

YÖNTEM

Araştırmada nitel araştırma yöntemi kapsamında fenomenolojik yaklaşım benimsenmiştir. Fenomenolojik araştırmalar, katılımcıların yaşadıkları ilgili fenomene veya kavrama dair tecrübelerini ortaya koyar. Bu tür çalışmalarda, araştırmacı, katılımcıların ortak olarak yaşadıkları tecrübeye odaklanır (Cresswell, 2007,58). Bu bağlamda, veri toplama tekniği olarak gözlem, görüşme ve doküman analizi kullanılmıştır. Katılımlı olmayan gözlem türü tercih edilmiş olmasına rağmen, gözlemlenen öğrencilerin özelliği itibarıyla

22 • OKUL ÖNCESİ DİN, DEĞER VE AHLAK EĞİTİMİNDE MONTESSORİ METODU
- INDIANA ÖRNEĞİ -

yer yer katılımlı gözlem de yapılmıştır. Katılımcılar, kartopu ve maksimum çeşitlilik yoluyla belirlenmiştir.

Araştırma, 2016-2018 yılları arasında, TUBİTAK 2219 araştırma projesi kapsamında desteklenmiştir. Araştırma, Indiana Üniversitesi İnsan Bilimleri Ofisi (Human Subjects Office/ Office of Research Compliance – Indiana University)’nden, 18 Nisan 2017 ve 8 Haziran 2018 tarihlerinde, hem gözlem hem de mülakatlar için etik kurul izni alınarak yürütülmüştür. Nitel araştırmalar, özelliği itibarıyla yapıldıkları alan ile sınırlı olduğundan, bu araştırma Amerika Birleşik Devletleri Indiana Eyaleti ile sınırlıdır.

Çalışma Grubu

Araştırma için Amerika Birleşik Devletleri Indiana Eyaleti’nde bulunan pek çok okula görüşme talebiyle gidilmesine rağmen, eyaletin farklı bölgelerindeki 7 öğretmenle görüşmeler yapılabilmiş, yapılan görüşmeler kayda alınmış ve çözümlenmiştir. Katılımcıların tamamı okul öncesinde 3-6 yaş arasında eğitim veren öğretmenlerden oluşmaktadır, ancak bir tanesi yardımcı öğretmendir.

Araştırmada kendisi ile mülakat yapılan katılımcılara ait genel bilgiler şu şekildedir:

Tablo 1: Katılımcılara Ait Genel Bilgiler

Katılımcılar	Cinsiyet	Yaş	Eğitim Durumu Lisans		Montessori Sertifikası	Kurumdaki tecrübe
			Lisans	Master		
Katılımcı 1	Kadın	32	Tiyatro	Okul öncesi	Var	2 yıl
Katılımcı 2	Kadın	47	Sınıf Öğretmenliği		Var	20 yıl
Katılımcı 3	Kadın	45	Edebiyat Fakültesi		Var	19 yıl
Katılımcı 4	Kadın	44	Edebiyat Fakültesi		Var	8 yıl
Katılımcı 5	Kadın	33	Sosyoloji ve Antropoloji	Özel eğitim	Yok	5 yıl
Katılımcı 6	Kadın	41	Edebiyat Fakültesi		Var	7 yıl
Katılımcı 7	Kadın	37	Dans		Var	10 yıldan fazla

Tablodan da anlaşıldığı üzere araştırmada yer alan tüm katılımcılar kadındır. Sadece iki tanesi Master/Yüksek lisans diplomasına sahip olup, diğerleri lisans mezunudur. Aralarından sadece bir tanesinin Montessori Eğitim Sertifikası yoktur. Montessori okulundaki tecrübeleri ise 2-20 yıl arasında değişmektedir.

Verilerin Analizi

Görüşmelerde yarı yapılandırılmış mülakat formu kullanılmıştır. Araştırmada, katılımcıların, Montessori eğitim modelinden ne anladıkları ve bunun onlar için ne ifade ettiği, bir Montessori öğretmeni olmanın kendileri için ne demek olduğu, öğretmen ve çocuğa biçtikleri roller, yaşadıkları tecrübeden hareketle Montessori eğitim modelinin din, değer ve ahlak eğitimine uygun olup olmadığı, bu bağlamda yaptıkları uygulamalar ve genel anlamda karşılaştıkları sorunların neler olduğuna dair görüşleri analiz edilmiştir. Bu anlamda, katılımcıların tecrübeleri doğrultusunda Montessori eğitiminin, din ve değer eğitimine ne katkı sunduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Veri doygunluğu sağlandığında, görüşmeler sonlandırılmıştır. Gözlemler esnasında, araştırmacının aldığı notlar, katılımcıların görüşlerinin yorumlanmasında kullanılmıştır. Bunun yanında, araştırmaya katılan bir okulun uyguladığı müfredat da analiz edilmiştir. Ancak söz konusu müfredatta, sadece değer ve ahlak eğitimi ile ilgili olan kısımlar ele alınmış, diğer kısımlar incelemeye tabi tutulmamıştır.

Elde edilen veriler yapısal ve açık bir şekilde kodlanmış, katılımcıların ortak olarak belirledikleri noktalar üzerinden bir takım temalar oluşturulmuştur. Bu temaların, Montessori eğitim modelinin ana unsurları ile uyumu, araştırmaya katılan çalışma grubunun modeli ne kadar iyi özümlediklerini de ortaya koymuştur.

BULGULAR VE YORUM

Bu bölümde, araştırmada ortaya çıkan temalar ve bu temalara ait yorumlar verilmiştir. Yorumlarda gözlemler ve ilgili literatürden yararlanılmıştır. Ayrıca, katılımcı okullardan birine ait olan ve özellikle değer ve ahlak eğitimi kapsamında değerlendirilebilecek *Günlük Hayat Becerileri* programı da, ilgili tema çerçevesinde analiz edilmiştir.

1. Tema: Montessori metodu, onların olabilecekleri en iyi küçük insanlar olmalarına yardımcı olmaktır!

Araştırmaya katılan öğretmenler, Montessori metodunun kendileri için ne anlam ifade ettiğini, Montessori felsefesindeki temel vurgulara işaret ederek

açıklamışlardır. Tanımlamalarda öne çıkan özellikler şu şekilde ifade edilebilir: öğrencinin hazırlanmış bir çevrede kendi hızında ilerlemesi, geleneksel okullardan farklı olarak alternatif bir eğitim olması, çocuğun doğumdan itibaren izlenmesini öngören temel bir felsefe olması, çocukların duyuşal, sosyal ve akademik becerilerinin geliştirilmesinin hedeflenmesi, çocuğun bir bütün olarak görüldüğü felsefi sistem, öğrencilerin kendi hızlarında devam ettirebilecekleri bireyselleştirilmiş öğretim, çocuğun bağımsızlık ve özgürlüğüne yer veren, çocuğa değer veren bir eğitim.

Katılımcı 4 bu hususu şu şekilde dile getirmektedir: *“Benim için Montessori, çocuklara öğrenebilecekleri, kendi hızlarında gelişebilecekleri, ilgilerini çeken şeyleri bulabilecekleri, öğrenmelerinde onlara ilham olacak yolların bulunmasını sağlayan ve kısaca onlara olabilecekleri en iyi küçük insanlar olmaları için yardımcı olacak bir çevrenin oluşturulmasıdır.”*

Katılımcı 7 ise Montessori’yi bir yaklaşım olarak tanımlayarak, öğrencinin özgür ve otonomluğuna dikkat çekmektedir. *“Montessori teorisi, çocuğa değer veren, onun otonom ve bağımsız olmasına büyük özen gösteren bir yaklaşımdır. Montessori ilkeleri, çocukların materyallerle tecrübeleri, akranları ile yaşadıkları pozitif etkileşim ve yönlendirilmiş dersler yoluyla kendi hızlarında öğrenebilecekleri zengin bir öğrenme çevresi sunar.”*

Katılımcı 6 Montessori felsefesindeki rekabetin yerine kendi hızında ilerlemeyi şöyle vurgulamıştır: *“Bu felsefenin bir gereği olan kendi hızında ilerlemeye uygun olarak, biz onları kıyaslamayız. Herkesin aynı seviyede olması gibi bir şey yoktur. Yarış yoktur. Birini geçmek ve en üst puanı almak yoktur. Onları rekabete sürüklemek yoktur. Herkes birbirine yardım eder.”*

Montessori eğitiminden söz edildiğinde akla gelen en temel unsurların öğrencinin bağımsızlık ve otonomluğu, hazırlanmış çevre ve belirlenmiş materyaller olduğu göz önünde bulundurulduğunda, katılımcılardan gelen yanıtlar şaşırtıcı değildir. Yapılan gözlemler de, vurgulanan bu noktalara verilen önemi doğrulamaktadır. Özellikle, öğrencilerin dikkatle izlenerek, kendi seçimlerinde bulunmalarını teşvik etme, kendi hızlarında ilerlemelerinin önemsenmesi, öğretmenin dikkatli bir gözlemci olması gibi hususlar, Montessori sınıflarındaki tipik rollerdir. Bu yönüyle öğretmenlerin, Montessori’yi algılama ve uygulama biçimleri arasında bir tutarlılık olduğu ifade edilebilir.

2. Tema: Gelişim bir bütündür!

Katılımcıların tamamı, Montessori eğitiminin bir bütün olduğunu, genel eğitim ve ahlak eğitimi şeklinde ayrılmasının mümkün olmadığını ifade et-

miştir. Örneğin Katılımcı 3 bu durumu “*Bu, ben vücudumun her parçasına dikkat edeceğim ama dişlerimi fırçalamayacağım demek gibi bir durum. Bunu yapabilirsin ama genel sağlığın için iyi olmaz. Dolayısıyla mümkün ama tavsiye edilmez.*” diyerek örneklendirmiştir.

Katılımcı 6 da ahlaki gelişimin genel gelişimden, dolayısıyla, ahlaki eğitimin de genel eğitimden ayrılamayacağını şu örnekle açıklamıştır: “*Bence 2+2’yi öğretirken bile, belki ahlak eğitimi yapıyoruz, öğrencinin parmak kaldırması gerekecek, arkadaşlarına nazik davranması gerektiği gündeme gelecektir. Bence bunu ayırmak zordur.*”

Katılımcı 1 de, kendilerinin çocuğun bütün olumlu özelliklerinin geliştirilmesi için çalıştıklarını, hem iyi insan olmayı, hem doğru davranmayı, hem de doğru seçimler yapmayı birlikte öğrettiklerini, bu anlamda eğitimin bir parçasını göz ardı edip, diğer kısmına yoğunlaşmanın doğru olmadığını ifade etmiştir.

Bu bağlamda, katılımcı görüşlerinin, Montessori felsefesindeki eğitimin bütünlüğüne yapılan vurgu ile örtüştüğü ifade edilebilir.

3. Tema: Çocuklar içlerinde iyiliğin ışığını taşırlar!

Katılımcılara göre Montessori eğitimi, ahlak gelişimini kesinlikle destekler. Katılımcılar bunu, karakter eğitimi, barış eğitimi ya da ahlaki eğitim olarak tanımlamışlardır. Montessori eğitiminin bütüncül bir karakterde olması nedeniyle, bireyin ahlak ya da karakterine yönelik manevi eğitimi desteklediğini belirten katılımcılar, bunun, öğrencinin gelişiminde doğrudan bir katkısı olduğunu ifade etmişlerdir.

Katılımcıların tamamı bu hususu, öğrencilerin barışçı, barışı koruyan ve geliştiren bir yapıda yetiştirilmeleriyle açıklamışlardır. Çocuklara, iyi öğretmenlerin önderliğinde kendilerine, çevrelerine ve ötekine saygıyı geliştirebilecekleri bir çevrenin sunulmasının, bu barış ortamına katkıda bulunacağını ifade etmişlerdir. Örneğin Katılımcı 2 bu durumu şöyle ifade etmiştir: “*Montessori’ye göre çocuklar, içlerinde iyiliğin ışığını taşırlar. İyi yönlendirilen yetişkinlerin liderliğinde ve iyi düzenlenmiş bir çevrede, çocukların içindeki bu iyilik ışığı gelişir.*”

Bu hususu, programını inceleme fırsatı bulduğumuz BMS’un *Günlük Yaşam Becerileri* kısmında (Practical Life Curriculum) da görmek mümkündür. 3-12 yaş arası için düzenlenen söz konusu bu program, temelde *barış* ve *günlük yaşam* olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. *Barış* kısmı da yine kendi

içinde, *içsel ve kişiler arası* olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır. *İçsel barışta; öz bakım, karakter gelişimi ve düşünceli olma; kişiler arası barışta ise arkadaşlık ve toplum* boyutları bulunmaktadır. Öz bakım adından da anlaşılacağı üzere kişisel bakım, giyinme, yemek hazırlama gibi hususlar üzerinde durulan temalardır (BMS, 25 Mayıs 2018).

Montessori okulunda okuyan çocuklar, çok küçük yaşlardan itibaren, kendi başlarına giyinebilme, ayakkabılarını giyme, bağlama, yemeğini kendi başına yeme, yemek servis etme gibi becerileri edinebilecek şekilde yetiştirilmektedirler. Montessori okullarında yaptığım gözlemlerim de, bu hususu desteklemektedir. Öğrencilerin öz bakımlarını kendi başlarına yapabilmelerinin, kendi kararlarını kendilerinin vermelerinin, onlara özgüven kazandırdığını, katılımcılar da ifade etmiştir. Örneğin Katılımcı 4 “*Klasik okullarda çocuklara ne yapmaları gerektiği söylenir. Burada ise, çocuklar, kendi kararlarını kendileri alır. Bu da onların özgüvenlerini geliştirir.*” diyerek bu hususa vurgu yapmıştır.

Karakter gelişimi kısmında en çok üzerinde durulan kısım, 3-6 yaş arası için *nezaket ve incelik*dir. Bunun yanında *duygularını kontrol etme, problem çözme, çalışma alışkanlığı, bağımsız seçimler, diğerlerine yardımcı olma* da diğer hususlar içerisinde (BMS, 25 Mayıs 2018). Katılımcı 1 bunu, şu şekilde ifade etmiştir: “*Biz, çocukların, kendileri ve diğerlerine karşı nasıl davranmaları gerektiğini sağlayan bir iç duygu geliştirmelerini istiyoruz ve onlara, bu duyguyu akranlarına karşı uygulayabilecekleri sosyal bir çevre sunuyoruz.*” Katılımcı 4 ise bunu “*kendi seslerini bulma*” olarak tanımlamıştır.

Düşünceli olma kısmında ise, *sessizlik, dinleme, kendinin farkında olma ve konsantrasyon gelişimi* öğrencilerde ulaşılması beklenen hedefler içerisinde (BMS, 25 Mayıs 2018). *Kişiler arası barış* kısmı ise *arkadaşlık ve toplum* olarak ikiye ayrılmıştır. *Arkadaşlık* kısmı, sosyal ilişkiler, çatışmaların çözümü, nezaket ve öğretmen liderliğinde küçük grup oyunlarına ayrılmıştır (BMS, 25 Mayıs 2018). Bu hususta katılımcı öğretmenlerin de en çok üzerinde durduğu konu, çatışmaların çözümüdür. Katılımcıların neredeyse tamamı buna vurgu yapmış ve bunun üzerinde çok çalıştıklarını ifade etmişlerdir. Montessori sınıflarında, ismi farklılaşmakla birlikte, genellikle barış köşesi denilen bir bölüm bulunur. Herhangi bir nedenden ötürü anlaşmazlık yaşayan öğrenciler, bu köşeye giderek ellerinde tuttukları bir gül ya da çiçek ile kendi problemlerini kendileri konuşarak çözmeye çalışırlar. Katılımcı 6 bu uygulamanın öğrencilerde, olayın iki boyutunu görmelerine yardımcı olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: “*İki öğrenci anlaşamadığında barış köşemize geçerler. Orda bir çiçeğimiz ya da*

gülümüz olur. Çiçeği tutan neden üzgün olduğunu söyler. Sonra diğeri söyler. Bu şekilde iki tarafı da dinleyerek, hikâyenin iki tarafını görmelerini sağlarız. Duyguları hakkında konuşmalarını sağlamış oluruz.” Yaptığım gözlemler, öğrencilerin bu anlayışı özümstediklerini ve çoğunlukla bir öğretmen yönlendirmesine gerek kalmadan, kendiliğinden yaptıklarını doğrulamıştır.

Kişiler arası barışın ikinci kısmı olan *toplum* kısmı ise daha çok birlikte kullanılan alanlara ve diğerlerinin haklarına saygıyı içerir. Bu boyut, *sınıf kurallarına dikkat, masa adabı, materyallere özen gösterme, diğerlerinin çalışmalarına saygılı olma, bahçe işleri, müzik, coğrafya ve kültürel çalışmaları* içerir (BMS, 25 Mayıs 2018). Katılımcıların bu hususta vurguladıkları temel beceriler arasında en çok öne çıkanlar saygı, sorumluluk ve empati olmuştur.

Bu programın ikinci boyutunda ise *günlük yaşam alanı* yer alır. Katılımcıların en çok üzerinde durduğu bu alan, üç boyutu içermektedir. Bunlar, *kendine, ötekine ve çevreye özen göstermedir. Kendine özen*, en temelde kişisel bakım hususlarını içerir. Bu kısım, barış bölümündeki öz bakım ile paralel yürütülür. *Ötekine/diğerlerine özen* daha çok yardım etme, el sıkma, tanışma, yemek servisi gibi temel becerileri içerir. *Çevreye özen* ise toz alma, silme, bahçe işleri, çiçek sulama gibi yaşadıkları çevreye ait dikkat edilmesi gereken hususları içerir (BMS, 25 Mayıs 2018). Montessori sınıflarında, temizlik, bulaşık, atıştırmalıkların sunumu, toz alma, çiçek yetiştirme ve sulama gibi işler çocuklar tarafından yapılır. Sınıfın bir köşesinde masaların tozunu alan birkaç öğrenci, diğer bir köşesinde çiçeklerin bakımı ile ilgilenen öğrenciler görmek mümkündür. Bu davranışların doğal bir biçimde ve çoğunlukla büyük bir zevkle yapıldığını görmek mümkündür.

Katılımcıların tamamı, Montessori eğitiminin, *karakter gelişimini ve ahlaki gelişimi* desteklediğini kabul etse de, dini gelişim noktasında çok net değildiler. Araştırmaya konu edilen okullar, kendilerini herhangi bir dini anlayış ile bağdaştırmamış ve doğrudan bir din eğitimi yapmadıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcı 2 bunu “*Mezhebi olmamak, ahlaki olmamak anlamına gelmez. Ahlaki olmak zorundasın.*” şeklinde özetlemiştir. Ancak her ne kadar bir din eğitimi yapmasalar da, farklı dinlere ait dini bayram ve kutlamalar, dini olgu ve olayların sınıfta konu edildiğini de belirtmişlerdir. *Kişiler arası barış* programında, toplum alt başlığının bir boyutunun coğrafya ve kültürel çalışmalar olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu husus daha iyi anlaşılacaktır. Katılımcılar, farklı dinlere ait Noel, Paskalya, Ramazan gibi dini kutlamalar için, sınıflarına velileri de davet edip, bu konularda etkinlikler yaptıklarını ifade etmişlerdir. Okulların ve sınıfların, uluslararası olması bu hususu kolaylaştı-

ran bir durum olmuştur. Örneğin Katılımcı 2 bu hususta şunları söylemiştir: *“Biz dinden uzak dururuz. Burası seküler bir okuldur. Noel zamanı Noel’den bahsederiz, ama İsa’nın gerçekte kim olduğunu anlatmayız. Paskalaya’dan bahsederiz ama dini alana çok girmeyiz. Velileri çağırırız, konuşuruz. Kültürü geliştirmeye çalışırız.”* Katılımcı 5 ise bu hususu *“Özellikle bir dini veya inancı vurgulamayız. Tümünü tanırız. Çocuklara, insanların farklı olduğunu ve farklı şeylere inandıklarını göstermeye çalışırız. Buna bir anlamda din eğitimi denebilir.”* şeklinde ifade etmiştir.

Bu hususta Katılımcı 7 sosyal olarak kabul edilen davranışların sınıfta öğrenildiğini, ancak daha detaylı dini hususların, evde ailelere bırakıldığını vurgulamıştır. Bu anlamda Montessori sınıflarında, farklılıklara saygı en temel hususlar içerisinde yer aldığından dolayı, dini anlayış farklılıklarının da yok sayılmadığı, değer verildiği, saygı duyulduğu bir ortamın sağlandığı ifade edilebilir. Gözlemlerim, öğrencilerin dinleri hakkında çok rahat ve özgüven içerisinde konuşabildiklerini ve bunun doğal bir durum olarak görüldüğünü doğrulamaktadır. Kendisine hiç sormadığım halde, bir öğrencinin yanıma yaklaşıp, kendisinin Yahudi olduğunu ifade etmesi, bu durumun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

4. Tema: Öğretmen, öğrenciye kendisi olması için alan açandır!

Katılımcıların tamamı, kendi rollerinin birer gözlemci ve yönlendirici olmaları noktasında hem fikirdirler. Bu durum, Montessori felsefesinin en önemli sacayaklarından biridir. Bu felsefeye göre, Katılımcı 1’in de ifade ettiği gibi öğretmen, öğrencinin ne zaman, ne öğreneceğine karar veren kişi değil, öğrencilerin bireysel gelişimlerini destekleyen ve öğrenme amaçları doğrultusunda uygun materyal ve işleri seçmelerine yardımcı olan kişidir. Öğretmenin en temel görevlerinden biri, öğrencilerin gelişim ve yaşlarına uygun olarak, akademik gelişimlerinin destekleneceği bir çevreyi düzenlemektir. Katılımcı 1 de bu hususu vurgulamıştır. Bu noktada bir öğretmen olarak, öğrencilerin doğru çalışmayı seçtiğinden emin olmaya çalıştığımı ve seçmek istediği şeylerde onlara yardımcı olduğunu belirtmiştir. Katılımcı 2 ise öğretmenin rolünün, öğrencilerin, kim olduklarını bulmalarına yardımcı olmak olarak ifade etmiştir. Katılımcı 5 ise *“Öğretmen olarak benim rolüm, kendi beklentilerimi onların önüne koymama noktasında dikkatli olmaktır. Yani sen şunu yapmalısın yerine, sosyolojik bir deney gibi, onların kendi kendilerine bağımsız olabilmelerine izin vermektir. Öğrencilere kendileri olabilmeleri için alan açmaktır bence. Onların öğrenmelerinde kendimi çok merkeze koymamaktır. Onları yönlendirmektir.”*

Katılımcıların ifadelerinden anlaşıldığı üzere, öğretmenin rolünün, öğrencilerin farkındalıklarını arttırmak, saygı, empati, problem çözme becerilerinin gelişmesine yardımcı olmak olduğu ifade edilebilir.

5. Tema: Karma yaş grupları bir zenginliktir!

Genel eğitimde bir problem olarak görülebilecek bir husus olan karma yaş gruplarının olması, Montessori eğitiminde, katılımcıların tamamı tarafından bir avantaj olarak ifade edilmiştir. Buradaki temel husus, akran öğrenmesinin desteklenmesi ve rekabet yerine yardımlaşmanın teşvik ve tesis edilmeye çalışılmasıdır. Katılımcı 6 bu hususu şu şekilde ifade etmiştir: *“Farklı yaş grupları bence daha kolay, çünkü birbirlerine yardım ederler. Hep aynı sorunları olan çocuklarla uğraşmaktansa, büyüklerin küçüklere yardım ettiği sınıflar daha kolaydır.”* Özellikle, orada uzun süre okuyan öğrencilerin, kendilerinden küçükler için hem uyum hem de rol model noktasında yardımcı oldukları da, vurgulanan diğer bir husustur. Gözlemlerim ve okul öncesi Montessori eğitimi alan kendi çocuğumda da edindiğim kazanım, bu durumu desteklemektedir. Yaşça büyük olan çocukların, kendilerinden daha küçük çocuklara bir nevi abilik, ablalık yapmaları ve onları gözetmeleri, Montessori sınıflarındaki tipik davranışlardır. Öğrencilerin bireysel çalışmalarının olması ve herkesin kendi hızında, kendi ilgisine yönelik olarak ilerlemesi, bu durumu kolaylaştıran bir yöndür.

Öğrencilerin farklı din ve milletlerden gelmelerinin de kendileri için bir zorluk değil, bir avantaj olduğu da ifade edilen diğer bir husustur. Bunun, öğrencilerin, öteki ile ilgili farklılıkları anlamalarına yardımcı olduğunu ve kültürel zenginliklere vâkıf olmalarının yolu olduğunu ifade eden katılımcılar, bu noktada dil engelinin başlangıçta bazen problem olabileceğini de ifade etmişlerdir.

Katılımcıların, zikrettiği problemlerin başında sınıftaki öğrenci sayısının fazlalığı gelmektedir. Bunun yanında, bazı velilerin Montessori felsefesinin tam olarak farkına varamaması da diğer bir problem alanı olarak vurgulanmıştır. Veli tutumları, Montessori tarafından da, eleştirilen bir husus olmuştur (Montessori, 2016a, 339).

Tartışma ve Sonuç

Maria Montessori, ilk Çocuklar Evini, düşük gelirli ailelerin çocuklarına yönelik olarak tasarlamıştır. Ancak bugün, Avrupa ve Amerika'daki Montes-

sori okullarının büyük bir kısmının, özel okullar statüsünde olmaları hasebiyle, orta ve yüksek gelirli aile çocuklarına hitap ettiği söylenebilir. Amerika’da devlet destekli Montessori okullarının sayısının bir ölçüde artmış olması, Charter okullarının açılması ile açıklanmaktadır (Francis, 2009). Öte yandan Montessori metodunun Katolik eğitimle ilişkilendirilmesi, kendisinin de bir Katolik olması, din eğitimine yönelik yazılarının da bulunması, onun dini çevrelerce de kabul edilmesini kolaylaştırmıştır (Burnett, 1962).

Maria Montessori ve onun metodu hakkında dünya genelinde pek çok araştırma yapılmıştır. Araştırmalarda, Montessori metodunun, geleneksel okullara göre çocuklar üzerinde olumlu etkilerde bulunduğu (Rathunde-Csikszentmihalyi, 2005, 59-80; Uçar, 2019), geleneksel okullardan farkı veya yetkinliği gibi hususlar incelenmiştir (Kayılı-Arı, 2011; Dhiksha-Suresh, 2016). Montessori de, kendi metodu sayesinde çocukların yedi yaşından önce okuyabildiklerini, yazabildiklerini, temel matematik becerileri kullanabildiklerini ve bu açıdan hem yaş hem de gelişim açısından, geleneksel okullara göre ileride olduklarını ifade etmektedir (Montessori, 1917, 5). Yaptığımız gözlemler de bu tespiti doğrular niteliktedir. Altı yaşındaki çocukların, özellikle matematik ve coğrafya bilgilerinin, ilkokul ikinci sınıf seviyesinde olduğunu söylemek, abartı olmayacaktır.

Araştırma sonuçları değerlendirildiğinde, katılımcıların yaptıkları yorumların, Montessori metodu ile örtüştüğü söylenebilir. Öte yandan katılımcılar, kurumlarını herhangi bir din ile ilişkilendirmemelerine rağmen, çokkültürlülük bağlamında özellikle din, ahlak ve değer eğitimi yönelik uygulamalarının olduğunu ifade etmişlerdir. Dünya genelinde Montessori felsefesi ile din ve değer öğretimi yaptıklarını ifade eden okullarında bulunduğu araştırmalarda ifade edilmiştir (Olçaytuberdi, 2019; Erakkuş-Şanver, 2016). Katılımcıların, Montessori öğretmeni olmanın temel inceliklerinin farkında oldukları, Malm’ın araştırma sonuçları ile paralellik göstermektedir (Malm, 2004, 404). Yine kendi görevleri noktasında, hazırlanmış çevre içerisindeki rolleri ve çocuğu gözlemlerken dikkat ettikleri hususlar Kural’ın çalışması ile örtüşmektedir (Kural, 2020). Öte yandan, araştırmaya katılan Montessori öğretmenlerinin vurguladığı, gelişimin bir bütün olması yönüyle ahlak ve karakter gelişiminin dışarıda bırakılmaması gerektiği anlayışı, Mustafayeva (2016) ve Bayram’ın (2014) çalışmaları ile paralellik göstermektedir. Bunun yanında, Olçaytuberdi’nin çalışmasında ortaya konan, değer öğretimi bağlamında yapılan uygulamaların, özellikle “*günlük yaşam becerileri*” alanındaki değer ve karakter eğitimi anlayışı ile benzerlik gösterdiği ifade edilebilir (Olçaytuberdi, 2019).

Katılımcılardan birinin “*Bu felsefenin bir gereği olan, kendi hızında ilerlemeye uygun olarak, biz onları kıyaslamayız. Herkesin aynı seviyede olması gibi bir şey yoktur. Yarış yoktur, birini geçmek ve en üst puanı almak yoktur. Onları rekabete sürüklemek yoktur. Herkes birbirine yardım eder.*” şeklindeki düşüncesinin de Eser’in (2019) çalışmasında vurgulan, Montessori yönteminin çocuklara kazandırdığı davranışlarla örtüşmesi de şaşırtıcı değildir. Katılımcıların ifade ettiği öğrenci velileri ile ilgili sorunlar da Malm’ın sonuçları ile örtüşmektedir (2004, 411). Öte yandan, katılımcıların görüşlerinin, Montessori’nin barış eğitiminde de çocuğa yaptığı vurgu ile benzeştiği ifade edilebilir (Baligadoo, 2014; Bayram, 2014).

Montessori, her dinin kendine ait özellikleri olduğu düşüncesiyle, sadece Katolik düşünceye ait bir din eğitimi denemesi yapmış olmasına rağmen, metodunun din eğitimine uyarlanabileceğini göstermeye çalışmıştır (Montessori, 2016a). Metodunun detaylarını anlatırken kullandığı dini referanslar, eğitiminde üzerinde durduğu saygı, dinginlik ve bireysel gelişim, onun din eğitimine verdiği önemi gösteren temel unsurlardır. Bu anlamda Montessori metodunun özellikle din, değer, karakter ve barış eğitimi (Duckworth, 2006) noktasında da dikkate değer bir etkisi olduğu açıktır. Montessori’nin, çocuğu bir bütün olarak değerlendirmesi ve bireysel gelişime önem vermesi, onun din ve değer öğretimini dışarıda tutmadığının bir göstergesidir. Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, yapılacak din eğitiminin gerektirdiği ritüel ve değerlerin doğru tespit edilmesi ve buna uygun bir çevrenin hazırlanmasıdır. Bunun yanında, din ve değer eğitimi yapacak öğretmenlerin de Montessori eğitim sertifikası yanında, bilimsel anlamda din eğitimi yapabilecek yetkinlikte olmaları gerekmektedir. Montessori’nin 1926’da yaptığı öğretmen eğitiminde din eğitimi alanının da olduğu bilinmektedir (Kramer, 1976-2017, 192). Öte yandan, öğretmenlerin özellikle Cavalletti ve Beryman’ın felsefelerinin ve bu bağlamda yapılmış olan çalışmaların da (Hyde, 2004; Hyde, 2011; Hyde, 2021; Frady, 2019; O’Shea, 2018; Grajczonek-Truasheim, 2017; Oruç, 2019) farkında olmaları ve gerektiğinde, bunlardan da yararlanmaya açık olmaları da önem taşıyan diğer bir husustur. Bütünlük ilkesi gereği, Montessori felsefesine dayalı olarak geliştirilecek din eğitimi veren kurumların, sadece din eğitimine ayrılması yerine din, değer ve genel gelişim alanlarının tamamına yönelik olacak şekilde düzenlenmesi de daha doğru olacaktır.

Etik Kurul İzni: Bu araştırma için, Indiana Üniversitesi İnsan Bilimleri Ofisi (Human Subjects Office/ Office of Research Compliance – Indiana University)’nden, 18 Nisan 2017 ve 8 Haziran 2018 tarihlerinde, hem gözlem hem de mülakatlar için etik kurul izni alınmıştır.

32 • OKUL ÖNCESİ DİN, DEĞER VE AHLAK EĞİTİMİNDE MONTESSORİ METODU
- INDIANA ÖRNEĞİ -

Teşekkür: Bu araştırmanın gerçekleştirilmesi sürecinde;

- Araştırmacıyı, 2219 Doktora Sonrası Yurt Dışı Araştırma Bursları kapsamında destekleyen, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TUBİTAK)'na,
- Ankara Üniversitesi ve İlahiyat Fakültesi Yönetimine,
- Indiana Üniversitesi Eğitim Fakültesine ve Prof. Dr. Mary Benson McMullen'e
- Dr. Öğr. Üyesi Şahin Kızılabdullah'a, Doç. Dr. Rabiye Çetin'e, Doç. Dr. Muzaffer Tan'a ve araştırmada yer alan tüm katılımcılara teşekkürü bir borç bilirim.

Kaynaklar/References

Baligadoo, Priya Darshini. "Peace Profile: Maria Montessori—Peace Through Education, Peace". *Review: A Journal of Social Justice* 26 (2014), 427–433.

Bayram, Beyza. *Değerler Eğitiminde Montessori Yöntemi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Burnett, Alice. "Montessori Education Today and Yesterday". *The Elementary School Journal* 63/2 (1962), 71-77.

Cavalleti, Sofia Marchesa. "The Maria Montessori School of Religion (Rome)". *The Child in the Church*. ed. Mortimer E. Standing. 167-178. Lake Ariel PA: Hillside Education, 1965-2017.

Creswell, John W. *Qualitative Inquiry and research Design Choosing Among Five Approaches*. Thousand Oaks, London, New Delhi: SAGE Publications, 2007.

Dhiksha, J -Suresh. A. "Self-Esteem and Academic Anxiety of High School Students with Montessori and Traditional Method of Education". *Indian Journal of Health and Wellbeing* 7/5 (2016), 543-545.

Duckworth, Cheryl. "Teaching Peace: a Dialogue on the Montessori Method". *Journal of Peace Education* 3/1 (2006), 39–53.

Erakkuş, Özgür – Şanver, Mehmet. "Montessori Okullarında Temel Eğitimde Din ve Değerler Eğitimiyle İlgili Dersler". *Uludağ Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/2 (2016), 431-444.

Eser, Hatice Tül Kübra. *Din ve Ahlak Eğitimi Bağlamında Montessori Yönteminin Çocukların Sosyal Yaşamındaki Tezahürleri (Palet İlkokulu Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Frady, Kathy. "Rendering Theology with 2-year-old Children: a Godly Play and Grounded Theory Combination". *International Journal of Children's Spirituality* 24/2 (2019), 183-201.

Francis, Wardle. *Approaches to Early Childhood and Elementary Education*. USA Nova Science Publishers 2009.

Grajczonek, Jan- Truasheim, Maureen. "Implementing Godly Play in Educational Settings: a Cautionary Tale". *British Journal of Religious Education* 39/2 (2017), 172-186.

Gutek, Gerald L. - Gutek, Patricia A. *Bringing Montessori to Amerika*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2016.

Gutek, Gerald Lee (ed.). *The Montessori Method, The Origin of the Educational Innovation: Including an abridged and annotated Edition of Maria Montessori's The Montessori Method*. Lanham, Boulder New York, Toronto, Oxford: Rowman&Littlefield Publishers Inc, 2004.

Hyde, Brendan. "Children's Spirituality and 'the good shepherd experience'." *Religious Education* 99/2 (2004), 137-150.

Hyde, Brendan. "Montessori and Jerome W. Berryman: Work, Play, Religious Education and the Art of Using The Christian Language System". *British Journal of Religious Education Aquatic Insects* 33/3 (2011), 341-353.

Hyde, Brendan. "Using the Evocative Phenomenological Method in the Godly Play Room to Discover Insights into How Children are a Means of Grace". (2021).

Isaacs, Barbara. *Bringing the Montessori Approach to your Early Childhood Practice*. London, New York: Routlage, 2007.

Kayılı, Gökhan- Arı, Ramazan. "Examination of the Effects of the Montessori Method on Preschool Children's Readiness to Primary Education" *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 11/4 (2011), 2091-2109.

Kızılabdullah, Yıldız. *Çokkültürlü Toplumlar da Din Eğitimi Modelleri-Indiana Örneği*. Ankara: Otorite Yayınları, 2014.

Kramer, Rita. *Maria Montessori A Biography*. New York: Diversion Books, 1965-2017.

Kural, Elif. *Montessori Eğitimcilerinin Sınıf Yönetimi Uygulamalarına Yönelik Görüşleri*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Lilliard, Paula Polk. *Montessori a Modern Approach*. New York: Schocken Books, 1972.

Malm, Birgitte. "Constructing Professional Identities: Montessori Teachers' Voices and Visions". *Scandinavian Journal of Educational Research* 48/4 (2004), 397-412.

Montessori, Maria, *My System of Education*. New York City: The House of Childhood Inc, 1915.

Montessori, Maria. *The Montessori Elementary Material*. çev. Arthur Livington. New York: Frederick a. Stokes Company Publishers, 1917.

Montessori, Maria. *The Mass Explain to Children*. Ketterin OH: Angelico Press, 1933-2015.

Montessori, Maria. *DR. Montessori's Own Handbook*. Cambridge Massachusetstts: Robert Bentley Inc., 1964.

Montessori, Maria. *The Montessori Method*. New York: Shocken Books, 1964.

Montessori, Maria. "On the Teaching of the Mass". *The Child in the Church*. ed. Mortimer E. Standing. 207-240. Lake Ariel PA: Hillside Education, 1965-2017a.

Montessori, Maria. "The Atrium: Practical Suggestions". *The Child in the Church*. ed. Mortimer E. Standing. 189-207. Lake Ariel PA: Hillside Education, 1965-2017b.

Montessori, Maria. "The Life of the Child within the Church". *The Child in the Church*. ed. Mortimer E. Standing. 25-39. Lake Ariel PA: Hillside Education, 1965-2017c.

Montessori, Maria. *Emici Zihin*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015.

Montessori, Maria. *Çocuğ un Keş fi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016a.

Montessori, Maria. *Çocuğ unuz Hakkında Bilmeniz Gerekenler*. çev. Zekiye Baykul. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016b.

34 • OKUL ÖNCESİ DİN, DEĞER VE AHLAK EĞİTİMİNDE MONTESSORİ METODU - INDIANA ÖRNEĞİ -

Montessori, Maria. *Çocukluğun Sırrı*. çev. Senem Bilgin. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016c.

Mustafayeva, Lamiya. *Montessori Eğitim Sistemi ve İslam Eğitim Sisteminin Karşılaştırılması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

O'Shea, Gerard. "A Comparison of Catechesis of the Good Shepherd and Godly Play". *British Journal of Religious Education* 40/3 (2018), 308-316.

Olçaytuberdi, Nurşen. *Montessori Modeli ile Din ve Değerler Eğitimi (İstanbul Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Oruç, Cemil. "Montessori Eğitim Yaklaşımının Din Eğitimine Uygulanması: Godly Play Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/38 (2019), 235-266.

Rathunde, Kevin - Csikszentmihalyi, Mihaly. "The Social Context of Middle School: Teachers, Friends and Activities in Montessori and Traditional School Environment" *The Elementary School Journal* 106/1 (2005), 59-80.

Standing, Mortimer E. *Maria Montessori her Life and Work*. California: Academy Library Guild Fresno, 1957.

Standing, Mortimer E. (ed.). *The Child in the Church*. Lake Ariel PA: Hillside Education, 1965-2017.

Uçar, Sevinç. *Montessori Eğitimi Alan ve Almayan Okul Öncesi Dönemdeki Çocukların Oyun Davranışlarının İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

İnternet Kaynakları

BMS, Bloomington Montessori School. Erişim 25 Mayıs 2018. <http://bloomingtonmontessori.org/wp-content/uploads/2018/05/BMS-Practical-Life-Scope-and-Sequence-2017.pdf>

CGSUSA, Catechesis of the Good Shepherd. Erişim 27 Nisan 2021. <https://www.cgsusa.org/discover/the-cgs-method-past/history/>

GPF, Godly Play Foundation. Erişim 27 Nisan 2021. <https://www.godlyplayfoundation.org/>

PSR, Private School Review. Erişim 1 Mayıs 2021. <https://www.privateschoolreview.com/indiana/montessori-private-schools>

FÂRÂBÎ'NİN SİYÂSET FELSEFESİNDE PEYGAMBERİN YASA KOYUCULUĞUNUN TEMELİNDE MÜTEHAYYİLE GÜCÜ

Asiye AYKIT*

Öz

Yetkin bir mütehayyile ile temellendirilen nübüvvet teorisi Fârâbî'nin İslam düşüncesine özgün katkılarından birisidir. Bu makalenin amacı Fârâbî'nin siyaset düşüncesinde, peygamberin yasa koyuculuğunun temelinde yer alan mütehayyile kuvvesini incelemektir. Araştırmamızda peygamberin küllî hakikatleri yasalar şeklinde vaz'edilebilmesinin ancak yetkin bir mütehayyilenin temsil kabiliyeti ile mümkün olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayüstü âlemi oluşturan mufarik akıllardan taşan feyiz, nebînin mütehayyilesi vasıtasıyla ayaltı âlemi de inşa etmektedir. Bu sistemde mütehayyile kuvvesi, Faal Akıl'dan gelen feyzi müşahhaslaştırıp düzenleyen ve her seviyeden insanın idrak edebileceği hale getiren merkezi bir kuvvedir. Ma'kûlleri duyulur formlar şekline dönüştüren mütehayyile olmasa yasaların vaz'edilip insanlara ulaştırılması gerçekleşmemektedir. Üst ilkelerle irtibat kurmak için aynı zamanda nebînin yetkin bir nâtika gücünün de bulunması gerekmektedir. Çalışmamızda son olarak Faal Akıl'dan gelen feyzi temsil eden mütehayyilenin bu bağlamda nâtika kuvvesi ile olan irtibatı da yasa koyuculuk açısından sorgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Mütehayyile, Yasa, Peygamber, Siyaset.

* Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı. e posta: asiye_sen@yahoo.com ORCID: 0000-0001-9142-9184.

Atıf/Cite as: Aykıt, Asiye. "Fârâbî'nin Siyâset Felsefesinde Peygamberin Yasa Koyuculuğunun Temelinde Mütehayyile Gücü". *Dini Araştırmalar* 24/60 (Haziran 2021), 35-60, <https://doi.org/10.15745/da.915911>

The Power of Imagination in al-Farabi's Political Philosophy based on Prophet's Law-Making

Abstract

The theory of prophet hood, based on a competent imagination, is one of the original contributions of al-Farabi to Islamic thought. The purpose of this article is to examine the imaginative power that underlies the prophet's law-making in al-Farabi's political thought. In our research, we have concluded that the prophet can put the universal truths in the form of laws only with the representation ability of a competent imaginary. Emanation, overflowing from the separate intellects that form the supralunary world, also constructs the sublunary world through the imagination of the prophet. In this system, the power of imagination is a central faculty that embodies and organizes the imaginary from *Active Mind* and makes it accessible to all levels of people. Without the imagination that transforms the reasonable into sensible forms, it is not possible to put laws and to deliver them to people. In order to be in contact with the higher principles, the prophet must also have a competent mental faculty. Finally, in our study, the connection of the imaginary, which represents the emanation coming from the Active Mind, with the intellect faculty in this context is also questioned in terms of law-making.

Keywords: al-Farabi, Imagination, Law, Prophet, Politics.

Summary

Al-Fârâbî's thought of politics is based on the idea of prophethood, which is at the center of legislation. The laws shaping the order in the sublunary world emerge in connection with *Active Mind*. Emanation, overflowing from the separate intellects that constitute the supralunary world, also constructs the sublunary world through the imagination of the prophet. "Politics", in the sense of the construction of the sublunary world, is formed around the laws brought by the prophet depending on the emanation. Therefore, the *First President*, who is inspired by the Active Mind, fulfills his managerial duty according to revelation as the most competent person in the society. In the theory of emanation, the relationship established with Active Mind also means establishing a connection with the *First Cause*. Competence for human beings is to reach the level that can be included in this hierarchy. The aim of the state is to bring the highest happiness to society. Happiness is achieved through the competence attained by achieving metaphysical awareness and living

accordingly. This goal is realized within the framework of laws derived from higher principles.

The need for a prophet as a lawmaker is based on two fundamentals: First of all, prophet brings knowledge / law about different areas at a level that ordinary people cannot comprehend. He brings information about subjects such as the attributes of Allah and the subjects of the hereafter that we cannot fully understand. Secondly, the rules that construct the moral and social life of man are shaped around the laws brought by the prophet. Therefore, laws shaped around the theory of prophet hood are both an epistemological and ontological need. In al-Fârâbî's thought system, these laws, which emerged in the person of the First President, will reach perfection not only the society in which he lives, but also the whole humanity.

Imagination has an important place in al-Fârâbî's thought system within the cognitive abilities enabling people to reach metaphysical truths. The adventure of existence through emanation, which takes place from top to bottom, continues from bottom to top with the superior understanding of the prophet. Thus, order has been established in both realms. The function of imaginative power within the forces of the soul is to organize and store data from the senses. At the same time, it receives and arranges the meanings that come to it from the mind according to its own ability. However, since it is a body-related force, it cannot accept the reasonable (ma'kulat) as it is. In this case, when the reasoning power gives him the reason he has, he imitates them by perceiving them as audible figures. Likewise, the imagination receives the reason from the Active Reason through imitation. Ordinary people imitate at different levels depending on the state of their imaginative powers. However, it takes place in the form of imitation (representation) for the prophet who is competent in imagination. Representation is committed in the same way it becomes concrete outside. Just as the meanings from the upper principles are realized and embodied outside, the meanings are represented in the imagination of the prophet. This is how the revelation that constitutes the laws is committed in imagination.

Al-Fârâbî explains the competence of the prophet's imagination as being open to the influence of the metaphysical world at all and the realization of imitation in the form of representation. He expresses that there is an excess in the imagination of the prophet for such a competence which an ordinary man hasn't. It is extremely important for the Prophet to be able to imagine his imagination as it is reasonable, to take the revelation from the Active

Reason and convey it to people. Just as the meaning becomes objectified in the emanation, this meaning turns into decrees in the imagination of the prophet. There is no intervention of the prophet here, his imagination takes the meaning at once and makes it concrete.

Al-Fârâbî states that the revelation, on the other hand, which we express in the form of law, takes place in two ways. In the first, the Active Mind makes the intellectual mind and brings it to the level of the exemplary mind. This information in the intellect faculty then passed on to the imagination. In this way, a person who is exposed to universal knowledge with a perfect mind is a philosopher. To Al-Fârâbî, these people are as “divine minded” people. In the second, the Active Reason envisions the imagination of the person, and this person is a prophet. Prophets also have a complete knowledge of the truth. They have an exceptional imaginative ability to take representations of the reasonable at once without the need for any scientific method. While the philosopher conveys the information he received from the Active Mind through the method of definitive proof; the prophet conveys the same information through representation and the method of persuasion.

Al-Fârâbî categorizes people who are subjected to revelation in two categories as philosophers and prophets according to the competence of his mind and imagination. Philosophers are people who have the knowledge of the truth, who know the truths of the beings at the rational level. In this way, the competent wise philosopher can grasp the basic moral and political principles, but cannot legislate. Since enacting laws takes place by transforming theoretical knowledge into moral and legal rules. Theoretical knowledge alone is not enough to do this. Prophets in the second group, who are subjected to revelation, have a general understanding of the truths of the beings. At the same time, they basically know the representations of these truths with their superior imaginations. Prophets can convey the reasonable to people from different levels in the society through representations. Through their superior imagination, they can produce laws in a certain social environment, but they do not have the ability to put laws that will appeal to all humanity. For this, it is necessary to know the reasonable in theoretical and practical philosophy. In the realization of revelation as law, the First President must be a philosopher-prophet who possesses both a superior intellect faculty and a competent imaginary. Al-Fârâbî regards the ability to build a political and social order in accordance with the knowledge of truth, that is, to make and implement laws, peculiar to these philosopher prophets. The collective truths obtained by

the power of faculty of intellect can only be included the form of laws with the representation ability of a competent imaginary. The position of the First Presidency, which is characterized as a philosopher prophet, is the highest point of moral and political competence.

Giriş

Fârâbî'nin siyâset teorisinin merkezinde yer alan mütehayyile gücü sudûr nazariyesindeki hiyerarşi içerisinde anlam kazanmaktadır. Sudûrda İlk Sebep'ten Faal Akıl'a kadar feyiz yoluyla meydana gelen ayüstü âlemdeki hiyerarşi, ayaltı âlemdeki varlıklarda da devam eder. Bu sistemde ayaltı âlemdeki varlıkların her türlü oluşumu ayüstü âlemdeki varlıkların etkisiyle açıklanmaktadır. Faal Akıl'la irtibatlı olarak ayaltı âlemdeki düzeni tesis edecek olan yasaları vaz'eden nübüvvet fikri sistemin belkemiğini oluşturmaktadır. Mufârik akıllardan taşan feyiz, nebînin mütehayyilesi vasıtasıyla ayaltı âlemi düzenlemektedir. Zira bu âlemin inşası anlamında "siyâset", feyze bağlı olarak nebînin getirdiği yasalar etrafında şekillenmektedir. Yetkin bir mütehayyile ile temellendirilen nübüvvet teorisi Fârâbî'nin İslam düşüncesine özgün katkılarından birisidir.

Fârâbî'nin sisteminde ideal yönetim, ilâhî tedbirin insani varlık sahasında uygulanabilir bir hale getirilerek peygamberin şahsında somutlaştırılmasıdır. İlk Neden'in evreni tedbir etmesine karşılık İlk Başkan olarak nitelenen peygamber de toplumdaki düzeni tesis etmektedir.¹ İlk Neden'in evrenin en yetkin varlığı olmasına karşılık İlk Başkan da toplumun en yetkin insanıdır. Devletin amacı toplumu en yüce mutluluğa ulaştırmaktır. Mutluluğa ise metafizik idrake ulaşmak ve buna göre davranmakla elde edilen yetkinlikle ulaşılır. Bu gaye yasalar çerçevesinde gerçekleşmektedir. "Toplumda bu yasaları kim koyacak" sorusunun cevabı Fârâbî sisteminde "Nebî" dir. Nebî, âlemdeki tedbiri ve düzeni en mükemmel bir biçimde idrak eden ve bu bilgisini toplumda her seviyeden insana ulaştırarak onların da kendi imkânlarına göre yetkinleşmesini sağlayan ve buna uygun yasaları getiren kişi olmalıdır. Fârâbî'nin siyâset²

¹ "Allah farklı şekillerde hem âlemin yöneticisi hem de erdemli şehrin yöneticisidir. Hem bu iki tedbir arasında hem de âlemin parçalarıyla erdemli şehrin parçaları arasında bir uyum/tenasüb vardır": Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 66.

² Fârâbî'nin mütehayyile düşüncesi çerçevesinde nübüvveti rasyonel delillerle açıklama çabasının temelinde dönemine kadar ortaya çıkan peygamberlik müessesesini inkar eden farklı görüşler de etkili olmuştur. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz: Mehmet Bayraktar,

düşüncesinde erdemli yönetim, doğrudan vahiyle irtibatlıdır. Bireyi inşâ eden vahiy, aynı zamanda toplumu da organize etmektedir. Getirmiş olduğu vahiyle tüm insanları tedbir etmesi itibariyle peygambere “İlk Başkan-Reîsü'l-Evvel” adını verir. Peygamberi, toplumun en erdemli kişisi olması sebebiyle bireyin kemâle ulaşması için en önemli örnek, medinenin erdemli hale gelmesi için temel unsur olarak sistemin merkezine yerleştirmiştir.

Faal Akıl nasıl ki gökcisimlerinin etkisiyle oluşan maddi varlıklara (karışımlara) sûret veriyorsa³ benzer şekilde birtakım ihtiyaçlar nedeniyle bir araya gelmiş insan topluluklarına da onların bir arada yaşamalarını mümkün kılan ilkeleri vermektedir. Vahiy olarak mütehayyileye gelen bu ilkeler aynı zamanda şeriat/yasalardır. Makalemizde “yasa” kavramı ile bireysel ve toplumsal hayatımızı düzenleyen nübüvvete dayalı “vahiy/şeriat” kastedilmektedir. Vahiy, Faal Akıl'dan insana feyzederek gelmektedir. Ancak Faal Akıl da Tanrı'nın varlığından taşmış mufârik akıllardan biri olduğu için sudûr hiyerarşisi içerisinde düşündüğümüzde vahiy Tanrı'dan gelmektedir. Başka bir ifadeyle vahiy, Tanrı'dan insana gelen bir bilgi akışıdır. İnsanın ulaşabileceği metafizik bilginin zirvesini oluşturan vahiyle gelen feyiz, ayüstü âlemdeki hiyerarşi ve düzene benzer şekilde ayaltı âlemdeki hiyerarşi ve düzeni de tesis etmektedir.

Faal Akıl'dan gelen feyzi alabilmek için aynı zamanda nebînin yetkin bir nâtika gücünün de bulunması gerekmektedir. Ma'kûlatın bilgisine ulaşmak için Faal Akıl'la ittisal akıl sayesinde gerçekleşmektedir. Bu feyzi müşahhaslaştırıp düzenleyen ve insanların idrak edebileceği duruma getiren mütehayyile kuvvesi olmasa yasaların vaz'edilip insanlara ulaştırılması mümkün olamayacaktır.⁴ Araştırmamızda Fârâbî'nin düşüncesinde yasa koyuculuk açı-

İslam Felsefesine Giriş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 83-84; Fârâbî'nin nübüvvet teorisinin doğu ve batıda etkili olduğu düşünürler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: İbrahim Medkur, “Fârâbî”, çev. Osman Bilen, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, ed. M. Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 58; Mehmet Aydın, Fârâbî'nin nübüvvet teorisine dayalı siyâset teorisinin, siyâset felsefesini ölümden kurtardığı ifade etmektedir: Mehmet Aydın, “Bir Medeniyet İnsanı (Filozofu) Olarak Fârâbî”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/ 643.

³ Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 90.

⁴ Fârâbî'nin mütehayyile teorisi genellikle ahlâk, siyâset ve nübüvvet meseleleri hakkında yapılan çalışmalar içerisinde ele alınmaktadır. Mütehayyile kuvvesi İlk Başkan'ın vaz'ettiği yasaların ortaya konulmasında önemli bir yeri haizdir. Bu kuvve hem bireysel ahlâkın hem de toplumsal düzenin tesis edilmesi itibariyle Fârâbî'nin nübüvvet ve siyâset düşüncesinin merkezinde yer almaktadır. Bu sebeple müstakil bir çalışma konusu olmayı hak etmektedir. Mütehayyile kuvvesini farklı konular bağlamında ele alan çalışmalardan bazılarını

sından mütehayyile kuvvesinin rolünü incelemek maksadıyla öncelikle nefsin güçlerinden biri olarak tahayyül kuvvesinin diğer kuvvelerle irtibatı ve işleyişi açıklanacaktır. Daha sonra vahye muhatap olan nebînin mütehayyile kuvvesinin diğer insanlardan farklı olarak nasıl görev yaptığı ele alınacaktır. Son başlıkta ise, yasa koyuculuk açısından akıl yetisiyle birlikte mütehayyilenin fonksiyonu incelenecektir.

1. Nefsin Güçlerinden Biri Olarak Mütehayyile Gücü

Fârâbî düşüncesinde nefis, insanın fizik ve metafizik âlemlere dönük iki yönünü de içine alacak bir fonksiyon icra etmektedir. Nefsin “tabii cismin ilk yetkinliği”⁵ şeklindeki Aristocu tanımı, “bedeni tedbir eden manevi bir cevher”⁶ şeklindeki Platoncu tanımı Fârâbî’de görülmektedir. İlk tanım daha ziyade nefsin bedendeki fonksiyonlarını öne çıkarırken; ikinci tanım onun mahiyeti itibariyle bedenden farklı bir cevher oluşuna işaret etmektedir.

şöyledir: Yaşar Aydın, “Fârâbî’nin Siyâset Felsefesinde “İlk-Başkan (er-Reîs el-Evvel)” Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987); a.mlf., “Fârâbî’nin Nübüvvet Öğretisi”, *İslâmî Araştırmalar* 2/8 (1988); a.mlf., *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000); Hatice Umut, “Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikelinden Ahlâk ve Siyâsetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni”, *İnsan nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker – İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İLEM Yayınları, 2019); Hümeyra Özturan, *Akl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017); a.mlf., “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Amelî Felsefe: Bir Mukayese”, *Nazarîyat* 5/1 (2019); Salih Aydın, “Fârâbî’nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011); Ömer Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce Kindi ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020); Ömer Türker - İbrahim Aksu, “Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri”, *Edebali İslâmiyat Dergisi* 2/4 (2018). Bu eserler çalışmamız çerçevesinde incelenmiş ve metin içerisinde ilgili kısımlara müracaat edilmiştir. Ayrıca İbn Sînâ’da mütehayyile kuvvesi hakkında müstakil bir çalışma bulunmaktadır: Gutas Dimitri, “İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (El-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi”, çev. M. Cüneyt Kaya, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008). Bu çalışmaya da Fârâbî’ye getirilen eleştiriler bağlamında yeri geldikçe değinilmiş ve değerlendirilmeler yapılmıştır. Bu konuda bir başka çalışma: M. Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27/2 (2009).

- 5 Fârâbî, “el-Mesâilu’l-Felsefiyye ve’l-Ecvibetu anhá”, el-Mecmû içinde (Kahire: 1907), 108. Ayrıntılı bilgi için bkz: Hatice Umut, “Fârâbî Felsefesinde İnsan”, 308. Aristoteles, *De Animal/Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 77, II/2, 414a, 15.
- 6 Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/ 151. Eflatun, *Timaios*, çev. Erol Güneş - Lütfi Ay (İstanbul: Çağdaş Yayıncılık, 2001), 45- 46d. Semavi nefislerden insani/iradi nefislere geçiş ve insani nefsin özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Roger Arnaldez, “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem”, çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978), 350-351,358.

42 • FÂRÂBÎ'NİN SİYÂSET FELSEFESİNDE PEYGAMBERİN YASA KOYUCULUĞUNUN TEMELİNDE MÜTEHAYYİLE GÜCÜ

Farabî nefsin algı güçlerini *duyu*, *mütehayyile* ve *akıl* olarak tasnif etmektedir. Duyusal algı, duyulur nesnenin sûretinin maddi bağıntıları içerisinde duyu organları tarafından algılanmasıdır. Mütehayyile gücü, duyulardan gelen duyulurları saklayıp koruyan, bunları tafsil ve terkip eden güçtür. Duyu verilerini, duyulur nesnelerin ortadan kalkmasından sonra da saklar ve duyu izlenimleri üzerinde düzenleme yaparak tasarrufta bulunur. Mütehayyile gücünün tahayyül ettiği şey, duyumsanan şeye uygun olabileceği gibi ondan farklı da olabilir (taklit). Duyusal sûretler tahayyül aşamasından geçtikten sonra maddeden soyutlanmış ma'kûl sûretler olarak akıl tarafından algılanır. Akıl, ma'kûlleri idrak eden güçtür. Bu güç bilmeye ve bu bilgiye göre amel etmeye dönük en üst seviyedeki algımızdır.⁷ Kuvveler hiyerarşisinde nâtika gücü mütehayyile de dâhil tüm kuvvelerin yöneticisi konumundadır. Bu kuvvelerle gerçekleşen idrak en üst seviyede akıl tarafından manaya dönüştürülecektir. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus mütehayyilenin duyulurları taklit etme özelliğidir. İleride açıklanacağı üzere onun bu özelliği ma'kûlatı duyulurlar şeklinde temsil edebilmesi noktasında da önemli olacaktır. Bu durum nübüvvetin her seviyeden insana aktarımı noktasında kilit rolü oynayacaktır.

Mütehayyile duyulurlardan gelen sûretleri düzenlediği gibi akıldan kendisine gelen ma'kûlleri de farklı şekillerde düzenler ve muhafaza eder. Ma'kûlleri idrak eden insana has nâtika gücü insanın bilmeye ve buna göre eylemde bulunmaya yönelik kuvvelerinin en üst aşamasını oluşturmaktadır. İnsânî akıl, ilk başta maddeye yerleşik bir heyettir,⁸ cevheri bakımından bilfiil

⁷ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 133-135, 137; a.mlf., *Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 22. Kuvveler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, *Fârâbî*, 101-102; a.mlf., *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 83-87. Bu tasnifte dikkatimizi çeken şey, mütehayyile gücünün İbn Sînâ'da farklı kuvveler şeklinde ifade edilen sûretleri düzenleme ve koruma güçlerinin tamamının fonksiyonlarını yerine getirmesidir. Onun bu özelliği daha sonra ele alacağımız nübüvvet meselesini incelerken önem arz edecektir. Fârâbî sisteminde duyu, mütehayyile ve akıl yetileri aynı zamanda duyusal, tahayyüli ve akli olmak üzere bilginin üç boyutuna işaret etmektedir. Bunlardan her biri farklı mertebelerdeki sûretlere de tekabül etmektedir. İbn Sînâ'da iç güçler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/et-Tabîiyât/en-Nefs*, thk. G. C. Anawati (Kahire: 1975), 35-37; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV, 1993), 98-125.

⁸ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 161; a.mlf., *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 24-26. Fârâbî'nin hiyerarşik sisteminde nefsin kuvvelerinden beslenme, duyu ve mütehayyile güçleri bedene de hizmet etmekle birlikte, en temelde akla hizmet etmek için vardır. Akletme gücü de nazarî ve amelî iki kuvveye sahiptir. Bunlardan amelî kuvve nazarî kuvveye hizmet etmektedir. Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 165. Burada insani aklın ilk başta maddede bir heyet olarak bulunması, ona biçim vermesi, onun insan sûretini kılması yönüne de işaret etmektedir. İlk başta maddeyle birlikte bulunan akıl daha sonra maddeden uzaklaştıkça insan yetkinleşmekte ve en yüksek mutluluğa ulaşabilmektedir. İbn Sînâ'nın nefis tanımında maddede bir heyet olması

akıl değildir. Ma'kûller onda hâsıl olduğunda bilfiil olur. Yani akıl, ma'kûl sûretlerle aktif bir ilişki içerisinde oluncaya kadar bu sûretleri almaya hazır maddi bir yatkınlık olarak bulunmaktadır. Yetkinleştikçe maddeden/bedenden bağımsız olarak var olabileceği mertebelere ulaşır. Ayrıca sadece bilgisi itibariyle değil zâtı itibariyle de bilkuvve akıldır. Her iki açıdan da bilfiil hale gelmesi için kendi başına yeterli değildir. Onu kuvveden fiile intikal ettirecek olan şey Faal Akıl'dır.⁹ Faal Akıl'dan nâtika gücüne gelen feyzin müşahhas ve mufassal hale gelmesi mütehayyilenin temsil kabiliyeti sayesinde mümkün olmaktadır.

Yasayı oluşturacak olan feyzin akla gelmesi ne şekilde mümkün olacaktır? Farabi'ye göre maddi akıl(heyulânî akıl, münfail akıl) varlıkların sûretleri ile karşılaşmadan önce kuvve halinde bulunmaktadır. Kuvve halinde bulunan ma'kûller, akıl tarafından maddelerinden soyutlanarak kavrandığında hem bu düşünümler hem de akıl bilfiil hale gelmektedir. Böylelikle duyusal sûretler ma'kûl sûretlere dönüştüğü gibi akıl da bilkuvve halden bilfiil hale gelir. Bu aklî seviyede bilfiil akıl ve bilfiil ma'kûller tek bir öze dönüşür. Aklın ma'kûlleri kavrama ve bilfiil hale gelme durumu ma'kûl sûretlerin tamamının kavranmasına kadar devam eder ve akıl tamamıyla bilfiil hale gelir. Müstefad akıl denilen bu aşamada daha önce maddelerinden soyutlanarak kavranan ma'kûl sûretler maddelerinden ayrı bilfiil ma'kûller olarak aklın objesi hainle gelirler. Bu seviye insani aklın ulaşabileceği en üst seviyedir. Bu mertebede akıl, maddeden tamamen bağımsız olarak ma'kûlleri kavrar. Aynı zamanda ayüstü âlemde maddeden ezeli ve ebedi olarak ayrı bulunan bilfiil ma'kûlleri

şeklinde bir ifade yer almamaktadır. İbn Sînâ'nın nefis tanımları için bkz: Hümeýra Özturan "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe", 15. Ayrıca Farabi'de akıl ve nefis kavramları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Enver Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlakî İçeriği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004).

9 Fârâbî Faal Akıl'ı "zâtları bakımından ma'kûl olmayan şeyleri ma'kûl kılan, cevheri belli bir türde bilfiil akıl olan ve maddeden ayrı bir varlık" şeklinde tanımlar. Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 161; a.mlf., *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 24. Mübahat Türker Küyel, Fârâbî'nin siyâset teorisini dayandırdığı Faal Akıl'ı Ay'ın akli olarak ifade eder. Ay'ın ise eski Türklerin inançlarında Tanrı mesabesinde olduğunu, Faal Akıl'ın yeri olarak ayın değişen ve değişmeyen iki âlemin sınırında bulunduğunu, hareketleriyle değişmeyi gösteren ancak kendisi değişmeyen bir varlık olduğunu belirtir. Bu sebeple Fârâbî felsefesinde merkezi bir konumda olduğunu ifade eder: Mübahat Türker Küyel, "İbn Sînâ'nın "Al-'Akl Al-Fa'âl"ine Bir Adım Olarak Fârâbî'de Siyâset", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, der. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 832. Fârâbî'nin siyâset düşüncesinde Faal Akıl'ın insanı bilgeliğe, toplumu da bu bilgeliğe dayalı olarak mutluluğa ulaştırmaktadır: Mübahat Türker Küyel, "Fârâbî ve Siyâset", *IX. Türk Tarih Kongresi*, 2 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 606.

44 • FÂRÂBÎ'NİN SİYÂSET FELSEFESİNDE PEYGAMBERİN YASA KOYUCULUĞUNUN TEMELİNDE MÜTEHAYYİLE GÜCÜ

de kavrayabilecek duruma gelmiştir. Mufârik akıllar içerisinde insana en yakın akıl olan Faal Akıl ile müstefad akıl arasında hiçbir mertebe kalmaz. Faal Akıl'ın feyzini almaya tam anlamıyla uygun hale gelir. Bu seviyeyi Fârâbî “*kendisine Faal Akıl'ın yerleştiği/hulul ettiği insan*”¹⁰ şeklinde ifade eder. Fârâbî bu seviyede bulunan peygamberlerin ma'kûlü ma'kûl olarak idrak ettiğini ifade edecektir. Faal Akıl'ın feyzine muhatap olan peygamberin aklı aldığı ma'kûlleri mütehayyilenin temsil kabiliyetiyle birlikte yasaya dönüştürerek insanlara ulaştırabilecektir.

Faal Akıl, burada vahiy ve ilhamların, sosyal düzeni sağlayan kanun ve şeriatların kaynağı olmaktadır. “Faal Akıl, İlk Sebep'in varlığından feyiz eden bir şey olduğu için onun aracılığıyla insana vahyedenin İlk Sebep olduğu söylenebilir.”¹¹ Burada İlk Sebep'ten itibaren hiyerarşi doğru bir şekilde kurulduğunda, her mertebedeki varlık yetkinliği tam olarak gerçekleştirdiğinde, artık onu bir üsttekine nispet etmekle, en baştakine nispet etmenin farkı yoktur. Bu durumda vahiy Allah'tan almakla, Faal Akıl'dan almak aynı şey olmaktadır.

Faal Akıl'dan bilgi akışının gerçekleşmesi için ontik farklılığın aşılması gerekmektedir. Fârâbî bunun için maddeden uzaklaşmayı şart koşar. Bir şeyin akıl olmasına ve bilfiil düşünmesine engel olan maddedir.¹² İnsanın maddeden uzaklaşarak nazarî yetkinliği elde etmesini ve bilfiil akıl haline gelebilmesini Fârâbî en yüksek mutluluk/saadet-i kusvâ olarak ifade eder. Buna göre mutluluk, “*insan nefsinin varlığını sürdürmede herhangi bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir varlık yetkinliğine ulaşmasıdır. Bu seviyeye ulaşan insan cisimlerden uzak olan şeyler, maddeden ayrık cevherler arasına girmesi ve ebedi olarak bu hal üzere kalması demektir.*”¹³ Fârâbî için mutluluğa ulaşmanın yolu, başlangıçta maddede bir heyet olarak bulunan insani nefsin, nazarî yetkinliğe ulaşarak maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mertebeye gelmesidir. Zaten, aklın maddede/bedende bulunmasının amacı da bu kemâl seviyesine ulaşmak için bedeni tedbîr etmektir. Fârâbî ahlâk ve siyâset felsefesini bu mutluluk görüşü

¹⁰ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 196, 198. İnsani aklın gelişim aşamaları ve Faal aklın etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan*, 94-97; Ian Richard Netton, *al-Farabi and His School* (London: Routledge, 1992), 47-50.

¹¹ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 118.

¹² Aydınlı, “Nübüvvet”, 39.

¹³ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 165; a.mlf., *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 19. Fârâbî için mutluluk, biyolojik ve maddi ihtiyaçların karşılanması olmayıp akılla ve akla uygun yaşamının sonunda kazanılan en yüksek bilgi ve ahlâk donanımıyla kazanılabilecek ruhi bir yetkinliktir: Nejdî Durak, *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009), 178.

üzerine inşa etmiştir. Her insan mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda ne yapılması gerektiğini kendi başına bilemez. Bu amaca ulaşmak için bir öğretmen (muallim) ve kılavuza (mürşid) ihtiyacı vardır. Bu noktada en erdemli kişi olan nebînin metafizik hakikatleri yasa şeklinde insanlara ulaştırarak onları “mutlu kıлма” gibi bir görevi bulunmaktadır. İlk başkan olan peygamberin getirdiği yasalar, mütehayyile kuvvesi aracılığıyla nazarî mutluluğa ulaşma yollarını her seviyeden insanın anlayabileceği ve uygulayabileceği şekilde düzenlemektedir.

2. Nübüvvetin Temelinde Mutehayyile Gücü

Fârâbî'nin düşünce sisteminde mütehayyile gücüne bağlı olarak açıkladığı nübüvvet teorisi, İslam düşüncesine özgün katkılarından birisidir. Nübüvvetle birlikte mütehayyile fikri, sudûr teorisi içerisindeki varlık hiyerarşisi ile irtibatlı olarak ele alınmaktadır. Sudûrda Vâcibu'l-Vucud'dan Faal Akıl'a kadar oluşan ayüstü âlemdeki hiyerarşi, Faal Akıl'dan itibaren ayaltı âlemdeki varlıkların inşasına kadar devam eder. Bu sistemde ayaltı âlemdeki varlıkların her türlü oluşumu ayüstü âlemdeki varlıkların etkisiyle açıklanmaktadır. Faal Akıl'la irtibatlı olarak ayaltı âlemdeki düzeni tesis edecek olan yasaları vaz'eden nübüvvet fikri sistemin belkemiğini oluşturmaktadır. Ayüstü âlemi oluşturan mufârik akıllardan taşan feyiz, nebînin mütehayyilesi vasıtasıyla ayaltı âlemi de inşa etmektedir. Zira bu âlemin inşası anlamında “siyâset”, feyze bağlı olarak nebînin getirdiği yasalar etrafında şekillenmektedir.

Fârâbî'nin epistemolojisinde mütehayyile, duyumlama ve akletme gücü arasında aracı bir kuvvedir. Mutehayyile, bir taraftan duyum gücünden gelen duyulurları alır ve düzenler, akıl gücüne iletir, diğer yandan da akıldan gelen verileri de alır müşahhas hale getirir ve düzenler. Aynı şekilde arzu gücüne de destek vererek onunla da meşgul olur. İnsan uyanık durumdayken mütehayyile sürekli duyum, akıl ve arzu güçleri ile meşguldür. Ancak uyku durumunda insanın bu üç gücü fiillerini yapmadığında mütehayyile bunlara ait izlenimlerden uzaklaşarak kendi başına kalır. Böylece, kendisinde mahfûz olan duyulurların izlenimlerine geri döner, bunları tafsil ve terkip eder. Mutehayyilenin birinci görevi duyulurlardan gelen izlenimleri saklamak ve onları düzenlemektir. Bunun yanında nübüvvet açısından önemli ikinci bir görevi daha vardır: *Muhâkâ/Taklit*. Bu yeti nefsin güçleri içerisinde sadece mütehayyileye hasır. Mutehayyile, beslenme gücünden, beş duyardan, akıl ve arzu gücünden gelen verileri taklit edebilir. Mutehayyilenin duyulurları ve ma'kûlatı taklit etmesi farklı şekillerde olmaktadır:

2.1. Duyulurları Taklit

Fârâbî mütehayyilenin duyulurları taklit etme özelliğini şu şekilde ifade eder: “*Mütehayyile gücüne etki eden şeyi kabul etmek mütehayyilenin cevherinde varsa, ayrıca onun cevherinde bu şeyi kendisine geldiği gibi kabul etmek varsa bunları iki şekilde kabul eder: Birincisi kendisine iletildiği gibi olduğu haliyle kabul etmesidir. İkincisi ise kendisine gelen duyulurları, nezdinde mahfuz olan duyulurlarla taklit ederek kabul etmesidir.*¹⁴ Mütehayyile bedenle irtibatlı hayvânî kuvvelerden biri olduğu için beş duyudan kendisine gelen duyuları olduğu gibi alabilme kabiliyetine sahiptir. Bu duyulurları olduğu gibi alabileceği gibi taklit ederek de alabilir. Tıpkı bir ressam gibi kendisine gelen duyulardan yeni şeyler üretebilir ya da onları taklit edebilir. Buradaki taklit, kopyalama değil yeniden üretme şeklinde anlaşılmalıdır. Yani taklit, farklı duyulur formlar üretme becerisidir. Mesela mütehayyile “kudret”i, aslan olarak yahut farklı bir sürü form şeklinde taklit edebilir.

Mütehayyile bedendeki bir hey’et ve sûret olduğu için taklit ederken kişinin mizâcî yapısından etkilenir. Mizacında baskın unsur ne ise (toprak, hava, ateş, su) yaptığı taklitler ona göre şekillenir. Bu güç aynı zamanda nefsânî bir güç olduğu için bedenin kendisinde oluşturmaya çalıştığı mizacı, cismani tabiatların mizaçları kabul şekline göre değil kendi tabiatının kabul şekline göre kabul eder. Mesela nemli bir cisim başka bir cisme etki ederse o cisim de nemli olur. Ancak mütehayyile rutubet etkisi altında kaldığında rutubetli olmaz. Fakat rutubeti duyulurlardan taklit ettiği şey üzerinden kabul eder. Nasıl ki akletme gücü rutubetin mahiyetini kabul ediyorsa, mütehayyile de kendi cevheri ve istidadına göre o şeyi kabul eder. Bunu yaparken de bedenin mizacından etkilenir.¹⁵ Burada mizacın durumunun mütehayyilenin görevini yerine getirmesinde etkili olduğu görülmektedir.

¹⁴ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 175.

¹⁵ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 175. Fârâbî felsefesinde mizacın nefsin kuvvelerinin işleyişine etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Sümeyye Parıldar, “Fârâbî Felsefesinde Mizaç Teorisi”, *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. Zahit Tiryaki – Kübra Bilgin Tiryaki (İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2016), 88-93. Mizacın kuvvelerin işleyişine olan etkisi, duyuların ötesindeki ma’kûlatın bilgisini temsil noktasında vahiy alan ve yasa koyucu durumda bulunan peygamberin mütehayyilesi söz konusu olduğunda oldukça büyük bir önem arz etmektedir. Fârâbî ma’kûlleri olduğu gibi aktarmada vahiy alan peygamberin mütehayyilesinin mükemmelliğini esas alır. Bu durumun mümkün olması mizacının da tam ve mutedil olmasını gerektirmektedir

2.2. Ma'kûlu Taklit

Mütehâyîyle bedendeki bir hey'et olduğu için duyulurları olduğu gibi kabul etme kabiliyetine sahiptir. Ancak ma'kûlâtı olduğu gibi kabul etmek mütehâyîyilenin cevherinde olmadığı için onu, kendisini taklit etme özelliğine sahip olan duyulurlardan nezdinde mahfûz bulunan şeylerle taklit ederek kabul eder.¹⁶ Akıl nesnelere mahiyetini idrak edebilmektedir. Ancak mütehâyîyle bunu yapabilecek kabiliyette olmadığı için akletme gücü kendisinde bulunan ma'kûlleri mütehâyîyleye verdiği onları taklitleri olan duyulurlarla kabul eder. Normal insanlar mütehâyîyle kuvvelerinin durumuna göre taklidi farklı seviyelerde yaparlar. Mütehâyîyle yetkinse taklit, mislini getirmek şeklinde (temsil)¹⁷ gerçekleşir. Temsil aynıyla, dışta nasıl somutlaşıyorsa öylece teşahhus etmektedir. Yasaları oluşturan vahyin mütehâyîylede teşahhus etmesi bu şekilde gerçekleşmektedir. Mütehâyîyle temsil edecek kabiliyette değilse taklit farklı seviyelerde ortaya çıkmaktadır. Normalde taklitte birebir benzerlik olmak zorunda değildir. Ancak nübüvvet söz konusu olduğunda, üst ilkelere gelen manaların bu âlemde tahakkuk edip cisimleşmesi gibi, bu manaların mütehâyîylede temsil edilmesi söz konusu olmaktadır. Bu durumda tahayyül, ma'kûlün misallerle temsil edilmesidir. Peygamberin mütehâyîyilesinin mükemmelliğine bağlı olarak ma'kûlü olduğu gibi tahayyül edebilmesi, onun vahyi Faal Akıl'dan alması ve insanlara ulaştırması noktasında son derece önemlidir. Nasıl ki sudûrda anlam nesneleşiyorsa, bu anlam peygamberin mütehâyîyilesinde hükümlere dönüşmektedir. Burada nebînin herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir, onun mütehâyîyilesi manayı def'aten almakta ve müşahhas hale getirmektedir.

Nübüvvet, varlık feyzinin manadan maddeye dönüşme sürecinin zorunlu bir sonucudur. Nasıl ki varlık feyzi her mertebeye, o mertebeye uygun şekilde nesneleşiyorsa yani, aklî varlık seviyesinde akıllara, ardından nefislere, sonra da cisimlere ve harekete dönüşüyorsa Faal Akıl'dan gelen feyiz de peygamberin mütehâyîyilesinde duyulur sûretlere, ardından söz ve eylemlere dönüşmektedir. Bu bağlamda vahiy, feyzin nefis ve cisim seviyesinde dış dünyadaki tahakkuk süreçlerine paralel şekilde peygamberin idrak güçlerinde sûretleşmesi demektir.¹⁸ Mütehâyîyilenin üst ilkelere gelen manaları tıpkı dış dünyada tahakkuk ettiği gibi doğru bir şekilde tahakkuk ettirebilmesi için kişinin

¹⁶ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 175.

¹⁷ "Din, bir şeyin kesin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan şeyin misalinin içermektedir." Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 24; a.mlf., *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 132.

¹⁸ Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindi ve Fârâbî*, 259.

mizacının ve ahlâkının buna imkân verecek mükemmellikte olması gerekir. Doğuştan sahip oldukları mizaçları ve elde etmiş oldukları ahlâkî yetkinlikleri onların vahyi üst ilkelere olduğu gibi alıp insanlara ulaştırmalarını sağlamaktadır. Bu iki özellik onları diğer insanlardan ayırmakta, yasa koyuculuklarının temelini oluşturmaktadır.

Mütehayyilenin ma'kûlleri alması hangi yollarla gerçekleşmektedir? Fârâbî Faal Akıl'dan mütehayyilenin feyiz almasını iki şekilde açıklamaktadır: İlkinde Faal Akıl nazarî ya da amelî akla feyzeder, mütehayyile de oradan ma'kûlleri kendi kabiliyetine göre alır. İnsandaki amelî akıl, şimdi ve geleceğe dair tikelleri bilme, nazarî akıl ise yapıma özelliği bulunmayan ma'kûlleri akletme gücüne sahiptir. Mütehayyile gücü akletme gücünün her iki türüyle de ilişki içerisinde.

Faal Akıl, nazarî ve amelî aklın alanına ait ma'kûlleri mütehayyileye verdiği gelen feyiz bir anlama ya da tikel bir olaya aittir. Nazarî aklın objelerinin oldukları gibi tahayyül edilmesi mümkün olmadığı için bu ma'kûller, kendilerine uygun duyulur formlar şeklinde taklit edilerek kabul edilir. Amelî akla ait olan tikellerle ilgili ma'kûller ise bazen oldukları gibi bazen de başka duyulurlarla taklit edilerek kabul edilir. Faal Akıl'ın mütehayyilede oluşturduğu bu tikellerin bir kısmı şimdiye bir kısmı geleceğe aittir. Faal Akıl'ın uykudayken mütehayyileye verdiği bu tikeller *sadık rüyalar*dır. Ma'kûller ise ilahi şeylere delalet eden *kehanetler*dir.¹⁹ Burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus bulunmaktadır. Aslında Faal Akıl'da tikel nesnelere, olayların bilgisi bulunmaz. Dolayısıyla gelen feyizle olayın bilgisi gelmemektedir. Mütehayyile kabiliyeti gereği, tıpkı nâtika kuvvesinden gelen ma'kûlleri somutlaştırarak kabul ettiği gibi, Faal Akıl'dan nazarî ve amelî akıl aracılığıyla gelen feyzi de somut olayın bilgisine dönüştürmektedir.

Mütehayyilenin Faal Akıl'la ilişkisinde ikinci yol feyzin doğrudan mütehayyileye gelmesidir. Tahayyül gücü sadece nazarî ve amelî akılla değil doğrudan Faal Akıl'la ilişki içerisinde olabilir. Düşünme yetisine ait ma'kûlleri mütehayyile kendi imkânları içerisinde biçimlendirerek alır. Genellikle mütehayyile bu irtibatı kendisi ile baş başa kaldığı uyku zamanlarında kurabilmektedir. Ancak uyanırken de bu irtibatı kurabilmek üstün bir mütehayyile ile mümkün olmaktadır:

Mütehayyile gücü son derece güçlü ve yetkin olan insanlar, uyanırken duyulurlar onu tamamen işgal edecek şekilde ele ge-

¹⁹ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 179; a.mlf., *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 20.

çirmez ve akletme gücünün hizmetine sokmazsa, duyulurlarla meşgul olup akletme gücüne de hizmet etmekle birlikte, onda mütehayyile gücünde kendisine has fiillerini yapmasına imkan veren bir *fazlalık* bulunur. (Yani duyu ve akıl ile irtibatı devam ederken aynı zamanda bunlardan bağımsız olarak da mütehayyile faaliyet gösterebilir.) Bu durumda mütehayyile gücü, Faal Akıl'ın kendisine verdiği şeylerin çoğunu, bu şeyleri taklit eden gözle görünür duyusallarla *temsîl (taklit)* eder. Mütehayyilede tahayyül edilen bu şeyler geri döner ve ortak duyu gücünde ortaya çıkarlar/irtisam. Onların resimleri ortak duyuda hasıl olduğunda görme gücü bu resimlerden etkilenir ve böylece onlar bu güçte yer ederler/irtisam. Görme gücünde yer edenlerin resimleri gözden gelen görme ışınlarıyla görmeyi birleştiren aydınlık havada belirir. Bu resimler havada belirince, havada bulunan şey (imaj/resim) tekrar döner ve gözdeki görme gücünde yeniden ortaya çıkar ve bu da ortak duyuya ve mütehayyile gücüne yansır. Bunların hepsi birbirleriyle bitişik olduğu için, Faal Akıl'ın verdiği bu tür şeyler bu insan için görülür şeyler haline gelir.²⁰

Fârâbî, peygamberin mütehayyilesinin uyanıkken Faal Akıl'la irtibat kurup bilgi alabilmesi için normal insanlarda bulunmayan bir *fazlalık* bulunması gerektiğini ifade eder. Bu üstünlük sayesinde peygamberin mütehayyilesi hem uyku hem de uyanıklık durumlarında metafizik dünyanın etkisine her an açık hale gelebilmektedir. Burada -üstün natıka gücü de bulunmakla birlikte- nebinin mütehayyilesi vahyi def'aten Faal Akıl'dan alıp temsil edebilmektedir. İkinci aşama olan temsil esnasında mütehayyileye Faal Akıl'dan gelen feyiz duyulurlarla taklit edilmektedir. Böylelikle hayali bir obje gözle görülebilir bir objeye dönüşmüş olmaktadır. Burada nebinin mütehayyilesinin iki temel işlevi söz konusu olmaktadır: Birincisi Faal Akıl'dan vahyi her an alabilir durumda olması, ikincisi ise aldığı vahyi duyulur formlar şekline dönüştürebilmesi. Tüm bu faaliyetler def'aten gerçekleşmektedir.

Mütehayyile gücü çok güçlü ve yetkin olan peygamberler, uyanıkken de Faal Akıl'dan olmuş ve olacak olan tikelleri veya onların duyulur taklitlerini, ayrık ma'kûllerin ve bütün diğer üstün mevcutların taklitlerini alabilir ve onları görebilir. Böylece peygamberler, aldığı ve gördüğü tikeller vasıtasıyla

²⁰ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 180. İbn Sînâ'da benzer açıklamalar için bkz: Dimitri Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile", 161-162, 167. Farabî'de ma'kûlün burhânî yöneme ihtiyaç duyulmadan bilinmesi, mükemmel bir mütehayyile ile açıklanmaktadır. İbn Sînâ buna ma'kûlün def'aten kavranması, hads, sezgi demektir: Ömer Türker, *İslam felsefesi-ne Konusal Giriş* (Ankara: Bilay Yayıncılık,2020), 243.

şimdi olan ve ileride meydana gelecek olan şeylere ilişkin nübüvvete sahip olur. Aynı zamanda aldığı ma'kûller vasıtasıyla *ilâhî şeylere* ilişkin nübüvvete de sahip olur. Bu mütehayyile gücünün ulaşacağı mertebelerin en mükemmelidir.²¹ Gelen vahiy tikel olaylara dair şimdi ve geleceğe dair haber verme şeklinde olabileceği gibi, ma'kûlün temsili şeklinde de olabilmektedir.

Fârâbî akla ve mütehayyileye gelen iki tür vahyi, nebînin/ilk başkanın iki temel özelliği olarak şu şekilde ifade eder: Birinci türde Faal Akıl, münfail akla feyezân eder ve müstefad akıl seviyesine getirir. Bu şekilde külli bilgilere muhatap olan kişi filozof/hakimdir. İkincisinde ise, Faal Akıl kişinin mütehayyilesine feyezân eder, bu kişi de peygamberdir. Peygamberler de bilcümle hakikat bilgisine sahiptirler ancak onlarda, herhangi bir bilimsel yöntem ihtiyacı duymadan ma'kûllerin temsillerini def'aten alabilecek istisnai bir mütehayyile kabiliyeti bulunmaktadır.²² Filozof, Faal Akıl'dan aldığı bilgileri burhânî metodla aktarırken, peygamber aynı bilgileri temsille ve iknâf yöntemle aktarır. Burada Fârâbî vahye muhatap olan insanları, aklının ve mütehayyilesinin yetkinliğine göre Faal Akıl'la muhatap olan filozoflar ve peygamberler şeklinde iki kategoride ele almaktadır. Fârâbî sisteminde İlk Başkan, hem yetkin bir mütehayyile ile dini kaidelere doğrudan muhatap olarak onları temsil edebilecek hem de yetkin bir akılla bu kaidelerin sebeplerine vakıf olabilecek şekilde vahyin her iki türüne de muhatap olmalıdır. Tüm insanlara hitap edecek olan *filozof peygamber* şeklinde nitelediği *İlk Başkanlık* makamı bu yönüyle yetkinliğin zirvesidir. Bu şekilde İlk Başkan için vahyin yasa olarak tahakkukunda hem nâtika gücünün hem de mütehayyile gücünün yetkin olması gerektiği vurgulanmaktadır.

3. Yasa Koyuculuğunun Temelinde Mütehayyile Gücü

Fârâbî'nin siyâset teorisi, mutluluğu gerçek anlamda temin edecek olan hakikat bilgisine ulaşmayı sağlayacak bir toplumsal düzen inşa etmek şeklinde tebartiz etmektedir. Yasalar da bu gayeyi ve düzeni tesis etmesi itibarıyla

²¹ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 181.

²² Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 197. Gutas İbn Sînâ'nın mütehayyile kuvvesini incelediği makalesinde, Fârâbî'nin Faal Akıl'ın mütehayyileden doğrudan feyiz alması fikrini eleştirmektedir: Dimitri Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile", 165-171. Fârâbî burada Faal Akıl'dan mütehayyileye feyiz alan peygamberin de bilcümle ma'kûlât bilgisine sahip olduğunu farklı yerlerde belirtmektedir. Ancak mütehayyile gücünün yetkinliği sayesinde herhangi bir çabaya gerek kalmaksızın ma'kûllerin temsillerini def'aten alabilmektedir. Bu peygamberlere has bir durumdur. Ayrıca yasa koyuculuk söz konusu olduğunda Fârâbî İlk Başkan olan nebînin hem akıl hem de mütehayyile gücünün yetkinliğine dikkat çekmektedir. Bu durum bir sonraki başlıkta incelenecektir.

esastır. Böylelikle siyâset hakikat bilgisine göre düzenlenmiş olacaktır. Yasaları vaz'edecek ve uygulayacak olan İlk Başkan'ın hem hakikat bilgisine hem de bu bilgiyi önce kendisinde sonra da toplumda uygulama becerisine sahip olması gerekmektedir. Hakikatin bilgisine sahip olabilmek için nazarî ve amelî açıdan nâtika gücünün yetkinleşmiş ve Faal Akıl'la ittisal etmiş olması gerekmektedir ki Fârâbî bunu yöneticinin filozof olması ile açıklar. Ancak yasayı vaz'edebilmek, amelî ve nazarî bilgiyi ahlâki ve hukukî kurallara dönüştürebilmek için filozof olmak yeterli değildir. Küllî bilgilerin her seviyeden insana ulaştırılabilmesi için bu hakikatlerin temsilini ortaya koyacak yetkin bir mütehayyileye ihtiyaç vardır. Amelî-nazarî açıdan nâtika gücünü ve yetkin bir mütehayyileyi yöneticiliğin esas şartı olarak koyan Fârâbî, yasaları vaz'ederken ve uygularken bu iki özellikten hangisini merkeze almaktadır? Bu iki kuvve açısından bir öncelikten bahsedebilir miyiz? Mütehayyile ve nâtika gücünün yasaları vaz'etmede ve uygulamadaki rolleri nedir? Bu başlık altında mütehayyile gücünün işlevini yasa koyuculuk açısından inceleyeceğiz. Fârâbî siteminde mütehayyile kuvvesi nâtika gücü ile birlikte işlevsel hale gelebildiği için her iki kuvveyi de birbirlerine olan tesirleri açısından ele alacağız.

Fârâbî, akıl (nazarî, amelî akıl) ile mütehayyilenin, ilahî yasaları/şeriatini idrak etme ve vaz'etmedeki rolünü şu şekilde ele alır:

Amelî felsefesinin sağladığı iradeye bağlı olan şeylerin akılsallarını fiilen varlığa getirmeye çalışan bir insanın, onların fiili varlığını mümkün kılacak şartlar tayin edilir edilmez, iradeye bağlı olan akılsallar kanunlar/nevâmis içinde gerçekleşirler. Bundan dolayı kanun koyucu, üstün fikri erdemi sayesinde irâdî akılsalların en yüksek mutluluğun elde edilmesini sağlayacak bir tarzda bilfiil varlığa getirilmeleri için gerekli olan şartları keşfetme kabiliyetine sahip olan kimsedir. Kanun koyucu ancak irâdî akılsalları idrak ettikten sonra onların şartlarını keşfetmek durumunda olduğu açıktır. O daha önce akli ile en yüksek mutluluğu idrak etmeden başkalarını en yüksek mutluluğa yöneltmesini sağlayacak şartları keşfedemez. Bu şeyler daha önce felsefeyi elde etmiş olmadan akılsal olamazlar ve böylece de kanun koyma sanatı en yüksek siyasi görevi elinde bulunduramaz. O halde sanatının hizmetkar bir sanat değil, hâkim bir sanat olmasını istiyorsa kanun koyucunun filozof olması gerekir. Aynı şekilde nazarî erdemleri kazanmış olan bir filozofun eğer bu erdemleri başkalarında bu başkalarının imkanları ölçüsünde fiilen varlığa getirme kudreti yoksa, onun nazarî erdemlerden

52 • FÂRÂBÎ'NİN SİYÂSET FELSEFESİNDE PEYGAMBERİN YASA KOYUCULUĞUNUN TEMELİNDE MÜTEHAYYİLE GÜCÜ

kazanmış olduğu şeylerin hiçbir geçerliliği yoktur. Ancak eğer o fikri erdeme sahip değilse, iradeye bağlı akılsalların kendileri sayesinde bilfiil varlığa gelecekleri durum ve şartları keşfedemez. Fikri erdemin ise amelî erdem olmaksızın onda mevcut olması imkânsızdır. Ayrıca başkalarını ikna etme ve onlara şeyleri misalle gösterme kudreti olmaksızın onun bu erdemleri onlarda imkânları ölçüsünde varlığa getirmesi mümkün değildir.²³

İnsan nazarî kuvvesiyle küllî bilgileri idrak etmeksizin amelî kuvvesiyle bunları bilfiil uygulamaya geçirmesi mümkün değildir. Daha önceki kısımlarda aklın tikel olayları idrak etmesinde fikrî kuvvenin esas olduğunu ifade etmiştik. Fârâbî buna da vurgu yapmaktadır. İdrak edilen hakikatlerin misallerle insanlara anlayacakları şekilde ulaştırılması ise ancak mütehayyile ile mümkün olmaktadır. Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta Fârâbî'nin, nazarî ve amelî akıl kuvvelerinin yasa koyuculukta küllî ve cüz'î şeyleri idrak etmesinin mütehayyileden önce olması gerektiğini vurgulamasıdır. Burada aklî öncelikle kastedilenin zâtî bir öncelik olduğuna dikkat çekmek isteriz. Aklî idrak gerçekleştikten sonra mütehayyile temsil yoluyla idrak edilen şeyleri vahiy/kanun olarak ifade edebilecektir. Yani idrakin temsilden önce olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Yasayı, küllî hakikatler çerçevesinde idrak etmek için nâtuka gücü, her seviyeden insana anlayabilecekleri şekilde ulaştırmak için ise mütehayyile gücü gereklidir. Hakikat bilgisini tüm insanlara ulaştırabilmek de bir siyâsettir. İlerleyen dönemlerde ayrışacak olan bu iki temel özellik Fârâbî'nin siyâset düşüncesinde İlk Başkan'da birleşmektedir. İlk Başkan'ın öncelikle bu iki özellik açısından toplumun en yetkini olması gerekmektedir. İlk Sebep'in tüm âlemin ve düzenin yaratıcısı olması gibi, İlk Başkan da başka bir insan tarafından yönetilmeyen erdemli şehrin ilk yöneticisi, mamur dünyanın tamamının

²³ Fârâbî, *Tahsîlu's-Saâde*, thk. Ali Bu Mülhim (Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1995), 91. Yöneticinin tümel bilgileri tikel durumlara uygulayabilme kabiliyeti hakkında bkz: Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, thk. Ali Bu Mülhim (Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1996), 81. Fârâbî'nin bu türden ifadeleri küllî bilgilere aklıyla vakıf olan filozofu peygamberden üstün tuttuğu şekilde yorumlanmıştır. Ancak kendisinde filozofluk özelliğini taşıyan peygamber için mükemmel bir mütehayyileye sahip olmasını ilave bir durum olarak düşünüp tersinden bir okuma da yapabiliriz. Hakikati def'aten kavrayan nebînin, bunları kitlelerin anlayabileceği şekilde temsili olarak ifade edebilmesi ilave bir kabiliyet ifade etmektedir. Hakikati hem üstün mütehayyile kuvvesiyle hem de uygulamalarıyla ve örnekliğiyle insanlara ulaştırabilmek üstün bir ahlâkî yetkinliği de gerektirmektedir. İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 170.

yöneticisidir.²⁴ Fârâbî'nin daha sonra farklı yerlerde ifade ettiği devlet başkasına ait nitelikler, filozof peygamberlik, yani mütehayyilesi ve nâtika gücü kuvvetli olma, cevâmiu'l-kelim olma, bedensel olarak sağlıklı olma esasları etrafında ayrıntılandırılmaktadır. Burada Fârâbî İlk Başkan'ın yönetiminin bütün dünya insanları için olduğuna dikkat çekmektedir.

Fârâbî İlk Başkan için nâtika ve mütehayyile gücünün yetkinliğini filozof peygamberlik şeklinde şöyle ifade eder:

Faal Akıl'dan gelen feyiz, akletme gücünün iki parçasında yani, nazarî ve amelî parçalarında ve ardından da onun mütehayyile gücünde hâsıl olduğunda, bu insan kendisine vahyedilen bir kimse olur. Böylece Allah, Faal Akıl aracılığıyla ona vahyeder. Allah'tan Faal Akıl'a taşan şeyi, Faal Akıl müstefad akıl aracılığıyla bu insanın münfail aklına sonra da mütehayyile gücüne taşırır. Bu insan Faal Akıl'dan münfail aklına taşan şey sayesinde bir hakîm, bir filozof ve ilâhî nitelikli bir akıllı kullanan mükemmel bir düşünür/müteakkil olur. Yine Faal Akıl'dan mütehayyile gücüne taşan şey sayesinde de bir nebî ve ileride olacak şeylere ilişkin bir uyarıcı/münzir ve hâlihazırda var olan tikellerle ilgili bir haber verici olur. Bunları kendisinde bulunan ilahi bir akıl sayesinde gerçekleştirir.²⁵

Burada İlk Başkan olarak nebînin vahyin her iki türüne de muhatap olabilecek seviyede yetkin, “ilâhî bir akıl” sahibi olması gerektiği ifade edilmektedir. Nâtika gücünün yetkinliği sayesinde Faal Akıl'la irtibat kurabilmesi filozof olmasını, mütehayyilesinin yetkinliği sayesinde feyiz alabilmesi de nebi olmasını sağlamaktadır. İlk Başkan'ın yasa koyuculuğunun temelinde her iki niteliğin de bulunması gerekmektedir. Ayrıca Fârâbî bu ifadeleriyle, hikemi bilgi ile tayayyülî bilgiyi merkeze alarak İlk Başkan'ın şahsında din ile felsefeyi uzlaştırmış olmaktadır.

24 Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 198. Erdemli siyasi yönetim, tüm sakinlerinin nefislerine şifâ olan bir yönetimdir. Tabip bedenleri, devlet adamı nefisleri tedavi eder. Bedenin sağlığı mizacın dengesi ile şehrin sağlığı halkın ahlâki alışkanlıklarının dengede olması ile mümkündür. Charles E. Butterworth, “Ahlâk ve Siyâset Felsefesi”, çev. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 304- 305.

25 Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 198. Fârâbî ve Platon'un siyâset felsefesinde filozofun yeri ve önemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Ahmet Çapku, “İnsanın Yetkinleşmesi Açısından Platon ve Fârâbî'nin Siyâset Felsefesinde Filozofun Yeri”, *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 30 (2016).

54 • FÂRÂBÎ'NİN SİYÂSET FELSEFESİNDE PEYGAMBERİN YASA
KOYUCULUĞUNUN TEMELİNDE MÜTEHAYYİLE GÜCÜ

Hükümdar, hakikati tümel ve burhânî bilgiyle bilen filozoftur. Ancak bu bilgisiyle tebasını irşad edebilecek midir? Çoğunluk ne tür bilgiyle öğrenmeye müsaittir? Fârâbî nazarî akılla bilinen şeylerin tahayyül yoluyla insanlara ulaştırılması hususunda ise şunları söyler:

Nazarî ilimlerle ispat edilmiş olan nazarî şeyleri temsil eden misaller çoğunluğun ruhunda meydana getirilip onların bu misalleri tasdik etmeleri sağlandığında ve amelî şeyler, varlıklarını mümkün kılan şartlarla birlikte çoğunluğun ruhunda hâsıl olup, başka bir şey yapmalarına engel olacak bir biçimde onların ruhuna hâkim olduklarında, nazarî ve amelî şeyler gerçekleşmiş olurlar. Bu şeylerin kendileri kanun koyucunun ruhunda buldukları zaman *felsefe*, çoğunluğun ruhunda bulunduklarında ise *din/milledirler*. Çünkü yasa koyucu bu şeyleri bildiğinde onlar ona kesin içgörü/basira ile malum olmuşlardır. Oysa çoğunluğun ruhunda hâsıl olan, tahayyül ettirme ve ikna yoluyla meydana gelir. Bu şeyleri tahayyül ettiren de kanun koyucu olmakla birlikte o ne bu hayalleri ne de iknai delilleri kendisi için meydana getirmiş değildir. Kendisi ile ilgili olarak onlar kesindirler. Bu hayalleri ve iknai delilleri oluşturan (ihtirâ) odur. Ama bunları kendi ruhunda bir din olarak kendisi için tesis etmek amacıyla yapmamıştır. Bu hayaller ve iknai delilleri başkaları için tahayyül etmiştir. Kendisi ile ilgili olarak ise onlar kesindirler. Onlar başkaları için bir dindir. Kendisi için felsefedir. Hakiki felsefe ve hakiki filozof işte budur.²⁶

Dinle, felsefede ortaya koyulan teorik ve pratik şeylerin, ikna etme veya hayal ettirme yoluyla yahut ikisiyle birlikte halkın anlayabileceği tarzlarda onlara öğretilmesi amaçlanmaktadır.²⁷ Peygamber misallerle insanlara tebliğ ettiği şeylerin hakikatlerine vakıftır. Bu noktada din, bu hakikatleri insanlara ulaştırabilme noktasına önemlidir. Yasalar öncelikli olarak bilinmesi gereken bu tümel değerlerin insanlar için uygulanabilir hale gelmesidir.

²⁶ Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde*, 94, 95. Fârâbî yasa koyuculuğu sadece mütehayyile gücünün yetkinliğine dayandığında şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır: Tarih içerisinde peygamber olmadığı halde tarihte büyük topluluklar kuran, yasalar vaz'eden etkili devlet adamları var olagelmıştır. Dolayısıyla yasa yapma payesi neden peygamberle sınırlandırılın? Bu şekilde düşünüldüğü takdirde de "Peygamberden sonra da mütehayyilesi güçlü başka yöneticiler gelebilir mi?" sorusu gündeme gelmektedir. Bu husustaki tartışma alanları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 258-259.

²⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Muhittin Macit - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018),149.

Felsefedeki küllî hakikatler, din ile insanlara ulaştırılabilmektedir. Bununla birlikte din, felsefenin küllî idraki içerisinde ele alınıp değerlendirilmiştir. Din, felsefede kesin delillerle ortaya çıkarılan bilgilerin temsîlî anlatım ve örneklerini ihtiva etmektedir. Bu sebeple nebî hem filozof hem de peygamber olmalıdır.²⁸ Farklı kabiliyet ve anlayışlardaki toplumlara küllî hakikatleri ulaştırmak ve bu kaideler çerçevesinde toplumu yönetmek nebînin görevidir. Bu durumda nebî vahye dayalı bir şekilde toplumu düzene koyma görevinin sahibi olarak yasa koyucu olmaktadır. Dolayısıyla felsefenin koyduğu küllî hakikatler din/vahiy ile tikel olayları ve toplumları düzene koyan yasalara dönüşmektedir. Peygamber öncelikli olarak küllî hakikatleri idrak edecek en üst seviyede hikmet sahibi olmalıdır. Bu üst hakikatleri insanların anlayış seviyelerine göre ifade edebilmek içinse nebî olmalıdır. Vahiyle gelen yasalar aynı zamanda toplumu sevk ve idare edebilmesinin, siyasi bir yapı oluşturabilmesinin de temelini oluşturmaktadır. Yasa koyuculuğun temelinde, küllî hakikatleri bilmek ve bunları insanlara ulaştırmakla görevli olan İlk Başkan *filozof peygamber* olmak durumundadır.

Felsefe tarafından delillendirilen ve küllî ilkeleri ortaya konulan hakikatler din sayesinde zaman mekân ve muhatap göz önünde bulundurularak farklı şartlar ve kayıtlar altında pratiğe dökülebilir hale getirilmektedir. Bu sebeple Fârâbî, herhangi bir zamanda felsefe yönetimin bir parçası olmaktan çıkarsa erdemli şehrin hükümdarsız kalacağını ve yok olmaya mahkûm olduğunu vurgular. Dindeki teorik ilkelerin asıllarının felsefede olduğu ifadesi, nebevî hükümlerin nesiller boyunca yaşanabilir hale gelmesini de mümkün kılmaktadır.

Fârâbî bu teorisiyle nübüvveti metafiziğe mülhak hale getirmiştir. Fârâbî sisteminde anlamın insanın kemalini mümkün kılacak görüş ve davranışlara nesnel bir şekilde dönüşebileceği yegâne devlet, bir peygamber tarafından inşa edilen erdemli devlettir. Peygamberlik öğretisi, hiçbir insan ferdine tanınmayan, insan hayatını hakikat bilgisine göre inşa etme ayrıcalığını bir peygambere verir. Teorinin başarısı, nübüvveti, insanlardaki ortak bir güç olan mütehayyileye dayalı olarak açıklamasında yatar. Fârâbî'nin bu teorisi, Hz. Muhammed ve asr-1 saadet dönemini model olarak almaktadır. Dolayısıyla bu

²⁸ Fârâbî'nin ilk başkanı filozof peygamber olarak niteleyişini, Şii ulema imamet anlayışına delil olarak yorumlamaktadır. Filozof olması onun vahyin hakikatine yani batınına ilişkin bilgisini ifade etmektedir. Nübüvvet ise, hakikatleri sıradan insanların anlayabileceği şekilde temsillerle (vahyin zahiri ile) ifade etmesi manasına gelmektedir. Fârâbî'nin İlk Başkan düşüncesinin, Şii imamet fikri açısından yorumlanması hakkında örnek bir metin olarak bkz: Fauzi M. Najjar, "Fârâbî'nin Siyâsi Felsefesi ve Şiiilik", çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 20 (1975).

teori ütöpik bir devlet anlayışı değil, tam tersine bir uygulamayı esas alarak hakikat bilgisine uygun yaşama ilişkin bir teklifte bulunmaktadır.²⁹

Fârâbî kabiliyetleri itibariyle farklı yaratılan insanların başkan tarafından durumlarına göre farklı eğitime tabi tutulması gerektiğini ifade eder.³⁰ İnsanların çoğunun fitraten yahut alışkanlık itibariyle mevcutların ilkelerini, onların mertebelerini, Faal Akl'ın ve ilk yönetimin nasıl olduğunu kavrama ve tasavvur etme kudretine sahip olmadıklarını belirtir. Bu sebeple başkanın kendisi bu şeylerin hakikatlerini tasavvur etmekle birlikte insanlara taklitleriyle hayal ettirerek göstermeli, öğretmelidir.

Fârâbî'nin şu ana kadarki açıklamalarından yola çıkarak yasa koyuculuk açısından yöneticileri mütehayyile ve nâtuka gücü itibariyle üç grupta değerlendirebiliriz:

Birincisi hakikatin bilgisine sahip olan, mevcutların hakikatlerini akli seviyede bilen filozoftur. Siyasi varlık alanının üzerine inşa edildiği ma'kûlları bilen filozof böylelikle, temel ahlâki ve siyasi ilkeleri kavrayabilir. Ancak filozof yasa vaz'edemez. Çünkü yasa vaz'etmek toplumda yaşayan insanların seviyelerine göre nazarî bilgiyi, ahlâki ve hukuki kurallara dönüştürmek demektir. Bu maharet felsefe tahsiliyle öğrenilen bir şey değildir. İkinci gruptaki insanlar ise mevcutların hakikatlerine ilişkin genel bir idrake sahip olmakla birlikte asıl itibariyle bu hakikatlerin hayal gücündeki temsillerini bilen peygamberlerdir. Bu hayal gücü doğuştan gelen üstün bir hayal (mizaç) gücüdür. Bu gruptaki peygamberler ma'kûllerin uygulamasını bilirler ve toplumda farklı seviyelerden insanlara hitap edebilirler. Üstün hayal güçleri sayesinde yasaları belli bir toplumsal çevrede üretebilirler ancak yasa vaz'etme kabiliyetine sahip değildirler. Bir toplumu yeni baştan kuracak inanç ve davranış ilkelerini belirleme, hayal gücünün ötesinde nazarî ve amelî felsefedeki ma'kûllerin bilinmesini gerektirir. Üçüncü grup ise hem hakikat bilgisini hem de üstün hayal gücünü bir arada bulunduran *filozof peygamber*dir. Hem ma'kûlleri hem de bu ma'kûllerin hayaldeki cismani tahakkukunu bilir.³¹ Fârâbî hakikat bilgisine uygun bir siyasi ve toplumsal düzen inşa etme, yani yasa vaz'etme ve uygulama becerisini bu filozof peygamberlere has görmektedir. Bu sebeple filozof peygamber kategorisi siyâset teorisinde bir mihenk taşıdır. Filozof peygamber

²⁹ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindi ve Fârâbî*, 257, 260. Fârâbî'nin nübüvvet teorisinin doğu ve batıda etkili olduğu düşünürler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Medkur, "Fârâbî", 59.

³⁰ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 130.

³¹ Bu üç grup hakkında tafsilatlı bilgi için bkz: Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 241-243.

hakikat bilgisi sayesinde hayalindeki temsillerin ifade ettiği ma'kûlleri, temsillerin tahayyülü sayesinde insanların bu ma'kûllerle irtibatını kurabilir. Bu sebeple yöneticinin hem ma'kûl hakikatleri hem de onların hayaldeki sûretlerini bilmesi gerekmektedir.

Sonuç

Fârâbî'nin siyâset düşüncesi yasa koyuculuğun merkezinde yer alan nübüvvet fikri etrafında şekillenmektedir. Faal Akıl'la irtibatlı olarak ayaltı âlemdeki düzeni tesis edecek olan yasaları vaz'eden nübüvvet teorisi siyaset düşüncesinin belkemiğini oluşturmaktadır. Ayüstü âlemi oluşturan mufarık akıllardan taşan feyiz, nebînin mütehayyilesi vasıtasıyla ayaltı âlemi de inşa etmektedir. Zira bu âlemin inşası anlamında "siyâset", feyze bağlı olarak nebînin getirdiği yasalar etrafında şekillenmektedir. Dolayısıyla Faal Akıl'dan feyiz alan İlk Başkan, toplumun en yetkin kişisi olarak yöneticilik görevini vahye göre ifa etmektedir. Sudûr hiyerarşisinde Faal Akıl'la kurulan feyiz ilişkisi aynı zamanda İlk Sebep'le de bağlantı kurmak anlamına gelmektedir. İnsan için yetkinlik bu hiyerarşiye dâhil olabilecek seviyeye gelmektir. Devletin amacı toplumu en yüce mutluluğa ulaştırmaktır. Mutluluğa ise metafizik idrake ulaşmak ve buna uygun hayat sürmekle elde edilen yetkinlikle ulaşılır. Bu gaye üst ilkelerden gelen yasalar çerçevesinde gerçekleşmektedir.

Yasa koyucu olarak peygambere olan ihtiyaç iki temele dayandırılmaktadır: Birincisi nebî, normal insanların idrak edemeyeceği seviyede farklı alanlara dair bilgi/yasa getirmektedir. Allah'ın sıfatları, mead konuları gibi tam olarak künhüne vakıf olamadığımız konularda bizi tahkim etmektedir. İkinci olarak tab'en medeni bir varlık olan insanın ahlâki ve toplumsal hayatını inşa eden kurallar da nebînin getirdiği yasalar etrafında şekillenmektedir. Dolayısıyla nübüvvet etrafında şekillenen yasalar hem epistemolojik hem ontolojik bir ihtiyaçtır. Fârâbî'nin sisteminde İlk Başkan'ın şahsında ortaya çıkan bu yasalar sadece onun içinde bulunduğu toplumu değil tüm insanlığı ikmal etmektedir.

Fârâbî'nin düşünce sisteminde üst ilkelerle kurulan irtibat neticesinde insanın metafizik hakikatlere ulaşmasını sağlayan idrak yetileri içerisinde mütehayyile kuvvesi önemli bir yeri haizdir. Yukardan aşağı sudûrla gerçekleşen var oluş serüveni, peygamberin üstün idraki ile aşağıdan yukarı devam ederken her iki âlemde de düzen tesis edilmiş olmaktadır. Mütehayyile gücünün nefsin kuvveleri içerisindeki fonksiyonu duyulurlardan gelen verileri düzenlemek ve depolamaktır. Aynı zamanda akıldan kendisine gelen manaları da kendi kabiliyetine göre alır ve düzenler. Ancak, bedenle irtibatlı bir kuvve olduğu için ya-

pısı itibariyle ma'kûlleri olduğu gibi kabul edemez. Bu durumda akletme gücü kendisinde bulunan ma'kûlleri ona verdiğinde, onları duyulur sûretler şeklinde algılayarak taklit eder. Mütehayyilenin Faal Akıl'dan ma'kûlleri alması da aynı şekilde taklit yoluyla gerçekleşmektedir. Normal insanlar mütehayyile kuvvelerinin durumuna göre taklidi farklı seviyelerde yaparlar. Ancak mütehayyilesi yetkin olan peygamber için taklit mislini getirmek şeklinde (temsil) gerçekleşir. Temsil aynıyla, dışta nasıl somutlaşıyorsa öylece teşahhus etmektedir. Üst ilkelerden gelen manalar dışta nasıl tahakkuk edip cisimleşiyorsa, manalar nebînin mütehayyilesinde öylece temsil edilmektedir. Yasaları oluşturan vahyin mütehayyilede teşahhus etmesi bu şekilde olmaktadır.

Fârâbî, peygamberin mütehayyilesinin yetkinliğini, hem uyku hem de uyanıklık durumlarında metafizik dünyanın etkisine her an açık olması, taklidin temsil şeklinde gerçekleşmesi olarak açıklar. Bu tür bir yetkinlik için, nebînin mütehayyilesinde normal insanlarda bulunmayan bir *fazlalık* bulunduğunu belirtir. Peygamberin mütehayyilesinin mükemmelliğine bağlı olarak ma'kûlü olduğu gibi tahayyül edebilmesi, onun vahyi Faal Akıl'dan alması ve insanlara ulaştırması noktasında son derece önemlidir. Nasıl ki sudûrda anlam nesneleşiyorsa, bu anlam peygamberin mütehayyilesinde hükümlere dönüşmektedir. Burada nebînin herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir, onun mütehayyilesi manayı def'aten almakta ve müşahhas hale getirmektedir.

Fârâbî yasa şeklinde ifade ettiğimiz vahyin iki şekilde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Birincisinde Faal Akıl, münfail akla feyezan eder ve müstefad akıl seviyesine getirir. Natıka kuvvesindeki bu bilgi daha sonra mütehayyileye intikal eder. Bu şekilde yetkin bir akılla küllî bilgilere muhatap olan kişi *filozof/hakîmdir*. İkincisinde ise, Faal Akıl kişinin mütehayyilesine feyezan eder, bu kişi de *peygamberdir*. Peygamberler de bilcümle hakikat bilgisine sahiptirler. Onlarda, herhangi bir bilimsel yonteme ihtiyaç duymadan ma'kûllerin temsillerini def'aten alabilecek istisnai bir mütehayyile kabiliyeti bulunmaktadır. Filozof, Faal Akıl'dan aldığı bilgileri burhânî metotla aktarırken, peygamber aynı bilgileri temsille ve iknâf yontemle aktarır.

Fârâbî vahye muhatap olan insanları, aklının ve mütehayyilesinin yetkinliğine göre Faal Akıl'la muhatap olan filozoflar ve peygamberler şeklinde iki kategoride ele almaktadır. Filozoflar, hakikatin bilgisine sahip olan, mevcutların hakikatlerini akli seviyede bilen insanlardır. Yetkin akıl sahibi filozof bu şekilde, temel ahlâki ve siyasi ilkeleri kavrayabilir, ancak yasa vaz'edemez. Çünkü yasa vaz'etmek farklı seviyelerdeki insanların durumlarına göre nazarî bilgiyi, ahlâki ve hukuki kurallara dönüştürmek şeklinde gerçekleşir. Bunu

yapabilmek için sadece nazarî bilgi yeterli değildir. Vahye muhatap olan ikinci gruptaki peygamberler ise mevcutların hakikatlerine ilişkin genel bir idrake sahip olmakla birlikte temelde üstün mütehayyileleriyle bu hakikatlerin temsillerini bilmektedirler. Peygamberler ma’kûlleri temsiller yoluyla toplumda farklı seviyelerden insanlara aktarabilirler. Üstün hayal güçleri sayesinde yasaları belli bir toplumsal çevrede üretebilirler ancak tüm insanlığa hitap edecek yasaları vaz’etme kabiliyetine sahip değildirler. Bunun için nazarî ve amelî felsefedeki ma’kûllerin bilinmesi gereklidir. Vahyin yasa olarak tahakkukunda *İlk Başkan*’ın hem üstün bir nâtika gücünü hem de yetkin bir mütehayyileyi bir arada bulunduran *filozof peygamber* olması gerekmektedir. Fârâbî hakikat bilgisine uygun bir siyasi ve toplumsal düzen inşa etme, yani yasa vaz’etme ve uygulama becerisini bu filozof peygamberlere has görmektedir. Natika gücü ile elde edilen külli hakikatler ancak yetkin bir mütehayyilenin temsil kabiliyeti ile yasalar şeklinde vaz’edilebilecek ve toplumu inşa edebilecektir. Filozof peygamber şeklinde nitelediği İlk Başkanlık makamı ahlâkî ve siyâsî yetkinliğin zirvesidir.

Kaynaklar/References

- Aristoteles. *De Animal/Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Arnaldez, Roger. “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem”. çev. Hayrani Altıntaş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978), 349-358.
- Aydın, Mehmet. “Bir Medeniyet İnsanı (Filozofu) Olarak Fârâbî”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. 5 Cilt. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 643-650. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Aydın, Salih. “Fârâbî’nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011), 287-300.
- Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî’nin Siyâset Felsefesinde “İlk-Başkan (er-Reîs el-Evvel)” Kavramı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 291-302.
- Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî’nin Nübüvvet Öğretisi”. *İslâmî Araştırmalar* 2/8 (1988), 35-49.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Butterworth, Charles E. “Ahlâk ve Siyâset Felsefesi”. çev. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. 293-315. İstanbul: Küre Yayınları, 2008.
- Çapku, Ahmet. “İnsanın Yetkinleşmesi Açısından Platon ve Fârâbî’nin Siyâset Felsefesinde Filozofun Yeri”. *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 30 (2016), 897-915.
- Durak, Nejdî. *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV, 1993.
- Eflatun, *Timaios*. çev. Erol Güneş - Lütfî Ay. İstanbul: Çağdaş Yayıncılık, 2001.
- el-Fârâbî, Ebu Nasr. “el-Mesâilü’l-Felsefiyye ve’l-Ecvibetü anhâ”. *el-Mecmû*. Kahire: y.b., 1907.

60 • FÂRÂBÎ'NİN SİYÂSET FELSEFESİNDE PEYGAMBERİN YASA
KOYUCULUĞUNUN TEMELİNDE MÜTEHAYYİLE GÜCÜ

- el-Fârâbî, Ebu Nasr. *Tahsîlu's-Saâde*. thk. Ali Bu Mülhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1995.
- el-Fârâbî, Ebu Nasr. *İhsâu'l-Ulûm*. tahk. Ali Bu Mülhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1996.
- el-Fârâbî, Ebu Nasr. *Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- el-Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitâbu'l-Hurûf*. çev. Muhittin Macit - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- el-Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitâbü'l-Mille*. çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- el-Fârâbî, Ebu Nasr. *Siyâsetü'l-Medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Gutas, Dimitri. "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (El-Mütehayyile) ve Aşkım Bilgi". çev. M. Cüneyt Kaya. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 159-174.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/et-Tabîyyât/en-Nefs*. thk. G. C. Anawati. Kahire: y.b., 1975.
- Kaya, M. Cüneyt, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27/2 (2009), 57-91.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12/ 145-162. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kutluer, İlhan. *Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Medkur, İbrahim. "Fârâbî". çev. Osman Bilen. *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*. ed. M. Muhammed Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Najjar, Fauzi M. "Fârâbî'nin Siyâsi Felsefesi ve Şiilik". çev. Mehmet Dağ. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 293-306.
- Netton, Ian Richard. *al-Farabi and His School*. London: Routledge, 1992.
- Türker Küyel, Mübahat "Fârâbî ve Siyâset". *IX. Türk Tarih Kongresi 2*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Türker Küyel, Mübahat. "İbn Sînâ'nın "Al-'Akl Al-Fa'âl"ine Bir Adım Olarak Fârâbî'de Siyâset". *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. der. Aydın Sayılı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce Kindi ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilay Yayıncılık, 2020.
- Türker, Ömer - İbrahim Aksu. "Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri". *Edebali İslâmiyat Dergisi* 2/4 (2018), 51-41.
- Özturan, Hümeysra. *Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Özturan, Hümeysra. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese". *Nazarîyat* 5/1 (Nisan 2019), 1-36.
- Parıldar, Sümeyye. "Fârâbî Felsefesinde Mîzaç Teorisi". *İslâm Düşüncesinde Mîzaç Teorileri*. ed. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki. 79-95. İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Umut, Hatice. "Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikelinden Ahlâk ve Siyâsetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Sertüveni". *İnsan nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. 295-334. İstanbul: İLEM Yayınları, 2019.
- Uysal, Enver. "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlakî İçeriği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 141-156.

ENDÜLÜS EMEVÎ HALİFESİ II. HAKEM'İN ENDÜLÜS'ÜN KUZEYİNDEKİ HRİSTİYAN DEVLETLERLE MÜCADELESİ*

Furkan ERBAŞ** - Saim YILMAZ***

Öz

Endülüs Emevîleri, kuruluşlarından yıkılışlarına kadar fetihlerden sonra devletin kuzeyinde teşekkül eden Hristiyan devletlerle mücadele halinde olmuşlardır. Bu uzun mücadele sürecinde bu devletlerin ilerleyişini durduran ve onları itaat altına alan ilk isim II. Hakem'in babası III. Abdurrahman'dır (300-350/912-961). Onun sağladığı üstünlük II. Hakem (350-366/961-976) ve Âmirîler (366-398/976-1008) adı verilen dönemde de devam etmiştir. Bu süreç içerisinde II. Hakem dönemi, söz konusu devletlerin itaatlerinin birkaç defa yeniden sağlandığı, yeni fetihlerin gerçekleştirildiği ve aynı zamanda savaşın yanı sıra kesintisiz sekiz yıllık barışın tesis edildiği önemli bir devreyi teşkil eder. Bu makalede II. Hakem'in Endülüs'ün kuzeyindeki Hristiyan devletlere karşı yürüttüğü savaş ve barış dönemlerini içeren on altı yıllık zorlu mücadele süreci ele alınmıştır. Dört bölümden meydana gelen bu makalenin birinci kısmında bu dönemin başında Endülüs Emevî topraklarına saldıran Leon Krallığı'nın itaat altına alınması incelenmiştir. İkinci kısımda yeniden

* Bu makale, "Endülüs Emevî Halifesi Hakem b. Abdurrahman Dönemi (350-366/961-976)" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
e-posta: furkan.erbasm@igdir.edu.tr ORCID: 0000-0002-2021-6445

*** Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
e-posta: saimiy@sakarya.edu.tr ORCID: 0000-0001-7606-3663

Atıf/Cite as: Erbaş, Furkan - Yılmaz, Saim. "Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in Endülüs'ün Kuzeyindeki Hristiyan Devletlerle Mücadelesi". *Dini Araştırmalar* 24/60 (Haziran 2021), 61-86, <https://doi.org/10.15745/da.898999>

saldırıya geçen kuzeydeki Hristiyan devletlerle yapılan savaşlar ve bu dönemde gerçekleştirilen fetihler ele alınmıştır. Üçüncü kısımda iki taraf arasında sekiz yıl kesintisiz devam eden barış süreci incelenmiştir. Dördüncü kısımda Hristiyan devletlerin Gurmâc (Gormaz) kalesini geri alma teşebbüsüne yer verilmiştir. Söz konusu çalışmanın öncelikli hedefi, Müslüman tarihçilerin kaydettikleri gibi Endülüs Emevîleri'nin bu devletler üzerinde gerçekten hâkimiyet oluşturup oluşturamadıklarına yönelik günümüz batı literatüründe yapılan tartışmalara katkı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Endülüs Emevîleri, II. Hakem, Leon Kralı IV. Ordoño, Leon Kralı I. Sancho, Kastilya Kontu Fernan Gonzales, Gurmâc.

The Struggle of Andalus Umayyad Caliph Hakam II Against the Christian States in the North Andalus

Abstract

From their founding to their collapse, the Andalusian Umayyads have been struggling with the Christian states which established in the north following Umayyads conquests of the region. During this long struggle period, the first name that ceased their progress and had authority over these states was Hakam II's father Abd ar-Rahman III (300-350/912-961). The power provided by him continued in the periods of Hakam II (350-366/961-976) and Amirids (366-398/976-1008). In this process, Hakam II period was important because the obedience of the states in question had been maintained, new conquests were achieved, and an uninterrupted eight-year peace was established. In this article, the sixteen-year long struggle process, including war and peace periods, of Hakam II against these states in the North of Andalusia has been discussed. The article consists of four chapters. In the first part, the Muslim control on the Kingdom of Leon, which attacked the Andalusian Umayyad lands at the beginning of this period, has been examined. In the second part, the battles with the Christian states in the north and the conquests carried out in this period have been discussed. In the third part, the peace process between the two sides, which had been continuing for eight years, has been examined. In the fourth part, the Christian states' attempt to recapture the Gormaz (Gurmâc) castle has been mentioned. The main purpose of the article is to contribute to the debate in modern western literature about the Umayyads' domination of these states, recorded by Muslim historians as well.

Keywords: Andalusian Umayyads, Caliph Hakam II, King Ordoño IV of León, King Sancho I of León, Count Fernán González of Castile, Gormaz.

Summary

Muslims were in a continued struggle with the Christian people that started to settle in the north after the conquest of Andalusia. This struggle was maintained uninterruptedly during the period of the Andalusian Umayyads (138-422 / 756-1031). However, these Christian folks could not be prevented from expanding their domains and establishing new states with various names in the north of Andalusia. The Kingdom of Galicia, founded by Alfonso I (739-757 C.E.), was the first Christian state in northern Andalusia. This kingdom turned into the Kingdom of Leon (911-1230) from the year 911 onwards. In the ninth century, two more Christian states emerged in the region, a kingdom and a state. One of them is the Kingdom of Navarra (Neberre) established on the lands known today as the Basque (810 or 820-1512); the other was the County of Barcelona (883-1137) that emerged in Barshalūna (Barcelona). Another state emerged in the first half of the tenth century named Castile County (930-1217). Because of the lost control of the lands in this period, the north of the Ebro and Düveyru (Duero) rivers became the lands of these Christian States.

The first name becoming prominent in this progress and had authority over these states was Abd ar-Rahman III (300-350/912-961). The power provided by him continued in the periods of Hakam II (350-366/961-976) and Amirids (366-398/976-1008).

In this article, the sixteen-year long struggle process, including war and peace periods, of Hakam II against these states in the North of Andalusia has been discussed. The article consists of four chapters. In the first part, the Muslim control on the Kingdom of Leon, which attacked the Andalusian Umayyad lands at the beginning of this period, has been examined. In the second part, the battles with the Christian states in the north and the conquests carried out in this period have been discussed. In the third part, the peace process between the two sides, which had been continuing for eight years, has been examined. In the fourth part, the Christian states' attempt to recapture the Gormaz (Gurmâc) castle has been mentioned. The main purpose of the article is to contribute to the debate in modern western literature about the Umayyads' domination of these states, recorded by Muslim historians as well.

In this struggle, Hakam II period was important because the obedience of the states in question had been maintained, new conquests were achieved, and an uninterrupted eight-year peace was established. During his reign, the first re-obedience of the King of Leon I Sancho (956-958, 960-966), who attacked

other Christian states by breaking the existing agreements, was achieved. However, his success was not enough to stop the attacks of states mentioned above on the Andalusian Umayyad lands. Thereupon, from 352 (963-964) to 356 (966-967), he organized lasting voyages along the northern border to one of these states, in which he participated. As a result of these campaigns, which made important conquests such as Kalahurra (Calahorro), Katrība (Yerba) And Gurmâc (Gormaz), unquestionably his superiority imposed on the Kingdoms of Leon and Navarra and the Counties of Castile and Barcelona. The peace years that started in 356 (966-967) continued until 363 (973-974) uninterruptedly. In this peace period of Andalusia, the representatives of the Christian states in the North were visiting Cordoba almost every year, even several times in the same year, to declare their loyalty to the Hakam II and ensure the continuation of the peace. However, these states, attacked again at the end of 363 (974) and soon besieged the Gurmâc castle by taking advantage of the war of Hakam II with the Idrisids (172-375 / 789-985) in the Maghrib. On the other hand, Hakam II successfully repelled this siege, which the Christian states in the North had undertaken together with a large army sent to the region, and ensured that this castle, which was conquered in his time. Also, he was able to preserve his superiority against these states during his caliphate with the armies sent to the territories of Leon and Castile right after this. However, the reconciliation of these states would be achieved in the next period.

For the history, it is essential to analyse the data related to the subject and to use them with critical / reflective approaches. However, criticizing the data and to see it exaggerated in advance or to ignore it completely contradict the basic principle of objectivity. Undoubtedly, these fundamental criteria should not be overlooked regarding the narrations reported by the Muslim historians, which were almost the only source of the Andalusian Umayyads. Hence, so to determine the existence of Muslims in Andalusia, their struggles with the Christian states, and the relations between the two powers for each period particularly, it would be appropriate to consider the political, military, and cultural ties among them in the north since the establishment of the Andalusian Umayyad State. Our greatest wish is that this article sheds light on at least a particular section of the great discussion on this topic.

Giriş

II. Hakem (350-366/961-976), Endülüs Emevî Devleti'ni (138-422/756-1031) emirlikten halifelîğe dönüştüren III. Abdurrahman'ın (300-350/912-

961) oğludur. Âlim ve dindar kişiliğinden dolayı “Bilge Halife” olarak tanınan II. Hakem’in yaklaşık on altı yıllık halifelik dönemi ilim, kültür ve medeniyet alanlarında birçok önemli gelişmenin yaşandığı parlak bir devir olmuştur.¹ Aynı zamanda babası III. Abdurrahman zamanında siyasî ve askerî açıdan yalanan istikrar bu dönemde kesintisiz olarak sürdürülmüştür.² Belki de onun bu alandaki en önemli başarısı, Endülüs Emevî topraklarına karşı saldırıya geçen Endülüs’ün kuzeyindeki Hristiyan krallık ve kontlukları yeniden itaat altına alması olmuştur.

II. Hakem’in halifeliği boyunca mücadele etmek zorunda kaldığı Hristiyan krallıkların ve kontlukların ortaya çıkışları, Müslümanların bu coğrafyayı fethettikleri döneme kadar uzanır. Emevî halifesi Velîd b. Abdülmelik (86-96/705-715) döneminde 92 (711) yılında Endülüs’te başlayan fetih hareketi, 95 (714) yılında İberya’nın tamamına yakınının Müslümanlar tarafından ele geçirilmesiyle son buldu.³ Bu fetihler esnasında yenilgiye uğrayan Vizigot birliklerin bir kısmı kuzeydeki Asturias bölgesine kaçarak buradaki dağlık araziye sığınmış ve bundan sonra bir varlık gösteremeyeceğini düşünen Müslümanlar da onları kendi hallerine bırakmıştı.⁴ Ancak “valiler dönemi” adı verilen süreçte (95-138/714-756) Emevîlerin yeni fetihler gerçekleştirmek için Fransa içlerine yönelmeleri ve yaşanan iç çekişmeler, bu dağınık birliklerin farklı isimler etrafında yeniden toparlanmalarına ve bölgede yeni bir güç olarak ortaya çıkmalarına fırsat tanımış oldu.⁵ Başlangıçta Petrus (m. 714-730)

¹ Bu konuda bkz. Saim Yılmaz - Furkan Erbaş, “Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem’in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkıları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 157-185.

² Mehmet Özdemir, “Hakem II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/174.

³ Mehmet Özdemir, “Endülüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/211-212. Ayrıca bk. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 43-59; İsmail Hakkı Atçeken, “Emevîler’e Kadar Endülüs”, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 4/18-33.

⁴ İbn ‘İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânu’l-Muğrib fi ahbâri mulûki’l-Endelüs ve’l-Mağrib*, nşr. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf - Muhammed Beşşâr ‘Avvâd (Tunus: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2013), 2/18-19; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu’t-tîb min ğusni’l-Endelüsi’r-râtib*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sadır, 1988), 1/275-276; Reinhart Pieter Anne Dozy, *Spanish Islam*, İng. çev. F. Griffin Stokes (London: Chatto Windus, 1913), 410; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 57.

⁵ W. Montgomery Watt - Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, çev. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel - Qiyas Şükürov (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 31-32; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 80-81; Hüseyin Mu’nis, *Fecru’l-Endelüs* (Kahire: Dâru’r-Reşâd, 2005), 255; Atçeken, “Emevîler’e Kadar Endülüs”, 4/35.

ve Pelayo (m. 718-737) liderliğinde ayrı olarak faaliyet gösteren bu gruplar,⁶ I. Alfonso (m. 739-757) zamanında Galicia Krallığı adıyla tek bir çatı altında birleştirildi. Böylece fetihlerden çok kısa bir süre sonra Endülüs'ün kuzeyinde ilk Hristiyan Krallığı kurulmuş oldu. Galicia Krallığı, miladi 911 yılından itibaren Leon Krallığı (m. 911-1230) olarak anılmaya başladı.⁷

138 (756) yılında Endülüs'ün idaresini ele geçiren Endülüs Emevîleri, kuzeydeki bu Hristiyan unsurlarla sürekli mücadele etmelerine ve zaman zaman onlara karşı üstünlük sağlamalarına rağmen bu sarp ve kayalık bölgeyi tamamen hâkimiyet altına alma başarısını gösteremediler. Hatta dokuzuncu yüzyılda biri krallık diğeri kontluk üzere bölgede iki devlet daha ortaya çıktı. Bunlardan birisi günümüzde Bask bölgesi olarak bilinen topraklar üzerinde kurulan Navarra (Neberre) Krallığı (m. 810 veya 820-1512) idi.⁸ İkincisi ise Berşelûne'de (Barselona) Barselona Kontluğu (m. 883-1137) adı altında ortaya çıktı.⁹ Bunlara onuncu yüzyılın ilk yarısında Kastilya Kontluğu (m. 930-1217) adı altında bir yenisi daha eklendi.¹⁰ Bu dönemde kaybedilen topraklar neticesinde Ebro¹¹ ve Düveyru (Duero)¹² nehirlerinin kuzeyinde kalan kısım bu Hristiyan Devletler'in idaresi altına girmiş oldu. Bununla birlikte II. Hakem'in babası III. Abdurrahman elli yıllık yönetimi sırasında verdiği mücadele neticesinde bu siyasî yapıları itaat altına almayı başardı.¹³ Ancak II. Hakem'in halife olmasıyla birlikte bu Hristiyan devletlerin mevcut anlaşmalarla-

⁶ Pelayo ve Petrus'un faaliyetleri için bk. Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/17, 4/351; Êvariste Lèvi-Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmîyye mine'l-fethi ilâ sukûti'l-hilâfeti'l-Kurtubiyye (711-1031)*, Ar. çev. Ali Abdurraûf el-Bembî, Ali İbrahim el-Menufi, es-Seyyid Abdüzzahir Abdullah (Kahire: el-Mecâlisü'l-'Alâ, 2000), 1/74-75; Abdurrahman Ali el-Haccî, *Târîhu'l-Endelîs mine'l-fethi'l-İslâm hattâ sukûtu Gırnâta* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1981), 269-270; Lütfi Şeyban, *Reconquista Endülüste Müslüman-Hristiyan İlişkileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 76-78.

⁷ Haccî, *Târîhu'l-Endelîs*, 270-271; Şeyban, *Reconquista*, 78-79.

⁸ Şeyban, *Reconquista*, 83-84.

⁹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 82; Şeyban, *Reconquista*, 84-85.

¹⁰ Haccî, *Târîhu'l-Endelîs*, 275; Şeyban, *Reconquista*, 84; Thomas Irving, "Kastilya", *Tu'rkiye Diyanet Vakfı I'sla'm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/1.

¹¹ Bulunduğu mevki için bk. Jose María Monsalvo Antón, *Atlas Historico De La España Medieval* (Madrid: Editorial Síntesis, ts.), 63.

¹² Bilgi için bk. Ebû Mervân b. Hayyân, *el-Muktebes fî ahbâri beledi'l-Endelîs*, nşr. 'Abdurrahmân 'Alî el-Haccî (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1965), 226; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/414; Antón, *Atlas Historico*, 62.

¹³ Geniş bilgi için bk. Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 126-132, 141-142; Birsal Küçüksipahioğlu, "Endülüs Emevîleri", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 4/91-95.

rı bozarak yeniden saldırıya geçmeleri iki taraf arasında savaş ve barış dönemlerini içeren uzun ve zorlu bir mücadele döneminin başlamasına sebep oldu.

II. Hakem'in Endülüs'ün kuzeyindeki Hristiyan devletlerle olan mücadelesini ele alan bu makalenin öncelikli hedefi, Müslüman tarihçilerin kaydettikleri gibi Endülüs Emevîleri'nin bu devletler üzerinde gerçekten hâkimiyet oluşturup oluşturamadıklarına dair günümüz batı literatüründe yapılan tartışmalara¹⁴ katkı sağlamaktır. Dört bölümden meydana gelen bu makalenin birinci kısmında II. Hakem'in halife olmasıyla birlikte mevcut barış anlaşmasını tanımayarak Endülüs Emevî topraklarına saldırı başlatan Leon Krallığı'nın itaat altına alınması konusu incelenmiştir. İkinci kısımda yeniden saldırıya geçen kuzeydeki Hristiyan devletlerle yapılan savaşlar ve bu dönemde gerçekleştirilen fetihler ele alınmıştır. Üçüncü kısımda iki taraf arasında sekiz yıl kesintisiz devam eden barış süreci ve bu süreç içerisinde bağlılıklarını bildirmek için Hristiyan devletlerin temsilcilerinin Kurtuba'ya gerçekleştirdikleri ziyaretler ve yapılan anlaşmalar incelenmiştir. Son olarak dördüncü kısımda Hristiyan devletlerin II. Hakem döneminde fethedilmiş bulunan Gurmâc (Gormaz) kalesini geri alma çabalarına yer verilmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Halife II. Hakem'in Endülüs'ün kuzeyindeki Hristiyan devletlerle olan mücadelesini doğrudan ele alan müstakil bir çalışma mevcut değildir. Bununla birlikte gerek ülkemizde ve gerekse yurt dışında Endülüs Emevî tarihini genel olarak inceleyen çalışmalarda kısa da olsa bu konuya yer verilmiştir. Bu eserler arasından Endülüs Emevî tarihine ait çalışmaların öncülerinden olan Dozy'nin *Spanish Islam* isimli eseri, fazlasıyla faydalandığımız çalışmalardan biri olmuştur. Her ne kadar bir kısım tespitlerine katılmasak da yapılan tartışmalarda onun eserinden bir hayli istifade ettiğimizi belirtmemiz gerekir. Ayrıca İbn Hayyân'ın (ö. 469/1076) *el-Muktebes*¹⁵ isimli eserinin muhakkiki 'Alî el-Haccî'nin söz konusu kitapta verdiği dipnotlar ve sonuna ilave ettiği ek kısımlar şahıs ve yer isimlerinin Latinize edilmesinde önemli bir katkı sunmuştur.

Ele aldığımız konuya dair muasır bir kaynağın günümüze ulaşmamış olması büyük bir şanssızlıktır. Bu eksikliği, bu dönemden kısa bir süre sonra yaşamış bulunan İbn Hayyân'ın Endülüs'ün fethinden II. Hakem döneminin sonuna kadar olan olayları anlatan *el-Muktebes* isimli eserinden gider-

¹⁴ Örnek olarak bk. Josep Sune Arce, "Was the Umayyad Caliphate of Cordoba as Strong as Arab Chroniclers Claimed?", *Al-Masaq* 31/1 (2019), 35-49.

¹⁵ Ebû Mervân b. Hayyân, *el-Muktebes fî ahbâri beledi'l-Endelüs*, nşr. 'Abdurrahmân 'Alî el-Haccî (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1965)

mek mümkündür. Ancak söz konusu eserin II. Hakem döneminin ilk on yılını kapsayan kısmı maalesef günümüze ulaşmamıştır. İbn Hayyân'ın kitabından nakillerde bulunan muahhar tarihçilerden İbn 'İzârî (ö. 712/1312'den sonra), İbn Haldûn (ö. 808/1406)¹⁶ ve Makkarî'nin (ö. 1041/1632) eserleri bu on yıllık sürece ışık tutan kaynakların başında gelmektedir. Bununla birlikte İbn Haldûn'un ve Makkarî'nin çoğu yerde verdikleri bilgilerin yılını zikretmemeleri olayların kronolojisini oluşturmada büyük bir engel teşkil etmektedir. Ancak İbn 'İzârî'nin, olayları yıl esasına göre kaydetmesi bu zorluğu aşmada büyük oranda yardımcı olmuştur.

1. Leon Krallığı'nın İtaatinin Sağlanması (350-351/961-962)

Halife olmasının hemen ardından yaşanan gelişmeler II. Hakem'in, kısa bir süre önce babası III. Abdurrahman tarafından itaat altına alınan kuzeydeki Hristiyan devletlerle yeniden savaş meydanlarında karşı karşıya kalmasına neden oldu. III. Abdurrahman'ın vefatını fırsat bilen Leon Kralı I. Sancho (m. 956-958, 960-966), kısa bir süre önce imzalamış olduğu anlaşma şartlarını uygulamak yerine diğer Hristiyan krallıklarla birlikte yeniden saldırıya geçti.¹⁷ Halbuki o, şu anda üzerinde oturduğu tahtı uygulamaktan kaçındığı bu anlaşma sayesinde elde etmişti. 345 (956) yılında kardeşi Kral III. Ordone'nın (m. 951-956) ölümü üzerine Leon Kralı olan I. Sancho, 346 (957) yılında Ahmed b. Ya'lâ komutasındaki Endülüs Emevî orduları karşısında alınan yenilgi sonrasında, halk nezdindeki itibarını büyük ölçüde kaybetmişti. Bu fırsatı değerlendiren kuzeni IV. Ordone (m. 958-960), kayınpederi Kastilya Kontu Fernan Gonzales'in verdiği destekle aşırı şişmanlığı sebebiyle alay konusu olan I. Sancho'yu tahttan indirerek yerine kral oldu (347/958). Bunun üzerine I. Sancho, oğlu Navarra Kralı I. Garcia Sanchez'in (m. 925-970) yaşının küçük olması sebebiyle nâibi sıfatıyla devleti idare eden büyükannesi Kraliçe Toda'nın yanına giderek ona sığınmak zorunda kaldı.¹⁸ Kraliçe Toda, torunun şişmanlığının tedavisi ve yeniden Leon Krallığı'nı ele geçirme-

¹⁶ 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *Kitâbü'l-'İber ve dîvânü'l-mübtede* ve'l-haber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men 'âsaruhum min zevi's-sultâni'l-ekber, nşr. Halîl Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001).

¹⁷ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-'İber*, 4/185; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/382; Dozy, *Spanish Islam*, 448.

¹⁸ İktidardan uzaklaştırılması hakkında bilgi için bk. Dozy, *Spanish Islam*, 439-442; Reinhart Pieter Anne Dozy, *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le moyen âge* (Paris: Leyde, 1881), 97-98; Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 2/358; Küçükspahioğlu, "Endülüs Emevîleri", 4/94.

si için III. Abdurrahman'dan yardım istedi. I. Sancho'yu tedavi eden Hasday b. Şaprût'un¹⁹ aracılığıyla sağlanan ve Kraliçe Toda ile torunu I. Sancho'nun bizzat Kurtuba'ya gelerek imzaladıkları anlaşmaya göre III. Abdurrahman göndereceği ordu ile I. Sancho'nun yeniden kral olmasını sağlayacaktı. Varılan anlaşma gereği III. Abdurrahman tarafından gönderilen ordu sayesinde I. Sancho krallığını yeniden elde etti. IV. Ordone ise Kastilya'nın merkezi Burgos'a kaçmak zorunda kaldı (m. 960).²⁰

İslam tarihi kaynakları, III. Abdurrahman ile I. Sancho arasında yapılan anlaşma şartlarını açık bir şekilde zikretmezler. Buna karşılık Dozy, biri III. Abdurrahman'ın göndereceği orduya karşılık sınırdaki bulunan on müstahkem kalenin Endülüs Emevîleri'ne teslim edilmesi, diğeri ise bu mücadele esnasında Kastilya Kontu Fernan Gonzales'in IV. Ordone'ya destek vermesini engellemek için Navarra Krallığı'na ait bir ordunun Kastilya'yı işgal etmesi şeklinde iki maddenin yer aldığını ileri sürmektedir.²¹ İleriye sürülen ikinci maddenin olayların seyrinden²² ilham alınarak belirlenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak ilk maddeye dair kaynaklarda net bir bilgi bulamadığımızı belirtmemiz gerekir. Bununla birlikte İslam tarihi kaynaklarının daha sonra II. Hakem ile yapılan anlaşmaları zikrederken geriye dönük olarak verdikleri bilgilerden bu anlaşmada I. Sancho'nun krallığı yeniden elde etmesi hâlinde III. Abdurrahman'a itaat etmeyi ve sınıra yakın yerlerdeki kale ve burçları yıkmayı kabul ettiğini kesin bir şekilde tespit etmek mümkündür.²³

¹⁹ Endülüs'ün meşhur Yahudilerinden olan Hasday b. Şaprût, Kurtuba Sarayı'nda hekim olarak görev yapmaktaydı. Ayrıca zaman zaman elçi olarak da vazifelendirilmekteydi. Geniş bilgi için bk. Süleymân b. Hassân İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etibbâ' ve'l-hükemâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 22; Ahmed b. el-Kâsım İbn Ebî Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, 1965), 494; Raymond P. Scheindlin, "The Jews in Muslim Spain", *The Legacy of Muslim Spain* 1 (1994), 190.

²⁰ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/184, 230; Şihâbüddîn Ahmed el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîviyye), 1914-1922, 5/265; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/365-366; Dozy, *Spanish Islam*, 442, 443; Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 2/433-434.

²¹ Dozy, *Spanish Islam*, 442, 443. Ayrıca bk. Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 2/359, 433-434.

²² İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/184, 230; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 5/265.

²³ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/186-187; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/384. Anlaşma maddeleri hakkında ayrıca bk. Muhammed 'Abdullâh 'Înân, *Devletü'l-İslâm fî'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 1/484; 'Abdülmun'im el-Hâşimî, *el-Hilâfetu'l-Endelüsiyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 481; Sâlim 'Abdullâh ez-Zenâtî, *Târîhu'l-Endelüs ve hadâratuhâ fî 'ahdi Benî Umeyye (Hilâlu 'asri'l-hilâfe 316/929-422/1031)* (Bingazi: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2008), 208.

I. Sancho'nun krallığı elde etmesinden birkaç ay sonra III. Abdurrahman'ın vefatı ve yerine oğlu II. Hakem'in halife oluşu (3 Ramazan 350/16 Ekim 961)²⁴ bir anda olayların aksi yönde seyretmesine neden oldu. I. Sacho, söz konusu anlaşmayı uygulamak yerine kuzeydeki diğer Hristiyan devletlerle birlikte Endülüs Emevî topraklarına saldırılar düzenlemeye başladı. Öte yandan anlaşmanın taraflarından biri olan Navarra Kralı I. Garcia Sanchez ise II. Hakem'in kendisine teslim etmesini istediği Kastilya Kontu Fernan Gonzales'i vermeyi reddetti. Aksine onu, damadı IV. Ordone'ya destek vermemesi şartı ile serbest bıraktı.²⁵ Böylece onun yeniden Endülüs Emevî topraklarına saldırılar düzenlemesine kapı aralmış oldu. Dozy, Hristiyan kralların takındıkları bu tavrı değerlendirirken, onların III. Abdurrahman'ın ölmüş olmasını vesayetten kurtulmak için bir fırsat olarak gördüklerini ve daha barışçı ve pasif bir yapıda gördükleri II. Hakem'in bu anlaşma şartlarının yerine getirilmesi hususunda pek de ısrarcı olmayacağı düşüncesiyle hareket ettiklerini belirtir.²⁶

II. Hakem, Hristiyan devletlerin kuzey sınırına başlattıkları saldırılara cevap vermekte gecikmedi. Rakiplerinin beklentisinin aksine derhal harekete geçen II. Hakem, 351 yılının Muharrem (Şubat-Mart 962) ayında vali ve komutanlarına mektuplar göndererek savaş için hazırlık yapılmasını emretti.²⁷ Onun sefere hazırlandığı sırada elini daha da güçlendirecek, rakibi I. Sancho'nun ise tam anlamıyla uykularını kaçırarak sürpriz bir gelişme yaşandı. II. Hakem'in sefer hazırlıklarını duyan önceki Leon Kralı IV. Ordone, Saffer ayının sonunda (Nisan'ın ilk haftası) kendisiyle görüşmek için Kurtuba'ya geldi.²⁸ Önceden geçtiği gibi I. Sancho ile giriştiği taht mücadelesini kaybettikten sonra Kastilya'nın merkezi Burgos'a sığınan IV. Ordone, Navarra Kralı I. Garcia Sanchez'in kayınpederi Kastilya Kontu Fernan Gonzales'e koştugu şart nedeniyle buradan da çıkarılmıştı. Kuşkusuz o, II. Hakem ile yapacağı bu görüşmeyle I. Sancho ile girişeceği mücadele öncesinde kendisine askerî destek sağlamayı hedeflemekteydi. Böylece daha önce rakibinin kendisine karşı kullanmış olduğu kozu şimdi ona karşı kullanmış olacaktır.

Babası döneminde yaşadığı tecrübe sebebiyle IV. Ordone ile yapacağı görüşmenin kendisine sağlayacağı avantajın farkında olan II. Hakem, onun bu

²⁴ Özdemir, "Hakem II", 174.

²⁵ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/230; Dozy, *Spanish Islam*, 448; Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 2/434; İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 1/484.

²⁶ Dozy, *Spanish Islam*, 448.

²⁷ İbn 'İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/219.

²⁸ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/388-389; a.mlf., *Ezhârü'r-riyâz fi ahbâri 'ÿyâz*, nşr. Mustafa es-Sekkâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdülhafız Şelebî (Kahire: Matbaatu Fedale, 1939), 2/288.

talebini kabul etmekte hiç tereddüt göstermedi. İbn ‘İzârî²⁹ ve İbn Haldûn’un³⁰ kısaca aktardığı bu görüşmenin tüm detaylarını Makkarî’nin *Nefhu’t-tîb* ve *Ezhârü’r-riyâz* isimli eserlerinde bulmak mümkündür. II. Hakem, IV. Ordone’yu karşılamak için devletin güç ve kudretini tüm ihtişamıyla gösteren görkemli bir tören hazırlattı. Buna karşılık IV. Ordone ise II. Hakem’i ikna etmek için gerekli tüm saygı hareketlerini sergilemekten ve sözlerini kullanmaktan geri kalmadı. Görüşme öncesinde kendisinin tahttan indirilmesini sağlayan III. Abdurrahman’ın kabrini ziyaret ederek önünde saygıyla eğildi. Ardından huzuruna girdiğinde II. Hakem’in elini öpüp, önünde diz çöktükten sonra kendisine ayrılan yere oturdu. Yaptığı konuşmada halifenin hizmetinde bulunmaktan gurur duyduğunu belirterek daha önce gösterilen iyiliğe nankörlük eden I. Sancho’ya karşı yardım edilmesi ricasında bulundu. Bunun üzerine II. Hakem onu himayesi altına aldığını, kendisini tanıyanların başına kral yapılacağını ve kuzeninin onun hâkimiyet bölgesine saldırmasının engelleneceğini ifade etti. Böylece istediğini elde etmiş olan IV. Ordone, II. Hakem’in elini öperek ve diz çökerek huzurundan ayrıldı.³¹ Ardından imzalanan anlaşma ile IV. Ordone, Müslümanlarla dostluk içinde kalacağını, Fernan Gonzales ile birlikte hareket etmeyeceğini ve oğlu Garcia’yı rehine olarak bırakacağını kabul etti.³² Ayrıca II. Hakem’in mevlâsı Gâlib b. Abdurrahman (ö. 371/981)³³ komutasındaki bir birlik de yardım etmesi için onunla birlikte gönderildi.³⁴

Sefer hazırlıklarını tamamlayan ve IV. Ordone ile yaptığı anlaşma sayesinde diplomatik anlamda elini güçlendiren II. Hakem, vakit kaybetmeden Hristiyan devletler üzerine bizzat kendisinin katıldığı bir sefer düzenledi (351/962).³⁵ Bu haberi nakleden İbn ‘İzârî ve İbn Haldûn söz konusu seferin

²⁹ İbn ‘İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/219-220.

³⁰ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/186.

³¹ Makkarî, *Nefhu’t-tîb*, 1/384, 388-394; a.mlf., *Ezhârü’r-riyâz*, 2/288-294.

³² İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, IV, 186; Makkarî, *Nefhu’t-tîb*, 1/384.

³³ Bk. Mehmet Özdemir, “Gâlib b. Abdurrahman”, *Tu’rkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/328.

³⁴ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/231.

³⁵ İbn ‘İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/219; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/185. Nüveyrî ve İbnü'l-Hatib bu seferin 352 yılında gerçekleştirildiğini kaydetmektedirler. Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fînûni'l-edebe*, nşr. Abdülmecid Terhûnî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 23/234; Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *A'mâlu'l-a'lâm fi men bâyi'a kable'l-ihtilâm min mü'lûki'l-İslâm*, nşr. Lêvi-Provençal (Beyrut: Dâru'l-Mekşûf, 1956), 42; *Zikru bilâdi'l-Endelüs*, nşr. L. Molina (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas Instituto de Cooperacion Con el-Mundo Arabe, 1983), 171. Ancak yukarıda geçtiği gibi II. Hakem’in onların belirttiği tarihte sadece Şente Eştebîn’e sefer düzenlemiş olması bu ihtimali zayıflatmaktadır.

tam olarak nereye düzenlendiği hakkında bilgi vermemektedirler. Makkarî, Kastilya Kontu Fernan Gonzales üzerine düzenlenen bu seferde Şente Eştebîn (San Esteban)³⁶ şehrinin ele geçirildiğini kaydetmektedir.³⁷ Ancak İbn 'Îzârî'nin açık bir şekilde Şente Eştebîn'e düzenlenen seferin 352 (963-964) yılında gerçekleşen ikinci sefer olduğunu bildirmesi,³⁸ bu konuda Makkarî'nin sehven bir karıştırma yaptığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte yine İbn 'Îzârî'nin vermiş olduğu kısa bilgilerden II. Hakem'in düzenlemiş olduğu birinci sefer hakkında birtakım çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Onun kaydettiğine göre II. Hakem'in bu büyük seferini durdurmak için Hristiyan devletlerin hepsi harekete geçmişlerdir. Bunun üzerine kuzey sınırını tamamen kuşatma altına alan II. Hakem, bu sefer esnasında birçok kale ve önemli şehri ele geçirmiştir. Ayrıca pek çok esir ve ganimet elde ederek geriye dönmüştür.³⁹ Nitekim İbn Haldûn da bu seferin büyüklüğünü doğrular şekilde, bunun sonrasında Hristiyan kralların ele geçirdikleri yerlerden geri çekilerek ondan barış talep ettiklerini kaydetmektedir.⁴⁰

İlk iktidarı döneminde Endülüs Emevî orduları karşısında aldığı yenilgi sonrasında krallığını kaybeden I. Sancho, kuvvetle muhtemel tekrar aynı sonu yaşamak istemiyordu. Bu yüzden II. Hakem'in düzenlediği bu seferin hemen ardından barış talebinde bulunmak için kalabalık bir heyet gönderdi (Rebûlâ-hir 351/Mayıs-Haziran 962). III. Abdurrahman ile yapılan anlaşmadaki gibi sınıra yakın yerlerdeki kale ve burçları yıkmayı ve tüm halkı adına kendisine biat etmeyi kabul ettiğini bildirmesi üzerine iki taraf arasında yeniden anlaşma sağlandı.⁴¹ Dozy, işine geldiği gibi davranan II. Hakem'in, daha önce IV Ordono'ya söz vermiş olmasına rağmen I. Sancho ile yeni bir anlaşma imzaladığını ve böylece IV. Ordono'nun krallığı elde etmek için sergilediği kendini küçük düşürücü tavırların boşa gittiğini belirtir.⁴² Sergilediği tutum sebebiyle IV.Ordono'ya karşı hissi davrandığı anlaşılan Dozy'nin iki tarafı da suçlayan bu yorumunun, ilgili rivayetlerle pek örtüşmediği görülmektedir. Nitekim II. Hakem, IV. Ordono'ya I. Sancho'yu krallıktan indireceğine dair bir söz ver-

³⁶ Mevkisi için bk. Antón, *Atlas Historico*, 62.

³⁷ Makkarî, *Nefhu'l-tîb*, 1/382-383.

³⁸ İbn 'Îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/220.

³⁹ İbn 'Îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/219.

⁴⁰ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/185.

⁴¹ İbn 'Îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/220; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/186-187; Makkarî, *Nefhu'l-tîb*, 1/384; *Zikru bilâdi'l-Endelüs*, 170.

⁴² Dozy, *Spanish Islam*, 452.

memiştir. Ancak kendisini tanıyanların başına kral yapılacağı ve kuzeninin onun hâkimiyet bölgesine saldırmasının engelleneceği belirtilmiştir. Buradan hareketle aslında II. Hakem'in Leon Krallığı'nı ikiye bölmeyi hedeflediğini düşünmek mümkündür. Ancak bundan sonraki süreç içerisinde kaynaklarda hakkında herhangi bir bilginin yer almamasından hareketle Dozy'nin de tespit ettiği gibi IV. Ordone'nun miladi 962 yılının sonunda ölmüş olması⁴³ sebebiyle II. Hakem bu planını uygulama imkânı bulamamış görünmektedir. Nitekim ileride görüleceği gibi IV. Ordone'nun ölümüyle birlikte eli rahatlayan I. Sancho, çok kısa bir süre sonra yapılan bu anlaşmayı da bozmuştur.

2. Savaşın Yeniden Başlaması: Kalehürra, Katrîbe ve Gurmâc'ın Fethi (352-356/963-967)

II. Hakem, halife olmasının üzerinden bir yıl geçmeden düzenlediği başarılı askerî sefer ve beraberinde yürüttüğü diplomasiyle birlikte I. Sancho'nun itaatini sağlamış oldu. Bundan sonra saldırılarına devam eden Kastilya Kontu Fernan Gonzales üzerine yöneldi. İkinci defa bizzat sefere çıkan II. Hakem, 352 (963) yılı yaz seferinde Şente Eştebîn şehrini ele geçirdi.⁴⁴ Diğer taraftan kuvvetle muhtemel aynı anda veya hemen sonrasında Medînetüsâlîm (Medinaceli)⁴⁵ üzerinden Kastilya topraklarına giren Gâlib b. Abdurrahman komutasındaki ordu Eşte'de (Atienza)⁴⁶ karşılaştığı Kastilya ordusunu mağlup etti. Ancak bu sırada Navarra Kralı I. Garcia Sanchez ve I. Sancho mevcut anlaşmaları bozarak Endülüs Emevî sınırlarına saldırmaya başladı. Bunun üzerine II. Hakem, Sarakusta (Zaragoza)⁴⁷ valisi Yahyâ b. Muhammed et-Tüçibî komutasındaki bir orduyu onların üzerine sevk etti. Gönderilen bu ordu karşısında tutunamayan müttefik Hristiyan ordusu geri çekilmek zorunda kaldı.⁴⁸

Sevk ettiği ordularla Hristiyan krallıkların saldırılarını durdurmayı başaran II. Hakem, bundan sonraki aşamada karşı saldırıya geçti. İbn Haldûn'un ifadesi ile bütün kuzey sınırı boyunca faaliyet gösteren Endülüs Emevî ordularının bu dönemde ciddi fetih faaliyetleri olmuştur. Taarruz harekâtı, kuvvet-

⁴³ Dozy, *Spanish Islam*, 452.

⁴⁴ İbn 'İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/ 220. Ayrıca bk. Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/382-383.

⁴⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/172; Antón, *Atlas Historico*, 52.

⁴⁶ Bilgi için bk. Dozy, *Spanish Islam*, 453; 'Înân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 1/486.

⁴⁷ Endülüs'ün doğusunda yukarı sınır bölgesinde yer almaktadır. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/212-214.

⁴⁸ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/185-186; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/383.

le muhtemel 353 (964-965) yılında Hüzeyl b. Hâşim ve Gâlib b. Abdurrahman komutasında iki ayrı ordunun sevk edilmesiyle başladı. Gâlib b. Abdurrahman komutasındaki ordu Navarra topraklarında bulunan Kalehürra'yı (Calahorro)⁴⁹ ele geçirdi. Bu sırada kaynaklarda ismi zikredilmeyen Veşka (Huesca)⁵⁰ komutanı Katrîbe'yi (Yerba ?)⁵¹ fethetti ve buradan mal ve silah olmak üzere büyük miktarda ganimet ele geçirdi.⁵² Ahmed b. Ya'lâ ve Yahya b. Muhammed et-Tücîbî komutasındaki iki ayrı ordu Barselona Kontluğu'na ait topraklarda savaşmaktaydı.⁵³ Yine 353 (964-965) yılında Kurtuba'ya gelen mektupta Cevf⁵⁴ bölgesi komutanı Sa'd el-Ca'ferî'nin Leon topraklarında kazandığı zafer haber verilmekteydi.⁵⁵ Alınan bu galibiyetlere eş zamanlı olarak sınırda tahkimat faaliyetlerine de devam eden II. Hakem, Gâlib b. Abdurrahman'ın fethettiği Kalehürra'yı 353 (964-965) yılında yeniden imar ederek sağlamlaştırdı.⁵⁶ Yine halife aynı yılda Kastilya karşısında bulunan Tuleytula (Toledo)⁵⁷ sınırında bir şehir kurulması için Ahmed b. Nasr'a büyük miktarda para gönderdi (353/964-965).⁵⁸

Seferlerin devam ettiği 354 (965) yılında büyük bir ordu ile Kastilya bölgesine giren Gâlib b. Abdurrahman, Gurmâc (Gormaz)⁵⁹ kalesini ele geçirerek önemli bir fetih daha gerçekleştirmiş oldu.⁶⁰ Kastilya topraklarının karşısında kalan Ferec⁶¹ şehri komutanı Seâde el-Cu'ayferî'nin gerçekleştirdiği fetih ha-

49 Tudîle (Tudela) şehrine bağlı yerlerden birisidir. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/393; Antón, *Atlas Historico*, 77.

50 Sağrülaksâ bölgesinde yer almaktadır. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/377.

51 Bilgi için bk. Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/383 dip. 4.

52 İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/186; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/383.

53 Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/383.

54 Sağrüleğnâ bölgesinde yer alır. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/188.

55 İbn 'İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/221.

56 İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/186; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/383.

57 Sağrülevsat bölgesinde yer almaktadır. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1977), 4/39-40. Ayrıca bk. Haccî, *Târîhu'l-Endelüs*, 38; Antón, *Atlas Historico*, 77.

58 İbn 'İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/221.

59 Sağrülevsat bölgesinde Medînetüsâlim'in kuzey batısında kalan Gurmâc kalesinin bulunduğu mevki için bk. Antón, *Atlas Historico*, 37, 51, 52, 63. Ayrıca bk. 'Înân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 1/403.

60 İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/186; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/383.

61 Vadi'l-Hicâre (Guadalajara) olarak da anılan Ferec, Sağrülevsat bölgesinde yer almaktadır. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/247; Antón, *Atlas Historico*, 50.

beri, 355 yılının Muharrem (Aralık-Ocak 965-966) ayında Kurtuba'ya ulaştı.⁶² II. Hakem aynı yılın Rebûlevvel (Şubat-Mart 966) ayında Sağrûlednâ (Aşağı Sınır)⁶³ ve Sağrûlaksâ'da bulunan şehir ve kale komutanlarına savaş hazırlıkları yapılması için talimat verdi. Aynı ay içerisinde Yahya b. Haşim, Sa'd el-Ca'ferî ve Harîz b. Hâbil'in Kastilya topraklarında gerçekleştirdikleri fetih haberleri Kurtuba'ya ulaştı. 355 yılı Recep (Haziran-Temmuz 966) ayında Hristiyan topraklarında yerini tespit edemediğimiz bir bölgeye başarılı bir sefer gerçekleştiren Gâlib b. Abdurrahman yüklü miktarda ganimetle geriye döndü. Aynı komutan 356 (967) yılında Kastilya topraklarında önemli bir galibiyet elde ederek pek çok esir ve ganimet ele geçirdi.⁶⁴

İbn 'Îzârî, 356 (966-967) yılının Endülüs Emevîleri'nin Hristiyan devletler karşısında kazandığı zaferlerin netice verdiği ve Hristiyan devletlerin temsilcilerinin anlaşma yapmak için sırayla Kurtuba'ya geldikleri bir yıl olduğunu zikreder.⁶⁵ Ancak o, kimlerle hangi anlaşmaların yapıldığına dair bilgi aktarmaz. İbn Haldûn'un yıl zikretmeksizin kaydettiği anlaşmalar bu yılda yapılmış olmalıdır. Onun verdiği bilgilere göre II. Hakem ile anlaşma yapmak için gelen ilk heyet, Barselona kontunun eski anlaşma şartlarını kabul etmeye hazır olduğunu bildirdi. Bunun üzerine sınıra yakın yerlerdeki kaleleri yıkmaları ve diğer Hristiyan krallıklara yardım etmemeleri şartlarıyla teklif edilen anlaşma kabul edildi. Ardından benzer bir anlaşma da Navarra Kralı I. Garcia Sanchez'in göndermiş olduğu heyetle yapılmıştı.⁶⁶

356 (966-967) yılındaki anlaşmalara bakıldığında II. Hakem'in Navarra Krallığı'nın ve Barselona Kontluğu'nun itaatlerini sağladığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte onun seferlerini yoğunlaştırdığı Leon Krallığı ve özellikle de Kastilya Kontluğu ile bu aşamada yaşanan ilişkiler konusunda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ancak her ne kadar kaynaklara yansımamış olsa da Leon Krallığı cephesinde yaşanan gelişmelere bakıldığında en azın-

⁶² İbn 'Îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/223.

⁶³ Endülüs Emevî Devleti'nin Hristiyan devletlerle sınır olan kuzey kısmı üç bölgeye ayrılmaktaydı. Bunlardan en kuzeyde ve Kurtuba'ya en uzak olana Sağrûla'lâ (Sağrûlaksâ, Sağrûlekber, Sağrûla'zam), Mârîde'den (Merida) batıya doğru Atlas Okyanusu sahili boyunca uzanan kısma Sağrûlednâ (Aşağı Suğur), bu iki bölge arasında kalan kısma ise Sağrûlevsat (Orta Suğur) adı verilmekteydi. Geniş bilgi için bk. Haccî, *Târîhu'l-Endelüs*, 38-39; Casim Avcı, "Suğur", *Tu'rkiye Diyanet Vakfı I'sla'm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/474.

⁶⁴ İbn 'Îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/223, 224, 225.

⁶⁵ İbn 'Îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/225.

⁶⁶ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/187; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/384-385.

dan bundan bir yıl veya daha önce iki taraf arasında bir anlaşmanın yapılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Endülüs Emevîleri'nin kuzeydeki Hristiyan devletlere karşı seferlerini sıklaştırdığı bu yıllarda Leon Krallığı'na bağlı bulunan Galicia Kontu Gonsalvo (m. 950-997), I. Sancho'yu tanımadığını ilan etti. Bunun üzerine harekete geçen I. Sacho, Düveyru nehrinin kuzeyinde kalan toprakları ele geçirince Gonsalvo barış talebinde bulundu. Ancak barış görüşmeleri esnasında Gonsalvo'nun yedirdiği zehirli meyve, I. Sancho'nun Leon'a dönerken yolda ölmesine neden oldu (m. 966).⁶⁷ Buradan hareketle I. Sancho'nun Gonsalvo ile yapacağı mücadele öncesinde iki cephe arasında kalmamak için II. Hakem ile anlaşma yapmış olma ihtimali bir hayli yüksek görülmektedir.

Bu süreçte Kastilya Kontluğu ile bir anlaşma yapıldığına dair bir veri mevcut değildir. Bununla birlikte 352-356 (963-967) yılları arasında gerçekleştirilen yoğun seferlerin ve yine bu sınırdaki yapılan güçlü tahkimatın Fernan Gonzales'e bundan sonraki süreçte saldırı düzenleme imkânı bırakmamış olduğunu düşünmek mümkündür. 352 (963-964) yılında başlattığı seferlerle önemli fetihler gerçekleştiren ve Hristiyan devletler karşısında büyük bir üstünlük sağlayan II. Hakem, 356 (966-967) yılında yapmış olduğu anlaşmalarla devletin kuzey sınırında 363 (974) yılının sonuna kadar sürecek olan kalıcı bir barışı tesis etmiş görünmektedir.

3. Barış ve Bağlılık Dönemi (356-363/967-974)

356 yılından 363 yılının sonuna kadar devam eden sekiz yıllık dönem, taraflar arasında barışın hâkim olduğu ve Hristiyan devletlerin Endülüs Emevî Devleti'ne bağlılıklarını sürdürdükleri bir süreç olmuştur. Doğrusu bu sürecin, 357 (967-968) yılından 360 (970-971) yılına kadar olan üç yılına ait tam bir tespit bulunmak için elimizde yeterli veri mevcut değildir. Kaynaklar, bu dönemde taraflar arasında yaşanan olaylar hakkında oldukça sessizdir. Bu dönemin olaylarını kronolojik olarak zikreden yegâne müellif konumunda bulunan İbn 'Îzârî, 357 yılına ait tek bir rivayet zikreder. Ardından doğrudan 360 yılında meydana gelen olayları kaydetmeye başlar.⁶⁸ Bu durum, onun kaynağı konumunda bulunan İbn Hayyân'ın *el-Muktebes* isimli eserinde bu yıllara ait bilgi bulunmamasından veya söz konusu eserin bu yılları içeren kısmına İbn 'Îzârî'nin ulaşamamış olmasından kaynaklanmalıdır. Netice itibarıyla kaynak-

⁶⁷ Dozy, *Spanish Islam*, 453; Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 1/436.

⁶⁸ Bk. İbn 'Îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/227.

lardaki bu kısıtlılık, söz konusu dönemde iki taraf arasında yaşanan olayları tespit etmeyi bir hayli zorlaştırmaktadır.

İbn ‘İzârî’nin 357 (967-968) yılına ait zikretmiş olduğu tek rivayet, bu dönemi anlamlandırmak adına konumuz açısından oldukça kıymetlidir. Onun kaydettiğine göre Ramazan (Temmuz-Ağustos 968) ayında ordularıyla birlikte Kalehürra kalesine gelen Gâlib b. Abdurrahman ve Sa’îd b. Hakem el-Ca’ferî burada bir müddet kalarak kalenin sağlamaştırılması ve sekizinci burcunun daha da yükseltilmesi işleriyle meşgul olmuşlar ve sonrasında asker sayısını artırarak geriye dönmüşlerdir.⁶⁹ Bu dönemde yapılan savaşlara aktif bir şekilde katılan bu iki komutanın sefere çıkmak yerine tahkimat işleriyle meşgul olduklarını gösteren bu bilgi, bu dönemde çarpışmaların durduğunu ve taraflar arasında barışın hâkim olduğunu düşünmeye imkân sağlar. Ayrıca bu sırada Leon Krallığı’nın içine düşmüş olduğu kaos ortamı yapmış olduğumuz bu tespiti teyit eder. Miladi 966 yılında ölen I. Sancho’nun yerine beş yaşındaki oğlu III. Ramiro (m. 966-984) tahta geçmiş, ancak onun yaşının küçük olması sebebiyle halası Elvira devletin idaresini üstlenmişti. Devletin önde gelen soyluları bir çocuğa ve kadına itaat etmek istemeyerek bağımsızlıklarını ilan edince devlet birkaç parçaya bölündü. Leon Krallığı’nın içine düştüğü bu durumu fırsat bilen Norman Kralı I. Richard (m. 932-996), gönderdiği ordu ile Leon Krallığı’na ait Galicia topraklarını üç yıl boyunca harap etti.⁷⁰ Dolayısıyla I. Sancho sonrasında kaosa sürüklenen Leon Krallığı’nın bu süre zarfında Endülüs Emevî topraklarına saldırı düzenleme fırsatı bulamamış olması kuvvetle muhtemeldir.

İbn Hayyân’ın *el-Muktebes* isimli eserinin 360 yılı ve sonrasında içeren kısımlarının günümüze ulaşmış olması 360-363 (970-974) yılları arasındaki olayları daha rahat takip etmemize imkân sağlar. Bizim konumuz açısından daha önemli olan tarafı, Hristiyan devletlerin bu dönemde Endülüs Emevî Devleti’ne olan bağlılıklarını net bir şekilde gözler önüne sermesidir. 360 yılı ve onu takip eden üç sene Hristiyan devletlerin temsilcilerinin peş peşe Kurtuba’ya geldikleri yıllar olmuştur. Kuşkusuz bu ziyaretler önceden olduğu gibi daha evvel yapılan anlaşmaların bozulması sebebiyle değildi. Söz konusu devletlerde meydana gelen iktidar değişikliği sonrasında yeni yönetimin II. Hakem’e olan bağlılıklarını bildirmek veya mevcut anlaşmaları teyit etmek amacıyla gerçekleştirilmekteydi.

⁶⁹ İbn ‘İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/227.

⁷⁰ Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 2/436; ‘Înân, *Devletü'l-İslâm*, 1/489-490; Hâşimî, *el-Hilâfetu'l-Endelüsiyye*, 485-486.

360 (970-971) yılında II. Hakem'e bağlılığını teyit eden ilk isim Barselona Kontu II. Borrel (m. 947-992) oldu. Başlangıçta kontluk görevini kardeşi Kont Miron (m. 947-966) ile ortaklaşa yürüten II. Borrel, kardeşinin miladi 966 yılında ölmesi üzerine iktidarda tek başına kalmıştı.⁷¹ Büyük bir ihtimalle daha önce zikri geçen 356 (966-967) yılındaki anlaşmayı yenilemek isteyen II. Borrel, bu yılda kalabalık bir heyeti Kurtuba'ya gönderdi (29 Şaban 360/27 Haziran 971). Onun II. Hakem'e itaatini bildirmek için gelmiş olan bu heyet, otuz Müslüman esir ile birlikte pek çok kıymetli silah ve ipek elbiseyi hediye olarak getirmişti. Hediyeleri kabul eden II. Hakem, onun itaatinden duyduğu memnuniyeti dile getirerek aralarındaki anlaşmayı teyit etti.⁷²

Hristiyan devletlerin temsilcileri 360 (970-971) yılında birbiri ardına Kurtuba'ya gelmeye devam etti. Hatta II. Hakem bu temsilcilerle görüşmek için özel kabul günleri belirlemekteydi. Nitekim 16 Şevval 360 (12 Ağustos 971) tarihinde düzenlenen oturumda önce Navarra Kralı II. Sancho Garces'in (m. 970-994) heyetini kabul etti. Kuvvetle muhtemel bu yılda babası I. Garcia Sanchez'in ölmesi üzerine yerine geçen II. Sancho Garces,⁷³ meydana gelen iktidar değişikliğini ve kendisinin itaatini bildirmek üzere bu heyeti göndermişti. Ardından, Leon Kralı III. Ramiro'nun halası Elvira'nın elçilerini kabul etti. Daha sonra sırasıyla Selemenka (Salamanca)⁷⁴ kontu, babası Kastilya Kontu Fernan Gonzales'in ölmesi üzerine yerine geçen oğlu Garcia Fernandez (m. 970-995),⁷⁵ Monzon⁷⁶ sahibi Fernando Ansurez (m. 951-978) ve en son hakkında bilgi bulamadığımız Kont Gonzalo'nun heyetlerini kabul etti. Gelen heyetlerin hepsi efendilerinin II. Hakem'e olan bağlılıklarını ve aradaki anlaşmaların devam etmesinden duydukları memnuniyeti ifade ederek getirdikleri hediyeleri takdim ettiler.⁷⁷ Bu yılın son ayında (6 Zilhicce 360/30

⁷¹ Jonathan Jarrett, *Pathways of Power in late-Carolingian Catalonia* (London: University of London, Doktora Tezi, 2005), 224-225.

⁷² İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 20-22, 32; Ayrıca bk. Francisco Codera, "Embajadas de Principes Cristianos en Cordoba en los Ultimos Anos de Alhaquem II", *Estudios Criticos de historia árabe-española* 2 (1917), 183-189; 'Înân, *Devletü'l-İslâm*, 1/490.

⁷³ Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 2/436.

⁷⁴ Tuleytula'nın kuzey batısında kalan Selemenka'nın mevkisi için bk. Antón, *Atlas Historico*, 53.

⁷⁵ Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 2/436.

⁷⁶ Sağrülaksâ'nın karşısında Sarakusta'nın kuzey doğusunda kalan Monzon'un mevkisi için bk. Antón, *Atlas Historico*, 54, 86.

⁷⁷ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 241-242, 258-259. Ayrıca bk. Codera, "Embajadas de Principes Cristianos", 190-193.

Eylül 971) düzenlenen oturumda Leon kralı, Navarra kralı, Kastilya kontu ve Monzon sahibinin göndermiş olduğu heyetler bir kez daha kabul edildi.⁷⁸

Önceden geçtiği gibi Leon Krallığı'nın bu dönemde içine düşmüş olduğu bölünmüşlüğü farkında olan II. Hakem, 361 yılının Recep ayında (Nisan-Mayıs 972) bu krallığa bağlı kontlarla görüşmek, onlarla yapılan yazışmaları ve iç işlerini takip etmek üzere İbn Ebû Amrûs ve onun arkadaşı Sa'îd'i özel olarak görevlendirdi.⁷⁹ Elbette ki bu durum onun Leon Krallığı'nın iç işlerine ne kadar müdahil olduğunun bir göstergesiydi.

Bu dönemde neredeyse her yıl kuzeyde bulunan Hristiyan devletlerin temsilcileri bağlılıklarını bildirmek üzere Kurtuba'ya gelmekteydi. 22 Zilhicce 362 (23 Eylül 973) tarihinde gelen heyetleri kabul etmek için tertip edilen törende sırayla II. Sancho Garces, Fernando Ansurez, Leon Krallığına bağlı Carrion⁸⁰ kontunun ve son olarak yine aynı krallığa bağlı Galicia Kontu Rodrigo Velasquez'in (m. 950-977/8) elçileri kabul edildi. Elçiler, efendilerinin itaatlerini bildirmek için getirdikleri mektupları ve hediyeleri takdim ettiler. Ardından II. Hakem'den aldıkları mektuplar ve hediyelerle birlikte geriye döndüler.⁸¹

363 yılı Safer (Kasım 973) ayında, Kraliçe Elvira'nın elçileri Kurtuba'ya gelen ilk heyet oldu. Görüşme esnasında elçiler diplomatik nezaket kurallarını zorlayan ifadeler kullanınca bu duruma kızan II. Hakem, Kraliçe Elvira ile görüşmek için daha önce bu işle görevlendirmiş olduğu İbn Ebû Amrûs'u gelen elçilerle birlikte Leon'a gönderdi.⁸² 363 yılı Şevval (9 Temmuz 974) ayının ortasında II. Borrel, Garcia Fernandez ve Fernando Ansurez'in elçileri efendilerinin II. Hakem'e olan bağlılıklarını bildirerek aralarındaki mevcut anlaşmaları yenileme isteklerini iletiler. Aynı heyetler bundan yaklaşık bir ay sonra gelerek barışın devam ediyor olmasından duydukları memnuniyeti yinelediler ve aldıkları olumlu cevaplar ile geriye döndüler (20 Zilhicce 363/11 Eylül 974).⁸³ Bu son iki ziyaret arasındaki kısa süre dikkate alındığında bir önceki görüşmede ilettikleri anlaşma yenileme taleplerine bu görüşmede olumlu cevap verildiğini düşünmek mümkündür.

⁷⁸ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 63-64.

⁷⁹ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 76.

⁸⁰ Carrion'un mevki için bk. Antón, *Atlas Historico*, 53.

⁸¹ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 138-139.

⁸² İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 146-147; Codera, "Embajadas de Principes Cristianos", 199-200.

⁸³ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 168-169, 182-183.

4. Hristiyan Devletlerin Gurmâc Kalesini Geri Alma Çabaları (363-365/974-976)

356 (966-967) yılından 363 (973-974) yılının sonuna kadar bağılıklarını bildirmek için neredeyse her yıl hatta aynı yıl içerisinde birkaç defa II. Hakem'in kapısına gelen Hristiyan devletler, bu yılın sonunda beklenmedik bir şekilde yeniden saldırıya geçmişlerdir. İbn Hayyân'a göre II. Hakem'in bu sırada Mağrib bölgesini ele geçirmek için harekete geçen İdrîsîlerle (172-375/789-985) mücadele hâlinde bulunması ve bu yüzden önde gelen komutanlarıyla birlikte ordularının büyük bir kısmını bu cepheye sevk etmesi, onları saldırıya geçmek için cesaretlendirmiştir.⁸⁴

Mevcut anlaşmaları bozarak saldırıya geçen ilk isim, Kastilya Kontu Garcia Fernandez oldu. Elçi heyeti, Kurtuba'da onun bağılılığını bildirerek aralarındaki barışın devamını talep ederken; ordusu ise Medînetüsâlim'in kuzey doğusundaki Desa (Deza)⁸⁵ kalesine ve çevresine saldırdı. Bunun üzerine bölgenin valileri olan Amrîl b. Teymelut'un iki oğlu Zervâl ve Medâ askerleriyle birlikte onların peşine düştü. Ancak yolda pusuya yatmış daha büyük bir ordu ile karşılaştılar. Fahsûlberke adı verilen yerde gerçekleşen savaşta Zervâl şehit düştü (11 Zilhicce 363/2 Eylül 974). Bu haber 21 Zilhicce 363 (12 Eylül 974) tarihinde II. Hakem'e ulaştığında, henüz Kurtuba'dan yeni ayrılmış olan Kastilya elçi heyetinin yakalanması için halife derhal bir birlik çıkardı ve yolda yakalanarak geri getirilen heyet mensupları hapsedildiler.⁸⁶

Ordusunun büyük çoğunluğu bu sırada Kuzey Afrika'da bulunan II. Hakem, Kastilya ordusunun gerçekleştirdiği bu saldırıya anında cevap veremedi. Bir taraftan Kuzey Afrika'daki ordunun dönmesini beklerken, bir taraftan da kuzeydeki Hristiyan devletlere karşı çıkılacak seferler için hazırlıklar yapmaya başladı. Bunun için Sâhibüşşurta Yahya b. Ubeydullah'ı Cevf bölgesine, Abdurrahman b. Muhammed'i Tüdmîr,⁸⁷ Belensiye (Valencia)⁸⁸ ve Tartûşe'yi

⁸⁴ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 188.

⁸⁵ Günümüzde Soria mıntokasında bulunan Desa kalesi hakkında bilgi için bk. İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 256; Antón, *Atlas Historico*, 37.

⁸⁶ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 188-189. Ayrıca bk. Francisco Codera, "Embajadores de Castilla Encarcelados en Cordoba en los Ultimos Anos de Alhaquem II", *Estudios Criticos de historia árabe-español* 2 (1917), 208-216; 'Înân, *Devletü'l-İslâm*, 1/499-500.

⁸⁷ Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/19.

⁸⁸ Sağrûla'lâ sınırında Tüdmîr'in doğusunda bulunmaktadır. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/490-491.

(Tortosa)⁸⁹ içine olan doğu bölgesine, Ahmed b. Muhammed el-Ca'ferî'yi Şenterîn (Samtarem)⁹⁰ ve çevresine, bir başka komutanı ise Cevf bölgesinin batı tarafına göndererek savaş için hazırlık yapılmasını emretti (15 Recep 364/31 Mart 975).⁹¹

Kastilya ordusunun gerçekleştirdiği saldırıya anında cevap verilememesi, diğer Hristiyan devletleri de cesaretlendirdi. Kastilya ordusu ile birlikte harekete geçen Navarra ordusu, II. Hakem döneminde fethedilmiş olan Medînetüsâlim (Medinaceli) sınırındaki Gurmâc kalesine ve çevresine saldırdı. Gurmâc kalesinde bulunan ve sınır bölgesinde konuşlanmış olan Endülüs Emevî ordusu bu saldırıyı başarıyla geri püskürttü. Ardından Gurmâc kalesinin yakınında bulunan Düveyru nehri civarında meydana gelen ikinci çarpışmada düşman ordusuna büyük kayıp verdirdi (2 Şaban 364/17 Nisan 975). Buna rağmen müttefik Hristiyan ordusu Gurmâc kalesini muhasara etmekten vazgeçmedi. Aksine bu sırada anlaşmayı bozan diğer Hristiyan devletlerden gelen takviye kuvvetlerle kuşatma daha da şiddetlendi.⁹²

Gurmâc kalesine ve çevresine düzenlenen saldırıyı haber alan II. Hakem, zaman kaybetmeden bu sırada Kuzey Afrika'dan yeni dönmüş bulunan Gâlib b. Abdurrahman komutasındaki büyük bir orduyu bu bölgeye sevk etti (9 Şaban 364/24 Nisan 975). Bunun hemen öncesinde Abdurrahman b. Yahya komutasındaki bir ordu Sarakusta'ya gönderilmişti (5 Şaban 364/20 Nisan 975). Bu sırada Muhammed b. Fûrteş'e ordusuyla birlikte Sarakusta sınırına geçmesi emredildi. Gâlib b. Abdurrahman'ın yardım istemesi üzerine Sehl el-Fetâ ordusuyla birlikte Sağrûla'lâ'ya sevk edildi. Ayrıca askerlere dağıtması için Gâlib b. Abdurrahman'a yüklü miktarda para gönderildi (15 Şaban 364/30 Nisan 975).⁹³ Kısa bir süre sonra da komutan Abdülazîz b. Hakem et-Tüçîbî'ye acilen Derevka'ya (Daroca)⁹⁴ gitmesi ve oradan da yardım etmek üzere Gâlib b. Abdurrahman'ın yanına geçmesi emredildi (25 Ramazan 364/8 Haziran 975).⁹⁵

⁸⁹ Belensiye'nin kuzey doğusunda yer almaktadır. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/30-31.

⁹⁰ Kurtuba'nın batısında Sağrûlednâ'da yer almaktadır. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/367.

⁹¹ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 216. Ayrıca bk. Francisco Codera, "Campana de Gormaz en el año 364 de la Hegira", *Estudios Criticos de historia árabe-española* 2 (1917), 227-228.

⁹² İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 218-219.

⁹³ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 219-221, 222-223.

⁹⁴ Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/453; Antón, *Atlas Historico*, 50, 54.

⁹⁵ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 225-226.

Ordusuyla birlikte bölgeye gelen Gâlib b. Abdurrahman, öncelikle Berhûn⁹⁶ kalesine geçti. Burada gönderilen takviye kuvvetlerin gelmesini bekledi. Ardından Zelenka (Eberlenka ?)⁹⁷ üzerinden muhasara altındaki Gurmâc kalesinin bulunduğu mevkiye ulaştı. Onun bölgeye geldiği sırada Düveyru nehri civarında iki tarafın sınır birlikleri arasında çatışmalar devam etmekteydi ve Endülüs Emevî ordusu zor anlar yaşamaktaydı. Derhal savaşa müdahale eden Gâlib b. Abdurrahman düşman sınır birliklerini yenilgiye uğratarak ilk gali-biyetini elde etmiş oldu.⁹⁸ Kastilya ve Navarra ordularının başlattığı saldırıya daha sonra anlaşmaları bozan kuzeydeki diğer Hristiyan devletler de katılmıştı. Gurmâc kalesini kuşatanlar arasında Kastilya Kontu Garcia Fernandez, Navarra Kralı II. Sancho Garces, Monzon sahibi Fernando Ansurez ve bunların idaresi altında bulunan diğer kontlar yer almaktaydı. Bu orduya, en son büyük bir ordu ile harekete geçen Leon Kralı III. Ramiro dâhil oldu ve ordunun idaresini ele aldı. Altmış bin veya daha fazla sayıdaki müttefik Hristiyan ordusu, Gurmâc kalesinin tam karşısında Düveyru nehri boyunca konuşlanmıştı.⁹⁹ Gâlib b. Abdurrahman, ordusunu düşman askerlerinin karşısına gelecek şekilde yerleştirdi.¹⁰⁰ Hristiyan ordusu Şevval ayının ortasında Gurmâc kalesini ele geçirmek üzere büyük bir taarruz başlattı. Ancak uğradıkları yenilgi sonrasında kaçmak zorunda kaldılar. Hatta kaçan Hristiyan ordusunun peşine düşen Endülüs Emevî askerleri yüklü miktarda ganimet ele geçirdiler (16 Şevval 364/29 Haziran 975). Böylece yetmiş dört günden beri devam eden muhasara da sona ermiş oldu.¹⁰¹

Bu büyük zaferin ardından II. Hakem'den gelen emir doğrultusunda Gâlib b. Abdurrahman ve Abdurrahman b. Yahya beraberindeki ordularla birlikte düşman topraklarına yöneldi. Kastilya topraklarına giren Gâlib b. Abdurrahman, kendisine yakın bir yerde konuşlanmış bulunan Kastilya Kontu Garcia Fernandez'in üzerine sevk etmiş olduğu orduyu mağlup etti ve ardından Şente Eştebîn'in batı tarafını yağmalayarak buradan elde ettiği bol miktarda ganimetle geriye döndü (26 Şevval 364/9 Temmuz 975).¹⁰² Diğer taraftan Leon

⁹⁶ Berhûn (Barahona) kalesinin mevkisi için bk. Antón, *Atlas Historico*, 52.

⁹⁷ Medînetüsâlim ile Şente Eştebîn arasında bulunan Zelenka hakkında bilgi için bk. İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 226; Antón, *Atlas Historico*, 110, 119.

⁹⁸ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 226-227.

⁹⁹ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 234-235.

¹⁰⁰ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 226.

¹⁰¹ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 235-236. Bu savaşın uzun anlatımı için ayrıca bk. Codera, "Campana de Gormaz", 247-251.

¹⁰² İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 236-237.

topraklarına giren Abdurrahman b. Yahya, ilk önce Leon Kralı III. Ramiro'nun üzerine sevk ettiği öncü birlikleri Tutfile (Tudela)¹⁰³ şehri yakınlarında mağlup etti. Ardından buraya yakın bir yerde bulunan Şûs (Sos)¹⁰⁴ kalesinde gizlenmiş olan III. Ramiro ile karşılaştı. Bu çarpışmada yenilen III. Ramiro kaçarak canını zor kurtardı. Abdurrahman b. Yahya da buradan elde ettiği bol miktarda ganimetle geriye döndü (23 Şevval 364/6 Temmuz 975).¹⁰⁵

II. Hakem halifeliğinin son zamanlarında kuzeydeki Hristiyan devletlerin hep birlikte giriştikleri Gurmâc kalesini geri alma girişimlerini başarıyla sonlandırmış oldu. Hatta sonrasında Leon ve Kastilya topraklarına sevk ettiği ordularla bu devletler karşısında sağladığı üstünlüğü devam ettirdi. Ancak bu devletlerin yeniden itaat altına alınmaları kendinden sonraki döneme kalmış oldu.

Sonuç

Endülüs'ün fethinden hemen sonra bu coğrafyanın kuzeyinde teşekkül etmeye başlayan Hristiyan unsurlarla önceden beri yürütülen mücadele, Endülüs Emevîleri döneminde de aralıksız olarak sürdürüldü. Ancak ilerleyen süreç içerisinde bu unsurların hâkimiyet alanlarını genişletmeleri ve Endülüs'ün kuzeyinde farklı isimler altında devletler kurmaları engellenemedi. II. Hakem'in babası III. Abdurrahman, kuzeydeki bu Hristiyan devletlerin Endülüs Emevî toprakları üzerindeki ilerleyişini durduran ve onları itaat altına alan ilk isim oldu.

II. Hakem dönemi bu mücadelede söz konusu devletlerin itaatlerinin sağlandığı, yeni fetihlerin gerçekleştirildiği ve aynı zamanda kesintisiz sekiz yıllık barış sürecinin tesis edildiği önemli bir devreyi teşkil eder. Onun döneminde ilk olarak mevcut anlaşmaları bozarak diğer Hristiyan devletlerle birlikte saldırıya geçen Leon Kralı I. Sancho'nun yeniden itaati sağlandı. Ancak onun bu başarısı söz konusu devletlerin Endülüs Emevî topraklarına saldırılarını durdurmak için yeterli olmadı. Bunun üzerine 352 (963-964) yılından 356 (966-967) yılına kadar kuzey sınırı boyunca bu devletler üzerine birine bizzat kendisinin de katıldığı aralıksız seferler düzenledi. Kalehürra, Katrîbe ve Gurmâc gibi önemli fetihlerin gerçekleştirildiği bu seferler sonucunda Leon

¹⁰³ Sağrül-aksâ'da bulunan Tutfile şehri hakkında bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/33; Antón, *Atlas Historico*, 77.

¹⁰⁴ Mevkisi için bk. Antón, *Atlas Historico*, 64, 122.

¹⁰⁵ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 237-238.

ve Navarra Krallıkları ile Kastilya ve Barselona Kontluklarına tartışmasız olarak üstünlüğünü kabul ettirdi. 356 (966-967) yılında başlayan barış süreci 363 (973-974) yılının sonuna kadar kesintisiz olarak devam etti. Endülüs'ün tamamında huzur ve istikrarın sağlandığı bu dönemde kuzeydeki Hristiyan devletlerin temsilcileri II. Hakem'e bağlılıklarını bildirmek ve aradaki barış sürecinin devamını temin etmek için neredeyse her yıl hatta aynı yıl içerisinde birkaç defa Kurtuba'ya gelmekteydi. Ancak II. Hakem'in bu sırada Mağrib bölgesinde İdrîsîlerle mücadele hâlinde bulunmasını fırsat bilen bu devletler, 363 (974) yılının sonunda yeniden saldırıya geçtiler ve kısa bir süre sonra da Gurmâc kalesini kuşatma altına aldılar. Buna karşılık II. Hakem, bölgeye sevk ettiği büyük bir orduyla Kuzeydeki Hristiyan devletlerin hep birlikte giriştikleri bu kuşatmayı başarıyla püskürttü ve kendi döneminde fethedilen bu kalenin elde kalmasını sağladı. Ayrıca bu olayın hemen ardından Leon ve Kastilya topraklarına gönderdiği ordularla halifeliği döneminde bu devletlere karşı sağlamış olduğu üstünlüğü son zamanlarında da korumayı başardı. Ancak bu devletlerin yeniden itaat altına alınmaları kendinden sonraki döneme kalmış oldu.

Tarih ilminde konuyla ilgili kaynaklardaki verilerin analiz edilerek eleştirel bir yaklaşımla kullanılması temel esastır. Bununla birlikte bu kaynaklardaki verileri eleştiri süzgecine tâbi tutmanın ötesine geçerek peşinen abartılı bulmak veya tamamen görmezden gelmek en azından temel objektiflik ilkesiyle çelişmek anlamına gelecektir. Kuşkusuz Endülüs Emevîleri dönemine ait neredeyse tek kaynak durumunda olan Müslüman tarihçilerin bu döneme ait nakletmiş oldukları rivayetler hakkında da bu temel kriterler gözden ırak tutulmamalıdır. Bu bağlamda Müslümanların Endülüs coğrafyasındaki varlıklarını, mücadelelerini ve iki taraf arasındaki ilişkileri tespit etme adına Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluşundan itibaren kuzeydeki Hristiyan devletlerle olan siyasî, askerî ve kültürel ilişkilerin her bir dönem için ayrı ayrı ele alınması yerinde olacaktır. Bu makalenin bu alandaki büyük boşluğun en azından küçük bir kesitine ışık tutması en büyük temennimizdir.

Kaynaklar/References

- Antón, Jose María Monsalvo. *Atlas Historico De La España Medieval*. Madrid: Editorial Síntesis, ts..
- Arce, Josep Sune. "Was the Umayyad Caliphate of Cordoba as Strong as Arab Chroniclers Claimed?". *Al-Masaq* 31/1 (2019), 35-49.
- Atçeken, İsmail Hakkı. "Emevîler'e Kadar Endülüs". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. 15 Cilt, İstanbul: Siyer Yayınları, 2018, 4/11-48.

- Avcı, Casim. “Sugür”. *Tu’rkiye Diyanet Vakfı I’sla’m Ansiklopedisi*. 37/473-474. İstanbul: TDV Yayınları 2009.
- Codera, Francisco. “Campana de Gormaz en el ano 364 de la Hegira”. *Estudios Criticos de historia árabe-española* 2 (1917), 223-263.
- Codera, Francisco. “Embajadas de Principes Cristianos en Cordoba en los Ultimos Anos de Alhaquem II”. *Estudios Criticos de historia árabe-española* 2 (1917), 181-205.
- Codera, Francisco. “Embajadores de Castilla Encarcelados en Cordoba en los Ultimos Anos de Alhaquem II”. *Estudios Criticos de historia árabe-española* 2 (1917), 207-222.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Recherches sur l’histoire politique et littéraire de l’Espagne pendant le moyen âge*. Paris: Leyde, 1881.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Spanish Islam*. İng. çev. F. Griffin Stokes. London: Chatto Windus, 1913.
- el-Haccî, Abdurrahman Ali. *Târîhu’l-Endelüs mine’l-fethi’l-İslâm hattâ sukâtu Gırnâta*. Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1981.
- el-Hâşimî, Abdülmun’im. *el-Hilâfetu’l-Endelüsiyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- İbn ‘İzârî el-Merrâküşî. *el-Beyânü’l-Muğrib fi ahbâri mulûki’l-Endelüs ve’l-Mağrib*. nşr. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf - Muhammed Beşşâr ‘Avvâd. 2 Cilt. Tunus: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2013.
- İbn Cülcül, Süleymân b. Hassân. *Tabakatü’l-etibbâ’ ve’l-hükemâ’*. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1985.
- İbn Ebî Usaybia, Ahmed b. el-Kâsim. *‘Uyûnü’l-enbâ’ fi tabakâti’l-etibbâ’*. nşr. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dâru’l-Mektebeti’l-Hayât, 1965.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü’l-İber ve dîvânü’l-mübtede’ ve’l-haber fi eyyâmi’l-‘Arab ve’l-‘Acem ve’l-Berber ve men ‘âsaruhum min zevî’s-sultâni’l-ekber*. nşr. Halîl Şehâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2001.
- İbn Hayyân, Ebû Mervân. *el-Muktebes fi ahbâri beledi’l-Endelüs*. nşr. ‘Abdurrahmân ‘Alî el-Haccî. Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1965.
- İbnü’l-Hatîb, Lisânüddîn. *A’mâlu’l-a’lâm fi men büyi’a kable’l-ihtilâm min milûki’l-İslâm*. nşr. Lêvi-Provençal. Beyrut: Dâru’l-Mekşûf, 1956.
- İnân, Muhammed ‘Abdullâh. *Devletü’l-İslâm fi’l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1997.
- Jarrett, Jonathan. *Pathways of Power in late-Carolingian Catalonia*. London: University of London, Doktora Tezi, 2005.
- el-Kalkaşendî, Şihâbüddîn Ahmed. *Subhu’l-a’sâ fi sinâ’ati’l-inşâ*. 14 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Hadîviyye, 1914-1922.
- Küçüksipahioğlu, Birsal. “Endülüs Emevîleri”. *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. 15 Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018, IV, 49-119.
- Lêvi-Provençal, Êvariste. *Târîhu İsbâniyyeti’l-İslâmiyye mine’l-fethi ilâ sukâti’l-hilâfeti’l-Kurtubiyye (711-1031)*. Ar. çev. Ali Abdürraûf el-Bembî - Ali İbrahim el-Menufî - es-Seyyid Abdüzzahir Abdullah. 2 Cilt. Kahire: el-Mecâlisü’l-‘Alâ, 2000.
- el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Ezhârü’r-riyâz fi ahbâri ‘ÿyâz*. nşr. Mustafa es-Sekkâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdülhafız Şelebî. 3 Cilt. Kahire: Matbaatu Fedale, 1939.
- el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu’t-tîb min ğusni’l-Endelüsi’r-râtib*. nşr. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1988.
- Mu’nis, Hüseyin. *Fecru’l-Endelüs*. Kahire: Dâru’r-Reşâd, 2005.

86 • ENDÜLÜS EMEVÎ HALİFESİ II. HAKEM'İN ENDÜLÜS'ÜN KUZEYİNDEKİ
HRİSTİYAN DEVLETLERLE MÜCADELESİ

- en-Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fînûni'l-edeb*. nşr. Abdülmecîd Ter-hûnî. 33 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs", *Tu'rkiye Diyanet Vakfı İ'sla'm Ansiklopedisi*. 11/211-225. İstan-bul: TDV Yayınları, 1995.
- Özdemir, Mehmet. "Gâlib b. Abdurrahman". *Tu'rkiye Diyanet Vakfı İ'sla'm Ansiklopedisi*. 13/328. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özdemir, Mehmet. "Hakem II". *Tu'rkiye Diyanet Vakfı İ'sla'm Ansiklopedisi*. 15/174-175. İs-tanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Ya-yınları, 2016.
- Scheindlin, Raymond P. "The Jews in Muslim Spain". *The Legacy of Muslim Spain* 1 (1994), 189-200.
- Şeyban, Lütfi. *Reconquista Endülüste Müslüman-Hristiyan İlişkileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Thomas Irving. "Kastilya". *Tu'rkiye Diyanet Vakfı İ'sla'm Ansiklopedisi*. 25/1-2. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Watt, W. Montgomery. – Pierre Cachia. *Endülüs Tarihi*. çev. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel - Qiyas Şükürov. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Yılmaz, Saim – Erbaş, Furkan. "Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkıları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 157-185.
- ez-Zenâfî, Sâlim 'Abdullâh. *Târîhu'l-Endelüs ve haqâratuhâ fî 'ahdi Benî Umeyye (Hilâlu 'aşri'l-hilâfe 316/929-422/1031)*. Bingazi: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 2008.
- Zikru bilâdi'l-Endelüs*. nşr. L. Molina. 2 Cilt. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas Instituto de Cooperacion Con el-Mundo Arabe, 1983.

MANTIK METODOLOJİSİ AÇISINDAN KURAL TEMELLİ VE VAKA TEMELLİ YÖNTEMLERİN İSLAM HUKUKUNDAKİ YERİ

Zeynep ÇELİK*

Öz

Dünya üzerinde üç büyük hukuk sisteminden bahsedilebilir; Anglo-Sakson Hukuk Sistemi (Common Law), Kıta Avrupası Hukuk Sistemi, Sovyet Rusya'nın dayandığı Sosyal Hukuk Sistemi. Bu sistemlerden başka kendine özgü yapısıyla bir de İslamî hukuk sistemi vardır. Genel olarak Anglo-Sakson Hukuk Sisteminde, vaka temelli yöntem, Kıta Avrupası Hukuk sisteminde ise kural temelli yöntem kullanılmaktadır. Peki, kaynağını naslardan alan İslam hukuku bu iki yöntemden hangisini kullanmaktadır? Bu çalışmada, İslam hukukunun mantıksal yapısı ile bu iki hukuk sisteminin mantıksal yapısı arasındaki ilişki tespit edilip, İslam hukukunda, kural temelli yöntemin vaka temelli yöntemle, vaka temelli yöntemin de kural temelli yöntemle entegrasyonu Gazali ve Kâtibî özelinde analiz edilecektir. Amacımız, fikhî kıyasın kullanım alanını genişletmek için mantıksal bir öneri sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, İslam Hukuku, Akıl Yürütme, Kural Temelli Yöntem, Vaka Temelli Yöntem, Analoji

* Ar. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı
e posta: dduru@ankara.edu.tr ORCID: 0000-0001-9874-1058

Atf /Cite as: Çelik, Zeynep. "Mantık Metodolojisi Açısından Kural Temelli ve Vaka Temelli Yöntemlerin İslam Hukukundaki Yeri". *Dini Araştırmalar* 24/60 (Haziran 2021), 87-111. <https://doi.org/10.15745/da.883650>

The Place of Rule-Based and Case-Based Methods in Islamic Law in Terms of Logical Methodology

Abstract

Almost every state has its own legal system and there is a legal system in accordance with the social norms of the state. However, although states have autonomy with their own legal systems, the legal system of each state unites under larger legal systems. From this point of view, three major legal systems can be accepted; Anglo-Saxon Legal System (English Legal System, Common Law), Continental European Legal System (Legal system of European states based on Roman law), Social Legal System on which Russian Federation is based. Apart from these systems, there is also an Islamic legal system with its unique structure. The reason why the Islamic legal system is unique is that it is based on both religious and rational sources. In general, the case-based method is used in the Anglo-Saxon Legal System, and the rule-based method is used in the Continental European Legal System. Which one of these two method used by Islamic law which takes its source from Qur'an and hadith well? Or is it use both methods? Our aim in this study, in addition to analysing the operation of these two methods in Islamic law from a logical point of view, is to analyse the integration of the rule-based method into the case-based method and the case-based method with the rule-based method. With this research it is to provide a logical proposal to extend the intended use of analogy in Islamic law. As a matter of fact, we think that different branches of science should come together in order to produce new suggestions in this field.

Keywords: Logic, Islamic Law, Reasoning, Rule Based Method, Case Based Method, Analogy

Summary

The gradual structure of life offers mankind different possibilities under different conditions. While there are surely these differences in our lives, which method does Islamic law make decisions about new situations when our personal differences are also involved by the masses who want to arrange their lives according to Islamic norms about new situations? Of course, this method is nothing but analogical reasoning. The analogy in Islamic law is to give the judgment of the cases mentioned in the Quran, hadiths or *ijma'* to the new

1 *Ijma'* (Arabic: إجماع) is an Arabic term referring to the consensus or agreement of Islamic scholars on a point of Islamic law.

case that is not included in these sources for the common reason. Therefore, *fukaha*² derives new provision by analogy from the provisions about the events that took place on a certain date and in a certain region. That is why analogy is Islam's window to the future.

The case-based reasoning (CBR) in general, is used in the Anglo-Saxon Legal System, and the rule-based reasoning (RBR) is used in the Continental European Legal System. On the other hand, Islamic law uses a method different from these two systems but similar to them in general terms. Because the form of the analogy used in all legal systems is the same. Therefore, the terms are also similar, meaning that there are four constituent elements of inference in each of them. These; goal (fer'), source (asıl), cause (illet), result (judgment). However, the content of these elements varies according to the applications in various legal systems. For example, while in the Continental European Legal System "asıl", on other word, what is based on the comparison, is an article of law, it is a provision in the Quran, Sunnah or Ijma in Islamic Law. "Fer", that is, a controversial issue subject to comparison, is a state for which there is no direct regulation in every legal system. For the method of comparison to work well, appropriate and common similarities should provide a good reason for our conclusion. However, it is difficult to establish an exact benchmark for a good comparative justification. In the process of reasoning in comparison, there are many similarities between the objects being compared, as well as many differences that distinguish these objects from each other. The aforesaid similarities and differences are evaluated. The main thing is that the similarities and differences between the items are similar or different in appropriate points. Thus, a comparative rationale with adequate similarity in several points is superior to the comparative rationale based on inappropriate similarity in many points.

Since there is no single form of analogical reasoning, there is not a single variant in the analogical method used in Islamic law. What we try to do in this study is to check logically how the methods of analogical reasoning used in different sciences function in Islamic law. Here, we first formed the Rule-Based Method and the Case-Based Method, especially inspired by the Rule-Based Reasoning and Case-Based Reasoning approach used in the general legal system. Then, we analysed logically the case-based method in which the

2 A faqīh (plural *fuqahā*, Arabic: فقهاء, pl. فقهاء) is an Islamic jurist, an expert in fiqh or Islamic law, a specialist in Islamic jurisprudence and Islamic Law.

Anglo-Saxon legal system solves new cases on the basis of old cases was used in which areas in Islamic law and the Islamic law equivalent of the rule-based method. Then, we compared the methods used in Islamic law, with the help of the link that these methods establish between new and old cases. In the rule-based method, the enactment of the rule takes place before the incident occurs, but in Islamic law, it becomes the general rule after the case occurs. In this respect, while the general legal system uses logical comparison in rule-based method, Islamic law uses analogy. The case-based method is already similar to Islamic law in terms of using the method of analogy in solving new cases. However, how these methods are used in Islamic law need to be analysed logically. In addition, it is certain that both systems have their own advantages and disadvantages. For example, the disadvantage of the rule-based method is how well strict rules can adapt to changing conditions. The disadvantage of the case-based method is that we are able to make the wrong judgment for the new case as older one. Integration studies are carried out in many areas to minimize the advantages and maximum disadvantages. It is curious about if such an integration study has been done before in Islamic law, which we claim to use both methods?

After determining the rule-based method and case-based method in Islamic law, we analysed whether such a study has been carried out in Islamic law as well as integration studies in the general legal system, artificial intelligence and many fields. As a result of this analysis, we realized that the procedureists who are trying to transform logical comparison and legal comparison, such as Ghazali and Kâtibî, are actually trying to turn the case-based method into a rule-based method. Unlike other sciences, the source of the provisions in Islamic law is based on the Quran and the provisions regarding the new provisions should not conflict with these provisions. Therefore, more intellectual effort is required regarding the provisions to be given in Islamic law. However, integration studies in other fields can give an idea to fuqa in a formal sense. Especially the combination that increases the efficiency is admirable in our opinion. In Islamic law, a different perspective can be developed by deriving new cases from the rules (hypothetical case) or by deriving new rules from cases. Our aim in this study is to discuss on logical grounds how these two forms of analogy are used and combined in Islamic law, inspired by different disciplines.

Giriş

Klasik mantıkta üç tür akıl yürütme yöntemi vardır. Bunlar; dedüksiyon (tümdengelim, ta'lil, deduction), endüksiyon³ (tümevarım, istikra, induction) ve analogidir (benzetim, temsil, analogie). Klasik mantık dedüksiyonun en mükemmel şekli olan kıyas⁴ üzerine kuruludur. Analoji⁵ ise klasik mantıkta, verdiği olumsal (zannî) sonuç neticesinde teferruatlı bir şekilde incelenmemesine rağmen, İslam hukukunda, farklı isimlerle⁶ anılmakla birlikte, genellikle fikhî kıyas olarak isimlendirilmiş, Kur'an, sünnet ve icmadan sonra başvuru- rulan dördüncü bir kaynak olmuştur. Dolayısıyla fukaha tarafından teferruatlı bir şekilde incelenmiştir. İslam hukukunda özellikle asıl ile fer' arasındaki geçişliliği sağlayan ve analogik akıl yürütme yapabilmenin temel dayanağı olan illet konusunda, çok derin tartışmalar yapılmış, hacimli eserler yazılmıştır. Çünkü illeti belirlemek hüküm elde etmenin en önemli unsurudur. İlet doğru belirlenirse hüküm de doğru verilir.

İlet ilk olarak, aklî illet ve şer'î illet olarak ikiye ayrılır.⁷ Aklî illet;⁸ bir hükmün, illet olduğu varsayılan vasfın varlığı ile birlikte var olmasıdır. Dolayısıyla, aklî illetin bulunduğu her durumda hükmün de bulunduğu gösterilirse, bu illetin hükmün illeti olduğu sonucuna varılır (Başoğlu, 2002, 141-142). Bu nazariyeye göre; "İlet zarûrî olarak tektir, muttarıdır (hüküm illetin varlığı ile var olur) ve mun'akistir (hüküm illetin yokluğu ile yok olur)" (Başoğlu, 2002, 147). Yani aklî illette ittirat ve in'ikâs şarttır (Selvi, 2006, 16). Bu sebeple aklî illet nakzedilemez (tahsis edilemez), objektiftir, rasyonel olarak ispat edildiği için hiç kimsenin reddedemeyeceği şekilde açıktır (Başoğlu, 2002, 147). Ancak aklî illetin bulunduğu durumlar sınırlıdır ve genel olarak kelam ilminde kullanılır. İslam hukukunda ise, şer'î illet ve bunun neticesinde şer'î hükümler vardır (Zuhayli, 1996).

3 Çalışmanın kaplamının dışında olduğu için açıklanmamıştır.

4 Çalışmamızda mantıkî kıyas için kıyas, fikhî kıyas için analoji terimi kullanılacaktır.

5 Analogik akıl yürütmenin üç formu bulunmaktadır. Bunlar paradigmatik analoji, orantı analojisi ve benzerliğe dayalı analogidir. Bu formlar yazarın doktora tezinde teferruatlı bir şekilde açıklanacak olup, bu çalışmada yeri geldiğinde kısaca açıklama yapılacaktır.

6 Genel olarak İslam hukukunda, fikhî kıyas, temsil veya istidlal kavramlarına karşılık olarak kullanılan analoji terimi, genel hukuk sisteminde argumentum a simili, kelamda, kıyasu'l-gâibale's-şâhid olarak kullanılmaktadır.

7 Örfî ve lugavî illet konunun kapsamına girmediği için burada zikredilmemektedir.

8 Hakikî illet olarak da kullanımı vardır.

Şer’î illet,⁹ farazî bir alâmet mahiyetindedir ve hükmünü bizzat gerektirmez (Başoğlu, 2002, 147). Gazali (ö.505/1111) ve onun gibi şer’î illetin hüküm üzerindeki etkisinin zatî olmadığını düşünen bazı usulcülere göre şer’î illet; “Bizâtihi değil şârinin öyle kılmış olması dolayısıyla hükme müessir olan veya hükmü gerekli kılan vasıftır.” şeklinde tanımlanmıştır (Gazali, 1390/1971’den akt.Dönmez, 2000, 22/118). Dolayısıyla bu görüşü paylaşan usulcüler için şer’î illetin aklî illet gibi sırf aklî yöntemlerle anlaşılması mümkün değildir. Nitekim şer’î illet aklî illet gibi olsaydı, şeriattan öncede meselelerin çözümünde uygulanmış olması gerekirdi. Bu noktada şer’î illeti aklî illetten ayıran en önemli husus, aklî illetin şeriat gelmeden önce de akıl yoluyla kavranabilir olmasına rağmen şer’î illetin şeriat geldikten sonra akıl ve nas yoluyla kavranabilir olduğudur.

Bazı fıkıh âlimleri tarafından kelamda kullanılan aklî illeti tespit metotlarının, şer’î illeti tespit için kullanıldığı görülmektedir.¹⁰ Buna İslam hukukunda illeti tespit etmede kullanılan aklî yöntemler¹¹denir. Buradaki amaç aklî illet ile elde edilen kesin hükümlere, şer’î illet ile de ulaşmaktır.¹² Kesinlik mevzu bahis olduğunda ise karşımıza mantıkî kıyas çıkar. Dolayısıyla İslam hukukunda şer’î illetin elde edilmesinde kullanılan aklî yöntemlerde kıyasın türleri kullanılmaktadır. İlet tespitinde kullanılan aklî yöntemlerden biri olan tard yöntemini burada örnek verebiliriz. Tard yöntemi şer’î hükümlerde, genellikle bitişik şartlı önermelerin kullanıldığı, mukaddem’in (ön bileşenin) evetlendiği (modusponens) veya tâlînin (art bileşenin)değillendiği (modustolens) istisnâî

9 Bazı usulcüler tarafından mecazî illet olarak da kullanılmaktadır.

10 İslam hukukunda şer’î illetin akli illet gibi değerlendirilmesi tard ehli olarak bilinen gurup tarafından yapılmıştır. Bu guruba göre akli illet ne ise şer’î illet de aynıdır. Dolayısıyla her iki durumda aynı formun kullanılması gerekir (Bkz. Başoğlu, 2002, 141). Bu guruba göre fikhî kıyas “Bir şeyin doğruluğuyla benzerinin ve onunla aynı içerikte olanın doğruluğuna, bir şeyin imkânsızlığı ile de benzerinin ve onunla aynı anlamda olanın imkânsızlığına istidlalde bulunmaktır (Bkz. Demir, 2001, 169). Ancak genel fukahanın görüşüne göre bu durum sadece aklî illetin bulunduğu durumlarda geçerlidir. Tard ehli illiyet kanunu ile ittırad kanunu birlikte kullanılmaktadır. Diğer bir deyişle “Her malulün bir illeti vardır, benzer şartlar altındaki bir illet yine benzer bir malulü meydana getirir.” ilkesi ile olayların meydana gelişindeki ittırad kanunu birbirine entegre etmektedirler.

11 İlet tespit etme de kullanılan akli yöntemleri, tard ve aks, sebr ve taksim, münasebet, şebah, deveran, tenkihu’l-menat, saçmaya irca (hulfi kıyas), te’sir, evleviyet gibi çeşitlere ayırabiliriz. Konumuzun anlam bütünlüğü içerisinde bu yöntemlerden bazılarına değinilecektir ancak hepsini bu çalışmada ele almak mümkün değildir. Bu arada aks kıyasına hulfi kıyasta denilmektedir. Ancak ikisi arasında birçok fark bulunmaktadır. Bu farklar ve daha detaylı bilgi için (Bkz. Hacınebioğlu vd., 2013) ve ayrıca (Bkz. Türkyılmaz, 2019).

12 Her ne kadar İslam hukukunda kesin sonuçların elde edilmesi murat edilmese de uygulanan formlar kesin bilgi elde etmede kullanılan metotlardır.

kıyaslarda¹³ kullanılır. Bu işlemde büyük öncülde mukaddem ile tâlîninbirbirini zorunlu olarak gerektirmesi, yani birbirinin nedeni olması gerekir. Ancak buradaki nedenin aklî illette olduğu gibi tek olması gerekmez, neden birden fazla olabilir. Tard, bitişik şartlı önermelerle üç şekilde yapılır;

1. Mukaddemin tâlînin nedeni olduğu durumlar (Öner, 1986, 58);

Vitir namazı binek üzerinde eda edilebiliyorsa (mukaddem), o nafiledir. (tâlî) (Nafile namazın şartlarından biri binek üzerinde kılınabilmesidir.)

Vitir namazı binek üzerinde eda edilebilmektedir.

O halde nafiledir. (modusponens) (orta terim: binek üzerinde eda edilmesi)

2. Tâlînin mukaddemin nedeni olduğu durumlar (Öner, 1986, 58);

Her ne zaman namaz kılınırsa(mukaddem), abdest alınmıştır. (tâlî) (Abdest almak namazın şartlarından biridir.)

Abdest alınmamıştır.

O halde namaz kılınmaz. (modustolens) (orta terim: abdest almak)

3. Her ikisinin aynı nedenin eseri olduğu durumlar (Öner, 1986, 58);

Her ne zaman tan yeri ağarmışsa, oruç başlamış demektir. (Tan yerinin ağarmasının da orucun başlamasının da ortak sebebi güneşin doğmasıdır.)

Tan yeri ağarmıştır.

O halde oruç başlamıştır. (modusponens) (orta terim: tan yerinin ağarması)

Şer'î hükümlerde tard yönteminin kullanılmasının sebebi, illeti tespit etmektir. Yapılan çıkarımda elde edilen orta terim, yapılacak olan analogideki ortak illettir. Bu sayede formel kurallara bağlı kalarak yapılan kıyas, analoginin sonucunu güçlendirir. Ancak İslam hukukunda hüküm elde etmede kullanılan analoginin (her ne kadar sonucu kıyas ile desteklense de) kesin sonuç verdiğiinden söz edilemez.¹⁴Çünkü analogi sonucu zorunlu olarak gerektirmez. Dolayısıyla analoginin sadece evlâ, müsâvî ve ednâ olmak üzere derecelerinden söz edilebilir (Hasırcı, 2010, 65).

13 İstisnai kıyas; sonucun aynısının ya da karşıt halinin öncüllerde hem şeklen hem de anlam bakımından bulunduğu kıyastır (Öner, 1986, 132).

14 Fukahanın çoğunluğuna göre analogi galip zan bilgisidir.

94 • MANTIK METODOLOJİSİ AÇISINDAN KURAL TEMELLİ VE VAKA TEMELLİ YÖNTEMLERİN İSLAM HUKUKUNDAKİ YERİ

Bir de illeti tespit için kullanılan naklî yöntemler vardır. Bunlar nass, ima, sünnet ve icmadır.¹⁵ Eğer şer'î illet, nakil yoluyla tespit ediliyorsa, hem kıyas¹⁶ hem de analogi kullanılır.

Hem aklî yöntemle belirlenen illetin, hem de naklî yöntemle belirlenen illetin, aslın hükmünü fer'e taşımasında karşımıza iki durum çıkar. Bunlardan biri kural temelli yöntem ikincisi vaka temelli yöntemdir. Çalışmamızda ilk olarak hangi durumlarda bu iki yöntemden hangisinin kullanıldığını mantıksal açıdan temellendirip, sonrasında ise hem genel hukuk sisteminde hem de hukuk dışında farklı alanlarda yapılan kural temelli yöntem ile vaka temelli yöntemin birbirine entegrasyonunu temel alarak, İslam hukukunda bu tarz bir girişim denemesinin olup olmadığını mantıksal açıdan irdeleyeceğiz. Diğer bir deyişle bu çalışmada öncelikle bu iki yöntemin İslam hukukundaki uygulama alanlarını mantıksal açıdan belirleyip, daha sonra İslam hukukundaki entegrasyon çalışmalarını değerlendireceğiz. Amacımız, İslam hukukunda yeni önerilerin üretilebilmesi için belli ölçülerde farklı bilim dallarını bir araya getirmektir.

1. Kural Temelli Yöntem ve İslam Hukukundaki Uygulanma Alanı

Kural temelli yöntem (RuleBased), genelleştirilmiş bir vasıf sayesinde, yeni durumlar için akıl yürütmektir. Bu akıl yürütmeye amaç, bazı kurallar çok özel olsa da, genel olarak uygulanabilir kurallar formüle etmektir (Eshach-Bitterman, 2003, 492). İslam hukukunda ortak illetin kurallaştırılıp yeni durumlar için kullanıldığı yerlerde kural temelli yöntemden bahsedebiliriz. Burada yapılan işlem ortak vasfı genelleştirip bir sınıf haline getirmek, daha sonra bu sınıfın kapsamına giren bütün üyelere aynı hükmü bu vasıftan dolayı vermektir. Asıldaki hükmü fer'e belli bir kurala göre hamletme olarak adlandırabileceğimiz bu işlem paradigmatik analogi formu¹⁷ ile yapılır.

Paradigmatik analogi, iki türün aynı cinste mündemiç olduğu takdirde tekilden tekile giden bir akıl yürütme formudur (Atademir, 1974, 146). Aristoteles'in örneklem olarak da kullandığı paradigma terimi için Retorik'te

15 Detaylı bilgi için (Bkz. Candan, 2005).

16 Fukahadan bazıları bu işlemden kıyasın kullanılmadığını, illetin lafzın manasından anlaşıldığını iddia etse de biz kıyas kullanıldığını düşünmekteyiz.

17 Aristoteles analogi kelimesi yerine en çok paradigma (παράδειγμα) kelimesini kullanmıştır. Biz paradigmanın analogik akıl yürütme türünün formlarından biri olduğunu iddia ettiğimiz için paradigmatik analogi demeyi uygun görmekteyiz.

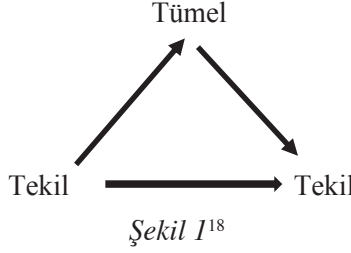
şöyle bir açıklaması vardır ki burada endüksiyon ve dedüksiyondan farklı ama onların vasıtasıyla elde edilen bir çıkarımdan bahsetmektedir: “Örneğe dayandırılan örtük tasımlar bir ya da birbirine benzer daha çok sayıda endüksiyonla ilerleyen ve genel bir önermeye ulaşan, daha sonra bir dedüksiyonla özel bir çıkarıma giderek tartışılanlardır” (Aristoteles, 1995, 159). Paradigmatik analogi, formel bir karakterdedir. Çünkü hem dedüksiyon hem de endüksiyon bu tür analogi formunda içkin olarak bulunur.

Necati Öner’in, “Analoji, endüksiyona dayanan bir dedüksiyondur.” (1986, 174) dediği analogi paradigmatik bir analogidir. Öner, zihnin iki türlü hareketini içeren bu süreci şöyle ifade etmektedir;

- 1- Birinci hareket, birbirine benzeyen iki olgunun aynı yapıda olduğu yönünde bir harekettir ki bu endüksiyon yoluyla olur. Mesela; “Dünyanın atmosferi vardır ve üzerinde canlılar yaşar. Mars’ta da atmosfer vardır. O halde Mars’ta da canlıların bulunması gerekir.” örneğinden yola çıkarak açıklarsak, hem Dünya hem de Mars’ta canlıların yaşaması atmosfere bağlanmış, bu da atmosferi olan her yerde canlılar yaşar genel hükmü sayesinde elde edilmiştir (Öner, 1986, 174). Dolayısıyla paradigmatik analoginin, endüksiyon sayesinde ulaşılan tümel önermenin çatısı altında, iki tekil önermenin karşılaştırılması olduğu söylenebilir.
- 2- İkinci hareket farz edilen yapıdan zorunlu bir sonuç çıkarmaktır ki bu da dedüksiyon yoluyla olur. Mars’ta da Dünya’da olduğu gibi canlıların yaşaması atmosfer sayesinde olduğu gizli kıyası, zihnimizde şu şekilde oluşur; Atmosferi olan gezegende hayat vardır, Mars atmosferi olan bir gezegendir, O halde Mars’ta hayat vardır (Öner, 1986, 174).

İki şeyin paradigmatik olarak karşılaştırılması genellikle ortak bir vasfa göre yapılır. Dolayısıyla bu vasfın içlemi ile kaplamının tam olarak tanımlanması gerekmektedir. Bu sebeple İslam coğrafyasında analoginin bu türü tanım yoluyla benzetme olarak kabul edilir. Esasında burada yapılan işlem, belirli bir kurala göre, yeni karşılaşılan tekil durumla, kuralda geçen tekil durumu karşılaştırarak hüküm vermektir. Paradigmatik analogiyi yani kural temelli analogiyi şu şekilde şematize edebiliriz;

96 • MANTIK METODOLOJİSİ AÇISINDAN KURAL TEMELLİ VE VAKA TEMELLİ YÖNTEMLERİN İSLAM HUKUKUNDAKİ YERİ



Öncelikle paradigmatik analogi yapılırken zihnimizde gizli bir tümel önerme olduğu varsayılır. Bu genel önerme endüksiyon yöntemiyle elde edilir. Örneğin;

Dünya değişkendir sonradan değildir.

Mars değişkendir sonradan değildir.

Neptün değişkendir sonradan değildir.

O halde bütün gezegenler değişkendir sonradan değildir.

Daha sonra zihnimizde hazır bulunan bu genel önerme çatısı altında iki tekil karşılaştırılır. Ancak burada analogi yapmamıza sebep olan şey, ikinci tekilin yani fer'in daha önceden bilinmeyen yeni karşılaşılmış bir şey olmasıdır. Çünkü zaten daha önceden bilinen şey, aslın kapsamına giriyorsa aynı hükme tabidir.¹⁹

Dünya bir gezegendir, değişkendir sonradan değildir.

Kepler-1649c²⁰ da bir gezegendir.

O halde Kepler-1649c değişkendir sonradan değildir.

Burada yapılan işlemde, benzeyen (asıl) orta terimle birleşerek benzeti- lene (fer'e) tatbik olunmaktadır. Bu işlemden sonra elde edilen hüküm kıyas ile doğrulanabilir.

Her değişken sonradan değildir.

Bütün gezegenler değişkendir.

18 Şekil paradigmatik analogi formunun tarafımızca şematize edilmiş halidir.

19 Fer' ile asıl arasında mantıkî özdeşlik varsa, akıl yürütmeye gerek olmadan asıldaki hüküm fer'e de uygulanır. Fer' aslın kapsamına giriyorsa, yani aslın bir türü ise, burada analogi değil kıyas yapılarak aslın hükmü fer'e uygulanır. Fer' ile asl farklı türlerden ise analogi yapılarak, asıldaki hüküm fer'e uygulanır.

20 NASA tarafından açıklandığı üzere Kepler-1649c, yeni keşfedilen ve daha önce keşfedilenlere kıyasla dünyaya en çok benzeyen gezegendir. <https://www.nasa.gov/image-feature/kepler-1649c-earth-size-habitable-zone-planet-hides-in-plain-sight> (03.02.2021).

O halde bütün gezegenler sonradan değildir.

İslam hukukunda bu yöntemi en çok kullanan kişi Gazali'dir. Gazali'nin en çok kullandığı örnek ise şudur;

Her sarhoş edici haramdır.

Hamr şarhoş edicidir.

O halde hamr haramdır (Gazali, 2013).

Gazali burada hamrın haram olmasının illetini kıyas formuyla tespit etmektedir. Çünkü haram olmasının illeti belli değildir. Bu kıyas formuyla "sarhoş edici" olma vasfı illet olarak belirlenmiştir ve genelleştirilmiştir. Artık genelleştirilen bu vasfı sayesinde yeni durumlar için hüküm elde edilebilir.

Hamr şarhoş edicidir ve haramdır.

Nebiz de sarhoş edicidir.

O halde hamr'a kıyasla nebiz de haramdır. (Orta terim ve büyük terim birleştirilerek küçük terime uygulanmıştır.)

Bu örnekte elde edilen hüküm şu şekilde kıyas formu kazanır;

Her sarhoş edici haramdır.

Her nebiz sarhoş edicidir.

Öyleyse nebiz haramdır (Apaydın, 2002, 25/533).

2. Vaka Temelli Yöntem ve İslam Hukukundaki Uygulanma Alanı

Vaka temelli yöntem (Case Based), yeni vakaları açıklamak için eski vakaların kullanılmasıdır (Demirören, 2008, 17). Burada önemli olan eski vakalardan elde edilen tecrübedir. Çünkü tecrübe²¹ yeni vakaları çözmek için araç olarak kullanılır (Kolodner, 2014, 4). Vaka temelli yöntemde genellikle benzerliğe dayalı analogi formu kullanılır. İslam hukukunda, şer'î illet vasıtasıyla asıldaki hüküm fer'e bu form kullanılarak hamledilir. Yani İslam hukukunda analogi²² için yapılan; "Kitap, sünnet veya icmâda hükmü bulunmayan

21 İslam hukukunda tecrübe kelimesi için te'sir kullanılmaktadır.

22 Kıyasa başvurmamak, 'Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.' (Enam 6/38) ayeti ile çelişmez. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), kitap ve sünnette hüküm bulamadığında içtihat edeceğini söyleyen Muaz (r.a.)'ı tasvip ederek, kıyasın delil olduğunu göstermiştir. Kitap da Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözüne uymayı vacip kılmıştır. Dolayısıyla Allah'ın kitabı, kıyasla sabit hükümlere de delalet etmekte ve kendinde eksiklik bulunmamış olmaktadır (Bkz. Çil, 2018, 172).

98 • MANTIK METODOLOJİSİ AÇISINDAN KURAL TEMELLİ VE VAKA TEMELLİ YÖNTEMLERİN İSLAM HUKUKUNDAKİ YERİ

meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek." (Şa'ban, 2008, 113) tanımı aslında, benzerliğe dayalı analoginin İslam hukukundaki karşılığıdır.

Benzerliğe dayalı analoginin mantıksal formu şu şekildedir;

Önerme 1: Ox 'dir.

x , bir emsal olgu ya da emsal olgular dizisini belirtir. O ise, x olgularından çıkan özel bir hukuki sonuç olarak düzenlenen hükmün gerekçesini ifade eder.

Önerme 2: Sxy 'dir.²³(yani x ve y olgularının altında toplandığı S sonuç hükmü veya yüklemi)

Sxy , yeni olayın olguları (y) ile emsal olayın (x) olguları arasındaki benzerlikle (S) oluşmaktadır.

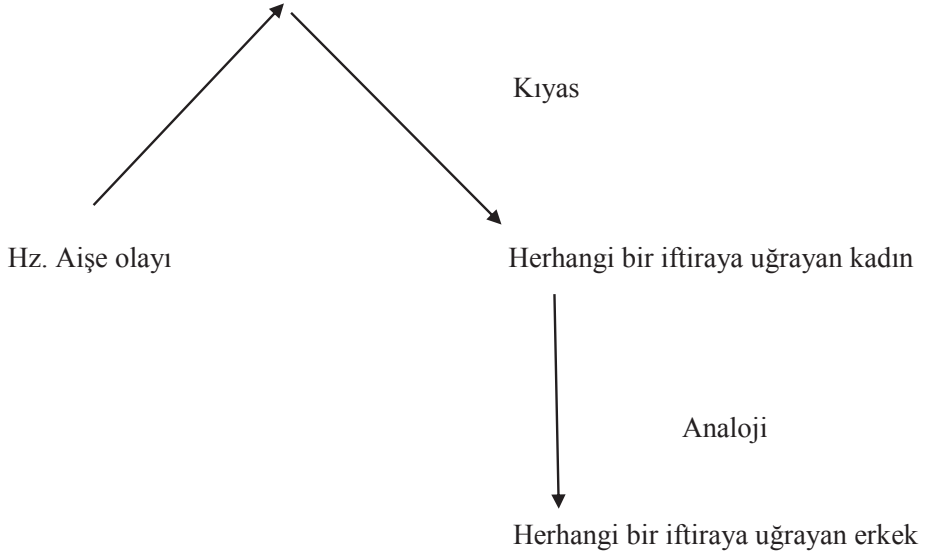
Önerme 3: " $(Ox \wedge Sxy) \rightarrow Oy$ " dir.

- (i) Eğer bir emsal karar, x olgularının O hükmüne bağlanması ile düzenlenmişse,
- (ii) Eğer x olguları y olguları ile S hükmünde (yükleminde) benzerlik gösteriyorsa,
- (iii) Hukuki sonuç olarak y olguları x olgularıyla aynı (S) hükme veya emsal karara sahip olması açısından da aynı (O) hükmünü içerir (Langenbucher, 1998, 493; Altuntaş, 2020, 67).

İslam hukukunda iki vaka karşılaştırılırken şer'î illet kullanıldığı için, bu illet hükmü zorunlu olarak gerektirmez. Bu sebeple hüküm her zaman zannî olarak kalır. Ancak burada hükme konu olan şeyin kapsamı ile ilgili iki durum söz konusudur. Birincisi, aslın fer'i kapsadığı yani fer'in aslın işlemine girdiği durum. Böyle durumlarda analogi yapmaya gerek yoktur çünkü hüküm kıyas yoluyla tahsis edilebilir. İkincisi asıl ve fer'in farklı türlerden olma durumudur. Bu durumda benzerlik yoluyla analogi yapılır. Bir örnekle bu durumu göstermek gerekirse;

23 Anglo-Amerikan hukuk sistemi için Sxy yani yeni olayın olguları ile emsal kararın olguları arasında benzerlik kurularak yapılan kıyas çok önemli bir konuma sahiptir (Bkz. Altuntaş, 2020, 67).

İffetli kadınlara (vasıf) iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin (hüküm) (Nûr 24/4).



Vasıf (İffetli Kadın): Efrâdını câmi ağyârını mâni bir şekilde tanımlanan konudur. Konunun içlemine giren her bir tekile (İffetli X kadın) aynı hüküm verilir.

Hüküm (seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin):

1. İffetli kadına iftira atan ve bunu delillendiremeyen kişiye uygulanacak hüküm. (yöntem: kıyas)
2. İffetli erkeğe iftira atan ve bunu delillendiremeyen kişiye uygulanacak hüküm. (yöntem: benzerliğe dayalı analoji)

$$\frac{\text{iffetli kadınlara iftira atan}}{80 \text{ değnek}} = \frac{\text{iffetli erkeklere iftira atan}}{80 \text{ değnek}} =$$

*kadınlar ve erkekler hak ve yükümlülükler konusunda eşittir*²⁴

Yapılan analoji ile iffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimseler ile ilgili verilen hüküm, iffetli erkeklere iftira atan, sonra da

24. Şahitlik ve nikâh gibi konularda kadınlar ve erkeklere farklı uygulama yapılıyor olsa da, insan cinsinin iki benzer türü olan kadın ve erkek, ibadet konuları gibi birçok konuda birbirine eşittir. Dolayısıyla nass yoluyla aksi belirtilmedikçe kadın ve erkekler eşit sorumluluklara sahiptirler.

dört şahit getiremeyen kimseler için de uygun görülmuş yani birincinin hükmü ikinciye yüklenmiştir.

Benzerlik yoluyla yapılan analogi, iki tekilin bir tümel altında değil, direk kendi aralarında karşılaştırılmasıdır. Hamdi Ragıp Atademir, paradigmatik analogi ile benzerlik yoluyla yapılan analogiyi birbirinden ayırarak, benzerlik yoluyla yapılan analogi için “bir halden benzeri veya yakın başka bir hale geçmektir” tanımını kullanmıştır (Atademir, 1974, 145). İzmirli İsmail Hakkı da endüksiyon ile analogi arasındaki farkı benzerlik yoluyla analoginin bu özelliğine dayandırmaktadır:

Endüksiyonda bir cinsin belli bir türünün bazı fertleri gözlemlenerek, o tür veya cins ile ilgili genelleme yapılır. Dolayısıyla endüksiyonda ayırdan aynıya doğru bir geçiş vardır. Ancak analogide sadece gözlemlenen fertlerin türü ile ilgili değil, farklı türlerin fertleri ile ilgili de çıkarım yapılabilir. Yani analogide benzerden benzere bir geçiş vardır. Bu yönüyle endüksiyon ve analogi birbirinden ayrılır. Analoginin bu özelliğinden dolayı, sonucu kıyas ile desteklense de sonuç daima olumsal olarak kalır. (İzmirli, 1329, 40).

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere benzerlik yoluyla analogi yapılırken, bir halden başka bir hale²⁵, bir cinsten başka bir cins, bir türden başka bir türe ve bir türün bir hassasından başka bir türün hassasına geçiş vardır. Analoginin bu formunda denetleyici bir mekanizma olarak genel/tümel ifade kullanılmaz. Bunun yerine benzerlik yapılırken, karşılaştırılan iki şeyin beş tümele göre durumu veya bazı aksiyomlar kullanılır. Beş tümele göre karşılaştırılma yapılıyorsa burada dikkat edilmesi gereken husus, bir cinsin türü ile başka bir cinsin türünün karşılaştırılmasıdır. Yani bir cinsin türü ile başka bir türün hassası karşılaştırılırsa yapılan bu akıl yürütmenin sonucu geçersiz olur. Bunu en güzel Shuo Yuan²⁶ kitabındaki bir örnekten yola çıkarak açıklayabiliriz;

25 “Var olan her şeyin onu başkalarından ayıran kendine özgü birtakım nitelikleri vardır. Bu kendine özgü nitelikle onu başkalarından ayıran haldir. Varlıkların birbirine benzeştiği ve farklılaştığı şey de haldir. Bu kuramı kabul edenlere göre cins ve türlerin nitelikleri olarak nitelendirilen bu hallerdir. Zatlar bu nitelikler sayesinde bilinir. Bu kömür, şu kara tahta, o siyah kalem mesela, siyah olma bakımından birbirine benzer ve bu onların halidir. Kar, süt, tebeşir beyazlıkta birleşir, siyahlıkta diğerlerinden ayrılırlar. Halleri kabul etmeyenlere göre ise nesnelere bizzat zatlara itibarıyla benzer yada farklılaşır. Cins ve tür lafızlara indirgenir. Aynı zati niteliğe sahip olanlara benzer denir.” (Bkz. Demir, 2001, 170).

26 Çeşitli tercüme bulunan, eski bir Çin anekdot ve hikâye kitabıdır. Konfüçyüsçü bilim adamı Liv Xiang tarafından derlenmesi ve açıklanması yapılmıştır. https://en.wikipedia.org/wiki/Shuo_Yuan (05.02.2021).

Mensiyüs²⁷ ile KaoTzu(Gaozi)²⁸ arasında insanın doğası sorunu hakkında şöyle bir diyalog geçiyor;

KaoTzu:

“İnsan doğası girdap gibidir. Doğuya çıkış yolu bulursa doğuya gider, batıya çıkış yolu bulursa batıya gider. İnsan doğası iyi ve ya kötü olmayı, suyun doğuya ya da batıya gitmeyi tercih etmesi gibi tercih etmez.”

Mencius:

“Suyun doğuya ya da batıya akması için bir tercih yapmaması kesinlikle doğrudur. Ancak su, yukarı veya aşağı doğru akması için aynı ilgisizliği gösterir mi? İnsan doğası iyi olmada alçak zemin arayan su gibidir. Nasıl ki aşağı doğru akmayan bir su olmazsa iyi olmayan bir insanda olmaz. Suyu yukarı doğru fıskırtabilir hatta onun orada kalmasını bile sağlayabiliriz. Ama bunun onun doğası olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu şekilde yukarı çıkışı onun için özel bir durumdur. Aynı şekilde bir adamda doğası gereği özel durumlarda kötü olabilir.”

Her ikisi de farklı amaç ve farklı yollarla insan doğasını suya benzetmişlerdir. Ancak burada sadece Mencius’un argümanı geçerlidir. Bunun mantıksal açıklaması şu şekilde yapılabilir; Gaozi’nin mantıksal olarak yaptığı hata, insan doğası ile su arasında paralellik kurmaya çalışırken, su için ilinti olan sağa-sola akma özelliğini, suya has bir özellik gibi göstermesidir. Su sadece dışarıdan bir müdahale bulunması durumunda aşağı doğru akma özelliğini bir süreliğine kaybeder. Ancak iyi ve kötü olma özelliği insana has bir özelliktir ve bu yüzden yapılan haritalama yanlıştır (Volkov, 1992, 19-20).

Buradan da anlaşılacağı üzere, benzerliğe dayalı analogi yaparken bizi yanlışla götüren hatalardan en önemlisi, beş tümeli yanlış şekilde kullanmaktır. Kaynak ve hedef karşılaştırılırken hassayı ilinti, ilintiyi hassa gibi göstermek bizi yanlışla götürür.

Benzerlik yoluyla yapılan analogi, kaynak ile hedef arasındaki etkileşimdir. Kaynak alandaki özellikler hedefe, hedef alandaki özellikler kaynağa aktarılır. Mesela su aşağı doğru akar, aşağı doğru akış suya has bir özelliktir, ancak dışarıdan bir etki suyun yukarı doğru akmasını sağlayabilir. Haritalama

27 Mensiyüs ya da Mingzi, MÖ 372-289 yılları arasında yaşamış, insan doğası ve siyaset üzerine olan görüşleriyle Konfüçyüsçülüğü temellendirmeye ve güçlendirmeye çalışmış olan Çinli düşünür. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Mensiyüs> (05.02.2021).

28 Mengzi’nin çağdaşı Çinli filozof.

yapıldıktan sonra aşağı doğru akma ve harici güçler arasında benzerlikler bulunmalıdır. Böylece kaynak alandaki özelliklerin bazı alt kümeleri hedef alana aktarılabilir.

Çünkü kaynak alandaki her 'a' nesnesi, $R = R_1(a, b_1), R_2(a, b_2), \dots, R_n(a, b_n)$ gibi bir ilişki sitemine dahildir. Her haritalama a ve aolmayan şeyler arasındaki özelliklerin eşleştirilmesinden ibarettir. Bu eşleştirilmeler farklı şekillerde gerçekleştirilebilir. Örneğin Gaozi ve Mengzi suyun hareketi (sağasola veya yukarı-aşağı) ile insan doğasının doğal eğilimleri arasında bir ilişki kurmaya çalışmışlardır. Bu ilk etapta ortak sebebi kaynak ve hedef alanlarında denetleme ile olur. Yani "ortak özellik bütün P ve R ler için geçerli midir?" diye bir soru sorulduğunda cevabının genellikle evet olması lazımdır. Bu denetleme kaynak alan ile hedef alandaki öğeler arasında geçici eşleşmeler zinciri oluşturur (Volkov, 1992, 22-23).

Görüldüğü gibi analojik akıl yürütme, bir alanda olan bir özelliğin başka bir alanda da olabileceğine dair bir önsezi oluşturmaktadır. Bu şekilde kaynak ve hedef arasındaki yapılan eşleştirmede, kaynak alandaki P (a,b,c) gibi bir nesnenin özelliklerinin açıklanması, hedef alanda R (a,b,c) gibi bir nesne oluşturmak, var olan nesnenin özelliklerini açıklamak veya doğrulamak için bir tür algoritma oluşturur. Böyle bir algoritma hedef alandaki nesneyi tanıtarak veya onu yapılandırarak, onun belirli özelliklerini ortaya koymamızı sağlayabilir. Ya da bu tarz bir algoritmayı, nesnenin verilen özelliğini veya nesnelere arasındaki belirli bir ilişkiyi doğrulamak için yapılan bir açıklama olarak da düşünebiliriz. Buna;

- (i) P; a, b, c... özelliklerine sahiptir.
- (ii) R; a, b, c... özelliklerine sahiptir.
- (iii) P ayrıca z özelliğine sahiptir.
- (iv) O halde R de, z özelliğine sahiptir (Macagno- Walton, 2009, 160).

Ya da;

A ve B sayıları arasında sadece toplama ile kurulabilecek bir ilişkiden bahsediliyorsa,

R 'A, B,C' sayıları arasındaki bir ilişkiyi göstermekte ise,

O halde bu ilişki sadece $C=A+B$ şeklinde olabilir, argümanlarını örnek olarak verebiliriz.

Kaynak alandaki bazı temel veya belirlenen özelliklerin hedef alanda da bulunduğu şeklinde bir haritalama yapılıyorsa, bu işlem aynı anda ikisinde de gerçekleşir. Bu haritalama şu aksiyomlara dayanır;

1. Bir şeye eşit olan iki şey, birbirine eşittir. (Öklid bağıntısının geçiş özelliği)
2. Eşit olan öğelere, eşit miktarlar eklenirse bu öğeler yine eşit olur. (Eşitliğin toplama özelliği)
3. Eşit olan öğelerden, eşit miktarlar çıkarılırsa bu öğeler yine eşit olur. (Eşitliğin çıkarma özelliği)
4. Birbirleriyle çakışan şeyler, birbirine eşittir. (Yansıma özelliği)

3. Kural Temelli Yöntemi Vaka Temelli Yönteme, Vaka Temelli Yöntemi Kural Temelli Yönteme Entegre Etme Çalışmaları

Kural temelli yöntem yeni bir sorunu varolan kurallara göre çözme işlemidir. Vaka temelli yöntem ise, yeni sorunları anlamak ve çözmek için eski deneyimleri kullanma işlemidir. Vaka temelli yöntemde, bir muhakemeci şimdiki duruma benzer bir önceki durumu hatırlar ve bunu yeni sorunu çözmek için kullanır. İslam hukukunda kural temelli yöntem illetin aklî yöntemlerle belirlendiği ve genelleştirildiği durumlarda, vaka temelli yöntem ise illetin naklî yöntemlerle belirlendiği durumlarda öncü bir strateji olarak kullanılmaktadır. Bu haliyle her iki yöntemde İslam hukukunda, diğer bilimlerde kullanılış şekillerinden farklı kullanılmaktadır. Örneğin; kural temelli yöntemin kullanıldığı Kıta Avrupası hukuk sisteminde kurallar vakalardan bağımsız olarak düzenlenmesine rağmen, İslam hukukundaki naslar, vakalardan bağımsız değildirlir.

İslam hukukunda da diğer bilimlerde olduğu gibi entegrasyon çalışmaları yapılmıştır. Burada ilk olarak, her iki yöntemi birbirine dönüştürmeye çalışan Gazali'yi zikretmek istiyoruz. Zira onun fikhî kıyası mantıkî kıyasa dönüştürme işlemi bizce sadece analogiyi kıyasa döndürme işlemi değil, aynı zamanda vaka temelli yöntemi kural temelli yönteme dönüştürme işlemidir.

Gazali, mantık konularına eserlerinin giriş kısmında teferruatlı bir şekilde yer vermesinin yanı sıra fikhî hükümlerde kullanılan çıkarım yöntemlerini kıyasa dönüştürerek, yapılan akıl yürütme işleminden kesin sonuçlar elde etmeyi amaçlamıştır. Bunu yapmasındaki amaç analogi yönteminin kesin sonuca götürmediğini düşünmesidir. Gazali analogiyi zannî sonuç veren bir yöntem olarak kabul eder ve onu fikhî meselelerin çözümünde kullanmaya elverişli görmekle birlikte onun kesin kanıtlara muhtaç bulunan aklî meselelere, bilhassa ilâhiyata uygulanamayacağını savunur (Gazali, 2013, 103). Bu yüzden fikhî meselelerde yapılan çıkarımlardan elde edilen sonuçların sağlamlasını

kıyasla yapar. Gazali'nin bu işlemde kullandığı kıyas formu yüklemli kıyasın birinci şeklidir (Çapak, 2011, 250). Burada şu örneği verebiliriz;

Bütün gıda maddeleri ribevîdir.

Bütün ayvalar gıda maddesidir.

O halde, bütün ayvalar ribevîdir. (Gazali, ayette geçen gıda maddelerine kıyasla, ayvanın ribevî olduğunun illetinin gıda maddesi olduğunu düşünmüş ve iktirânî kıyas yöntemiyle bu şekilde formüle etmiştir.)

Bu örnekte görüldüğü gibi analoginin bir delil olarak görülmesi lafzın anlam boyutuyla ilgilidir. Çünkü hangi form kullanılırsa kullanılsın “Analoji hükmü ispat etmez, izhar eder.” ifadesi geçerli olur. Bunun sebebi de hükmü koyanın Allah olması ve gerçek illeti ancak onun bileceği gerçeği ile ilgilidir. Dolayısıyla analogi gerçekte bir delil değil bir yöntem olabilir (Apaydın, 2002, 25/534). Yani yapılan dönüştürme işlemi sadece surîdir, şer'î illetin hükmünü kesin olarak gerektirmesi mümkün değildir (Durusoy, 2000, 315).

Kural temelli analogiyi vaka temelli analogiye uygulayarak yeni bir form elde etmek isteyen âlimlerden biri de Kâtibî'dir (ö. 675/1277). Kâtibî “Şerhu Keşfi'l-Esrâr” isimli eserinde bu form için belli şartlar koymuş ve fikhî konularda kesin bilgi elde etmenin ancak bu şartlar vasıtasıyla mümkün olabileceğini söylemiştir (Şahin, 2019, 1529).²⁹ Kâtibî'nin ileri sürdüğü, aşağıda verilen şartlar uygulanırsa, kural temelli yöntem vaka temelli yönetime dönüştürülebilir;

1. a. Öncüllerin ikisi de bitişik şartlı olmalıdır.
- b. Öncüllerin ikisi de tümel olumlu olmalıdır.
- c. Birinci şekilden bir kıyas olmalıdır.

Bu şartlara göre bir örnek vermek gerekirse;

Her ne zaman gündüz olursa aydınlık olur.

Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur.

Öyle ise her zaman güneş doğarsa aydınlık olur.

2. a. Şeçmeli (istisnâî) kıyas olmalıdır.
- b. Tâlî (ön bileşen) onaylanmalıdır. (modusponens)

Bu şartlara göre örnek vermek gerekirse;

Her ne zaman güneş doğarsa oda aydınlık olur.

Güneş doğmuştur.

O halde oda aydınlıktır.

Ancak burada önemli bir husus vardır. Kâtibî şartlı tanıma bağlı kalarak büyük terimi küçük terime uygulamıştır. Bu durum birinci öncülde benzerlik ve kaynağın benzerlikle olan ilişkisinin açıklandığı ve bu açıklamanın sonuç öncülünde hedefe de uygulandığı durumlarda geçerlidir. Yani Kâtibî'nin yapılan çıkarımın sıhhat şartları ile ilgili koyduğu şartlar, mukaddem ve tâlînin birbirini zorunlu olarak gerektirdiği, yani aklî illetin bulunduğu durumlarda geçerlidir. Çünkü bu tarz önermelerde mukaddem ve tâlî arasında birbirini gerektirme durumu vardır. Bu da kullanılan kavramların tanımı ve delalet etikleri anlamla ilgilidir. Örnekte kullanılan güneş kavramının, hem gündüze hem de aydınlığa delalet³⁰ etmesi gibi.

Burada yapmamız gereken önce kurulacak benzerlik ilişkisi için bazı şartlar belirlemek ardından Kâtibî'nin şartlarını da bu şartlara ekleyerek çıkarımları kuvvetlendirmektir. Aksi takdirde aklî illet için kullanılan yöntem şer'î illet için kullanılamaz.

Güçlü bir analogi için öncelikle şu şartların sağlanması gerekir;

1. Karşılaştırılan iki şey arasındaki benzerlikler önemli olmalı, sıradan olmamalıdır.
2. Benzeyen yönler fazla olmalıdır. Çünkü benzeyen yönler ne kadar fazla olursa o kadar güçlü bir delil teşkil eder.
3. Benzemeyen yönler az olmalıdır.
4. Karşılaştırma yapılırken beş tümele dikkat edilmelidir.

Bu şartlara göre şöyle bir çıkarım yapabiliriz;

Veba bulaşıcı bir hastalık olduğundan dolayı, vebaya yakalanan kişinin cemaatle namaz kılmaması gerekir.

Covid-19 da bulaşıcı bir hastalıktır.

O halde Covid-19'a yakalanan kişinin de cemaatle namaz kılmaması gerekir.

Bu örnek de karşılaştırılan iki şeyi verdiğimiz şartlara göre sorgularsak,

1. Karşılaştırılan iki şey arasında benzerlik, ikisinin de bulaşıcı hastalık olmasıdır ve bu benzerlik önemlidir.
2. Benzeyen yönleri: bulaşıcı hastalık olmaları, solunum ve temas yoluyla bulaşmaları, öldürücü bir nitelik taşımaları, kapalı ortamlarda ve

30. İltizam yoluyla delalet.

106 • MANTIK METODOLOJİSİ AÇISINDAN KURAL TEMELLİ VE VAKA TEMELLİ YÖNTEMLERİN İSLAM HUKUKUNDAKİ YERİ

toplu halde bulunması durumunda bulaşma riskinin fazla olması, her ikisinin de hayvanlardan insanlara bulaşmış olması vb.

3. Benzemeyen yönleri: veba bakteri kaynaklıdır, covid-19 virüs kaynaklıdır, veba olan kişinin cildinde lekeler olur, covid-19 da böyle bir belirti yoktur.

4. Her iki hastalığın cins, tür ve hassası

Veba	Covid-19
Hastalık	Hastalık
Bulaşıcı hastalık	Bulaşıcı Hastalık

Solunum ve temas yoluyla bulaşır Solunum ve temas yoluyla bulaşır

Kâtibî'nin şartlarının bu şartlara eklenmesiyle elde edilen bir örnek şu şekilde olabilir;

Her ne zaman cemaatle namaz kıldığında toplum sağlığını tehdit eden bir durum varsa kişi namazını evde kılmalıdır.

Her ne zaman bir kişi Covid-19'a yakalanırsa cemaatle namaz kıldığında toplum sağlığını tehdit eden bir durum oluşur.

O halde her ne zaman bir kişi Covid-19'a yakalanırsa namazını evde kılmalıdır.

Covid-19 bulaşıcı bir hastalıktır ve bu hastalığa yakalanan cemaatle namaza katılmaması gerekir.

Kişi Covid-19'a yakalanmıştır.

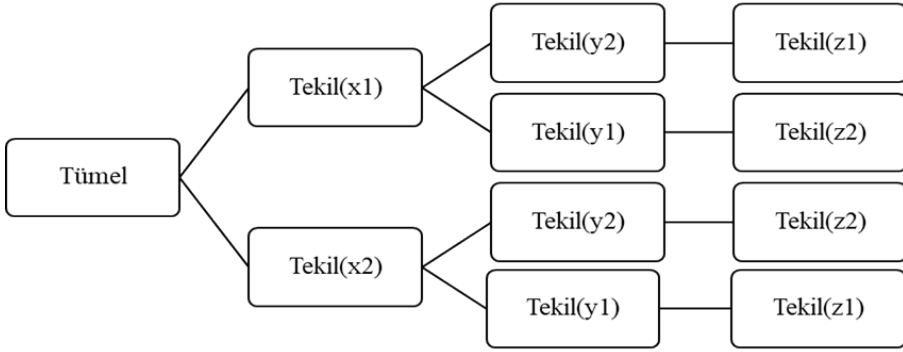
O halde cemaatle namaza katılmaması gerekir.

Bu işlemde hakkında kesin bir hüküm bulunmayan vebalı kişinin cemaatle namaz kılmaması gerektiği durumu, kendisine benzerliği münasebetiyle Covid-19'a yakalanan kişiye uygulanmıştır.

Bu örnek illetin açık ve hükmünde anlaşılır olduğu durumlar için geçerlidir. Birde illetin net olarak belirlenmesinin zor olduğu durumlar vardır. Bu durumlar için Kâtibî'nin formunu şu şekilde genişletebiliriz;³¹⁻³²

31. Örnekte verilen şekli duruma göre daha da detaylandırabiliriz.

32. Burada tümel ve tikel olarak belirtilen kavramları cins-tür olarak da değerlendirebiliriz. Bu şekilde tümeli cins olarak aldığımızda x1 ve x2 onun türleri olur. Aynı zamanda x1 ve x2, y1 ve y2'nin cinsi olur. Bu durumda z1 ve z2 de y1 ve y2'nin türü olur. Bunu bir akıl yürütme şablonu olarak değerlendirirsek; T kurucu aksiyom olmakla birlikte, x1 ve x2 tümel öncüller, y1 ve y2, x1 ve x2'nin altında karşılaştırılan tekil öncüller, z1 ve z2'lerde sonuç olur.

Şekil 2³³

T durumunda;

Her ne zaman x1 olursa, y1 olduğunda z2 olur.

Her ne zaman x1 olursa, y2 olduğunda z1 olur.

Her ne zaman x2 olursa; y1 olduğunda z1 olur.

Her ne zaman x2 olursa; y2 olduğunda z2 olur.

Daha sonra bunlar istisnâ kıyasın modusponensiyle doğrulanır;

Her ne zaman; x1 olursa y1 olduğunda z2 olur, y2 olduğunda z1 olur.

x1 olmuştur.

O halde, y1 olduğunda z2 olur, y2 olduğunda z1 olur.

Her ne zaman; x2 olursa y1 olduğunda z1 olur, y2 olduğunda z2 olur.

x2 olmuştur.

O halde, y1 olduğunda z1, y2 olduğunda z2 olur.

Hem kural temelli yöntemin hem de vaka temelli yöntemin kendine özgü artıları ve eksileri vardır. Bunu aşağıdaki şekilde³⁴ gösterebiliriz;

33. Detaylı bilgi için (Bkz. Frye vd. 1995, 486).

34. Tablo, Prentzas ve Hatzilygeroudis'in 2007'de yayınladığı "Categorizing approach escombiningrule-basedandcase-basedreasoning" isimli makalede verilen tablodan uyarlanmıştır (Prentzas-Hatzilygeroudis, 2007, 102).

108 • MANTIK METODOLOJİSİ AÇISINDAN KURAL TEMELLİ VE VAKA TEMELLİ YÖNTEMLERİN İSLAM HUKUKUNDAKİ YERİ

	İki Tekil Vakamın Tümele Göre Karşılaştırılması	İki Tekil Vakamın Tümele Başvurmadan Karşılaştırılması	Doğallık	Modülerlik	Yeni Vakalara Adaptasyon	Beklenmeyen Sonuçların Ortaya Çıkması	Çıkarım Verimliliği	Güncellenebilirlik	Açıklama	Teyit
Kural Temelli	+	-	+	+	-	-	+/-	-	+	+/-
Vaka Temelli	-	+	+	+	+/-	+	+/-	+	+/-	+

Şekil 3³⁵

Görüldüğü gibi her iki yöntemin benzeyen ve ayrılan yönleri, avantajları ve dezavantajları vardır. Bu benzerlik ve farklılıklardan yararlanılarak iki yöntem birbirine entegre edilmiş, böylece her ikisinden de maksimum seviyede yararlanılabileceği vurgulanmıştır. Her iki yöntemin mantıksal formunu son olarak şu şekilde özetleyebiliriz;

Kural Temelli

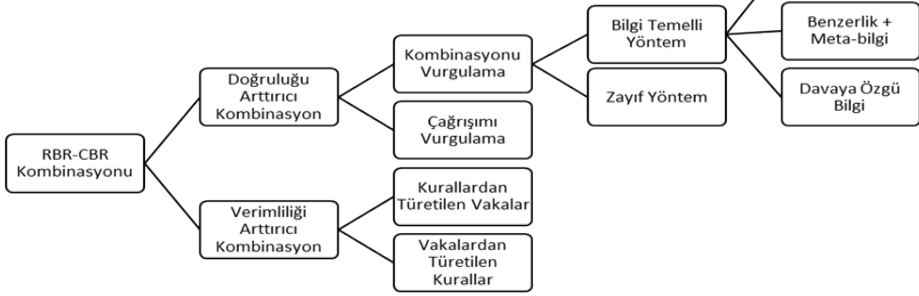
1. İkimiz de durum A'ya katılıyoruz.
2. A'ya inanmanın en makul nedeni,
C ilkesinin kabul edilmesidir.
3. C, b'yi ima eder (b, C ilkesine uyan bir durumdur)
4. Bu nedenle tutarlılık, b'nin kabul edilmesini gerektirir.

Vaka Temelli

1. A; e, f, g ve h özelliklerine sahiptir
2. B de e, f, g ve h özelliklerine sahiptir
3. A ayrıca k karakteristiğine sahiptir
4. e, f, g ve h özelliklerine sahip olmak, karakteristiğine sahip olmakla ilgilidir.
5. O halde B de k karakteristiğine sahiptir.

35. (Prentzas- Hatzilygeroudis, 2007, 102).

Bu iki mantıksal formu birbirine entegre eden Golding ve Rosenbloom her iki yöntemin avantajlarını maksimum seviyeye çıkarmayı, dezavantajlarını ise minimum seviyeye indirmeyi amaçlamışlardır. Bizde burada İslam hukuku çalışmalarına örnek teşkil etmesi amacıyla onların entegrasyon tablosunu paylaşabiliriz.



Şekil 4³⁶

Sonuç

Çalışmada izlediğimiz yöntem ve elde ettiğimiz bulgular şu şekildedir. Öncelikle kural temelli yöntem ve vaka temelli yöntemin İslam hukukundaki uygulanma alanlarını mantıksal açıdan analiz ettik. Bu analize göre İslam hukukunda kural temelli yöntemin, illet olarak belirlenen vasfın genelleştirilerek, hakkında hüküm bulunmayan durumlarda da aynı vasfın bulunması halinde, aslın hükmünün fer’de verildiği durumlarda kullanıldığını gördük. Burada önemli olan illetin nasıl belirlendiği durumudur. Kural temelli yöntemin kullanıldığı yerlerde illetin aklî yöntemlerle, kıyas çeşitleri kullanılarak belirlendiği, daha sonra illet olarak belirlenen orta terimin analogik akıl yürütme ile uygulandığını, bunun da paradigmatik analogi formu vasıtasıyla yapıldığını gördük. Vaka temelli yöntemde ise, benzerliğe dayalı analogi formu kullanıldığını, burada illet belirlenirken geleneksel yöntemler, özellikle de te’sir metodunun etkili olduğunu gördük.

İslam hukukunda kural temelli yöntem ve vaka temelli yöntem belirlendikten sonra, genel hukuk sisteminde, yapay zekada ve birçok alanda yapılan entegrasyon çalışmaları gibi İslam hukukunda da böyle bir çalışma yapıp

36. Tablo, Golding ve Rosenbloom’un “Improving accuracy by combining rule-based and case-based reasoning” isimli makalelerinden uyarlanmıştır (Bkz. Golding- Rosenbloom, 1996, 249).

yapılmadığını analiz ettik. Bu analizin sonucunda Gazali ve Kâtibi gibi mantıkî kıyas ile fikhî kıyası birbirine dönüştürme çabası içinde olan usulcülerin, aslında vaka temelli yöntemi kural temelli yönteme dönüştürmeye çalıştığını fark ettik. Diğer bilimlerden farklı olarak İslam hukukunda hükümlerin kaynağının naslara dayanması ve fer' ile ilgili verilecek hükümlerin bu naslardaki hükümlerle çelişmemesi gerektiği, İslam hukukunda verilecek olan hükümlerle ilgili daha çok düşünsel çaba gerektirdiği aşikârdır. Ancak yine de diğer alanlarda yapılan entegrasyon çalışmaları, formel anlamda fukahaya fikir verebilir. Özellikle de verimliliği artırıcı kombinasyon bizce takdire şayandır. İslam hukukunda da kurallardan yeni vakalar türetilerek (varsayımsal vaka) ya da vakalardan yeni kurallar türetilerek farklı bakış açısı geliştirilebilir. Yeni koşullar ve değişen hukuksal düşünceler karşısında, İslam hukukunda ne gibi çözüm önerileri üretilebilir? Bu yeni vakalar karşısında nasıl hükümler verilebilir? gibi sorulara mantık perspektifinden bakılabilir. Çünkü fukaha her durum ve şartlar için yeni çözüm önerileri üretmek ile yükümlüdür.

Kaynaklar / References

- Altuntaş, Fuat. *Hukukta Akıl Yürütme Yöntemi Olarak Kıyas (Analoji)*. Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Apaydın, H. Yunus. "Kıyas". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/529-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aristoteles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Başıoğlu, Tuncay. "İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 4/6 (2002), 141-160.
- Candan, Abdurrahman. *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Çapak, İbrahim. *Gazali'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Çil, Mustafa. *Fıkıh Usulü Metnine Şerh Katkısı: Menarü'l-Envar Çizgisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalin Mantıkî Yapısı-İlk Dönem Sünni Kelam Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Demirören, Meral. *Probleme Dayalı Öğrenme-Entegre Tıp Eğitimi Programında Öğrencilerin Klinik Akıl Yürütme Becerisinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2008.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İlet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durusoy, Ali. "Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 303-320.
- Eshach, Haim – Bitterman, Haim. "From case-based reasoning to problem-based learning". *Academic Medicine* 78/5 (2003), 491-496.

- Frye, Douglas vd. "Theory of mind and rule-based reasoning". *Cognitive Dhevelopment* 10/4 (1995), 483-527.
- el-Ğazālî, Ebū Hāmid Muḥammed b. Muḥammed. *Şifa'ü'l-Galîl*. Neş. Hamed el-Kebisî. Bağdad: 1390/1971.
- el-Ğazālî, Ebū Hāmid Muḥammed b. Muḥammed. *Mi'yarü'l-ilm*. çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Golding, Andrew R. – Rosenbloom, Paul S. "Improving accuracy by combining rule-based and case-based reasoning". *Artificial Intelligence* 87/1-2 (1996), 215-254.
- Hacinebioğlu, İ. Latif vd. "İslam Mantıkçılarına Göre Hulfi Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 16 (2013), 41-62.
- Hasırcı, Nazım. "Mantıkî Kıyas ile Fikhî Kıyasın Karşılaştırılması". *İslâmî İlimler Dergisi Mantık Sayısı 5/2* (2010), 59-73.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Fenn-i Menahic*. İstanbul: 1329.
- Kolodner, Janet. *Case-Based Reasoning*. San Mateo: Morgan Kaufmann, 2014.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Langenbucher, Katja. "Argument by analogy in European law". *The Cambridge Law Journal* 57/3 (1998), 481-521.
- Macagno, Fabrizio – Walton, Douglas. "Argument from analogy in law, the classical tradition, and recent theories". *Philosophy & Rhetoric* 42/2 (2009), 154-182.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986.
- Prentzas, Jim – Hatzilygeroudis, Ioannis. "Categorizing Approaches Combining Rule-Based and Case-Based Reasoning". *Expert Systems* 24/2 (2007), 97-122.
- Selvi, Abdulkadir. *İslam Hukuk Metodolojisinde İlet Kavramı ve Bilinme Yolları*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Şa'ban, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İliminin Esasları Usulü'l-Fikh*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Şahin, Enver. *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Türkyılmaz, Saliha Keleş. "Muhammed Amidi'nin 'Risale fi'l-Kıyasî'l-Hulfiyy ve'l-Aksi' Adlı Eserinde Hulfi-Aks Kıyası Ayrımı ve Mantıkî Analizi". *Mantık Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2019), 83-103.
- Volkov, Alexei. "Analogical reasoning in ancient China: Some examples". *Extrême-Orient Extrême-Occident* (1992), 15-48.
- Zuhayli, Vehbe. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.
- İnternet Kaynakları**
- <https://www.nasa.gov/image-feature/kepler-1649c-earth-size-habitable-zone-planet-hides-in-plain-sight> (Erişim:03.02.2021)
- https://en.wikipedia.org/wiki/Shuo_Yuan (Erişim: 05.02.2021)
- <https://tr.wikipedia.org/wiki/Mensiyüs> (Erişim: 05.02.2021)

ÇAMLIDERE-ÇUKURÖREN MAHALLESİ ESKİ CAMİ

Murat ÇERKEZ *

Öz

Çalışmamızın konusunu günümüzdeki idari bölünmeye göre Ankara İli, Çamlıdere İlçesi, Çukurören Mahallesi'nde yer alan Eski Cami teşkil etmektedir. Eser, harim kapısı ve ahşap tavanındaki tarih ibaresine göre 1872 yılında Mehmed Halil Usta tarafından inşa edilmiştir. Kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen bir plân ile düz ahşap tavan üzerine kırma çatılı bir örtü sistemine sahiptir. Uzun yıllar kapalı kaldıktan sonra 2019 yılında tamamlanan onarımın ardından tekrar ibadete hazır hale getirilmiştir. Onarımlar sırasında zengin bir süsleme programına sahip olduğu belirlenmiş ve bu süslemeler kopyaları alınarak duvar yüzeylerine tekrar işlenmiştir. Hakkında kısa tanıtıcı bilgiler dışında derli toplu bir yayın bulunmadığının anlaşılması üzerine bu eksikliği giderebilmek amacı ile hazırlanan çalışmamızda eserin plân, mimari ve süsleme özellikleri bakımından ayrıntılı bir şekilde tanıtılması, kapsamlı bir değerlendirme ile Anadolu Türk mimarisi içerisindeki yeri ve önemini belirleme amaçlanmıştır. Araştırmamızda yöntem olarak öncelikle mevcut literatür bilgileri taranmış, belli aralıklarla yerinde incelemeler yapılmış bu arada fotoğrafları çekilip rölövesi alınmış ayrıca köy muhtarı ile sakinlerinden de sözlü bazı bilgiler edinilmiştir. Bu veriler ışığında tamamlanan çalışmamızın sonucunda Çukurören Eski Cami, plân, kütle, ahşap tavan ve kalem işi süsleme programı itibariyle Batılılaşma dönemi camilerinin genel karakteristiklerini sergileyen bir taşra camisi olarak belirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Çamlıdere, Çukurören, Cami, Mimari, Süsleme.

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü e posta: murat.cerkez@hbv.edu.tr ORCID: 0000-0002-5685-9127

Atf /Cite as: Çerkez, Murat. "Çamlıdere-Çukurören Mahallesi Eski Cami". *Dini Araştırmalar* 24/60 (Haziran 2021), 113-145, <https://doi.org/10.15745/da.919891>

Old Mosque in Çamlidere-Çukurören Neighborhood

Abstract

According to the current administrative division, the subject of our study is the Old Mosque located in Ankara Province, Çamlidere District of Çukurören Neighborhood. The work was built by Mehmed Halil Usta in 1872 according to the date expression on the harim door and wooden ceiling. It has a rectangular plan in the north-south direction and a roof system with a hipped roof over a flat wooden ceiling. After being closed for many years, it was made ready for worship again after the repair that was completed in 2019. During the repairs, it was determined that it had a rich decoration program, and these decorations were replicated and reworked on the wall surfaces. In our study, which was prepared in order to eliminate this deficiency, it was aimed to determine the place and importance of the work in Anatolian Turkish architecture with a comprehensive evaluation by introducing the work in detail in terms of its plan, architectural and ornamental features. As a method in our study, first of all, existing literature information was scanned, on-site examinations were made at regular intervals, in the meantime, photographs were taken and surveys were taken, and some verbal information was obtained from the village headman and its residents. As a result of our work completed in the light of these data, Çukurören Old Mosque appears as a provincial mosque that exhibits the general characteristics of Westernization-era mosques in terms of its plan, mass, wooden ceiling and hand-carved decoration program.

Keywords: Çamlidere, Çukurören, Mosque, Architecture, Ornament.

Summary

The subject of our study is the Old Mosque located in Ankara Province, Çamlidere District, of Çukurören Neighborhood, according to the current administrative division. It is known that the village, which was mentioned as Çukurviran and Kozcaviran in the archive records, was a 48-digit settlement in the town of Şorba in 1463 (Erdoğan, 2007, 107). The village, which is understood to belong to Yabanabad District with the name of Çukurviran in the Ankara Tahrir Book of 1530 and the Temettuat Notebooks of the 1840s, in 1928, it was first connected to Bolu's Gerede District and then to Çamlidere District in 1953 (Erdoğan, Erişim 01 Mart 2021). Until recently, it was still a village, and after the administrative arrangements for local governments, it gained the status of a neighborhood.

The work, which does not have a comprehensive publication other than very brief introductory information, (Ankara Vakıf Eserleri, 2015, 224-225; Erdoğan, 2007, 107) will be introduced in detail in terms of its plan, architectural and ornamental features, and its place and importance in Anatolian Turkish architecture will be determined with a comprehensive evaluation.

During the study, existing literature information was compiled, on-site investigations were made periodically, and some verbal information was obtained from the village headman and residents. V.G.M. In the file in the archive, there are some information about the repairs carried out in 2018-2019, as well as quite comprehensive survey, restitution and restoration reports prepared by the relevant architecture company in January 2014., In our article, in accordance with the permission obtained from V.G.M., this document and information are also used, and the survey drawing taken by us on 06.04.2019 was used in the plan drawing of the work. restitution and restoration reports prepared by the relevant architectural company in January 2014.

The mosque is located in the center of the quarter, on a land that slopes slightly to the southwest on the west side of the main road that passes through the middle and divides the quarter into two. It is understood that it was built by Mehmed Halil Usta in 1872 from the wooden panel above the Harim door and the date written with paint on the wooden ceiling covering the space. The work, which could not be used for a while due to destruction, was made ready for worship after a comprehensive repair performed by V.G.M in 2018-2019. The mosque was built on a rectangular plan with a north-south direction and constitute a bulk prism, it is also planned east-west direction rectangular narthex was added to the north. The harim place is covered with a flat wooden ceiling. The narthex, which is designed as two floors, the lower floor is used as narthex, and the upper floor is considered as a loge that connects with the sanctuary, and both floors are covered with a flat wooden ceiling. The sanctuary gate, the narthex, is located on the axis of the south wall. The building mass has a hipped roof and covered with tiles. Although it still does not have a minaret as of the current situation, the presence of a minaret made of wood material in its original form can also be determined.

As building material; stone, brick and wood were used. While the main walls were originally built between wooden beams with rough cut and rubble stones, cut stones were used together with rough cut stones in the corner connections; the narthex is made of stone up to the half level, the upper part is built with bricks between the wooden skeleton and the covering system is covered with Turkish style tiles made of today's material.

The facades exhibit a two-tiered structure, the lower level body walls and the upper level the roof, and have a massive appearance except for a small number of window openings. While the wall surfaces were deformed to a great extent, the east and west walls were rebuilt during the repairs, the cement mortar plaster layer on the other surfaces was scraped off and all facades were plastered with lime mortar and whitewashed. The windows are one on the east facade, two on the south and west facades, except in the north where the narthex is located, and they are all equally sized semicircular arched angles. During the repair, wooden joinery and jambs were made in accordance with their original form, and nets made of bar iron were installed. There is a door and two window openings on the lower level and three window openings on the upper level on the northern façade, which adds some dynamism to the appearance of the work.

Although the harim is a small room, it was partially enlarged by placing a mahfil floor on the narthex in the north. The interior is completely covered with a wooden ceiling. It can be determined that this wooden ceiling is the most important element that preserves the original form of the work and is not interfered with. The cover system was arranged in a collapsed ceiling style, and the whole surface was enlivened with various geometric decorations using the hammering technique and colored paints. On the other hand, while the plaster layers were blasted, the presence of rich hand-carved ornaments on the walls of the harim was understood and reworked according to the original. Flowers emerging from the vase, folded branches and leaves, curtains, carpets, flags and figures of mosques constitute the basis of this decoration program. Among these, the mosque depiction is an important practice that reflects the tradition of sultan mosques with its four minarets. It is understood that a similar decoration program is frequently used in many parts of Anatolia and in different types of buildings and has become a fashion. The mihrab is a small and simple niche in the form of a semicircular recess in the axis of the south wall, in the form of a pointed arch at the bow. The pulpit is adjacent to the west wall and is decorated with geometric panels. The decayed or broken parts of the wooden parts such as the roof, the loge, the staircase, the pulpit and the preacher stand were renewed, the unoriginal paint and plaster layers on the surfaces were cleaned and protected by applying a protective coating.

As a result; Çukurören Old Mosque is a typical representative of the mosque model that we encounter in every period and region of Anatolia in terms of plan and mass arrangement. On the other hand, the decoration

program used with great admiration in the Anatolian depiction art of the Westernization period is also important in terms of appearing in a provincial village. The restoration of a work that is about to collapse into Anatolian Turkish architecture after a comprehensive restoration can also be regarded as a satisfactory intervention.

Giriş

Çukurören günümüzde Ankara İli Çamlıdere İlçesi'ne bağlı bir mahalledir. Konumu bakımından Çamlıdere'nin 28 km. batısında yer alan yerleşim, batısında Güney, güneyinde Osmansin ve doğusunda Sarıkavak Mahalleleri ile komşudur.

Arşiv kayıtlarında Çukurvıran ve Kozcavıran şeklinde zikredilen köyün 1463 yılında Şorba Kazası'na bağlı 48 haneli bir yerleşim olduğu bilinmektedir (Erdoğan, 2007, 107). 1530 yılı Ankara Tahrir Defteri ile 1840'lı yıllara ait Temettuat Defterleri'nde yine Çukurvıran adı ile Yabanabad Kazası'na bağlı olduğu anlaşılan köy, 1928 yılında önce Bolu'nun Gerede İlçesi'ne, sonra da 1953 yılında Çamlıdere İlçesi'ne bağlanmıştır (Erdoğan, 01 Mart 2021). Yakın tarihlere kadar yine köy hüviyetinde iken yerel yönetimlere yönelik idari düzenlemelerin ardından mahalle statüsüne kavuşmuştur.

Mahalle merkezinde yer alan ve araştırma konumuzu teşkil eden yapı, 1872 yılında inşa edilmiş dikdörtgen plânlı, düz ahşap tavanlı bir taşra camisi olarak dikkat çekmektedir. Hakkında çok kısa tanıtıcı bilgiler (Ankara Vakıf Eserleri, 2015, 224-225; Erdoğan, 2007, 107) dışında kapsamlı bir yayın bulunmayan eser, çalışmamızda plân, mimari ve süsleme özellikleri bakımından ayrıntılı bir şekilde tanıtılarak kapsamlı bir değerlendirme ile Anadolu Türk mimarisi içerisindeki yeri ve önemi belirlenecektir.

Çalışma sürecinde mevcut literatür bilgileri derlenmiş, belli aralıklarla yerinde incelemeler yapılmış bu süreçte köy muhtarı ve sakinlerinden de bazı sözlü bilgiler edinilmiştir. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki dosyada 2018-2019 yıllarında gerçekleştirilen onarımlara yönelik bazı bilgilerin yanı sıra ilgili mimarlık şirketi tarafından Ocak 2014'te hazırlanan oldukça kapsamlı rölöve, restitüsyon ve restorasyon raporları da bulunmaktadır. Makalemizde VGM'den alınan izin doğrultusunda bu belge ve bilgilerden de yararlanılmakla birlikte esere ait plân çiziminde 06.04.2019 tarihinde tarafımızca alınan rölöve kullanılmıştır.

1. Eserin Mimari Tanımı

Cami, mahallenin merkezinde, ortadan geçen ve mahalleyi ikiye ayıran ana yolun batı kenarındaki hafif güneybatıya meyilli bir arazi üzerine yerleştirilmiştir (Harita: 1, Resim: 1-2). Mevcut imar plânına göre 115 Ada, 3 Parselde yer alan eser, Ankara Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu'nun 09/02/2007 tarih ve 2104 sayılı kararı ile tescil edilmiştir (VGMA, Çukurören Eski Cami dosyası).

Harim kapı açıklığının yukarısındaki ahşap pano ve mekânı örten ahşap tavandaki boya ile yazılmış tarih ibaresinden caminin H.1289/M.1872 yılında Mehmed Halil Usta tarafından inşa edildiği anlaşılmaktadır. Zaman içerisinde uğradığı tahribat nedeni ile bir süre kullanılmayan eser, 2018-2019 yıllarında VGM tarafından gerçekleştirilen kapsamlı bir onarımdan sonra ibadete hazır hale getirilmiştir.

Cami, kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen plân ve prizmal bir kütle teşkiliyle inşa edilmiş, kuzeyine de doğu-batı yönünde dikdörtgen plânlı son cemaat yeri eklenmiştir (Çizim: 1). Harim mekânı, düz ahşap tavan örtülüdür. İki katlı olarak tasarlanan son cemaat yerinde alt kat son cemaat yeri, üst kat ise harimle irtibatlanan bir mahfil şeklinde değerlendirilmiş ve her iki kat da düz ahşap tavan ile örtülmüştür. Harim kapısı son cemaat yeri güney duvar ek-senine yerleştirilmiştir. Bina kütleleri kırma çatılıdır ve kiremit kaplıdır. Halen mevcut durum itibarıyla minaresi bulunmamakla birlikte asli halinde ahşap malzemeli bir minarenin varlığı da belirlenebilmektedir.

Kuzeyinde Yeni Cami, batısında yaklaşık 60 cm mesafe ile köy odası binası, güneyinde ise boş bir arazi yer alır. Ayrıca kuzey yanında Yeni Cami'ye kadar uzanan ve onun güney duvarı ile sınırlanan moloz taş örgülü, dik yamuk plânlı bir avlu teşkil edilmiştir. Avlunun batı duvarı son cemaat yeri batı duvarı ile aynı hizada, doğu duvarı ise son cemaat yeri doğu duvarından hafif bir açı genişlemesi yaparak uzanmakta ve Yeni Cami avlusunun doğu duvarı ile birleşmektedir. Avluya doğu duvarının Yeni Cami'ye yakın kuzey kenarında ve batı duvarının son cemaat yerine yakın güney kenarında yer alan basit açıklıklara yerleştirilmiş yeni demir kapılarla irtibat sağlanmaktadır. 06.04.2019 tarihli ziyaretimizde onarım çalışmaları devam etmekteydi ve avlu da yıkılmış durumda idi. Dolayısı ile mevcut avlunun onarımlarda tamamen yeniden yapıldığı anlaşılmaktadır.

İnşa malzemesi olarak; taş, tuğla ve ahşap kullanılmıştır. Beden duvarları esasen ahşap hatıllar arasına kaba yonu ve moloz taşlarla yığma tekniğinde örülürken, köşe bağlantılarında kaba yonu taşlarla beraber kesme taşlar da

kullanılmış; son cemaat yeri ise yarı seviyesine kadar taş, üst kısmı ahşap iskelet arasına tuğla ile örülmüş ve örtü sistemi de günümüz malzemesinden üretilmiş alaturka kiremitlerle kaplanmıştır. Tavan, taban döşemeleri, mahfil, minber ve vaiz kürsüsü de ahşap malzemelidir.

Cepheler, kütle tertibi bakımından iki kademeli bir görünüş sergilemektedir. Alt kademe beden duvarlarından, üst kademe ise çatıdan oluşmaktadır ve aynı zamanda çatının dört yöndeki uzantısı alt kademeyi de sınırlandıran bir saçak niteliğinde düzenlenmiştir (Resim: 1-2).

Cephe yüzeyleri az sayıdaki pencere açıklıkları dışında masif bir görüntüye sahiptir. Doğu ve batı duvarlar, ahşap hatulların ve taş örgünün yapının dengesini bozacak derecede tahribata uğraması nedeni ile son onarımlarda yıkılmış ve kullanılabilir durumdaki aynı malzeme de değerlendirilmek suretiyle yeniden inşa edilmiştir (VGMA, Çukürören Eski Cami dosyası restorasyon raporları). Diğer yüzeylerdeki çimento harçlı sıva tabakası tamamen kazınmış, tekrar örülen doğu ve batı duvarları da dahil olmak üzere bütün cepheler kireç harcı ile sıvanarak beyaz badana yapılmıştır (Resim: 1-4). Ayrıca çatı sistemine ait ahşap iskelet elden geçirilmiş ve kiremitler de günümüz malzemesi ile tamamen yenilenmiştir. Onarımlar sırasında yapıyı olası nemden kurtarmak için drenaj yapıldığı, duvarların alt kenarları boyunca sızdırmaz malzeme döşenerek korunması amaçlandığı da anlaşılabilir (Resim: 5).

Pencereler, son cemaat yerinin bulunduğu kuzeydeki hariç, doğu cephede bir, güney ve batı cephelerde ikişer adettir (Resim: 2-3). Bunlardan batı cephenin kuzeyindeki dışında hepsi de harim cephelerine simetrik düzenle yerleştirilmiş, yaklaşık eş büyüklükte yarım daire kemerli birer açıklıktır. Batı cephede yer alan ikinci pencere ise harim kütesinin kuzey kenarına yakın konumla yerleştirilmiş, diğerlerine göre daha küçük boyutlu ve boyuna dikdörtgen bir açıklıktan ibarettir (Resim: 3). Pencerelerin hepsine onarım sırasında asli haline uygun tarzda ahşap doğramalar ve söveler yapılarak çubuk demirlerden imal edilmiş şebekeler takılmıştır.

Son cemaat yeri, inşasıyla ilgili herhangi bir belgeye ulaşılamamakla birlikte, restorasyon raporlarında yöre halkından alınan bilgilere istinaden 20. yüzyıl ortalarında yapıldığı belirtilen muhdes bir unsurdur. Mevcut durum itibarıyla cepheler, doğu ve batı yanlarda hiçbir açıklığa sahip olmayan tamamen kütesel bir görünüş sergilemektedir (Resim: 1-3). Ancak doğu cephede, onarım öncesi halinde harimin kuzeydoğu köşesine yakın konumla boyuna dikdörtgen bir kapı açıklığının varlığı ve bunun da o dönem itibarıyla son cemaat yerinin üst katını teşkil eden derslik ünitesine irtibatlandığı, dosyada

mevcut eski fotoğraflardan ve raporlardan açıkça anlaşılmaktadır (Resim: 4-5). Ayrıca kapı açıklığı, yol kotuna göre biraz daha yüksekte yer aldığından burada bir merdivenin bulunduğu ve onarımlar sırasında kapı açıklığının kapatılması üzerine merdivenin de kaldırıldığı belirlenebilmektedir.

Eserin görünüşüne kısmen hareketlilik kazandıran kuzey cephesinde alt seviyede bir kapı ile iki pencere açıklığı, üst seviyede ise üç pencere açıklığı mevcuttur. Bu cephe de onarımlarda tamamen elden geçirilmiştir (Resim: 6-8). Altteki pencereler, cephe aksındaki kapı açıklığının her iki yanına simetrik düzenle aynı hizada sıralanmış, eş büyüklükte boyuna dikdörtgen birer açıklıktır. Üst seviyedeki pencereler, cephe aksına göre yine simetrik düzenle yerleştirilmiş yarım daire kemerli birer açıklığa sahiptir. Her üçünde de ahşap söve ve doğrama ile çubuk demirlerden yapılmış birer şebeke mevcuttur. Şebekeler, düşey konumlu çubukların yatay konumlu çubuklardaki deliklerden geçirilmesi suretiyle boyuna dikdörtgen biçimi gözler oluşturacak şekilde tasarlanmış; iki yan ve alt uçları sövelere saplanmış, üst uçları ise kemere yakın olarak serbest bırakılmıştır.

Son cemaat yeri kapısı üst seviyedeki pencerelerle benzer görünüşte yarım daire kemerli basit bir açıklıktan ibarettir. Kapı açıklığına yerleştirilen bir çift kanat ahşaptır ve her birinin yüzeyinde eşit mesafelerle yatay konumlu dönder kayıt kullanılarak simetrik düzenli, kare biçimi üçer pano oluşturulmuştur (Resim: 9). Panoların merkezinde kare şeklinde bir göbek yer alır. Bunun çevresine de her kenarı hizasından kayıtlara doğru uzanacak şekilde, devri bir sırayla yatay ve düşey konumlu birer dikdörtgen levha yerleştirilmiştir. Böylece dört kenarı dikdörtgenlerle çevrelenmiş kare biçimi bir göbek elde edilmiş ve bu kompozisyonu oluşturan bölümlerin hepsi de etrafı pahlanmak suretiyle kısmen derinleştirilerek orta kısmı hafif yüksek düz birer levha teşkil edilmiştir. Levhalar düz yüzeyler halindedir ve herhangi bir süsleme unsuruna sahip değildir. VGM Arşivi'ndeki dosyada mevcut raporlar yanı sıra onarım öncesi fotoğraflardan (Resim: 7) kanatların yeşil yağlı boyalı oldukları, onarımlar sırasında sökülüp temizlendikten sonra kahverengi koruyucu sürülerek tekrar yerine takıldıkları anlaşılmaktadır.

Son cemaat yeri doğu-batı yönünde dikdörtgen plânlıdır ve düz ahşap tavanla örtülmüştür. Tavan, enli tahtaların yan yana sıralanması ile oluşturulmuş ve derzlerine ince şeritler halinde tahta çıtalar çakılmıştır. Kaplamanın onarım öncesinde de aynı görünüşte olduğu, yapılan son onarımda tahribata uğrayan kısımların tamir edildiği ve yüzeylerin de temizlenerek kahverengi koruyucu ile kaplandığı mevcut fotoğraflardan ve restorasyon raporlarından anlaşılabilir.

bilmektedir (Resim: 10-11). Tavan, dört yanda da duvarların üzerine yerleşik ahşap birer kirişe oturtulmuş ve güney duvara bitişik olmak üzere eşit mesafelerle yerleştirilmiş ahşap birer direk ile desteklenmiştir. Duvarlardaki sıva tabakaları onarımlarda kireç harcı ile tamamen yenilenmiş ve bütün yüzeylere beyaz badana yapılmıştır. Ayrıca güney doğu köşesinde daha önceleri bir minarenin yer aldığı ancak günümüze ulaşamadığı bilinmektedir. VGM Arşivi'ndeki ilgili dosyada mevcut restorasyon raporlarında yöre halkından alınan bilgilere istinaden minarenin ahşap malzemeli ve tek şerefeli olduğu, kapısının batıya baktığı, serenin zemindeki büyük bir dibek taşına oturtulduğu ve 1982 yılında yıkıldığı açıkça ifade edilmektedir. Esas itibariyle harimin kuzey cephesini teşkil eden güney duvarında, son cemaat yeri kapısı ile aynı aksı paylaşan bir kapı açıklığı mevcuttur. Bu kapı açıklığının her iki yanında eşit mesafelerle aynı hizada sıralanan eş büyüklükte, boyuna dikdörtgen birer pencere açıklığı vardır. Pencere, uçları duvar örgüsünden ibaret sövelere saplanan, düşey konumlu çubuk demirlerin yatay konumlu demirlerden geçirilmesiyle boyuna dikdörtgen biçimi gözler oluşturan basit birer şebekeye sahiptir. Bu pencere ve şebekelerin onarım öncesinde de aynı şekilde oldukları ancak onarımlar sırasında şebekelerin siyah yağlı boya ile tekrar boyandığı fotoğraflardan belirlenebilmektedir. Son cemaat yeri zemin seviyesi kapı açıklığı hizasından itibaren doğu ve batı yanlarda bir basamak kadar yükseltilerek birer seki teşkil edilmiştir.

Harim kapısı, yarım daire kemerli basit bir açıklıktan ibarettir. Kapı kanatları bir çift halinde ahşap malzemeden yapılmıştır (Resim: 12). Her bir kanat yüzeyinde yatay konumlu beş kayıt ile simetrik düzenli dörder pano oluşturulmuştur. Panolardan üst ve alttakiler boyuna, ortadakiler ise enine dikdörtgen görünüşlüdür. Alt ve üst panolar düşey birer kayıt kullanılarak kendi içerisinde boyuna dikdörtgen şeklinde iki bölüme ayrılmıştır. Bütün panoların içerisinde, orta kısmı hafif yüksek düz birer levha yer almaktadır. Levhalar, etrafı pahlanmak suretiyle kısmen derinleştirilerek oluşturulmuş ve kenarları ince profillerle çerçevelenmiştir. Kanatların zaman içerisinde farklı renklerde yağlı boya ile boyandığı (Resim: 13) ve onarımlar sırasında temizlenerek üzerine kahverengi koruyucu uygulandığı raporlardan anlaşılmaktadır. Kapı kanatlarının hemen yukarısında, kanatlar ile kemer kavsi arasına yerleştirilmiş düz yüzeyli, ince ahşap bir levha mevcuttur (Resim: 14). Bu levhanın merkezine siyah, yeşil ve kırmızı boya ile bir çarkıfelek motifi işlenmiştir. Çarkıfelek motifinin batı yanındaki ahşap yüzeyde, kırmızı boya ile yazılmış *Sene 1289* ibaresi mevcuttur ve bu da bize yapının 1872 yılında inşa edildiğini göstermektedir. Doğu yanında ise *maşallah* yazmaktadır.

Harim, kuzey-güney yönünde dikdörtgen plânlı küçük bir hacim olmakla birlikte, kuzeydeki son cemaat yerinin üzerine mahfil katı yerleştirilmek suretiyle kısmen genişletilmesi sağlanmıştır (Resim: 15). Harim mekânı tamamen ahşap bir tavanla örtülmüştür. Eserin asli halini muhafaza eden ve müdahale görmeyen en önemli unsurunun bu ahşap tavan olduğu belirlenebilmektedir. Örtü sistemi, kısmî girintili çökertme tavan tarzında düzenlenerek, kenarları enli düz bir yüzeyle çerçevelenmiştir (Resim: 16). Ayrıca bütün yüzey çakma tekniği ve renkli boyalar kullanılarak muhtelif geometrik süslemelerle hareketlendirilmiştir. Çıtalar tavan yüzeyine küçük çivilerle çakılmak suretiyle tutturulmuştur. Tavana çerçeve teşkil eden kenar yüzeyleri kendi içerisinde dört bordürle hareketlendirilmiştir. Birinci ve dördüncü bordürler esas itibarıyla ikinci ve üçüncü bordürü her iki kenarda sınırlandıran düz yüzeyli birer levhadan ibarettir ve harim duvarına bitişik ilk bordür, dördüncü bordüre göre biraz daha enlidir. Dıştan içe doğru ikinci bordür, ortadaki eşkenar dörtgenden müteşekkil bir baklava dilimi ile iki yanına simetrik düzenle yerleştirilmiş iki kenarı daha uzun birer baklava diliminden oluşan zencirekten ibarettir. Üçüncü bordürde ise süslemeyi “X” şeklinde yan yana çapraz olarak yerleştirilmiş ince çıtalar oluşturmaktadır. İki ve üçüncü bordürler aynı genişliğe sahiptir ve profilli küçük çıtaların zikzaklar şeklinde yan yana sıralanmasından ibaret ince bir şeritle birbirinden ayrılmaktadır. Bu kenar bordürlerinden sonra gelen ve esasen çökertme tavana etek teşkil eden kısmî girintili yan bölümler pahlı yüzeyler halindedir ve kırmızı, yeşil, siyah renkli boylarla yapılmış ok ucu motifleri ile dolgulanmıştır.

Tavan eteğinin ana eksenleri, kısa kenarları kırmızı boya ile yarım daire şeklinde kavislendirilmiş birer yazı levhası olarak değerlendirilmiştir. Harfler kahverengi ahşap zemin üzerine kırmızı boylarla yazılmıştır. Bu levhalardan kuzey ve güneydekinde “*Amele Mehmed Halil*” (Resim: 17-18), batıdaki levhada “*23 Şaban Sene 1289*” (26 Ekim 1872) (Resim: 19), doğudaki levhada ise “*Amele Mehmed Halil Efendi Şaban yirmi üçüncü günü 1289*” (26 Ekim 1872) (Resim: 20) yazmaktadır. Bu durumda eserin 26 Ekim 1872 tarihinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Levhaların iki dış kenarına siyah renkle sınırlandırılan birer daire yerleştirilmiş ve dairelerin içerisine de altı yapraklı birer yıldız çiçeği tasvir edilmiştir. Yapraklar ahşap zemin üzerine kırmızı, yeşil ve siyah boylar kullanılarak işlenmiştir. Etek yüzeyleri, iç ve dış kenarlarda profilli fistolar şeklindeki ince çıtalarla sınırlandırılmıştır.

Çökertme tavan yüzeyi profilli ince çıtaların kare biçimi küçük gözler oluşturacak şekilde yerleştirilmesiyle hareketlendirilmiş, bunun etrafında kalan

dar yüzeyler ise yine geometrik süslemeli bordürlerle kuşatılmıştır. Dıştaki bordür, son cemaat yeri kapı kanatlarında da görülen kare panolar içerisindeki geometrik taksimatın hemen hemen aynısını yansıtmaktadır. Burada yine dört kenarı dikdörtgenlerle çevrelenmiş kare biçimi bir göbekten ibaret şema, tavan yüzeyini çepeçevre dolaşmaktadır. İçteki bordür biraz daha dardır ve yüzeyi zikzaklarla donatılmıştır. Tavanın ortasında, dış kenarı profilli ince bir şeritle çevrelenen ve yüzeye göre kısmen taşınıtlı dairevi bir göbek yer alır (Resim: 16). Göbek yüzeyinde parçalar halindeki ince çubuklarla meydana getirilmiş yıldızlardan müteşekkil geometrik bir kompozisyon görülmektedir. Kompozisyonun esasını, merkezdeki on iki kollu bir yıldız ile bu yıldızın kolları arasından ikişerli dilimler halinde uzanan yirmi dört kollu ikinci bir yıldız oluşturmaktadır. Yıldızın kolları ile göbeği sınırlandıran kuşak arasındaki yüzeye de küçük baklava dilimleri yerleştirilmiştir. Her bir kol ve baklava dilimi, birbirine tezat teşkil edecek şekilde kırmızı, yeşil ve siyah renkli boyalara devri sıra boyanmıştır. Bu göbeğin çeyrek daire şeklindeki $\frac{1}{4}$ lük dilimi tavanın köşelerinde de kullanılmıştır. Göbek, çeyrek daireler ve pahlı etek dışındaki tavan yüzeyleri ahşabın kendi rengini yansıtmakla birlikte üzerine koruma amacı ile açık kahve renkli cila uygulanmıştır.

Pencereler, dış kütledeki düzen ve görünüşü sergilemektedir. Harim kapısı ise dıştaki yarım daire kemerli görünüşe karşılık iç mekâna boyuna dikdörtgen bir açıklık şeklinde yönelmektedir (Resim: 15). Kapı açıklığının iki yanında yer alan pencereler ayrıca birer çift ahşap kanatla örtülmüştür. Bu kanatlar, harim kapı kanatları ile aynı görünüşte fakat sadece boyuna dikdörtgen ikişer panoya sahiptir. Güney duvarın orta bölümüne mihrap nişi yerleştirilmiştir.

Harim mekânının tavan dışındaki bölümleri onarımlarda bütünüyle elden geçirilmiştir (Resim: 21-22). Duvarlar, yapıyı daha önceki ziyaretimizde gördüğümüz hali ile sıvalı ve beyaz badanalı düz yüzeylere sahip iken onarımlarda yenileme amacı ile raspalandığı sırada dış sıva tabakasının hemen altında kalem işi süslemelerin bulunduğu tespit edilmiştir. Restorasyon raporlarında da belirtilen bu tespit üzerine bütün yüzey kazınarak asli halinde var olduğu anlaşılan kalem işi süsleme programı ortaya çıkarılmış ve stampajları alınıp benzer şekilde işlenmek suretiyle yapıya tekrar kazandırılmıştır. Onarım sonrasındaki halen mevcut durum itibarıyla güney duvarda “Allah”, “Muhammed”, doğu duvarda güneyden kuzeye doğru “Hüseyin”, “Ali”, “Ömer” ve batı duvarda da “Ebu Bekir”, “Osman”, “Hasan” yazılı madalyonlar görülmektedir (Resim: 22). Madalyonlar duvarların üst kısımlarına simetrik düzenle işlenmiştir. Güney duvar dışında diğer duvarların alt seviyelerinde vazodan

çıkan çiçek tasvirleri mevcuttur. Batı duvarın kuzey kenarında (Resim: 23) bir, kuzey duvarda harim kapısının iki yanında (Resim: 15) ve doğu duvar pencere açıklığının iki yanında (Resim: 24) birer adet çiçek tasviri yer almaktadır. Çiçek tasvirleri, kırmızı düz vazolardan çıkan kıvrım dallar arasındaki lale motifleri ile yapraklardan ibarettir. Lale motiflerinden doğu duvar güney kenarındaki tomurcuk halindedir. Dallar siyah, yapraklar yeşil, laleler kırmızı renklerle işlenmiştir. Ayrıca, vazoların harim duvarlarının alt seviyesini boydan boya kuşatan, kenarları kahverengi ince çizgilerle sınırlandırılmış sarı renkli bir şerit üzerine oturtulduğu görülmektedir. Batı duvarının güney kenarına çapraz bir çift halinde dalgalanan Türk Bayrağı (Resim: 23), doğu duvarının güney kenarına da büyük bir halı tasvir edilmiştir (Resim: 24). Halı, beyaz ve kırmızı renkli bordürlerle sınırlandırılmış, köşeleri dilimli kırmızı bir zemin ile tam merkezde dilimli bir madalyona sahiptir. Doğu duvardaki bu kompozisyonun asli halinde de varlığı onarım dönemine ait fotoğraflardan anlaşılabilir (Resim: 25). Madalyon mavi, konturları ise beyazdır. Ayrıca iki kısa kenarında da ince siyah çizgilerle belirtilmiş püskülleri bulunmaktadır. Güney duvarda daha farklı bir kompozisyon karşımıza çıkmaktadır. Mihrabın iki yanında, siyah renkle çizgisel olarak işlenen ve uçları yukarı doğru kıvrımlanan kornişlere asılı birer perde motifi dikkat çekmektedir (Resim: 26-27). Perdeler de turuncu zemin üzerine kırmızı ve siyah renklerle yapılmış iç içe yarım daire biçiminde dörder çizgiden ibaret geometrik motiflerle süslenmiş ve alt kenarlarından siyah renkli püsküller sarkıtılmıştır. Mihrap kavsarası, kırmızı renkli dörder çiçek ve bunlar arasındaki ince yeşil yapraklardan müteşekkil bitkisel süsleme ile kuşatılmıştır. Mihrabın yukarısında kırmızı ve siyah renkli ince çizgilerle çerçevelenmiş enine dikdörtgen bir yazı panosu vardır. Bunun yukarısında da mihrap ile aynı ekseni paylaşacak şekilde yerleştirilmiş bir cami tasviri görülmektedir (Resim: 27). Cami, merkezi kubbeli ve üçer şerefeye sahip dört minareli bir eser olarak işlenmiştir. Kubbelere, bir kırmızı bir siyah olmak üzere yan yana sıralanmış beş adettir ve aralarından minareler yükselmektedir. Caminin cephesi üç bölüme ayrılmış, ortadaki adeta bir taç kapı niteliğinde boyuna dikdörtgen bir kütle şeklinde verilmiş ve tamamen kırmızı ile boyanmıştır. Bu kütle doğu yanında görülen bölüm, beden duvarlarına ait olmalıdır. Cephe sarı renklerle belirtilmiş, üzerine de beyaz renkli boyalarla pencere açıklıkları yapılmıştır. Pencereler, üç sıra halindedir ve her sırasında yedişer açıklık bulunmaktadır. Kırmızı renkli bölümün batı yanında basık kubbeli bir kütle ve bunun doğu kenarında da altındaki testi su ile dolduran bir lüle tasviri dikkat çekmektedir. Bu kütle de bir şadırvan veya abdestlik olduğu söylenebilir. Caminin iki yanına da büyük birer ağaç yerleştirilerek kompozisyon tamamlanmıştır.

Kadınlar mahfili, kuzeyde yer alır ve iki bölümden oluşur (Resim: 15). İlk bölüm, asli halinde de var olan ve harim kütesinin kuzeyine yerleşik ünitedir. İkinci bölüm ise son cemaat yerinin üzerine, harim mekânının devamı niteliğinde yerleştirilmiştir. Son cemaat yerinin yapıya ilave edildiği dönemde üst katı teşkil eden bu bölümün, VGM Arşivi'nde mevcut dosyadaki eski fotoğraflar yanı sıra restorasyon raporlarından hareketle harime irtibatlanan bir mahfil şeklinde düzenlenmişken daha sonraları bağdadi ince bir duvarla kapatılarak derslik ünitesine dönüştürüldüğü (Resim: 28) ve bir müddet bu fonksiyonla kullanıldıktan sonra 2019 yılındaki onarımlarda bu duvarın kaldırılarak kadınlar mahfili işlevi ile tekrar harimle irtibatlandırıldığı anlaşılmaktadır. Her iki bölüm de enli tahtaların yan yana sıralanmasından ibaret düz ahşap tavanla örtülmüştür. Tavan, esasen harim kütesinin kuzey duvarını teşkil eden bu bölümde, ikisi yan duvarlara bitişik biri serbest konumlu üç ahşap direk ve bu direkler üzerine bindirilen büyük bir kirişle desteklenmiştir. Bu örtü sisteminin onarım öncesinde de aynı görünüşte olduğu ve 2019 yılında tamamen yenilediği belirlenebilmektedir (Resim: 29-30). Son cemaat yerinin üzerine oturan ilave kısmın duvarları alt kata göre biraz daha ince tutulduğundan mekânın yanlara doğru kısmen genişletildiği de görülebilmektedir.

Mahfilin asli kütesi, harime doğru kısmen taşıntılı bir çıkma halindedir ve ikisi duvarlara bitişik, ikisi serbest konumlu dört ahşap direk ile desteklenmiştir (Resim: 15, 28). Direkler profilli birer başlık ile kenarları iç bükey kavisli ve aynı zamanda yuvarlak satırlı ince profillerle hareketlendirilmiş birer yastığa da sahiptir. Mahfil merdiveni kuzeybatı köşeye “L” plânla yerleştirilmiştir. 2019 yılında onarımlar sırasındaki ziyaretimizde merdivenin tahribata uğradığını, basamakların büyük bir kısmının çürümüş veya kırılmış olduğunu görmüştük. Yapılan müdahalelerde çürümüş veya tahribata uğramış ahşap aksamın yenilediği anlaşılmakta ve bu durum raporlarda da belirtilmektedir. Onarım öncesi fotoğraflarda kuzeydoğu ve kuzeybatı köşelere kapı açıklığının yanlarından itibaren zemin seviyesinden kısmen yükseltılarak hazırlanmış birer sekinin mevcudiyeti görülmekle birlikte günümüze ulaşamadığı anlaşılmaktadır (Resim: 28).

Mahfilin kapı aksına rastlayan bölümü ile doğu ve batı duvarlarına bitişik bölümleri güneye doğru taşırılarak küçük birer çıkma meydana getirilmiştir. Orta bölümü yarım daire yan bölümleri ise çeyrek daire şeklinde kavislendirilen bu çıkmalar ile arada kalan içbükey kavisli yüzeyler mahfile dalgalı bir görünüş sağlamıştır. Mahfilin harime yönelen kenarına kalın düz çıtalardan müteşekkil boydan boya uzanan basit bir korkuluk yerleştirilmiş ve korkuluğun hemen altındaki mahfil döşemesinin alını da silmelerle hareketlendiril-

miştir. Enli bir kuşak şeklindeki bu alınlık kısmı, üstten aşağı doğru bir kaval silme, bir içbükey kavisli silme ve bir kaval silme ile çift sıralı testere dışından müteşekkil bir bordür ve düz yüzeyli bir silme ile beş bölüme ayrılmıştır. Mahfil döşemesinin alt kısmını teşkil eden tavan yüzeyi üç bölüm halinde düzenlenmiştir. Kapı açıklığı ile aynı eksenini paylaşan bölümde harim tavanını süsleyen geometrik göbek tekrar edilmiştir. Bu göbek diğerine göre biraz daha küçüktür ve on yedi koldan oluşmaktadır. Göbeğin etrafındaki yüzey baklava dilimleri ile dolgulanmıştır. Yan bölümler ise tahtaların yan yana sıralanmasından ibarettir. Mahfil çıkmalarının döşeme altlarında da yine baklava dilimlerinden müteşekkil geometrik süslemeler mevcuttur. Onarım öncesinde mahfil döşemesi altındaki göbeğin etrafı ile mahfil çıkmasının altındaki yüzeylerde zeminlerin beyaz, çıtaların da mavi renkli yağlı boya ile boyalı oldukları ve onarımlarda boya tabakasının temizlenerek bütün yüzeye koruyucu uygulandığı anlaşılmaktadır.

Mihrap, güney duvar eksenine yerleştirilmiş yarım daire şeklinde girinti yapan, kavsarası sivri kemer görünümünde küçük ve basit bir niştir (Resim: 22, 27). Zamanla esas formunun bozulduğu anlaşılabilmektedir.

Minber, güneybatı köşede batı duvara bitişik uzanan ahşap bir eserdir (Resim: 23). 2019 yılındaki ziyaretimizde harap bir vaziyette olduğunu görmüştük (Resim: 31). Aynalık ve merdiven basamaklarının büyük bir kısmı tahribata uğramış, pano yüzeyleri de kırmızı, siyah ve beyaz renklerle boyalı durumda idi. Onarımlarda kırık ve çürük aksamın değiştirildiği, eksik bölümlerin tamamlandığı ve boya tabakasının temizlenerek bütün yüzeylere koruyucu uygulandığı anlaşılmaktadır (Resim: 32). Batı kenarı doğrudan duvara bitirildiğinden burada aynalık yoktur. Doğu kenardaki aynalık, dik açılı bir üçgen içerisine yan yana sıralanan enli tahtalar ile derzlerine çakılmış ince profilli çıtılardan ibaret sade bir görünüme sahiptir. Korkuluklar, köşk altı ve süpürgelik, harim kapısı ile onun iki yanındaki pencerelerde yer alan kanatlara benzer tarzda dikdörtgen panolarla hareketlendirilmiştir. Köşk altındaki panolar altı üstlü olmak üzere iki bölüme ayrılmış ve üste boyuna dikdörtgen iki, alta ise enine dikdörtgen bir pano yerleştirilmiştir. Süpürgelikteki panoların hepsi boyuna dikdörtgen levhalar halinde yan yana dizilmiştir. Korkuluk ise panoların iki yatay bir düşey olarak devri sıra yerleştirilmesiyle teşkil edilmiştir. Minber kapısı, üzengisi “S” şeklinde kavislenen yarım daire kemer biçiminde yapılmış bir açıklıktır ve kanatları mevcut değildir. Kemer köşeliklerine siyah zemin üzerine beyaz renkle beş yapraklı birer çiçek tasvir edilmiştir. Çiçeklerden batıdaki “Ebu Bekir”, doğudaki “Ömer” yazılıdır. Kapı kemerinin yukarısında enine dikdörtgen iki pano mevcuttur ve bunlardan batıdaki

“Allah”, doğudakinde “Muhammed” yazmaktadır. Her iki panoda da yazılar kırmızı zemin üzerine beyaz renkle yazılarak siyah, beyaz ve kırmızı renkli boyalarla çerçevelenmiştir. Kapı kütsesi, içleri oyularak boşaltılmış dokuz dilimli ahşap bir tepelik ile bunun iki yanındaki yarım birer palmetle taçlandırılmıştır. Piramidal külahlı köşk kısmında, külah altıgen bir kasnağa oturtulmuş, köşk cepheleri ise aynalı kemerli basit birer açıklık şeklinde düzenlenmiştir. Geçit bölümü de üzengisi “S” şeklinde kavislenen dekoratif yarım daire kemerli bir açıklığa sahiptir.

Vaiz kürsüsü, harimin güneydoğu köşesine bitişik konumla yerleştirilmiş ahşap malzemeli bir unsurdur (Resim: 22). Kürsü, yarım koni şeklinde küçük bir çıkma şeklindedir ve üst kenarına minberdeki ile ortak özellikler sergileyen dört panodan ibaret bir korkuluk yapılmıştır. Güney duvar önünde vaiz kürsüsü ile minber arasında ahşap bir seki uzanmaktadır (Resim: 22). Sekinin harime yönelen kenarı ajurlu geçmelerle yapılmış iç içe dairelerden ibaret geometrik bir süslemeye sahiptir. 2019 yılında onarımlar sürerken yapıyı gördüğümüzde bu seki ile vaiz kürsüsü mevcut değildi. Ancak ilgili dosyada mevcut 2013 yılına ait bir fotoğrafta ikisinin de varlığı görülebilmektedir (Resim: 21). Dolayısıyla seki ve vaiz kürsüsünün onarımlar sırasında kaldırıldığı, yine gerekli tamirat ve temizliğinin yapılarak tekrar yerine konulduğu anlaşılmaktadır.

2. Eserin Değerlendirilmesi

Çukurören Mahallesi Eski Cami, harim kapı ve tavanındaki tarih ibarelerine göre 1872 yılında Mehmet Halil Usta tarafından inşa edilmiş mütevazı bir eserdir. Daha önceki idari bölünmeye göre köy statüsünde olan mahallenin uzun yıllar ihtiyacını karşılamış ve kuzey yanındaki Yeni Cami'nin inşasından sonra bakımsız vaziyette bir süre kapalı kalmıştır. Anadolu'nun birçok yerinde kültürel mirasımızın önemli bir bölümünü teşkil eden mimari eserlerimizin yoğun bir şekilde onarılıp Anadolu Türk Mimarisine tekrar kazandırıldığını memnuniyetle gözlemliyoruz. Nitekim Çukurören Eski Cami de takriben 2013 yılında girişimlerine başlanan ve Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 2018-2019 yıllarında tamamlanan kapsamlı bir onarımdan sonra ibadete hazır hale getirilmiştir. Eserin onarımdan önce çok harap vaziyette olduğu dosyalarda mevcut bilgi ve fotoğraflardan anlaşılmaktadır (VGMA). Duvar yüzeyleri büyük oranda deformasyona uğramış, ahşap aksam da çürümüş veya kırılmış iken gerçekleştirilen onarımlarda doğu ve batı duvarlar yeniden inşa edilmiş, çimento sıva tabakaları kaldırılıp kireç harçlı sıva uygulanmış, pencereler, doğramalar ve şebekeler elden geçirilmiş, başta çatı örtü sistemi olmak üzere

minber, mahfil merdivenleri ve zemin döşemesindeki bozulmuş ahşap parçalar da yenilenmiştir. Ayrıca ahşap yüzeylerdeki orijinal olmayan boya ve sıva tabakaları temizlenmiş ve tamamına koruyucu-cila sürülerek korunmaları sağlanmıştır. Öte yandan sıva tabakaları raspalanırken harim duvarlarında zengin kalem işi süslemelerin mevcudiyeti anlaşılmış ve tamamının stampajları alınarak mümkün olduğunca aslına uygun şekilde tekrar işlenmiştir. Eser, onarımların ardından ibadete hazır hale getirilmekle birlikte henüz kapalı durumdadır.

Cami, kuzey-güney yönünde dikdörtgen plânlı, düz ahşap tavanlı ve kırma çatılı kütlesi ile Anadolu'da her dönemde ve her bölgede yoğun bir şekilde karşımıza çıkan cami modelinin karakteristik bir temsilcisi olarak belirmektedir. Ankara Alaaddin Camisi (1178) (Öney, 1971, 17, 329), Ankara Yeşil Ahi Mescidi (1349-1392) (Erken, 1983, 359), Kalecik Saray Camisi (15. yüzyıl), (Erken, 1983, 472), Ankara Yenikent Eski Zir Köyü Kötürüm Beyazıd Camisi (16. yüzyıl başı) (Erken, 1983, 467), Ankara İbadullah Mescidi (17. yüzyıl başı) (Erken, 1983, 410), Çorum Abdülbaki Paşa Camisi (17. yüzyıl ikinci çeyreği) (Dündar, 2004, 8), Çorum Kellegöz Camisi (1660) (Dündar, 2004, 38), Ankara Hacı Musa Mescidi (17. yüzyıl sonu-18. yüzyıl başı) (Öney, 1971, 70, 366), Ankara Ağa Ayak Camisi (18. yüzyıl başları) (Uysal, 2013, 123-141), Çankırı İnaç Köyü Eski Cami (18. yüzyıl başları) Özcan Balkır, 2019, 55-83), Yozgat Cevahir Ali Efendi Camisi (1788) (Acun, 2016, 381), Yozgat Köseyusuflu Köyü Camisi (1795) (Acun, 2016, 414), Niğde Kemal Ümmi Camisi (18. yüzyıl son çeyreği) (Çal, 2000, 87), Ankara Sarı Kadı Mescidi (18. yüzyıl) (Erken, 1983, 434), Yozgat Başçavuş Camisi (1800) (Acun, 2016, 388), Yozgat Musa Ağa Camisi (1800) (Acun, 2016, 403), Yozgat Kayıymzâde Camisi (1804) (Acun, 2016, 406), Yozgat Kızıltepe Köyü Camisi (1816) (Acun, 2016, 411), Manisa Demirci Ağa Camisi (1834) (Müderrişoğlu, 2013, 11), Çorum Çakır Camisi (19. yüzyıl ortaları) (Dündar, 2004, 15), Çorum Kunduzhan Camisi (19. yüzyıl ikinci yarısı) (Dündar, 2004, 57), Trabzon Tavanlı Camisi (1874) (Karpuz, 1990, 46), Trabzon Konak Camisi (1883) (Karpuz, 1990, 41), Kırıkkale Balışeyh Dikmen Köyü Develioğlu Camisi (1895) (Özgür, 2019, 55), Kırşehir Karafakı Camisi (19. yüzyıl sonları) (Tay, 2019, 68), Çorum Mecitözü Alören Köyü Camisi (19. yüzyıl sonları) (Çerkez, 2019, 497), Manisa Demirci Köpüleri Camisi (İnşa: 1377, Onarım: 19. yüzyıl) (Müderrişoğlu, 2013, 46), Çorum İnyetullah Camisi (1900) (Dündar, 2004, 27), Niğde Sarı Abdurrahman Paşa Camisi (Onarım 1913) (Çal, 2000, 94), Çanakkale Çan Bahadırlı Köyü Eski Cami (İnşa: 1802, Yenileme: 1927) (Uysal, 2020, 54), Amasya Hamamözü Çay Köyü Camisi (20. yüzyıl başları) (Şahin, 2010, 76) ve Gümüşhacıköy Köşeler Köyü Camisi (19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başı) (Şa-

hin, 2010, 80) plân ve örtü sistemi bakımından yakın benzerlikler sergileyen pek çok sayıdaki eserden sadece bir kaçıdır. Eserin ilk inşasında son cemaat yeri bulunmadığı dikkate alındığında yukarıdaki eserlerden Ankara Ağaç Ayak Camisi, Balıseyh Dikmen Köyü Develioğlu Camisi ve Mecitözü Alören Köyü Camisi ile benzer bir plân şemasına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte 20. yüzyıl ortalarında eklenen ve harim mekânının genişletilmesine katkı sağlayan son cemaat yeri mevcut durum itibarıyla değerlendirildiğinde; Çorum Abdülbaki Paşa Camisi, Çakır Camisi, İnanetullah Camisi, Kellegöz Camisi, Kunduzhan Camisi, Yozgat Cevahir Ali Efendi Camisi, Başçavuş Camisi, Musa Ağa Camisi, Kayyımzâde Camisi, Köseyusuflu Camisi, Çanakkale Çan Bahadrlı Köyü Eski Cami ve Amasya Hamamözü Çay Köyü Camisi'nde de mahfillerin Çukurören Köyü Eski Cami'dekine benzer tarzda son cemaat yerinin üzerine adeta ikinci kat şeklinde oturtulduğu ve doğrudan harime yönelen birer mekân olarak tasarlandığı görülmektedir. Çankırı İnaç Köyü Eski Cami'de ise farklı bir uygulama söz konusudur. Burada mahfil, harimin kuzeyinde yer alan depo ünitesinin üzerine yerleştirilmiştir. Ayrıca son cemaat yerleri, bu eserlerden bilhassa Çorum ve Yozgattakilerin büyük bir çoğunluğunda Çukurören Eski Cami'deki gibi kapalı birer kütle tertibine sahiptir. Yozgat Başçavuş Camisi, Kayyımzâde Camisi ve Köseyusuflu Köyü Camisi'nde üst katlar yine kapalı olmakla birlikte alt katlar iki yanı kapalı, kuzeyi açık birer ünitelerden ibarettir.

Çukurören Eski Cami'nin onarımlarda neredeyse hiç müdahale görmeyen ve asli halinden hiçbir şey kaybetmeyen en önemli unsuru harim mekânını örten ahşap tavanıdır. Yukarıda sıralanan eserlerin hepsi de düz ahşap tavanlı olmalarının yanı sıra bazılarında benzeri çitakâri süslemelere de rastlanmaktadır. Büyük bir çoğunluğunda tavan yüzeylerinin kare veya baklava dilimlerinden müteşekkil basit çerçevelerle hareketlendirildiği ve ortaya da farklı geometrik şekillerden oluşan birer göbek yerleştirildiği görülmektedir. Bunlardan Çorum Abdülbaki Camisi, Kellegöz Camisi ve Çankırı İnaç Köyü Eski Cami tavanındaki göbek kompozisyonu Çukurören Eski Cami tavan göbeğindeki benzer şekilde çok kollu yıldızlardan oluşmaktadır. Balıseyh Dikmen Köyü Develioğlu Camisi'nde ise tavan yüzeyi yine benzeri bir düzenlemeye sahip olmakla birlikte, farklı olarak kare çerçevelerin her birinin içerisine çeşitli renklerde çiçek tasvirleri işlenmiş ve merkezine de on yapraklı çiçekten oluşan bir göbek yerleştirilmiştir. Bu eserlerden başka düz ahşap tavan üzerine uygulanmış çitakâri ve kalem işi süslemelerin farklı çeşitlerine Ankara'daki bir grup camide rastlanmaktadır. Ankara Alaaddin Camisi, Yeşil Ahi Mescidi, Yenikent Eski Zir Köyü Kötürüm Beyazıd Camisi, İbadullah Mescidi, Hacı

Musa Mescidi, Ağaç Ayak Camisi, Sarı Kadı Mescidi ile birlikte Hacı Bayram Camisi (İnşa: 1427, Onarım: 1714), İki Şerefeli Cami (1675), Zincirli Cami (İnşa: 1685, Süsleme: 1714), Hacı İlyas Camisi (1701) ve Taceddin Camisi (Onarım: 1901) (Taşkan, 2016, 71-101) bu tarz süslemelerin zengin örneklerini sunan adeta toplu bir katalog gibidir. Tavan yüzeylerinin benzer şekilde hareketlendirildiği görülen bu eserlerde göbeklerin ve yıldızların biçimleri ile yoğun kalem işi süslemelerde bazı belirgin farklılıklar da mevcuttur. Çukurören Eski Cami, bu açıdan değerlendirildiğinde Ankara'da yoğun bir şekilde uygulanan ahşap tavanlı cami geleneğini devam ettiren bir köy camisi olarak dikkat çekmektedir.

Çukurören Köyü Eski Cami'de, onarımlar sırasında fark edilmesi üzerine kopyaları alınıp tekrar işlenen kalem işi süsleme programı ayrı bir öneme sahiptir. Harim duvarlarını süsleyen bitkisel, nesnel, sembolik ve mimari konulu kalem işlerinin her ne kadar tamamen yenilenmiş olsalar da Batılılaşma dönemi Anadolu tasvir sanatında yoğun bir kullanım alanına sahip bezeme programının Ankara'dan hayli uzak konumdaki bir dağ köyünde karşımıza çıkması esere ayrı bir önem kazandırmaktadır. Süslemenin esasını vazodan çıkan çiçekler, kıvrım dal ve yapraklar, perde, halı, bayrak ve cami tasvirleri oluşturmaktadır. Bunlar arasında cami tasviri üçer şerefeye sahip dört minareli yapısıyla tasvir sanatında sultan camileri geleneğini yansıtan önemli bir uygulamadır. Benzeri süsleme programının Anadolu'nun pek çok yerinde ve farklı türdeki yapılarda sıklıkla kullanıldığı ve adeta bir moda haline geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim Yozgat Çapanoğlu Camisi (1779-1794) (Arık, 1988, 27-29), Başçavuş Camisi (1800) (Arık, 1988, 40-42), Nizamoglu Evi (1871) (Arık, 1988, 58-64), Soma Hızır Bey Camisi (1791) (Arık, 1988, 39), İzmir Ödemiş Birgi Çakır Ağa Konağı (19. yüzyıl ilk yarısı) (Şener, 2011, 183-194), Manisa Kula Emre Köyü Camisi (İnşa: 1547, Süsleme: 1808-1822) (Bozer, 1987, 15-22), Soma Damgacı Camisi (1872) (Çerkez, 2013, 377-388), Kırkağaç Çiftehanlar Camisi (1864) (Çetin, 2013, 277-291), Turgutlu Sinirli Köyü Camisi (1874) (Görür, 2013, 555-572), Denizli Baklan Boğaziçi Kasabası Eski Cami (18. yüzyıl sonları) (Şener, 2011, 86-92), Denizli Akköy Belenardıç Köyü Camisi (1884-1886) (Şener, 2011, 98-102), Denizli Acıpayam Yazır Köyü Camisi (1802) (Arık, 1988, 42-46), Milas Bahaeddin Ağa Konağı (19. yüzyıl ortaları) (Arık, 1988, 89-93), Aydın Koçarlı Cihanoğlu Camisi (1834) (Şener, 2011, 65-71), Çorum Mecitözü Alören Köyü Camisi (19. yüzyıl sonları) (Çerkez, 2019, 499-502), Afyon Dazkırı Çiftlik Köyü Camisi (1888) (Şener, 2011, 51-54), Dazkırı Kızılören Köyü Camisi (1894) (Şener, 2011, 54-60), Dazkırı İdris Köyü Camisi (1902) (Şener, 2011, 42-45), Amas-

ya Hamamözü Çay Köyü Camisi (20. yüzyıl başları) (Şahin, 2010, 76-80) ve Gümüşhacıköy Köşeler Köyü Camisi (19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başı) (Şahin, 2010, 80-85) bu tarz süslemelerin hemen hepsini bünyesinde barındıran başlıca eserlerdendir.

Çukurören Eski Cami duvar süslemeleri üslup bakımından değerlendirildiğinde naif bir işçilik sergilediği ve dolayısı ile halk sanatı kapsamında mahalli bir ustanın elinden çıkmış olabileceği söylenebilir.

Sonuç

Çukurören Eski Cami, harim kapısı ve ahşap tavanındaki tarih ibaresine göre 1872 yılında Mehmed Halil Usta tarafından inşa edilmiş, kuzey-güney yönünde dikdörtgen plânlı, düz ahşap tavanlı ve alaturka kiremit kaplı kırma çatılı bir eserdir. Cami, bu plân ve kütle tertibatı bakımından Anadolu'nun her döneminde ve bölgesinde karşımıza çıkan cami modelinin tipik özelliklerini sergileyen bir yapıdır. Ancak orijinalliğini koruyabilmiş en önemli unsur olan düz ahşap tavanı ve çakma tekniği kullanılarak yapılmış geometrik süslemeleri ile bilhassa Ankara'da sıkça görülen ve dönemin modasını yansıtan ahşap tavanlı cami geleneğinin temsilcisi olarak dikkat çekmektedir. Öte yandan onarımlar sırasında tespit edilerek yeniden yapılan kalem işi süsleme programı, asli haline ne kadar benzediği bilinemese de Batılılaşma dönemi Anadolu tasvir sanatında büyük bir beğeni ile kullanılan süsleme programının devamı niteliğinde bir taşra köyünde karşımıza çıkması bakımından ayrıca önem taşımaktadır.

Sonuç itibarıyla; Çukurören Eski Cami plân, kütle, ahşap tavan ve kalem işi süsleme programı açısından Batılılaşma dönemi camilerinin genel karakteristiklerini sergileyen bir köy camisi olarak belirlemektedir. Yıkılmaya yüz tutmuş bir eser kapsamlı bir onarımın ardından Anadolu Türk mimarisine tekrar kazandırılması da memnuniyet verici bir müdahale olarak değerlendirilebilir.

Kaynaklar/References

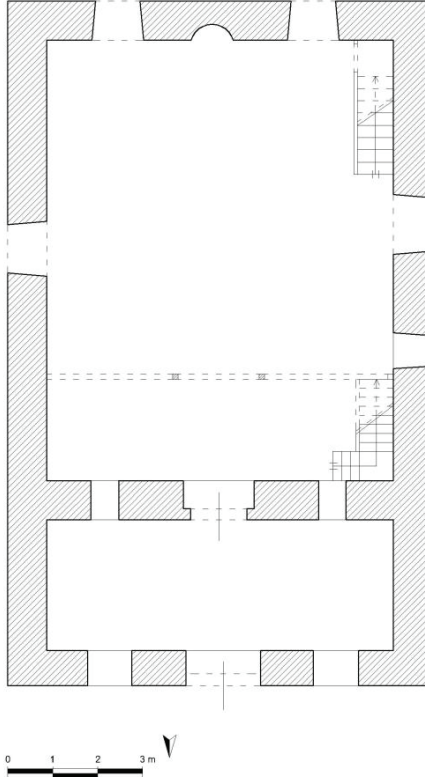
- Acun, Hakkı. *Tüm Yönleri ile Çapanoğulları ve Eserleri*. İstanbul: TBMM Milli Saraylar, 2. Baskı, 2016.
- Ankara Vakıf Eserleri*. Ankara: Ankara Kalkınma Ajansı, 2015.
- Arık, Rüçhan. *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988.
- Bozer, Rüstem. "Kula-Emre Köyü'nde Resimli Bir Cami". *Türkiyemiz* 53 (1987), 15-22.
- Çal, Halit. *Niğde Şehrindeki Ahşap Tavanlı Camiler ve Mescitler*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000.

- ÇB, Çamlidere Belediyesi. “Çukurören Mahallesi Tarihi Camii Restorasyon Çalışması Başladı”. Erişim 25 Ocak 2021. <https://www.camlidere.bel.tr/index.php/haberler/camlidere-haberleri/item/1229-cukuroren-mahallesi-tarihi-camii-restorasyon-calismasi-basladi.html>
- Çerkez, Murat. “Soma İlçesi”. *Manisa İlçeleri Türk Kültür Varlıkları Envanteri*. ed. Hakkı Acun. 377-388. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Çerkez, Murat. “Mecitözü’nde Mütevazı Bir Külliye: Alören Köyü Külliyesi”. *History Studies* 11/2 (Nisan 2019), 495-533.
- Çetin, Hakan. “Kırkağaç İlçesi”. *Manisa İlçeleri Türk Kültür Varlıkları Envanteri*. ed. Hakkı Acun. 277-291. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Dündar, Abdulkadir. *Çorum Cami ve Mescitleri*. Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2004.
- Erdoğan, Abdülkadir. “Çukurören Köyü”. ankarasevdam.com.tr. Erişim 01 Mart 2021. <https://www.ankarasevdam.com.tr/cukuroren-koyu/>
- Erdoğan, Abdülkerim. *Adım Adım Ankara*. 7 Sayı. Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2007.
- Erken, Sabih. *Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler I*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2. Baskı, 1983.
- Görür, Muhammet. “Turgutlu İlçesi”. *Manisa İlçeleri Türk Kültür Varlıkları Envanteri*. ed. Hakkı Acun. 555-572. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Karpuz, Haşim. *Trabzon*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- Müderrişoğlu, Fatih. “Demirci İlçesi”. *Manisa İlçeleri Türk Kültür Varlıkları Envanteri*. ed. Hakkı Acun. 1-52. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Öney, Gönül. *Ankara’da Türk Devri Yapıları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih- Coğrafya Fakültesi, 1971.
- Özcan Balkır, Betül. “Çankırı İnaç Köyü Eski Camisi ve Alçı Minberi”. *Akademik Hassasiyetler* 6/Sanat Tarihi Özel Sayısı (Aralık 2019), 55-83.
- Özgür, Damla. *Kırkkale’de Türk Devri Mimari Eserleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şahin, Mustafa Kemal. “Amasya-Hamamözü-Çay Köyü ve Gümüşhacıköy-Köşeler Köyünde Bilinmeyen İki Cami”. *XII. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Sempozyumu* (5-17 Ekim 2008). ed. Ali Osman Uysal vd. 73-92. İzmir: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Şener, Dilek. *XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Anadolu Duvar Resimleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Taşkan, Demet. "Ankara (Merkez) Cami ve Mescitlerindeki Ahşap Tavan Göbekleri". *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/8 (Aralık 2016), 71-101.
- Tay, Lokman. *Kırşehir Camileri*. Konya: Literatürk Academia Yayınları, 2019.
- Türkiye Nüfusu İl İlçe Mahalle Köy Nüfusları. “Ankara Çamlidere Çukurören Mahallesi Nüfusu”. Erişim 01 Mart 2021. <https://www.nufusune.com/178151-ankara-camlidere-cukuroren-mahallesi-nufusu>.
- Uysal, Zekiye. “Ankara’da Lâle Devrinden Kalem İşi Bezemeli Bir Yapı: Ağaç Ayak Camii”. *Ekev Akademi Dergisi* 17/54 (Kış 2013), 123-141.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. Çukurören Köyü Eski Cami Dosyası.

Ekler



Harita 1. Çukurören Mahallesi uydu görüntüsü.
Kaynak: nufusune.com. Erişim 01 Mart 2021.



Şekil 1. Çukurören Eski Cami plânı (Rölöve-çizim: Murat Çerkez).

134 • ÇAMLIDERE-ÇUKURÖREN MAHALLESİ ESKİ CAMİ



Resim 1. Kuzeydoğudan görünüş.



Resim 2. Güneydoğudan görünüş.



Resim 3. Batı cephe.



Resim 4. Kuzeydoğudan bakışla onarım öncesi durumu (2013).
Kaynak: VGMA, Çukurören Eski Cami dosyası.



Resim 5. Onarım çalışmaları, kuzeydoğudan görünüş (2019).



Resim 6. Son cemaat yeri onarım çalışmaları.
Kaynak: camlidere.bel.tr. Erişim 25 Ocak 2021.

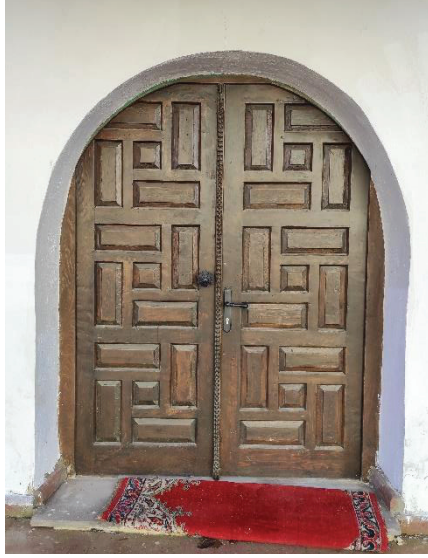
136 • ÇAMLIDERE-ÇUKURÖREN MAHALLESİ ESKİ CAMİ



Resim 7. Son cemaat yeri kuzey cephe, onarım öncesi görünüş (2008).
Kaynak: VGMA, Çukurören Eski Cami dosyası.



Resim 8. Son cemaat yeri kuzey cephe, onarım sonrası.



Resim 9. Son cemaat yeri kapısı.



Resim 10. Son cemaat yeri, onarım çalışmalarındaki durumu (2019).



Resim 11. Son cemaat yeri onarım sonrası mevcut durumu.



Resim 12. Harim kapısı onarım öncesi.
(2019)



Resim 13. Harim kapısı onarım sonrası.



Resim 14. Harim kapısı üzerindeki kitabe panosu.



Resim 15. Harim mekânına güneyden bakış.



Resim 16. Harim tavanı.



Resim 17. Harim tavanı kuzey kenarındaki yazı panosu.



Resim 18. Harim tavanı güney kenarındaki yazı panosu.



Resim 19. Harim tavanı batı kenarındaki yazı panosu.



Resim 20. Harim tavanı doğu kenarındaki yazı panosu.



Resim 21. Kuzeyden bakışla onarım öncesi harim mekânı (2013).
Kaynak: VGMA, Çukurören Eski Cami dosyası.



Resim 22. Kuzeyden bakışla onarım sonrası harim mekânı.

142 • ÇAMLIDERE-ÇUKURÖREN MAHALLESİ ESKİ CAMİ



Resim 23. Harim batı duvarı ve süslemeleri.



Resim 24. Harim doğu duvarı ve süslemeleri.



Resim 25. Harim doğu duvarı, onarımlarda ortaya çıkarılan süsleme programı.

Kaynak: camlidere.bel.tr. Erişim 25 Ocak 2021.



Resim 26. Harim güney duvarı, raspalama sırasında çıkan süslemeler.
Kaynak: camlidere.bel.tr. Erişim 25 Ocak 2021.



Resim 27. Harim güney duvarı ve süslemeleri.

144 • ÇAMLIDERE-ÇUKURÖREN MAHALLESİ ESKİ CAMİ



Resim 28. Kadınlar mahfilinin onarım öncesi durumu (2013).
Kaynak: VGMA, Çukurören Eski Cami dosyası.



Resim 29. Mahfilin onarım sırasındaki durumu.



Resim 30. Mahfilin onarım sonrası görünüşü.



Resim 31. Minberin onarım öncesi durumu.



Resim 32. Minberin onarım sonrası durumu.

4-6 YAŞ KUR’AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN ÖĞRETİM YÖNTEMLERİ AÇISINDAN YETERLİK ALGILARI (ÇANKIRI ÖRNEĞİ)

Zeynep YÜKSEL*

Öz

İlk çocukluk dönemi bireyin hayatında pek çok gelişim görevinin gerçekleştirilmesi açısından kritik bir dönemdir. Okul öncesi eğitimin, çocukların bu dönem gelişim görevlerini yerine getirmesine katkıları yadsınamaz. Okul öncesi din eğitimi ise dini ve ahlaki değerlerin aktarılması hususunda önem ifade etmektedir. Çalışma, okul öncesi din eğitimi veren 4-6 yaş Kur’an Kursu öğretmenlerinin -Çankırı örneğinde- kullandıkları öğretim yöntemleri açısından kendilerini ne düzeyde yeterli hissettiklerini karma araştırma yöntemleriyle tespit etmek amacıyla yapılmıştır. Araştırmada Doğan (2019) tarafından geliştirilen ‘4-6 yaş Kur’an Kursu öğretmenlerinin yeterlilik algıları ölçeği’ kullanılmıştır. Çalışmada ölçeğin geçerlik testi yapılmış ve güvenilirlik testi yinelenmiştir. Ölçeğin uygulanması sonucunda öğretmenlerin yeterlik algıları düzeylerinin orta seviyede olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Gerçekleştirilen mülakatlar sonucunda ise katılımcılar tarafından 4-6 yaş Kur’an kursu projesinin önemine vurgu yapılmış ancak okul öncesi gelişim özellikleri, öğretim ilke ve yöntemleri ve eğitim formasyonu açısından kendilerinin geliştirilmeye ihtiyaçları olduğu ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Okul Öncesi Eğitim, 4-6 Yaş Kur’an Kursu, Diyanet İşleri Başkanlığı, Öğretim Yöntemleri, Yeterlik Algısı.

* Dr. Öğretim Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri

e posta: zeynepyüksel@karatekin.edu.tr ORCID: 0000-0001-7880-156X

Atıf/Cite as: Yüksel, Zeynep. “4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)” *Dini Araştırmalar* 24/60 (Haziran 2021), 147-179, <https://doi.org/10.15745/da.907866>

Perceptions of Qualifications in Terms of Teaching Methods of 4-6 Years of Quran Courses's Instructors (Çankırı Sample)

Abstract

The early childhood period is a vital function and importance in individuals' lives to perform some duties concerning growing and the contribution of the pre-childhood period to child. Also, it is known that religious education in pre-school term contributes children to develop their religious and ethical values. This study was done to examine how much degree instructors working in Qur'an Courses and teaching especially 4-6 ages children feel themselves satisfied or sufficient in the manner of their training methods. Mixing research methods were used during the process of the study. Additionally, the survey model of Doğan, developed in 2019 and named instructional proficiencies of 4-6 ages Quran Courses's instructors, was followed. It was not neglected to test the validation and reliability of surveying scales that were used in this research. In the light of all findings, revealed by our scales, it is understood that the proficiencies of those instructors are intermediate. Moreover, as a result of the interviews, it is seen that projects about the Quran Courses for 4-6 ages group were emphasized by participants even some suggestions regarding that pre-school education teaching skills must be improved, and that teaching and training methods needs to be professionalized in the manner of pedagogical formation were put forward.

Keywords: Religious Education, Pre-School Education, 4-6 Age Course of Quran, Directorate of Religious Affairs, Teaching Methods, Perception of Competence.

Summary

Education is effective and efficient to the extent that it is suitable for the development level and needs of the individual. When evaluated in terms of developmental psychology, some features stand out the pre-school period, as in every developmental period in the life of the individual. In terms of developmental characteristics, the impact of the achievements of the pre-school period on the life of the individual is undeniable. This situation makes pre-school education especially significant. In educational practices, it can be stated that a more effective result will be achieved when planning is made by considering these features. This is also vital in terms of religious education.

Pre-school period is remarkable in terms of religious development characteristics. This situation is one of the important issues to be considered in planning religious education practices and knowing appropriate teaching methods. The religious education in the pre-school period is officially provided as an independent education for children aged 4-6 years within the Directorate of Religious Affairs (DIB). There is a need for research in many aspects of these teaching activities, which are new in planning. It is important to evaluate the adopted teaching methods, program, aims and principles, pedagogical competencies of the instructors, etc., and to determine the strengths of the relevant education and the aspects that need to be reconsidered. Instructive proficiency, on the other hand, is decisive in terms of the effectiveness of the application. Therefore, the research is important in that it deals with instructors' perceptions of efficacy in terms of teaching methods with a mixed research method.

The problem of the research is about the professional, teaching competence perception of the Qur'an course instructors in the 4-6 age group and the level of the instructors' teaching methods and techniques. The aim of the research is to determine the teaching proficiency perceptions of the 4-6 years old Qur'an Course instructors on duty to the Çankırı in the fall semester of the 2020-2021 academic year, to evaluate the 4-6 years old Qur'an Courses in terms of administrative, teaching methods and physical aspects for instructors.

The research was examined in two stages as theoretical and practical. In the theoretical part of the research, a literature review was made. In the application part, mixed research method was used. In the collection of data, descriptive model and questionnaire technique from quantitative research methods and interview technique from qualitative research methods were used. In order to investigate the research, the scale usage permission was obtained from the survey owner and the necessary ethical permissions were obtained from the Çankırı Karatekin University Ethics Committee Commission in April 2020. The study group in the research consists of the instructors working in the Qur'an Courses for the 4-6 age group in the DIB Çankırı. The sample group, consists of 16 instructors working in courses for the group of 4-6 ages in the central of Çankırı. The data were obtained from the sample group via interviews and questionnaires.

In the study investigated the proficiency perceptions of the 4-6 years old Quran Course Instructors in terms of the teaching methods in the example of Çankırı, the data were collected based on the "Efficacy Perceptions of 4-6 Age

Quran Course Teachers" scale developed by Doğan (2019). After the data were collected, the validity and reliability study of the scale mentioned before was carried out, the scale was divided into sub-dimensions again and the Alpha reliability number of the scale was found to be 0.964. In the research, mixed research method was applied and besides the survey technique, interviews were also made with the participants. It was concluded that the overall score obtained by the instructors from the proficiency questionnaire was lower than expected. One of the conclusion is also that the instructors were not sufficient in about teaching methods, planning and organizing instruction, and knowing the developmental characteristics of students.

For a more effective process, the program should be evaluated with its inputs and outputs. It can be recommended to work within the scope of quality of the Quran Course project for 4-6 ages and to increase the awareness of the instructors in line with the aims and objectives of the teaching process. In this regard, it is of great importance to support the trainers with the education in their professional field both before and after their assignment. In addition, when it is evaluated in terms of the realization of the goals, it is also important to present the aims of the project to the knowledge and awareness of the parents, who will be an important support in the success of the students. Contributing to the competencies of the instructors with the education in their professional field, especially on teaching methods, makes the teaching process more effective. In about the teaching process, since 4-6 ages students have different developmental characteristics, it is expected that the classification of age groups among themselves and the creation of materials specific to each age group will increase the efficiency of teaching.

Giriş

Eğitim bireyin gelişim seviyesine ve ihtiyaçlarına uygun olduğu ölçüde etkili ve verimli olmaktadır. Gelişim psikolojisi açısından değerlendirildiğinde bireyin hayatında her gelişim döneminde olduğu gibi okul öncesi dönemde de birtakım özellikler ön plana çıkmaktadır. Gelişim özellikleri bakımından ise okul öncesi döneminin kazanımlarının bireyin hayatındaki etkisi yadsınamaz. Bu durum özellikle okul öncesi dönem eğitimi önemli hale getirmektedir. Eğitim uygulamalarında ise bu özellikler dikkate alınarak planlama yapıldığında daha etkili bir sonuca ulaşılabileceği ifade edilebilir. Bu durum din eğitimi açısından da önemlidir.

3-4 yaşlarından başlayarak çocukların dini kavramları merak ettiği, din hakkında sorular sorduğu, dini ritüellere ilgi gösterdiği bilinmektedir (Tosun-Çapcıoğlu, 2015). Dolayısıyla bu dönem dini gelişim özellikleri açısından dikkate değerdir. Bu durum din eğitim uygulamalarının planlanmasında ve uygun öğretim yöntemlerinin bilinmesinde dikkate alınması gereken önemli hususlardandır.

1. Araştırmanın Problemi

Okul öncesi dönemde bireyin din eğitimi ülkemizde resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) bünyesinde 4-6 yaş aralığındaki çocuklar için özel olarak hazırlanmış müstakil bir eğitim hizmeti olarak verilmektedir.¹ Planlaması yeni olan bu öğretim faaliyetlerinin pek çok yönüyle araştırılma gerekliliği bulunmaktadır. Benimsenen öğretim yöntemleri, program, amaç ve ilkeleri, öğreticilerin pedagojik yeterlilikleri vb. hususların değerlendirilmesi ilgili eğitimin güçlü ve yeniden ele alınması gereken yönlerinin belirlenmesi önem ifade etmektedir. Öğreticilerin yeterliliği konusu ise uygulamanın etkinliği açısından belirleyici olmaktadır.

4-6 yaş Kur'an Kurslarının planlanmasının yeni olmasının yanı sıra konunun farklı boyutlarını ele alan çalışmalar yapılmıştır.² Bu çalışmalar 4-6 Yaş Kur'an kurslarının öğretim süreçlerine dâhil olan pek çok unsuru gerek kuramsal yönüyle gerekse uygulamalı olarak ele almıştır. Öğretim sürecinde

1 Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 2013-2014 öğretim yılında 4-6 yaş Kuran Kursu pilot olarak bazı illerde başlatılmıştır. 2014-2015 öğretim yılında ise tüm Türkiye'de uygulanmaya başlanmıştır. 4-6 Yaş eğitimi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın belirlediği kriterlerde öğretici ve kurslarda yürütülmeye devam etmektedir (DİB, 2014).

2 Samet Yağcı. *Öğreticilere göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları*. (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Semra Akto- Akif Akto. "Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din Eğitimi Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi (Nitel Bir araştırma)", *E-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/18, (2017), 1096-1121; İbrahim Kurt. *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*, (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Cemal Tosun- Fatma Çapcıoğlu. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının Dinî Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi", *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5, (2015), 705-720; Cemil Oruç. *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014); M. Fatih Genç. "Genç Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 5/2, (2019), 506-521; Ayşegül Gün. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, (2015), 33-66; Davut Doğan. "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Dini Bilgiler-1 Öğrenme Alanı Kazanımları Üzerine Değerlendirme", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24, (2014), 201-225.

152 • 4-6 YAŞ KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN ÖĞRETİM YÖNTEMLERİ AÇISINDAN YETERLİK ALGILARI (ÇANKIRI ÖRNEĞİ)

uygulanan yöntemleri her eğitim kademesinde olduğu gibi okul öncesi dönem için de önem ifade etmektedir. Öğreticilerin kullanmış olduğu öğretim yöntemleri açısından yeterlik algılarını değerlendiren bir çalışmaya rastlanmamıştır. Araştırma, öğretmenlerin öğretim yöntemleri açısından yeterlik algılarını karma araştırma yöntemiyle ele alması bakımından diğer çalışmalardan farklılaşmaktadır.

4-6 yaş grubu Kur'an Kurslarında görev yapan öğretmenlerin mesleki yeterlik algılarını ve okul öncesi dönem çocuklarının gelişim özellikleri doğrultusunda öğretim yöntem ve tekniklerini ne düzeyde uyguladıkları sorusu araştırmanın problemi oluşturmaktadır. Araştırmanın alt soruları ise şunlardır;

- 4-6 yaş grubu öğretmenlerin yeterlilik algı düzeyleri nedir?
- 4-6 yaş grubu öğretmenler eğitim öğretimde hangi öğretim yöntemlerini kullanmaktadırlar?
- Öğreticilerin kullandıkları yöntemler öğrencilerinin gelişim özelliklerine göre belirlenmekte midir?
- Öğreticiler öğrencilerin gelişim özellikleriyle ilişkili olarak kullanılacak öğretim yöntemlerin farkındalığına sahipler mi?
- Öğreticilerin; resmi statü, hizmet yılı, mezuniyet durumu, okul öncesi eğitimi aldığı kurum ve hizmet içi eğitime katılma durumu ile yeterlik algıları arasında nasıl bir ilişki vardır?

2. Araştırmanın Amacı

2020-2021 öğretim yılı güz döneminde Çankırı Müftülüğü'ne bağlı 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretmenlerinin öğretim yeterlik algılarını tespit etmek, öğretmenlerin 4-6 yaş Kur'an Kurslarını idari, öğretim yöntemleri ve fiziksel açılarından değerlendirilmesi araştırmanın amacını oluşturmaktadır.

3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma teorik ve uygulama olarak iki aşamada gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın teorik kısmında literatür taraması yapılmıştır. Uygulama bölümünde karma araştırma yöntemi kullanılmıştır.³ Verilerin toplanmasında nicel araştırma yönteminden betimsel model ve anket tekniği, nitel araştırma yöntemlerinden ise mülakat tekniği kullanılmıştır.

³ Karma yöntem araştırmaları, araştırmacının bir çalışma veya birbirini izleyen çalışmalar içerisinde nitel ve nicel yöntem, yaklaşım ve kavramları birleştirmesi olarak tanımlanır. (Creswell, 2003).

3.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın gerçekleştirilebilmesi amacıyla anket sahibinden ölçek kullanım izni ve Nisan 2020 tarihinde Çankırı Karatekin Üniversitesi Etik Kurul Komisyonundan gerekli etik izinler alınmıştır. Araştırmada çalışma grubunu DİB Çankırı Müftülüğü 'ne bağlı il ve ilçelerdeki 4-6 yaş grubu Kur'an Kurslarında görev yapan öğretmenler oluşturmaktadır. Örneklem grubu ise Çankırı İl Müftülüğünde merkez ilçede 4-6 yaş grubu kurslarda görev yapan 16 öğretici oluşturmaktadır. Veriler örneklem grubundan mülakat ve anket yoluyla elde edilmiştir.

Öğreticilerin mesleklerinde kendilerini ne düzeyde yeterli hissettiklerini ölçmek amacıyla Zülfi Doğan tarafından 2019 yılında geliştirilen '4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Yeterlilik Algıları' ölçeği kullanılmıştır. Ölçeğin Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı 0.937 olarak bulunmuştur. Doğan (2019), tarafından gerçekleştirilen ölçek geliştirme çalışmasında sadece güvenirlik analizine yer verilmiş olduğu için ve ölçeğin geçerlik çalışmasının yapılmamış olmasından kaynaklı Çankırı örnekleminde gerçekleştirilen çalışmada ölçeğin güvenirlik ve geçerlik analizi yapılarak ölçek yeniden boyutlandırılmıştır. Örneklem çapının küçük olması sebebiyle ölçek bir ay sonra test tekrar testine tabi tutulmuş ve elde edilen veriler faktör analiziyle yorumlanmıştır.

3.2. Faktör Analizi

Araştırmaya katılan öğretmenlerden elde edilen verilerin yapı geçerliliğini incelemek için faktör analizi yapılmıştır. Verilerin faktör analizine uygunluğunu incelemek için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett Sphericity Testi uygulanmıştır. Analizde KMO değeri 0.563 ve Bartlett's testi χ^2 değeri 65.890 ($p < 0.000$) sonucu elde edilmiş olup faktör analizi yapılmasında verilerin uygun olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Promax döndürme yöntemi ile açımlayıcı faktör analizi yapılmış ve 15 faktörlü bir yapı olduğu görülmüş olup faktör sayısı çok olduğundan Scree Plot sınaması yapılarak faktör sayısı 7 ile sınırlandırılmıştır.

Açımlayıcı faktör analizi sonrası 70 maddelik 7 faktörlü ve %80.47 oranda toplam varyansın açıklandığı bir yapı elde edilmiştir. Analizler sonucunda oluşturulan alt boyutlar Öğretim Süreçlerini Düzenleme ve Geliştirme, Öğretim Planlama, Öğrencinin Gelişim Özelliklerini Bilme, Öğrencilerin Dini Farkındalıklarını Arttırma, Öğretim Değerlendirme, Öğretimde Etkili Materyal

**154 • 4-6 YAŞ KUR’AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN ÖĞRETİM YÖNTEMLERİ
AÇISINDAN YETERLİK ALGILARI (ÇANKIRI ÖRNEĞİ)**

Kullanma ve Öğrenciyi Tanıma olarak adlandırılmıştır. Ölçeğin güvenilirliği için iç tutarlık katsayısı ile test-tekrar test güvenilirlik katsayıları değerlerine bakılmıştır. Faktör analizi sonuçlarına göre oluşturulan alt boyutlara ilişkin Cronbach alfa güvenilirlik katsayıları, Öğretim Süreçlerini Düzenleme Ve Geliştirme 0.942, Öğretim Planlama 0.929, Öğrencinin Gelişim Özelliklerini Bilme 0.915, Öğrencilerin Dini Farkındalıklarını Arttırma 0.917, Öğretim Değerlendirme 0.753, Öğretimde Etkili Materyal Kullanma 0.789, Öğrenciyi Tanıma 0.711 ve toplamda da 0.964’tür. Ölçeğin test- tekrar test güvenilirlik katsayısını belirleyebilmek için örneklem grubunu oluşturan öğretmenlere ölçek bir ay arayla uygulanarak Pearson momentler çarpım korelasyon katsayısı 0.92 olarak hesaplanmıştır. Analizler sonucunda, 70 maddenin 7 alt boyutta toplandığı ölçeğin geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğu söylenebilir.

Tablo 1: Ölçeklere ait cronbach alfa değerleri

ÖLÇEK	Cronbach Alfa Değeri
Öğretim Süreçlerini Düzenleme ve Geliştirme	0,942
Öğretim Planlama	0,929
Öğrencinin Gelişim Özelliklerini Bilme	0,915
Öğrencilerin Dini Farkındalıklarını Arttırma	0,917
Öğretim Değerlendirme	0,753
Öğretimde Etkili Materyal Kullanma	0,789
Öğrenciyi Tanıma	0,711
TOPLAM	0,964

Katılımcılardan anket yoluyla elde edilen veriler SPSS programıyla analiz edilmiştir. Ayrıca öğretmenlerin kullandıkları öğretim yöntemlerini tespit etmek amacıyla öğretmenlerle mülakat yapılmıştır. Mülakat yoluyla elde edilen veriler ise nitel veri analizi çözümleme programı NVİVO programıyla yorumlanmıştır.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin bağımsız değişkenlere göre durumu şu şekildedir; Araştırmaya katılan katılımcıların %75’i kadrolu, %18,8’i sözleşmeli ve %6,3’ü de ücretlidir. Araştırmaya katılan katılımcıların hizmet süresi 2 ile 98 ay arasında değişmektedir. Katılımcıların %18,8’i 2 ay, %12,5’i 7 ay, 24 ay ve 27 ay hizmet ettiklerini belirtmişlerdir. Araştırmaya katılan katılımcı-

cıların %43,8'i ön lisans ilahiyat %31,3'ü ilahiyat ve %25'i de İLİTAM mezunudur. Araştırmaya katılan katılımcıların %37,5'i okul öncesi eğitimini halk eğitimden, %25'i okul öncesi sertifikayı uzaktan eğitimden, %12,5'i çocuk gelişimi bölümünden ve %18,8'i de diğer eğitim yerlerinden almıştır. Araştırmaya katılan katılımcıların %75'i hizmet içi eğitim almadığını ve %25'i de hizmet içi eğitim aldığını belirtmiştir. Ayrıca hizmet içi eğitime katılanlar, en fazla bir kez eğitim aldıklarını ifade etmişlerdir.

4. Bulgular ve Yorum

Araştırma karma araştırma yöntemleriyle gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda katılımcılara öncelikle nitel araştırma yöntemlerinden anket tekniği uygulanmıştır.

Tablo 2: Ölçek ve faktörlerine ilişkin minimum, maksimum, aritmetik ortalama, standart sapma, çarpıklık ve basıklık değerleri

ÖLÇEK	Min.	Max.	Ort.	SS	Çarpıklık	Basıklık
Öğretim Süreçlerini Düzenleme ve Geliştirme	2,40	4,80	3,5125	,65241	,296	-,423
Öğretim Planlama	2,38	4,46	3,4327	,60593	-,189	-,678
Öğrencinin Gelişim Özelliklerini Bilme	3,00	4,89	3,8958	,59664	,451	-1,040
Öğrencilerin Dini Farkındalıklarını Arttırma	2,64	4,82	3,8523	,58038	-,163	-,175
Öğretim Değerlendirme	2,29	3,86	3,2857	,38743	-1,097	1,073
Öğretimde Etkili Materyal Kullanma	2,20	4,40	3,6750	,47587	-1,704	1,515
Öğrenciyi Tanıma	2,86	4,57	3,6607	,49719	,033	-,995
TOPLAM	2,87	4,27	3,6164	,41405	,051	-1,013

Katılımcıların *öğretim süreçlerini düzenleme ve geliştirme* alt boyutu ortalaması 3.5125±0.65241 (Min=2.40, Max=4.80), *öğretim planlama* alt boyutu ortalaması 3.4327±0.60593 (Min=2.38, Max=4.46), *öğrencinin gelişim özelliklerini bilme* alt boyutu ortalaması 3.8958±0.59664 (Min=3.00, Max=4.89), *öğrencilerin dini farkındalıklarını arttırma* alt boyutu ortalaması 3.8523±0.58038 (Min=2.64, Max=4.82), *öğretim değerlendirme* alt boyutu

ortalaması 3.2857 ± 0.38743 (Min=2.29, Max=3.86), *öğretimde etkili Materyal kullanma* alt boyutu ortalaması 3.6750 ± 0.47587 (Min=2.20, Max=4.40), *öğrenciyi tanıma* alt boyutu ortalaması 3.6607 ± 0.49717 (Min=2.86, Max=4.57) ve *ölçek* ortalaması 3.6164 ± 0.41405 (Min=2.87, Max=4.27) olarak saptanmıştır.

Öğreticilerin yeterlik algılarının genel ortalamaya yakın olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ancak mülakatlarda katılımcılar, kullandıkları öğretim yöntemleri açısından pek çok konuda desteğe ihtiyaç duyduklarını ifade etmişlerdir. ‘Öğretici 4’, (...) *Teknoloji ve ek kaynaklardan yararlanmaya çalışıyorum. Başkanlığın bizim için hazırlanmış olduğu kitaplardaki etkinlikleri uygulama esnasında zorluklar yaşıyorum; ‘öğretici 8’, kendimi yetiştirmek ya da eksiklerimi tamamlamak için sosyal medyadan gruplarla kendimi yenilemeye çalışıyorum. Pedagojik olarak da eksiklerimin olduğunun farkındayım. Teknoloji ve materyal kullanımında da kendimi yeterli görmüyorum. Ancak öğrenim hedeflerinden pek çoğunu gerçekleştirdiğimi düşünüyorum; ‘öğretici 11’ ise, Lisans ilitam mezunuyum. 4-6 yaş grubuna eğitim verebilmek için kesinlikle pedagojik formasyona sahip değilim. Bu konuda kendimi yeterli hissetmiyorum. 4-6 yaş öğreticiliği seviyorum çocuklarla olmak güzel ama onlara daha faydalı olmam gerektiğini düşünüyorum* şeklinde kendilerini yöntem veya formasyon konusunda yeterli hissetmediklerini ifade etmişlerdir.

Araştırmada kullanılan verilerin normal dağılıma sahip olup olmadığına çarpıklık ve basıklık değerlerinin incelenmesi yoluyla bakılmıştır. Verilerin normal dağıldığının bir kanıtı olarak; George ve Mallery (2010)’e göre her bir değişkenin çarpıklık ve basıklık değerlerinin -2,0 ile +2,0 arasında olması ve Tabachnick ve Fidell, (2018)’e göre de çarpıklık ve basıklık değerlerinin -1,5 ile +1,5 arasında olması gerekmektedir. Araştırmada kullanılan ölçeğin ve alt boyutların çarpıklık ve basıklık değerlerinin gerekli koşulu sağladığı görülmektedir. Bu sonuç doğrultusunda ölçekler normal dağılmakta ve analizlerde parametrik testler uygulanmaktadır.

4.1. Bağımsız Değişkenlere Göre Analizler

Araştırmaya katılan katılımcıların bağımsız değişkenlerin, ölçek ve alt boyutlara göre analizi yapılmıştır. 4-6 yaş Kur’an Kursu öğretmenlerinin kullandıkları öğretim yöntemleri açısından değerlendirmelerine ilişkin oluşturulan ölçek ve alt boyutlar üzerinde bağımsız değişkenlerin farklılaşma durumunu incelemek için T testi, ANOVA ile ikili karşılaştırma yapmak için Tukey testi ve Pearson korelasyon analizi uygulanmıştır.

Tablo 3: Öğreticinin resmi statüsüne bağlı olarak ölçek ve alt boyutlara uygulanan varyans analizi (ANOVA) sonuçları

ÖLÇEK		Toplam Kareler	s.d.	Ortalama Kare	F	P	Post Hoc
							(Tukey HSD) Analiz Sonuçları
Öğretim Süreçlerini Düzenleme ve Geliştirme	Gruplar Arası	,135	2	,068	,150	,861	AD
	Gruplar İçi	13,060	29	,450			
	Toplam	13,195	31				
Öğretim Planlama	Gruplar Arası	,952	2	,476	1,323	,282	AD
	Gruplar İçi	10,430	29	,360			
	Toplam	11,382	31				
Öğrencinin Gelişim Özelliklerini Bilme	Gruplar Arası	,396	2	,198	,539	,589	AD
	Gruplar İçi	10,640	29	,367			
	Toplam	11,035	31				
Öğrencilerin Dini Farkındalıklarını Arttırma	Gruplar Arası	,448	2	,224	,649	,530	AD
	Gruplar İçi	9,994	29	,345			
	Toplam	10,442	31				
Öğretim Değerlendirme	Gruplar Arası	,017	2	,009	,053	,948	AD
	Gruplar İçi	4,636	29	,160			
	Toplam	4,653	31				
Öğretimde Etkili Materyal Kullanma	Gruplar Arası	,273	2	,137	,587	,562	AD
	Gruplar İçi	6,747	29	,233			
	Toplam	7,020	31				
Öğrenciyi Tanıma	Gruplar Arası	,442	2	,221	,888	,422	AD
	Gruplar İçi	7,221	29	,249			
	Toplam	7,663	31				
TOPLAM	Gruplar Arası	,014	2	,007	,038	,963	AD
	Gruplar İçi	5,301	29	,183			
	Toplam	5,315	31				

P<0.05, AD: Anlamlı Değil

Tablo 3'te görüleceği üzere, 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretmenlerinin kullandıkları öğretim yöntemleri açısından yeterlik algılarını değerlendirmelerine ilişkin hazırlanan maddelerden elde edilen puanlar, öğretim süreçlerini düzenleme ve geliştirme, öğretim planlama ve öğrencinin gelişim özelliklerini bilme alt boyutlarında öğretmenlerin resmi statüsüne göre anlamlı farklılık ($p>0.05$) göstermemektedir.

Öğretim yöntem ve teknikleri, öğretimi düzenleme ve planlama boyutları öğretmenlerin formasyon yeterlikleriyle ilgili bir durumdur. Dolayısıyla öğretmenlerin öğretim yöntemlerini kullanma konusundaki farkındalık ve yeterliliklerinin buldukları resmi statüden çok okul öncesi gelişim özelliklerini bilme ve pedagojik formasyon eğitimiyle veya hizmet içi eğitimle ilişkili olmasıyla açıklanabilir. Aynı zamanda konu ile ilgili literatürde yapılmış çalışmalarda da öğretmenlerin öğretim yöntemleri konusunda kendilerini yeterli hissetmedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Doğan (2019), öğretmenlerle gerçekleştirdiği mülakatta öğretmenlerin kazanımlara uygun öğretim yöntem ve teknikleri konusunda kendilerini yeterli hissetmediklerini belirtmiştir. Yağcı (2018), ise 4-6 yaş Kur'an kurslarını değerlendirdiği çalışmasında öğretmenlerin öğrenme ve öğretme süreci yeterliklerinin düşük olduğu değerlendirilmesine ulaşmıştır. Öğretmenlerle yapılan mülakat sonuçlarına göre de öğretmenler kendilerinin öğretim yöntem ve teknikleri bakımından desteğe ihtiyacı olduğu şeklinde ifade etmişlerdir. Alanyazından elde edilen bilgilerle araştırmanın sonuçları birbiriyle örtüşmektedir. Dolayısıyla öğretmenlerin formasyon yeterliklerinin artırılması öğretim süreçlerinin daha etkili şekilde sürdürülmesi açısından önemli olduğu söylenebilir.

Öğrencilerin dini farkındalıklarını arttırma, öğretim değerlendirme, öğretimde etkili materyal kullanma, öğrenciyi tanıma alt boyutlarında ve Kur'an kursu öğretmenlerinin mesleki yeterlik algıları ile 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretmenlerinin resmi statüleri arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık olmadığı görülmüştür.

4-6 yaş Kur'an Kursu öğretmenlerinin kullandıkları öğretim yöntemleri açısından değerlendirmelerine ilişkin hazırlanan maddelerden elde edilen puanlar ile öğretmenlerin hizmet yılı arasındaki ilişkinin incelenmesi için Pearson korelasyon analizi yapılmış olup analiz sonuçları Tablo 4'te gösterilmiştir.

Tablo 4: Öğreticinin hizmet yılı ile Kur'an kursu öğretmenlerinin mesleki yeterlilik algı ölçeği ve alt boyutlar arasındaki korelasyon

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1. Öğretim Süreçlerini Düzenleme ve Geliştirme	r 1								
2. Öğretim Planlama	r ,668**	1							
3. Öğrencinin Gelişim Özelliklerini Bilme	r ,550**	,476**	1						
4. Öğrencilerin Dini Farkındalıklarını Arttırma	r ,547**	,629**	,594**	1					
5. Öğretim Değerlendirme	r ,474**	,338	,058	,257	1				
6. Öğretimde Etkili Materyal Kullanma	r ,566**	,552**	,483**	,513**	,310	1			
7. Öğrenciyi Tanıma	r ,607**	,712**	,557**	,457**	,301	,649**	1		
8. TOPLAM	r ,848**	,841**	,731**	,774**	,477**	,762**	,810**	1	
9. Hizmet Yılı	r ,031	,063	-,214	,215	,183	,224	,086	,095	1

*P<0.05, **P<0.01

Öğreticilerin mesleki yeterlilik algı ölçeği ve alt boyutları arasında istatistiki olarak bir ilişki olduğu (P<0.05) görülmüştür.

Öğreticilerin kullandıkları öğretim yöntemleri açısından değerlendirmelerine ilişkin hazırlanan maddelerden elde edilen puanlar ve alt boyutları öğretmenlerin hizmet yılı arasında pozitif yönlü bir ilişki varken, öğrencinin gelişim özelliklerini bilme ile öğretmenlerin hizmet yılı arasında negatif yönlü bir ilişki olduğu görülmüştür.

Öğreticinin hizmet yılı arttıkça öğrencinin gelişim özelliklerini bilme puanı azaldığı ifade edilebilir. Korelasyon analizi ile elde edilen sonucun istatistiki olarak anlamlı düzeyde olmadığı görülmüştür. Öğreticilerin mesleki tecrübesinin artması sonucunda öğrencilerin gelişim özelliklerini ve bireyler arasındaki farklılıkları daha iyi bilmeleri beklenen bir durumdur. Aynı zamanda öğretmenlerle yapılan mülakatlarda öğretmenler, öğrencilerle geçirdikleri zaman arttıkça onları tanıma durumlarının da arttığını ifade etmişlerdir. Analizlerde hipotezin tersi bir durum çıkması örnek çapının az olmasıyla değerlendirile-

bilir. Örnek çapı artırılarak yapılacak çalışmalarda öğretmenlerin hizmet yılı ile öğrenciyi tanıma durumları arasındaki ilişkinin anlamlı çıkması beklenir.

Öğreticilerin yetkinliklerini değerlendirmek açısından mülakatlarda öğretmenlerin tecrübelerine ilişkin sorular yönlendirilmiş olup resmi statüsü (kadrolu/sözleşmeli/ ücretli), DİB'ndeki hizmet süresi ve 4-6 yaş Kur'an kursunda görev alma süreleri incelenmiştir. Araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunlukla kadrolu çalıştıkları görülmüştür. Anket çalışmasının yanı sıra mülakatlarda öğretmenlerin okul öncesi eğitim için alan bilgilerinin kendilerine göre yetersiz ve mevzuat konusunda eksikliklerinin olduğunu, kendi kendilerine tecrübe ederek bir yöntem ve metot geliştirdiklerini, akademik çalışmalardan ve internetten bilgi elde ettiklerini veya sosyal medya hesaplarını takip ettiklerini, dini yayınları incelediklerini belirtmişlerdir.

Öğreticilerin tecrübe olarak kendilerini geliştirmeye ihtiyaçlarının olduğu, eksikliklerini kendi çabaları doğrultusunda tamamlamaya çalıştıkları görülmüştür. Pedagojik formasyon konusunda öğretmenlerin uygulamadaki eksikliklerinin teorik olarak tamamlanmaya çalışıldığı görülmüştür. Bu sebepten, 4-6 yaş projesinin eğitim açısından öğreticinin tecrübe eksikliklerini azaltmak için alanında uzmanların eşliğinde gözlem, etkinlik, çalıştay, staj vb. ile öğretmenlerin donanımlarının artırılması gerektiği söylenebilir.

Tablo 5: Öğreticinin mezuniyet durumuna bağlı olarak ölçek ve alt boyutlara uygulanan varyans analizi (ANOVA) sonuçları

ÖLÇEK	Toplam Kareler	s.d.	Ortalama Kare	F	P	Post Hoc	
						(Tukey HSD) Analiz Sonuçları	
Öğretim Süreçlerini Düzenleme ve Geliştirme	Gruplar Arası	,247	2	,124	,277	,760	AD
	Gruplar İçi	12,948	29	,446			
	Toplam	13,195	31				
Öğretim Planlama	Gruplar Arası	,589	2	,295	,792	,463	AD
	Gruplar İçi	10,792	29	,372			
	Toplam	11,382	31				
Öğrencinin Gelişim Özelliklerini Bilme	Gruplar Arası	1,584	2	,792	2,429	,106	AD
	Gruplar İçi	9,452	29	,326			
	Toplam	11,035	31				
Öğrencilerin Dini Farkındalıklarını Arttırma	Gruplar Arası	3,011	2	1,505	5,874	,007*	Önlisans> İLİTAM
	Gruplar İçi	7,432	29	,256			
	Toplam	10,442	31				

Öğretim Değerlendirme	Gruplar Arası	,840	2	,420	3,193,056**		
	Gruplar İçi	3,813	29	,131	İlahiyat> Diğer		
	Toplam	4,653	31				
Öğretimde Etkili Materyal Kullanma	Gruplar Arası	1,287	2	,643	3,255,053**		
	Gruplar İçi	5,733	29	,198	İlahiyat> Önlisans> İLİTAM		
	Toplam	7,020	31				
Öğrenciyi Tanıma	Gruplar Arası	,052	2	,026	,100	,905	AD
	Gruplar İçi	7,611	29	,262			
	Toplam	7,663	31				
TOPLAM	Gruplar Arası	,014	2	,007	,038	,963	AD
	Gruplar İçi	5,301	29	,183			
	Toplam	5,315	31				

*P<0.05, **P<0.10, AD: Anlamlı Değil

Tablo 5’te görüleceği üzere, öğreticilerin kullandıkları öğretim yöntemleri açısından değerlendirmelerine ilişkin hazırlanan maddelerden elde edilen puanlar ile öğreticilerin mezuniyet durumuna göre anlamlı farklılık olup olmadığı incelenmiştir.

Öğrencilerin Dini Farkındalıklarını Arttırma alt boyutuyla öğreticilerin mezuniyet durumları arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık ($p<0.05$) görülmüştür. Ön lisans mezunu öğreticilerin Öğrencilerin Dini Farkındalıklarını Arttırma alt boyutunda aldıkları puanların, İLİTAM mezunu öğreticilere oranla daha yüksek olduğu sonucu elde edilmiştir. Ön lisans mezunu öğreticilerin Öğrencilerin Dini Farkındalıklarını Arttırmak konusunda kullandıkları öğretim yöntemlerinin, İLİTAM mezunu öğreticilere oranla daha etkili olduğu söylenebilir.

Öğretim Değerlendirme alt boyutuyla öğreticilerin mezuniyet durumu arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık ($p<0.05$) görülmüştür. İlahiyat mezunu öğreticilerin Öğretim Değerlendirme alt boyutundan aldıkları puanlar diğer mezun gruplara oranla en yüksek olduğu sonucu elde edilmiş olup İlahiyat mezunu öğreticilerin ‘Öğretim Değerlendirmeleri’nin diğer mezun gruplarından daha etkili, olumlu/yüksek olduğu söylenebilir.

Öğretimde Etkili Materyal Kullanma alt boyutuyla öğreticilerin mezuniyet durumları arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık ($p<0.05$) ol-

duğu görülmüştür. İlahiyat mezunu öğretmenlerin Öğretimde Etkili Materyal Kullanma alt boyutundan aldıkları puanların, Ön lisans ve İLİTAM mezunu öğretmenlere oranla daha yüksek olduğu sonucu elde edilmiştir. İlahiyat mezunu öğretmenlerin Öğretimde Etkili Materyal Kullanma alt boyutundan aldıkları puanların hem ön lisans hem de İLİTAM mezunu öğretmenlere oranla daha olumlu ve etkili olduğu söylenebilir.

Öğretim süreçlerini düzenleme ve geliştirme, öğretim planlama, öğrencinin gelişim özelliklerini bilme ve öğrenciyi tanıma alt boyutlarında ve öğretmenlerin mesleki yeterlik algı puanlarıyla öğretmenlerin mezuniyet durumları arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık olmadığı görülmüştür.

Tablo 6: Öğreticinin okul öncesi eğitimi aldığı yere bağlı olarak ölçek ve alt boyutlara uygulanan varyans analizi (ANOVA) sonuçları

ÖLÇEK		Toplam Kareler	s.d.	Ortalama Kare	F	P	Post Hoc (Tukey HSD) Analiz Sonuçları
Öğretim Süreçlerini Düzenleme ve Geliştirme	Gruplar Arası	,170	3	,057	,116	,950	AD
	Gruplar İçi	12,705	26	,489			
	Toplam	12,875	29				
Öğretim Planlama	Gruplar Arası	4,837	3	1,612	6,476	,002*	UE >HE
	Gruplar İçi	6,473	26	,249			Diğer>HE
	Toplam	11,310	29				
Öğrencinin Gelişim Özelliklerini Bilme	Gruplar Arası	,166	3	,055	,135	,938	AD
	Gruplar İçi	10,642	26	,409			
	Toplam	10,808	29				
Öğrencilerin Dini Farkındalıklarını Arttırma	Gruplar Arası	,415	3	,138	,359	,783	AD
	Gruplar İçi	10,021	26	,385			
	Toplam	10,435	29				
Öğretim Değerlendirme	Gruplar Arası	,089	3	,030	,171	,915	AD
	Gruplar İçi	4,520	26	,174			
	Toplam	4,610	29				
Öğretimde Etkili Materyal Kullanma	Gruplar Arası	1,241	3	,414	1,866	,160	AD
	Gruplar İçi	5,767	26	,222			
	Toplam	7,008	29				

Öğrenciyi Tanıma	Gruplar Arası	1,727	3	,576	2,557	,077**	ÇGB>UE>Diğer>HE
	Gruplar İçi	5,854	26	,225			
	Toplam	7,581	29				
TOPLAM	Gruplar Arası	,616	3	,205	1,152	,347	AD
	Gruplar İçi	4,634	26	,178			
	Toplam	5,250	29				

*P<0.05, **P<0.10, AD: Anlamlı Değil, UE: Uzaktan Eğitim, HE: Halk Eğitim, ÇGB: Çocuk Gelişimi Bölümü

Tablo 6’da görüleceği üzere, öğretmenlerin kullandıkları öğretim yöntemleri açısından değerlendirmelerine ilişkin hazırlanan maddelerden elde edilen puanlar, öğretmenlerin en son mezun olduğu yere göre anlamlı farklılık olup olmadığı açısından incelenmiştir.

Öğretim Planlama alt boyutunda öğretmenlerin okul öncesi eğitimi aldıkları kurumlar arasında istatistiki olarak anlamlı farklılık ($p<0.05$) olduğu görülmüştür. Okul öncesi eğitimi uzaktan eğitimle almış öğretmenlerin Öğretim Planlama alt boyutundan aldıkları puanların halk eğitimden alan öğretmenlere oranla daha yüksek olduğu sonucu elde edilmiştir. Okul öncesi eğitimi diğer eğitim kurumlarından almış öğretmenlerin Öğretim Planlama alt boyutundan aldıkları puanların eğitimlerini halk eğitimden alan öğretmenlere oranla daha yüksek olduğu sonucu elde edilmiştir. Öğretim Planlamada boyutunda okul öncesi eğitimini halk eğitimden alan öğretmenlerin diğer okul öncesi eğitim veren kurumlardan eğitim alan öğretmenlere oranla yeteri kadar etkili olmadığı söylenebilir.

Öğrenciyi Tanıma alt boyutunda öğretmenlerin mezuniyet durumları arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık ($p<0.05$) olduğu görülmüştür. Okul öncesi eğitimini çocuk gelişimi bölümü okuyarak almış öğretmenlerin Öğrenciyi Tanıma alt boyutundan aldıkları puanların en yüksek olduğu sonucu elde edilmiştir. Bu durumdan öğretmenlerin çocukların gelişim özelliklerini bilme ve öğretimi ona göre planlamada çocuk gelişimi bölümü mezunlarının yeterliklerinin daha etkili ve olumlu olduğunu sonucuna ulaşılabilir. Bunun yanı sıra öğretmenlerle yapılan mülakatlarda hem öğrencilerin gelişim özelliklerini bilme hem de etkili öğretim yöntemleri kullanma konusunda öğretmenlerin desteğe ihtiyacı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca Tosun ve Çapcıoğlu (2015) tarafından yapılan çalışmada öğretmenlerin teorik alanda ve yöntem konusunda geliştirilmesi gerektiği belirtilmiştir.

Öğretim süreçlerini düzenleme ve geliştirme, öğrencinin gelişim özelliklerini bilme, öğretim değerlendirme, öğretimde etkili materyal kullanma alt boyutlarında ve katılımcıların yeterlik algıları ölçeğinden elde ettikleri puanla öğretmenlerin okul öncesi eğitimi aldıkları kurumlar arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık olmadığı görülmüştür.

Formasyon;



KELİME	FREKANS	AĞIRLIKLI YÜZDE (%)
1. formasyon	13	008
2. pedagojik	7	004
3. için	5	003
4. var	5	003
5. aldım	4	002
6. değilim	4	002
7. eğitimim	4	002
8. sahip	4	002
9. ancak	3	002
10. gelişimi	3	002
11. kendimi	3	002
12. olmadığımı	3	002
13. yaş	3	002
14. yeterli	3	002

Şekil 1: öğretmenlerin Formasyon değerlendirmesinde kullandıkları kelimelere ait kelime bulutu görünümü

Mülakatta genellikle öğretmenler pedagojik formasyon eğitiminin yeterli olmadığını ifade etmişlerdir. Formasyon değerlendirmesine ait kelime bulutunda da öğretmenlerin yöntem konusunda yeterli olmadıklarını ifade ettikleri görülmektedir. Bu durumda da öğretmenlerin almış oldukları okul öncesi döneme ait formasyon eğitiminin durumunun irdelenmesi gerekmektedir. Öğretmenlerin çoğunlukta halk eğitim ve uzaktan eğitim ile verilen formasyon eğitimini aldığı görülmüştür. Bu durum uygulama açısından eksikliklerinin temelini oluşturduğu düşünülmektedir. Alan bilgisinin yeterli olması çocukların anlam dünyalarına hitap etme konusunda tek başına yeterli olmadığı düşünülmektedir.

Tablo 7: Öğreticilerin hizmet içi eğitime katılma durumuna bağlı olarak ortalama, standart sapma ve bağımsız grup T-testi sonuçları

ÖLÇEK	Katılma Durumu	N	Ortalama	SS	Bağımsız Örneklem	
					T testi	P değeri
Öğretim Süreçlerini Düzenleme ve Geliştirme	Katıldım	8	3,9250	,83281	2,187	,037*
	Katılmadım	24	3,3750	,53263		
Öğretim Planlama	Katıldım	8	3,7692	,46881	2,161	,047*
	Katılmadım	24	3,3205	,61273		
Öğrencinin Gelişim Özelliklerini Bilme	Katıldım	8	3,7778	,70273	-,640	,527
	Katılmadım	24	3,9352	,56837		
Öğrencilerin Dini Farkındalıklarını Arttırma	Katıldım	8	3,8864	,65330	,189	,851
	Katılmadım	24	3,8409	,56883		
Öğretim Değerlendirme	Katıldım	8	3,2500	,27266	-,297	,769
	Katılmadım	24	3,2976	,42319		
Öğretimde Etkili Materyal Kullanma	Katıldım	8	3,7000	,23905	,169	,867
	Katılmadım	24	3,6667	,53622		
Öğrenciyi Tanıma	Katıldım	8	3,8571	,37409	1,305	,202
	Katılmadım	24	3,5952	,52221		
TOPLAM	Katıldım	8	3,7379	,43124	,957	,346
	Katılmadım	24	3,5759	,40941		

*p<0.05

Tablo 7’de görüleceği üzere, öğretmenlerin kullandıkları öğretim yöntemleri açısından değerlendirmelerine ilişkin hazırlanan maddelerden elde edilen puanlar öğretmenlerin hizmet içi eğitime katılma durumuna göre anlamlı farklılık olup olmadığı açısından incelenmiştir.

Öğretim Süreçlerini Düzenleme ve Geliştirme alt boyutunda öğretmenlerin hizmet içi eğitime katılma durumu arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık ($p<0.05$) olduğu görülmüştür. Buna göre öğretmenlerinin hizmet içi eğitime katılmaları, Öğretim Süreçlerini Düzenleme ve Geliştirmede daha etkili ve olumlu olduğu söylenebilir.

Öğretim Planlama alt boyutunda öğretmenlerin hizmet içi eğitime katılma durumu arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık ($p<0.05$) bulunmuştur.

Öğreticilerinin hizmet içi eğitime katılma durumları, hizmet içi eğitime katılmayan öğretmenlere göre yeterlik algısı ölçeğinde 'Öğretim Planlama' alt boyutunda daha etkili, olumlu olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Öğrencinin Gelişim Özelliklerini Bilme, Öğrencilerin Dini Farkındalıklarını Arttırma, Öğretim Değerlendirme, Öğretimde Etkili Materyal Kullanma, Öğrenciyi Tanıma alt boyutlarında öğretmenlerin hizmet içi eğitime katılma durumu arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık olmadığı görülmüştür.

Kur'an kursu öğretmenlerinin mesleki yeterlilik algı ölçeğinde öğretmenlerden hizmet içi eğitime katılanların aldıkları puan 3,74 iken hizmet içi eğitime katılmayanların aldıkları puan 3,58'dir. Öğreticilerin hizmet içi eğitime katılma durumları mesleki yeterlilik algısını etkilemektedir. Ancak mezkûr ilişki istatistiki olarak anlamlı değildir.

Hizmet içi eğitim en genel ifadesiyle, kurumların çalışanlarına gerekli bilgi, beceri ve tutumları kazandırmak üzere verdikleri eğitimdir (Aytaç, 2007). Hizmet içi eğitimin önemi yadsınamaz. Sürekli ve hızlı bir dönüşümün yaşandığı günümüzde çalışanların bilgi ve motivasyonu kurumsal açıdan ve kurumların sunduğu hizmet açısından önem ifade etmektedir. Çalışmada öğretmenlerin yeterlik algı puanlarının hizmet içi eğitim alan öğretmenlerde bu eğitimi almayan öğretmenlere göre yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Aynı zamanda alt boyutlar açısından değerlendirildiğinde ise öğretim süreçlerini düzenleme ve geliştirme ve öğretimi planlama gibi eğitsel açıdan önemli hususlarda da hizmet içi eğitime katılan öğretmenlerin yeterlik algısı puanları daha yüksek çıkmıştır. Dolayısıyla hizmet içi eğitimin öğretmenlerin formasyon açısından eksikliklerinin giderilmesi hususunda önemli katkıları olduğunu ifade edebiliriz. Hizmet içi eğitimle ilgili alanyazında yapılan araştırmalarda öğretmenlerin hizmet içi eğitime katılmalarının kendilerine mesleki açıdan olumlu katkı sağladığı sonucuna ulaşılmıştır. Tüfekçi (2020), yapmış olduğu görüşmelerde hizmet içi eğitimlerin öğretmenler açısından olumlu katkısının olduğunu belirtmiştir. Korkmaz (2009) ise çalışmasında hizmet içi eğitime katılan öğretmenlerin yeterlik algısı puanlarının daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır. Yorulmaz (2013), çalışmasında öğretmenlerin hizmet içi eğitime gereksinim duyduklarını ifade etmiştir. Gün (2017) ise öğretmenlerin düzenli seminerlerle desteklenmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Hizmet içi eğitim alma durumunun alan yazındaki çalışmalarla karşılaştırıldığında çalışmanın verilerini desteklediği sonucuna ulaşılabilir.

Ayrıca öğretmenlerle yapılan mülakat sonucunda ölçek araştırmasının sonuçlarıyla örtüşen sonuçlara ulaşılmıştır. Anket çalışmasında öğretmenlerin birçoğunun hizmet içi eğitim almadıkları görülmüştür. Mülakatta ise öğretmenler

eğitime ihtiyaç duyduklarını belirtmiş olup eksikliklerini kendi çabaları ve deneme yanılma yöntemi ile gidermeye çalıştıkları görülmüştür. Öğreticilerin hizmet içi değerlendirmelerine ait verilen cevapların istatistiksel olarak konu ağırlıklarının kelime bulutu ve frekans tablosu aşağıdaki gibidir. Kelime bulutuna bakıldığında maddi ve ekonomik unsurların ön planda yer aldığı görülmektedir.



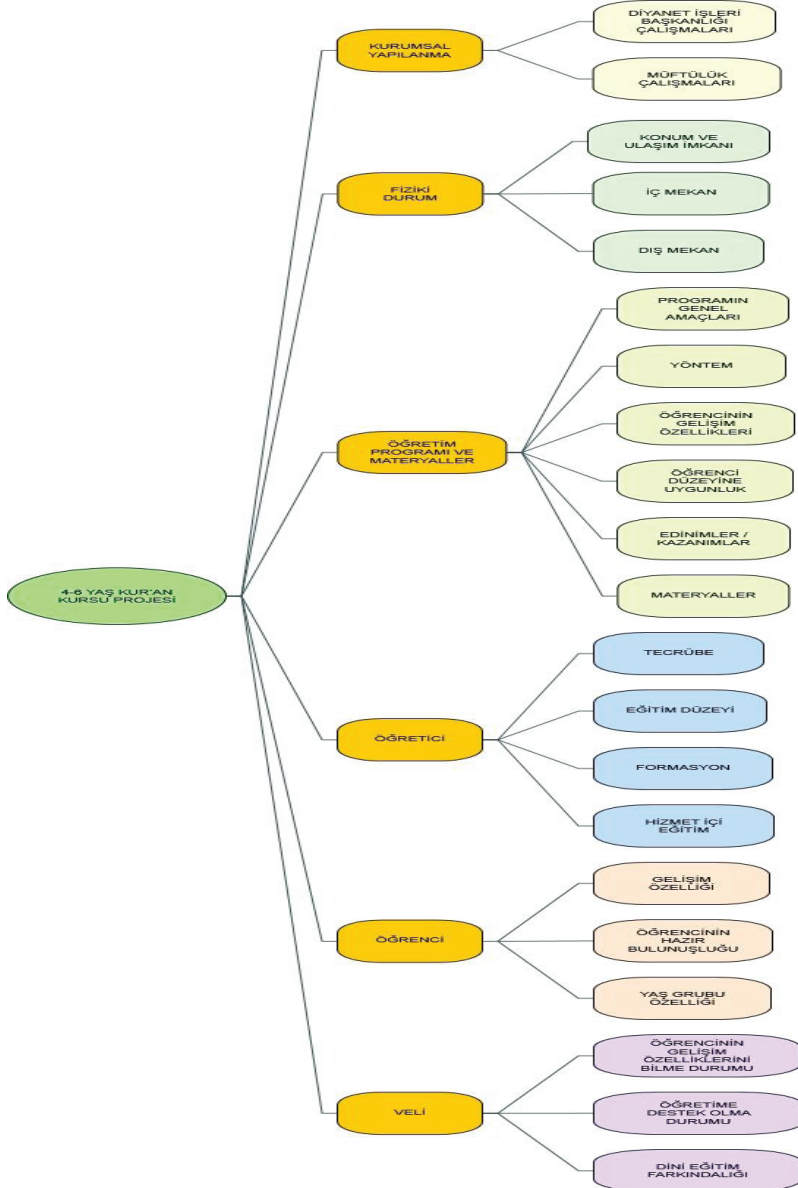
KELİME	FREKANS	AĞIRLIKLI YÜZDE (%)
1. Kendimi	6	005
2. Var	6	005
3. İçin	4	003
4. Daha	3	002
5. Yeterli	3	002
6. Alan	2	002
7. Drama	2	002
8. Eğitimlere	2	002
9. Geliştirmek	2	002
10. İhtiyacım	2	002
11. İhtiyacımız	2	002
12. Konuda	2	002
13. Öğreniyorum	2	002

Şekil 2: Öğreticilerin hizmet içi eğitim değerlendirmesinde kullandıkları kelimelere ait kelime bulutu görünüm

Hizmet içi eğitime ait kelime bulutunda şekliyle öğretmenlerin kendilerini öğretim süreçlerini daha etkili yönetebilmek ve öğretim yöntem ve teknikleri açısından daha verimli olmak için hizmet içi eğitime ihtiyaçları olduğu görülmektedir. Ayrıca hizmet içi eğitim alan öğretmenler, motivasyon, yeni bilgiler öğrenme ve öğrenciler karşısında kendini yeterli hissetme konusunda daha olumlu sonuçlar aldıklarını ifade etmişlerdir. Öğreticiler bu konuda kurumun süreklilik ifade eden hizmet içi eğitimlerine ihtiyaçları olduklarını belirtmişlerdir. Öztürk (2018), çalışmasında öğretmenlerin okul öncesi dönemle ilgili olarak yöntem, gelişim özellikleri vb. konularda eğitim almaları gerekliliğini vurgulamıştır.

4.2. Öğreticilerle Yapılan 4-6 Yaş Programına Yönelik Mülakat Analiz Sonuçları

Mülakat sonucunda öğretmenlerin değerlendirmelerine ilişkin model oluşturulmuş olup Şekil 1'de gösterilmiştir. Nvivo programı kodlama sisteminde bu model esas alınmış olup analizler yapılmıştır.



Şekil 1: Mülakat sonucu öğretmenlerin değerlendirmelerine ilişkin kodlar

Çankırı’da görev alan 16 tane 4-6 yaş Kur’an Kursu öğreticisine ait mülakatların incelenmesi sonucu 6 tane tema ve 20 tane kod elde edilmiştir. Nvivo programında kodların frekansları ve bu kodların ilgili mülakatta yüzde olarak ne kadarında geçtiği hesaplanmakta olup analize dâhil edilmiştir. Kod ve temalar; tüm mülakatlarda ne kadar geçtiği, mülakatlardaki kelime sayısı yoğunluğu vb. değerlendirmeler aynı olmadığı için aritmetik ortalama kullanılarak hesaplanmıştır.

Tablo 8. Öğreticilerin değerlendirmelerine ilişkin kod bilgileri

KOD		Kodlandığı Mülakat Sayısı	Kodlama Sayısı	Genel Yüzde
1.KURUMSAL YAPILANMA	DİB Açısından	16	22	14.14
	Müftülük Açısından	16	17	8.92
2.FİZİKİ DURUM	Kursun Konumu Ve Ulaşım İmkânı	10	10	0.65
	İç Mekân	16	16	5.20
	Dış Mekân	16	16	3.85
3.ÖĞRETİM PROGRAMI VE MATERYALLERİ	Programın Genel Amaçları	4	6	3.01
	Yöntem	11	16	2.99
	Öğrencinin Gelişim Özellikleri	4	4	2.36
	Öğrenci Düzeyine Uygunluk	3	5	3.40
	Edinimler/Kazanımlar	3	3	1.57
4.ÖĞRETİCİ	Materyaller	11	17	5.89
	Tecrübe	16	41	5.34
	Eğitim Düzeyi	16	16	0.48
	Formasyon	15	23	2.08
5.ÖĞRENCİ	Hizmet İçi Eğitim	7	12	3.70
	Gelişim Özellikleri	15	17	2.42
	Öğrencinin Hazır Bulunuşluğu	12	12	1.73
6.VELİ	Yaş Grubu Özelliği	15	15	2.47
	Öğrencinin Gelişim Özelliklerini Bilme	9	9	3.77
	Öğretime Destek Olma	16	19	5.88
	Dini Eğitim Farkındalığı	16	18	3.08

4.2.1. Öğreticilerin Kurumsal Yapılanma Değerlendirmesi

Diyanet İşleri Başkanlığı Açısından; 4-6 yaş Kur'an kursu projesi DİB tarafından 2013-2014 yılında pilot illerde uygulanmaya başlayan, 2015-2016 yıllarında tüm ülkede uygulamaya konulan ve gelişmekte olan bir projedir. Öğreticilerle yapılan mülakatta DİB'nin 4-6 yaş Kur'an Kursu projesini nasıl değerlendirdikleri sorulmuştur.

Öğreticilerinin 4-6 yaş gurubu çocukların din eğitimi için oluşturulan projeye ilişkin değerlendirmeleri avantajlı ve dezavantajlı yönleri ile ele alınmıştır. Okul öncesi din eğitimi projesinin değerlendirmesinde öğretmenler, projenin olumlu bir proje olduğunu ve bireylere okul öncesi dönemde verilen eğitimin daha etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Öğreticiler hem halkın ilgisinin yüksek olması hem okul öncesi yaş dönemi din eğitiminin gerekli olduğunu düşünmeleri dolayısıyla DİB'nin 4-6 yaş Kur'an Kursu eğitim projesinin olumlu ve gerekli bir eğitim olduğunu belirtmişlerdir.

4-6 Yaş Kur'an Kurslarında verilen eğitimin olumlu ve gerekli yönlerinin yanı sıra projenin yeni bir süreç içerisinde olması, uygulama konusunda birtakım sorunların olması vb. durumlardan dolayı eksikliklerinin olduğu da öğretmenler tarafından ifade edilmiştir. Katılımcılar proje uygulamaya geçilirken gerekli bilimsel hazırlığın yapılmadığını düşünmektedirler. Öğreticiler süreç ve uygulama boyutlarının pek çok eksik yönlerinin olduğunu ifade etmişlerdir.

Öğretici alım kriterlerini değerlendirme konusunda, öğretmenler sadece sertifika eğitimi almış öğretmenlerin görevlendirmesinin eğitimin niteliğini zayıflattığını belirtmişlerdir. Daha etkili bir öğretim konusunda görevlendirilecek öğretmenlerin eğitim konusunda ilahiyat eğitiminin yanı sıra lisans veya ön lisans düzeyinde okul öncesi eğitim almış öğretmenlerin görevlendirilmesinin projenin daha etkili yürütülebilmesi açısından önemli olduğu belirtilmiştir.

Bu doğrultuda 4-6 yaş Kur'an Kursu projesinin bilimsel hazırlık çalışmalarının etkili bir şekilde yapılması, içeriğin ve teorinin sağlam bina edilmesi kadar programın uygulanmasında öğretmenlerin yetkinlikleri etkili olacağından konu önem ifade etmektedir. Öğreticilerin kendilerine yönelik olarak yaptıkları özeleştirilerden birisi de alan bilgisi ve tecrübe konusunda kendilerini yetersiz hissediyor olmalarıdır. Görevlendirilmelerden sonra hizmet içi eğitimlerle ya da stajla eksikliklerini tamamlamayı istediklerini vurgulamaktadırlar.

Müftülük Açısından; Projenin süreçlerinde yaşanabilecek veya karşılaşılabilecek problemlerde, eksikliklerde lider veya yöneticinin proje sürecinin

sahiplenmesi, benimsemesi sürecin daha sağlıklı ilerlemesi açısından önemli olduğu aşikârdır. Bu doğrultuda öğretmenlerin müftülükler tarafından 4-6 yaş Kur'an kursu projesi için öğretmenlere ve kursa maddi, manevi, fiziki şartlar ve yardımcı personel ihtiyacı açısından destek verilmesi beklenildiği ifade edilmiştir. Bu durum Gün (2017) tarafından yapılan çalışmada da belirtilmiştir. Gün (2017), öğretmenler ve velilerin görüşleri doğrultusunda 4-6 yaş Kur'an Kurslarını değerlendirdiği çalışmasında fiziki şartların ve yardımcı personel ihtiyacının kurstaki eğitimi etkilediğini ifade etmiştir.

Projenin yürütülmesi kapsamında sadece öğretmenlere görev verilmesinden ziyade müftülüğün de bu süreçte öğretmenleri tek başına bırakmadan sürece liderlik etmesi gerektiği düşünülmekte olup burada müftülüğün imkânlarının sınırlı olmasından kaynaklanan durumunun da göz önünde bulundurulması gerekliliği de unutulmamalıdır.

Materyal konusunda müftülüğün destek verdiği fakat öğretmenlerin bunu yeterli görmediği anlaşılmaktadır. Materyal açısından temel ihtiyaçların giderilmesi konusunda müftülüğün gereğini sağladığı katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. Ancak materyal konusunda öğretmenlerin öğrencilerin özelliklerini de dikkate alarak dersin amaçları doğrultusunda materyalleri çeşitlendirebileceği ifade edilebilir.

Müftülük tarafından yapılan seminer, konferans vb. gibi öğreticiye yönelik eğitsel faaliyetler ile öğretmenlerin eğitim eksikliklerinin giderilmesi, tecrübe paylaşımının sağlanması ve bilgilerinin yenilenmesi açısından bu tür faaliyetlerin düzenlenmesi faydalı olabilir. Bu konuda müftülük tarafından sunulan öğretmenlere verilecek eğitsel faaliyetlerin, teoriden ziyade okul öncesi dönem çocuğu ile iletişim, çocuğa görelilik, okul öncesi eğitim metotları, çocuk psikolojisine göre değerlendirmeler vb. pratikte öğretmenlerin uygulamaya aktarabileceği eksikliklerinin ve yerel açıdan fark edilen eksikliklerin giderilmesine yönelik olması daha etkili olabilir.

4.2.2. Fiziki Durum

Kursun Konumu ve Ulaşım İmkânı; Öğreticiler, Kur'an kursunun merkezde ve cami altında olmasının ulaşım imkânı açısından kolay ve ulaşılabilir olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca bazı öğretmenler, Kur'an kursunun caminin altında olmasından ziyade eğitim verilecek yerin müstakil bir alanda olmasının daha verimli olacağını düşünmektedir. Kursların cami müştemilatında yapılmasının ulaşım konusunda sağladığı kolaylıkların yanı sıra öğ-

renciler açısından da bazı etkilerinin olduğu belirtilmiştir. Katılımcıların bir kısmı, bazı öğrencilerin cami müştemilatının içerisinde bir okul ve ailesinden ayrılmanın vermiş olduğu olumsuzluğu eşleştirdiklerini ve bu olumsuzluğu camiye ve dine yansıtılabildiklerini ifade etmişlerdir. Bu sebeple de kursun camiden ayrı bir mekânda olması gerekliliğini belirtmişlerdir. Ancak bu durum genellenemeyecek kadar hususi bir durumdur. Kursların cami müştemilatında olması din eğitimi ve dini unsurların çocuklara bizzat tanıtılması açısından önemlidir.

4-6 yaş Kur'an kursları dış mekân açısından ele alındığında cami içerisinde olması ve kursların müstakil olarak ayrı bir binada yer almaması öğretmenler açısından olumsuz, yetersiz olarak değerlendirilmektedir. Özellikle çocukların dışarı çıkıp oyun oynayabileceği, açık hava etkinliklerinin yapılabileceği park, bahçe gibi alanlara göre kursun tasarlanmadığı ve dış mekânda hayvan ve bitki alanlarının olmadığı ifade edilmiştir.

Kursların çocukların vakit geçirebileceği bir bahçe içerisinde olması çocukların sadece sınıf ortamında ve kısıtlı bir oyun alanında gününü geçirmemesini sağlayabilir. Bunun yanında kurs bahçesinin varlığı, okul öncesi dönem çocuklarının bitkiler yetiştirme, bakımını yapma, uygun şartlarda hayvanlar besleme, büyütme vb. etkinliklerle hem yaparak yaşayarak öğrenmesine hem de canlıların büyüme süreçlerinin bir kısmına şahit olarak Allah'ı, O'nun varlığını ve yarattıklarını daha iyi anlamaları için bir ortam sağlayabilir.

İç Mekân; Öğreticiler iç mekân açısından genellikle pek çok temel birimin kursta bulunduğunu ifade etmektedirler. Bu durum okul öncesi çocukların temel ihtiyaçları için gerekli olanın sağlandığını göstermektedir. Fakat öğretmenler ilgi köşesi, dinlenme alanları, çok amaçlı salonlar vb. için uygun mekânların oluşturulması ve bu mekanların çocukların ilgisini çekecek şekilde daha eğlenceli ve teknolojik materyallerle donatılmasının 4-6 yaş Kur'an kursu projesinin geliştirilmesi açısından önemli olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca genellikle caminin alt bölümünde bulunan Kur'an kurslarının basık ve havalandırma sorunlarının olduğu katılımcılar tarafından vurgulanmıştır.

4.2.3. Öğretim Programı ve Materyalleri

4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının genel amaçları DİB 4-6 Yaş Öğretim Programında ifade edilmiştir.⁴ Öğreticilere programın genel amaçları

⁴ 4-6 Yaş Kur'an Kursu eğitim programının amacı, Türk Milli Eğitiminin genel amaçları ve temel ilkelerine uygun olarak çocukların kendi seviyelerinde; İslam dininin değerlerini in-

sorulmuştur. Öğreticilerin, projenin öğretim programının genel amaçlarının tam olarak ne olduğu hakkında yeterli donanım ve bilgiye sahip olmadıklarını ifade eden cevaplar alınmıştır. Alınan cevaplarda öğretmenlere öğretim programının amaçları sorulmasına rağmen cevaplarda daha çok DİB programına uyulduğu ifade edilmiş, projenin detayları konusunda farkındalıklarının olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Verilen eğitimin mahiyeti hakkında öğretmenlerin sadece %12,5'i öğrenciye değerler eğitimine önem verilmesi, ezberden çok manaya önem verilmesi konusunda fikir belirtmiştir.

Öğrenim Yöntemleri; Yöntem konusunda 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenleri, eğitsel oyun, drama, özel gün ve gecelerde (ailelerin katılımı sağlanarak veya sağlanmadan) özel etkinlik ve hediyeleşme, etkinlik kitabı, eğitici video, internet, teknoloji veya müzik kullanma, boyama, özel konu köşesi hazırlama, yaş gruplarına göre çocukları gruplama, ezber, talim, mahreç vb. her konuda hazırlanan program ve öğrencilerin gelişim seviyesine uygun etkinlikler oluşturma yöntemlerini kullanmaktadırlar.

Katılımcılar aynı zamanda özellikle Kur'an öğretim yöntem ve teknikleri konusunda ortak bir yöntemle eğitim öğretim yapılmasını eğitimin etkinliği açısından önemli görmektedirler.

Mülakat sonucunda öğretim yöntem ve teknikleri konusunda farkındalığı olan öğretmenlerin bu yöntemleri kullandığı gözlemlendiği gibi öğrenme yöntemleri hakkında yeterli bilgisi olmayan ve sadece Başkanlığın hazırladığı materyalleri takip eden öğretmenlerin olduğu gözlemlenmiştir.

Öğrencinin Gelişim Özellikleri; 4-6 yaş Kur'an kurslarının öğrencinin gelişim özelliklerine uygunluğunu araştırmaya katılan öğretmenlerin %12,5'i değerlendirmiştir. Ayrıca öğretmenlerin çoğunluğunun öğrencinin gelişim özelliklerini sadece tecrübe ederek öğrendiği ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Öğrencinin gelişim özellikleri konusunda görüş beyan eden öğretmenler ise öğrencinin yaş açısından gelişim özelliklerinin farklı olduğunu, 4-6 yaş programının her yaş grubuna farklı olarak oluşturulması gerektiğini, yaşa da-

san hayatına anlam kazandıran unsurlardan biri olarak fark etmelerini, kazanacakları değerleri gündelik hayatta kullanmalarını, İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i ses ve şekil olarak tanımalarını, Allah'ı sevgi temelinde tanımalarını ve yaratılıştaki düzeni fark etmelerini, Peygamber Efendimizin kişiliğini ve karakterini tanımalarını, sevmelerini ve model almalarını, sağlıklı bir din ve ahlak gelişimi göstermelerini, iyi alışkanlıklar kazanmalarının yanı sıra beden, zihin ve duyu gelişimlerine katkı sağlayacak nitelikte öğrenim görmelerini sağlayacak uygun bir ortam sunmayı amaçlamaktadır (DİB, 4-6 Yaş Öğretim Programı).

yalı gelişim özelliklerinden dolayı öğrenciler arasında birlik sağlanamadığını ifade etmişlerdir.

Öğrenci Düzeyine Uygunluk; Araştırmaya katılan öğretmenlerin %31,25'i, 4-6 yaş projesinin öğrencinin düzeyine uygunluğu açısından değerlendirme yapabilmemiş iken öğretmenlerin çoğunluğu bu konuyu değerlendirmemiştir. Projenin öğrenciye uygunluğunun değerlendirilmemesi öğreticinin bu alanda eksikliklerinin olduğu ve öğrenciyi tanıma açısından yetkinliğinin irdelenmesi gerektiği şeklinde değerlendirilebilir.

Yapılan mülakattan elde edilen değerlendirmede; 4-6 yaş Kur'an kursları öğretim programının okul öncesi dönem genel gelişim özelliklerine göre hazırlandığı sonucuna ulaşılmıştır. Ancak ilgili kurslarda 4-6 yaş arasında öğrencilerin bulunması ve bu öğrenciler arasında yaşa bağlı gelişim farklılıklarının olması dolayısıyla etkinlik kitaplarının (Kur'an ve dini bilgiler) ve materyallerin öğrenci düzeyine uygunluğu konusunda 4-5 ve 6 yaşa ayrı ayrı olarak hazırlanması ihtiyacını ortaya çıkardığı öğretmenler tarafından ifade edilmiştir.

Edinimler/Kazanımlar; Öğreticilerin 4-6 yaş Kur'an kursu projesi kapsamında öğrencilerin edindikleri edinim ve kazanımlar hakkında herhangi bir bilgisinin olmadıkları ve bu konu hakkında değerlendirme yapamadıkları görülmektedir.

Kullanılan Materyaller; Etkili öğrenme sürecinde uygun eğitim ortamının sağlanması gerekmektedir. Eğitim ortamının verimliliği açısından ise öğrenim materyal ve teknolojilerinin önemi büyüktür. Teknoloji ve materyal kullanılarak yapılan öğretim ile öğrencilerin ihtiyaçlarını tespit edilmesi ve bu şekilde öğretimi ayarlanması zamandan tasarruf da sağlamaktadır (Kaya, 2006).

Genellikle DİB'in sunmuş olduğu materyaller kullanılmakta, materyal temini açısından eksikliklerinin olduğu yani yeteri kadar materyale sahip olunmadığı öğretmenler tarafından belirtilmekte ve DİB'in hazırlamış olduğu materyallerin her yıl öğrenciye uygunluğunun arttığı belirtilmiştir. Fakat öğretmenlerin ek materyallere ihtiyaçlarının oldukları anlaşılmaktadır. Bu konuda öğretmenler kendi araştırmaları, sosyal medya hesapları üzerinden takipler, deneme yanılma yöntemleri, faydalı olabilecek diğer yayınlar ile materyal temini sağladıkları gözlemlenmiştir. Hatta materyal açısından hangi konunun hangi gereçle daha uygun öğretilebilirliği konusunda öğretim programını uygulamada zorluklarla karşılaşan öğretmenlerin olduğu da görülmüştür. Burada özellikle hazırlanan materyallerin yaş gruplarına göre ayrı ayrı hazırlanması önerilmiştir. Materyal çeşitliliğinin az olduğu hususunda öğretmenlerle yapmış olduğu çalışmasının sonucunda Gün (2017) de benzer sonuçlara ulaşmıştır.

Öğreticilerin materyal kullanımı hususunda yetersiz ya da ilgisiz olmaları öğrencinin öğrenmesini sağlamada da başarılı olmayacağını ifade eder. Materyal kullanımı konusundaki öğreticinin tutumu öğrencinin öğrenmesinde belirleyicidir. Öğreticinin materyal ve teknoloji kullanımı konusundaki olumsuzluklarının ortadan kaldırılabilmesi amacıyla öğrencilere materyal kullanımı ve eğitim teknolojilerinden faydalanabilme bilgisi verilmelidir (Kaya, 2006). DİB'nın 4-6 yaş Kur'an Kurslarında kullanılmaya hazır hazırlanmış olduğu materyaller incelenmiş ilgili materyallerin öğretim süreci açısından yeterli olduğu ve öğreticinin bu konuda öğrencinin güncel ihtiyacına göre ya da işlenecek konuya göre kendisinin çeşitlendirmesi ve şekillendirmesinin öğretimi daha verimli kılacağı söylenebilir.

4.2.4. Öğretici

Mülakat temalarında öğretici boyutu özellikle hizmet içi eğitim ve formasyon maddeleri anket sonuçlarıyla birlikte değerlendirilmiştir.

4.2.5. Öğrenci

Gelişim Özellikleri; Gelişim, organizmanın büyüme, olgunlaşma ve öğrenmenin etkili olduğu devamlılık ifade eden ve ilerleyen değişimdir (Seneoğlu, 2005). Gelişim aynı zamanda kalıtımla ilgili faktörlerden ve çevresel unsurlardan etkilenen bir yapıdadır. Bireyin gelişimi biyolojik-fizyolojik ve sosyolojik-psikolojik süreçlerin birbirini etkilemesinin bir ürünüdür. Dolayısıyla bireyin belirli bir yaşam deneyimine sahip olabilmesi için belli bir yetkinlik seviyesine ulaşmış olması gerekmektedir. Gelişim sürecinde bireyler arasında farklılıklar gözlenmekle birlikte ortak yaş gruplarında ortak kişilik özellikleri de bulunmaktadır. Yani genel olarak her bireyin yaş değişkenine göre belirli bir gelişme seviyesine ulaştığı varsayılmaktadır. Gelişimin kritik dönemi olan bu dönemlerde bireyler bazı öğrenme yaşantılarına daha hazır durumda olurlar (Aydın, 2016). Gelişim özelliklerinin anne- baba ve eğitimciler tarafından bilinmesi, kritik dönemlerin öğrenme ve öğretimde amaç, yöntem ve tekniklerin bilinmesi ve buna göre hareket edilmesi açısından önemlidir.

Araştırmada bazı öğretmenler öğrencilerin genel olarak gelişim özellikleriyle ilgili detaylı bilgi sahibi olmadıklarını ifade etmişlerdir. Bu durum öğretmenlerin formasyon bilgisinin değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra öğretmenler dönem başında öğrencilerin gelişim özelliklerini bilmek için ailelere bilgi formu doldurarak öğrencilerin gelişim durumlarını

öğrenmekte, aylık gelişim gözlem raporu düzenlemediklerini ifade etmektedirler. Aynı zamanda öğretmenlerin öğrenciyi tanımaya, ilgisini keşfetmeye yönelik bazı etkinlikler, oyun, drama, boyama vb. faaliyetler yaptığı görülmüştür.

Öğrencinin Hazırbulunuşluğu; Hazırbulunuşluk, öğrenmeyi gerektiren bir durumda bireyin sahip olduğu niteliklerin hepsini ihtiva eder. Öğrenecek bireyin yaşı, gelişimi, olgunluk seviyesi, tutumu, motivasyonu ve sağlığı yeni öğrenme ortamında önemli ve etkili olan hususlardır. Okul çağına gelmiş bir bireyin yaşı ve gelişimi kadar okula karşı tutum ve motivasyonu da onun okula hazırbulunuşluğunu belirlemektedir (Yeşilyaprak, 2019). Öğrencilerin hazırbulunuşluklarının yanı sıra kritik dönemlerin de öğretmenler tarafından bilinmesi önem ifade etmektedir. Kritik dönem, belli bir zaman diliminde belirli birtakım özelliklerin uyarılmasının önemli olduğu dönemdir (Yeşilyaprak, 2019).

Öğreticiler, öğrencilerin hazırbulunuşluk durumlarını net bir şekilde değerlendirebilecek durumda olmadıklarını ifade etmişlerdir.

4-6 yaş Kur'an kursları eğitimi hedefleri açısından değerlendirildiğinde bilişsel, fiziksel, sosyal, duygusal ve dini hazırbulunma yeterlikleri açısından 4-yaş öğrencileri yetersizken 5-6 yaş öğrencilerinin iyi durumda olduğu şeklinde değerlendirme yapan öğretmenler de bulunmaktadır.

Yaş Grubu Özelliği; Öğreticiler, 4-6 yaş arası öğrencilerin yaş grubu olarak oyun çağına olduklarını dolayısıyla oyun etkinlikleri, müzikli etkinlikler, drama, boyama ve kesme yapıştırma etkinlikleri, dış mekân etkinlikleri ile öğretilmek istenenlerin daha etkili öğrendiklerini ifade etmektedirler. Karasu (2019) öğretici görüşleri doğrultusunda 4-6 yaş Kur'an kurslarını değerlendirdiği çalışmasında, öğrencilerin en çok sevdiği etkinliğin oyun oynamak olduğu sonucuna ulaşmıştır. Okul öncesi dönem öğrencileri için eğitsel oyunların öğrenme açısından etkin ve önemli olduğu ifade edilebilir.

Öğrencilerin en çok sordukları sorular; "Allah nerede neden göremiyorum? Allah ve peygamber aynı kişi mi? Peygamber insan mı?" sorularıdır ve en çok zorlandıkları konular ise harf, cezim, şedde ve mahreçlerdir. Bu durumun çözümü ile ilgili öğretmenler, nasıl bir yol izlediklerini belirtmemişlerdir. Gün (2017) de çalışmasında öğrencilerin mahreçler ve ezber konularında zorlandıklarını ifade etmiştir.

Öğreticiler tarafından öğrencilerin kendilerini ifade etme, ailesinde ve çevresinde olup bitenleri anlatma imkânını bulması açısından yani sosyalleşmeleri açısından da okul ortamının önemi belirtilmiştir.

4.2.6. Veli

Velilerin öğretime destek olması için öğretmenler, veliler ile telefon, internet aracılığıyla veya yüz yüze iletişime geçtiklerini ifade etmektedirler. Ayrıca velilerin dini farkındalıklarına, hassasiyetine göre eğitim sürecine destek verme düzeyleri de değişmekte olup öğrencinin aldığı dini eğitim konusunda velilerin çocuklarına nasıl destek vereceklerinin bilincinde olmadıkları belirtilmiştir.

Burada öğretmenler veliler konusunda; velilerin genellikle eğitimin ciddiyetinin farkında olmadıkları ve bu eğitim sürecinde öğreticiyi tek başına bıraktıklarını, proje amacının veliler tarafından bilinmemesinden kaynaklı çocukların dersleri konusunda velilerin çoğunun yardımcı olmadıkları, Kur'an öğretiminde, dua ezberlemede ve tekraralarda yardımcı olunmadığı belirtilmiştir. Bunun yanında çocuğun okulda gördüğü eğitimle ailede gördüğü örnek modellerin çelişmemesi, çocuklara bu eğitim sürecinin sevdirmesi ve teşvik edilmesi, veli ve öğretici iş birliğinin devamlı olması, çocukların öğrendiklerini tekrar konusunda çocuklara eşlik ederek beraber çalışması önerilmiştir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin kullandıkları öğretim yöntemleri açısından yeterlik algılarının Çankırı örneğinde incelendiği çalışmada Doğan (2019) tarafından geliştirilen "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Yeterlik Algıları" ölçeği esas alınarak veriler toplanmıştır. Verilerin toplanmasının ardından ilgili ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışması gerçekleştirilmiş, ölçek yeniden alt boyutlarına ayrılmış ve ölçeğin Alpha güvenilirlik sayısı 0,964 olarak bulunmuştur.

Araştırmada karma araştırma yöntemi uygulanmış ve anket tekniğinin yanında katılımcılarla mülakat da yapılmıştır. Öğreticilerin yeterlik anketinden elde ettikleri genel puan beklenenin altında olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Öğreticilerin öğretim yöntemleri, öğretimi planlama ve düzenleme, öğrencilerin gelişim özelliklerini bilme konularında yeterli olmadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Hizmet yılının artmasıyla öğretmenlerin, öğretim yöntem ve teknikleri kullanmaları arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum öğretmenlerin formasyon bilgisini tecrübe ederek öğrendiklerinin ifadesidir. Aynı zamanda mülakatlarda katılımcılar kendilerinin formasyon konusunda önemli düzeyde desteğe ihtiyaçları olduklarını belirtmişlerdir.

178 • 4-6 YAŞ KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN ÖĞRETİM YÖNTEMLERİ AÇISINDAN YETERLİK ALGILARI (ÇANKIRI ÖRNEĞİ)

Mezuniyet durumları açısından ilahiyat fakültesi mezunu öğretmenlerin, öğrencilerin dini farkındalıklarını artırma konusunda diğer mezun türlerine göre daha etkili puanlar aldıkları sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum alan bilgisinin öğretim süreçleri açısından önemli bir durum olduğunun ifadesi şeklinde değerlendirilebilir.

Kursların cami müstemilatında olması çocukların din algısının gelişmesi açısından olumlu katkı sağlarken ayrılan mekânların fiziksel birtakım eksiklikleri öğretim sürecini olumsuz etkileyebilmektedir.

Araştırmayla 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin öğretim yöntem ve teknikleri konusunda kendilerini yeterli hissetmedikleri sonucuna ulaşılmıştır.

Projenin yeni olması eksiklikleri de beraberinde getirmektedir. Daha etkili bir süreç için programın girdi ve çıktıları ile değerlendirilmesi gerekmektedir. 4-6 yaş kuran kursu projesinin kalite kapsamında çalışılması ve öğretim sürecinin amaç ve hedefleri doğrultusunda öğretmenlerin farkındalıklarının artırılması tavsiye edilebilir. Bu konuda öğretmenleri hem görevlendirme yapmadan önce hem de görevlendirme sonrası hizmet içi eğitimlerle öğretmenlerin desteklenmesi büyük öneme sahiptir. Bunun yanı sıra hedeflerin gerçekleştirilmesi açısından değerlendirildiğinde projenin amaçlarının öğrencilerin başarısında önemli desteği olacak olan velilerin bilgisine ve farkındalığına sunulması da önem ifade etmektedir.

Öğreticilerin özellikle öğretim yöntemleri konusunda hizmet içi eğitimlerle yetkinliklerine katkı sağlanması öğretim sürecinin daha etkili hale getirmesi açısından önemlidir.

Öğretim süreci konusunda 4-6 yaş aralığındaki öğrencilerin farklı gelişim özelliklerine sahip olmasından dolayı yaş gruplarının kendi aralarında sınıflandırılarak ve her yaş grubuna özgü materyallerin oluşturularak öğretimin verimliliğinin artması beklenir.

Etik Kurul İzni: Bu çalışma için etik kurul izni, Çankırı Karatekin Üniversitesi'nin 21.04.2020 tarih, 181 numaralı kararı ile alınmıştır.

Kaynaklar/References

Aydın, Ayhan. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.

Aytaç, Tufan. "Hizmet İçi Eğitim Kavramı ve Uygulamada Karşılaşılan Sorunlar". Erişim Tarihi: 16.03.2021. https://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/147/aytac.htm

- Creswell, W. John. *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*. Thousand Oaks, CA: Sage. 2003.
- DİB. *Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)* Ankara, 2018.
- DİB. *Diyanet İşleri Başkanlığı. "2014 Eğitim Faaliyetleri Raporu"*. Erişim Tarihi: 30.03.2021. <http://www2.diyaret.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/sayfalar/arama.aspx?k=faaliyet%20raporu>
- Doğan, Zülfü. *4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- George, Darren- Mallery, Paul. *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference*, 17.0 update (10th edtn), Boston. 2010.
- Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, (2016). 33-66.
- Karasu, Teceli. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51, (Haziran 2019). 479-500.
- Kaya, Zeki. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Pegem Yayınları, 2006.
- Korkmaz, Mehmet. *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendileri Değerlendirmeleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Öztürk, Naciye. "Okul Öncesi Dini Eğitim: "Kur'an Kursları Okul Öncesi Din Eğitimi Projesi" ve Öneriler. SETA. Erişim Tarihi: 08.05.2021. <https://setav.org/assets/uploads/2018/07/247-Okul-%C3%96ncesi-Dini-E%C4%9Fitim-%E2%80%9CKur%E2%80%99an-Kurslar%C4%B1-Okul-%C3%96ncesi-Din-E%C4%9Fitimi-Projesi%E2%80%9D-ve-%C3%96neriler.pdf>
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Gazi Kitapevi, 2005.
- Tabachnick, Barbara G., - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. New York: Pearson Education, 2018.
- Tosun, Cemal -Çapcıoğlu, Fatma. "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (Aralık 2015), 705-720.
- Yağcı, Samet. *Öğreticilere Göre 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu (İzmir İli Örneği)*. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yeşilyaprak, Binnur (ed.). *Eğitim Psikolojisi, Gelişim-Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019.
- Yorulmaz, Bilal. "Kur'an Kursu Öğreticileri ile Cami Görevlilerinin Okul Öncesi Ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)". *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/39 (2013). 149-162.

1828-1829 OSMANLI-RUS SAVAŞININ BİR SEMBOLÜ OLARAK PETERSBURG'TAKİ "TÜRK HAMAMI"

Saliha TANIK* - Gülhanım Bihter YETKİN**

Öz

Eskiçağlardan itibaren yıkanmaya verilen önem neticesinde ortaya çıkan ve sözlükteki karşılığı "yikanacak yer" olan hamam yapıları, Roma ve Bizans dönemlerinde oluşturulan üslupla devamlılığını sağlamıştır. Roma ve Bizans dönemi hamam geleneği üzerinde şekillenen Türk hamamları, zamanla özellikle İslamiyetin kabulünün ardından kendisine özgü bir biçim kazanır. İslamiyet'in getirdiği inanç ve davranış farklılıkları ile Türk hamam yapısında oluşan önemli değişikliklerin, Osmanlı döneminde plan tipolojisinde gerçekleştirilen yeni düzenlemelerle ortaya çıktığı görülmektedir. Osmanlı'da, bu yapılara muhtelif işlevler yüklenir ve hamamlar genel anlamıyla gelir sağlamak amacıyla yapılır. 1828-1829 yıllarında vuku bulan Osmanlı-Rus savaşından sonra Rus Çarı Nikolay'ın kendi siyasi amaçları için bir mesaj mahiyetinde inşa ettirdiği "Türk Hamamı" bahsi geçen Osmanlı hamamlarından izler taşımaktadır. Çarın, Yekaterinburg parkında inşa edilmesi emrini verdiği hamam, önemli Rus mimarı Monigetti'nin üzerinde titizlikle durduğu projesinin bir ürünü olur. Söz konusu yapı, Osmanlı hamam teşekkülünden farklılıklar gösterse de işlev ve süsleme detayları bakımından benzer özellikler barındırır. Fakat, çalışmamıza konu olan eserin yanındaki minare formuyla dış görün-

* Ar. Gör. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, e-posta: saliha.tanik@hbv.edu.tr ORCID: 0000-0002-5406-2608

** Ar. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü
e-posta: yetkin.bihter@hbv.edu.tr ORCID: 0000-0002-3705-4040

Atıf/Cite as: Tanık, Saliha – Yetkin, Gülhanım Bihter. "1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşının Bir Sembolü Olarak Petersburg'taki 'Türk Hamamı'". *Dini Araştırmalar* 24/60 (Haziran 2021), 181-200, <https://doi.org/10.15745/da.897219>

tüsü Türk Cami mimarisini andırmaktadır. Süsleme özellikleri bakımından ise yapıya doğuya özgü arabesk bir bezeme anlayışı hakimdir. Nitekim bu çalışmada amacımız, Rus topraklarında ve bütünüyle Rus bakış açısıyla inşa edilen bir Türk yapısının öncelikle öz kültüründeki özelliklerini anlatmak, ardından her iki konstrüksiyon arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Petersburg, Türk Hamamı, 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı, Yekaterinburg Parkı, Tsarskoye Selo, Çar Nikolay.

“Turkish Bath” in Petersburg as a Symbol of the Ottoman-Russian War of 1828-1829

Abstract

Bath structures, which emerged as a result of the importance given to washing since ancient times and which mean "place to wash", provided continuity with the style created in the Roman and Byzantine periods. Turkish baths, shaped on the bath tradition of the Roman and Byzantine periods, gain a unique form in time, especially after the adoption of Islam. It is seen that with the differences with the beliefs and behaviours brought by Islam the important changes in the structure of the Turkish baths emerged with the new arrangements made of the plan typology in the Ottoman period. In addition, some another various functions are attributed to these structures in the Ottoman Empire and baths are generally built for income. After the Ottoman-Russian war between 1828-1829, the "Turkish Bath" built by the Russian Tsar Nicholas as a message for his own political purposes carries traces of the aforementioned Ottoman baths. The Turkish bath, which the tsar ordered to be built in the park of Ekaterinburg, becomes a product of the project on which the important Russian architect Monigetti meticulously emphasized. Although the structure in question differs from the Ottoman bath formation, it has similar features in terms of function and decoration details. However, the external appearance of the work, which is the subject of our study, with the form of the minaret next to it, resembles the Turkish Mosque architecture. In terms of decorative features, an oriental arabesque style of decoration dominates the building. As a matter of fact, our aim in this study is to first explain the characteristics of a Turkish structure built in Russian and completely from a Russian point of view, and then reveal the similarities and differences between both the two constructions.

Keywords: Petersburg, Turkish Bath, 1828-1829 Ottoman-Russian War, Ekaterinburg Park, Tsarskoye Selo, Tsar Nicholas.

Summary

Tsar Nicholas, who won the war with the Ottoman Empire in the Balkans, prepares a new project in memory of the victory, which has become a tradition in Russian military culture. Based on this, the Tsar orders to construct a large Turkish bath which located in the centre of Turkish architecture, in the park of Ekaterinburg. This structure, having both similarities and differences with Turkish baths from its appearance to its interior design, constitutes the focal point of our study. In this project, in which the way of interpretation can differ according to each country as well as the interaction between the arts, it is mentioned the history and general characteristics of Turkish baths in order to compare the “Turkish bath” built by the viewpoints of Russian own culture. The Turkish baths, shaped on the bath tradition of the Roman and Byzantine periods, differ greatly in various ways, especially after the adoption of Islam. During the Ottoman Empire, it has been seen that the Seljuk hamam typology was used but it was developed with different new attempts. The construction of new baths was asked to prevent due to the fact that the increasing number of baths over time restricted the public’s need for water and fuel. In this context, the latest date of the Ottoman bazaar baths in Istanbul is shown as XVIII. century.

Having an important place in Turkish culture, baths attract the attention of many people who come to Ottoman country. As a matter of fact, the first building that Tsar Nicholas ordered to be built as a reference to the war as a result of the Ottoman-Russian war was a Turkish bath that he himself observed. The “Turkish Bath” built in Tsarskoye Selo Ekaterinburg Park in 1852-1853 completes the harmony of the region in a brilliant way and becomes an integral part of the panorama of the large pool (pond) in the centre of the park. The construction process of the Turkish bath begins with the appointment of Italian architect Carlo Rossi by Tsar Nikolay in 1848. However, as the architect’s project hadn’t met the expectations of the Tsar, the famous Russian architect Ippolit Antonoviç Monigetti assumed the position and took the responsibility of the building in question. Although the bathhouse, which the architect started to build with great care, differs from the Ottoman bath formation but it has similar features in terms of function and decoration details. The interior units of the bath, which gives the impression of a different structure from the outside, are the same of the parts in the Turkish bath system. The single-storey brick building in the plan is in the form of interconnected rectangles and polygons. To the entrance corridor is reached from the stone

staircase with a marble platform which locates in front of the entrance. From here, it passes to the dressing room. In the continuation of this room, there is a toilet on the left and a small changing room covered with a dome on the right. As understood from the plan, the walls of the toilet section are in a state of demolition today. The large domed room, which is used for air supply in the Turkish bath architecture, has a single iwan and a single private room. To the right of the hot room is a square planned furnace and boiler room sections. The three facades of the bath face the lake side and with symbolic minaret its external appearance resemble a mosque architecture. The building, with its mosaic panels and reliefs with orneutral pictures, abundant gilding and bright murals, stucco decorations, red, yellow and blue stained glass in narrow windows, almost enlivens the mysterious and magnificent world of the East. In the late 1930s, the Turkish bath is designed and converted as a museum. During World War II, the Turkish bath was heavily damaged by direct bullets. For about half a century, the bathhouse was closed and held for restoration. With the restoration after the war, the main part of the restoration of the bathhouse is completed and takes its final shape almost in its original form. Currently, the Turkish bath exhibits items from the Tsarskoye Selo State Museum-Reserve collection. In this context, the fact that the "Turkish Bath", built in a region geographically far from the Ottoman, has traces from the eastern architecture with a Christian perspective, is of great importance in terms of opening a parenthesis with its similar and different aspects to the Ottoman bath structures.

Giriş

XV. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun hakimiyeti altında bulunan Yunanistan'ın bağımsızlığını yeniden kazanmak için 1821 yılında başlattığı Mora isyanı, kısa zamanda tüm dünya devletlerinin çıkarları neticesinde içeresine dahil olduğu büyük bir mücadeleye dönüşür. Çar I. Nikolay, Osmanlı cephesindeki Yunan isyanına müdahil olmaya karar verir (Башкиров, 2017, 36-37). Yunanistan'ın isyanını destekleyen Batılı devletlerin bu süreçte gerçekleştirdikleri ilk eylem, İngiltere ile Rusya arasında 4 Nisan 1827 tarihinde imzalanan Saint-Petersburg protokolü olur. Sonraki süreçte Fransa da bu anlaşmaya katılacağını ilan eder ve aralarında 6 Temmuz 1827 tarihli Londra Antlaşması imzalanır. Osmanlı Devleti'nin bahsi geçen antlaşmanın hükümlerini kabul etmemesi üzerine, Navarin'de demir atmış Osmanlı-Mısır donanması imha edilir (Aykun, 1999, 289). Osmanlı Devleti, bir yandan toprakla-

rında hızla büyüyen bir isyanla mücadele ederken diğer yandan da kendi askeri sisteminde düzenlemelere gitmek zorunda kalır. Buna ek olarak Rusların isyan eden Yunanlılara aktif bir şekilde destek verdiğini bilen Osmanlı, 1827 yılı Aralık ayında Rusya'ya savaş ilan eder. Bu girişime karşılık olarak Petersburg da 26 Nisan 1828 tarihinde Osmanlı İmparatorluğu'na resmen savaş açtığını bildirir ve böylelikle Osmanlı ile Rusya yeniden karşı karşıya gelir (Калиганов, 2012, 32). Oldukça sert bir şekilde geçeceği ilk günlerinden belli olan savaşta, Rus orduları Balkanlar ve Kafkasya olmak üzere iki cephede birden saldırı başlatır. Her geçen gün savaş alanlarından gelen kötü haberler üzerine Osmanlı İmparatorluğu, Konstantinopolis'e doğru ilerleyen Rus ordularını durdurmak için anlaşma yapmayı kabul eder. Batılı devletlerin elçileri, Sultan'a Rusların koşullarını sunar. En nihayetinde 14 Eylül 1829 tarihinde, iki devlet arasında Edirne Antlaşması imzalanır ve süreç, Yunanlıların bağımsızlıklarını elde etmeleri ile son bulur (Баширов, 2017, 36-37).

Balkanlarda Osmanlı İmparatorluğu ile girdiği savaşı kazanan Çar Nikolay, Rus askeri kültüründe bir gelenek halini aldığı üzere elde edilen galibiyetin anısına yeni bir projenin hazırlığını yapar. Buradan hareketle Çar, Yekaterinburg parkında Türk mimarisinin merkezinde yer alan büyük bir Türk hamamı inşa edilmesi emrini verir. Görüntüsünden iç dizaynına kadar Türk hamamlarıyla benzerliklerin yanı sıra genel anlamda farklılıklar içeren bu yapı, çalışmamızın odak noktasını oluşturmaktadır. Çar Nikolay'ın eşsiz bir eser inşa edilmesi hayalinin merkezde olduğu bu projenin sorumluluğunu yine bir Rus mimarın üstlenmesi, söz konusu yapıyı benzersiz yapan bir diğer unsurdur. Sanatlar arası etkileşimin yanı sıra yorumlayış şeklinin de her ülkeye göre farklılık gösterebildiğinin belirgin bir şekilde ön plana çıktığı bu projede Rus gözüyle yapılan "Türk hamamını" kendi öz kültürü ile karşılaştırma yapabilmek için öncelikle Türk hamamlarının tarihçesine ve genel özelliklerine bakmakta fayda vardır.

1. Türk Hamamlarının Tarihçesi

Yıkanmanın önemi neticesinde, en eski medeniyetlere kadar uzanan hamam yapılarının meydana getirildiği bilinir (Eyice, 1997, 15/402). Hamam sözlükte "yıkanacak yer" anlamında kullanılmaktadır (Sami, 1992, 558). Hamam mimarisi, kendine ait bölümleri ve ısıtma sistemleri ile kendi içinde bir disiplin meydana getirir. Roma ve Bizans döneminde abidevi örnekleriyle karşılaştığımız hamamlara ait ısıtma sistemleri (su deposu ve külhan) (Eyice, 1997, 15/402) ile soyunmalık, ılıkılık ve sıcaklık bölümlerinin Türk hamam-

larıyla benzeştiği görülür. Nitekim Roma ve Bizans dönemi hamam geleneği üzerinde Türk hamamlarının ihya edildiği bilinmektedir. Ankara Sey Köyü Kaplıcaları (Önge, 1995, 10), İstanbul'daki Çardakçılar ve Koğancılar Hamamı (Eyice, 1994, 3/538) bu tipin bariz örnekleridir. Fakat oluşturulan ateşin buhar ve alevini taşıyan künkler vasıtasıyla sıcaklık bölümündeki kurnalara su akıtılması (Erat, 1997, 22) Türk hamamlarını Roma hamamlarından ayıran en belirgin özellik olur. İslamiyet'te durgun suda abdest almak ve yıkanmanın caiz olmamasının bu farklılığa yol açtığı söylenebilir. Bu nedenle Roma hamamlarındaki gibi durgun suyu barındıran havuzlar ve banyo tekneleri Türk hamamlarında görülmeyen bir özelliktir (Aru, 1949, 30). Türk mimarisinde yer alan kaplıcalarda, doğal su ile temizliğin giderilmesi ve hamam yapılarındaki gibi tesislerin bulunmaması, kaplıcaların hamam mimarisinden ayrılan temel sebebi olarak görülür (Önge, 1995, 11).

Türk hamam sisteminde bağlı olduğu vakfa gelir sağlayan hamam (Eyice, 1997, 15/414), tek ya da çift olarak düzenlenir (Erat, 1997, 28). Çifte hamamların cadde yönündeki ön kapısından erkeklerin giriş yaptığı, kadın girişinin ise arka kısımdan sağlandığı belirtilir (Ülgen, 1987, 5/175). Buradan hareketle, İslam dininin mahremiyet olgusunun mimari yapıların teşekkülünde önemli etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Erkek bölümlerinin daha geniş ve tipolojik tanımlamaya uyduğu, buna nispeten kadın bölümlerinin ise nispeten küçük ve mekân tasarımı olarak daha basit tutulduğu ifade edilir (Kuban, 1976, 450). Selçuklu Döneminde hamamların sıcaklık bölümlerinde yer alan, öncesinde ev mimarisinde karşılaştığımız dört eyvanlı ve köşe halvetli merkezi planlı tipin Türk hamamlarında tatbik edilen önemli bir şema olduğu vurgulanır (Önge, 1995, 11). Türk hamamlarında geniş bir yer tutan soyunmalık bölümünün genelde dıştan toprak dam, içten ahşap tavanla örtüldüğü, bazı durumlarda tonoz ve kubbenin kullanıldığı ve ortada yer alan aydınlatma fenerinin dikkat çeken büyük bir özellik olduğu (Önge, 1978, 122) ifade edilmektedir. Soyunmalıkta çoğunlukla merkezde mermer bir fiskiyeli şadırvanın yer aldığı belirtilir (Aru, 1949, 122). Ilıklık bölümlerinin doğu veya batı kenarında genelde üstü tonoz örtülü tıraşlık ve helâ mekânları bulunur. Ilıklığın içerisi ise fil gözü ve fanus gibi ışık gözleriyle (Önge, 1989, 256) aydınlatılır. Aynı sistemle aydınlatılan sıcaklık bölümü, ortasında bir göbek taşı, çevresindeki eyvan ve halvet bölümleriyle hamamın en önemli kısmını oluşturur (Önge, 1989, 256). Sıcaklık bölümünün duvarına külhan ve su deposu bitişik olarak inşa edilir.

Osmanlı Dönemi'nde Selçuklu hamam tipolojisinin kullanıldığı fakat farklı denemelerle zenginleştiği görülür. Selçuklu döneminde hamam tesisleri içerisinde yer alan "Aralık" bölümünün XV. yüzyıla kadar mevcudiyetini koruduğu gözlenir (Önge, 1995, 22). Daha sonraki yüzyıllardaki hamamlarda bu bölümün kullanılmadığı görülür. Osmanlı'nın erken döneminde ise hamam kubbelerinin yıldız, spiral ve dilimli şeklinde tezyin edildikleri anlaşılır (Aslanapa, 1986, 614). XV. yüzyılda özellikle Edirne şehrinin hamam yapılarının kubbe örtülerindeki alçı mukarnas bezemeye sıklıkla rastlanılır. XVI. yüzyıl ile hamam hacimlerinin büyümesine paralel olarak bu tür alçı mukarnas süslemenin eskiye nispeten rağbet görmediği ve bu bezemenin öneminin zamanla yitirildiğine vurgu yapılır (Kuban, 1976, 448). XVI. yüzyılda ise Mimar Sinan, Türk hamamlarında erkek soyunmalık bölümüne ahşap saçaklı giriş bölümünün ilave edilmesi, derin eyvanlı, üstü açık halvet hücreli ve çevresinde kurnaların sıralandığı merkezi planlı sıcaklık bölümü, halvet ve sofalarda perde duvarın kullanılması, halvetlerde farklı bir planlamaya gidilmesi ve külhan-su deposu bölümlerinin ortaya alınarak hamam bölümlerinin aynı doğrultuda fakat zıt yönlerde yerleştirilmesi gibi yeniliklerde bulunur (Önge, 1989, 256-257). Osmanlı döneminde hamamların sıcaklık bölümlerinde plan tipolojisi bakımından da farklı denemelere gidildiği bilinir. Eyice, hamamları bu sıcaklık bölümlerindeki planlara göre 6 tipe ayırır (Eyice, 1997, 15/417-419)¹.

Osmanlı'da yaptırılan hamamların çoğunluğunu çarşı hamamları oluşturur. Bunun yanında ev ve konak hamamları da daha küçük boyutlarda denenir (Eyice, 1997, 15/413). Özellikle Osmanlı'da gelir sağlamak için yaptırılan çok sayıda hamamın varlığı bilinmektedir. Aynı zamanda devlete bir gelir kaynağı olan hamam yapıları içinde yoksullar için ücretsiz yıkanma olanaklarının sağlandığı hamamların da yer aldığı belirtilir (Yediyıldız, 1982, 6). Fakat zaman içerisinde sayıları artan hamamlar, halkın su ve yakacak ihtiyacının kısıtlanmasına sebep olduğu için yeni hamam yapımının engellenmesi istenir. Bu nedenle hamam yapılarına bir takım sınırlamalar getirilir. Bu bağlamda, İstanbul'da mevcudiyetini koruyan Osmanlı çarşı hamamlarının en geç tarihi XVIII. yüzyıl olarak verilmektedir (Eyice, 1997, 15/413). Bu tarihten sonra imparatorlukta hamam yapımının eski önemini kaybettiğini ve özel nitelikte varlığını koruduğunu söylemek mümkündür.

¹ Dört eyvanlı ve köşe halvetli tip, Yıldızvari tip, Kare planlı sıcaklık etrafında halvet hücreli tip, Çok kubbeli tip, Çifte halvetli sıcaklığı dikdörtgen planlı tip, Ilıklık-sıcaklık ve halvetin eş bölümler şeklinde düzenlendiği tip.

2. Petersburg'ta Bir 'Türk Hamamı'

1852-1853 yıllarında Tsarskoye Selo Yekaterinburg Parkı'nda yapılan "Türk Hamamı", savaşın sonucuna ithafen yapılan bir anıttır. Bölgenin ahengini son derece parlak bir şekilde tamamlayan hamam, parkın merkezindeki büyük havuzun (gölet) panoramasının da ayrılmaz bir parçası olur (Toceva, 2010). Türk hamamının inşa edilme süreci, 1848 yılında Çar Nikolay tarafından İtalyan mimar Carlo Rossi'nin (1775-1849) görevlendirilmesi ile başlar. Çizdiği projesi içerisinde Rossi, Edirne'deki yapılardan birini olduğu gibi tekrarlar. Bu durum, Çar'ın beklentilerini karşılamaz çünkü imparator, bir kopya değil, tekrarlanması mümkün olmayan bir şaheser istemektedir. Bunun üzerine proje el değiştirir (Боловода vd., 2009, 51). Yapının başına ünlü Rus mimar İppolit Antonoviç Monigetti (1819- 1878) getirilir. Hamamın inşası, 1850 ile 1852 yılları arasında sürer. Çalışma, bir diğer mimar A. M. Kamutstsi tarafından denetlenir. Monigetti, inşa etmeyi planladığı hamama Türk cami ve hamam mimarisini örnek alır (Toceva, 2010). Hamamın inşası, yapay bir kerempe (bent) üzerinde tasarlanır ve Büyük Gölet'e çıkan kıyıyı güçlendirmek için zorlu bir çalışma gerektirir (Şekil 1). Söz konusu yapı, Osmanlı hamam teşekkülünden farklılıklar gösterse de işlev ve süsleme detayları bakımından benzer özellikler de barındırır. Dışarıdan farklı bir yapı izlenimi veren hamamın içteki birimleri Türk Hamam sistemindeki kısımları tekrarlamaktadır. Plandaki tek katlı tuğla bina, birbirine bağlı dikdörtgenler ve poligonlar şeklindedir. Girişin önündeki mermer platformlu taş merdivenden giriş koridoruna ulaşılır. Buradan kubbeli soyunmalık mekânına geçilir. Bu mekânın devamında yer alan ılık bölümlüğün sol yönünde helâ kısmı ve sağında kubbe ile örtülü küçük bir hazırlık odası bulunur. Helâ bölümünün duvarları plandan da anlaşıldığı kadarıyla günümüzde yıkılmış vaziyettedir. Ortasında sekizgen bir havuzun yer aldığı kubbeli oda, hamamın en büyük birimini oluşturur. Türk hamam mimarisinde sıcaklık birimini karşılayan büyük kubbeli oda, tek eyvanlı ve tek halvet hücrelerine sahiptir. Sıcaklık kısmının sağında ise kare planlı bir külhan ve kazan dairesi bölümleri bulunur (Şekil 2, 3). Üç cephesi göl tarafına bakan hamamın sembolik minaresiyle dıştan görünümü bir cami mimarisini andırır (Resim 1-2). II. Dünya savaşı sırasında tahrip olan hamam, birçok kez yenilenerek tarihi süreç içerisinde değişkenlik göstermiştir. Eski bir gravürde yapının özgün halini görmek mümkündür (Resim 3). Hamama giriş, bitki buklelerinden doğuya özgü alçı süslemelerle süslenmiş bir niş şeklinde tasarlanmıştır. Giriş kapısı, mukarnas bezemeli kavsara ve yanlarındaki kübik başlıklı silindirik sütunçelerle Türk anıtsal yapılarındaki taç kapılara benzetilmiştir. Osmanlı döneminin XV. yüzyıl yapısı olan İstanbul Mahmut Paşa

Hamamı, mukarnas kavsarası ve dikdörtgen çerçevesi ile Yekaterinburg'taki Türk Hamamı'na benzerlik gösterir (Resim 4-5). Günümüzde yaldızlı olan sıcaklık kubbesi ve hilal biçimli aleme sahip yüksek minarenin kabartma süsleri, yapıya özel bir görüntü katar. Giriş bölümünün kubbesi de dilimli düzenlenerek estetik bir değer kazandırılmıştır (Resim 6).

Hamamın iç mekânındaki sıcaklık biriminin ortasında bulunan sekizgen havuza, Türk hamamlarının soyunmalık bölümünde fiskiyeli olarak rastlanılır (Resim 7-8). Bu bağlamda, Türk hamam mimarisinde sıcaklık kısmında bulunan çokgen formlu göbek taşının Türkler'e ait bir yapı unsuru olduğu söylenebilir. İç mekân tasarımında, bir zamanlar Türk padişahının hamamını süsleyen otantik mermer kurnalar, duaların yazılı olduğu panolar, şiirsel metinler ve diğer nesnelere kullanılır. Mermer çeşmeler, Osmanlı'nın geç dönem hamamlarındaki gibi barok bir karakter taşımaktadır (Resim 9-10). Buradan hareketle "C" ve "S" kıvrımlı dalların ve dışa taşkın kabartma motiflerin, mermer kurnalarda kullanılan ortak bir bezeme türüne örnek teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Merkezi sekizgen salon, ışık açıklıkları olan bir tuğla kubbe ile örtülüdür. Türk hamam yapılarında da sıcaklık kubbelerinin genelde tuğla ile örüldüğü ve tepe pencerelerine sahip olduğu bilinmektedir. Türk hamamlarındaki sıcaklık ve ılık kubbelerinin tepe pencereleri dıştan cam bir fanus ile örtülmektedir. Çalışmamıza konu olan hamamda ise böyle bir cam fanus ögesi bulunmamaktadır. Burada sıcaklık kubbesinin pencerelerine renkli dışbükey camın yerleştirildiği ve oryantal tarzda yontulmuş bir dekor şeklinde benzersiz bir bezemeye sahip olduğu görülmektedir (Resim 11-13). Buradaki kubbe, sekizgenin köşelerindeki ayak ve sütunlar tarafından desteklenmektedir. Sekizgeni oluşturan kemerlerin arasında kalan üçgen köşelikler ise mukarnaslarla tezyin edilmiştir. Kubbe kasnağı ise içyüzeyi niş şeklinde düzenlenen sivri kemerlerle kuşatılmıştır. "Mağrip tarzında"² tasarlanan hamamın küçük odaları, olağanüstü inceliği ve güzelliği ile ayırt edilir. Mozaik panoları ve ornömental resimli kabartmaları, bol yaldız ve parlak duvar resimleri, alçı süslemeleri, dar pencerelerdeki kırmızı, sarı ve mavi vitray camları ile yapı, adeta Doğu'nun gizemli ve muhteşem dünyasını canlandırır (Resim 14-15). Mağribi sanatında görülen zengin boya, stuko, taş oyma, renkli mermer ve mukarnaslı kubbelerle oluşturulan hakim süsleme anlayışı (Beksaç, 2003, 27/321), sözkonusu hamamın yapısının bütününde de görülmektedir. Dönemin Osmanlı hamamlarına bakıldığında ise daha sade düzenlendiği anlaşılmaktadır. Osmanlı hamamlarında bezeme unsurları olarak renkli mermer

² Mağrip mimarisi, Mağrip ülkeleri (Endülüs, Fas ve Cezayir, Tunus ve Libya) ve Batı İslam dünyasında gelişim gösteren bir mimari biçimdir.

kaplama, mukarnas düzenleme, dış kapı çerçevesi, çeşme ve kurnaların yer aldığı söylenebilir. Ancak XIX. yüzyıl İstanbul'unda Dolmabahçe Sarayı ve Çırağan Sarayı hamam örneklerindeki gibi bu gelenekten kopukluk gözlenerek renkli damarlı mermerler ve kabartma süslemeleri ile çok zengin bir bezeme anlayışıyla karşılaşılmıştır (Eyice, 1997, 15/421) (Resim 16). Son derece lüks bir şekilde tasarlanan Yekaterinburg'taki hamamın mobilyaları, bizzat Çar I. Nikolay tarafından büyük bir özenle seçilir. Mobilya ve dekorasyon parçalarının bir kısmı, siparişle hazırlatılırken bir kısmı da Monigetti'nin kendisi tarafından Moskova'dan satın alınır (Тоцева, 2010). Ayrıca Türk hamamına kupalar, Edirne'deki Sultan'ın sarayından mermer parçalar yerleştirilir. Bu parçaların büyük bir çoğunluğu, XVI-XVII. yüzyıllara dayanır. Savaş sırasında Türk Sultanı'nın hamamından çıkarılan Türk halıları ve Türk kanepeleri burada yer alır (Resim 17). Türk hamamı'nın içerisine havuz ve lavabolar monte edilir ve bunlardan ikisi sıcak ve soğuk su muslukları ile donatılır. Hamamın giriş kapıları ise üzeri bronz detaylarla kaplı meşe ağacından imal edilir.

1930'ların sonlarında Türk hamamı, bir müze olarak düzenlenir ve açılır (<https://anashina.com/tureckaya-banya-v-ekaterininskom-parke-carskogosela/>, 20 Şubat 2021). II. Dünya Savaşı esnasında Türk hamamı, doğrudan isabet eden mermilerden dolayı büyük hasara uğrar. Yaklaşık yarım yüzyıl boyunca hamam kapatılır ve restorasyon için bekletilir. 2006-2009 yıllarında Uluslararası İmar ve Kalkınma Bankası ile federal bütçe tarafından restorasyon çalışmaları yapılır. Türk hamamının içinde bir müze sergisi açılır. İç mekanlar, müze koleksiyonunda korunan önceki mobilyaların orijinal öğeleriyle ve kayıpların seçilmiş benzerleriyle doldurulur. Aralarında tam anlamıyla parçalardan bir araya getirilmiş iki taraflı bir çağlayan kurnanın olduğu eski mermerler bütünüyle restore edilir (Тоцева, 2010) (Resim 18-19). Savaştan sonra yapılan restorasyon ile hamamın restorasyonunun ana kısmı tamamlanır ve neredeyse orijinal haliyle son şeklini alır. Şu anda Türk hamamı, Tsarskoye Selo Eyalet Müzesi-Rezervi koleksiyonundan öğeler sergilemektedir. Rus topraklarındaki cami görünümünde olan hamamın siyasi bir mesaj dahilinde yapıldığı bilinmektedir (<https://pushkin.ru/encycl/parks/turetskaya-banya.html>). Yapının restorasyonunu üstlenen şirket müdürü N. P. İvanov, Türk hamamının mimarisinin özellikleri konusunda şunları dile getirir: "*Yekaterinburg Park'ındaki Türk hamamı, yalnızca dekoratif bir anlam taşıyor. Dönemin mimarisi her daim bünyesinde tarihsel bir sembol içerir. Bu yönden bakıldığında cami, Türkiye'nin bir tür toplu imajı; parkta yer alan büyük havuz ise pek çok Osmanlı-Rus savaşının geçtiği Karadeniz'dir. Bu nedenle Türk hamamı için seçilen havuz kenarındaki yer, yalnızca mimari değil aynı zamanda politik ve tarihsel, düşünülmüş bir adımdır*" (Воловода vd., 2009, 51).

Sonuç

Türk mimarisi içerisinde önemli bir yer tutan hamam yapıları, İslam dininin temizliğe verdiği önemin de bir göstergesidir. Türk Hamam Mimarisi, Roma Hamamı sisteminden etkilense de zamanla kendisine özgü bir üslup oluşturur. İlk olarak yıkanma ve temizlenme amacıyla ortaya çıkan Türk hamamları, ilerleyen zamanda daha çok ekonomik olarak yapıldığı ve bağlı olduğu vakfın gelir getiren mülkleri arasında yer aldığı için genel olarak hamam yapılarında estetik bir kaygıdan uzak durulmuştur. Çalışmamızın konusunu oluşturan, XIX. yüzyılda gerçekleşen 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı'nda elde edilen zafere ithafen Rus Çarı I. Nikolay'ın emriyle inşa edilen "Türk Hamamı", bezeme anlayışı bakımından Türk hamam yapılarından büyük ölçüde farklılık gösterir. Tsarskoye Selo Yekaterinburg Parkı'ndaki hamamda, Mağribi mimarisi temelinde abartılı ve ornamental süslemelerin yapının bütününe hâkim olduğu görülmektedir. Çar Nikolay'ın Osmanlı ile aralarında son derece şiddetli geçen savaştaki üstünlüğüne bir gönderme olarak bu yapının konumlandığı göl alanı, aynı zamanda çarpışmanın vuku bulduğu Karadeniz'e atıfta bulunur. Türk Hamamı'nın yanındaki sembolik minaresi ile cami mimarisine benzetildiği anlaşılmaktadır. Dış görünüş ve bezeme açısından Türk hamamlarından genel anlamda farklılık gösteren sözkonusu yapının iç mekânındaki birimlerinin bazı süsleme ve yapı unsuru detaylarında Türk hamam mimarisinden örnek alındığını göstermektedir. Bizzat Edirne Sarayı'ndan getirilen mermer parçaların yanında sıcaklık kısmındaki tepe pencereleri, çeşme ve kurnalar, hamamın giriş kapısı gibi öğeler, Türk hamamlarıyla benzer özellik sergilemektedir.

Bu bağlamda, dönemin Osmanlı coğrafyasından uzak bir bölgede yapılan "Türk Hamamı"nın Hristiyan bir bakış açısıyla doğu mimarisinden izler taşıması, Osmanlı hamam yapılarına benzer ve farklı yönleriyle bir parantez açması bakımından büyük önem arz etmektedir. Yapılan "Türk Hamamı", politik bir görüşle öne çıksa da sanatsal yönden Türk hamam mimarisinin etkisini taşıması bakımından önemli ve üzerinde durulması gereken bir eserdir.

Kaynaklar / References

- Aru, Kemal Ahmet. *Türk Hamamları Etüdü*. İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi, 1949.
- Aslanapa, Oktay. *Osmanlı Devri Mimarisi*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2. Basım, 1986.
- Aygun, İbrahim. "Şirvanlı Fatih Efendi'nin 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı İle İlgili Hatıraları". A.Ü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 12 (1999), 289-298.
- Bektaş, Engin. "Mağrib (Mimari)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/318-322. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

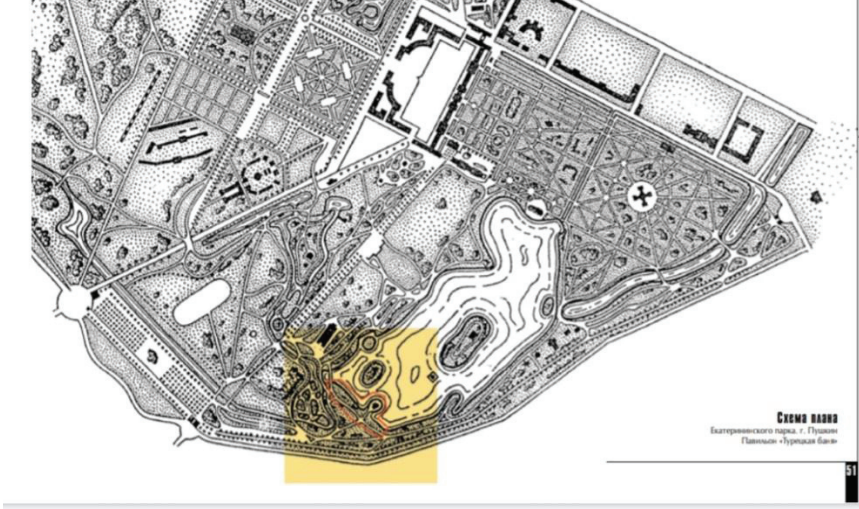
**192 • 1828-1829 OSMANLI-RUS SAVAŞININ BİR SEMBOLÜ OLARAK
PETERSBURG'TAKİ “TÜRK HAMAMI”**

- Erat, Birsen. *Anadolu'da XIV. Yüzyıl Türk Hamam Mimarisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Eyice, Semavi. “Hamamlar”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. ed. Nuri Akbayar vd. 3/537-542. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Eyice, Semavi. “Hamam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/402-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kuban, Doğan. “Edirne’de Bazı İkinci Murat Çağı Hamamları Mukarnas Bezemeleri Üzerine Notlar”. *İsmail Hakkı Uzunçarşılı’ya Armağan*. 447-459. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.
- Önge, Yılmaz. “Eski Türk Hamamlarında Aydınlatma”. *Vakıflar Dergisi* 12 (1978), 121-136.
- Önge, Yılmaz. “Sinan’ın İnşa Ettiği Hamamlar”. *VI. Vakıf Haftası*. haz. İbrahim Ateş vd. 255-272. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1989.
- Önge, Yılmaz. *Anadolu’da XII.-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1995.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 4. Basım, 1992.
- Uçar, Filiz. *Trabzon’da Türk Devri Hamamları*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ülgen, Ali Saim. “Hamam”. *İslam Ansiklopedisi*. 5(1)/174-178. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987.
- Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü”. *Vakıflar Dergisi* 14 (1982), 1-27.
- Yılmazkaya, Orhan. *Aydınlık Kubbenin Altındaki Sıcaklık Türk Hamamı*. İstanbul: Çitlembik Yayınları, 2002.
- Башкиров, Р. М. “Греческое восстание и русско-турецкая война 1828-1829 гг”. Материалы III межрегиональной студенческой научной конференции. *Молодежный инновационный вестник*, (2017), 36-37.
- Воловода, Игорь Павлович - Иванов, Николай Петрович - Шабловский, Евгений Анатольевич. “Восточная мелодия царского села”. *Вестник. Зодчий. 21 Век*, 1/30 (2009), 50-59.
- Калиганов, Игорь. “Русско-турецкая война 1828-1829 гг. и воспоминания о Болгарии и болгарях ее русских участников”. *Славянский мир в третьем тысячелетии*, (2012), 32-49.
- Тоеева, Александра Владимировна (2010). *Турецкая баня*. Издательство «П-2», Erişim 20 Şubat 2021. <https://www.tzar.ru/science/publications/turkish>

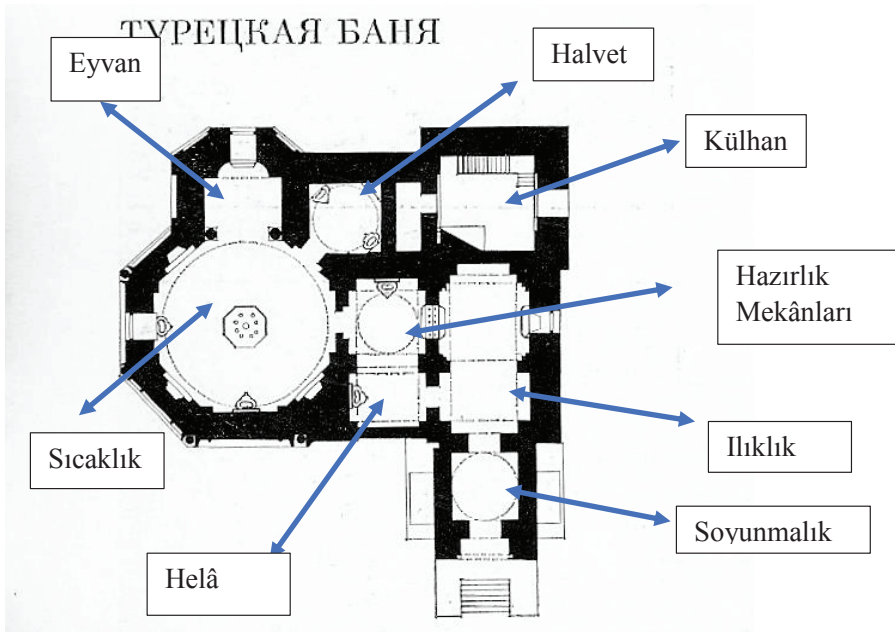
İnternet Kaynakları

- “Павильон «Турецкая баня»”. Erişim 20 Şubat 2021. <https://pushkin.ru/encycl/parks/turetskaya-banya.html>.
- “Павильон ‘Турецкая баня’”. Erişim 12 Mart 2021. https://otzovik.com/review_5385933.html.
- “Парки царского села и окрестностей”. Erişim 12 Mart 2021. <http://xn----7sbb4bxah.xn--p1ai/41.html>.
- “Турецкая баня в Екатерининском парке Царского Села”. Erişim 20 Şubat 2021. <https://anashina.com/tureckaya-banya-v-ekaterininskom-parke-carskogo-sela/>.

Ekler



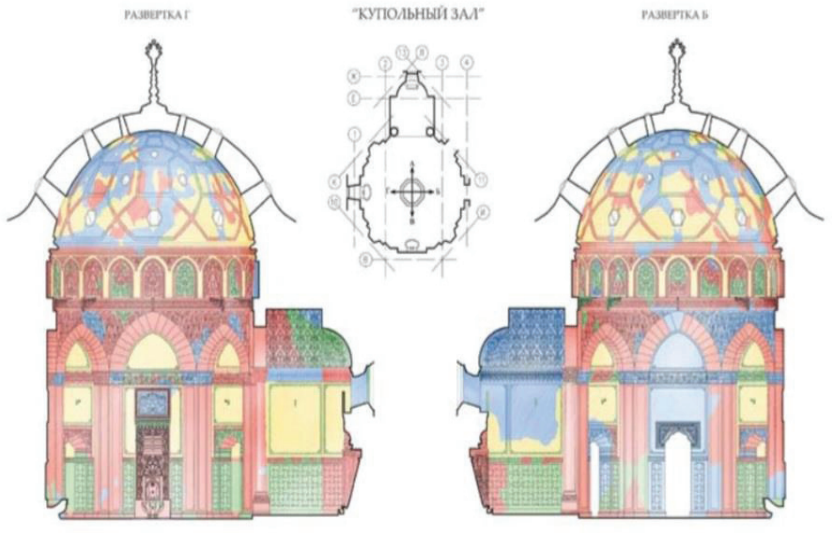
Şekil 1. Türk hamamının vaziyet planı.
(Воловода & Иванов & Шабловский 2009:51)



Şekil 2. Türk hamamının planı.
(<http://xn----7sbb4bxah.xn--plai/41.html>)

194 • 1828-1829 OSMANLI-RUS SAVAŞININ BİR SEMBOLÜ OLARAK
PETERSBURG'TAKİ "TÜRK HAMAMI"

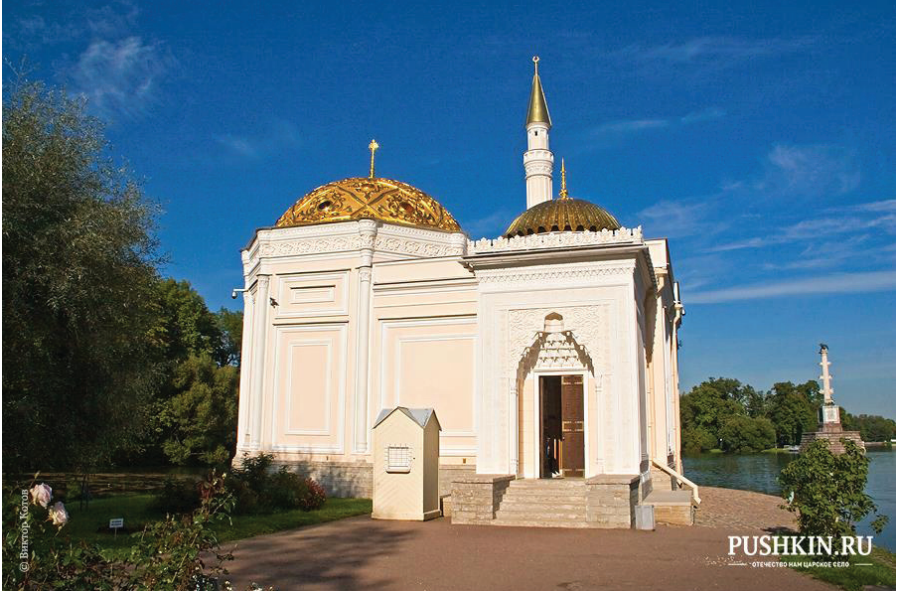
Фасадаи ушун



Şekil 3. Türk hamamının kesiti.
(Воловода & Иванов & Шабловский 2009:52)



Resim 1. Türk hamamının genel görünümü.
(<https://pushkin.ru/encycl/parks/turetskaya-banya.html>)



Resim 2. Türk hamamının giriş bölümünden görünümü.
(<https://pushkin.ru/encycl/parks/turetskaya-banya.html>)



Resim 3. Türk hamamı (eski bir görünüm).
(https://otzovik.com/review_5385933.html)

196 • 1828-1829 OSMANLI-RUS SAVAŞININ BİR SEMBOLÜ OLARAK
PETERSBURG'TAKİ "TÜRK HAMAMI"



Resim 4. Türk Hamamının giriş kapısı.
(https://otzovik.com/review_5385933.tml)



Resim 5. İstanbul Mahmut
Paşa hamamı giriş kapısı
XV. yüzyıl) (Aru 1949:65).



Resim 6. Türk hamamının dilimli kubbesi.
(Воловода & Иванов & Шабловский 2009:58)



Resim 7. Türk hamamındaki sekizgen havuz.
(https://otzovik.com/review_5385933.html)



Resim 8. Cağaloğlu hamamı soyunmalık kısmındaki fıskiye havuz (XVIII. yüzyıl)
(Yılmazkaya 2002:75).

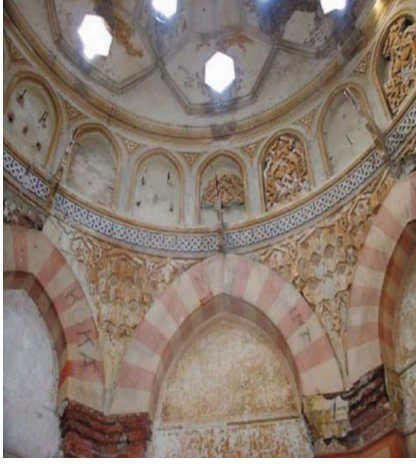


Resim 9. Türk hamamı kurnası.
(https://otzovik.com/review_5385933.html)

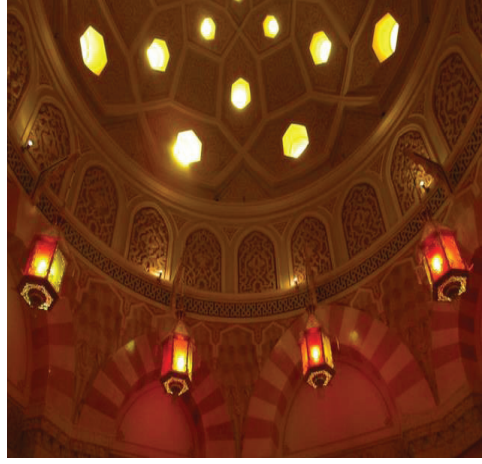


Resim 10. İstanbul şifa hamamı çeşmesi (XVIII. yüzyıl) (Yılmazkaya 2002:82).

198 • 1828-1829 OSMANLI-RUS SAVAŞININ BİR SEMBOLÜ OLARAK
PETERSBURG'TAKİ "TÜRK HAMAMI"



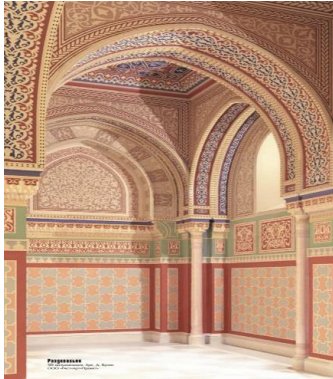
Resim 11. Türk hamamının sıcaklık kubbesi.
(Воловода & Иванов & Шабловский
2009:56)



Resim 12. Kubbe detay.
(https://otzovik.com/review_5385933.html)



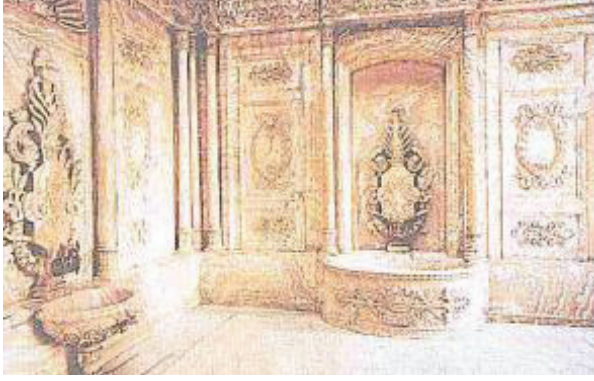
Resim 13. Trabzon askeri hamamının sıcaklık kubbesi (XIX. yüzyıl)
(Uçar 2020:119).



Resim 14. Türk Hamamı'nın iç
Mekân görünümü (Воловода &
Иванов & Шабловский 2009:52).



Resim 15. İç mekân görünüm detay.
(https://otzovik.com/review_5385933.html)



Resim 16. İstanbul- Dolmabahçe selamlık hamamı (Eyice 1997:421).



Resim 17. Türk hamamının İç mekân dekorasyonu.
(https://otzovik.com/review_5385933.html)

200 • 1828-1829 OSMANLI-RUS SAVAŞININ BİR SEMBOLÜ OLARAK
PETERSBURG'TAKİ "TÜRK HAMAMI"



Resim 18-19. Türk Hamamı'ndaki Kurnalar.
(Воловода & Иванов & Шабловский 2009:54)

BURSEVÎ'NİN “BENEM” İLAHİSİNE MUHAMMED EL-KİRÎMÎ'NİN ŞERHİ VE TASAVVUFÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Müzekkir KIZILKAYA*

Öz

Kırım, çok sayıda önemli şahıslar yetiştirmiş mümbit bir Osmanlı toprağıdır. Bu şahıslar arasında birçok alanda kitap ve risâleler yazmış sufiler de bulunmaktadır. Kırmılı sûfîler ekseriyetle Halvetîyye, Nakşbendiyye ve Kadiriyye tarikatlarına mensuptur. Osmanlı’da yaygın olan Halvetîlik, Kırım’da da en yaygın tarikattır ve burada önemli şahsiyetler yetiştirmiştir. Muhammed Kırîmî, Kırım Halvetîliği açısından önemli bir zâttır. Kaynaklarda onun Halvetîlik’in Gülşenî koluna mensubiyeti iddia edilirken; Cemâliyye koluna intisabı hususuna değinilmemiştir. Halbuki müellif, Mirâ’tü’s-sâlikîn adlı eserinin ilk varaklarında Cemâliyye kolundaki silsilesini vermektedir. Bu eserde “Hakkı Efendi İlahisine Şerh” başlığı altında bir risâle de bulunmaktadır. Hakkı ismiyle maruf birçok kişi bulunmaktadır. Hakkı Efendi’nin kimliği, çalışmamızın en önemli problemidir. Ayrıca makalemize konu olan ilahinin müellifi, güftekarı, bestekârı günümüze kadar meçhul ve anonim olarak bilinmekteydi. Bu ilahi, on bin beyitten fazla manzumesi olduğu bilinen, ancak bunlardan üç bin beyit kadarı tespit edilebilmiş olan Bursevî’nin kayıp manzumelerinden biridir. Çalışmamızda ilahinin ona aidiyetini, bestekârını tespit ederek ilim dünyasına naçizane bir katkı sağlamak amaçlanmaktadır. Ayrıca makalede, anonim olarak bilinen ancak Bursevî’ye ait olan ve bestekârını

* Dr. Öğretim Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, e posta: muzekkir.kizilkaya@gop.edu.tr ORCID: 0000-0002-1774-8774
Atf /Cite as: Kızılkaya, Müzekkir. “Bursevî’nin “Benem” İlahisine Muhammed El-Kırîmî’nin Şerhi ve Tasavvufî Açından Değerlendirilmesi”. *Dini Araştırmalar* 24/60, 201-228, <https://doi.org/10.15745/da.904242>

Muallim İsmail Hakkı Bey olarak tespit ettiğimiz "Benem" ilahisine yazdığı bu şerh bağlamında; Hakkı Efendi'nin Halvetî tarikati esasları çerçevesinde tasavvufî görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kırım, Halvetîyye, Bursevî, Fakrî.

The Commentary of Muhammed el-Kırîmî to Bursevi's Hymn "Benem" and its Evaluation from a Sufi Perspective

Abstract

Crimea is a fructiferous Ottoman land that nurtured many important individuals. There are some Sufis among these people. Sufis have written books and treatises in many fields. Crimean Sufis mostly belong to Halvetîyye, Nakşbendiyye and Kadiriyye orders. Halvetî, which was widespread in the Ottoman Empire, is also the most common sect in Crimea. Halvetism has brought important personalities up in Crimea. Muhammed Kırîmî is an important person in terms of Crimean Khalifa. In his work titled, *Mirâ'tü's-sâlikîn*, he has written a treatise under the title "Annotation to the Hymn of Hakkı Efendi". There are many people known by the name of Hakkı. Hakkı Efendi's identity is the most important problem of our work. In addition, the author, lyrics and composer of the hymn that is the subject of our article had been unknown and anonymous until today. It is one of the lost poems of Bursevî, known to have more than ten thousand couplets. According to the data by Bursevî experts, up to three thousand couplets of Bursevî's poems are identified. We hope to make a huge contribution to the field by determining the hymn's belonging to him and the composer.

In our study, we will endeavor to put forward his Sufi views within the framework of the principles of the Halvetî order in the context of this commentary on the hymn "Benem", which is known an anonymous work but belongs to Bursevî and which we have determined as the composer of Muallim İsmail Hakkı Bey.

Keywords: Sûfîsm, Crimea, Khalwatiyya, Bursevî, Fakrî.

Summary

Crimea is an important Islamic town inhabited by Muslim Turks. It remained under Ottoman rule for many years and was governed by religious principles and the effects of the Ottoman civilization in this region continued

for centuries. The methods and rules of the Hanafi sect, which dominated the majority of the Ottoman lands, were common in Crimea. Crimean Muslims have had their own official sects. This influence has shown itself in every part of life and the society, its worship and beliefs have been shaped in a sunni way.

Sunni-Hanafi way is always appeared in poetry, literature and written works written by Sufi authors. One of these works is *Mir'âtü's-sâlikîn*, which belongs to Sheikh Muhammed Bî-Nevâ el-Fakrî el-Kırîmî. In this work, the views of the Halvetiyye sect, to which the author is affiliated, have been discussed in twelve chapters, and some principles and procedures regarding Halvetiyya are mentioned. A commentary on the hymn of Hakkı Efendi (İsmail Hakkı Bursevî) in the chapter 53b-54a of the work, in which various issues of Sufism are evaluated, and a booklet of several pages under the title of Rumuzu of Pîr-i Ârif Şeyh Yunus (Kuddise secret He continued from where he left the relevant section). Muhammed Kırîmî wrote a commentary on İsmail Hakkı Bursevi's divine "Benem" redif. We have come across this hymn while reading *Mir'âtü's-sâlikîn*. It is not known as a person who Hakkı Efendi is in the poem he stated belongs to Hakkı Efendi. As a result of our research, we have reached the original text of the hymn in the author (page 30) of the author's copy of İsmail Hakkı Bursevî's work titled *Kitâbü'l-Mir'ât* personally registered in Bursa İnebey Manuscript Library, general fixture number 40. This hymn of Bursevi, written by Şeyh İbrahim Kırîmî with the title of "Annotation to the Hymn of Hakkı Efendi", had been the songwriter until today, it is not known to whom the composition and the lyrics belong, and it is mentioned anonymously in the records. The first two couplets are composed in the makam Nevâ Kürdî and are included in various music sources. Other couplets are not available in available sources. In recent studies in the field of music, it has been determined that the composer is Muallim İsmail Hakkı Bey. The work with this information is in the Ekrem Karedeniz Collection of the Süleymaniye Library in two notebooks. Of these, there are 37 stops in total, 25 stops in notebook number 13 and 12 stops in notebook number of 14. As a result of our studies and researches, there is no doubt about the belonging of this hymn to İsmail Hakkı Bursevî. Because the work in which this hymn takes place is the author line. The commentary written by İsmail Hakkı Bursevî on the hymn "Benem" by Fakrî Muhammed Kırîmî, the sheikh of the Cemâliyye-Sezâiyye order of Halvetlik, are examined and evaluated.

The date of birth of Muhammed Fakrî Efendi, whose life is not detailed, is unknown. Based on the information we have obtained about his father,

he is the eldest of the four sons of Hâmîd Kırîmî and was born in Karasu. Muhammed Fakrî is one of the caliphs of Hasan Sezaî, one of the sheikhs of Gülşeni Sect, according to the information given by Mehmet Tahir of Bursalı and Hüseyin Vassâf. However, there is almost no information in the available sources showing that he is authorized by the branch of Cemâlî. It is understood from the aforementioned lineage that he was a member of the Cemalî branch of the Halvetîs, in his book *Mirâtü's-salikîn*, that he gave the lineage of the Halvetî order and clearly declared that he was his father, and that he was authorized by the Cemaliyye branch of the Halvetî through Hamîd Kırîmî (his father), who was also the sheikh.

The author of important works on Sufism, Muhammed Fakrî Efendi, Ebû İsmail Abdullah b. translated the work of Muhammed el-Ansari al-Herevî (d. 481/1089), one of the classical sources of Sufism, called *Menâzilü's-sâirîn*, into Turkish. In the zahriye included in this work, there is a record that "Among the works of our third sheikh, Crimean Karasu Şeyhi Mehmed Fakrî Efendi, has a Turkish translation of *Menâzilü's-sâirin* and a copyright named *Âb-ı Hayat*." The author has also recorded his penname as "Fakrî as-Sayyid Muhammed ibn as-Sayyid ash-Sheikh Hamid ibn as-Seyyid Ahmed ibn as-Sayyid Yahya". Based on this information, it is confirmed as stated in the series that he is the son of the Crimean Sheikh Hamid, who became famous as *Hamîd-i bî-Nevâ*, who died in 1215/1880. In addition, Said Giray said, "Muhammed Efendi is the son of Karasu Sheikh Hamîd Efendi, one of the leaders of the Halvetiyye order and completed his sulûk in the Halvetiyye sect after he had his first education from the Crimean scholars. He went to Istanbul due to his ideas and applied to the prominent sheikhs of the time who lived in Koca Mustafa Pasha and Eyüb, but he could not handle his problematic. Finally, he solved his problem by Gülşeni Hasan Sezâyî Efendi, whose glory he heard. Thereupon, he became affiliated with Sezâyî Efendi" to convey his knowledge. In more detail, he said that Muhammed Fakrî Efendi came to Bucak to buy some grain in 1170/1756, he stopped by Said Giray (him), the serasker of Bucak, and hosted him in his house for five days. According to the information Said Giray conveyed, they had fruitful conversations between them and they talked about books, commentaries, discoverers and works. Said Giray stated that Muhammed Efendi was a versatile scholar, and that he was also engaged in astronomy, literature and mathematics, which are known as positive sciences, as well as religious sciences. He also mentioned a work titled *Mecmu'âtü't-tahrîrât* on tafsir.

Hâmîd Kırîmî's younger son Hasan b. Hamîd Kırîmî (became famous as Kırîmî-zâde) has given quite detailed information about his father in his work named Sırât-ı Müstâkîm written in 1223/1808. According to the information in this work, Hâmîd Kırîmî died in Istanbul in 1215/1800-1801. His grave is in Kulekapı Mevlevihane (Galata Mevlevihanesi) burial ground and around Fasih Ahmed Dede tomb.

Giriş

Karadeniz'in kuzeyinde yer alan ve Osmanlı Devleti'nin bir parçası olan Kırım hanlığı, şerî kurullarla yönetilmiştir. Müslümanların çoğunlukta yaşadığı bu topraklar Osmanlı hâkimiyeti altına girinceye kadar bu şekilde devam etmiştir. Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altına girdikten sonra da şerî düzen sürmüş ve Osmanlı medeniyetinin tesirleri asırlar boyu devam etmiştir. Osmanlı topraklarının büyük çoğunluğunda hâkim olan Hanefî mezhebinin usul ve kaideleri Kırım'da uygulanmıştır. Kırım Müslümanlarının benimsediği resmi mezhepleri olmuştur. Bu tesir her alanda kendi göstermiş ve toplum sünnî bir çizgide ibadet ve itikatları şekillenmiştir. Hayatın her alanında vakfiye tescilinde, evlilik ve boşanma gibi davalarda, Hanefîliğin kurucu imamlarının görüşleri etkili olmuştur.

Sunnî-Hanefî çizgi şiirde, edebiyatta ve yazılan eserlerde kendini her daim hissettirir. Bu eserler arasına sûfî müelliflerin yazdıkları eserlerde vardır. Bu manada tasavvufî eserlerden biri de Şeyh Muhammed Bî-Nevâ el-Fakrî el-Kırîmî'ye ait olan *Mir'âtü's-sâlikîn* adlı eseridir. Bu eserde müellif bağlı bulunduğu Halvetiyye tarikatının görüşlerini on iki bapta ele almış, Halvetiliğe dair bazı usul ve esaslardan bahsetmiştir. Tasavvufun çeşitli konularının değerlendirildiği eserin 53b-54a varlığında Hakkı Efendi (İsmail Hakkı Bursevî) ilahisine bir şerh ve 64b varlığında Pîr-i Ârif Şeyh Yunus'un (kuddise sırruhu) Rumûzu başlığı altında "Çıktım Erik Dalına" şathiyesine birkaç sayfalık risâle yazılmış ve tekrar kitabın ilgili bölümüne kaldığı yerden devam etmiştir.

Şeyh Muhammed Kırîmî, İsmail Hakkı Bursevî'nin "Benem" redifli ilâhîsine şerh yazmıştır. Bu ilâhîye Şeyh Muhammed Kırîmî, *Mir'âtü's-sâlikîn* adlı tasavvufun esaslarını açıkladığı eserin 53b varlığında yer vermiştir. *Mir'âtü's-sâlikîn*'i okurken rastladığımız Hakkı Efendi'ye ait olduğunu zikrettiği şiir, İsmail Hakkı Bursevî'ye aittir ve İsmail Hakkı Bursevî'nin Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel, demirbaş no 40'da kayıtlı bizzat Bursevî'nin yazdığı *Kitâbü'l-Mir'ât* dlı eserinin müellif nüshasının 16a varlığındaki (sayfa

30)'da hamîşte yer almaktadır.¹ Şeyh İbrahim Kırîmî'nin de “Hakkı Efendi'nin İlahisine Şerh” başlığı ile yazdığı Bursevî'nin bu ilâhîsi günümüze kadar anonim olarak bilinmekte ve güftesi, bestekârı meçhul olarak kayıtlarda geçmektedir. İlk iki beytine Nevâ Kürdî makamında beste yapılmış olup, geriye kalan beyitleri mevcut kaynaklarda bulunmamaktadır.² Ancak son zamanlarda yapılan araştırmalarda bestekârının Muallim İsmail Hakkı Bey olduğu tespit edilmiştir.³ Bu bilgilerin bulunduğu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Ekrem Karadeniz Koleksiyonunda iki defter halinde bulunmaktadır. Bu defterlerden 13 numaralı defterde 25 adet durak, 14 numaralı defterde ise 12 durak olmak üzere toplamda 37 durak vardır. Bu defterlerdeki notalar Ömer Faruk Güney tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak çalışılmıştır.⁴

Yaptığımız çalışma ve araştırmalar sonucu bu ilahînin İsmail Hakkı Bursevî'ye aidiyeti hususunda şüpheye mahal kalmamıştır. Zira bu ilahînin yer aldığı eser müellif hattıdır. Bu çalışmada Kırîmî'nin İsmail Hakkı Bursevî'nin “Benem” redifli ilahisine yazdığı şerhi üzerine tasavvufî açıdan değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu amaçla, öncelikle Kırım tarikatları hakkında kısaca bilgi verilmiş, daha sonra makaleye konu olan Kırîmî'nin kimliği ve eserleri tanıtılmış, en son tasavvufî görüşleri ilahi çerçevesinde değerlendirilmiştir.

1. Kırım'da Halvetîlik

Kırım'da tarikatlar, tekkeler, meşâyih ve ulemâ hakkında en geniş bilgiler Bursalı Mehmed Tahir'in, Osmanlı Müellifleri ve Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri adlı eserlerinde yer almaktadır. Eserde Kırimlı mü-

¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-Mir'ât* (Bursa: İnebey Yazmalar Kütüphanesi, Genel, 40), 16a. Açıklama: Konuyla ilgili Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı öğretim üyesi Sayın Ali Namlı hocamızın verdiği bilgiler doğrultusundan esere ulaştık. Bu vesile ile kendilerine teşekkürü borç biliriz.

² Bekir Şahin Baloğlu, *Dinî Türk Müsîkîsi Beste Türlerinden Durak* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 39, 46; Proje TSM, “Makamlar”, (Erişim 20 Kasım 2020).

³ Suphi Ezgi, *Türk Musikîsi Klâsiklerinden Temcit-Na'î-Salat-Durak* (İstanbul: M.Sadık Kâğıtçı Matbaası, 1945), 50-51; Ömer Faruk Güney, *Süleymâniye Yazma Eser Kütüphanesi Ekrem Karadeniz Bölümünde Bulunan Durak Notalarının Yeniden Yazımı Ve Tashîhi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 48; Baloğlu, *Dinî Türk Müsîkîsi*, 41.

⁴ Ezgi, *Türk Musikîsi Klâsiklerinden Temcit-Na'î-Salat-Durak*, 50-51; Güney, *Süleymâniye Yazma Eser Kütüphanesi Ekrem Karadeniz Bölümünde Bulunan Durak Notalarının Yeniden Yazımı Ve Tashîhi*, 48; Baloğlu, *Dinî Türk Müsîkîsi*, 41.

elliflerin tarikati, meşrebi, ilmî sahadaki uzmanlığı ve eserleri hakkında bilgiler sunulmaktadır.⁵ Benzer bilgilere ayrıca Hüseyin Vassâf'ın *Sefîne-i Evliyâ* adlı eserinde de ulaşmaktayız. Aynı şekilde Kırım'la ilgili bilgiler Abdulgaffar Kırîmî'nin '*Umdetü'l-Ah̄bâr* adlı eseri ile Said Giray'ın *Târîh-i Sa'id Giray* adlı eseri bu konuda sayabileceğimiz önemli kaynaklardır. Son olarak Kırım tarikatlarına Evliya Çelebi'de *Seyahatnâme* adlı eserinde yer ve verir.⁶

Kırım'a Halvetiyye tarikati ilk defa Seyyid Yahya Şîrvânî'nin oğullarından Şeyh Nasrullah'ın, Kırım Hanı'nın davetine icabetle Kırım'da yer almıştır. Nakibü'l-eşrafık görevine getirilen Şeyh Nasrullah tarikat faaliyetlerini de yürütmüştür.⁷ Evliya Çelebi *Seyahatnâme*'de on yedi Halvetî tekkesinin varlığından bahseder. Bu tekkelerin Gözleve, Kaçı, İnkirman, Akmesjid, Karasu, Taşlı ve Kefe'de yer aldığını bildirir.⁸ Kırım'da en çok halvetî tekkeleri bulunur. Bunun sebebi Osmanlı Devleti'nin Halvetiyye tarikatinı destekleme politikasıdır.⁹ Kırım'da bulunan tarikatları ve Halvetî tekkelerini çok kapsamlı olması hasebiyle burada zikretme imkânımız olmamıştır. Makalemizin konusu Muhammed Bî-Nevâ el-Fakrî Kırîmî ile sınırlı olduğu için onunla ilgili bilgiler vermeyi uygun gördük. Bu nedenle Kırım tarikatları hakkında ayrıntılı bilgi için konuyla ilgili kaynaklar ile makalemizdeki referanslara ve son zamanda yapılan çalışmalara bakmak yararlı olacaktır.¹⁰

2. Muhammed Fakrî Kırîmî ve Babası Hamîd-i Kırîmî

Fakrî Muhammed Efendi'nin babası kendisi gibi Halvetî şeyhi olan Hamîd Bî-Nevâ'dır. Kırımlı Şeyh Hamîd Efendi olarak tanınan Hamîd Efendi'nin babasının adı Ahmed'dir. Bu durumu Hamîd Efendi *Mirkâtü'l-ma'rife* adlı eserinin dibâcesinde şu şekilde dile getirmektedir: “Hâzâ Kitâbu Mirkâtî'l-

⁵ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri*, haz. Mehmet Sarı (Ankara: Kültür Bakanlığı 1990).

⁶ Evliyâ Çelebi, *Seyahatname*, haz. Robert Dankoff - Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağ (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 7/329.

⁷ Mehmet Rihtım, “Yahya-yı Şîrvânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2013), 43/264-266.

⁸ Ahmet Türk, “Kırım Hanlığı'nda İslâmiyet”, *Doğu Avrupa Türk Mirzasının Son Kalesi Kırım*, ed. Yücel Öztürk (İstanbul: Çamlıca 2015), 134.

⁹ Türk, “Kırım Hanlığı'nda İslâmiyet” 135; Derya Derin Paşaoğlu, “Kırım Yerli Kaynaklarına Göre XVIII. Yüzyılda Kırım Hanlığında Meşâyih Makamı”, *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 20 (2016), 103.

¹⁰ Paşaoğlu, “Kırım Yerli Kaynaklarına Göre Meşâyih Makamı”, 99-105.

ma'rife li Fakrî Hamîd Efendi ibn es-Seyyid Ahmed Efendi.”¹¹ Eser, akait ve tasavvufia ilgili konuları ihtiva etmektedir. Ayrıca eserin mukaddimesinde risâleyi 70 yaşında iken kaleme aldığını kaydetmektedir.¹² Hamîd Efendi de silsilede yer aldığı üzere hem Cemâliyye kolundan icazetli hem de Halvetiyye tarikatının Rûşeniyye şubesinden Gülşenîyye koluna bağlı Tekirdağlı Şeyh Gürcî Ali Efendi'nin halifelerindendir. İlim, irfan sahibi ve müellif bir zât olarak bilinmektedir.¹³ Kaynaklarda “Mürşitlik görevinde iken Tekirdağ'da 1185/1771 yılında vefat etmiş, dergâhının haziresine defnedilmiştir.”¹⁴ bilgisi yer almaktadır. Yakın zamana kadar¹⁵ bizde bu bilgiyi doğru kabul ediyorduk. Yeni ulaştığımız Hâmîd Kırîmî'nin küçük oğlu Şeyh Hasan b. eş-Şeyh Seyyid Hamîd Kırîmî (Kırîmî-zâde diye meşhur olmuştur.) tarafından 1223/1808 yılında kaleme alınan *Sırât-ı Müstakîm* adlı eserinin 3a varlığında babası hakkında oldukça ayrıntılı bilgi vermektedir. Bu eserde yer alan bilgiye göre Hâmîd Kırîmî 1215/1800-1801 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Kabri Kulekapı Mevlevihanesi (Galata Mevlevihanesi) haziresinde olup Fasih Ahmed Dede türbesi civarındadır.¹⁶ Konuyla ilgili daha fazla bilgi vermemiz makalemizin kapsamı dışında olduğu için uygun görülmedi.¹⁷

2.1. Hamîd-i Bî-Nevâ el-Kırîmî Hakkında Değerlendirme

Hamîd Kırîmî hakkındaki bilgiler, hem Muhammed Kırîmî'nin babası olması, hem de Şeyh Muhammed'in yaşadığı dönemin özelliklerini tespit edebilmek açısından önemlidir. Kaynaklarda Hamîd adında birkaç şeyhten bahsedilmektedir. Şeyh Hamîd-i Kırîmî, Kırımlı Halvetî meşâyihündendir. Hamid isimde bir şeyh başka daha bulunmaktadır. Hamîd-i Sâni olarak isimlendirilen bu zât da Kırımlıdır. Hamîd-i Bî-Nevâ-yı, Kırîmî'den sonra yaşamıştır.¹⁸

¹¹ İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. OE_Yz_0296/02, vr. 19b-101b'. Eser Muhammed Said tarafından 1226 yılında istinsah edilmiştir.

¹² Hamîd b. Ahmed el-Kırîmî, *Mirkâtü'l-ma'rife*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 296/2, 20a-20b.

¹³ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/256-257.

¹⁴ Bursalı, *Kırım Müellifleri*, 11.

¹⁵ Konu ile ilgili bilgilere 30.04.2021 tarihi itibarıyla rastladık.

¹⁶ Hasan b. Seyyid Hâmîd Kırîmî, *Sırât-ı Müstakîm*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE-Yz-360, 1a-77b.

¹⁷ Konuyla ilgili araştırmalarımız ve çalışmalarımız devam etmektedir. Yakın zamanda Kırım Tarikatları başlığı altında kitap olarak derlenecektir.

¹⁸ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/256-257.

Hüseyin Vassâf, Şeyh Hamîd-i Kırîmî'nin kaleme aldığı etvâr-ı seb'aya dair risâlesinden hareketle onun Halvetî olduğunu beyan eder. Vassâf bu risâlenin içeriğinin Halvetiyye'nin etvâr-ı seb'aya dâir görüşlerini ele alması hasebiyle böyle bir kanaate sahip olduğunu beyan eder. Vassâf, Üsküdar'daki Selîm Ağa Kütüphânesi'nde tomârda iki Hamîd-i Kırîmî ismine, birincisi, tomarın iki yüz otuz birinci sahîfesinde mezkûr Kırîmî, Muhammed-i Fakrî'den evvel olan Şeyh Hamîd-i Kırîmî'dir. İkincisi ise Seyyid Ahmed Efendi'den sonra gelen "Hamîd-i sâni" ismine rastladığını söyler. Ancak teferruatlı bilgi vermez. Muhammed Fakrî el-Kırîmî'nin babası olan Hamîd-i Bî-Nevâ'nın Tekirdağ'da medfûn olduğunu ve 1215/1800 yıllarında vefat ettiğini ve kabrinin tarumar edildiğini esefle aktarır.¹⁹ Vassâf'ın Hamîd Kırîmî'nin vefatına dair verdiği tarihle Bursalı'nın verdiği tarih arasında otuz yıllık bir zaman dilimi vardır. Şeyh Hamîd'in vefat tarihi konusunda Bursalı'nın verdiği tarihin daha isabetli bir görüş olduğu düşünülmektedir.

Şeyh Muhammed Fakrî Bî-Nevâ el-Kırîmî'nin *Mirâ'tü's-sâlikîn* adlı eserinde zikrettiği silsilede altıncı sırada yer alan Şeyh İbrahim Efendi, "Kutub İbrâhîm Efendi" diye meşhur olmuştur. Şeyh Nûreddîn-zâde hazretlerinin halifesidir. Cerrâhpaşa Câmiî vâizliği yapan İbrahim Efendi 1042/1632-33 vefat etmiştir. *Medâric*, *Tefsîr-i Sûre-i Zümer*, *Şerh-i Hadîs-i Emru'llâhi Teâlâ*, *Seb'u'l-mesânî*, *Hâşiye ale'l-hâmî* isimli eserleri vardır.²⁰

Sefîne'de yer alan ve İbrahim Efendi'den sonra gelen şeyhlerin silsilesi: "Şeyh Kırîmî Kutub Ebrâhîm Efendi, Şeyh Kırîmî Ebû Bekir Velî Efendi, Şeyh Ahmed-i Kırîmî, Şeyh Kırîmî Afîfüddîn Efendi (Kutub İbrâhîm Efendi-zâdedir), Şeyh Kırîmî Abdülazîz Efendi,²¹ Şeyh Kırîmî Hamîd Efendi, Şeyh Kırîmî Seyyid Muhammed-i Fakrî Efendi,²² Şeyh Kırîmî Seyyid Ahmed Efendi,²³ Şeyh Kırîmî Nakîb Abdullâh Efendi-zâde,²⁴ Şeyh Kırîmî Hamîd Efendi,²⁵

¹⁹ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/233.

²⁰ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/230.

²¹ Şeyh Ahmed Efendi-zâdedir.

²² Benem şiiirine şerh yazan zâttır. Halvetiyyenin Sezâiyye kolunun kurucusu olan Hasan Sezâi'ye de intisabı vardır.

²³ Şamî-zâdedir. (ö. 1187/1773).

²⁴ Şeyh Muhammed Fakrî Efendi'nin kardeşidir.

²⁵ Şeyh Hamîd Efendi el-Kırîmî ismindeki bu zât hakkında bilgi bulamadık. Silsilede bir hata yok ise üçüncü bir Hamîd Efendi daha vardır. Kaynaklar Şeyh Hamîd Efendi adında iki kişiden bahsetmektedir.

Şeyh Kırîmî Seyyid Pîr Muhammed Çelebi Efendi,²⁶ Şeyh Kırîmî Seyyid Hasan Efendi,²⁷ Şeyh Hamîd-i sâni-i Kırîmî,²⁸ şeklinde aktarılmıştır.²⁹

2.2. Kırımlı Muhammed Fakrî Efendi

Kırım'da dünyaya gelen Muhammed Fakrî Efendi'nin doğum tarihine dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Bursalı Mehmed Tahir'in verdiği bilgiye göre Gülşenî Tarikatı şeyhlerinden Hasan Sezaî'nin halifelerindedir. Ayrıca *Mirâ'tü's-sâlikîn* adlı eserinde bağlı bulunduğu Halvetî tarikatının silsilesinde babası olduğunu açıkça beyan ettiği ve aynı zamanda şeyhi de olan Hamîd Kırîmî vasıtasıyla Halvetîliğin Cemâliyye koluna da intisap ederek icazet almıştır.³⁰ Bursalı Mehmed Tahir'in verdiği bilgiye göre Şeyh Muhammed Fakrî Efendi, Halvetiyye tarikatının Gülşenî kolunun meşâyihından olan Edirne'de medfun Hasan Sezâyi'nin halifesidir. Şeyh Muhammed Fakrî Efendi, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-Herevî'nin (ö. 481/1089), sâlikin kat etmesi gereken seyr ü sülûk makamlarını ele aldığı ve tasavvuf tarihinin klasik kaynaklarından olan *Menâzilü's-sâ'irîn* adlı eserini Türkçe'ye çevirmiştir.³¹ Bu eserde yer alan zahriyede “Üçüncü batın şeyhimiz Kırîmî Karasu Şeyhi Mehmed Fakrî Efendi'nin eserleri arasında Menâzilü's-sâ'irîn'in Türkçe tercümesidir ve *Âb-ı Hayat* adlı telifatı vardır”³² şeklinde kayıt vardır. Müellif, ayrıca hâtimede künyesini “Fakrî es-Seyyid Muhammed ibn es-Seyyid eş-Şeyh Hamîd ibn es-Seyyid Ahmed ibn es-Seyyid Yahya” kaydetmiştir. Bu bilgiden hareketle onun 1185/1771 yılında vefat eden Hamîd-i Bî-Nevâ diye şöhret bulmuş Kırımlı Şeyh Hamîd'in oğlu olduğu silsilede de beyan edildiği üzere teyit edilmektedir. Ayrıca Said Giray, Muhammed Efendi, Halvetiyye tarikatı mürşitlerinden Karasu şeyhi Hamîd Efendi'nin oğlu olup Kırımlı âlimlerden zâhirî ilimleri öğrenmiş sonra Halvetiyye tarikatına intisap ederek seyr u sülûkünü ikmal etmiştir. Zihninde meydana gelen sorular cevaplar aramış ancak bu soruların cevabını bulmak için İstanbul'a giderek, Koca Mustafa

²⁶ Şeyh Muhammed Fakrî Efendi'nin oğludur.

²⁷ Şeyh Muhammed Fakrî Efendi'nin kardeşidir. Bu durum ancak şu şekilde izah edilebilir. Şeyh Hamîd-i Evvel'in evlendiği başka bir hanımından çocuğu olması muhtemeldir. Konuyla ilgili detaylı bilgi bulamadık.

²⁸ 1258/1842'de Tekirdağ'da vefat etmiştir

²⁹ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/231-235.

³⁰ Şeyh Muhammed Fakrî el-Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn*, 2b.

³¹ Bursalı, *Kırım Müellifleri*, 4; Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi 2015), 3/227.

³² Müellifin bu tercümesinin 131 varaklık bir nüshası İstanbul Büyükşehir Belediyesi. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE-Yz-0511 de kayıtlıdır.

Paşa ve Eyüb'te yaşayan zamanın önde gelen şeyhlerine müracaat etmiş fakat müşkilini halledememiştir.³³ Sonunda Gülşenî Şeyhi Hasan Sezâyî Efendi'ye müşkülünü açarak soruların cevabını orada bulmuştur. Bu olaydan sonra Hasan Sezâyî Efendi'nin talebelerinden olmuştur.³⁴ Bucak seraskeri olan Said Giray, Muhammed Fakrî Efendi'nin 1170/1756 bazı ihtiyaçlarının giderilmesi için (bir miktar zahire) kendisini ziyaret için Bucak'a geldiğini ve evinde beş gün misafir ettiğini söylemiştir. Said Giray'ın aktardığı bilgiye göre aralarında verimli sohbetler yapmışlar ve tefsirlerden, keşif ehlerinden ve sair ilme dair eserlerden konuşmuşlardır. Said Giray, Muhammed Efendi'nin birçok ilim dalında vukûfiyet sahibi bir âlim olduğunu, dinî ilimlerin yanında müspet ilimlerde denilen astronomi, edebiyat ve matematik konusunda da donanımının yüksek olduğunu bildirmiştir. Kırîmî'ye ait *Mecmu'âtü't-tahrîrât* adlı tefsir alanında bir eserin varlığından bahsetmiştir.³⁵

Fakrî Muhammed Efendi, önceleri Halvetîliğin Cemâliyye koluna mensup iken yukarıda bahsettiğimiz konudan sonra yine Halvetîliğin Gülşenîyye kolundan olan Sezâyîyye tarikatı şeyhi Hasan Sezaî Edirnevî'ye de intisap ettiği anlaşılmaktadır.³⁶

2.3. Halvetiyye'den Silsilesi

Halvetî tarikatının Cemâliyye koluna da intisabı olan Muhammed Fakrî Efendi bu koldaki silsilesini *Mirâ'tü's-sâlikîn* adlı eserinde şu şekilde kaydetmiştir: Eş-şeyh Abdusselam b. Muinullah el-Mucazî'l-irşad an validî el-Macid es-Seyyid eş-Şeyh Hamîd (1185/1771) el-mücâz an eş-şeyh Abdulaziz el-mücâz eş-şeyh Ahmed el-Köseci (1191/1777)el-mücâz an eş-Şeyh Abdullah el-Afîfi³⁷ (ö.1050/1060) el-mücâz eş-Şeyh Ebu Bekir Efendi el-mücâz eş-Şeyh İbrahim Efendi el-Kırîmî³⁸ (1042/1633-1001/1597) el-mücâz eş-Şeyh

³³ Kaynaklarda bu şeyhlerin kimler olduğu ve müşkülünün ne olduğuna dair bilgi verilmemiştir.

³⁴ Rüya Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Gülşenî Tarikatı (Genel Bir Yaklaşım Denemesi)" *OTAM* 15 (2004), 221.

³⁵ Said Giray, *Târîh-i Sa'id Giray*, Staatbibliothec zu Berlin, Hs. or. 923, 87r-135r, 100b-101b.

Paşaoğlu, "Kırım Yerli Kaynaklarına Göre Meşâyih Makamı", 103; Süleyman Gür, "Osmanlı Döneminde Yetişen "Kırîmî" Nisbeli Müfessirler ve Eserleri: Bir Literatür İncelemesi," *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (2019), 357-395.

³⁶ Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Gülşenî Tarikatı", 221.

³⁷ Silsiledeki Şeyh Muslihîdî Efendi'nin halifesi İbrahim Efendi'nin oğludur. Bursalı, *Kırîmî Müellifler*, 10.

³⁸ Bursalı, *Kırîm Müellifleri*, 9.

Muslihiddin eş-şehîr bi Nureddin Vahid Efendi el-Filibevî (ö.981/1587)³⁹ el-mücâz an eş-Şeyh Bâlî Sofevî (ö.960/1553) an Kasım Çelebi el-Kostantinî an Abdulkerim eş-şehir bi Çelebi Halife (ö.899/1494)⁴⁰ an Pir Muhammed Erzincânî (ö.879/1474?) an Seyyid Yahya Şirvânî (ö.860/1460) an Sadreddîn-i el-Hıyâvî (ö.860/1455) An ahî el-Halvetî an Pir Ömer Halvetî (ö.800/1397-98) an Ahî Muhammed Halvetî (ö.780/1478/79) an İbrahim ez-Zahid el-Gilânî (ö.700/1300) an Muhammed el-Sucâsî Cemaledîn an Şehâbuddîn et-Tebrîzî an Rükneddin en-Sucâsî an Kutbeddîn Ebherî an Ebi'n-Necib es-Sühreverdî an Sadreddîn el-Kâdî an Muhammed ed-Dîneverî an Mîmşad ed-Dîneverî an Cüneydi Bağdâdî an Seriyî es-Sakâtî an Ma'rûf-u Kerhî an Davud-ı Tâî an Habib el-Acemî an Hasan el-Basrî an Ali b. Ebi Talib an Rasulillah (s.a). Silsile böylece Peygamber Efendimize (a.s) kadar ulaşmıştır.⁴¹

2.4. Şeyh Muhammed Fakrî'nin Eserleri

Menâzilü's-sâ'irîn Tercümesi: Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin *Menâzilü's-sâ'irîn* adlı eserine yazılmış bir tercümedir ve eserin adı *Âb-ı Hayyat* olarak geçmektedir.⁴² Müellifin bu eserinin yüz otuz bir varaklık bir nüshası İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE-Yz-0511 de kayıtlıdır.

Mirâ'tü's-sâlikîn: Bu eseri taliplerin hak yola sülûku için yazdığını dile getiren şeyh Muhammed Fakrî Efendi eseri on iki bab üzere tertib etmiştir.⁴³ Devamında bab başlıklarını ve konularını verir. Altmış üç varaktan oluşan eser 1136/1734 senesinde telif edilmiş olup, Hanefî b. Hüseyin Molla tarafından 1236/1821 yılında istinsah edilmiştir. Tâlik kırması ile yazılan eser Ankara Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesinde, Mustafa Con A 119/I künyesiyle kayıtlıdır ve görüntüleri erişime açıktır.⁴⁴ Kitap üzerinde “El-kitâb Mirâ'tü's-sâlikîn ellefahu Fakrî Efendi”⁴⁵ kaydı vardır.

³⁹ Reşat Öngören, “Nureddinzâde” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2019), 42/360-362.

⁴⁰ Mehmet Serhan Tayşi, “Cemal Halvetî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 7/302-303.

⁴¹ Muhammed Fakrî Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn*, 2b. 34b.

⁴² Gür, “Osmanlı Döneminde Yetişen “Kırîmî” Nisbeli Müfessirler ve Eserleri: Bir Literatür İncelemesi”, 390.

⁴³ Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn*; 2b.

⁴⁴ Dil Tarih Coğrafya Fakültesi (DTCF), “Yazmalar DTCF” (Erişim. 28 Aralık 2020).

⁴⁵ Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn*, 2b.

Bu eserin ikinci bir nüshası daha yine aynı kütüphanede mevcut olup Mustafa Con A 294/I künyesi ile kayıtlıdır. Aydın Beyşehir bağlı Karacasu kasabasında 1230/1815 yılında Bîmâzzâde Şeyh Süleyman Rüşdî tarafından istinsah edilmiştir. 1136/1736 yılında telif edilen eserin istinsah tarihi (sehven olsa gerek) 1136 yılı olarak künyeye kaydedilmiştir. 88 varak olan eserin 88a varağında müstensih yukarıda verdiğimiz bilgileri aynen ketebe kaydına almıştır. Eser içerisinde birinci nüshada yer alan Şeyh Muhammed Bî-Nevâ el-Fakîr el-Kırîmî tarafından “Şerh-i Nutk-ı Yunus Emre ve Hakkı Efendi” ilâhîsine yazmış olduğu kısa şerhler mevcut değildir.⁴⁶

Kırîmî'nin bu eserin birinci nüshası içerisinde makalemize konu olan İsmail Hakkı Bursevî'ye ait olan “İlâhi-yi Hakkı Efendi” başlığıyla verilmiş ve şerh edilmiştir.

Mecmu'âtü't-tahrîrât: *Târîh-i Sa'id Giray*'da adı geçen bu eser, tarafımızdan tespit edilememiştir.

3. Benem Redifli İlahinin Şerhinde Fakrî'nin Ele Aldığı Tasavvufî Görüşleri

İsmail Hakkı Bursevî tarafından kaleme alınan “benem” redifli ilâhi dini içerikli, aruz vezninin remel bahrinde “fâ 'i lâ tün/ fâ 'i lâ tün/ fâ 'i lâ tün/ fâ 'i lün” vezniyle yazılmış gazeldir. “Sûret ü sırrımla” başlayan mısradaki vezin problemi olsa ilahinin orijinali bu şekildedir. Sufî şairlerde genel olarak şiirde sanat anlayışı ön planda olmadığı için bu tür problemlerin normal olduğunu düşünüyoruz. Muhtevasında bir çok tasavvufî konuları içermekte olan hikemî bir gazeldir. İlâhi de Bursevî, tam kafiye + sözcük şeklinde redif kullanmıştır. Sırasıyla 1,2,4,6,8,10 ve 12 dize sonlarındaki (Mûs- â benem / Îs-â benem / düny-â benem / âr-â benem / mân-â benem / kübr-â benem) ifadelerinde 'â' ünlüsü “Tam Kafiye”, 'benem' sözcüğü ise “Redif”tir.

İlahinin içerdiği tasavvufî konular beyitlere göre farklılık arz etmektedir.

*Tûr-ı Sînâ'dır vücûdum şüret-i Mûsâ benem,
M'üciz-i enfâsım ile 'âleme Îsâ benem.*

Bursevî, ilk beyitte Tûr-ı Sînâ'ya telmihte bulunmuştur. Tûr-Tûr-ı Sînâ, Klasik Türk Edebiyatında ve Tasavvuf Edebiyatında birçok anlamda kullanılır.⁴⁷ Abdulkerim Cîlî, Tûr hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunur: Tûr,

⁴⁶ (DTCF), “Yazmalar DTCF”.

⁴⁷ İskender Pala, “Tûr”, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 1/457; Abdullah Eren, “Klasik Türk Şiirinde Tasavvufî Açından Tûr-ı Sînâ”, *Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 197-210.

mecazen insan, insan nefsi anlamına gelir. Musa (a.s) Allah'ı görmek isteği ve Allah'ın Tûr Dağı'na tecellî etmesiyle Tûr Dağı'nın paramparça oluşunu,⁴⁸ Hz. Musa'nın fenâ makamına ermesi ve Hz. Musa'nın bayılmasını ise varlık kaydından sıyrılıp, mevhum benliğinden geçip fâni olarak Hazret-i Hak'ta dirilmesi olarak yorumlar. Ayrıca Tûr'un, insanın iç dünyası ve insanda bulunan ilâhî hakikat olduğunu söyler.⁴⁹ İsmail Hakkı Bursevî, insan vücudunun Tûr'a benzediğini, özellikle Allah dostlarının irade ve kararlılıkla yönüyle dağ hükümünde olduğunu belirtir.⁵⁰ Kuşeyrî ise er-Risâle'de Fudayl b. İyâz'dan şu sözü aktarır: “Hak Teâlâ dağlara şöyle hitab etti: ‘İçinizden birisi üzerinde Peygamberimle konuşacağım.’ Bunun üzerine dağlar Allah'ın bu teklifini kabul etmedi. Tûr-ı Sînâ Allah'ın emrine itaat etti ve boyun eğerek tevâzu gösterdi. Bu olay üzerine tevâzu gösteren Tûr-ı Sînâ itaati sebebiyle Allah Teâlâ Mûsâ (a.s.) ile bu dağ üzerinde konuştu.”⁵¹ Menkıbe olarak anlatılan bu olayda ve Allah'ın Tûr-Sînâ'da konuşması sebebiyle bu dağ mukaddes mekânlardan kabul edilmiştir.

İnsan, Tûr Dağı mesabesinde olan bedenini her yönüyle Allah ile mülâki olmaya layık hale getirmelidir. Sâlik, amel-i salih ile kalbini ve gönlünü masivâdan arındırıp ilâhî tecellînin mazharı haline getirdiğinde ilâhî nurların tecellisine mazhar olur. Bu nedenle sâlik bedenini ve gönlünü tüm manevi kirlerden arındırdıktan sonra gönül aynası Tûr-ı Sînâ gibi Hakk'ın tecellisine hazır olur. Sâlikin kalbi ve gönlünü de Hz. Musâ⁵² (a.s) teşbih edilerek kalb tasfiyesine, nefsi tezkiyesine işaret edilmiş, tüm kayıtlardan sıyrılan gönlün Musâ (a.s) gibi ilâhî tecellîye mazhar olacağına işaret edilmiştir.⁵³

Varlık ve benlik kayıtlarından sıyrılan ve ilâhî tecellînin mazharı olan gönül yeniden dirilir ve diriltir. İnsan-ı kâmil ve mürşid-i kâmile işaret edilen bu beyitte irşad ehli olan insan kendi benliğinden sıyrılıp yeniden dirildiği gibi başkalarını da tasavvufî terbiye ile (seyr ü sülûk) yetiştirir, eğitir, o kişilerin irâdî ölümünün gerçekleşmesi ile ölü gönüllerin yeniden dirilişine vesile

48 el-A'râf, 7/143.

49 Abdülkerîm Cîfî, *el-İnsânü'l-kâmil İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdülazîz Mecdî Tolun, haz. Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 419.

50 İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-Envâr*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar. No. 297.7. İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı (İBBB), “Atatürk Kitaplığı” (Erişim 26 Aralık 2020).

51 Abdulkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Abdulhalim Mahmud- Mahmud b. Şerif (Kahire: Daru's-Şa'b, 1989), 267.

52 Pala, “Musa”, *Dîvân Şiiri Sözlüğü*, 2/188-193.

53 Pala, “Tecellî”, *Dîvân Şiiri Sözlüğü*, 2/421-422.

olur. Bu beyitte insan-ı kâmil ve mürşid-i kâmil, mucizeleri ile ölüleri dirilten Hz. İsa'ya (a.s) benzetilmiştir. Hz. İsa yaratılışı, beşikte konuşması, dermansız hastalıkları tedavi etmesi, ölüleri bi-iznillah diriltmesi itibariyle Allah'ın mucizeler bahşettiği bir peygamberdir. Bu beyitte buna telmih yapılarak şair kendisini Hz. İsa'ya teşbih etmiştir. Tekke ve Divan Edebiyatında İsa (a.s) hayat ve can bağışlayan sevgilinin dudağına benzetilir.⁵⁴ Bu teşbihlerde vahdet-i vücûda da işaretler vardır. Aslında varlık kaydından sıyrılıp fenâfillaha vasıl olan, bakâbillahta kaim salık, hadis-i şerifte de işaret edildiği gibi Allah ile görür, Allah ile işitir. Başka bir boyuttan âlemin var edilişine sebep olan nefes-i Rahman'a⁵⁵ da telmih vardır.⁵⁶ “Kün” emri ile Nefes-i Rahman'ın tecellisi ile var olan aslında başka bir yönüyle Nefes-i Rahman'ın zuhuratıdır. Bu konuda Mevlâna'nın şu beyitleri de manidardır:

“Ey Musa sana keşfedilen tecellî nurları, dağa vurdu.

Fakat o hayaller kuran dağ, senin hakikatının ziyasına tahammül edemedi.

Kendine gel de hayaline Kâbiliyetim var diye gururlanma,

Bu yoldan hakikate ulaşacağını umma.”⁵⁷

Bu beyitleri şerh eden on yedinci yüz yıl sûfilerinden Sabûhî Dede şöyle der: “Ey Musa sana keşfedilen tecellî nurları, dağa vurdu. Fakat o hayaller kuran dağ, senin hakikatının ziyasına tahammül edemedi. Yani Ey Musa Hak Teâlâ'nın lemâları yani tecellî nuru dağa oldu ol kuvveti muhayyilesinin envârı, envârı tahkika takat getiremedi itibar olunan tecellî-yi cemale tahammül eylemektedir yoksa onu hatıra getirip tahayyül ve tasavvur eylemek değildir. Kendine gel de hayaline kâbiliyetim var diye gururlanma, bu yoldan hakikate ulaşacağını umma. Sakın mağrur olma Hak Teâlâ'nın nurunu tahayyül ve tasavvur etme kâbiliyetim vardır deyu ol tarikten vasıl olurum sanma henüz tecellî nûru zâhir olduğu vakit tahammül eylemektir.”⁵⁸

İlahînin ikinci beytinde Bursevî birçok kavrama işaret etmiş ve Fakrî bu beyitleri kendi zaviyesinden şerh etmiştir.

⁵⁴ Pala, “İsa”, *Dîvân Şiiri Sözlüğü*, 1/501-503.

⁵⁵ İbn-i Arabî, *Rahmani Nefes*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015).

⁵⁶ Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn -Hakkı Efendi İlahisine Şerh*, 53b.

⁵⁷ Veled İzbudak, *Mesnevî-i Mânevî* (Ankara: MEB Yayınları, 1966), 5/ b.3909-3906.

⁵⁸ Sabûhî, *İhtiyarât*, 2086, 5/183b.

*Mehdiyem naşrun mina'llāh oldu nakş-i seyfimin,
Zülfikârı 'Alî'nin fâtiḥ-i dünyā benem.*

Yine Tekke ve Divan Edebiyatında mehdi⁵⁹ teşbihi, sevilen, övülen kişileri teşbih için kullanılır. Bu beyitte şair kendisinin varlık kayıtlarından sıyrılıp vuslata ermesi hasebiyle Allah'ın sevdiği bir kul olduğunu, kendisine Allah'ın yardımının ulaştığını ve bu sayede Hz. Ali'nin (rha) kılıcı Zülfikâr'a benzettiği söyler. Dünyaya benzettiği bedeninin Zülfikâr'a teşbih ettiği zikrullah ile arındırıldığını ifade eder. Allah yolunda cihad eden ve küffâra hezimetler yaşatan Hz. Ali gibi, Kırîmî'de Allah'ın inayet ve yardımıyla zikrullah zülfikârını kuşanmış, bedeninin tüm arzu ve istekleriyle mücadele ve mücâhede edip tüm beşeri sıfatlardan sıyrılmış, kalp ve gönlünü arındırarak vuslata ermiş sâlikin halini dile getirmiştir.⁶⁰

İnsan dünyaya ve dünya malına karşı zafiyeti olan bir varlıktır. İnsanın bu zafiyeti karşısında Efendimiz (a.s) şu fermanı ve uyarısı ne kadar manidardır: “Sizin hakkınızda beni en çok korkutan şu iki şeydir hevânıza uymanız ve tûl-ü emeldir.”⁶¹

Dünya kavramı yanlış anlaşılan bir kavramdır. Mevlânâ: dünyayı Mesnevî'de şu şekilde tanımlamaktadır: “Dünya nedir? Allah'tan gafil olmaktır; ne kumaş, ne gümüş, ne evlat ne de kadın. Dünyayı terk eyle, dünya zindanından halas ol ki dünyayı terk eylemek cemî' ibadetlerin başıdır.”⁶² Dünya sâlik için Allah ile arasında bir engel ve kayıttır. Vuslat için şart olan esas: vuslatın önündeki bütün kayıtlardan sıyrılmak, gönülde Allah'tan gayrıya yer vermemektir.

İnsanın düşmanı üç çeşittir; dünya, şeytan ve nefistir. İnsan dünyadan zühtle, şeytana muhalefetle ve nefisten de şehveti terk etmekle korunur.⁶³ Maddi yönden durumu iyi olup zengin sayılan bir adam Efendimize gelip ölümden çok korktuğunu söyledi. Efendimiz o kişiye malını ahirete göndermesini tavsiye etti. Ta ki gönlün o tarafa meyletsin. İnfakta bulunarak, hayır hasenat yaparak, tasadduk ile ahiret azığı temin etmesini ve Allah yolunda harcamakla dünyaya bağlılık hastalığından kurtulmasını tavsiye ettiğine dikkat çeker.⁶⁴

59 Pala, “Mehdî”, *Dîvân Şiiri Sözlüğü*, 2/188-193.

60 Pala, “Zülfikâr”, *Dîvân Şiiri Sözlüğü*, 2/188-193.

61 Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn*, 63a.

62 Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn*, 44a.

63 Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn*, 63a.

64 Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn*, 63a.

*Gerçi mevhûmu'l-vücûdum 'âlem içre zerre var,
Bahş-ı nâr itmekde hürşîd-i cihân-ı 'ârâ benem.*

Bu beyitte vurgulanan düşünce vahdet-i vücûd anlayışıdır. Yani zerrenin vücûdu gibi kendi vücûdunun da mevhûm bir varlık olduğunu söyler. Vahdet-i vücûd düşüncesinde âlemde Vücûd-ı Hakîkî'nin varlığında başka vücûd yoktur. Diğer varlıkların vücûdu mevhûm ve mecâzîdir. Beytin şerhinde Kırîmî varlığın iki yönüne dikkat çekmiştir. Vücûd-ı Hakîkî ile Allah'ın Hâlık (c.c) (Yaratıcı) esmasına, yaratılmışlık yönüyle diğer mevhûm varlıklara yani Vücûd-ı Hakîkî'nin dışında kalan tüm varlıkların vücûduna dikkat çekilmiştir. Ancak insan olarak her ne kadar varlığım tüm âlem içerisinde zerre mesabesinde olsa da Güneşin ışıkları benim için doğmakta, şuasını benim için yaymaktadır. Bu dizede insanın Allah katında değerine işaret edilmekte ve âlemin gözbebeği, Allah'ın muhatap kabul ettiği, halife kıldığı, “*Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım*”⁶⁵ dediği “İnsan-ı Kamil”e yani Efendimiz (as) telmih vardır. Sanki Güneş nurlarını, ışıklarını Efendimiz ve onun varisleri olan ulema-i billah için gönderiyor.

Varlığa dair düşünceler insanlık tarihiyle başlayan bir süreçtir. Bu konuda eski çağlardan beri düşünürler çeşitli görüşler öne sürmüş ve çeşitli eserler kaleme almışlardır. İslam Felsefesinin önemli filozofları Kindî, Farâbî ve İbn-i Sina tarafından varlık nazariyeleri ele alınmıştır. Mutasavvıflardan vücûdun bir olduğuna dair görüşün ilk örneklerine Cüneydi Bağdâdi, Bayezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr gibi sûfilerin şiirlerinde rastladığımız vahdet-i vücûd anlayışı Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ile sistemleşmiş ve kendisinden sonra birçok sûfiyi derinden etkilemiştir. İbnü'l-Arabî'yi savunanlar kadar muhalefet edip hatta küfürle itham edenler dahi olmuştur. Vücûd-u Mutlak'ın varlığın hakikati ve varlığın Vücûd-ı Mutlak'ın zuhûratından başka bir şey olmadığı, varlığın oluş sebebi ve failinin Allah olduğu anlayışına dayanan vahdet-i vücûd düşüncesi mutasavvıfların büyük bir çoğunluğu tarafından kabul görmüştür. Her dönemde birçok Müslüman düşünür, âlim ve mutasavvıf tarafından benimsenen vahdet-i vücûd anlayışını müellifimiz Şeyh Muhammed Fakrî el-Kırîmî'de benimsemiş ve eserlerinde İbnü'l-Arabî'den sitayişle bahsetmiştir.⁶⁶

Vahdet-i vücûd, zevke dayalı marifet bilgisidir. Vahdet-i vücudu, zevkî tecrübe ile elde eden sâlik, âlemde varlığın bir olduğunu, Hakk'ın varlığından

⁶⁵ Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn*, 3b. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hâfâ ve Müzîlî'l-ilbâs* (Beyrut: Müessesetü Menâhilü'l-irfân, ts.), 2/164, hadis no: 2123.

⁶⁶ Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn*, 4b, 5a, 19a, 20a, 25b, 26a.

ibaret bulunduğunu, vücûdun Hakk ve O'nun tecellîlerinden ibaret olduğunu idrak eder. Âlemde Vücûd-u Hakîki'nin Allah olduğunu “*Bizim varlıkları-mız ademdir. Vücûd-u Mutlak olan sensin, cümle mevcûdatın hepsi mümkün varlıklardır, sen vacibü'l-vücûd olansın ve cem-i mümkinât fânîdir, onlarda ademdir. Onların varlık âleminde zuhûru seninledir. 'Bu yüzden Cenabı Zât'ı Bari'ye vücûd-u Mutlak denir' diyerek*”⁶⁷ Fakrî, vahdet-i vücûd düşüncesini ortaya koymuştur.⁶⁸

*Şüret-i sırrımla âhîr-i hatm olur âhîr zaman,
N'ola hatm-i evliyâyım dîrsem ol ma'nâ benem.*

Müellifimiz “Hatmü'l-evliyâ” konusuna telmihte bulunmuştur. Tasavvuf Tarihi'nin önemli kavramlarından olan hatmü'l-evliyâ konusu ilk defa Hatmü'l-evliyâ isimli eserde ele alınmıştır. Tirmîzi bu eserinde “velî-velâyet, velâyetin çeşitleri, velînin özellikleri, velâyetin mertebeleri, Hz. Muhammed'in (a.s) nebîlik ve velîlik yönü” gibi konuları ele alıp incelemiş ve değerlendirmiştir.⁶⁹ Hakîm Tirmîzî ile ilk defa dillendirilen “Hatmü'l-evliyâ” bahsi Sülemî, Hucvirî, Abdulkadir Geylânî gibi bir çok sûfîyi etkilemiş olmasına rağmen şöhretine Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile kavuşmuştur.⁷⁰

Velî-velâyet kelimesini, İbnü'l-Arabî genellikle ilâhî nusret anlamında kullanır. Bu anlamda velîleri; nefsânî arzulardan, dünyevî zevklerden ve şeytanın şerlerine karşı yürütülen mücadelede Allah'ın muhafaza ettiği kişiler olarak tanımlar.⁷¹ Allah'a yakınlık makamında (Kurbîyet) bulunarak Allah'ın yardım ve korumasına mazhar olmak anlamıyla, kulun kayıtlarından kurtularak fenâ makamına ermesiyle Hakk ile baki olmak anlamında da kullanır. Velînin “Kurb-u Nevâfil”⁷² makamında yetki ve sorumluluklarına işaret eden bir kavram olan velâyet İbnü'l Arabî tarafından Hz. Muhammed'in (a.s) hem peygamberliği hem de velîliği yönüne dikkat çeker.⁷³ İbnü'l Arabî'ye

⁶⁷ Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn*, 4b,5a, 25b, 26a.

⁶⁸ Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn*, 4b, 5a.

⁶⁹ Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn*, 14b; Hakîm Tirmîzi çeşitli sorular sorarak velî, velâyet ve hatmü'l-evliyâ konusunu inceler. Bkz; Hakîm et-Tirmîzî, *Kitabu Hatmi'l-evliyâ*, tahk. Osman İsmail Yahya (Beyrut: Matbaâtü el-Katolikîyye, Beyrut-ts.), 114-118, 160-163; Salih Çift, “*Hatmu'l-evliyâ*”, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali El-Hakîm et-Tirmîzi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 15 (2005) 351-376.

⁷⁰ Çift, “*Hatmu'l-evliyâ*”, 375-376.

⁷¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık 2008), 7/399-403.

⁷² Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn*, 9b.

⁷³ Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn*, 19a; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn-i Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), 21/1 (2008), 213-255.

göre nübüvvet hususi ve umumi boyutuyla iki yönlüdür. Nübüvvetin Hz. Muhammed'in tarihi kişiliği ile son bulan özel boyutuna, “nübüvvetü't-teşri” derken, kıyamete kadar sürecek olan umumi boyutuna “nübüvveti mutlaka, nübüvveti âmme ya da nübüvvetü'l-velâye” isimlerini kullanır.⁷⁴

Âl-i 'Osmân devletinde ben fakîrem Hakkıya

Hân-ı Ahmed muşhafında âyet-i kübrâ benim.

Beytin şerhinde Fakrî “bana nazar etseler dünyaya meyletmediğimi görürler”⁷⁵ diyerek dünyaya karşı meyli olmadığını dile getirmiştir. Âl-i Osman, dünya ve dünya malını temsil eden bir deyimdir. Fakrî Efendi fakr anlayışını benimsediğini, dünyanın kendisi için bir şey ifade etmediğini dile getirmekte olup ehlullah ve ehl-i ahiretin genel vasıfları içinde fakr anlayışının olduğuna işaret etmektedir. Dünya ehlinin nazarının surete olduğunu, manadan bî-haber olduklarını beyan eder. Hakikat ehli ise varlığa bakınca varlıkta Allah'ın ayetlerinin görüleceğini söylerler. Bu dizelerde Allah'ın ayetlerinin iki çeşit olduğuna, bütün âlemin ayet-i fiili olduğuna ve Kur'an-ı Kerim'in ayet-i kavli olduğuna işaret edilmiştir. Ama insanın hem ayet-i kavli hem ayet-i fiili olduğu beyan edilerek Hz. Aişe'ye Peygamberimizin ahlakı sorulduğunda “Siz Kur'an okumuyor musunuz? Onun ahlakı Kur'an'dır”⁷⁶ hadisine de telmihte bulunulmuştur. İnsan kavlen ve fiilen vahdaniyet-i Zât-ı Hakk'a delalet ettiği için ayet-i kübrâdır. Han-ı Ahmet'ten murat dünya olup dünya sultanlığının pek bir önemi olmadığını, dünya hayatının oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu vurgulayan Kırîmî asıl olanın ahiret sultanlığı olduğunu dile getirmiştir. İnsan yaratılışı ve insan-ı kâmile delaleti nedeniyle aslında bir âyet-i kübrâdır. Nitekim Şeyh Galip bu durumu şu dizeleri dile getirmiştir:

Merteben ayn-ı müsemâdadır esmâ sanma

Merciin Hâlik-i eşyâdadır eşyâ sanma

Gördüğün emr-i muhakkakları rü'yâ sanma

Başkasın kendini sûretle heyûla sanma

Keşf ile sâbit olan mâ'niyi dâ'vâ sanma

⁷⁴ Turan Koç, *İbn Arabî Geleneği ve Davûd el-Kayserî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 245-247; Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 345-360; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 564-565; Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber* (İstanbul: Süffî Kitap, 2010), 304-305.

⁷⁵ Kırîmî, *Mirâ'tü's-sâlikîn*, 54a.

⁷⁶ Müslim, *Müsâfirin* 39; Ebû Davud, *Tatavvu'* 26; Nesâî, *Kıyâmu'l-leyl* 2.

*Hakkına söylenen evsâfı müdârâ sanma
Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen*⁷⁷

Beyitte ele alınan diğer konu ise fakr kavramıdır. Sözlükte hayatını devam ettirmek için temel ihtiyaçlardan az bir şeye malik olan anlamına gelen bu kelime⁷⁸ tasavvufî terim olarak ise kulun benliğinden ve varlık kaydından sıyrılıp Allah'ta fânî olmak anlamındadır. Kulun Allah'ın dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymaması muhtaç olmaması, dünya dünyanın ve içindekilerinin kul nazarında değer ifade etmemesi, varlığıyla yokluğu aynı mesâbede olmasıdır. Herevî mülkiyet iddiasından vazgeçmektir derken,⁷⁹ İsmail Ankarâvî “kişinin hiçbir şeye malik olmadığını kabullenmesidir, der. Kendinde mülkü görmekten berî olmaktır, sahip olunan her şeyi Allah'ın mevhibesi bilmektir”, diye tanımlar.⁸⁰ Fakr halk arasında yaygın olan muhtaçlık hali değil, mevhum varlığından geçmiş, gönlünde Allah'tan başkasına yer vermeyen kişinin fenâfillaha ulaşmasıdır. Bu nedenle Ferîdüddîn Attâr, *Mantıku't-tayr* adlı eserinde sâlikin geçmesi gereken perdeler içerisinde yedinci perde veya vadi olarak fakr u fenâyı sayar.⁸¹ Yunus Emre şu dizeleri ile aynı düşünceyi çok veciz bir şekilde dile getirmiştir.

*Yunus cümle varından elin çekdi
Fakra girüp yokluğa kant adı
Yitmiş bin hicablar anunla geçdi
Bana Allah gerek gayrı gerekmez.*⁸²

Sonuç

Osmanlı Döneminde sanat, mimari, musiki ve edebiyat oldukça gelişme göstermiş şaheserler ortaya konmuştur. Edebiyatımızda bu gelişmeden payını

⁷⁷ Şeyh Galib, *Şeyh Gâlib Divanı'ndan Seçmeler*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), 10.

⁷⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Ağaç Yayınları, 2009), 204; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 184.

⁷⁹ Abdullâh Ensârî el-Herevî, *Menâzilih's-sâ'irîn* (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 72.

⁸⁰ İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ* (Bulak: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Bahr, 1256), 205-206; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Deyimleri Sözlüğü*, 204.

⁸¹ Ferîdüddîn Attâr, *Mantıku't-tayr*, çev. Yaşar Keçeci (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998), 328; Safi Arpağuş, “Tasavvufta “Mantıku't-tayr”, Mevlânâ'da Hz. Süleyman ve Kuşdili Tasavvuru”, *MÜİFD* 29 (2014), 121-135.

⁸² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Deyimleri Sözlüğü*, 205.

almış dönemin şaheserleri yazılmıştır. Fakat yazılan eserler çeşitli sebeplerle muhafaza edilememiş ya da kayıtlara geçirilememiştir. Bu nedenle eserlere ulaşmada çok ciddi problemler yaşanmaktadır. Bu problemlerden payını alan müelliflerden biride oldukça velûd bir sûfi, edip ve şair olan İsmail Hakkı Bursevî'dir. Günümüzde ne yazık ki eserlerinin hâssaten şiirlerinin çoğunluğuna ulaşılammıştır ve halen tespit edilmeyi beklemektedir. Muhammed Fakrî hakkında araştırmalar yapar iken yazma nüshalar içerisinde rastladığımız iki şiirden biri olan "benem" redifli ilahinin sahibi Hakkı Efendi olarak kayıtlıdır. "Benem" redifli ilahinin İsmail Hakkı'ya aidiyeti, *Kitâbü'l-Mir'ât* adlı eserinde yer alan bilgilerle şüpheye mahal kalmayacak şekilde ortaya konulmuştur. Bestekârı ise yaptığımız araştırmalar sonucunda Muallim İsmail Hakkı Bey olarak tespit edilmiştir. Böylece ilahinin söz yazarı, güftekârı ve bestekârı gün yüzüne çıkmıştır. Bu vesile ile "Benem" ilahisinin mechûliyeti ortadan kalkmış, ilim dünyasının bilgisine arz edilmiştir.

Kırım'daki tarikatların rolü bu coğrafyada İslamiyet'in yayılmasıyla başlayan süreçte kaynakları ile ortaya konulmalıdır. Bu konuya, çalışmanın kapsamını genişleteceği ve makalenin amacını aşacağı için değinilmemiştir. Kırım'da faaliyet gösteren tarikatlar, bu tarikatların şeyhlerinin kimler olduğu, tasavvufî düşünceleri, faaliyetleri, tekke ve zaviyelerinin tespiti de büyük önem arz etmektedir. Kırım tarikatları konusunda daha geniş bir çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Kaynaklarda yeterli bilgiler bulunmasına rağmen Kırım'la ilgili kapsamlı bir alan taraması yapılmamıştır. Kırım tarikatlarının yeni araştırmacılar tarafından geniş yelpazede ele alınması ve çalışmaların ortaya konulması büyük önem arz etmektedir. Meselenin başka bir yönü ise tekke ve zaviyelerin yönetimle ilişkilerinin tespitidir. Kırım idaresinde, Karacı Beyleri, üç asırdan fazla Osmanlı Devleti ve Moğol idarecileri söz sahibi olmuştur. Bu nedenle Moğol geleneklerinin toplumsal yaşantıya tesirleri de göz önünde bulundurularak "Kırım'da Tarikatlar" konusu geniş bir araştırmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu konular yeni çalışmaları ve yeni araştırmacıları beklemektedir.

Şeyh Muhammed Fakrî, beyitleri bağlı bulunduğu Halvetiyye tarikatı düşüncesi çerçevesinde şerh etmiştir. İbnü'l-Arabî takipçisi olduğunu gördüğümüz Fakrî, beyitlere vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde yorumlar yapmıştır. Kendisi de vahdet-i vücûd düşüncesini benimsemiş ve eserlerinde bu düşüncüyü zaman zaman işlemiştir. Özellikle *Mirâ'tü's-sâlikîn*'de İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinde isim vererek bahsetmiştir. Yine aynı şekilde velâyet görüşüyle de İbnü'l-Arabî takipçisidir.

222 • BURSEVÎ'NİN “BENEM” İLAHİSİNE MUHAMMED EL-KİRÎMÎ'NİN ŞERHİ VE TASAVVUFÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Kaynaklar/References

- Ankaravî, İsmail. *Minhâcü'l-fukarâ*. Bulak: Dârü't-Tıbâ'ati'l-Bahr, 1256.
- Arpaguş, Safi. “Tasavvufta “Mantıku't-tayr”, Mevlânâ'da Hz. Süleyman ve Kuşdili Tasavvuru”. *MÜİFD* 29 (2014), 121-135.
- Aşkar, Mustafa. “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 554.
- Baloğlu, Bekir Şahin. *Dinî Türk Müsikişi Beste Türlerinden Durak*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bıyık, Ömer. *Osmanlı Yönetiminde Kırım (1600-1774)*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbü'l-Envâr*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e- Kaynaklar. No. 297.7. İBBB. Atatürk Kitaplığı, Erişim 1. 18 Ocak 2021. http://katalog.ibb.gov.tr/kutuphane2/yazmalar/BEL_Yz_K0589.pdf. (18.01.2021).
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Ağaç Yayınları, 2009.
- Ceyhan, Semih. “Tecellî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/241-243. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi 2011.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. “İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbni Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri”. *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1) 21/1 (2008), 213-255.
- Çelebi, Evliyâ. *Seyahatnâme*. haz. Robert Dankoff- Seyit Ali Kahraman- Yücel Dağ. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Çift, Salih. “Hatmu'l-evliyâ Ebu Abdullah Muhammed b. Ali El-Hakîm et-Tirmîzi”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 15 (2005), 351-376.
- Cîlî, Abdülkerîm. *İnsân-ı Kâmil fî-Ma'rîfeti'l- Evâhir ve'l-Evâil- İnsân-ı Kâmil*. çev. Abdülazîz Mecdî Tolun, haz. Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Demir, Uğur. *Târîh-i Mehmed Giray (Değerlendirme-Çeviri Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Derin, Derya. *Abdülğaffar Kırîmî'nin Umdetü'l-Ahbar'ına (Umdetü'l-Tevârih) Göre Kırım Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Erdem, Hüsameddin. *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- Eren, Abdullah. “Klasik Türk Şiirinde Tasavvufî Açından Tûr-i Sînâ”. *Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 197-210.
- Ezgi, Suphi. *Türk Musikisi Klâsiklerinden Temcit-Na't-Salat-Durak*. İstanbul: M.Sadık Kâğıtçı Matbaası, 1945.
- Güney, Ömer Faruk. *Süleymâniye Yazma Eser Kütüphanesi Ekrem Karadeniz Bölümünde Bulunan Durak Notalarının Yeniden Yazımı Ve Tashîhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Gür, Süleyman. “Osmanlı Döneminde Yetişen “Kırımı” Nisbeli Müfessirler ve Eserleri: Bir Literatür İncelemesi”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 13 (2019), 357-395.
- Herevî, Abdullh Ensârî. *Menâzîlü's-sâ'irîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.

- İbnü'l-Arabî. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık 2008.
- İbnü'l-Arabî. *Rahmânî Nefes*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmed Avni Konuk. haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. İstanbul: MÜİFAV, 2013.
- İzbudak, Veled. *Mesnevî-i Mânevî*. Ankara: MEB Yayınları, 1978.
- İzutsu, Toshihiko. *İbn-i Arabî'nin Fusûsu'ndaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs, 2005.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kavak, Nuri. *Kırım'ın Karasu Kazası 1683-1744 (Şer'iyye Sicillerine Göre)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kelâbâzî, Tacü'l-İslâm Ebu Bekir Muhammed b. İshak Buhari. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Kılıç, Davut. "Osmanlı İlim Kültür Hayatında Kırımlı Müellifler", 28 Ağustos-2 Eylül 2012, Akmeşcit/Kırım Ukrayna 10.Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi. *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı* (2012), 737-744.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber*. İstanbul: Sûfi Kitap, 2010.
- Kılıç, Rüya. "Osmanlı Devleti'nde Gülşenî Tarikatı (Genel Bir Yaklaşım Denemesi)". *OTAM* 15 (2004), 210-226.
- Kırımî, Hamîd b. Ahmed. *Mirkâtü'l-marife*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları. 296/2, 20a-20b.
- Koç, Turan. *İbn Arabî Geleneği ve Davûd el-Kaysî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâle*. thk. Abdulhalim Mahmud-Mahmud b. Şerif. Kahire: Daru's-şâ'b, 1989.
- Küçük, Osman Nuri. *Mevlânâ'ya Göre Mânevî Gelişim*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Pala, İskender. "Tür". *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Paşaoğlu, Derya Derin. "Kırım Yerli Kaynaklarına Göre XVIII. Yüzyılda Kırım Hanlığı'nda Meşâyih Makamı". *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 20 (2016), 103.
- Rıhtım, Mehmet. "Yahyâ-yı Şirvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/264-266. İstanbul: TDV Yayınları 2013.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer. *Avârifü'l-Meârif-Tasavvufun Esasları*. haz. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.
- Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri*. haz. Mehmet Sarı. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Tayşi, Mehmet Serhan. "Cemal Halvetî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/302-303. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1993.
- Tirmizî, Hakîm. *Kitabu Hatmi'l-evliyâ*. thk. Osman İsmail Yahya. Beyrut: Matbaatü el-Katolikiyye, ts.
- Türk, Ahmet. "Kırım Hanlığı'nda İslâmiyet". *Doğu Avrupa Türk Mirzasının Son Kalesi Kırım*. ed. Yücel Öztürk. İstanbul: Çamlıca, 2015.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, İstanbul 1992.

Ekler

İsmail Hakkı Bursevî'nin “Benem” Redifi İlahisinin Şerhi

Bu bölümde Bursevî'nin “Benem” ilahisine yazmış olduğu bir varaklık şerhin latinize edilmiş hali verilmiştir. Usul olarak beyitlerin sırası, şerhte uygulanan metoda bağlı kalınarak aynen takdim edilmiştir. Akabinde ise makalemize konu olan ilahinin orijinal nüshası ve Bî-Nevâ Muhammed Efendi mine'l-Aleviyyûn el-Kırîmî'nin yazmış olduğu şerhin nüshası, mukayeseli olarak değerlendirme yapmak isteyen okurların takdirine sunulmuştur.

Şerh

Ṭūr-ı Sīnāzdır vücūdum şüret-i Mūsā benem,

M'üciz-i enfāsım ile 'āleme İsa benem.

Vücūd ile 'amāl-i şālihaya meşğul olub maqbül-ı Hakk olduğundan Hazret-i Hakk'a env'ā-ı tecellî eder mazhar-ı tecellî-i rūhî olub vāsıta-i vücūd-ı sır olduğundan vücūdunu Ṭūr-ı Sīnāya teşbîh eyledi. Rūhu te'yîd-i Hakk ile müeyyed olub zikrullāh ile meşğul oldukça kuvvā-yı nefsāniyye 'icāz edüb vücūd-ı 'ālemi feth eylediğinden rūhunu 'İsā'ya teşbîh eyledi. Ma'nā-yı zāhiresini murād eylemedi.

Mehdiyem naşrun mina'llāh oldu nakş-i seyfimin,

Zülfikarı 'Alî'nin fātih-i dünyā benem.

Rūhu taraf-ı 'izetten hidāyet bulub zikreyledikçe 'avn-i Hakk'a muķārin olduğundan rūhunu Mehdiye teşbîh edüp zikrini seyfe teşbîh eyledi. 'Ālet olmadan nefsinin zülfikāra rūhunu 'Alî'ye vücūd-ı mülkini dünyāya teşbîh eyledi. Yanî hazreti 'Alî daḥî nuşret-i Hakk'la zülfikarı eline alıp zülfikār vāsıtasıyla vücūd-ı mülkünü zabt etdim demektir.

Gerçi mevḥūmu'l-vücūdum 'ālem içre zerre var,

Baş-ı nār itmekde ḥurşîd-i cihān-ı 'ārā benem.

Zerrenin vücūdu 'ālemde mevḥūm olduğu gibi vücūd-ı resmisi vücūd-ı ḥaķiķiyyeye nisbeten mevḥūm tutar vücūd-ı ḥaķiķiyyeye nazar edüp cihān-ı ārā benem der. Zīrā mevcūdātın iki vechi vardır derler. Biri ḥāliķiyyet biri maḥlūķiyyet, ḥāliķiyyet cihetine nazar ile cihān-ı ārā benem demiş. āyetinin tefsirinde vecih zamirini şeye ircā' ettiler bu manāyı murād etmişlerdir. Ehl-i kemāl bir şeyin vücūd-i dāim olmayıp helāk itse vücūduna 'itibār etmezler. Ol ecelden mevḥūm ol vücūdum dedi. 'İtibāra lāyık olan vücūd, vücūd-ı ḥaķiķîdir dāim ve bāķîdir. İmdi bu ma'nā murād edilse ḥatā' olmaz.

*Şüret-i sırrımla âhîr-i hâtm olur âhîr zaman,
N'ola hâtm-i evliyâyım dirsem ol ma'nâ benem.*

İnsanın sîretinde cümle 'âlem mümkinâtı olup aşlında 'adem-i şırf olup bir vâcibü'l-vücûdun icâdıyla mevcûd olduğundan haqîkî vücûd ile mevcûd hazret-i Haq olduğu maḥzûndur. Bu sırrı insanın ekserîsi yevm-i kıyâmette bilir. "کل من علیها فان ویبقی وجه ربك ذوالجلال والاکرام" lâkin bazı luṭf-i Haq'la bu 'âlemde 'ayânen müşâhede edilir. Habîb-i Ekrem "كان الله ولم یکن معه شیء" dediğinde , 'ârif olan kendinin dedüğü gibi imdi mazmûn beyt böyledir ki hâtm-i âhîr zaman cümle mümkinâtın fenâsı hazret-i Haq'ın baḳâsıyla mevcûd ise cümle mersûmâtın fenâsını ve hazret-i Haq'ın baḳâsını luṭf-i Haq'la elân müşâhede ederim demektir. Sâirler yevm-i kıyâmette ettikleri gibi imdi hâtmü'l evliyâyım dimeden murâd-ı hâtm-i evliyâ vakti mezbûrunca 'ayân müşâhede eylese ben imdi ederim, demektir. Benden ḡayrı velî yoktur, demek deḡildir hazret-i 'Alî'nin "كشف الغطاء ما زادت یقینا" dediği buna delâlet eder.

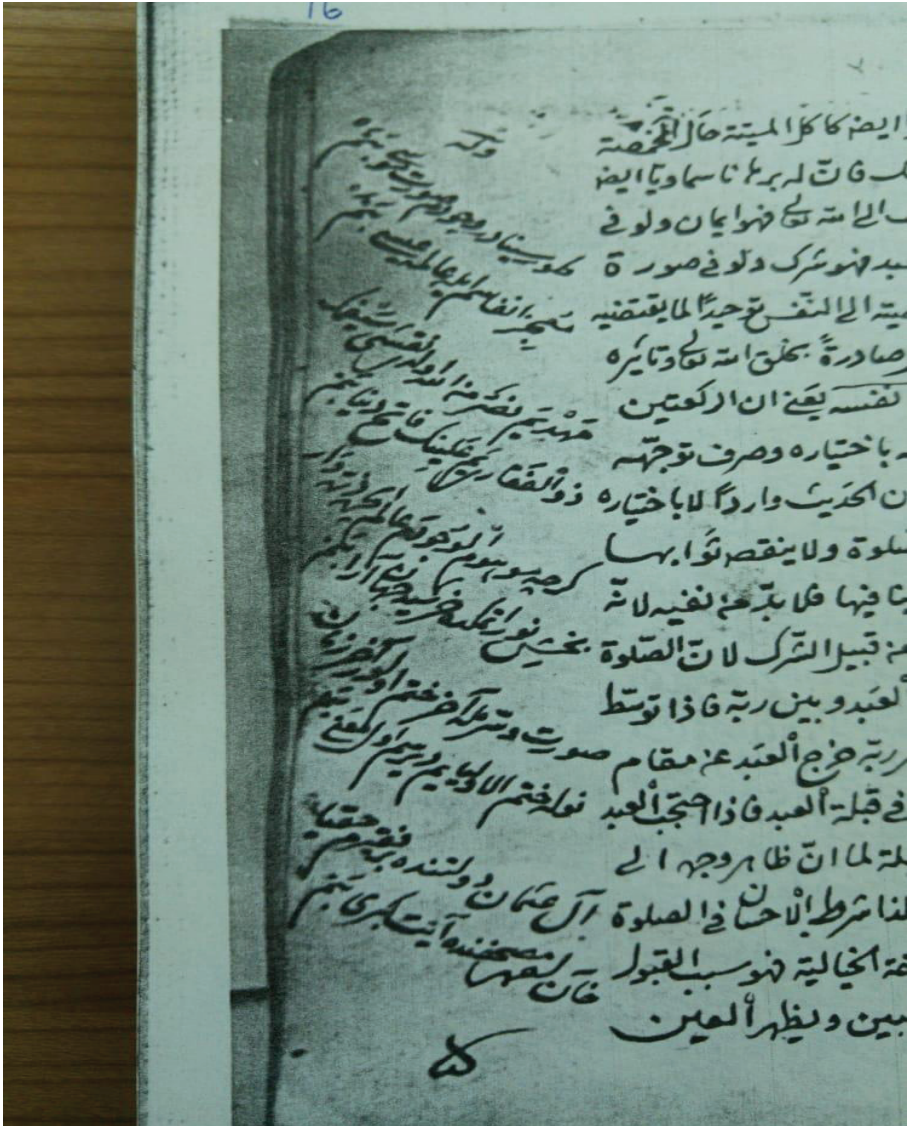
*Âl-i 'Osmân devletinde ben faḳîrem Haḳḳıyâ
Hân-ı Aḥmed muşḥafında âyet-i kübrâ benem.*

Vücûd-ı tâhîrâneme nazar etseler Âl-i 'Osmân'da bir yol bulmaz bir faḳîrem zîrâ Âl-i 'Osmân'da maḳbûl ehl-i dünyâdır ehl-i âhîret belki ehlullâh anlara 'itibâr etmezler anların nazarı şüretedir ammâ haḳîqate nazar itseler Allah'ın vaḥdâniyetine âyet-i kübrâyım. Zîrâ cümle 'âlem muşḥaf-ı fi'lîdir vaḥdâniyet-i haḳḳa fi'len delâlet ettiği hazret-i Kur'an muşḥafın ḳavlidir ḳavlen delâlet ettiği için insan hem muşḥafın ḳavli hem de muşḥaf-ı fi'lîdir. Ḳavlen ve fi'len vaḥdâniyet-i Zât-ı Haḳḳa delâlet ettiği için öyle olsa hân-ı Aḥmed'de dünyâ pâdişâhı olmayıp dünyâ ve âhîret pâdişâhı olmak câiz ve muşḥaftan murâd 'âlem-i dünyâ olmak münâsibtir.

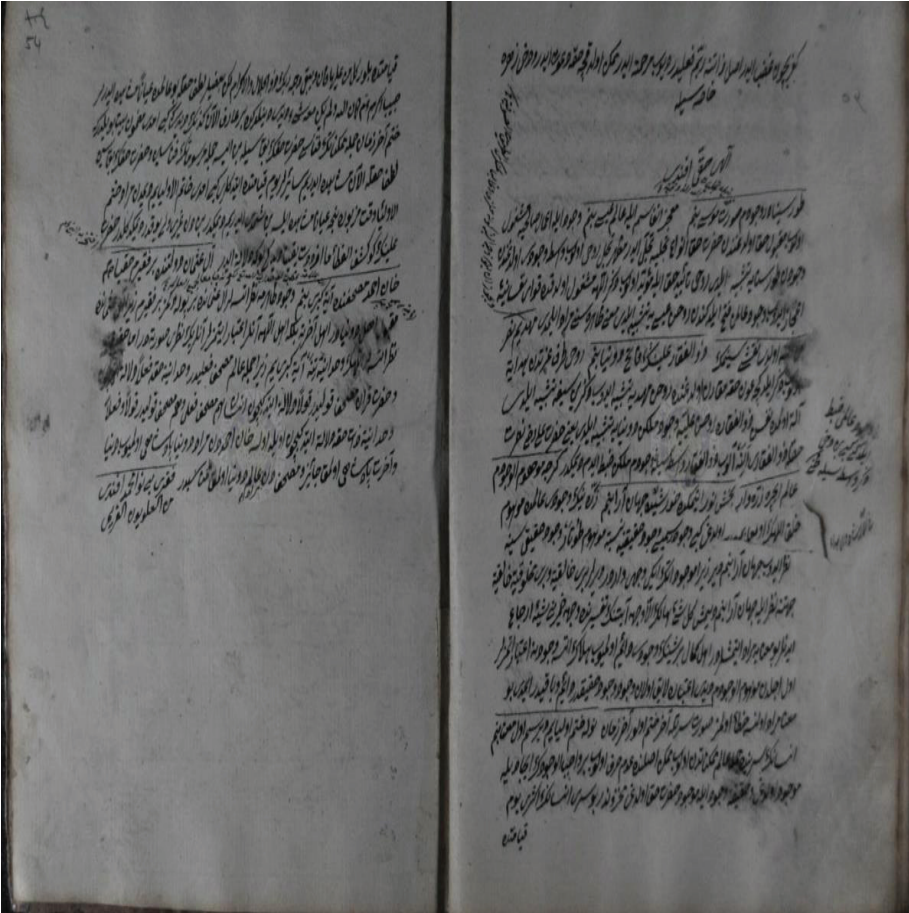
Haḳḳı Efendi (İsmail Hakkı Bursevî)

Bu beyitleri şerḥ eden kişi Bî Nevâ Muḥammed Efendi mine'l-'aleviyyûn el-Kırîmî İstinsâḥ eden Müderris İlahî 'Osmân Efendi bin Ḥanefî bin Ḥüseyn Mollâ İstinsâḥ târiḫi 1236/1821.

226 • BURSEVÎ'NİN “BENEM” İLAHİSİNE MUHAMMED EL-KİRİMÎ'NİN ŞERHİ VE TASAVVUFÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ



1. Bursa İnebey Yazmalar Kütüphanesinde bulunan İsmail Hakkı Bursevî'nin kaleme aldığı *Kitâbü'l-Mir'ât* adlı eserin görüntüsü ve bu eserin 16a varlığında araştırmamıza ve makalemize konu olan “benem” redifli ilahi.



2. Fakrî Bî-Nevâ Muhammed Efendi mine'l-aleviyyun el-Kırîmî'nin Bursevî'nin "Benem" redifli ilahisine yazmış olduğu şerh.

228 • BURSEVÎ'NİN "BENEM" İLAHİSİNE MUHAMMED EL-KİRÎMÎ'NİN ŞERHİ VE TASAVVUFÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

191

BESTESİ: M. İsmail Hakkı Bey

NEVÂ-KÜRDÎ DURAK

Jost fâ ri sf nâ dir vü cû
dım nâ re ti mâ
sf be nin
Mâ zül oi ni enfâ sım i le nin
Zül ri yom A li le nin
fâ le me f ti ni dım
sâ be nin yâ be nim
Yu Al lah Mehdi yea nos runmi nal
lah ol du nak

165

109

3. Muallim İsmail Hakkı Bey'in Nevâ-Kürdî Bestesi ve Durakları.

Gönderim Tarihi: 2 Haziran 2021
Kabul Tarihi: 8 Haziran 2021
Yayımlanma Tarihi: 15 Haziran 2021

Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi 5945/1 ve 1980/5 Numaralarda Kayıtlı El Yazması Eserler

Burhan BALTACI*

Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesinde yer alan el yazmalarının değerlendirilmesine 5945/1 ve 1980/5 nu.larda kayıtlı eserler ile devam ediyoruz. Daha önce çeşitli makale ve tebliğlerde ele alınan, bir kısmı da *Dini Araştırmalar* dergisinin çeşitli sayılarında yayımlanan eserlerden sonra Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesindeki el yazması tek bir ayetin tefsirini içeren iki risaleyi ele alacağız. Bu eserlerden ilki 5945/1 nu.da kayıtlı eser Yasin 39/38. ayetin tefsirine dair bir haşiye¹; 1980/5 nu.da kayıtlı el yazması eser ise Tekvir 81/29 ve İnsan 76/30. ayetlerde yer alan ibarenin tefsiri ile ilgili olarak kaleme alınmış bir tefsir risalesidir.

5945/1 Nu.da Kayıtlı El Yazması Eser

Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi 5945/1 nu.da kayıtlı el yazması Arapça olarak yazılmış olan 7327/1 sıra numaralı eserin ismi katalog verilerinde Hâşiye ‘alâ Tefsîri’l-Âyeti’l-Kur’âniyye “ve’ş-şemsu tecrî li-mustekarrin lehâ” li’l-Beydâvî (HAŞİYA ‘ALA TAFSİR AL-AYA AL-QUR’ANIYYA “WA AŞ-ŞAMS TAGRİ LI MUSTAQARR LAHA” LI AL-BAYDAWI) şeklinde yer almaktadır. Eserin yazarı olarak katalogda

* Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
e-posta: baltaci@kastamonu.edu.tr ORCID: 0000-0001-5990-7131

Atıf/Cite as: Baltacı, Burhan. “Kitap Tanıtımı- Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi 5945/1 ve 1980/5 Numaralarda Kayıtlı El Yazması Eserler” *Dini Araştırmalar* 26/60 (Haziran 2021), 229-234.

1 “Haşiye” hakkında bkz. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiye”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 31 Mayıs 2021)

Bu izahı yaparken sıhhatine vurgu yapmaksızın bazen rivayetlere de başvurur (vr. 1b).

Eserde ayrıca dilbilimsel tahliller de yapılmaktadır. “المشارك والمغارب” kelimelerinin kalıbı olan “مفعل” kalıbının ism-i zaman, ism-i mekan ve mas-tar olma keyfiyeti tartışılır. Müellif kendi döneminin ilmi birikimi ile güneşin dönüşünü izah etmeye çalışır (vr. 2a). Güneş ve ay yılının nasıl oluştuğu ve bu yılların süresi hakkındaki tartışmalarla devam eden eser güneşin hareketinin ehl-i şer‘ (din bilginleri) ve ehl-i hey‘et (astronomlar)² arasındaki görüş farkını uzlaştırma çabası ile son bulur. Buradaki hareket ifadesinin gerçek değil mecazi bir hareket olduğunu, ehl-i şer‘in kastının hissi hareket (duyularla gözlemlenen) olduğu şeklinde yazarın izahı ile eser sona erer (vr. 2b).

1980/5 Nu. da Kayıtlı El Yazması Eser

Saraybosna Gazi Hüseyin Bey Kütüphanesi 1980/5 nu.da kayıtlı, 127/5 sıra numaralı el yazması eski Türkçe olarak yazılmış olan eserin ismi katalog verilerinde Risâle fî Kavlihî Teâlâ “vemâ teşâüne illâ en yeşâullâh” (RISÂLA FÎ QAWLIHÎ TA’ÂLÂ "WA MÂ TAŞÂ`UNE ILLÂ AN YAŞÂ`ULLÂH) olarak 28-30. varaklar arasında yer aldığı belirtilmektedir. Eserin ismi dibacesinde veya ferağ kaydında yer almamaktadır. Başlığın eserde olmaması ile beraber “وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ” ayeti ile başladığı katalogda da ifade edilmiştir (Dobrača, 2000, I, 89). Bununla beraber el yazması eserlerin pek çoğunda eserin isminin içeriğine uygun olarak “Risâle fî Kavlihî Teâlâ ...” ile başlayan ifadenin kataloglama esnasında verildiğine rastlamaktayız (Baltacı, 2013, 167-170). Çalışmamıza konu olan eserin de bu şekilde isimlendirildiği kanaatindeyiz.

Eserin yazarı katalog verilerinde “Muhammed b. Mustafa Akkermani (1174/1760)” olarak belirtilmektedir (Dobrača, 2000, I/ 89). Risalenin ferağ kaydında eserin Muhammed Akkermani’ye ait olan bir eser olduğu açıkça anılmaktadır (vr. 30 b). Bu isim, aklî ilimlerde derin bilgi sahibi olan; kelâm, felsefe, hadis, fıkıh, tefsir ve dil konularında bazıları basılmış birçok eseri meşhur, Osmanlı alimi Mehmed Akkirmânî’dir (Yıldız, 1989, II/ 270).

2 İlm-i hey‘et: İslâm bilim tarihinde astronomi karşılığında kullanılan terim.

Risalenin konusu katalogda ifade edilen ve eserin başlangıcında yazılı Tekvir 81/29 ve İnsan 76/30. ayetlerde yer alan “ وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ لِيُنزِلَ الْوَحْيَ ” cümlesiyle ilgili olup insanın eylemlerindeki irade hürriyeti hakkındadır. Katalogda eserin konusu “Özgür irade sorunu üzerine yukarıdaki ayetin kısa bir yorumu” şeklinde ifade edilmiştir (Dobrača, 2000, I/ 89). Bizim tespit edebildiğimiz şekliyle eserde, Tekvir 81/29 ve İnsan 76/30. ayetlerden ve bu ayetlerin tefsirinde dikkate alınması gereken metin bağlamından (siyak) bağımsız olarak -katalogdaki ifadeleri doğrular tarzda- eylemleri karşısında insan iradesi ve insanın ne derece özgür olduğu itikadi mezhepler özelinde incelenmektedir.

Risale besmeleden sonra doğrudan konu edindiği ayetin metni olan “ وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ لِيُنزِلَ الْوَحْيَ ” (Ancak Allah’ın (bir şeyi) dilemesi sayesinde dileyebilirsiniz...) cümlesi ile başlamaktadır. Eserde Eş’arî mezhebine göre irade ve irade hürriyeti meselesi ele alınır ve bu mezhebin açıklamalarının Cebriye’ye benzediği aktarılır. Cebriye’ye gelen itirazların Eş’arî mezhebinin izahlarına da gelebileceği ifade edilir. Bu noktada “İmam-ı Azam’ın itikadını beyan eden İmam Maturidî’nin”³ insan iradesini ele alırken kullandığı “cüzî irade” kavramını kullanmasının konuyu izahta ne kadar değerli olduğunu örnekler vererek açıklamaktadır (vr. 28 a-b). Esere göre; Maturidî konumuz olan ayete mana verirken şöyle demek istemektedir: “Ey kullar, sizler bir amel murad edemez ki, o amel sizin mücerred iradenizle vücuda gele. Meğer Allah Teala sizin iradeniz akabinde o ameli murad edip halk eyleye (yarata). O vakit o amel vücuda gelir. Yoksa kullar amelini icad etmede (yaratmada) hür değildirler (29 a).” Eserde bu görüşün Mutezile mezhebinin görüşü ile kıyaslanmakta ve İmam Maturidî’nin görüşünün isabetli olduğuna vurgu yapılmaktadır. Eserde devamla Eş’arî ve Cebriye’nin görüş farkları değerlendirilir (29 a).

Esere göre, bir amelin/eylemin oluşumunda dört şey gerekir: O ameli tasavvur, şevk, irade-i cüz’iyye, uzuvların hareketi (29 b). Risalenin devamında mesele “sadaka vermek” örneği üzerinden daha ayrıntılı bir şekilde izah edilmeye çalışılmaktadır (30 a-b).

3 Yazara ait olan bu cümleden onun Hanefî ve Maturidî mezhebine mensup olduğu anlaşılmaktadır.

Değerlendirme

Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi 5945/1 nu.da kayıtlı el yazması eser Allah'ın gücü ve kudretinin delillerini ifade eden ayetin, tefsir tarihinde ilmi (bilimsel/fenni) tefsir olarak adlandırılan tefsir metodu ile yazılan bir hâşiyedir. Bu tefsir çeşidinde en önemli sorun müfessirin kendi asrının bilimsel verileri ile ayeti yorumlamasıdır. Malum olduğu üzere bilimsel veriler doğrulanma ve yanlışlanma ihtimali bulunan verilerdir. Bilimsel bilginin gelişmesi ile zamanla yanlışlanan bilgiler ile ayetin tefsir edilmesi (yorumlanması) neticesinde ayette ifadesini bulan hususun da yanlışlanması gibi bir sonuç ortaya çıkabilir. Oysaki ayette söylenen husus Allah kelamı iken yorum müfessire aittir. Kanaatimizce bilimsel bir tarzda ayet yorumlanacak ise, öncelikle ayet ile bilimsel bilgi arasında kurulan irtibatın müfessirin yorumu olduğu belirtilmeli, ardından da yorumda kullanılan bilimsel bilginin tefsir yapılan döneme ait bir bilgi olduğu ve bu bilginin zamanla değişme ihtimali de ifade edilmelidir. Kısaca belirtmek gerekirse en azından bu iki şartla bilimsel bilgiye ayetin tefsirinde yer verilebilir. Pek tabidir ki, bu şartlarla yapılacak yorumun da “Allah böyle söylüyor” şeklinde değil de “müfessirin yorumu” olarak ifade edilmesi gerektiği açıktır. Bu husus tefsir geleneğimizde müfessirler tarafından “vallahu a’lem, vallahu a’lemu bi’s-savâb, vallahu a’lemu bi muradihi” gibi ifadelerle yorumun kendilerine ait, doğrusunun ise Allah tarafından bildirildiği dile getirilmiştir.

Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi 1980/5 nu. da kayıtlı el yazması hakkında ise sonuç olarak şunu ifade etmekte yarar vardır ki konumuz olan eser yukarıda metni yer alan ayeti tefsir metodolojisi ile yorumlamaktan ziyade kelami bir tartışma olan kulların kendi fiillerinde özgür iradesinin olup olmadığının itikadi mezheplerin görüşleri ekseninde değerlendirilmesini ih-tiva etmektedir. Bu tartışmada Maturîdî mezhebinin anlayışı tercih ve terviç edilirken diğer mezhepler olan Cebriye ve Mutezile'nin görüşleri de eleştirilmiştir. Eserde Eş'arî mezhebinin görüşlerinin ise zihinlerde varsayılan sorulara cevap üretmekte yetersiz kaldığı düşünülmektedir. İnançla alakalı konuları ele alan tefsirlere mezhebi (itikadî) tefsir nitelmesi yapılırsa da araştırmamıza konu olan risale tefsir biliminin metodu kullanılarak yazılmamıştır. Ayet metni üzerinden itikadi bir tartışma yapılmıştır, diyebiliriz.

Kaynaklar/References

Baltacı, Burhan. *Müstakil Ayet Tefsirleri -Kastamonu Yazmaları-*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2013.

**234 • SARAYBOSNA GAZİ HÜSREV BEY KÜTÜPHANESİ 5945/1 VE 1980/5
NUMARALARDA KAYITLI EL YAZMASI ESERLER**

- Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418h.
- Dobrača, Kasım. (ed.). *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih i Bosanskih Rukopisa / Gazi Husrevbegova biblioteka u Sarajevu*. Sarajevo: El-Kalem, 2. izd., 2000.
- Jahić, Mustafa. (ed.). *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih i Bosanskih Rukopisa / Gazi Husrevbegova biblioteka u Sarajevu*; Sarajevo: El-Kalem, 2003.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Hâşiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 31 Mayıs 2021 <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasiye>
- Yıldız, Sakıb. "Akkirmânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 31 Mayıs 2021 <https://islamansiklopedisi.org.tr/akkirmani>

Gönderim Tarihi: 2 Haziran 2021
Kabul Tarihi: 8 Haziran 2021
Yayımlanma Tarihi: 15 Haziran 2021

**Evanjelizmin Yardımsever Yüzü Kurtuluş Ordusu Hareketi
- Boyutsal Bir İnceleme -**

Yazar: Şevket Özcan

İlahiyat Yayınları, Ankara, Ağustos 2020, 397 sayfa

Şahin KIZILABDULLAH*

Ülkemizde en çok ilgi gören alanlardan biri de Dinler Tarihidir. Okuyucuların bu alana ilgisi ve alanı öğrenme isteği pek çok araştırmacı tarafından kaleme alınan eserlerle giderilmeye çalışılmaktadır. Tanıtım ve değerlendirmesini yapacağımız *Evanjelizmin Yardımsever Yüzü Kurtuluş Ordusu Hareketi –Boyutsal Bir İnceleme* isimli bu çabanın son örneklerinden birisidir. Eser, Şevket Özcan tarafından gerçekleştirilen titiz bir araştırmanın neticesi olarak 2020 yılı Ağustos ayında kitap yayımlanmıştır. Özcan'ın Dinler Tarihi alanına dair kitap bölümü, ansiklopedi maddesi, makale, çeviri vb birçok akademik çalışması bulunmaktadır. 2020 yılında basılan *Dini Tecrübeyi Anlamak: Ninian Smart ve Din Fenomenolojisi* adlı kitabı da bu çalışmalardan biridir. Yazar çalışmasında, Smart'ın dinin boyutlarına dair öne sürdüğü görüşlerini derinlemesine incelemiştir. Özcan, tanıtacağımız bu kitabında ise Smart'ın bu yöntemini pratikte bir hareket üzerinde uygulamalı olarak ele almakta, incelemekte ve değerlendirmektedir. Bu usul, tanıtımı yapılan bu eseri değerli kılan en önemli hususlardan biri olarak kabul edilebilir.

* Dr. Öğr. Üyesi, AÜ İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD
e-posta: sahinkizilabdullah@gmail.com Orcid: 0000-0002-6848-0755

Atıf/ Cite as: Kızılabdullah, Şahin. “Kitap Tanıtımı- Evanjelizmin Yardımsever Yüzü Kurtuluş Ordusu Hareketi –Boyutsal Bir İnceleme-” *Dini Araştırmalar* 24/60), 235-238.

Evanjelizmin Yardımsever Yüzü Kurtuluş Ordusu Hareketi –Boyutsal Bir İnceleme- isimli çalışma, konunun amacı, önemi, kapsam ve sınırlılıklarının ele alındığı bir giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Kitaptaki bölümler, Smart'ın ortaya koyduğu boyutların İçsel ve Dışsal Boyutlar şeklindeki gruplaması esas alınarak oluşturulmuştur. Bu bağlamda kitabın birinci bölümü Kurtuluş Ordusunun İçsel Boyutları, ikinci bölümü ise Kurtuluş Ordusunun Dışsal Boyutları başlığını taşımaktadır. Ninian Smart, İçsel boyutlar olarak doktrinel-felsefi, hikayesel-mitolojik ve ahlaki-yasal boyutları saymaktadır. Bunun dışında kalan tecrübi-duygusal, pratik-ritüel, sosyal-organizasyonel, materyal-sanatsal boyutları ise dışsal boyutlar olarak ele alınmaktadır. Yazar, yukarıda zikredilen başlıkların ilk üçünü birinci bölümde, kalan dördünü ise ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Böylece yazar ifade ettiği üzere belirli bir model üzerinden tipolojik fenomenoloji yaklaşımı ile Kurtuluş Ordusu Hareketini incelenmiştir.

Kurtuluş Ordusunun mitolojik-hikayesel boyutunda konu, başlangıç öncesi, ilk, klasik, orta, modern ve çağdaş dönemler şeklinde incelenmiştir. Bu çerçevede, hareketin kurucusu William Booth ve eşi Catherine Booth'un çocuklukları, aldıkları eğitim, dini tecrübeleri ve evliliklerinden başlamak suretiyle kuruluş öncesi süreç aydınlatılmıştır. Boothlar, ilk olarak Hıristiyan Misyonu (Christian Mission) adı ile oluşumlarını başlatmışlar ve William Booth'un generalliğinde oluşum, Kurtuluş Ordusu Hareketine dönüşmüştür. Hareketin teşekkül dönemi olan Viktoryan İngiltere, evanjelik hareketlerin yoğun olduğu bir zaman dilimi olarak ön plana çıkmaktadır. Yazar, bu tarihi süreci ve dönemin dini canlanma/yenilenme çabalarını net bir şekilde açıklamaktadır. Bu durum Kurtuluş Ordusunun ortaya çıkış sürecinin ve hareketi doğuran sosyal, kültürel ve dini gerekçelerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Hareket içerisindeki sosyal kanat ile evanjelik kanat arasındaki çekişmelerin, hareketin gelişim sürecinde incelenmesi, okuyucuya kuruluş aşamalarını anlama imkanı sunmaktadır.

Kurtuluş Ordusu Hareketi, sosyal yardımları ile ön plana çıkan bir hareket olarak bilinmektedir. Ancak hareket içinde Catherine gibi sosyal yardımın ötesinde, evanjelik amaçları önceleyen bir kitle bulunmaktadır. Bu kitle, sosyal faaliyetleri israf olarak görüp “bir insanın gömleğini yıkayarak onu arındıramazsınız” eleştirisi ile önceliğin evanjelik çalışmalara verilmesi gerektiğinde ısrar etmiştir. Bu tartışmalara rağmen, William Booth zamanından itibaren hareketin sosyal boyutunun katkıları ile Kurtuluş Ordusunun Amerika başta olmak üzere Avrupa ülkelerine, Avusturalya'dan Japonya'ya kadar

dünyanın birçok ülkesine yayılması süreci, kitabın ilk bölümünde ele alınmaktadır. Özellikle orta, modern ve çağdaş dönem başlıkları altında hareketin gelişiminde etkili olan şahıslar ve dönemlerinin özellikleri, yapılan faaliyetler okuyucuya tarihi süreci aşamalı şekilde sunmaktadır. Doktrinel-felsefi boyutun ele alındığı başlıkta ise hareketin kutsal kitap, tanrı ve mesih inancı ile kefarete ve kurtuluş doktrinleri açıklanmaktadır. Yine bu bölümde Kurtuluş Ordusunun ahlaki yaklaşımını ortaya koyan temel konular irdelenmektedir. Kişisel gelişimden sabır ve itaate kadar birçok unsur ile birlikte kürtajdandan, alkol ve uyuşturucu madde kullanımı, yolsuzluk, kumar, ırkçılık, eşcinsellik, mültecilik gibi sosyal sorunlara kadar tartışılan mevzularda hareketin görüşleri ortaya konulmuştur. Bu şekilde yazar, başta da belirttiği üzere içsel boyutları detaylı şekilde okuyucuya sunmaktadır. Kitabın bölüm, başlık ve alt başlıkları sistematik bir bütünlük içinde olduğu ve okuyucuya şema sunması açısından olumlu olduğu, bununla birlikte zaman zaman fazla ayrıntıya girildiği, bazen de bir sayfada birden fazla alt başlığın bulunmasından dolayı bir karmaşa oluşturabileceği şeklinde bir değerlendirme yapılabilir.

Bir dinin sosyal-organizasyonel ve materyal-sanatsal yönleri onun görünürlüğü noktasında öne çıkan dışsal boyutlarıdır. Yazar din bilimcilerin, dinin tecrübi boyutuna dair açıklamaları üzerinden konunun genel çerçevesini özetlemektedir. Akabinde ise Kurtuluş ordusu açısından tecrübi boyutun temelini oluşturan William'ın vizyonlarını değerlendirmektedir. Nitekim bu vizyonlar, hareket mensuplarının motivasyonunda önemli bir yere sahip olarak değerlendirilmektedir. Dinin pratik-ritüel boyutu açısından Kurtuluş Ordusu'nu ele alırken yazar, özellikle Catherine ve Railton'un görüşleri üzerinden sakramentler konusunu izah etmektedir. Özet olarak, Kurtuluş Ordusu'nun geleksel sakramental pratikleri reddettiği, ancak vaftiz ve evharistyanın içsel gerçeklerini önemseydiği dile getirilmektedir. Pratik boyutu ortaya koymak adına geçiş ritüelleri ve düzenli ritüeller ayrı ayrı ele alınmıştır. Bu ayrıntılı açıklamalar ile Kurtuluş Ordusu'nun pratik ritüel boyutu anlaşılır hale gelmektedir. Bu anlayışın oluşmasında Kuveykirların dolaylı etkisine de değinen yazar, William'ın faydacı anlayışının sakramentlere yaklaşımda belirleyici olduğuna dikkat çekmektedir.

Kurtuluş ordusu, askeri sistem üzere organize olmuş bir hareket görünümü arz etmektedir. Nitekim yazar, öncelikle hareketin kilise anlayışını ele almakta, akabinde ise organizasyonel yapısını incelemektedir. Kurtuluş Ordusu, kiliseyi genel Hıristiyan yaklaşımına benzer şekilde "İsa-Mesih'in Bedeni", "Tanrının Ulusu" ve "Cemaat Olarak Kilise" anlayışı çerçevesinde

açıklamaktadır. Nitekim yazar, Kurtuluş Ordusu'nun kiliseyi, inananların bir parçası olduğu, başının ise İsa olduğu bir manevi yapı olarak kabul ettiklerine dikkat çekmektedir. Verilen tablolar marifetiyle, hareket içindeki hiyerarşik yapı gözler önüne serilmektedir. Aynı zamanda Kurtuluş ordusu hareketinin sosyal organizasyonlara yönelik faaliyetleri de bu bölümde değerlendirilmektedir. Son olarak ise sanatsal açıdan Kurtuluş ordusu ele alınmakta ve sanatın önemli bir kolu olan müzik ile ilişkisi irdelenmektedir. Sembollerle ve basın-yayın organları ile Kurtuluş ordusunun ilişkisi de ayrıca değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak çalışmanın Ninian Smart'ın yöntemini bir hareket üzerinden görmek isteyen okuyucular için faydalı bir eser olduğu ifade edilebilir. Ayrıca bu çalışma, özellikle akademik araştırma hayatının başında olan ve Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Fenomenolojisi, Din Psikolojisi, Din Antropolojisi gibi bilimsel alanlarda lisansüstü çalışma yapan yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin örnek alabileceği ve bu alanlara ilgi duyan tüm okuyucu ve akademisyenlerin yararlanabileceği bir eserdir.

Yayın İlkeleri

1. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmalara öncelik vermekle birlikte, sosyal bilimlerin her alanında yapılan akademik çalışmaların yayınlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. *Dini Araştırmalar*'da, sosyal bilimler alanında, din bilimlerinin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.
3. *Dini Araştırmalar*, sosyal bilimler, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki makaleleri, çevirileri, olgu sunumlarını, araştırma notunu, kitap ve sempozyum tanıtımlarını yayımlayarak başta ilahiyat alanındaki akademisyen ve öğrenciler olmak üzere din bilim alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine bilimsel bilginin ulaşmasına hizmet etmektedir.
4. *Dini Araştırmalar*'da, özgün makaleler veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan incelemeler yayımlanır.
5. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olma şartı aranır. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler de, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Yüksek lisans tezinden üretilen makalelerde tez yazarı ilk isim, danışman ikinci isim olarak belirtilmelidir. Doktora tezinden üretilen makalelerde bu durum belirtilmelidir. Ayrıca anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar için etik kurul izni alınmış ve izin belgesinin makale tam metni ve telif devir formu ile birlikte sisteme yüklenmiş olması gerekmektedir. Bu iznin alındığına dair ifadeler makale içinde yöntem bölümünde de belirtilmelidir. Makaleler intihal programı ile taranır, %15 ve üstü benzerlik tespit edilen makaleler değerlendirmeye alınmaz.
6. *Dini Araştırmalar* dergisinde kör hakemlik sistemi uygulanır.
7. *Dini Araştırmalar*, Temmuz/Aralık, Ocak/Haziran olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. Temmuz/Aralık sayısı için makale son gönderim tarihi 15 Ekim; Ocak/Haziran sayısı için 15 Nisan'dır.

Yazıların Değerlendirilmesi

1. *Dini Araştırmalar*'a gönderilen yazılar, öncelikle Yayın Kurulunca, yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülenler hakemlere gönderilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.
2. *Dini Araştırmalar*'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yazım Dili

1. *Dini Araştırmalar*'ın yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı, koyu ve büyük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), e-posta adres(ler)i, ORCID numara(lar)ı belirtilmelidir.
3. Öz: Makalenin başında, araştırmanın problemini, amacını, önemini, yöntemini ve bulgularını/sonuçlarını öz biçimde ifade eden ve en az 100 en fazla 200 kelimedenden oluşan Türkçe öz ile; en az 250 kelimedenden oluşan İngilizce öz bulunmalıdır. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan

anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler genelden özele doğru düzenlenmelidir. Ayrıca hakem raporlarından sonra, en az 750 kelimedenden oluşan geniş İngilizce özet (summary) istenmektedir.

4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, Times New Roman veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 8000 (sekizbin), kitap tanıtımları 1000 (bin) kelimeyi geçmemelidir. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.
5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.
6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
8. Atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi (İSNAD-Metiniçi ve İSNAD-Dipnotlu) kullanılmalıdır: www.isnadsistemi.org

Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, <http://dergipark.gov.tr/da> adresi üzerinden dergimize gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın Kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir.