



Tetkik

Türk-İslam Kültürü Dergisi
A Journal of Turkish-Islamic Culture





Tetkik



Year 2023 | Issue 4 |

Published: 10 October 2023

tetkik.okuokut.org

Publisher

Oku Okut Press | crossref.org/members/prep/34564

Şenyuva Mah. Seyhan Cad. No. 11-c/17 06300, Keçiören, Ankara, Türkiye

Certificate Number: 49846 | yayin.okuokut.org | yayin@okuokut.org | <http://www.okuokut.org/>

Managing Editor

Hümeyra Sevgülü Hacıbrahimoğlu | orcid.org/0000-0001-7841-0665 | humeyrasevgulu@okuokut.org

Okut Okut Academy | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org

Editor-in-Chief

Dr. Abdullah Demir | orcid.org/0000-0001-7825-6573 | ademir@okuokut.org

Ankara Yıldırım Beyazıt University | ror.org/05ryemn72

Faculty of Islamic Studies | Islamic Theology

Ethical Editor

Prof. Dr. İsmail Bulut | orcid.org/0000-0002-8588-1585 | ismailbulut@hitit.edu.tr

Hitit University | ror.org/01x8m3269

Faculty of Theology | Islamic Theology

Statistics Editor

Dr. Fatih Kaleci | orcid.org/0000-0001-6823-3773 | fkaleci@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan University | ror.org/013s3zh21

Eregli Faculty of Education | Math Education

English Language Editors

Assoc. Prof. Dr. Arif Bakla | orcid.org/0000-0001-5412-4330 | abakla@ybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University | ror.org/05ryemn72

Faculty of Humanities and Social Sciences | English Translation and Interpreting

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ata Az | orcid.org/0000-0002-8844-8875 | ata@ybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University | ror.org/05ryemn72

Faculty of Islamic Studies | Philosophy of Religion

Section Editors

Scope: Turkish Language and Literature & Turkish Islamic Literature

Dr. Necati İşler | orcid.org/0000-0001-9645-8320 | ilenecati@gmail.com

Ankara University | ror.org/01wntqw50

Faculty of Divinity | Turkish Islamic Literature

Scope: Turkish-Islamic History

Dr. Yavuz Selim Göl | orcid.org/0000-0001-7759-4482 | yavuzselimgol@hotmail.com

Giresun University | ror.org/05szaq822

Faculty of Islamic Studies | Islamic History

Scope: Turkish Islamic Arts & Turkish-Islamic Music

Res Asst. Faruk Narmanlı | orcid.org/0000-0002-5652-065X | narmanlifaruk@hotmail.com

Giresun University | ror.org/05szaq822

Faculty of Islamic Studies | Turkish-Islamic Literature and Islamic Arts

Scope: Turkish Islamic Philosophy

Dr. Emrullah Kılıç | orcid.org/0000-0003-0221-0944 | emrullah.kilic@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli University | ror.org/05mskc574

Faculty of Letters | Systematic Philosophy and Logic

Res Asst. Esmâ Aygün Yakın | orcid.org/0000-0002-8609-1905 | esmaaygunyakın@gmail.com

Yozgat Bozok University | ror.org/04qvdf239

Faculty of Theology | Philosophy of Religion

Scope: Turkish Islamic Society

Dr. Muhammed Yamaç | orcid.org/0000-0003-2215-4492 | yamacmuhammed@hotmail.com

Bartın University | ror.org/03te4vd35

Faculty of Islamic Studies | Sociology of Religion

Dr. Süleyman Abanoz | orcid.org/0000-0002-4466-7080 | abanoz_s@hotmail.com

Selçuk University | ror.org/045hgzm75

Faculty of Islamic Sciences | Psychology of Religion

Scope: Education in the Turkish Islamic Society

Assoc. Prof. Dr. Yasin Yiğit | orcid.org/0000-0002-3254-5350 | yasnyigit@gmail.com

Iğdır Üniversitesi | ror.org/013s3zh21

İlahiyat Fakültesi | Religious Education

Dr. Ahmet Yemenici | orcid.org/0000-0002-7549-5074 | ayemenici@yahoo.com

Ankara Yıldırım Beyazıt University | ror.org/05ryemn72

Faculty of Islamic Studies | Religious Education

Scope: Turkish Islamic Understanding of Religion

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş | orcid.org/0000-0002-5338-3266 | miyase.yavuzaltintas@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli University | ror.org/04f81fm77

Faculty of Islamic Studies | Islamic Law

Dr. Kübra Nugay | orcid.org/0000-0002-0773-0335 | kbr_ngy@hotmail.com

Okut Okut Academy | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org

Islamic Law

Dr. Ayşe Mine Akar | orcid.org/0000-0003-3804-2604 | aysemineakar@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University | ror.org/04f81fm77
Faculty of Theology | Sufism

Dr. Ebru Adıyaman | orcid.org/0000-0001-6782-6075 | ebrukarakasadiyaman@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım University
Faculty of Theology | Hadith

Assistant Editors

Abdullah Dağ | orcid.org/0000-0002-0826-6917 | abdullahdag@okuokut.org
Oku Okut Academy | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org
Ankara Yıldırım Beyazıt University | ror.org/05ryem72 | Institute of Social Sciences (Kalam)

Merve Nur Çam | orcid.org/0000-0003-1128-4697 | mervenurcam@okuokut.org
Oku Okut Academy | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org
Hitit University | ror.org/01x8m3269 | Institute of Graduate Studies (Tafsir)

Res Asst. Kübra Gül Özdemir | orcid.org/0000-0002-4777-2193 | kubragulozdemir@okuokut.org
Kafkas University | ror.org/04v302n28
Faculty of Theology | History of Islam

Merve Türkeri | orcid.org/0000-0002-1243-4979 | merveturkeri@okuokut.org
Oku Okut Academy | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org
Yalova University | ror.org/01x18ax09 | Institute of Social Sciences (Islamic Law)

Muharrem Altınhan | orcid.org/0000-0001-7067-9934 | m.altinhan@okuokut.org
Oku Okut Akademi | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org
Ankara Yıldırım Beyazıt University | ror.org/05ryem72 | Institute of Social Sciences (Kalam)

Data Controller

Havva Özgün | 0000-0002-2905-5326 | info@yazimdestegi.com
Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık | www.yazimdestegi.com

Address all editorial correspondence to

Dr. Abdullah Demir | Oku Okut Press
Şenyuva Mah. Seyhan Cad. No. 11-c/17 06300 Keçiören/Ankara
ademir@okuokut.org | Telephone: +90 312 906-1499

Address all ethical issues to

Assoc. Prof. Dr. İsmail Bulut | orcid.org/0000-0002-8588-1585 | ismailbulut@hitit.edu.tr
Hitit University | ror.org/01x8m3269

Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Soner Hunkan | orcid.org/0000-0002-6743-0107 | osonerhuncan@trakya.edu.tr
Trakya University | ror.org/00xa0xn82 |

Faculty of Letters | Medieval History | History of Muslim Turkish Countries and Societies

Prof. Dr. Celal Demir | orcid.org/0000-0003-0587-122X | kapkaramurat@hotmail.com
Afyon Kocatepe University | ror.org/03a1crh56

Faculty of Education | Turkish Language Teaching

Prof. Dr. Mustafa Koç | orcid.org/0000-0003-1299-7963 | mustafa.koc@ogu.edu.tr
Eskişehir Osmangazi University | <https://ror.org/01dzjez04> | Psychology of Religion

Prof. Dr. Mehmet Ali Şimşek | orcid.org/0000-0002-6085-7036 | shimshek@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University | ror.org/03a1crh56

Faculty of Theology | Arabic Language and Rhetoric

Prof. Dr. Yaşar Yiğit | orcid.org/0000-0002-2152-524X | dryasar66@hotmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt Univeristy | ror.org/05ryemn72

Faculty of Islamic Studies | Islamic Law

Assoc. Prof. Dr. Behlül Tokur | orcid.org/0000-0002-6509-3100 | behlultokur@hotmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt Univeristy | ror.org/05ryemn72

Faculty of Islamic Studies | Psychology of Religion

Assoc. Prof. Dr. İrfan Erdoğan | orcid.org/0000-0002-2452-1252 | ierdogan@erbakan.edu.tr
Necmettin Erbakan University | ror.org/013s3zh21

Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology | Religious Education

Assoc. Prof. Dr. Muhammet Caner Ilgaroğlu | orcid.org/0000-0001-5712-9401 | milgaroglu@gmail.com
Adıyaman University | ror.org/02s4gkg68 | Faculty of Islamic Studies | Islamic Philosophy

Assoc. Prof. Dr. M. Ali Yazıbaşı | orcid.org/0000-0003-0369-1217 | muhammedaliyazibas@hotmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt University | ror.org/05ryemn72

Faculty of Islamic Studies | Religious Education

Assoc. Prof. Dr. Hakan Hemşinli | orcid.org/0000-0003-4977-9054 | hakanhemsinli@hotmail.com
Van Yüzüncü Yıl University | ror.org/041jyyp61

Faculty of Theology | Philosophy of Religion

Dr. Ömer Faruk Söylev | orcid.org/0000-0002-1935-1957 | ofsoylev@hotmail.com
Kütahya Dumlupınar University | ror.org/03jtrja12

Faculty of Islamic Studies | Psychology of Religion

Dr. Abdullah Demir | orcid.org/0000-0001-7825-6573 | ademir@okuokut.org
Ankara Yıldırım Beyazıt Univeristy | ror.org/05ryemn72

Faculty of Islamic Studies | Islamic Theology



Tetkik



Yıl 2023 | Sayı 4

Yayın: 10 Ekim 2023
tetkik.okuokut.org

Yayınevi

Oku Okut Yayınları | crossref.org/members/prep/34564
Şenyuva Mah. Seyhan Cad. No. 11-c/17 (Kuzey Ankara Külliyesi) 06300, Keçiören, Ankara
Yayıncı Sertifika No. 49846 | yayin.okuokut.org | yayin@okuokut.org | <http://www.okuokut.org/>

Yazı İşleri Müdürü

Hümeyra Sevgülü Hacıbrahimoğlu | orcid.org/0000-0001-7841-0665 | humeyrasevgulu@okuokut.org
Oku Okut Akademi, Ankara, Türkiye | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org

Editör

Dr. Abdullah Demir | orcid.org/0000-0001-7825-6573 | ademir@okuokut.org
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryem72
İslami İlimler Fakültesi | Kelam

Etik Editörü

Prof. Dr. İsmail Bulut | orcid.org/0000-0002-8588-1585 | ismailbulut@hitit.edu.tr
Hitit Üniversitesi | ror.org/01x8m3269
İlahiyat Fakültesi | Kelam

İstatistik Editörü

Dr. Fatih Kaleci | orcid.org/0000-0001-6823-3773 | fkaleci@erbakan.edu.tr
Necmettin Erbakan Üniversitesi | ror.org/013s3zh21
Ereğli Eğitim Fakültesi | Matematik Eğitimi

İngilizce Dil Editörleri

Doç. Dr. Arif Bakla | orcid.org/0000-0001-5412-4330 | abakla@ybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryem72
İnsan ve Tolum Bilimleri Fakültesi | İngilizce Mütercim ve Tercümanlık

Doç. Dr. Mehmet Ata Az | orcid.org/0000-0002-8844-8875 | ata@ybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryem72
İslami İlimler Fakültesi | Din Felsefesi

Alan Editörleri

Kapsam: Türk Dili ve Edebiyatı & Türk-İslam Edebiyatı

Dr. Necati İşler | orcid.org/0000-0001-9645-8320 | ilenecati@gmail.com
Ankara Üniversitesi | ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi | Türk İslam Edebiyatı

Kapsam: Türk-İslam Tarihi

Dr. Yavuz Selim Göl | orcid.org/0000-0001-7759-4482 | yavuzselimgol@hotmail.com

Giresun Üniversitesi | ror.org/05szaq822

İslami İlimler Fakültesi | İslam Tarihi Anabilim Dalı

Kapsam: Türk-İslam Sanatları & Türk-İslam Musikisi

Arş. Gör. Faruk Narmanlı | orcid.org/0000-0002-5652-065X | narmanlifaruk@hotmail.com

Giresun Üniversitesi | ror.org/05szaq822

İslami İlimler Fakültesi | Türk-İslam Edebiyatı ve İslam Sanatları

Kapsam: Türk-İslam Felsefesi

Arş. Gör. Esmâ Aygün Yakın | orcid.org/0000-0002-8609-1905 | esmaaygunyakın@gmail.com

Yozgat Bozok Üniversitesi | ror.org/04qvdf239

İlahiyat Fakültesi | Din Felsefesi

Dr. Emrullah Kılıç | orcid.org/0000-0003-0221-0944 | emrullah.kilic@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi | ror.org/05mskc574

Edebiyat Fakültesi | Sistemantik Felsefe ve Mantık

Kapsam: Türk-İslam Toplumu

Dr. Muhammed Yamaç | orcid.org/0000-0003-2215-4492 | yamacmuhammed@hotmail.com

Bartın Üniversitesi | ror.org/03te4vd35

İslami İlimler Fakültesi | Din Sosyolojisi

Dr. Süleyman Abanoz | orcid.org/0000-0002-4466-7080 | abanoz_s@hotmail.com

Selçuk Üniversitesi | ror.org/045hgzm75

İslami İlimler Fakültesi | Din Psikolojisi

Kapsam: Türk-İslam Toplumunda Eğitim

Doç. Dr. Yasin Yiğit | orcid.org/0000-0002-3254-5350 | yasnyigit@gmail.com

Iğdır Üniversitesi | ror.org/013s3zh21

İlahiyat Fakültesi | Din Eğitimi

Dr. Ahmet Yemenici | orcid.org/0000-0002-7549-5074 | ayemenici@yahoo.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72

İslami İlimler Fakültesi | Din Eğitimi

Kapsam: Türk-İslam Din Anlayışı

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş | orcid.org/0000-0002-5338-3266 | miyase.yavuzaltintas@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi | ror.org/04f81fm77

İslami İlimler Fakültesi | İslam Hukuku

Dr. Kübra Nugay | orcid.org/0000-0002-0773-0335 | kbr_ngy@hotmail.com | İslam Hukuku

Okut Okut Akademi | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org

Dr. Ayşe Mine Akar | orcid.org/0000-0003-3804-2604 | aysemineakar@gmail.com
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | ror.org/04f81fm77
İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

Dr. Ebru Adıyaman | orcid.org/0000-0001-6782-6075 | ebrukarakasadiyaman@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Hadis

Editör Yardımcıları

Abdullah Dağ | orcid.org/0000-0002-0826-6917 | abdullahdag@okuokut.org
Oku Okut Akademi | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72 | Sosyal Bilimler Enstitüsü (Kelam)
Arş. Gör. Kübra Gül Özdemir | orcid.org/0000-0002-4777-2193 | kubragulozdemir@okuokut.org
Kafkas Üniversitesi | ror.org/04v302n28
İlahiyat Fakültesi | İslam Tarihi

Merve Nur Çam | orcid.org/0000-0003-1128-4697 | mervenurcam@okuokut.org
Oku Okut Akademi | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org
Hitit Üniversitesi | ror.org/01x8m3269 | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü (Tefsir)

Merve Türkeri | orcid.org/0000-0002-1243-4979 | merveturkeri@okuokut.org
Oku Okut Akademi | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org
Yalova Üniversitesi | ror.org/01x18ax09 | Sosyal Bilimler Enstitüsü (İslam Hukuku)

Muharrem Altınhan | orcid.org/0000-0001-7067-9934 | m.altinhan@okuokut.org
Oku Okut Akademi | isni.org/isni/0000000506276072 | www.okuokut.org
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72 | Sosyal Bilimler Enstitüsü (Kelam)

İndekslere Başvuru ve Süreç Takip Sorumlusu

Havva Özgün | 0000-0002-2905-5326 | info@yazimdestegi.com
Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık | www.yazimdestegi.com

Etik Konularla İlgili İletişim Yetkilisi

Doç. Dr. İsmail Bulut | orcid.org/0000-0002-8588-1585 | ismailbulut@hitit.edu.tr
Hitit Üniversitesi | ror.org/01x8m3269
İlahiyat Fakültesi | Kelam

Editöryal Süreçler İletişim Yetkilisi

Dr. Abdullah Demir | Oku Okut Yayınları
Şenyuva Mah. Seyhan Cad. No. 11-c/17 06300 Keçiören/Ankara
E-posta: ademir@okuokut.org | Telefon: (312) 906-1499 | tetkik.okuokut.org

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ömer Soner Hunkan | orcid.org/0000-0002-6743-0107 | osonerhuncan@trakya.edu.tr

Trakya Üniversitesi | ror.org/00xa0xn82

Edebiyat Fakültesi | Ortaçağ Tarihi | Müslüman Türk Devletleri ve Toplumları Tarihi

Prof. Dr. Celal Demir | orcid.org/0000-0003-0587-122X | cdemir@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe Üniversitesi | ror.org/03a1crh56

Eğitim Fakültesi | Türkçe Eğitimi

Prof. Dr. Mustafa Koç | orcid.org/0000-0003-1299-7963 | mustafa.koc@ogu.edu.tr

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi | ror.org/01dzjez04

İslami İlimler Fakültesi | Din Psikolojisi

Prof. Dr. Mehmet Ali Şimşek | orcid.org/0000-0002-6085-7036 | shimshek@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | ror.org/03a1crh56

İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâğati

Prof. Dr. Yaşar Yiğit | orcid.org/0000-0002-2152-524X | dryasar66@hotmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72

İslami İlimler Fakültesi | İslam Hukuku

Doç. Dr. Behlül Tokur | orcid.org/0000-0002-6509-3100 | behlultokur@hotmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72

İslami İlimler Fakültesi | Din Psikolojisi

Doç. Dr. İrfan Erdoğan | orcid.org/0000-0002-2452-1252 | ierdogan@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan Üniversitesi | ror.org/013s3zh21

Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi | Din Eğitimi

Doç. Dr. Muhammet Caner Ilgaroğlu | orcid.org/0000-0001-5712-9401 | milgaroglu@gmail.com

Düzce Üniversitesi | ror.org/04175wc52

İlahiyat Fakültesi | İslam Felsefesi

Doç. Dr. M.Ali Yazıbaşı | orcid.org/0000-0003-0369-1217 | muhammedaliyazibasi@hotmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72

İlimler Fakültesi | Din Eğitimi

Doç. Dr. Hakan Hemşinli | orcid.org/0000-0003-4977-9054 | hakanhemsinli@hotmail.com

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | ror.org/041jyjp61

İlahiyat Fakültesi | Din Felsefesi

Doç. Dr. Ömer Faruk Söylev | orcid.org/0000-0002-1935-1957 | ofsöylev@hotmail.com

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi | ror.org/03jtrja12

İslami İlimler Fakültesi | Din Psikolojisi

Dr. Abdullah Demir | orcid.org/0000-0001-7825-6573 | ademir@okuokut.org

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ror.org/05ryemn72

İslami İlimler Fakültesi | Kelam



İçindekiler | Contents

Editörden | From the Editor

1-4

İntihal Tespit Yazılımlarının Kullanımı: İyi bir 'Benzerlik Raporu' oranı ne olmalıdır?
The Use of Plagiarism Detection Softwares: What is a good Similarity Report score?
Abdullah Demir

Araştırma Makaleleri | Research Articles

5-28

Kur'ân'ın Ziyâdeli İfadelerinin 7. Yüzyıl Arapların Dili Kullanım Âdet ve Edebî Zevkleriyle İlişkisi
The Relationship of the Qur'ân's Excessed Phrases with the 7th Century Arabs' Language Usage Customs and Literary Tastes
Emrah Dindi

29-76

Endonezya'nın Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesi'nde Tefsir Alanında Hazırlanan Doktora Tezlerinin Tasnif ve Analizi
Classification and Analysis of Doctoral Theses Prepared in the Field of Tafsîr at Syarif Hidayatullah State Islamic University Jakarta
Eyyüp Tuncer

77-107

Tefsir Tarihinde Elitizmin İzini Sürmek: Taberî Örneklğinde Tahlil Denemesi
On the Traces of Elitism in the History of Tafsîr: An Attempt to Analyse in the Example of al-Ṭabarî
Ayşe Uzun

109-125

Bedruddîn b. Malik'in el-Misbâh Fî İhtisârî'l-Miftâh Eserinin Dîbâcesi Özelinde Berâ'atu'l-İstihlâl Sanatı İncelemesi
An Analysis of the Art of Barâ'at al-Istihlâl in the context of Badr al-Dîn b. Mâlik's Al-Misbâh Fî İhtisar al-Miftâh Work
Mehmet Sıddık Özalp

127-146

Norman Paralı Askerlerin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Türkler
Activities of Norman Mercenaries in Anatolia and Turks
Nadir Karakuş

147-171

Hafızalarda Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi: Celal Kırca Hatıraları Özelinde
Religious Education in the Republican Era in the Memories: The Memoirs of Celal Kırca
Meryem Karataş

173-196

4-6 Yaş Kur'an Kurslarına Yönelik Online Şikâyetler Üzerine Bir Durum Çalışması: sikayetvar.com Örneği

A Case Study on Online Complaints Against Qur'an Courses for Ages 4-6: The Example of sikayetvar.com
Farma Kurttekin

197-213

İslam Hukukunda Araç Sigortası (Tekâfûl)
Vehicle Insurance in Islamic Insurance (Takaful)
Doaa Al-Amodi

215-253

Sudûr Nazariyesinin Platon ve Aristoteles Felsefeleri Çerçevesinde Analizi
Analysis of the Emanation Theory within the Scope of Plato's And Aristotle's Philosophies
Mehmet Murat Karakaya

255-277

Baba-Oğul İlişkisinin Ergenlik Döneminde Dini İnanç ve Benlik Saygısı Üzerindeki Rolü
The Role of Father-Son Relationship on Religious Belief and Self-Esteem in Adolescence
Zübeyir Özgür – Sema Yılmaz

279-309

Dijital Oyunların Çocukların Dinî-Ahlaki Gelişimine Olumsuz Etkileri Üzerine Nitel Bir Araştırma:
Judgement Day: Tanrı'nın Meleği Örneği
A Qualitative Study on the Negative Effects of Digital Games on Children's Religious and Moral Development: The Example of Judgement Day: Angel of God
Hatice Kılınçer

311-332

Tetkik Dergisi Yayın Politikası
The Journal of Tetkik's Publication Policy

The Use of Plagiarism Detection Softwares: What is a good Similarity Report score?

Abdullah Demir  <https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>
abdullahdemir@aybu.edu.tr  <https://ror.org/05ryem72>
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ, Fac of Theology, Ankara, Türkiye

Abstract

Plagiarism is defined as representing the original ideas, methods, data or works of others as one's own work, in whole or in part, without proper attribution in accordance with scientific rules. Scientific integrity and respect for labor require avoiding plagiarism. However, plagiarism may be committed for different motives. In order to detect and prevent plagiarism, journals and institutes use software such as Turnitin, iThenticate, intihal.net. These software index works such as articles and theses uploaded to the system for scanning on a word-based basis and determine whether the phrases and sentences in the text are similar to the phrases and sentences in other previously published works in the database. The rate in the similarity report generated as a result of this determination does not directly state "There is plagiarism" or "There is no plagiarism". The origin of the similarity rate must be evaluated by the editor/advisor. The software used to prevent plagiarism has filtering options such as "Remove citation", "Remove bibliography", "Remove similarities less than X words". For a text with a similarity report of 80%, the similarity result can be reduced to 0% when the filter is set to "Remove similarities less than 100 words". In order to prevent such manipulations, it is more appropriate for similarity reports to be taken by editors for articles and advisors for theses. In this context, it is clear that the question "What is a good Similarity Report score?" cannot be answered with a specific rate such as 2% or 20%. The similarity report should reflect that the sources relied upon have been duly cited and quoted.

Keywords

Academic writing, Plagiarism, Plagiarism detection softwares, Identify plagiarism, Recognize similarities, Similarity Report

İntihal Tespit Yazılımlarının Kullanımı: İyi bir 'Benzerlik Raporu' oranı ne olmalıdır?

Öz

İntihal, başkalarının özgün fikirlerini, metotlarını, verilerini veya eserlerini bilimsel kurallara uygun biçimde atfı yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseri gibi göstermek olarak tanımlanır. Bilimsel dürüstlük ve emeğe saygı intihalden uzak durulmasını gerektirir. Buna karşın farklı saiklerle intihal yapılabilmektedir. İntihali tespit etmek ve engellemek amacıyla dergiler ve enstitüler Turnitin, iThenticate, intihal.net gibi yazılımlar kullanmaktadır. Bu yazılımlar, sisteme taratılmak için yüklenen makale ve tez gibi çalışmalarını kelime bazlı indeksleyerek metinde yer alan kelime grubu ve cümlelerin veri tabanında yer alan daha önce yayımlanmış başka çalışmalarda yer alan kelime grupları ve cümlelerle benzer olup olmadığını tespit eder. Bu tespit sonucunda oluşturulan benzerlik raporunda yer alan oran, "İntihal vardır" veya "İntihal yoktur" şeklinde doğrudan bir hüküm ifade etmez. Benzerlik oranının nereden kaynaklandığının editör/danışman tarafından değerlendirilmesi gerekir. İntihali engellemek için kullanılan yazılımlarda "Alıntıyı çıkar", "Bibliyografyayı çıkar", "X kelimedenden az olan benzerlikleri çıkar" şeklindeki filtreleme seçenekleri bulunur. Benzerlik raporu %80 olan bir metin için filtre "100 kelimedenden az olan benzerlikleri çıkar" şeklinde ayarlandığında benzerlik sonucu %'a düşürülebilmektedir. Bu tür oynamaların önüne geçilebilmesi için benzerlik raporlarının makaleler için editörler ve tezler için ise danışmanlar tarafından alınması daha uygundur. Bu kapsamda "İyi bir benzerlik raporu oranı ne olmalıdır?" sorusunun %2 veya %20 gibi belli bir oran verilen bir cevabı olmayacağı açıktır. Benzerlik raporu, istifade edilen kaynaklara usulüne uygun şekilde atıfta bulunulduğunu ve alıntı yapıldığını yansıtmalıdır.

Anahtar Kelimeler

Akademik Yazım, İntihal, İntihal Tespit Yazılımları, İntihali Tespit Etmek, Benzerlikleri Yakalamak, Benzerlik Raporu

İntihal (Plagiarism), Yükseköğretim Kurulu Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'nde “Başkalarının özgün fikirlerini, metotlarını, verilerini veya eserlerini bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseri gibi göstermek” olarak tanımlanır.¹ Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nda “İktibasın (alıntının) belli olacak şekilde yapılması lazımdır. İlim eserlerinde, iktibas hususunda kullanılan eserin ve eser sahibinin adından başka bu kısmın alındığı yer belirtilir.” maddesi yer alır.² Aynı Kanun'da “Bir eserden kaynak göstermeksizin iktibasta bulunan kişi altı aydan iki yıla kadar hapis veya adlî para cezasıyla cezalandırılır.” ve “Bir eserle ilgili olarak yetersiz, yanlış veya aldatıcı mahiyette kaynak gösteren kişi altı aya kadar hapis cezası ile cezalandırılır.”³ maddeleri bulunur. İntihal, Yükseköğretim Kanunu'nda ise “Başkalarına ait özgün fikir, metot, veri veya eserleri bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendisine ait gibi göstermek” şeklinde tanımlanarak üniversite öğretim mesleğinden çıkarma cezasını gerektiren fiiller arasında sayılır.⁴

Bilimsel dürüstlük ve emeğe saygı da intihalden uzak durulmasını gerektirir. Buna karşın farklı saiklerle intihal yapılabilir. İntihal; fikrin aşırılması, fikrin cümle yapısıyla birlikte aşırılması (kopyala-yapıştır yapılarak aşırılması) veya fikir akışının şematik yapısının aşırılması şeklinde gerçekleşebilmektedir.

İntihali tespit etmek ve engellemek amacıyla dergiler ve enstitüler Turnitin, iThenticate, intihal.net gibi yazılımlar kullanmaktadır. Bu yazılımlar, sisteme taratılmak için yüklenen makale ve tez gibi çalışmalarını kelime bazlı indeksleyerek bunlarda yer alan kelime grubu ve cümlelerin veri tabanında yer alan daha önce yayımlanmış başka çalışmalarda yer alan kelime grupları ve cümlelerle benzer olup olmadığını karşılaştırarak rapor oluşturur. Bu tespit sonucunda benzerlik raporunda yer alan oran, “İntihal vardır” veya “İntihal yoktur” şeklinde doğrudan bir hüküm ifade etmez. Tespit edilen benzerlik oranının nereden kaynaklandığı editör/danışman tarafından değerlendirilmelidir. Örneğin benzerlik raporu sonucu %35 çıktığı hâlde editör/danışman incelemesi sonucunda bu benzerliğin dipnot ve kaynakçadan kaynaklandığı ve etik ihlal içermediği kanaatine ulaşılabilir. Bunun tam tersi de mümkündür. Benzerlik raporu %2 olduğu hâlde editör/danışman incelemesi sonucunda bu benzerliğin başkasının fikrinin kopyala-yapıştır yapılarak aşırılması sonucunda ortaya çıkan intihal olduğu da anlaşılabilir. Bundan dolayı benzerlik tarama raporu sonucu ne olursa olsun raporda renkli olarak işaretlenen yerlerde atıf-alıntı farklılığına dikkat edilip edilmediği, intihal olup olmadığı editör/danışman tarafından incelenmelidir. Benzerlik oranının yüksek çıkmasının en sık karşılaşılan sebebi, araştırmacıların alıntı yaptıkları hâlde sanki atıf yapmış gibi metni oluşturmalarıdır.

¹ Yükseköğretim Kurulu Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi (YKBAYEY), Yükseköğretim Kurulu (2016), md. 4/1.

² Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu (FSEK), *Resmî Gazete* 7981 (13 Aralık 1951), 5846. md. 35/4.

³ FSEK.md. 71/3, 5.

⁴ Yükseköğretim Kanunu *Resmî Gazete* 17506 (6 Kasım 1981), 2547. md. 53/5.

Atıf (Dolaylı Aktarma): Bir kaynaktaki düşünce, tartışma veya tespiti atıf yapıyorsa ve atıf yapılan görüş atıf yapan araştırmacının kendi kelimeleri ile satırlara dökülüyorsa bu durumda cümlelerin sonuna dipnot işareti konularak bu durum belirtilmelidir.

Özetle atıf, kullanılan kaynaktaki BİLGİye işaret edilmesidir. Tek şeye göndermede bulunulduğu için bir belirteçle gösterimi yeterlidir.

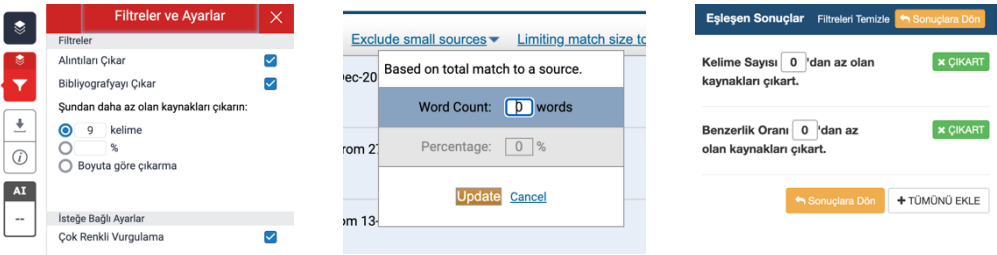
ATIF: Bilgi → Kaynağın Belirtilmesi

Alıntı (İktibas): İstifade edilen kaynaktan ilgili kısım aynen, noktası ve virgülüne dokunulmadan, olduğu gibi alınıyorsa alıntılanan kısım kısa ise “çift tırnak içinde verilir” ve sonuna dipnot numarası verilerek kaynağı belirtilir. Doğrudan alıntılanan kısım üç satırdan uzun (kırk kelimedenden fazla) ise ayrı bir paragraf hâlinde gösterilir. Uzun alıntılar ana metinden ayırt edilmesi için normal metin boyutundan bir küçük yazı tipi boyutunda ve paragrafın tamamının soldan satır başı hizasında girintili olarak yazılır.⁵

Buna göre alıntı, istifade edilen kaynaktaki BİLGİNİN METNİ ile birlikte alınmasıdır. İki şey (bilgi + metni) alındığı için iki belirteçle 1) Alıntı İşareti -Çift Tırnak/İçerlek Paragraf- 2) Kaynak gösterimi ile belirtilmelidir.

Alıntı: Bilgi + Metin → Alıntı İşareti + Kaynağın Belirtilmesi

İntihali engellemek için kullanılan yazılımlarda aşağıdaki görsellerde de görülebileceği üzere “Alıntıyı Çıkar”, “Bibliyografyayı Çıkar”, “ X kelimedenden az olan benzerlikleri çıkar” şeklindeki filtreleme seçenekleri bulunmakta ve tarama hassasiyeti ayarlanabilmektedir.



Örneğin benzerlik raporu %80 olan bir metin için filtre “100 kelimedenden az olan benzerlikleri çıkar” şeklinde ayarlandığında benzerlik sonucu %0’a düşürülebilmektedir. Bu tür oynamaların önüne geçilebilmesi için benzerlik raporlarının makaleler için editörler ve tezler için danışmanlar tarafından alınması daha uygundur.



Aktarılan bu hususlar, “İyi bir benzerlik raporu oranı ne olmalıdır?” sorusunun cevabının %2 veya %20 gibi belli bir oran olamayacağını ortaya koymaktadır. Benzerlik raporu, istifade edilen kaynaklara usulüne uygun şekilde atıfta bulunulduğunu ve alıntı yapıldığını yansıtmalıdır.

⁵ Abdullah Demir, *İSNAD Atıf Sistemi* (Ankara: Cumhuriyet Üniversitesi, 2019), 50-51.

Kaynaklar | References

- Demir, Abdullah. *İSNAD Atıf Sistemi*. Ankara: Cumhuriyet Üniversitesi, 2. Basım, 2019.
- YKBAYEY, Yükseköğretim Kurulu Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi. Türkiye: Yükseköğretim Kurulu, 2016. Erişim 12 Temmuz 2019.
https://www.yok.gov.tr/Documents/Kurumsal/mevzuat/YayınEtiğiYönergesi_140318.pdf
- FSEK, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu (5846). *Resmî Gazete* 7981 (13 Aralık 1951).
- Yükseköğretim Kanunu (2547). *Resmî Gazete* 17506 (6 Kasım 1981).

The Relationship of the Qur'ān's Excessed Phrases with the 7th Century Arabs' Language Usage Customs and Literary Tastes

Emrah Dindi  <https://orcid.org/0000-0002-6664-7590>
emrah.dindi@deu.edu.tr  <https://ror.org/00dbd8b73>
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, İzmir, Türkiye

Abstract


In dictionaries, *ziyāda* (excessed phrases) means to make more, to increase, and is defined as the opposite of deficiency. *Ziyādahs*, which does not cause any difference in terms of grammar (*i'rāb, nahw*) or meaning between its presence and its absence in syntax, and which exceeds the necessary limit in the divine word, which come as additions and excesses in the form of letters, nouns, and verbs, are among the most basic stylistic features and structural problems of the Qur'ān. Are these *ziyādas*, which have been a challenge for the commentators, really a divine word fault and defect, or an artistic (*bedī'i*) beauty, as some have suggested in our tradition? In other words, are these structures that contain various subtleties of meaning that the Arabs of the 7th century Hejaz region did not know, were not familiar with, and had not heard of, or, on the contrary, are they patterns of expression that were formed and manifested within the framework of the linguistic customs and traditions, and literary tastes of the Arabs of that day, which were present and well-known in their daily speech, oral and literary genres? These questions and problems are analyzed in this article. Of course, our aim in this study is not to take all of the Qur'ān's *ziyādas* one by one, to read them within the framework of divine, transcendental mystery and wisdom, to describe the subtleties and depths of meaning or rhythmic beauties they add to the expression. These have already been dealt with more or less in our tradition or some academic studies today. Although the relationship of the Qur'ān's *ziyādas* with the linguistic customs and traditions of the Arabs of that period and their literary tastes has been weakly touched upon between the lines in the ancient literature, unfortunately, there has not yet been a study that makes this kind of reading in modern period studies. Therefore, our aim in this study is to examine the relationship of these expression structures with the language usage customs of the Arabs of that period, their literary tastes, and their linguistic and cultural anthropological structures. In this respect, as a result of this research, which we think is different from the existing academic studies, original and authentic, and in which we use the literature review method, it is revealed that the redundant structures of the Qur'ān for rhythmic and non-rhythmic purposes are related to the literary tastes, linguistic customs and traditions of the Arabs at the period of revelation/*nūzūl*, more precisely, it is not in a language and style that is above and beyond the existing language patterns and usages, that transcends them (*hārikun 'ale'l-āde*), transhistorical and transcendental.

Keywords

Tafsir, Qur'ān, Ziyāda, 7th Century, Arabs, Linguistic Custom, Literary Taste

Citation

Dindi, Emrah. "The Relationship of the Qur'ān's Excessed Phrases with the 7th Century Arabs' Language Usage Customs and Literary Tastes". *Tetkik* 4 (2023), 5-28. <https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1293690>

Type	Research Article
Research Areas	Religion; Linguistics
Language	Turkish
Received	07 May 2023
Accepted	04 August 2023
Published	10 October 2023
Review	Double-blind
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board) Double anonymized - Two External
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author declares that there is no conflict of interest.
Complaints	tetkik@okuokut.org
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright	© The author retains the copyright and provides the publisher with a license to publish.
License	 CC BY-NC 4.0
Publisher	Oku Okut Press (okuokutpress.okuokut.org) on behalf of Oku Okut Association.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	Central and Eastern European Online Library
DOAJ	Directory of Open Access Scholarly Resources
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
Sherpa Romeo	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Kur'ân'ın Ziyâdeli İfadelerinin 7. Yüzyıl Arapların Dili Kullanım Âdet ve Edebî Zevkleriyle İlişkisi

Emrah Dindi  <https://orcid.org/0000-0002-6664-7590>
emrah.dindi@deu.edu.tr  <https://ror.org/00dbd8b73>
Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

Öz


Ziyâde, sözlüklerde fazlaştırmak, artırmak anlamlarına gelmekte, noksanın zıttı olarak tanımlanmaktadır. Söz diziminde var olması ile yok olması arasında i'rab, nahiv yahut anlam açısından herhangi bir farka yol açmayan, kelimelerde gerekli olan sınırı aşan, harf, isim ve fiil türünden ek ve fazlalıklar olarak gelen ziyâdeler, Kur'ân'ın en temel üslup özellikleri ve yapısal sorunları arasında yer almaktadır. Müfessirleri uğraştıran bu ziyâdeler, geleneğimizde kimileri tarafından ileri sürüldüğü gibi, gerçekten bir kelam ayıbı ve kusuru mu yoksa sanatsal (*bedîi*) bir güzellik midir? Başka bir deyişle 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların bilmedikleri, aşına olmadıkları ve duymadıkları çeşitli anlam inceliklerini içinde barındıran yapılar mı yoksa tam tersine o günkü Arapların günlük kelimelerinde, şifahî ve yazınsal türlerinde mevcut ve maruf olan lügavî örf ve âdetleri, edebî zevkleri çerçevesinde teşekkül ve tecessüm etmiş ifade kalıpları mıdır? İşte bu soru ve sorunlar bu makalede irdelenmektedir. Elbetteki bu çalışmada amacımız, Kur'ân'ın tüm ziyâdelerini tek tek ele alıp, ilahî, aşkın sır ve hikmet çerçevesinde okumak, bunların ifadeye kattıkları anlam inceliklerini ve derinliklerini yahut ritmik güzelliklerini tadat etmek değildir. Bunlar geleneğimizde veya günümüzde bazı akademik çalışmalarda az veya çok zaten ele alınmıştır. Kur'ân'ın ziyâdelerinin o dönem Arapların lügavî örf ve âdetleri, edebî zevkleriyle ilişkisine kadim literatürde satır aralarında zayıf bir sesle değinilmiş olsa da ne yazık ki çağdaş araştırmalarda bu türden bir okuma yapan bir çalışmaya henüz rastlanılmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmada bizim hedefimiz, bu ifade yapılarının o dönem Arapların dili kullanım âdetleri, edebî zevkleri ve lügavî kültürel antropolojik yapılarıyla ilişkisini irdelemektir. O bakımdan mevcut akademik çalışmalardan farklı, özgün ve otantik olduğunu düşündüğümüz, literatür taraması yöntemini kullandığımız bu araştırma neticesinde, Kur'ân'ın vezin ve vezin dışı amaçlarla gelen ziyâdeli yapılarının nüzul dönemi Arapların edebî zevkleri, lügavî örf ve âdetleriyle ilişkili olduğu, daha doğrusu, halihazırda mevcut dil kalıp ve kullanımlarının üstünde ve ötesinde (*hârikun 'ale'l-âde*), tarih üstü, aşkın bir dil ve üslupta olmadığı ortaya çıkıyor.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'ân, Ziyâde, 7. Yüzyıl, Araplar, Lügavî Âdet, Edebî Zevk

Atıf Bilgisi

Emrah Dindi. "Kur'ân'ın Ziyâdeli İfadelerinin 7. Yüzyıl Arapların Dili Kullanım Âdet ve Edebî Zevkleriyle ilişkisi". *Tetkik* 4 (2023), 5-28. <https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1293690>

Türü	Araştırma Makalesi
Konu Kategorisi	Din; Dilbilim
Dili	Türkçe
Geliş	07 Mayıs 2023
Kabul	04 Ağustos 2023
Yayın	10 Ekim 2023
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Hakemler	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı	© Yazar telif hakkını elinde tutarak yayıncıya CC BY-NC 4.0 lisansı ile yayım izni vermiştir.
Lisans	 CC BY-NC 4.0
Yayıncı	Okut Okut Yayınları (okuokutpress.okuokut.org) tarafından Oku Okut Derneği için yayımlanır.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	Central and Eastern European Online Library
DOAJ	Directory of Open Access Scholarly Resources
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
SHERPA ROMEO	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Giriş

Kur'ân'ın; müfessirleri, dilbilimcileri ve edipleri uğraştıran hitap/metinsel yapısının özelliklerinden biri de ziyâdelerdir. Pek çok âyette ister vezni denkleştirme isterse de vezin dışında kelimeye ziyâde ve fazlalık gelen harfler, isim ve fiiller bu kabildendir. Kur'ân'da dikkat çeken bu ziyâdelerin geleneğimizde bir takım faydaları tatad edilmiş olsa da büyük çoğunluğunu oluşturan kimi İslam bilginleri ve dilbilimciler tarafından bu ziyâdelerin izah ve beyan, manada mübalağa, anlamı tekit ve teyit için geldiği, söze şıklık ve stilistik/biçimsel güzellikler kattığı fesahat ve belagatın maksatlarından, fesahat güzelliklerinden yahut bedî/sanatsal türlerden addedildiği ileri sürülse de bunun iyi, fasih bir kelim için sıkıcı, usandırıcı olduğu, herhangi bir faydadan uzak, garip, tuhaf, yabani, mu'ciz bir kelama yakışmayan söz afet ve ayıplarından olduğu, Kur'ân nazımının bozuk/zayıf oluşuna ve onun nazmında karışıklığın varlığına delalet eden şeylerden olduğu da iddia edilmiştir. O bakımdan tefsir metinlerine şöyle bir göz atıldığında, bu metinlerin, doğru anlamı açığa çıkarmak için isim, fiil ve harf türünden metinde mündemiç ziyâdeleri; fazla gelen kelime ve terkiplerini tespit, tayin, takdir ve tefrik etme tasarruf ve çabalarıyla dolu olduğunu görürüz. Bu nedenle edipler, dilbilimciler ve müfessirler, kelimada anlama bir katkısı olmayan ziyâde ve fazlalıkları kelimanın fesahat şartlarına aykırı bir durum addetmişlerdir. Bütün bunlarla birlikte geleneğimizde kimileri de ziyâdeli bu ifadeleri, Kur'an'a ta'n kapısını aralayan, i'câz teorisini zedeleyen, semavî üslubuna nakîse bulaştıran bir problem, herhangi bir faydası olmayan *lağv/haşv* olarak değil de ilahî bir üslup, i'câz ve fesahatla ilgili bir mesele olarak ele almışlar, dolayısıyla bunda hikmet, anlamla ilgili edebî/belâğî bir nükte ve bir sır aramışlardır. Kimileri de bu ziyâdeleri, Kur'ân'ın, o dönem Arapların dili kullanım kalıplarında nazil olduğunu, ilahî mana ve mesajın onların, kelimalarında, nasihat ve hitabelerinde geçen söz kalıp ve üslupları üzere teşekkül ettiğini, Kur'ân'da ziyâdelerin benzerlerinin onların şiirlerinde de yer aldığını ileri sürerek, 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların günlük konuşmalarında ve edebî ürünlerindeki dili kullanım âdet ve alışkanlıkları, edebî zevkleri ve bedî söz varlıklarıyla ilişkilendirmişlerdir. Dolayısıyla bu ziyâde ve fazlalıklar, kadim geçmişimizde kimilerinin ileri sürdüğü gibi gerçekten Kelam-ı İlahînin fesahatine gölge düşüren, dinleyiciyi usandıran, nazımın bozuk ve karmaşıklığını, zayıflığını gösteren bir kelimayıdır yoksa ediplerin, dilbilimcilerin ve müfessirlerin büyük çoğunluğunun ileri sürdükleri gibi o dönem Arapların günlük konuşmalarında ve edebî ürünlerindeki dili kullanım âdet ve alışkanlıkları, edebî zevkleriyle mi ilişkili bir durumdur? İşte bu makalede bu tür problemler irdelenmektedir.

Dolayısıyla bizim bu çalışmada amacımız, Kur'ân'ın ifade yapılarındaki isim, fiil, harf ve cümle ziyâdelerini tek tek ele alıp, nazımdaki ilahî, aşkın sır ve hikmet çerçevesinde bunların ifadeye kattıkları anlam (*ma'nevî*) inceliklerini ve derinliklerini yahut ritmik, melodik (*tahsînî, tezyînî*) biçimsel güzelliklerini tatad etmek, Kur'ân'da ziyâde var mıdır yok mudur bunları tartışmak değildir. Bunlar, geleneğimizde Tefsir, Ulûmu'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân,

Arap lügatı, edebiyatı ve belagatı kitaplarında, günümüzde ise hem yurt içi¹ hem de yurt dışında² kitap, makale ve bildiri düzeyinde bazı akademik çalışmalarda az veya çok ele alınmıştır. Kuşkusuz bu çağdaş çalışmalarda her ne kadar Kur'ân'ın ziyâdelerine, bu ziyâdelerin anlamıyla yahut ifadenin/lafzın *tahsîni* ve *tezyîni*yle hatta i'câziyle ilişkili olduğuna, bu çerçevede Kur'ân'da ziyâdenin var olup olmadığına, ziyâdeleri kabul veya reddedenlere dikkat çekilmiş olsa da bunun o dönem Arapların dili kullanım zevk ve âdetleriyle ilişkisini etraflıca ele alan, bunları 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların lügavî kültürel Antropolojileriyle ilişkilendirerek okuma yapan bir çalışmaya henüz rastlanılmamıştır. Dolayısıyla mevcut akademik çalışmalardan farklı, özgün ve otantik olduğunu düşündüğümüz bu çalışmada bizim hedefimiz, bu ifade yapılarının 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların dili kullanım âdetleri, edebî zevkleri ve lügavî kültürel antropolojik yapılarıyla ilişkisini irdelemektir. İşte tefsir, lügat, edebiyat ve belagat kitaplarındaki verilerden hareketle ele aldığımız, literatür taraması yöntemini kullandığımız bu araştırma neticesinde, Kur'ân nazmındaki bu ziyâdelerin, bir zayıflık, karmaşıklık ve kelam ayıbı mı yoksa Allah'ın, o dönem Araplara hitaplarında, sözlü ve edebî ürünlerinde kullandıkları dil, üslup ve ifade tarzları, cârî olan lügavî âdetleri üzere kendi lisanlarıyla hitap etmiş olmasından kaynaklı, onların sözlü edebî kültür ve antropolojileriyle ilişkili bir durum mu veya o günkü Arapların bilmedikleri, aşına olmadıkları, halihazırda mevcut dil kalıp ve kullanımlarını delip geçen (*hârikun 'ale'l-âde*), tarih üstü, müteâl (aşkın) bir dil ve üslup mu olup olmadığına ortaya çıkacağını düşünmekteyiz. Benzer şekilde bu araştırmanın kadim müfessir ve dilbilimcilerin ziyâdeli ifadeleri, o dönem Arapların dili kullanım âdet ve gelenekleriyle ilişki içinde okuma becerilerini gün yüzüne çıkaracağını ve bunun çağımızda Kur'ân'ın dil ve üslubunun nüzul dönemi konuşma ve

¹ Muhammed Recai Gündüz, "Dr. Aişe Abdurrahman'ın Kur'an'daki Bazı Ziyade Harflerle Müteradif Kelimeler Hakkındaki Metoduna Eleştirel Bir Bakış", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015), 189-202; Abdullah Kuşçuoğlu, "Ziyâdelik Kavramının Kur'an ve Arap Dili Açısından Tahlihi", *UMDE: Dini Tetkikler Dergisi* 3/1 (Temmuz 2020), 159-178; Hüseyin Topal, "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ındaki Tekrarlara Bakış", *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlmin Yolculuğu*, ed. Yakup Koçyigit vd. (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 543-553.

² Kitap, tez ve makale türünden bazı çalışmalar hakkında bk. Fazl Hasen Abbâs, *Le'tâifu'l-mennân ve revâi'u'l-be'yân fi nefyi'z-ziyâdeti ve'l-hazfi fi'l-Kur'ân*, (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2009), 1-304; Heyfâ' Osmân Abbâs Fedâ, *Ziyâdetü'l-Ĥurûfi beyne't-Te'yîdi ve'l-Men' ve Esrâruhel'l-Belâğiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (el-Memleketü's-Su'ûdiyyetü'l-Arabiyye: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, Kısmü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ el-Arabiyye, Derecetü'd-Doktora, 1996), 1-407; Ahmed Fîrûzâbâdî, *Nazratün Tahlîliyye li-Ziyâdeti'l-Ĥurûfi'l-Vârideti fi'l-Kur'ân* (Cakarta: Câmi'atü Şerîfi Hidâyeti'l-İslâmiyyeti'l-Hukûmiyye, Kısmü Ta'lîmi'l-Lügati'l-Arabiyye, Derecetü'l-Mâcistîr, 2022), 1-79; Sehîr İbrâhîm Ahmed Seyf, *ez-Ziyâde fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Ürdün: el-Câmi'atü el-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Derecetü'l-Mâcistîr, 2000), 15-199; Sâmi Atâ Hasen Abdurrahmân, "Ĥurûf'u'z-Ziyâde fi'l-Kur'ân beyne'l-Mücîzîne ve'l-Mâni'în", *Mecelletü's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 27/89 (Temmuz 2012), 109-160; Sâlih b. Süleymân el-Vehbî, "İhtilâfu'l-Ulemâ fi'l-Ĥurûfi'z-Zâide fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletü'l-Melik Su'ûd-el-Âdab* 13/1 (2001), 3-41; Tâhar Berâhîmi, "Mevkîfu Fâhrüddîn er-Râzi mine'l-Ĥurûfi'z-Zâide fi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Lâmu's-Şîla fi Mefâtih'il-Ġayb)", *Mecelletü'l-İşkâlât fi'l-Luğa ve'l-Edeb* 8/4 (2019), 376-358; Sayed Mohammad Hasan Khalili-Burhaniddin Qanet, "er-Reddû 'alâ Da've'l-Ĥaşvi'l-Mezmûm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *JHSS* 4/2 (2022), 23-28; Feride Rahmân, "ez-Ziyâde mine'l-Ĥurûfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm" *Tahun ke* 4/2 (Nopember 2006), 13-24; Hâlid Abdullâh Hudayrî Yûnus, "Da'vâ Ziyâdeti'l-Ĥurûf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'r-Reddû 'aleyhâ min Ĥilâli Eşhuri Ĥurûfi'z-Ziyâde (min, mâ, el-bâ, lâ ve el-vâv)", *Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-Benât bi'l-İskendiyye* 37/1 (2021), 204-273.

edebiyat, nazım ve nesir diliyle diyalektik ilişki içinde okunma çabalarına katkı sunacağını, ümit etmekteyiz.

1. Vezin Nedenli Ziyâdeler

Ziyâde³, sözlüklerde fazlaştırmak, artırmak, çoğaltmak ve noksanın zıttı anlamlarına gelmektedir. Söz dizimde, nazımda var olması ile yok olması arasında 'rab, nahiv yahut anlam açısından herhangi bir farka yol açmayan, kelimada gerekli olan sınırı aşan, harf, isim ve fiil türünden ek ve fazlalıklar olarak gelen ziyâdeler,⁴ Kur'an metninin yapısal üslup özelliklerinden ve müfessirlerin uğraştıkları problemlerden biridir. Kur'an'da ziyâdeli ifade yapılarının var olup olmaması tartışılrsa, kimi âlimler bunu kabul edip kimileri de nazımın es-tetiği yahut çeşitli esrar ve belağî anlam nükteleriyle ilişkilendirerek reddetseler de⁵ kuşkusuz ziyâde, nihayetinde Arap dilinde ve Kur'an'da olgusal bir gerçeklik olarak kabul edilmiştir. Çünkü nasıl ki kelimenin asıl harflerinden yahut cümleden eksiltmek (*hazf*) bir âdet idiyse isim ve fiilin harflerini ziyâdeleştirmek de Arap âdetlerindendi. Bu, çoğunlukla, şiirin veznini ve kafiyesini dengelemek için yapılırdı.

Söz gelimi, “لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ”⁶ âyetinde “لَعَلَّ” kelimesinin ismi “قَرِيبٌ” şeklinde sonlandığı halde “لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا”⁷ âyetinde ise aynı kalıba “تَكُونُ” ziyade edilerek “قَرِيبًا” lafzı, hey'et ve hal anlamında kullanılan “كُنْ”⁸ nin imâleli mansûb/meftûh mamûlü haline dönüştürülmüştür. Bunun da nedeni, âyet sonlarında vezin ve ses uyumunu, fasılayı sağlama amacıdır.⁸ Çünkü bu âyetin öncesi ve sonrasında gelen âyetlerin sonlarındaki fasılları

³ Kur'an'daki bu fazlalıklar için Basralılar, ziyâde ve lağv; Küfeliler ise sıla ve haşv kelimelerini kullanmışlardır. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1957), 3/72. Bu makalede Arapça kaynaklar, bilgiye erişim kolaylığı sağlamasından dolayı Mektebetü's-Şâmile 3.64 sürümünden verilmiştir.

⁴ Bk. Muhammed b. Mükrim b. Alî Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), 3/198-199; Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Hüseynî Ebu'l-Feyz Mürtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mecmû'a mine'l-Muhakkikîn (b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.), 8/155-156.

⁵ Kur'an'da ziyâdenin var olup olmadığı, bunu kabul ve reddedenlerin görüşleri hakkında bk. Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nisâbü'rî, *et-Tefsîru'l-basîf*, thk. Risâletü Doktora bi-Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Sûüd (b.y.: İmâdetü'l-Bahsi'l-'il-miyyi, 1430), 12/415-416; Abbâs Fedâ, *Ziyâdetü'l-Hurûf*, 1-407; Hasen Abbâs, *Letâifu'l-mennân*, 61-78; Fîrûzâbâdî, *Nazratün Tahlîliyye li-Ziyâdeti'l-Hurûfi'l-Vârideti fi'l-Kur'an*, 44-79; Ahmed Seyf, , *ez-Ziyâde fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 26-127; Rahmân, “ez-Ziyâde mine'l-Hurûfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, 15; Yûnus, “Da'vâ Ziyâdeti'l-Hurûf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'r-Reddü 'aleyhâ min Hilâli Eşhûri Hurûfi'z-Ziyâde (min, mâ, el-bâ, lâ ve el-vâv)”, 212-219; Kuşçuoğlu, “Ziyâdelik Kavramının Kur'an ve Arap Dili Açısından Tahlili”, 170-173; Berâhîmi, “Mevkîfu Fahrüddîn er-Râzî mine'l-Hurûfi'z-Zâide fi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Lâmu's-Şıla fi Mefâtîhi'l-Ğayb)”, 360-370.

⁶ eş-Şûrâ 42/17.

⁷ el-Ahzâb 33/63.

⁸ Muhammed b. Hamza el-Kirmânî, *Esrârü't-tekrâr fi'l-Kur'an*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (b.y.: Dârü'l-Fadîle, ts.), 224; Meccüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Beşâiru zevî't-temyîz fi letâifi'l-kitâbil-'azîz*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (Kâhire: el-Meclisu'l-'A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1996), 1/420; Bu tür ziyâdeler, yani ilgili âyetteki “قَرِيبًا” kelimesindeki “تَكُونُ” lafzının ziyâdesiyle fethalı/imâleli seslendiriliş geleneğimizde her ne kadar vezin ve kafiye uyumu denkleştirme gibi bir gerekçe ile zaman zaman izah edilmiş olsa da Kur'an nazımının amil teorisine mebni gramatik bir sistemle, gramerin öğelik konumu ile de ilişkilendirilmiştir. Bk. Kudat Aydın, *Kraatları Hücetlendirmede Dilbilim Olgusu* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2020), 189, 302.

oluşturan “beîd/بعيد...karîb/قريب...şedîd/شديد”, “rahîmâ/رحيما...karîbâ/قريباً...tebdîlâ/تبديلاً...” kelimelerine bakıldığında bunların benzer vezin ve seslere sahip oldukları görülür. Yine “الظُّنُونَا/ez-zünûnâ”, “es-sebîlâ/السَّبِيلَا” ve “er-resûlâ/الرَّسُولَا” kelimelerinin sonundaki nun ve lam (نا/نا) harflerine bitişen elifler, kelimenin özünde olmadığı halde salt fasıla ve maktaların sonlarını denkleştirmek yani vezin ve kafiye uyumunu sağlamak için getirilmiştir.¹² Çünkü İbn Fâris (öl. 395/1004) ve Suyûtî'nin (öl. 911/1505) dile getirdikleri gibi isim ve fiillerin harf sayılarında ziyâde ile bast yapmak, o dönem Arapların lügavî âdetlerindendi. Bunun da büyük bir kısmı, vezni yerine getirmek ve kafiye eşitlemek için yapıldı (ومن سنن العرب البسطُ بالزيادة في) (عدد حروف الاسم والفعل ولعل أكثر ذلك لإقامة وزن الشعر وتسوية قوافيه)¹³ Arap kelimelerinde bu tür ziyâdeler müşahede edilen,¹⁴ maruf, meşhur ve yaygın olan bir durumdu.¹⁵ Zeccâc'dan (öl. 311/923) nakledilen ifadeler de bu durumu teyit etmektedir. Şöyle ki Zeccâc, “وَاطْعَنَا” ve “الرَّسُولَا” âyetinin sonunda “er-resûlâ/الرَّسُولَا” şeklinde değil de âyette “er-resûlâ/الرَّسُولَا” isminde görüldüğü gibi ziyâde elif üzere vakıf yapmanın tercih edildiğini, çünkü âyet sonları ve fasılalarının, Arap şiirindeki beyitlerin sonları gibi kafiye/seciye uygun geldiğini, dolayısıyla Arapların alettikleri, düşündükleri, kullanımını aralarında âdet ve alışkanlık haline getirdikleri kelimelerle kendilerine hitap edildiğini dile getirmiştir (لأن أواخر الأبي فواصلها يجري فيها ما يجري في أواخر أبيات من الشعر والفواصل، لأنه خوطب العرب بما يعقلون)

⁹ el-Ahzâb 33/10.

¹⁰ el-Ahzâb 33/67.

¹¹ el-Ahzâb 33/66.

¹² Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Fıkhü'l-luğa ve sirru'l-'Arabiyye*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (b.y.: İhyâu't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 2002), 231; Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb* (Beyrut-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/135-136; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/61; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn et-Teymî Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 1420), 22/80; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddîn el-Endülüsi, *el-Baḥru'l-muhîṭ*, thk. Sıtkı Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420), 10/435; Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Huseyn el-Kummî en-Nisâbüri, *Ğarâibu'l-Ḳur'ân ve reğâibu'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), 6/484.

¹³ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni er-Râzî Ebu'l-Hüseyn, *es-Şâhibî fi fıkhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve meşâilîhâ ve süneni'l-'Arabi fi kelâmihâ* (b.y.: Muhammed Alî Bîzûn, 1997), 173; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâihâ*, thk. Fuâd Alî Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/266.

¹⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelbî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1988), 4/218; Arap edebî ürünlerinde söz gelimi “طخياء تُغشي الجذبي والفردا” şiirinde “الفرقة” ismine ve yine “قول إذ” (a) ve elif (i); yine “خربت على الكلال” şiirinde “الكلل” ismine elif ziyâde edilmiştir. İbn Fâris, *es-Şâhibî*, 173; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/266.

¹⁵ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muhîṭ*, 10/435; Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-meşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 10/731; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Âdil el-Hanbelî ed-Dimeşkî en-Nu'mânî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecvûd-Alî Muhammed Muavvez (Beyrut-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 20/228; Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Huseynî el-Alûsî, *Râhu'l-me'ânî*, thk. Alî Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 15/287.

(في الكلام المؤلف).¹⁶ Bakıldığında, bu âyetlerin öncesi ve sonrasındaki âyetlerin fasıla harflerinin, maktalarının da med elifiyle bittiği görülür.

Kur'an'da kulağa hoş ve dile kolay gelsin diye sözün fesahatini (*tezyîn ve tahsînini*) gözetmek temel bir ilke olduğundan dolayı, salt âyet sonlarında ar darda bir ahenk ve uyum olsun diye ziyâdelerin hatta haziflerin yapılmış olduğunda elbetteki kuşku yoktur. Ancak Kur'an'da bu duruma aykırı kullanımların da yer aldığını görüyoruz. Söz gelimi “ وَاللَّهُ يَقُولُ ” وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ”¹⁷ âyetinin sonunda yer alan “السَّبِيلَ” kelimesi “السَّبِيلَا” şeklinde sonu ziyâdeli gelmesi gerekirken gelmemiştir. Çünkü önceki ve sonraki âyetlerin sonlarında yer alan “rahîmâ/رحيما... sebîl/السبيل... vekîlâ/وكيلا...” kelimeleri elif fasıla harfi ile sonlanmaktadır.¹⁸ Ancak Zerkeşî (öl. 794/1392) bazı mağripli bilginlerin âyet sonlarında ahenk ve uyumu gözetme amacının varlığını inkâr ettiklerini dile getirmiştir. Şöyle ki bu ziyâdelerin salt âyet sonlarındaki lafızların uyumunu değil, anlamı, bilişsel bir durumu gözetmenin bir sonucu olduğu, eğer salt, lafızların, ses, ahenk ve uyumunu gözetme amacı olmuş olsa idi “ وَاللَّهُ ” وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ” âyetinin sonunda gelen “السَّبِيلَ” lafzının da tıpkı diğer âyetlerde olduğu gibi “ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَا ” şeklinde elif ziyâdesiyle gelmesinin kaçınılmaz olacağı, çünkü bundan önceki ve sonraki âyetlerin fasıla lafızlarının “...وكيلا/السبيل/...رحيما” şeklinde “feîlâ” vezniyle sonlandığı dile getirilmiştir.¹⁹ Yine “أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ”²⁰ âyetinin sonundaki “أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَا” şeklinde muvafık ve mutabık bir şekilde gelmesi gerekirken gelmemiştir. Çünkü önceki ve sonraki âyetlerin sonlarındaki “بورا/بورا...sebîl/السبيل/...مسؤلا/مسؤلا...” lafızlarının vezinlerine bakıldığında seci/kafiye harfindeki ses ve ritmin bozulduğu görülür.²¹ Bu bütünlüksüz yapılar, son redaksiyonda tamamlanamayan yapılar mıdır, kâtiplerin işbâ' elifini ihmal-leri midir yoksa kabilelerin siyasi-sosyal parçalanmışlıklarına bağlı olarak Kur'an'ın,

¹⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 4/237; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîz*, thk. Ebû Abdillâh Huseyn b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafâ el-Kenz (Kâhire-Mısır: el-Fârûk el-Hadîse, 2002), 3/414; Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî el-Cevzî, *Zâdü'l-meşîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabiyyî, 1422), 3/485. Burada şunu da vurgulamak gerekir ki الرُّسُلَا kelimesinde elimizdeki mushafın resm-ı hattında “el” takısı ve sonunda da -sanki- medd-i ivaz işareti- “elif” yer almaktadır. Bu hususun nekre isimlere has olduğu bilinmektedir. Marife olması sebebiyle meful konumunda sonunda “elif” harfinin olmaması gerekir. O bakımdan on kıraat imamlarından çoğunluk vasl halinde elifsiz okumuşlardır. Vakıf halinde de elifsiz okuyanlar söz konusu olmuştur. Kelimenin ziyâdeli okuyuş ve hattında nüzul dönemi geleneğe vurgu yapılması, kırâat vucuhatında dilcilerin yer yer hatalı, gramer aykırı addettikleri birçok hususun hakikatte Arap dilinin kendisinde/nüzul dönemi Araplarda -nadirattan olsa bile- var olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla nüzul dönemi Arap kelimelerinin kalıp ve kullanımlarına, onların yazın diline uygun biçimlenmiş hitabı, sonradan kanunları oluşturulmuş belli bir gramer çerçevesine sığdırmak isabetli değildir. Bk. Aydın Kudat, “Kur'an Kırâati ile Arap dilbilimi Münasebeti Üzerine”, *Turkish Studies - Religion* 15/1 (2020), 63-75, 71.

¹⁷ el-Ahzâb, 33/4.

¹⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/61.

¹⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/61; Ayrıca bk. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Merâkîşî, *'Unvânu'd-delîl min mersûmi hattî't-tenzîl*, thk. Hind Çelebî (Beyrut-Lübân: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 62.

²⁰ el-Furkân 25/17.

²¹ Nisâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'an*, 1/40.

tekellüm ve telaffuzları, hatları birbirinden farklı kabile dil yapıları, lugat ve lehçeleri üzerine nazil olmasından kaynaklı bir durum mudur veya başka bir nedenden, anlamı gözetmekten mi kaynaklanıyor? Bunu tam olarak kestirmemiz mümkün değildir.

Gerek kelamın sonunda gerekse de söz dizimdeki herhangi bir kelimenin diğer kelimelerle uyumunu sağlamak için kelimenin vezni/kalıbı ile oynanıp ziyâde yapıldığı da görülmür. Söz gelimi, “تَمَّ ذَهَبٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَتَمَطَّى”²² âyetinde “تمطى” lafzının aslı “تططط” dir. Üçüncü “ط/ط” harfi kafiye gereği “elif/ى”e dönüşmüş yani kendinden önceki ve sonraki âyetlerin fasılasıyla ahenk ve uyumu sağlamak için elif ziyâde edilmiştir. Çünkü bakıldığında “fevlâ/فَأُولَىٰ...yetemettâ/يَتَمَطَّى...tevellâ/تَوَلَّى...” fasıla kelimelerinin vezin, telaffuz ve ses bakımından benzeştiği görülür. Yine “قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا”²³ âyetinde geçen “دسأ” lafzının aslı da “دَسَسَ” dir. Önceki ve sonraki âyet sonlarında gelen “dağvâhâ/طغواها...dessâhâ/دَسَّاهَا...zekkâhâ/زكَّاهَا...” kelimelerinde görüldüğü üzere vezni, seciyi/kafiyeyi denkleştirmek için “دَسَسَ” kelimesindeki üçüncü “sin/س” harfi “دَسَّأ” şeklinde “elif/ى”e dönüşmüştür.²⁴ Çünkü Arap aynı cinsten iki harf yan yana geldiği zaman bu harfin cinsinin dışında onun yerine başka bir harf getirirdi.²⁵ Aynı şekilde söz dizgesinde yer alan kelimeler arasındaki müşâkele, mûmâsele, müâdele, müzâvece ve muâhâtı sağlamak maksadıyla bir harfin yerine başka bir harf getirmek yahut bir harfi başka bir harfe dönüştürmek de bu kabildendir. Örneğin “وَإِذَا الرُّسُلُ أَقْبَتَتْ”²⁶ âyetinde “أَقْبَتَتْ” kelimesi, aslı “الوقت” olan “وَقَّتَتْ” kelimesinden dönüşmüştür. Çünkü bir fiilin başında arizî değil de lazimî dammeli “vav/و” olunca, dammenin vav’a ağır gelmesi nedeniyle bunun hemzeye (ْ) kalb olması, Arap dilinde caiz ve mümkün olan bir durumdur.²⁷ Aynı şekilde iki vav’ın bir kelimenin başında

²² el-Kıyâme 75/33.

²³ eş-Şems 91/10.

²⁴ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *el-Cümel fi'n-naḥv*, thk. Fahrüddîn Kabâve (b.y.: y.y., 1995), 298; Ziyâuddîn Ebu's-Sâdat Hibetullâh ibnu'ş-Şecerî, *Emâli İbni'ş-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî (Kâhire: Mektebetü'l-Hâneî, 1991), 2/173-174. Kelimelerdeki bu değişimi âyet sonlarındaki fasıla, seci uymunu gözetme maksadıyla izah edenler olmuştur. Bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm el-Gırnâtî, *Melâku't-te'vîl*, haş. Abdülğınâ Muhammed Alî el-Fâsî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/495; Abdulazîm İbrâhîm Muhammed el-Mut'inî, *Haşâişu't-ta'bîrî'l-Kur'ânî ve simâtuḥu'l-belâğiyye*, (b.y.: Mektebetu Vehbe, 1992), 1/241; Soner Gündüzöz, *Kur'an'ın Eşsiz Dili Kur'an'da Gramer Yanlışı İddialarına Cevap* (Samsun: Etüt Yayınları, 2011), 88; Bununla birlikte “يَتَمَطَّى”, “دَسَّأ” kelimelerindeki üçüncü harflerin ya'ya kalb olmasını yani i'lâli, vezin, fasıla maksadıyla değil de ard arda üç harfin yanyana gelmesinden dolayı tahfif, istiskali giderme, dile kolaylık maslahatıyla izah edenler de olmuştur. Bk. Muhammed b. el-Kâsım Ebû Bekr el-Enbârî, *ez-Zâhir fi me'âni kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/423; Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Garîbu'l-ḥadîş*, thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Ğarbavî (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1982), 2/265; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/219; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 19/25.

²⁵ Ferâhidî, *el-Cümel fi'n-naḥv*, 298; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîṭ*, 2/403.

²⁶ el-Mürselât 77/11.

²⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâriü'l-Misriyye, ts.), 3/222; Muhammed b. Yezîd Ebu'l-Abbâs el-Müberred, *el-Mukteḍab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Udeyme (b.y.: Âlemu'l-Kütüb, ts.), 1/93; Ebû Ca'fer en-Nahhâs Ahmed el-Murâdî, *İ'râbu'l-Kur'ân*, Haş. Abdülmun'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâriü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 5/73; Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. el-Kâsimî, *Meḥâsinu't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsel 'Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâriü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1918), 9/382; Kesralı ve fethalı “vav/و” ile başlayan kelimelerde vav'ın hemzeye kalbi yaygın ve tercih edilirse de görülen bir durumdur. Bu konuda geniş bilgi

yan yana gelmesi, birincisinin dammeli ikincisinin med/çeker vav'ı olması durumunda da hemzeye kalb caizdir.²⁸ Bu yüzden telaffuzunu dillerine ağır gören Araplar “وجوه” kelimesinin yerine “أجوه”; yine “أجدانا” kelimesinin yerine “أجدانا” derlerdi.²⁹ Kelimedeki bu değişimin nedeni muhtemelen bir sonraki “لَا يَوْمَ أُجِّلَتْ”³⁰ âyetinin sonunda gelen “üccilet/أُجِّلَتْ” kelimesiyle müşâkelesini (şekil benzerliğini) sağlamaktır. Çünkü “üccilet/أُجِّلَتْ...ükkitet/أُقْتِتْ...” şeklinde aynı vezin ve ses uyumu ile biten kelimelere bakıldığında, salt seci için kelimeye müdahale edildiği açık bir şekilde ortaya çıkar. Yine tıpkı “أُقْتِتْ” lafzında olduğu gibi “قُلْ” âyetinde aslı “وحي إلي” ifadesinde “vav/و” “hemzeye/”e kalb olarak “أوجي إلي” ifadesine dönüşmüştür.³² Arap dilinde “ya/ى” ve “vav/و” gibi med harflerinin hemzeye kalbi daimi görülen bir durumdur. Bununla birlikte Kur'ân'da bunların hatında bir düzen söz konusu değildir. Söz gelimi “وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ”³³ âyetinde aynı kalıpta gelen “vüffiyet/وُفِّيَتْ” kelimesi dammeli vav ile başladığı halde hemzeye kalb olmamıştır. Yine “مَا وَوَرِي عَنَّهُمَا”³⁴ âyetinde de kelimenin başında iki vav geldiği ve ikinci vav med için olduğu halde “أوري” şeklinde hemzeye kalb olmamıştır.³⁵ Kur'ân'da hemzeye dönüşmemiş dammeli vav ile başlayan fiil ve isimlerin örnekleri daha da çoğaltılabilir. Bunun da nedeni lehçe farklılıkları, dil birliğinin olmaması veya Arapların sözün *tezyîn* ve *tahsîn*ini, bedîî, sanatsal halleri gözetmesi yahut kelâmı *keyfe mayeşâ* kullanma cesareti olabilir.

Aynı şekilde fasılaların sonlarında uyum ve ahengi sağlamak amacıyla hâu's-sekî't'in (o) ziyâde edilmesi de bu kabildendir. Örneğin “وَمَا أَدْرِيكَ مَا هِيَ”³⁶ âyetinde sondaki kelimenin aslı “ما هي” şeklindedir. Ancak “hâmiye/حامية...mâhiye/ماهية...hâviye/حاوية...” isimlerinde görüldüğü gibi kendinden önce ve sonra gelen âyet fasıla/maktalarıyla uyum ve denklik, melodi ve musiki söz konusu olsun diye “ما هي” ifadesinin sonuna hau's-sekit ziyâde

çin bk. Seleme b. Müslim el-Avtebî es-Suhârâ, *el-İbâne fi'l-luğati'l-'Arabiyye*, thk. Abdulkerîm Halife vd. (Saltanatu Ammân: Vizâretu't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1999), 4/747.

²⁸ Muhammed b. Yezîd el-Müberred Ebu'l-Abbâs, *el-Kâmil fi'l-luğati ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 1/52.

²⁹ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm-Çanîm b. Abbâs b. Çanîm (Riyâd-Su'ûd: Dârü'l-Vatan, 1997), 6/127; ilk harfi vav olan kelimelerin hemzeye dönüşümüne dair Arap dilinde örnekler وجوه/أجوه, وسماء/أسماء, ونبلة/أنبله, ورجل/أرجل, وجم/أجم, وناه/أناه, وخذ/أخذ, وحنة/أحنة, واعد/أعد, وجاه/أجاه, وسادة/أسادة, وعاء/أعاء), (ورقة/أرقة) çoktur. Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Muhteseb: fi tebyîni vücûhi şevâzi'l-kurâât ve'l-izâhi 'anhâ* (b.y.: el-Vizâratü'l-Evkâf-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999), 1/348; 2/331; Kelimenin başındaki dammeli vav'ın; az da olsa kesreli vav'ın hemzeye kalbinin caiz olduğunu gösteren pek çok örnek için ayrıca bk. İbnu's-Şecerî, *Emâlî*, 2/187-189.

³⁰ el-Mürselât 77/12.

³¹ el-Cin 72/1.

³² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/190; Nahhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, 5/31; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/331.

³³ Âl-i İmran 3/25.

³⁴ el-A'râf 7/20.

³⁵ Müberred, *el-Kâmil*, 1/52.

³⁶ el-Kari'a 101/10.

edilmiştir.³⁷ Benzer şekilde “مَا أَعْلَىٰ عَنِّي مَالِيَّةٌ”³⁸ âyetlerin sonlarında ziyâde edilmiş hâu's-sekî'te de bu kabildendir. Salt vezin zevki ve ahengini gerçekleştirmek için vaz edilmiştir. Kur'ân'da vezin ve melodi için kelimenin sonuna bırakın bir harf eklemeyi, kelimenin yapısını/binasını tamamen değiştiren ziyâdeler bile söz konusudur. Örneğin “وطور سينين”³⁹ âyetinde fasıla uyumu için ziyâde edilmiş olan “nun/ن” harfi bu kabildendir. Çünkü “el-emîn/الامين...sinîn/سنين...ez-zeytûn/الزيتون...” kelimeleriyle biten âyet sonlarına bakıldığında önceki ve sonraki âyetlerin fasıla kelimelerinin benzeşim harflerinin med ve lîn ile biten “ya” ve “nun/ن” olduğu görülür. Şöyle ki Tîn Sûresinde gelen “سينين” kelimesinin aslı gerçekte bu değildir. “وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ”⁴⁰ âyetinden de anlaşıldığı üzere “سينين” lafzının aslı “سيناء” kelimesidir.⁴¹ Aynı şekilde “سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ” âyetinde de durum aynıdır. Şöyle ki “el-muhlisîn/المخلصين...ilyâsîn/الياسين...el-muhsinîn/المحسنين” kelimeleriyle biten âyet sonlarına bakıldığında kendinden önce ve sonraki kelimelerin veznine salt uyarlama yapmak için “ilyâs/إل ياسين” kelimesine ya ve nun (ين) eklenerek “إل ياسين” lafzına dönüştürülmüştür. Çünkü Arap, acem isimlerin sonuna “nun/ن” eklerdi. Acem isimlerinin sonunu “Mikâil/ميكائيل...ismâîl/إسماعيل” şeklinde “lam/ل” ile telaffuz ve tekellüm ettiği gibi “Mikâin/ميكائين...ismâîn/إسماعين” biçiminde “nun/ن” ile de ifade ederdi. Örneğin, Esed oğulları lehçesinde bu isimler, “nun/ن” ile ifade edilmiştir.⁴² Aynı şekilde şiiri nağmeleme, şiirde ses uyumunu sağlama maksadıyla kelime sonuna nun eklemenin, Benû Temîm'in şiir inşadındaki âdeti olduğu da ifade edilmiştir.⁴³ Müfessirlerin dedikleri gibi “الياسين” kelimesinin sonuna nun'un ziyâde edilmesi ister ya ve nun ile gelen çoğul isterse de çoğul olmayıp o günkü Arapların acem isimlerinin sonlarını salt âyet sonlarında simetriyi, ritim ve melodiyi tesviye/eşitlemek için nun ve lam ile telaffuz etme âdetlerinden olsun⁴⁴ her hâlükârda bu, o dönem Arapların kelam sonlarını nağmelemeleriyle ilintili bir durumdur. Çünkü Araplar,

³⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/61; Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 3/345; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 32/360.

³⁸ el-Hâkka 69/28-29.

³⁹ et-Tîn 95/2.

⁴⁰ el-Mü'minûn 23/20.

⁴¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/62; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/345.

⁴² Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 2/391; Arapların, bu türden acem isimlerinde değişiklik yaptıklarına, bunları çeşitli şekillerde (ميكائين/ميكائيل / ميكال , إدرسين/ادراسين/ادريس /ياسين/الياسين /يس/آل ياسين/ ياسين/ آل الياس. سيناء/سينين , إبراهيم/إبراهيم) telaffuz ettiklerine dair ayrıca bk. Nahnâs, *İ'râbu'l-Ḳur'ân*, 3/295; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/65; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfeyiş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964), 15/118-120.

⁴³ Ebû Alî el-Hasen b. Abdillâh el-Kaysî, *İzâhu şevâhidi'l-izâh*, thk. Muhammed b. Mahmûd ed-De'cânî (Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1987), 1/379; Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârîsî Ebû Bîşr Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1988), 4/206; Gündüzöz, *Kur'an'ın Eşsiz Dili*, 89-90; Şiirde inşâd nunu (ن) yahut kafiye nunu (ن) ile ilgili geniş bilgi için bk. Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Haşâiş* (b.y.: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 2/98-100.

⁴⁴ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/65; Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/119-120.

acem olan kelimelerle oyun oynarlardı (العَرَبُ تَتَلَعَّبُ بِالْأَسْمَاءِ الْأَعْجَمِيَّةِ تَلَاعِبًا)⁴⁵ daha doğrusu acem isimlerle karşılıklı oyun oynamak yani onları kendi ağızlarına, edebî zevklerine ve antropolojilerine uygun hale getirmek, Arapların âdetlerindendi.⁴⁶ İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) ve Bağdâdî'nin (öl. 1093/1682) dedikleri gibi veznin ihtiyaç duyduğu durumlarda “nun/ن”u kelimeye ilave etmek, o günkü Arapların âdet ve alışkanlıklarındandı (لأن من قفا نيك من ذكرى حبيبٍ “عادتهم أن يلحقوه في ما يحتاج إليه الوزن لمنزلن” beytinin sonundaki “منزلن” kelimesindeki “nun/ن” bu kabildendir.⁴⁷ O yüzden med, lîn ve nun yahut mim harfleriyle âyet sonlarının (fasılların) bitmesi Kur'an'da oldukça çok görülen bir durumdur. Bunun da nedeni kuşkusuz melodi, müzikal zevk, teganni ve terennüm meydana getirmek suretiyle dinleyiciyi mutlu etmektir.⁴⁸ Çünkü İbn Cinnî'nin dediği gibi beyitlerin sonlarında sesi uzatmak suretiyle terennüm etmeleri, Arapların âdetlerindendi. Bu, âdetlerinden olduğundan, revî/fasıla harfinden önce sesi uzatmak için nun harfinin yanı sıra elif, ya ve vav harflerini de getirirlerdi.⁴⁹ Sivebeyh'ten (öl. 180/796) nakledilen bir rivayette de dile geldiği gibi Araplar, nağmeli/melodili söz söylediklerinde elif, ya ve nun'u kelimenin sonuna bitiştirirlerdi. Çünkü onlar sesi uzatmak isterlerdi. Nağmeli söz söylemek istemediklerinde ise bunu terk ederlerdi. İşte bundan dolayı Kur'an'da fasıla sonları (Arapların terennümlü söz söyleme âdet ve alışkanlıklarına, edebî zevklerine göre) en kolay duruş ve en tatlı bitiş (makta) üzere gelmiştir.⁵⁰

Onların günlük kelimeler kalıp ve kullanımları üzere şekillenene Kur'an hitabında da âyetlerin sonlarının, nun yani gunne, teganni ve terennüm ile bitiş, en fazla görülen fasıla/revî harfleri arasında yer almıştır. Dolayısıyla Kur'an'da büyük oranda âyet sonlarının vav yahut ya ve nun ile sonlanması, edebî açıdan bilinmeyen, aşına olunmayan, aşkın sır ve

⁴⁵ İbn Cinnîden naklen Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/118; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. İbn Mahlûf es-Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Muhammed Alî Muavvez-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 5/46.

⁴⁶ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-meşûn*, 11/51; Ebû Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, 20/407; Kâsimî, *Me'hâsinu't-te'vîl*, 9/503.

⁴⁷ İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-irâb*, 2/162; Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hiżânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hânevî, 1997), 1/78; İmriu'l-Kays'ın beytinde olduğu gibi yine “فانم الأعماق خاوي المخرقن” beyitlerinin sonlarında “ومَنْبَلٌ وَرَنْدَةٌ طام خالين” ve “المخرقن” kelimelerinin sonlarındaki nun'lar da beytin veznini kemale erdirmek için ziyâde edilmiştir. İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-irâb*, 2/162; Ya'îş b. Alî b. Ya'îş İbn Ebi's-Serâyâ Muhammed b. Alî, *Şerhu'l-mufaşşal li'z-Zemaşşerî*, thk. İmîl Bedî Yakûb (Beyrut-Lübân: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 5/158.

⁴⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/359; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fî icâzi'l-Kur'an* (Beyrut-Lübân: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/42; Mustafâ Sâdık b. Abdurrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir b. er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-Arab* (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 2/143-144; İbrâhîm b. İsmâîl el-Abyârî, *el-Mevsû'atu'l-Kur'âniyye* (b.y.: Müessesetü Sicillî'l-Arab, 1405), 2/276; Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ b. Ahmed, Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ el-Kur'an* (b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 221; Mut'inî, *Haşâişu't-ta'biri'l-Kur'âni*, 1/225; Ahmed Abdullâh el-Bilî el-Bedevî, *min belâgati'l-Kur'an* (Kâhire: Nahdatu Mısır, 2005), 65.

⁴⁹ Bk. Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Munşif* (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1954), 224; Ebû Saîd es-Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasen Mehdelî-Alî Seyyid Alî (Beyrût-Lübân: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 5/76.

⁵⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/359; Suyûtî, *Mu'tereku'l-Akrân*, 1/42; Ebû Alî el-Kaysî, *İzâhu şevâhidi'l-izâh*, 1/377; Abyârî, *el-Mevsû'atu'l-Kur'âniyye*, 2/276; Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ el-Kur'an*, 221; Mut'inî, *Haşâişu't-ta'biri'l-Kur'âni*, 1/225; Bedevî, *min Belâgati'l-Kur'an*, 65.

hikmetlerle dolu ibda' ve icat mahiyetinde söz ve ses yapıları değildir, tersine yedinci yüzyıl Arapların nağmeli söz söyleme âdet ve gelenekleriyle, lügavî antropolojileriyle, kulağa hoş gelen ezgisel yapıdaki kelimelerle kalıplarıyla, akıl ve mantık yapılarıyla ilişkili bir durumdur.

2. Vezin Dışı Diğer Ziyâdeler

Kur'an üslubunda rastlanan özelliklerden biri de cümleden çıkarıldığında muhatabın zihninde anlamda herhangi bir eksikliğe neden olmayan vezni, melodiyi gözetme maksadı taşımayan gereksiz fazlalık ve ziyâdelerdir. Araplar; kelimelerde isim, fiil ve harflerde ziyâde yapardı. Söz gelimi, "الاسم", "الوجه", "المثل" ve "كاد" kelimeleri, mukârebe fiillerinden olan kâde "وَيَقِي", "بِسْمِ اللَّهِ", "الاسم", "وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ", "فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ", "وَجْهٌ رَبِّكَ", "الاسم", "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" âyetlerinde geçen "الاسم", "المثل" isimleri bu kabildendir.⁵⁴ Yine "مِثْل" kelimesi de böyledir. Burada aynı anlama gelen "مِثْل، الكاف" kelimelerinin yan yana kullanımında ilahî bir gizem ve hikmet yahut kimi dilbilimcilerin yaptığı gibi bir anlam inceliği aramaya gerek yoktur. Çünkü Arap bu ikisini aynı kelimede birleştirdi. Şöyle ki "sen benim gibisin ve ben de senin gibiyim/أَنَا كَمِثْلِكَ" derler ve bununla "sen benim gibisin ve ben de senin gibiyim/أَنْتَ مِثْلِي وَأَنَا مِثْلُكَ" ifadelerini murat ederlerdi.⁵⁵ Kur'an'da, Arap dili ve şiirinde zait (fazlalık) olarak gelen "ل، ما، مِنْ، ل" harflerine ve "الوجه، المثل" kelimelerine ilişkin âyet ve şiir örnekleri oldukça çoktur.⁵⁶ Tefsir kitapları gramer bakımından cümleye bir katkısı olmayan bu zait harfleri tayin ve tespitle, hatta metinden bunları ayıklamakla doludur.

Yine "Kanatlarıyla uçuyor/يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ" ifadesi, "Kitabı elleriyle yazıyorlar/يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ", "Ağzlarıyla söylüyorlar/يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ" ve "Dilleriyle söylüyorlar/يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ"⁵⁷ âyetlerindeki ziyâdeler de bu kabildendir.⁶⁰ Kuşun kanatlarından başka bir şeyle uçmadığı, kişinin kitabı eliyle yazdığı, ağzından ve dilinden başka bir şeyle söz söylemediği herkesin bildiği bir şeydir. Burada kelimelerde gereksiz fazlalık söz konusudur. Bunun da nedeni bu

⁵¹ er-Rahmân 55/27.

⁵² el-Bakara 2/23.

⁵³ el-Ahkâf 46/10.

⁵⁴ İbn Fâris, *es-Şâhibî*, 157.

⁵⁵ Avtebî, *el-İbâne*, 2/32.

⁵⁶ Bu âyet ve şiir örnekleri için bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut-Lübnân: Dâri'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 154-159, 185-186; Se'âlibî, *Fıkhul-luğa*, 239-241.

⁵⁷ el-Bakara 2/79; *Kur'an-ı Kerîm Meâli*. haz. Halil Altuntaş Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/167.

⁵⁹ el-Fetih 48/11. Bu ziyâde ifadelerin, o günkü Arapların dili kullanım biçimlerine göre şekillendiğine dair bk. Se'âlibî, *Fıkhul-luğa*, 269.

⁶⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 152-153; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Endülüsî, *el-Hidâye ilâ büluğî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'an*, thk. Mecmû'atü Resâili Câmi'iyye bi-Külliyeti'd-Dirâseti'l-Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmî Câmi'atü Ş-Şârika (b.y.: Mecmû'atü Buhûsi'l-Kitâbi ve's-Sünne -Külliyeti'ş-Şer'ati ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye- Câmi'atü Ş-Şârika, 2008), 3/2014.

sözün tekit maksadıyla lügatlarında mevcut Arap âdetine göre şekillenmiş olması, Araplar nazarında, dilde kalıbı ve kullanımını bilinen şeylerle kendilerine hitap edilmiş olmasıdır (أن هذا كلام جرى على عادة العرب في لغاتها في التأكيد فخطوبوا بما يعلمون أنه مستعمل عند العرب). Çünkü Arap “Ona ayağımla yürüdüm/مشيت إليه برجلي”, “Ona ağzımla konuştum/كلمته بفي” derdi.⁶¹ Kuşlar kanatlarından başka bir şeyle uçmadıkları halde kanatla uçtuklarından söz edilmesinin gerekçesini, amacını ve faydasını soracak olan bir kişiye Taberî'nin (öl. 310/923) verdiği cevapta da işte Kur'ân dilinin bu kültürel antropolojik yapısına vurgu açıkça söz konusudur. Şöyle ki ona göre de bu, Arapların lügavî âdet ve alışkanlıklarıyla ilişkili bir durumdur. Çünkü Allah, Kur'ân'ı Arap kavminin lisanı ve onların lügatıyla, aralarında bildikleri aşına oldukları ve konuşmalarında kullandıkları dil ve üslup ile indirmiştir. Çünkü onlar sözlerinde mübalağa yapmak istediklerinde “Falana ağzımla konuştum/كلمت فلاناً بفي”, “Ona ayağımla yürüdüm/مشيت إليه برجلي” ve “Elimle vurdum/ضربته بيدي” derlerdi. İşte bu sebepten Allah, Araplara konuşmalarında bildikleri, aşına oldukları, örf ve âdet haline getirdikleri, hitabelerinde kullandıkları üslup ve ifadenin bir benzeriyle onlara hitap etmiştir (خطابهم).⁶² Benzer şekilde “Vurun boyunlarının üstüne/فاضرربوا فوق الأعناق”⁶³ âyetinde geçen “فوق” kelimesi ve yine “Ağaç yağ verir/تنبت بالدهن”⁶⁴ “Hurma ağacını kendine doğru silkele/وهزي إليك بجذع النخلة” âyetlerinde “ب” harfi de ziyâdedir. âyetin söz dizimi ba (ب)'lı da gelse ba'sız da gelse anlam değişmiyor. Dolayısıyla ziyâdeli gelmesinin nedeni Taberî'nin de dediği gibi Arapların bunu böyle kullanıyor olmasıdır (وإنما)⁶⁵ Yine “Onu eğri kılmadı doğru kıldı/وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا”⁶⁶ âyetinde aynı manaya gelen “عوجًا”, “قيماً” kelimeleri; “iffetli, namuslu, zinakâr değil/مُحْصَنَاتٍ غَيْرُ مُسَافِحَاتٍ”⁶⁷ âyetinde geçen “مُحْصَنَاتٍ” ve “مُسَافِحَاتٍ” kelimeleri yani iffetli, namuslu, zinakâr değil anlamları da böyledir. İki ayrı kelime aynı manayı vermektedir. Ancak tek mana tekrar edilmiştir. Bunun da nedeni Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) dediği gibi tekit için kelamı tekrar ve iade etmenin Arapların âdetinden olmasıdır (أن من عادة العرب تكرار الكلام وإعادته على التأكيد).⁶⁸

Aynı şekilde “Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar/فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ”⁶⁹ âyetinde “tam on gün/تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ” kısmı ziyâde olarak gelmiştir. Bizim İslam bilginlerinin, dilbilimcilerin

⁶¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 3/2014.

⁶² Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 11/349; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/26, dipnot, 2.

⁶³ el-Enfâl 8/12.

⁶⁴ el-Müminûn 23/20.

⁶⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/179.

⁶⁶ el-Kehf 18/1.

⁶⁷ en-Nisâ 4/25.

⁶⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâselûm (Beirut-Lübân: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 7/133; Topal, “Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ındaki Tekrarlara Bakışı”, 544.

⁶⁹ el-Bakara 2/196; el-A'râf 142. “Mûsâ'ya otuz gece süre belirlidik, buna on (gece) daha kattık. Böylece Rabbin belirlediği vakit kırk geceye tamamlandı” âyetinde Arap pazarlarındaki halkın aritmetik hesaplama üslubu (fezleke) kullanılmıştır. Bk. Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-ş-şihâb 'alâ tefsîri'l-Beydâvî* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), 1/386; Alûsî, *Râhu'l-me'âni*, 1/171.

büyük çoğunluğunun ileri sürdüğü gibi izah ve beyan için gelen bu ziyâdeleri ister manada mübalağa ve anlamı tekit ve teyit için gelen söze şıklık ve stilistik/biçimsel güzellikler katan fesahat ve belagatın maksatlarından, fesahat güzelliklerinden yahut bedîi/sanatsal türlerden addedelim; tam tersine isterse de kimilerinin iddia ettikleri gibi herhangi bir faydadan uzak, garip, tuhaf, yabani, mu'ciz bir kelama yakışmayan söz afet ve ayıplarından kabul edelim,⁷⁰ her hâlükârda bu durum, Kur'an'ın yedinci yüzyıl Hicaz bölgesi Arap dil kalıp ve kullanımlarında tenezzül etmiş olmasıyla, tarihsel dilde dile gelmiş bir kelimayla ilintilidir. Şöyle ki “Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünde” denildiğinde on gün oruç tutulacağı zaten akıl ve mantık ilkesi gereği anlaşılmaktadır. Ancak bir de “tam on gün” ifadesi ziyâde ediliyor. İşte faydadan hali gibi gelen bu ifadelerin nedeni, o dönem Arapların yaşam tecrübeleri, toplumsal teamülleri ve lügavî âdetleridir. Çünkü kâtipler ve hesap ehli (tüccarlar, esnaf) bunu örfte güzel görürlerdi. İki sayı zikrettiklerinde onlardan birini diğerine ekler ve tamamını zikreder ve bunu da fezleke (toplam) diye isimlendirirlerdi. Benim yanımda yirmi, otuz ve elli var der, ardından toplamı tam yüz eder, derlerdi.⁷¹ İbn Araf'e'den (öl. 803/1401) nakledilen “Araplar iki sayıyı zikrettiklerinde, onların usulleri, bunları toplamaları (toplamını ayrı zikretmeleri) idi (إِنَّ الْعَرَبَ إِذَا ذَكَرَتْ عَدَدَيْنِ،) (فمذبهيم أن يُجْمَعُوا هُمَا). Araplar hesabı böyle yaparlardı. Çünkü onların hesap bilgileri, son derece azdı (وَإِنَّمَا تَفْعَلُ الْعَرَبُ ذَلِكَ لِأَنَّهَا قَلِيلَةٌ الْمَعْرِفَةُ بِالْحِسَابِ). Bu yüzden ‘biz hesap kitap bilmeyiz’ tarzında onlarla ilgili nakiller söz konusudur”⁷² ifadeleri de bu durumu teyit eder. Yine “Araplar, aritmetiği çok iyi bilmediklerinden dolayı, Kur'an'da avama hitapta doğru olan, kelamın tekrarıyla, anlamı ziyâdeleştirmek/güçlendirmek suretiyle aydın sınıfın değil, tersine hem seçkinlerin ve hem de bayağı sıradan halk yığınlarının kavrayacağı halk (avam) dilinin kullanılmasıdır”⁷³ yönünde Âlûsî'nin (öl. 1270/1854) ifadeleri de Kur'an'daki bu ziyâdeli sözlerin o dönem halk ağzı ve kullanımıyla ilişkisini destekler niteliktedir. Bu tür bir üslup, onların şiirlerinde çoktur. Söz gelimi cahiliye şairlerinden A'sâ'nın (öl. 7/629 [?]) bir şiirinde sabahleyin üç, akşam altı, sonra bir günde toplam dokuz su içme payından;⁷⁴ Nâbiğa'nın (öl.

⁷⁰ Kelamda, kendisine ihtiyaç duyulmayan yahut anlama hiçbir katkısı bulunmayan ziyâdeli söz yapılarının daha doğrusu sözü uzatmanın (tatvîlin) fesahat ve belagat ehli nazarında kelamın i'caz şartını gölgeleyen fahiş bir kelimayla ayıbu olduğu konusunda geniş bilgi için bkz. Nasrullâh b. Muhammed Ziyâuddîn b. el-Esîr, *el-Meşelu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmet el-Hûfî- Bedevî Tibâne (Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 3/31; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mehrân el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Osmân (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007), 439.

⁷¹ Yahyâ b. Hamza b. Alî el-Alevî, *et-Tırâzu li-esrâri'l-belâga ve 'ulûmi haşkâiki'l-i'câz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1423), 3/246-247.

⁷² Ebû Haf's Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, 3/383-384; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muhîṭ*, 2/268; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-meşûn*, 2/320; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/569; Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *el-Garîbîn fi'l-Kur'an ve'l-Hadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Sû'üdiyye: Mektebetü'l-Nizâr, 1999), 4/1277; Hâzin de o dönem Arapların hesap ve kitabı bilmemelerinden, dolayısıyla ziyâde beyan ve izaha ihtiyaç duyduklarından dolayı Cenab-ı Hakk'ın bu ifadeyi (ثَلَاثَ عَشْرَةَ كَامِلَةً) kullandığı görüşünü nakletmiştir. Bk. Alâuddîn Alî b. Muhammed Ebu'l-Hasen el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Alî Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1415), 1/128.

⁷³ Alûsî, *Râhu'l-me'âni*, 1/480.

ثَلَاثَ بِالْغَدَاةِ فَيَنْ حَسْبِي ... وَسَبْتٌ جِئْتُ بِرُكْنِي الْعِشَاءِ
فَذَلِكَ تَسْنَعَةٌ فِي الْيَوْمِ رَبِّي ... وَشَرِبْتُ الْمَرْءَ فَوْقَ الرَّيِّ دَاءً

604 [?] bir şiirinde, önce altı yıl, ilave bir yıl ve daha sonra toplam yedi yıldan;⁷⁵ yine Ferazdak'ın (öl. 114/732) bir şiirinde önce üç ve iki, ardından da her ikisinin toplamından yani beş olduğundan söz edilmiş olması bu kabildendir.⁷⁶ Çünkü bu, hangi hesap olursa olsun bir hesabı/sayıyı iki defa, önce mufassal (ayrıntılı) daha sonra mücmel (total) bilmeyi sağladığından dolayı faydalıdır yani bilmeyi iyice pekiştirir. O bakımdan Araplar deyim ve atasözlerinde “iki bilmek, bir bilmekten daha iyi, daha hayırlıdır”⁷⁷ derlerdi. Araplar bir şeyi, tekit etmek istediklerinde onu tekrar ederlerdi.⁷⁸ Kuşkusuz bütün bu veriler, bu üslubun, o dönem Arap akıyla ve onların hesabı tutuş ve anlayışlarıyla ilgili olduğunu teyit eder. Bazen önce bütünü, ardından atıf vav'ıyla bu bütünün içine dâhil olan cüzleri bazen de tam tersine önce bütüne dâhil olan tek tek cüzleri, sonra bu cüzlerin bir araya gelmesiyle oluşan bütünü zikrederlerdi.

Kur'ân'da harf ve kelime ziyâdesine ilişkin örnekler daha da çoğaltılabilir. Ancak amacımız hangi âyetlerde hangi ziyâdenin olduğunu anlatmak değil, kelimada anlam karmaşasına yol açan hitabı/metni arı duru, yalın olmaktan çıkaran bu yapıların o dönem Arapların edebî ve lügavî kültürüyle ilişkisini ortaya koymaktır. Nitekim İslam bilginleri, bu yapıları, Kur'ân'daki kelimada mananın gerçekleşmesi konusunda Arapların abartılı ifade âdet ve alışkanlıklarıyla ilişkilendirmişlerdir (ومن سنن العرب الزيادة /ومن سننهم الزيادة في حروف الفعل مبالغة) (في حروف الاسماء للمبالغة).⁷⁹ Daha doğrusu, vahyin kendilerine indirildiği kavmin lisanıyla, onların kendi aralarında dili kullanım örf ve âdetleriyle, ihtisâr, tahfff, tekit ve tevdie (alçaltma) maksadıyla bunların çok yaygın kullanılıyor olmasıyla ilintilendirmişlerdir (أَنَّهُ نَزَلَ (يَلِسَانِ الْقَوْمِ وَمُنْعَارِفِهِمْ وَهُوَ كَثِيرٌ لِأَنَّ الزِّيَادَةَ بَارِزَاءُ الْحَدْفِ هَذَا لِإِلْخْتِصَارِ وَالنَّخْفِيفِ وَهَذَا لِلتَّوَكِيدِ وَالتَّوَطُّئَةِ وَمِنْ سُنَنِ) (مَجْمَلٌ فِي الزَّوَادِ وَالصَّلَاتِ الَّتِي هِيَ مِنْ سُنَنِ الْعَرَبِ) (العرب الزيادة إما للأسماء أو الأفعال أو الحروف) ifadelerinde de görüldüğü üzere, gelenegimizde, Kur'ân hitabındaki isim, fiil, harf ziyâde vb. yapılar ister istemez ilahî bir üslupla, aşkın bir okumayla yani dil-Tanrı, dil-sema ilişkisiyle, ilahî üslupla değil, o dönem Arapların lügavî âdet ve alışkanlıkları, akıl ve mantık yapılarıyla yani dil-toplum, dil-kültür ve dil-olgu

Bk. Ebû Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, 3/384; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muhîṭ*, 2/268; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-meşûn*, 2/320.

تَوَهَّمْتُ آيَاتِهَا فَعَرَفْتُهَا ... لَسْتُ أَعْوَامٌ وَذَا الْعَامُ سَابِعٌ⁷⁵

Bk. Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muhîṭ*, 2/268; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-meşûn*, 2/320; Herevî, *el-Garîbîn*, 4/1277.

ثَلَاثٌ وَاثْنَتَانِ فَيَنْ خَمْسٌ ... وَسَادِسَةٌ تَمِيلُ إِلَى سِتْمَامٍ⁷⁶

Bk. İbn Kuteybe, *Te'vilü'l müşkili'l-Kur'ân*, 153-154; Ebû Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, 3/384; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muhîṭ*, 2/268; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-meşûn*, 2/320; Herevî, *el-Garîbîn*, 4/1277; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, 1/127.

⁷⁷ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an haḳâiki ğevâmizi't-tenzil* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1407), 1/241; Ebû Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, 3/383-384; Alûsî, *Rûḥu'l-me'âni*, 1/480.

⁷⁸ Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, 1/127.

⁷⁹ Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/262; Takyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhâlim b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u'l-ferâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (el-Memleketü's-Su'ûdiyye el-Medînetü'l-Münevvere: Mecme'u'l-Melik Fahd li-Tibâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 1995), 20/466.

⁸⁰ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/305; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/319.

⁸¹ Se'âlibî, *Fıḳhu'l-luġa*, 239.

⁸² Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/261.

ilişkisiyle açıklanmıştır ve böyle açıklanmalıdır da. Çünkü bu tür okumalar, çağımızda Kur'ân'ın dil ve üslubuna yönelik eleştirileri muhtemelen büyük oranda izale edecektir.

Sonuç

Kur'ân'ın ziyâdeli ifadelerini 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların dili kullanım âdet ve edebî zevkleri, onların lügavî kültürel antropolojik yapılarıyla ilişkisini irdelediğimiz, literatür taraması yöntemini kullandığımız ve bu çerçevede tefsir, lügat, edebiyat ve belagat kitaplarındaki verilerden faydalandığımız bu araştırma neticesinde, onun nazmındaki bu ziyâdelerin, kadim geçmişimizde kimilerinin ileri sürdüğü gibi gerçekten Kalam-ı İlahînin fesahatine gölge düşüren, dinleyiciyi usandıran, nazmın bozuk ve karmaşıklığını, zayıflığını gösteren bir kelimayı değil, tersine ediplerin, dilbilimcilerin ve müfessirlerin büyük çoğunluğunun ileri sürdükleri gibi tamamen Allah'ın, o dönem Araplara hitaplarında, sözlü ve edebî ürünlerinde kullandıkları dil, üslup ve ifade tarzları, cârî olan lügavî âdetleri üzere kendi lisanlarıyla hitap etmiş olmasından kaynaklı, onların sözlü edebî kültürü ve lügavî antropolojileriyle, lisanı kullanım zevk ve âdetleriyle ilişkili tabii bir durum olduğu ortaya çıkıyor. Daha doğrusu bu ifadelerin, o günkü Arapların bilmedikleri, aşına olmadıkları, hâlihazırda mevcut dil kalıp ve kullanımlarını delip geçen (*hârikun 'ale'l-âde*), tarih üstü, müteâl (aşkın) bir dil ve üslupta değil, onların edebî zevk ve beklentilerine muvafık ve mutabık, yerel ve mahalli, kültürel antropolojik bir tabiatla varlık bulduğu açığa çıkıyor.

Dolayısıyla geleneğimizde, Kur'ân hitabındaki isim, fiil ve harf ziyâdelerinin, Emevî, Abbasî ve daha sonraki dönemlerde yazınsal edebî türler için ortaya konan kıyasi dil kanunları perspektifinden bir kelimayı afeti ve ayıbı olarak değerlendirilmesi isabetli değildir. Aynı şekilde bu ziyâdelerin, Kur'ân'da faydasız, abes kelime ve harflerin (lağv, haşv, ziyâde) varlığının kabulü onun i'câz üslubuna ve semâvî doğasına aykırı olur düşüncesiyle bir takım anlamsal sır ve hikmetleri barındıran ilahî bir üslupla, aşkın bir mantıkla yani dil-Tanrı, dil-sema ilişkisiyle okunması da doğru değildir. Tam tersine kadim geçmişimizdeki bazı İslam bilginlerinin yaptıkları ve bu çalışmanın ortaya koyduğu gibi o dönem Arapların lügavî âdet ve alışkanlıklarıyla yani dil-toplum, dil-kültür ve dil-olgu ilişkisiyle okunması, anlaşılması ve açıklanması daha isabetli olacaktır. Çünkü Allah, aralarındaki karşılıklı hitap (*retorik*), hivâr (*diyalog*), şiir (*poetika*) ve nesir (hutbe, hitabe, mektup) türlerindeki edebî âdet ve üslupları üzere onlara seslenmiştir. O bakımdan Kur'ân'ın ifadeleri, dönemin sözlü şifahî ve edebî kültürüyle eş zamanlı (*senkronik*) okunmadığı takdirde kimilerinin iddia ettiği gibi ya kelimayı kusurlarıyla dolu bir metin yahut her bir ziyâdenin anlamla ilgili bir nükteli, gizem ve hikmet barındıran bir kelimadan kurtulması asla söz konusu olmayacaktır. O bakımdan bu çalışmanın çağımızda Kur'ân'ın dil ve üslubunun, ziyâde ve fazlalıkları gibi problem olarak görülen bazı ifade yapılarının nüzul dönemi konuşma ve edebiyat diliyle diyalektik ilişki içinde okunma çabalarına bir nebze de olsa katkı sunacağını, bu türden okuma çabalarının onun dil ve üslubuna yönelik eleştirilere anlamlı cevaplar üretebileceğini ve sonraki çalışmalara ön ayak olacağını ümit etmekteyiz.

Kaynakça | References

- Abbâs Fedâ, Heyfâ' Osmân. *Ziyâdetü'l-Ḥurûfi beyne't-Te'yîdi ve'l-Men' ve Esrâruhel'l-Belâjiyye fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. el-Memleketü's-Su'ûdiyetü'l-Arabiyye: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, Kısmü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ el-Arabiyye, Derecetü'd-Doktora, 1996.
- Abyârî, İbrâhîm b. İsmâîl. *el-Mevsû'atu'l-Ḳur'âniyye*. 11 Cilt. b.y.: Müessesetü Sicilli'l-Arab, 1405.
- Ahmed Seyf, Sehîr İbrâhîm. *ez-Ziyâde fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. Ürdün: el-Câmî'atü el-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Derecetü'l-Mâcistîr, 2000.
- Alûsî, Şihâbuddîn Mahmûd Huseynî. *Rûḥu'l-me'ânî*. thk. Alî Abdalbârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen. *el-Vücûh ve'n-Nezâir*. thk. Muhammed Osmân. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.
- Avtebî, Seleme b. Müslim. *el-İbâne fi'l-luğati'l-Arabiyye*. thk. Abdulkerîm Halîfe vd. 4 Cilt. Saltanatu Ammân: Vizâretu't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1999.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Ḥizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâneci, 4. Basım, 1997.
- Bedevî, Ahmed Abdullâh el-Bîli. *min belâgati'l-Ḳur'ân*. Kâhire: Nahdatu Mısır, 2005.
- Berâhîmi, Tâhar. “Mevkıfu Faḥruddîn er-Râzî mine'l-Ḥurûfi'z-Zâide fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm (Lâmu's-Şıla fi Mefâtîhi'l-Ğayb)”. *Mecelletü İşkâlât fi'l-Luğa ve'l-Edeb* 8/4 (2019), 376-358.
- Ebû Alî el-Kaysî, el-Hasen b. Abdillâh. *İzâhu şevâhidi'l-izâh*. thk. Muhammed b. Mahmûd ed-De'cânî. 2 Cilt. Beyrut-Lübnân: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1987.
- Ebû Bekr el-Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım Beşşâr. *ez-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Ebû Hafs Sirâcuddîn, Ömer b. Alî en-Nu'mânî. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvez. 20 Cilt. Beyrut-Lübnân: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endülüsî. *el-Baḥru'l-muhîṭ*. thk. Sıtkı Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420.
- Ebû Saîd es-Sîrâfî, el-Hasen b. Abdillâh b. el-Merzübân. *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Ahmed Hasen Mehdelî-Alî Seyyid Alî. 5 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2008.

Ebû Zehra, Muhammed. *el-Mu'cizetü'l-kübrâ el-Ḳur'ân*. b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.

Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *el-Cümel fi'n-naḥv*. thk. Fahrüddîn Kabâve. b.y.: y.y. 5. Basım, 1995.

Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dârü'l-Mısriyye, ts.

Fîrûzâbâdî, Ahmed. *Nazratün Tahlîliyye li-Ziyâdeti'l-Hurûfi'l-Vârideti fi'l-Ḳur'ân*. Cakarta: Câmi'atü Şerîfi Hidâyeti'l-İslâmiyyeti'l-Hukûmiyye, Kısmü Ta'lîmi'l-Luğati'l-Arabiyye, Derecetü'l-Mâcistîr, 2022.

Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir. *Beşâiru zevî't-temyîz fi letâifi'l-kitâbil-'azîz*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr. Kâhire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1996.

Gündüz, Muhammed Recai. "Dr. Aişe Abdurrahman'ın Kur'an'daki Bazı Ziyade Harflerle Müteradif Kelimeler Hakkındaki Metoduna Eleştirel Bir Bakış". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015), 189-202.

Gündüzöz, Soner. *Kur'an'ın Eşsiz Dili Kur'an'da Gramer Yanlışı İddialarına Cevap*. Samsun: Etüt Yayınları, 2011.

Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü's-şihâb 'alâ tefsîri'l-Beyḍâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Hasan Khalili, Sayed Mohammad-Qanet, Burhaniddin. "er-Reddü 'alâ Da've'l-Haşvi'l-Mezmûm fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm". *JHSSS* 4/2 (2022), 23-28.

Hasen Abbâs, Fazl. *Letâifu'l-mennân ve revâi'u'l-beyân fi nefyi'z-ziyâdeti ve'l-ḥazfi fi'l-Ḳur'ân*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2009.

Hasen Abdurrahmân, Sâmî Atâ. "Hurûfu'z-Ziyâde fi'l-Ḳur'ân beyne'l-Mücîzîne ve'l-Mâni'în". *Mecelletü's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 27/89 (Temmuz 2012), 109-160.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed Hattâb. *Garîbu'l-ḥadîş*. thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Ġarbavî. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1982.

Hâzin, Alâuddîn Alî b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. thk. Muhammed Alî Şâhin. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415.

Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed. *el-Garîbîn fi'l-Ḳur'ân ve'l-Ḥadîs*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Sû'ûdiyye: Mektebetü Nizâr, 1999.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Hasâiş*. 3 Cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 4. Basım, ts.

- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *Sırru şınâ'ati'l-i'râb*. 2 Cilt. Beyrut-Lübnân: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Muhteseb: fi tebyîni vücûhi şevâzi'l-kırâât ve'l-izâhi 'anhâ*. 2 Cilt. b.y.: el-Vizâratü'l-Evkâf-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Munşif*. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1954.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed. *Tefsîru'l-Çur'âni'l-'azîz*. thk. Ebû Abdillâh Huseyn b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafâ el-Kenz. 5 Cilt. Kâhire-Mısır: el-Fârûk el-Hadîse, 2002.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekerıyyâ el-Kazvînî. *es-Şâhibî fi fıkhi'l-lugâti'l-'Arabiyye ve meşâîlihâ ve süneni'l-'Arabi fi kelâmihâ*. b.y.: Muhammed Alî Bîzûn, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh. *Te'vîlü müşkili'l-Çur'ân*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut-Lübnân: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Teymiyye, Takyuddîn. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. el-Memleketü's-Su'ûdiyye el-Medînetü'l-Münevver: Mecme'u'l-Melik Fahd li-Tıbbâ'ati'l-Mushafîş-Şerîf, 1995.
- İbn Ya'îş, İbn Alî İbn Ebi's-Serâyâ. *Şerhu'l-mufaşşal li'z-Zemaşşerî*. thk. İmîl Bedî Yakûb. 6 Cilt. Beyrut-Lübnân: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec. *Zâdü'l-meşîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabiyyî, 1422.
- İbnu'l-Esîr, Nasrullâh b. Muhammed Ziyâuddîn. *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmet el-Hûfî- Bedevî Tibâne. 2 Cilt. Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- İbnu's-Şecerî, Ziyâuddîn Ebu's-Sâadât Hibetullâh. *Emâlî İbni's-Şecerî*. thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1991.
- Kâsimî, Cemâluddîn b. Muhammed. *Me'hâsinu't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsel 'Uyûn es-Sûd. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1918.
- Kirmânî, Muhammed b. Hamza. *Esrâru't-tekrâr fi'l-Çur'ân*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. b.y.: Dârü'l-Fadîle, ts.
- Kudat, Aydın. *Kıraatları Hücçetlendirmede Dilbilim Olgusu*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2020.

Kudat, Aydın. "Kur'an Kırâatı ile Arap dilbilimi Münasebeti Üzerine". *Turkish Studies - Religion* 15/1 (2020), 63-75.

Kur'ân-ı Kerîm Meâlî. haz. Halil Altuntaş Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Çur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfeyiş. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısıryye, 2. Basım, 1964.

Kuşçuoğlu, Abdullah. "Ziyâdelik Kavramının Kur'an ve Arap Dili Açısından Tahlili". *UMDE: Dini Tetkikler Dergisi* 3/1 (Temmuz 2020), 159-178.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâselûm. 10 Cilt. Beyrut-Lübân: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş. *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Çur'ân*. thk. Mecmû'atü Resâili Câmî'iyye bi-Külliyeti'd-Dirâseti'l-'Ulyâ ve'l-Bahsi'l-'İlmî Câmî'atü'ş-Şârika. 13 Cilt. b.y.: Mecmû'atü Bühûsi'l-Kitâbi ve's-Sünne -Külliyetü'ş-Şerî'ati ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye- Câmî 'atü'ş-Şârika, 2008.

Merâkîşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *'Unvânu'd-delîl min mersûmî haţti't-tenzîl*. thk. Hind Çelebî. Beyrut-Lübân: Dârü'l-Çarbi'l-İslâmî, 1990.

Mustafâ Sâdık er-Râfî'î, İbn Abdirrezâk b. Saîd. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. 3. Cilt. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.

Mut'inî, Abdulazîm İbrâhîm Muhammed. *Haşâişu't-ta'bîri'l-Çur'ânî ve simâtuhu'l-belâğîyye*. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü Vehbe, 1992.

Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Mukteḍab*. thk. Muhammed Abdulhâlik Udeyme. 4 Cilt. b.y.: Âlemu'l-Kütub, ts.

Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luğati ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 3. Basım, 1997.

Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbu'l-Çur'ân*. Haş. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.

Nîsâbûrî, Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed. *Ġarâibu'l-Çur'ân ve regâibu'l-furkân*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416.

- Rahmân, Feride. “ez-Ziyâde mine'l-Ḥurûfi fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm”. *Tahun ke 4/2* (Nopember 2006), 13-24.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 3. Basım, 1420.
- Se'âlibî, Abdulmelik b. Muhammed. *Fıḫhu'l-luğâ ve sırru'l-'Arabiyye*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. b.y.: İhyâu't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 2002.
- Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Alî Muavvez-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Ḳur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ğanîm b. Abbâs b. Ganîm. 6 Cilt. Riyâd-Su'ûd: Dârü'l-Vatan, 1997.
- Semîn el-Halebî. Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed. *ed-Dürrü'l-meşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd. 11 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, ts.
- Sîbeveyh, Amr b. Osmân Bişr. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâneçî, 3. Basım, 1988.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğâ ve envâ'ihâ*. thk. Fuâd Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *Mu'tereku'l-aḳrân fi icâzi'l-Ḳur'ân*. 3 Cilt. Beyrut-Lübân: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1988.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Topal, Hüseyin. “Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ındaki Tekrarlara Bakışı”. *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu*, ed. Yakup Koçyigit vd. 543-553. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-basîf*. thk. Risâletü Doktora bi-Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Sûûd. 25 Cilt. b.y.: İmâdetü'l-Bahsi'l-'İlmiyyi, 1430.
- Vehbî, Sâlih b. Süleymân. “İhtilâfu'l-'Ulemâ fi'l-Ḥurûfi'z-Zâide fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm”. *Mecelletü Câmi'ati'l-Melik Su'ûd-el-Âdab* 13/1 (2001), 3-41.

- Yahyâ b. Hamza, İbn Alî b. İbrâhîm. *et-Tırâzu li-esrârî'l-belâğa ve 'ulûmi haqâiki'l-i'câz*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1423.
- Yûnus, Hâlid Abdullâh Hudayrî. "Da'vâ Ziyâdeti'l-Ḥurûf fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm ve'r-Reddü 'aleyhâ min Ḥilâli Eṣhuri Ḥurûfi'z-Ziyâde (min, mâ, el-bâ, lâ ve el-vâv)". *Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-Benât bi'l-İskenderiyye* 37/1 (2021), 204-273.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mecmû'a mine'l-Muhakkikîn. 40 Cilt. b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelbî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemaṣherî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf 'an haqâiki gevâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 3. Basım, 1407.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1957.
- Zübeyr es-Sekâfî, Ebû Ca'fer Ahmed. *Melâku't-te'vîl*. haş. Abdulğinâ Muhammed Alî el-Fâsî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Classification and Analysis of Doctoral Theses Prepared in the Field of Tafsir at Syarif Hidayatullah State Islamic University Jakarta

Eyyüp Tuncer



<https://orcid.org/0000-0003-1907-9065>

eyyup.tuncer@gibtu.edu.tr



<https://ror.org/04nvp675>

Gaziantep Islam Science and Technology Univ, Fac of Islamic Studies, Dept of Tafsir, Gaziantep, Türkiye

Abstract

Syarif Hidayatullah State Islamic University Jakarta is one of Indonesia's oldest and the most well-known universities. It is considered as the "Islamic Window of Indonesia". It is a contemporary institution that has made significant contributions to science, culture, and the arts for a half century and aspires to improve social welfare and national progress. Through several historical stages, the university has reached its current level of effectiveness and quality. In this study, PhD theses on tafsir from the time the university was founded until the present were categorized and examined. It is seen that the first period of tafsir studies have parallels with the cultural codes and historical past of Indonesia. With the beginning of the democratic and reform movements in the early 2000s, the university has started to train students again actively. Accordingly, it is observed that the studies of tafsir are getting more prosperous and more diversified. According to our findings, 185 doctoral theses were conducted between 1988 and 2021. While most of these are directly related to tafsir, a few of them are included in tafsir studies because they have serious links with tafsir, although they are conducted in fields such as Arabic language and kalām. In terms of content, it is possible to categorise the theses under six headings: person, work, concept, history, language, and qira'at. The university, which adopted the four principles which are Islam (*Keislaman*), knowledge-ingenuity (*Keilmuan*), Indonesianism (*Keindonesiaan*) and universalism (*Globalisme*), is thought to continue to add to the literature of Indonesian tafsir. It is believed that the academic tafsir research carried out in the PhD program of Syarif Hidayatullah State Islamic University, the foremost higher education institution in Indonesia, will contribute to the field by being acknowledged and promoted in Turkey.

Keywords

Islamic Sciences, Tafsir, Ph.D. Thesis, Indonesia, Sharif Hidayatullah State Islamic University

Citation

Tuncer, Eyyüp. "Classification and Analysis of Doctoral Theses Prepared in the Field of Tafsir at Syarif Hidayatullah State Islamic University Jakarta". *Tetkik* 4 (2023), 29-76.

<https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1312655>

Type	Research Article
Research Areas	Religion; Islamic Studies
Language	Turkish
Received	5 February 2023 (OJS) - 10 June 2023 (DergiPark)
Accepted	27 June 2023
Published	10 October 2023
Review	Double-blind
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board) Double anonymized - Two External
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author declares that there is no conflict of interest.
Complaints	tetkik@okuokut.org
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright	© The author retains the copyright and provides the publisher with a license to publish.
License	 CC BY-NC 4.0
Publisher	Oku Okut Press (okuokutpress.okuokut.org) on behalf of Oku Okut Association.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	Central and Eastern European Online Library
DOAJ	Directory of Open Access Scholarly Resources
CROSSREF	crossref.org/members/rep/34564
Sherpa Romeo	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Endonezya'nın Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesinde Tefsir Alanında Hazırlanan Doktora Tezlerinin Tasnif ve Analizi

Eyyüp Tuncer



<https://orcid.org/0000-0003-1907-9065>

eyyup.tuncer@gibtu.edu.tr



<https://ror.org/04nvp675>

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Ü, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye

Öz

Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesi Endonezya'nın en eski ve en meşhur üniversitelerinden biridir. "Endonezya'nın İslam Penceresi" olarak kabul edilmektedir. Yarım asır boyunca bilim, kültür, sanat gibi alanlarda önemli katkılarda bulunan, ulusal kalkınma ve toplumsal refahı arttırmayı amaçlayan bir kurumdur. Şerif Hidayetullah Üniversitesi tarihi süreçte birkaç merhalede geçerek günümüzdeki kalitesini ve verimliliğini yakalamıştır. Bu çalışmada kuruluşundan günümüze kadar söz konusu üniversite bünyesinde tamamlanan tefsir ile alakalı doktora tezlerinin tasnif ve analizi yapılmıştır. İlk dönem tefsir çalışmaları, Endonezya'nın kültür kodlarıyla ve tarihi geçmişiyle paralellik arz etmektedir. Endonezya'da 2000'li yılların başında demokratik ve reform hareketlerinin başlamasıyla Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesi yeniden öğrenci yetiştirmeye başlamış, buna bağlı olarak tefsir çalışmaları gittikçe zenginleşmiştir. Tespitlerimize göre 1988-2021 yılları arasında 185 adet doktora tezi çalışması yapılmıştır. Bunların birçoğu doğrudan tefsir ile alakalı iken birkaçı Arap dili ve kelam gibi alanlarda yapılmasına rağmen tefsir ile ciddi irtibatları bulunmasından dolayı tefsir çalışmalarına dâhil edilmiştir. Muhteva açısından tezlerin şahıs, eser, kavram, tarih, dil, kıraat olmak üzere altı başlık altında toplanılması mümkündür. İslamilik (Keislaman), bilimsellik (Keilmuan), Endonezyalılık (Keindonesiaan), evrensellik (Globalisme) olmak üzere dört esası benimseyen üniversite, Endonezce tefsir literatürüne sağladığı katkıyı sürdüreceği anlaşılmaktadır. Bu anlamda Endonezya'nın en önde gelen yükseköğretim kurumu olan Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesinde doktora programında yapılan akademik tefsir çalışmalarının Türkiye'de tanınması ve tanıtılmasının alana katkı sağlayacağı düşüncesiyle bu çalışma yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler

İslami İlimler, Tefsir, Doktora Tezi, Endonezya, Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesi

Atıf Bilgisi

Tuncer, Eyyüp. "Endonezya'nın Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesinde Tefsir Alanında Hazırlanan Doktora Tezlerinin Tasnif ve Analizi". *Tetkik* 4 (2023), 29-76.

<https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1312655>

Türü	Araştırma Makalesi
Konu Kategorisi	Din; İslam Araştırmaları
Dili	Türkçe
Geliş	5 Şubat 2023 (OJS) - 10 Haziran 2023 (DergiPark)
Kabul	27 Haziran 2023
Yayın	10 Ekim 2023
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Hakemler	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı	© Yazar telif hakkını elinde tutarak yayıncıya CC BY-NC 4.0 lisansı ile yayım izni vermiştir.
Lisans	 CC BY-NC 4.0
Yayıncı	Okut Okut Yayınları (okuokutpress.okuokut.org) tarafından Oku Okut Derneği için yayımlanır.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	Central and Eastern European Online Library
DOAJ	Directory of Open Access Scholarly Resources
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
SHERPA ROMEO	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Giriş

İslam tarihinde yükseköğretim kurumları denilince akla gelen ilk müesseseler kuşkusuz ki medreselerdir. Ancak 20. yüzyılda Avrupa'daki ciddi ve hızlı gelişmelerin etkisiyle medreselerin yerini üniversiteler almaya başlamıştır. Günümüzde birçok Müslüman ülkede üniversite deneyiminin önemli gelişmeler katettiğini ifade edebiliriz. Özellikle İslami eğitim konusunda Mısır, Suriye, Suudi Arabistan, Lübnan ve Malezya gibi ülkelerdeki bazı üniversitelerin daha fazla ön plana çıktığı ve Türk akademisyenler tarafından daha fazla bilindiği söylenebilir. Bu ülkelerdeki yayın dilinin Arapça veya İngilizce olması buradaki çalışmalardan haberdar olmamıza büyük ölçüde olanak tanımaktadır. Mekân olarak bizden uzak olan ve yayın dilinin yaygın dillerden birisiyle yapılmayan üniversitelerdeki çalışmaları takip etmekte birtakım zorlukların yaşandığı bir vakıadır. Hâlbuki bir taraftan da küreselleşmenin ve akademik araştırmaların gereği olarak yabancı dillerdeki çalışmaları takip etmenin gerekliliği ortadadır. Sözgelimi dünyanın en kalabalık Müslüman ülkesi konumundaki Endonezya'daki birçok Devlet İslam Üniversitesi (Universitas Islam Negeri) konusunda detaylı malumata sahip değiliz.

Endonezya, son dönemlerde demokrasi ve ekonomi gibi alanlarda gelişim gösterdiği gibi birçok şehirde açtığı Devlet İslam Üniversiteleri vesilesiyle geçmişe nispeten akademiye büyük bir ilerleme katettiği dikkat çekmektedir. Bunlardan biri olan Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesi, Endonezya'nın en eski ve en meşhur üniversitesidir. “Endonezya'nın İslam Penceresi” olarak kabul edilmektedir.¹ Yarım asır boyunca bilim, kültür ve sanat gibi alanlarda önemli katkılarda bulunan, ulusal kalkınma ve toplumsal refahı arttırmayı amaçlayan bir kurumdur. Şerif Hidayetullah Üniversitesi tarihi süreçte birkaç merhaleden geçerek günümüzdeki kalitesini ve verimliliğini yakalamıştır.²

Şerif Hidayetullah Üniversitesi köken olarak İslam Öğretmenler Derneğine bağlı kişilerin 1940 yılındaki çabalarıyla Cakarta'da açılan Yüksek İslam Kolejine dayanmaktadır.³ Japon işgali nedeniyle 1940-1942 yılları arasında varlığını sadece iki yıl sürdürebilmiştir. Bu süreçte millî değerlere bağlı eğitimin gerekliliğini düşünen Müslümanlar, Mohammad Hatta ve Mohammad Natsir öncülüğünde söz konusu kurumu tekrar açmışlardır. Kısa sürede gelişim gösteren Yüksek İslam Kolejinin adı 22 Mart 1948 tarihinde “Endonezya İslam Üniversitesi” olarak değiştirilmiştir.⁴ Bağımsızlık sonrası Endonezya Cumhuriyeti, Din Bakanlığının personel ihtiyaçlarını karşılamak üzere bu kurumun 26 Eylül 1950 tarihinde müstakil bir şekilde hizmet vermesini onamıştır. Kayıtlara göre 1951 yılında öğrenci sayısı altmış yedi kişidir.⁵

¹ “Jendela Islam di Indonesia (Endonezya'da İslam Penceresi).” bk. Mujiburrahman vd., *Integrasi Ilmu: Kebijakan dan Penerapannya dalam Pembelajaran dan Penelitian di Beberapa UIN* (Banjarmasin: Antari Press, 2018), 92.

² Mujiburrahman vd., *Integrasi Ilmu*, 88-93.

³ “Sekolah Tinggi Islam (STI)”.

⁴ “Universitas Islam Indonesia (UII)”.

⁵ “Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN).”

Yeni çıkan ihtiyaçlar doğrultusunda birtakım düzenlemeler yapılarak 1 Haziran 1957 tarihinde Din Bilimleri Akademisine dönüştürülmüştür.⁶ Günümüzde Şerif Hidayetullah'ın bu kurumun bir devamı olduğu kabul edilmiş ve kuruluş yıl dönümü olarak 1 Haziran 1957 tarihi esas alınmıştır. Öğrenci sayısının artması, Endonezya ve çevre ülkelerdeki öğrencilerin bu kurumda okumaya başlamasıyla birlikte son düzenlemeler ve değişiklikler yapılarak Devlet İslam Enstitüsü (الجامعة الحكومية الإسلامية) adıyla 1960-1963 yılları arasında hizmet vermeye başlamıştır.⁷ Endonezya Cumhurbaşkanı'nın 20 Mayıs 2002 tarihli ve 031 sayılı kararnameyle ismi *Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta* olarak değiştirilmiştir. Böylelikle günümüzde Cakarta Devlet İslam Üniversitesi olarak bilinen kurum, son hâlini almıştır.

2008 yılında gerçekleştirilen bir Senato Toplantısı'nda alınan yeni kararlar birlikte Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesinin logosunun dört ana temayı temsil ettiği belirlenmiştir:⁸ İslamilik (*Keislaman*), Bilimsellik (*Keilmuan*), Endonezyalılık (*Keindonesiaan*), Evrensellik (*Globalisme*). Şerif Hidayetullah logosundaki temsillerin ve renklerin karşılığı kısaca şu şekildedir: *Küre*, dünyayı ve evrensel perspektifi,⁹ *elektron yörüngesi*, araştırma ve incelemeyi, çağın gerekliliklerine paralel sürekli gelişimi, yenilenmeyi ve dinamizmi temsil etmektedir.¹⁰ *Lotus çiçeği* ile sidre-i müntehâya dikkat çekilmiştir.¹¹ Logodaki *kitap*, Kur'ân ve Sünnet'in öğretilerini tatbik etmek başta olmak üzere her zaman keşfetme ve gelişme ruhunu; UIN ifadesinin üzerindeki *beyaz çizgi* fikrî, ahlaki vb. bütün alanlarda istikameti;¹² *mavi renk*, bir takımada ülkesi olan Endonezya'nın deniz ile olan bağlantısı; çeşitli medeniyetleri bünyesinde barındırmasına rağmen barışçıl bir hayat biçimini; *sarı renk*, üniversitesinin geleceğinin parlak olma idealini yansıtmakla birlikte "Hoş Ülke" ve "Affedici Rab"¹³ ülküsünü temsil etmektedir.¹⁴ Cakarta Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesinin motto'su ise *Knowledge, Piety, Integrity* şeklindedir. Bunu *Marifet, Takva, Fazilet* olarak tercüme etmemiz mümkün olduğu gibi *Bilgi, Dindarlık, Dürüstlük* olarak da ifade edebiliriz.¹⁵

1. Doktora Tezlerinin Tasnif ve Analizi

Cakarta Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesinde doktora programında yazılan tezlerin tasnif ve analizi Endonezya'daki akademik tefsir çalışmalarının zihinsel haritasını

⁶ "Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA)"

⁷ "Institut Agama Islam Negeri (IAIN)".

⁸ Mujiburrahman vd., *Integrasi Ilmu*, 133.

⁹ bk. el-Enbiyâ 21/107.

¹⁰ bk. el-Ahzâb 33/62.

¹¹ bk. en-Necm 53/14.

¹² bk. el-Fâtîha 1/6

¹³ bk. es-Sebe' 34/35.

¹⁴ Mujiburrahman vd., *Integrasi Ilmu*, 133-134.

¹⁵ bk. Mujiburrahman vd., *Integrasi Ilmu*, 131.

ortaya koyması açısından önemlidir. Ancak tezlerin mahiyeti, üniversitenin gelişim aşamalarına bağlı olarak değişiklik arz etmektedir. Bundan dolayı ilk önce tezlerin kronolojik listesi verilecek sonrasında ise tasnif ve analizlerine geçilecektir.¹⁶

1.1. Kronolojik Olarak Doktora Tezlerinin Listesi

Şerif Hidayetullah Üniversitesinde tefsir alanında yazılan tezlerin geçmişten günümüze hem nicelik hem de nitelik açısından büyük bir gelişme katettiği görülmektedir. 2002 yılında Cakarta Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesi hüviyetini kazanması neticesinde tez çalışmalarının çeşitlendiği ve zenginleştiği gözlemlenmektedir. Bu bağlamda Şerif Hidayetullah'a bağlı veri tabanları araştırılmış ve elde edilen veriler çeşitli zaman dilimlerinde sunulan raporlarla teyit edilmiştir. Son dönemlerde yazılan tezlerin birçoğuna erişilmiştir. Böylelikle çalışmaya derinlik katılmaya çalışılmıştır. Bütün bu araştırma ve incelemelerin sonucunda kronolojik olarak karşımıza şöyle liste çıkmaktadır:

Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesinde Yapılan Tez Çalışmaları				
No	Yazar İsmi	Eser/Tez İsmi	Türkçe Çevirisi	Yıl
1.	Salman Harun	Hakekat Tafsir Tarjuman al-Mustafid	Tercümânü'l-müstefid'in Mahiyeti	1988
2.	Harifuddin Cawidu	Konsep Kufur dalam Al-Qur'an	Kur'an'da Küfür Kavramı	1989
3.	Jalaluddin Rahman	Perbuatan Manusia menurut Al-Qur'an	Kur'an'a Göre İnsan Fiilleri	1989
4.	M. Yunan Yusuf	Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar	Tefsîrû'l-Ezher'de Kelâmî Düşünce Karakteristiği	1989
5.	Abd Muin Salim	Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an	Kur'an'da Siyasi Güç Kavramı	1989
6.	Mansur Malik	Metode Penalaran Ilmiah dalam al-Qur'an	Kur'an'da İlmî/Bilimsel Düşünme Yöntemleri	1989
7.	Imam Mukhlas	Hubungan Sebab antara Turunya Ayat-ayat al-Qur'an dan Adat Kebiasaan dalam Tradisi Kebudayaan Arab Jahiliyyah	Cahiliye Arap Kültüründe Kur'an Ayetlerinin Vahiy ve Gelenekler Arasındaki Nedensellik İlişkisi	1990
8.	Ahmad Asnawi	Pemahaman Syaikh Nawawi tentang Ayat Qadar dan Jabar dalam Kitab Tafsirnya Marah Labid	(Cavali) Nevevi'nin Merâhü Lebîd'inde Kader ve Cebir Anlayışı	1990
9.	Nasharuddin Baidan	Metode Penafsiran ayat-ayat yang Berdedikasi Mirip di dalam al-Qur'an	Kur'an'da Müteşabih Ayetlerin Tefsir Yöntemi	1990
10.	A. Hidayat	Konsep Kekuasaan Tuhan dan al-Qur'an	Tanrı'nın Hükümranlığı/Kudreti ve Kur'an	1991
11.	Burhanuddin Jamaluddin	Konsep Taubat dalam al-Qur'an	Kur'an'da Tövbe Kavramı	1993
12.	A Khozin	Perbandingan Tafsir antara al-Manar dan al-Kasyaf: Tinjauan dari Corak dan Pandangan Teologis	el-Menâr ve el-Keşşâf Arasında Karşılaştırma: Karakteristik ve Teolojik Açıdan Tenkit	1993
13.	J. Suyuthi Pulungan	Prinsip-prinsip Pemerintah dalam Piagam Madinah ditinjau dari Pandangan al-Qur'an	Kur'an Perspektifinden Medine Sözleşmesi'nde Yönetim İlkeleri	1994
14.	Muh. Zuhri	Konsep Riba dalam al-Qur'an	Kur'an'da Riba/Faiz Kavramı	1994

¹⁶ Malezya'da yapılan akademik tefsir çalışmalarının mahiyeti için bk. Eyyüp Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022).

15.	<i>Sirajuddin Zar</i>	<i>Konsep Pencintaan dalam al-Qur'an</i>	<i>Kur'an'da Aşk/Sevgi Kavramı</i>	1994
16.	<i>Rifat Syaui Nawawi</i>	<i>Rasionalitas Tafsir Syekh Muhammad Abduh</i>	<i>Muhammed Abduh Tefsirinde Akılcılık/Rasyonalite</i>	1994
17.	<i>Tamyiz Dery</i>	<i>Hak Waris dalam Al-Qur'an</i>	<i>Kur'an'da Miras Hakkı</i>	1995
18.	<i>Imam Basyari</i>	<i>Hubungan al-Qur'an al-Karim dengan Tatabahasa Arab</i>	<i>Kur'an-ı Kerim'in Arap Grameriyle İlişkisi/Alakası</i>	1995
19.	<i>Aflatun Muhktar</i>	<i>Konsep Din dalam al-Qur'an</i>	<i>Kur'an'da Din Kavramı</i>	1995
20.	<i>Hasan Zaini</i>	<i>Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Maraghi</i>	<i>Tefsîrü'l-Merâğî'de Kelami Düşünce Karakteristiği</i>	1996
21.	<i>Rusli Khalid</i>	<i>Konsep Wilayah dalam al-Qur'an</i>	<i>Kur'an'da Velayet Kavramı</i>	1996
22.	<i>Zuhad Masduki</i>	<i>Hadis dalam Pandangan Muhammad Rasyid Rida: Studi tentang Nilai rijal Hadis dalam Kitab Tafsir Al-Manar</i>	<i>Reşid Rızâ'nın Bakış Açısına Göre Hadis: el-Menâr'da Hadis Ricalinin Değeri Üzerinde İnceleme</i>	1996
23.	<i>H. Mochtar Husein</i>	<i>Konsepsi Ulama menurut Alquran</i>	<i>Kur'an'da Âlim Kavramı¹⁷</i>	1997
24.	<i>M. Sa'adiah</i>	<i>Konsep Kemiskinan dan Mengatasinya Menurut al-Qur'an</i>	<i>Kur'an'a Göre Yoksulluk Kavramı ve Yoksullukla Mücadele</i>	1997
25.	<i>Muhammad Ghalib</i>	<i>Wawasan al-Qur'an tentang Ahli Kitab (Ahl al-Kitab Makna dan Cakupannya)</i>	<i>Kur'an'in Ehl-i Kitap Düşüncesi (Kitap Ehl-i Kavramı ve Kapsamı)</i>	1997
26.	<i>Ahnad Fahmy Arif</i>	<i>Pemikiran Politik dalam Tafsir Fath al-Qadir</i>	<i>Fethü'l-Kadîr'de Siyasi Düşünce</i>	1997
27.	<i>Abd Karim Hafid</i>	<i>Kaidah-kaidah Bahasa Arab dan relevansinya dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an</i>	<i>Arapça Kurallar ve Kur'an Ayetlerini Anlamadaki Önemi</i>	1997
28.	<i>Yahaya bin Jusoh</i>	<i>Konsep Mal dalam al-Qur'an</i>	<i>Kur'an'da Mal (Mülk) Kavramı</i>	1997
29.	<i>Ahmad Husein Ritonga</i>	<i>Konsep Nafs dalam Qur'an: Sebuah Kajian Tematis Terhadap Ayat-Ayat Qur'an</i>	<i>Kur'an'da Nefis Kavramı: Kur'an Ayetleri Üzerine Tematik Bir İnceleme</i>	1998 (1997)
30.	<i>Achmad Mubarak</i>	<i>Jiwa dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern</i>	<i>Kur'an'da Ruh Kavramı: Kur'anî Eğitim Çerçevesinde Modern İnsanın Ruh Bunalımına Çözümler</i>	1998
31.	<i>Armen Mukhtar</i>	<i>Konsep pendidikan dalam al-Qur'an</i>	<i>Kur'an'da Eğitim/Terbiye Kavramı</i>	1998
32.	<i>Ahmad Thib Raya</i>	<i>Kaidah-kaidah al-Bayan dan Fungsinya dalam Tafsir al-Kasasyaf: Rasionalitas Bahasa al-Qur'an; Upaya Menafsirkan al-Qur'an dengan Pendekatan Kebahasaan</i>	<i>Beyân İlminin İlkeleri ve el-Keşşâf'taki Fonksiyonu: Kur'an Dilinin Rasyonelliği; Kur'an'ı Dilbilimsel Bir Yaklaşımla Yorumlama Çabaları</i>	1998
33.	<i>Zainul Arifin</i>	<i>Hadis-hadis dalam Daqiq al-Tafsir Karya Ibn Taimiyah: Studi Terhadap Kualitas Sanad Hadis</i>	<i>İbn Teymiyye'nin Dekâikü't-tefsîr'inde Hadisler: Hadis Senetlerinin Niteliği Üzerine Bir Araştırma</i>	1998
34.	<i>Umar Nasaruddin</i>	<i>Perfektif Jender dalam Al-Qur'an</i>	<i>Kur'an'da Cinsiyet Perspektifi</i>	1999
35.	<i>Zaitunah Subhan</i>	<i>Tafsir Kebencian; Studi Bias Jender dalam Tafsir</i>	<i>Nefret Yorumu: Tefsirlerde Cinsiyet Önyargısı/Kırılmalılığı</i>	1999
36.	<i>Rohimin</i>	<i>Konsepsi Jihad dalam al-Qur'an</i>	<i>Kur'an'da Cihat Kavramı</i>	1999

¹⁷ Endonezcede "ulema" kelimesi tekil anlamda kullanıldığı için çeviride "âlim" kavramı tercih edilmiştir. Geniş bilgi için bk. Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia* (Cakarta: DPN, 2008), 1774.

37.	Moh Matsna	<i>Orientasi Semantik al-Zamakhsyari dalam Menafsirkan ayat-ayat Kalam</i>	<i>Kelamla İlgili Ayetlerin Yorumunda Zemahşeri'nin Semantik Tercihleri</i>	1999
38.	Abdul Wadud Kasyaf Al-Anwar	<i>Mulahazat Hawi Tanasubu Fawatihi al-Ayat al-Quraniyah bi Khawatimiha</i>	<i>Fevâtihu'l-Kur'ân'in Hevâtîmu'l-Kur'ân ile İlişkisinin Değerlendirilmesi</i>	1999
39.	Ali Mudhori	<i>Tobat dalam al-Qur'an: Kajian Tafsir Tematik</i>	<i>Kur'ân'da Tövbe: Konulu Tefsir Çalışması</i>	2000
40.	M. Haidar Arriyah	<i>Wawasan al-Qur'an tentang Shabr</i>	<i>Kur'ân'in Sabır Hakkındaki Düşüncesi/Önerileri</i>	2000
41.	Achmad Sujai,	<i>Konsep Khilafah dalam Tafsir Sayyid Quthb dan Tafsir Hamka</i>	<i>Seyyid Kutub ve Hamka'nın Tefsirlerinde Hilafet Mefhumu</i>	2000
42.	Baharuddin Husin	<i>Aspek-aspek Islam Menurut Prespektif al-Qur'an</i>	<i>Kur'ân'a Göre İslam'ın Temel Esasları/Yönleri</i>	2000
43.	A. Rusydi	<i>Perdagangan dalam Perspektif Al-Qur'an</i>	<i>Kur'ân Perspektifinde Ticaret</i>	2001
44.	Aziz Fachrurrozi	<i>Memahami Ajaran Pokok Islam dalam Al-Qur'an Melalui Kajian Semantik</i>	<i>Semantik Çalışmalar Çerçevesinde İslam'ın Temel Öğretisini Anlamak</i>	2001
45.	Za Syadli	<i>Diksi Kosa Kata Kependidikan Abdullah Yusuf Ali (Kajian Tentang The Holy Qur'an: Text, Translation And Comentary</i>	<i>Abdullah Yusuf Ali'nin Eğitime Dair Sözcük Dağarcığı (The Holy Qur'an Üzerine Bir Çalışma: Metin, Çeviri ve Yorum)</i>	2002
46.	Asep Muhiddin	<i>Perspektif Dakwah dalam al-Qur'an (Dakwah dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Kritis Atas Visi, Misi, dan Wawasan)</i>	<i>Kur'ân'da Davet Perspektifi (Kur'ân Perspektifinde Davet: Vizyon, Misyon ve Öngörü Tahlili Üzerine Çalışma)</i>	2002
47.	Sonafit	<i>Penafsiran Ayat-ayat Ahkam dalam tafsir al-Manar: Studi Perbandingan antara Muhammad Abduh dan Muhammad Rashid Rida</i>	<i>el-Menâr'da Ahkâm Ayetlerinin Tefsiri: Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ Arasında Karşılaştırmalı Bir Çalışma</i>	2002
48.	Baharuddin HS	<i>Corak Tafsir Ruh al-Ma'ani Karya al-Alusi: Telaah atas Ayat yang Ditafsir secara Isyarah</i>	<i>Âlûsî'nin Rûhu'l-me'ânî Adlı Tefsir Çalışmasının Yöntemi: İşârî Tefsire Konu Olan Ayetler Üzerine Değerlendirme</i>	2002
49.	M Djamaluddin Miri	<i>Autentisitas Al-Qur'an: Studi Kritis tentang Imamah dan Taqiyah serta Kemungkinan Implikasinya terhadap Perubahan al-Qur'an dalam Syi'ah</i>	<i>Kur'ân'ın Özgünlüğü/Orijinalliği: İmamet ve Takiyye Üzerine Eleştirel Bir Çalışma ve Bu Meselenin Şia'da Kur'ân'daki Değişiklikler Üzerine Muhtemel Sonuçları</i>	2002
50.	Burhanudin Mamat Salamet	<i>Hermeneutika al-Qur'an di Indonesia: Suatu Kajian terhadap Kitab al-Tafsir al-Munir karya K.H. Nawawi Banten</i>	<i>Endonezya'da Kur'ân Hermenotiği: Kiai Hacı Nevevî Benterî'nin Tefsirü'l-münîr'i Üzerine Bir Çalışma</i>	2003
51.	Yufni Faisol	<i>Pengaruh Perbedaan Qiraat terhadap Makna Ayat: Suatu Tinjauan Qawa'id Bahasa Arab</i>	<i>Kıraat İhtilaflarının Ayetlerin Anlamına Etkisi: Araçça Grameri Üzerine Eleştirel Bir Bakış</i>	2003

52.	Ahmad Syukri	Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pemikiran Fazlurrahman	Fazlurrahman'in Düşüncesinde Çağdaş Tefsir Metodolojisi	2003
53.	Rosihon Anwar	Tafsir Esoterik Al-Qur'an menurut Al-Thabathabai	Tâbâtâbât'ye Göre Kur'ân'ın Ezoterik/Bâtını Yorumu	2004
54.	M. Darwis Hude	Emosi Manusia dalam al-Qur'an: Telaah melalui Pendekatan Psikologi	Kur'ân'da Beşeri Duygular: Psikolojik Bir Yaklaşım	2004
55.	M. Asyhari	Hakekat Cinta dalam Perspektif Al-Qur'an	Kur'ân Perspektifinde Muhabbetin Hakikati	2005
56.	Aibdi Rahmat	Dalal dalam Perspektif Al-Qur'an: Suatu Kajian Terhadap Sikap dan Solusi	Kur'ân Perspektifinde Dalâl Kavramı: Tutumlar ve Çözümler Üzerine Bir İnceleme	2005
57.	Syar'i Sumin	Qir'at al-Sab'ah menurut Perfektif Para Ulama	Âlimlere Göre Yedi Kıraat	2005
58.	Ahmad Yusam Thobroni	Laut dan Pengelolaannya dalam Persektif Al-Qur'an	Kur'ân Perspektifinde Deniz ve Yönetimi	2005
59.	Achmad	Konsep Hak-Hak Asasi Manusia dalam Al-Qur'an	Kur'ân'da Temel İnsan Hakları Kavramı	2005
60.	Hs. M. Ramli	Corak Pemikiran Kalam K.H. Bisri Mushthafa	Bişrî Mustafa'nın Kelâmî Düşünce Yöntemi	2005
61.	Anshori	Penafsiran Ayat-ayat Jender menurut Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah	Kureyş Şihâb'ın Tefsîru'l-misbâh'ta Cinsiyet Hakkındaki Ayetlerini Yorumlaması	2005
62.	Abd Rahman Ismail Marasabessy	Pluralisme Agama Perspektif al-Qur'an	Kur'ân'ın Dini Çoğulculuğa Bakışı	2005
63.	Ali Nurdin	Perspektif al-Qur'an tentang Masyarakat Ideal	Kur'ân'ın İdeal Topluma Bakışı	2005
64.	Masnal Zajuli	al-Ishrirak fi Asma' Waradat fi al-Qur'an al-Karim: Dirasah Tahliliyah	Kur'ân'da Geçen İsimlerde Müstereklik	2005
65.	Wajidi Sayadi	Telaah Kritis atas Riwayat Asbab an-Nuzul dalam Tafsir al-Maraghi: Analisis Ilmu Kritik Hadis	Merâgî Tefsirinde Nüzul Sebeplerinin İncelenmesi: Hadis İlmi Kriterlerinin Analizi	2006
66.	Sahmiar Pulungan	Wawasan tentang Amanah dalam Al-Qur'an Islam	Kur'ân'da Emanet Kavramı Hakkındaki İç Görüler	2006
67.	Abdul Aziz Sidqi	Jihad menurut Sayyid Qutb	Seyyid Kutub'a Göre Cihat	2006
68.	Mamat Zaenuddin	Uslub İltifat dalam Al-Qur'an	Kur'ân'da İltifat Üslubu	2006
69.	Ahmad Munir	Harta dalam Perspektif al-al-Qur'an	Kur'ân Perspektifinde Mal	2006
70.	Budiansyah	ed-Dirâtu'n-nahviyye 'alâ Merâhu Lebîd	Merâhu Lebîd Üzerine Nahiv Etiüdü	2007
71.	Z. Ibrahim Syaib	Realitas al-Dakhil dalam Al-Quran dan Tafsirnya Departemen Agama RI Edisi 2004	Endonezce Din Bakanlığı Tefsirinde Bâtınîlik/Ezoterik Gerçeği (2004 Yılı Baskısı) ¹⁸	2007
72.	Cecep Alba	Metode Penafsiran Al-Qur'an Ibnu Arabi	İbnü'l- Arabî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Metodolojisi	2007

¹⁸ Endonezcede “dahîl/دخيل” kavramı bâtinî/ezoterik tefsir anlamında kullanılmaktadır.

73.	Muhammad Amin	Kualitas Asbab al-Nuzul dalam Tafsir al-Azhar	Tefsîrû'l-Ezher'de Nüzul Sebeplerinin Niteliği	2007
74.	Ahmad Husnul Hakim	Sunatullah dalam Perspektif Al-Qur'an: Suatu Kajian Sosiologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik	Kur'ân Perspektifinde Sünnetullah: Tematik Yorum Yaklaşımıyla Sosyolojik Bir Çalışma	2007 (2005)
75.	Abu Bakar	Visi Politik Syi'ah Imamiyyah (Analisis Interpretatif Atas Ayat-Ayat Wilayah Syiah Imamiyyah Itsna Asyariyyah dalam Tafsir Al-Qummi)	İmamiyye Şîası'nın Politik Vizyonu (Kummi Tefsiri'nde İsnaaşeriyye Şîa'sının Velayet Ayetleri)	2007
76.	Mahyuddin	Sumber Buruk Pengendaliannya Kajian Tematik Ayat-Ayat Al-Qur'an	Kötülük Kaynakları Zapturatap Altına Alma: Kur'ân Ayetleri Üzerine Tematik Bir Çalışma	2007
77.	Aswadi	Konsep Syifa dalam Tafsir Mafatih Al-Ghaib Karya Fakhruddin Al-Razi	Fahreddin Râzî'nin Mefâtihi'l-gayb'ında Şîfa Kavramı	2007
78.	Badruzaman, Abad	Mustadhafin dalam Perspektif al-Qur'an: Beberapa Landasan Formatif Bagi Pembebasan Mustadhafin dalam Bidang Ekonomi	Kur'ân Perspektifinde Mustazaflar: Ekonomik Alanda Mustazafların Kurtuluşu İçin Çeşitli Biçimlendirici Temeller	2007
79.	Abdul Moqsith	Perspektif al-Qur'an tentang Pluralitas Umat Beragama	Kur'ân'ın Toplumsal Çoğunluğa Bakış Açısı	2007
80.	Abdul Kodir	Konsep Manusia dalam al-Qur'an sebagai Dasar Pengembangan Pendidikan	Eğitim Gelişiminin Esası Olarak Kuran'daki İnsan Kavramı	2007
81.	Ahmad Shafwan	Makna Al-Haqq dalam Al-Qur'an	Kur'ân'da Hak Kavramı	2008
82.	Iskandar	Fungsi Qalb dalam Perspektif Al-Qur'an	Kur'ân'da Kalbin Fonksiyonu	2008
83.	Ahmad Dimiyati	Klarifikasi Ayat-ayat Yang Terkesan Kontradiktif: Kajian terhadap Tafsir Mafâtiḥ Al-Ghaib Karya Imam Razi	Çelişkili Görünen Ayetlerin Açıklanması: İmam Râzî'nin Mefâtihi'l-gayb Tefsiri Üzerine Bir İnceleme	2008
84.	Hasan, Hadri	Hidayah dalam Al-Qur'an: Telaah Tafsir Tematik	Kur'ân'da Hidayet Kavramı: Tematik Bir Çalışma	2008
85.	Adib	Wacana Pluralisme Agama dalam Al-Qur'an: Telaah Komparatif Tafsir Al-Manar dan fi Zilal Al-Qur'an	Kur'ân'da Dini Çoğulculuk: Menâr ve fi Zilâlî'l-Kur'ân'ı Mukayeseli Bir Değerlendirme	2008
86.	Ristam Bustamam	Keteladanan Nabi Ibrahim menurut Al-Qur'an	Kur'ân'a Göre İbrahim Peygamber'in Örnekliliği	2008
87.	Muhammad Wardah	Syirik dalam Al-Qur'an	Kur'ân'da Şirk	2008
88.	Muhammed Nurung	Maqasid Al-Qur'an menurut Muhammad Rasyid Ridha	Muhammed Reşid Rızâ'ya Göre Makâsidi'l-Kur'ân	2008
89.	Muhaimin Zen	Tahrif Al-Qur'an dalam Pandangan Syi'ah dan Sunni (Suatu Kajian Perbandingan)	Şii ve Sünnilerin Bakış Açısına Göre Kur'ân'ın Tahrifi Meselesi: Karşılaştırmaları Bir Çalışma	2008
90.	Hamka Hasan	Tafsir Jender (Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir)	Cinsiyet Yorumu: Endonezyalı ve Mısırlı Yorumcular Arasında Karşılaştırmaları Bir Çalışma	2008
91.	Tamrin	Anak dalam Perspektif Al-Qur'an: Kajian Tematik tentang Perlindungan Anak	Kur'ân Perspektifinde Çocuklar: Çocukları Koruma Üzerine Tematik Bir Çalışma	2008 (2007)
92.	Mu'in Hamdani	Metologi Tafsir Bint Asy-Syati	Bintü's-Şâtî'nin Tefsir Metodolojisi	2008

93.	Mohamad Arja Imroni	Corak Tafsir Ayat Ahkam Al-Qurthubi	Kurtubî'de Ahkâm İçerikli Ayetlerin Tefsir Yöntemi	2008
94.	Abdullah Karim	Aspek al-Dirayah Penafsiran Ibnu Athiyah dalam Kitab el-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Aziz	İbn Atıyye'nin el-Muharreru'l-vecîz'inde Dirayet Tefsirinin Boyutları	2008
95.	Alimin	Wawasan Al-Qur'an tentang Perceraian: Kajian Tematik	Boşanma Konusuna Kur'an'ın Yaklaşımı: Tematik Bir Çalışma	2008
96.	Suryadinata	Pertukaran Huruf dalam Kosa Kata Al-Qur'an: Studi Analisis Teori Isytiqaq Taqlib terhadap Pemahaman Al-Qur'an	Kur'an'ın Söz Dağarcığında Harflerin Değişimi: Kur'an'ın Anlaşılmasında İştikak-Taklib Teorisinin Analizi	2008
97.	Zulheldi	Nifaaq dalam Perspektif Al-Qur'an	Kur'an Perspektifinde Nifak	2008
98.	Ahmad Fathoni	Keterkaitan Ragam Qira'at dengan Rasm Utsmani serta Implikasinya terhadap Penerbitan Mushaf dan Penafsiran Al-Qur'an	Kiraat Farklılığının Resmi Osman ile Bağlantısı ve Bunun Mushaf Neşri ve Kur'an Tefsirine Yansmaları	2008
99.	Bunyamin Yusuf Surur	Konsep Rezeki dalam Al-Qur'an: Kiat Meraih dan Memfungsikannya	Kur'an'da Rızık Kavramı: Rızka Ulaşmanın Yolları ve Bunun İşlevselliği	2008
100.	Akh. Fuzi Aseri	Konsep Takdir dalam Al-Qur'an	Kur'an'da Takdir Kavramı	2008
101.	Syafruddin	Penafsiran Ayat Ahkam al-Zuhailiy dalam Tafsir al-Munir	Zühaylî'nin el-Münîr Tefsirinde Ahkâm Ayetlerini Tefsiri	2008
102.	Bustami Hafni	Metode Nahu al-Zamakhshariy: Analisis terhadap Penggunaan Dalil Nahu dalam Tafsir al-Kasyaf	Zemahşerî'nin Nahiv Yöntemi: el-Keşşâfta Nahiv Delillerinin Kullanımları Üzerine Bir Analiz	2008
103.	Saidurrahman	Sunnatullah dalam al-Qur'an: Analisis terhadap Peranan Tuhan dan Manusia di dalamnya	Kur'an'da Sunnetullah Kavramı: Bu Konuda Tanrı ve İnsanın Rolü	2008
104.	M. Yunus Badruzaman	Tafsir Al-Sya'rawi: Tinjauan terhadap Sumber, Metode dan İttijah	Tefsîrû'l-Şa'râvî: Kaynaklarına, Yöntemine ve Yönelimine Bir Bakış	2009 (2010)
105.	M. Djidin	Al-Qur'an dalam Dua Perspektif yang Berbeda	İki Farklı Perspektiften Kur'an	2009
106.	Saifullah	Pluralisme Agama Perspektif Tafsir Al-Manar	el-Menâr'da Dini Çoğulculuğa Bakış	2009
107.	Ekawati	Pengaruh Perbedaan Qira'at terhadap Makna Ayat dalam Tafsir Ibn Katsir dan Kitab Al-Umm; Tjauan Kaidah Bahasa Arab	Tefsir İbn Kesîr Tefsiri ve Kitabü'l-Üm'de Kiraat Farklılığının Ayetlerin Anlamına Etkisi; Araçça Kurallara Bakış	2009
108.	Ahmad Syihabuddin	Dhahirat Al-Taqhayyur Al-Dilaliy li Al-Alfadz Al-Arabiyyah Al-Mudtaradlah fi Tarjamat Al-Qur'an Karim ila al-İnghah al-İnduasri Susyah	Kur'an Tercümelelerinde Araçça Lafızlardaki Delalet Değişimi Olgusu	2009
109.	Yuyun Affandi	Perspektif Al-Qur'an tentang Bentuk dan Wilayah Kekerasan terhadap Perempuan	Kadına Yönelik Şiddetin Şekillerine ve Alanlarına Dair Kuran'ın Bakış Açısı	2009
110.	Zamakhshari Abdul Majid	Metodologi Penafsiran Wahbah Al-Zuhaili terhadap Ayat-ayat Hukum dalam Tafsir Al-Munir	et-Tefsîrû'l-Münîr'de Vehbe Zuhaylî'nin Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodolojisi	2009
111.	Mursalim	Tafsir Bahasa Bugis/Tafsir Al-Qur'an Al-Karim Karya Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulawesi Selatan; Kajian terhadap Pemikiranpemikirannya	Güney Sulawesi Endonezya Ulema Konseyi'nin Bugisce Kur'an Tefsiri Üzerine Düşünsel Bir İnceleme	2009
112.	Mukhammad Abbas	Otoritas Riwayat Penafsiran dan Pendapat Ulama dalam Tafsir Ibnu Katsir	İbn Kesîr Tefsirinde Rivayet Tefsirinin Etkisi ve Âlimlerin Yaklaşımı (Bakış Açısı)	2009

113.	Romlah Widayati	<i>Qira'at Syadzdzah dalam Tafsir Al-Bahr Al-Muhiith: Analisis Penafsiran Ayat-ayat Hukum</i>	<i>el-Bahru'l-muhî'te Şaz Kıraatler: Ahkâm Ayetleri Üzerine Bir İnceleme</i>	2009
114.	Syarif	<i>Perspektif Interaksi antar Penganut Agama: Analisis Komparatif Tafsir Fikih dan Tafsir Sufistik</i>	<i>Din Müntesipleri Arasındaki Etkileşim Perspektifi: Fıkıh Tefsiri ile Tasavvuf Tefsirlerinin Karşılaştırmalı Analizi</i>	2009
115.	Dadang Darmawan	<i>Ortodoksi Tafsir: Respons Ulama terhadap Tafsir Tamsijjatoelmoeslimen Karya K.H. Ahmad Sanoesi</i>	<i>Tefsir Ortodoksluğu: Âlimlerin Kiai Hacı Ahmed'in Temşiyetü'l-müslimîn Adlı Eserine Tepkileri</i>	2009
116.	Lilik Ummi Kaltsum	<i>Metode Tafsir Maudhui Baqir Al-Shadr</i>	<i>Bâkir es-Sadr'ın Konulu Tefsir Metodolojisi</i>	2009
117.	Abdul Azis Teo	<i>Perbandingan Penafsiran antara Tafsir Sunni dan Tafsir Syi'i terhadap Lafaz-lafaz Musytarak Lafzi dalam Al-Qur'an</i>	<i>Kur'an'daki Müşterek Lafızlar Konusunda Sünnî ve Şii Tefsir Kaynaklarının Yorum Farklılığı</i>	2009
118.	Hisyami Bin Yazid	<i>Penulisan dan Pemberian Tanda Baca Mushaf Standar Indonesia Cetakan Tahun 2002: Ditinjau dari Ilmu Rasm dan Ilmu Dabti Al-Qur'an</i>	<i>2002 Yılında Basılan Baca Mushaf Standar Indonesia'nın Yazım ve Noktalaması: Resmi Mushaf ve Kur'an Yazımı Açısından Bir İnceleme</i>	2009
119.	Rahimah	<i>Urgensi Ilmu al-Balaghah dalam Penafsiran Ayat-ayat Hukum</i>	<i>Ahkâm Ayetlerinin Tefsirinde Belagat İlminin Ehemmiyeti</i>	2009
120.	Sambas, Syukriadi	<i>Pemikiran Dakwah Muhammad Abduh dalam Tafsir al-Manar</i>	<i>el-Menâr'da Muhammed Abduh'un Davet Düşüncesi</i>	2009
121.	Najmah Sayuti	<i>Representasi Konflik dalam Al-Qur'an: Studi Stilistika atas Kisah-kisah dalam Al-Qur'an</i>	<i>Kur'an'da Çatışma Temsili: Kur'an Kıssaları Üzerine Üslupbilim (Stilistik) Bir Çalışma</i>	2009
122.	Salmadanis	<i>Metode Dakwah dalam Perspektif Al-Qur'an Suatu Tinjauan Tafsir Tematik</i>	<i>Kur'an Perspektifinde Davet ve İrşat Yöntemleri: Konulu Bir Çalışma</i>	2010 (2002)
	Bukhori Abdul Somad	<i>Etika Pemerintahan: Kontribusi Tafsir fi Zilal Al-Quran Karya Sayyid Qutb</i>	<i>Devlet Ahlakı/Etiği; Seyyid Kutub'un fi Zilâli'l-Kur'an'da Buna Katkısı</i>	2010
123.	Zahrudin	<i>Relasi Makna dalam Al-Qur'an: Analisis terhadap Kata-Kata yang Memiliki Relasi Makna dalam Al-Qur'an yang Diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia</i>	<i>Kuran'da Anlam İlişkisi/Münasebeti: Kur'an'da Anlam İlişkisi Bulunan Kelimelerin Endonezce Çevirilerinin Analizi</i>	2010
124.	Andy Hadiyanto	<i>Repetisi Kisah Al-Qur'an Analisis Struktural Genetik terhadap Kisah Ibrahim dalam Surat Makiyyah dan Madaniyyah</i>	<i>Kur'an Kıssalarının Tekrarı: Mekki ve Medeni Sürelerde İbrahim Kıssasının Yapısal Genetiğinin Analizi</i>	2010
125.	Bilmauidhah	<i>Puitisasi Terjemahan Al-Qur'an</i>	<i>Kur'an Meallerinin (Çevirilerinin) Şiirleştirilmesi</i>	2010
126.	Moch. Tohir Aruf	<i>Perspektif Ibnu Katsir tentang Eksistensi Adam</i>	<i>İbn Kesir'in Âdem'in Yaratılışına Bakışı</i>	2010
127.	Ali AlJufri	<i>Rasionalitas Penafsiran Mahmud Shaltut dalam Masalah Akidah dan Syariah</i>	<i>Mahmûd Şeltât'un Akidevi ve Şeri Konularındaki Rasyonalist Yaklaşımı</i>	2010
128.	Kusnadi	<i>al-Wahdah al-Qur'aniyyah dalam Tafsir al-Asas: Studi atas Munasabah Al-Qu'an Menurut Said Hawwa</i>	<i>el-Esâs Tefsirinde Kur'an'ın Bütünlük: Saïd Havvâ'ya Göre Münâsebetü'l-Kur'an</i>	2010
129.	Septiawadi	<i>Penafsiran Sufistik Sa'id Hawwa dalam Al-Asas fi at-Tafsir</i>	<i>el-Esâs Tefsirinde Saïd Havvâ'nın Tasavvufî Tefsiri</i>	2010

130.	Slamet Firdaus	<i>Konsep Manusia Ideal dalam Al-Qur'an: Studi Profil Al-Muhsin dalam Perspektif Tafsir Ayat-Ayat Ihsan</i>	<i>Kur'an'da Ideal İnsan Kavramı: İhsan Ayetlerinin Tefsiri Açısından Muhsin Profilinin İncelenmesi</i>	2011
131.	Abun Bunyamin	<i>Dinamika Tafsir İjtima'i: Studi terhadap Penafsiran Sayyid Qutb dalam Kitab fi Zilal Al-Qur'an</i>	<i>İçtimai Tefsirin Dinamikleri: Seyyid Kutub'un fi Zilâli'l-Kur'an'ı Üzerine Bir İnceleme</i>	2011
132.	Nur Arfiyah Febriani	<i>Ekoloji Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an</i>	<i>Kur'an Perspektifinde Cinsiyet Odaklı Ekoloji</i>	2011
133.	Hasani Ahmad Said	<i>Diskursus Munasabah Al-Qur'an: Kajian atas Tafsir Al-Mishbah</i>	<i>Kur'an'da Anlam Bütünlüğü Söylemi: el-Misbâh Tefsiri Üzerine Bir İnceleme</i>	2011
134.	Muhammad Faisal Hamdani	<i>Metode Hermeneutika M. Shahrur dalam Memahami Al-Qur'an dan Implikasinya Terhadap Penetapan Hukum</i>	<i>Muhammed Şahrûr'un Kur'an'ı Anlamadaki Hermetik Yöntemi: Hukuki Tespitler İçin Çıkarımlar</i>	2012
135.	Sulaiman Ibrahim	<i>Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis: Vernakularisasi dalam Kajian Tafsir Al-Munir</i>	<i>Bugisce Kur'an Tefsiri: Tefsîrû'l-munîr'de Yerelleştirme (Vernakularisasi)</i>	2012
136.	M.Zen Assegaf	<i>Konsep Tawhid Tabatabai dalam Tafsir al-Mizan</i>	<i>Tabâtâbâi'nin el-Mizân'ında Tevhit Kavramı</i>	2012
137.	Irsyadunnas	<i>Hermeneutika Feminisme dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer: Studi Pemikiran Amina Wadud dan Asghar Ali Engineer</i>	<i>Çağdaş İslami Liderlerin Düşüncelerinde Feminizmin Yorumbilimi: Amina Wadud ve Asghar Ali Engineer'in Düşünceleri Üzerine Bir İnceleme</i>	2013
138.	Hasbullah Diman	<i>Penafsiran Ayat-Ayat Anti Pernikahan Beda Agama</i>	<i>Dinlerarası Evlilik Aleyhindeki Ayetlerin Tefsiri</i>	2013
139.	Mahyudin Ritonga	<i>Semantik Bahasa Arab dalam Pandangan al-Anbari: Kajian Makna ak-Tadad di dalam Al-Qur'an</i>	<i>el-Enbârî'ye Göre Araççanın Semantiği: Kur'an'da Tezat Kavramının Manası¹⁹</i>	2013
140.	Ahmad Izzan	<i>Inklusifisme Tafsir: Studi Relasi Muslim dan Non-Muslim dalam Tafsir Al-Mizan</i>	<i>Tefsirde Kapsayıcılık: Müslim ve Gayrimüslim İlişkileri Üzerine Bir İnceleme²⁰</i>	2013
141.	Heri Khoiruddin	<i>Kondisi Historis dalam Tafsir: Studi Rawai al-Bayan Karya Ali al-Sabuni</i>	<i>Tefsirde Tarihi Koşullar: Sâbûnî'nin Ravâ'u'l-beyân'ı Üzerine Bir İnceleme</i>	2013
142.	Muhammad Sholeh Hasan	<i>Maqasid Al-Qur'an dalam Pemikiran Yusuf Al-Qaradawi</i>	<i>Yusuf Karâdâvî'nin Düşüncesinde Kur'an'ın Temel Hedefleri (Makâsidü'l-Kur'an)</i>	2014
143.	Anggi Wahyu Ari	<i>Jihad (Perang) menurut Ibn Kathir di dalam Tafsir Al-Qur'an Al-Azim</i>	<i>İbn Kesîr'in Tefsirinde Cihat (Savaş) Kavramı</i>	2014
144.	Nurul Huda	<i>Penafsiran Politik Kolonel Bakri Syahid dalam Tafsir Al-Huda</i>	<i>Albay Bekrî Şehîd'in el-Hüdâ Adlı Tefsirinde Siyasi Yorum</i>	2014
145.	Sa'dullah	<i>Abrogasi Agama-Agama Pra-Islam: Kajian Atas QS.2: 62, 106 dan QS.3:85</i>	<i>İslam Öncesi Dinlerin Neshedilmesi Meselesi</i>	2014

¹⁹ Yazar "tezat/تضاد" kavramı ile "antonimi/zıt anlamlılığı" kastetmektedir.

²⁰ Yazarın kullandığı "inklusifisme" kavramı farklı dinler arasındaki münasebeti ifade etmektedir. Endonezyada farklı etnisitelerin ve dinlerin bulunması "dini çoğulculuk/pluralisme agama", "kuşatıcılık/inklusifisme" gibi meselelerin tartışılmasına zaman zaman sebebiyet verebilmektedir. Söz konusu kavramların akademik birçok çalışmada konu edildiğini belirtmemiz gerekir.

146.	Musolli	<i>Hegemoni Ideologi dalam Penafsiran Al-Qur'an: Studi Tafsir Syi'ah al-Mizan dan Tafsir Sunni al-Tahrir wa al-Tanwir</i>	<i>Kur'an Yorumunda İdeolojik Hegemonya: Şii Tefsir Mizân ve Sünnî Tefsir et-Tahrîr Arasında Bir Mukayese</i>	2014
147.	A. Mufakhur	<i>Tafsir 'Ilmi: Studi Kritis terhadap al-Tafsir al-Kabir</i>	<i>Bilimsel Tefsir: et-Tefsîrül-kebir Üzerinde Bir İnceleme</i>	2014
148.	Muhammad Ulinniha	<i>Rekonstruksi Metodologi Kritis Tafsir</i>	<i>Yorum Eleştirî Yönteminin Yeniden İnşası</i>	2015
149.	Arsyad Abrar	<i>Epistemologi Tafsir Sufti: Studi terhadap Tafsir Al-Sulami dan Qushayri</i>	<i>Tasavvufî Tefsirin Epistemolojisi: Sülemî ve Kuşeyrî Tefsirlerinin Karşılaştırılması</i>	2015
150.	Habibi Al Amin	<i>Emosi Sufistik dalam Tafsir Ishari</i>	<i>İşârî Tefsirde Tasavvufî Hâl ve Duygular</i>	2015
151.	Akhmad Rizki	<i>Dimensi Politik Tafsir Al-Azhar Hamka</i>	<i>Hamka'nın Tefsîrül-Ezher'inde Siyasi Boyut</i>	2016
152.	D.I.Ansusa Putra	<i>Otoritas Tafsir Periode Mazhab: Dimensi Nalar Kritis Pada Interpretasi Ibnu Taymiyyah dalam Tafsir Al- Kabir</i>	<i>Mezhepleşme Döneminde Tefsir Sultası/Otoritesi: İbn Teymiyye'nin et-Tefsîrül-kebir'inde Eleştirel Düşüncenin Boyutları</i>	2016
153.	Hidayati	<i>Nuansa Tafsir bi al-Ma'thur dalam Ayat-ayat tentang Ekonomi: Studi Perbandingan Tafsir Al-Mishbah dengan Al-Qur'an dan Tafsirnya Departemen Agama RI</i>	<i>İktisadi Ayetlerde Rivayet Tefsirin Nüansları (Misbâh ile Din Bakanlığı'nın Tefsirlerinin Karşılaştırılması)</i>	2016
154.	Izza Rohman	<i>Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an: Tabatabâ'i- al-Shanqiti</i>	<i>Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Tabâtâbâî ve Şinkîttî Örneği</i>	2016
155.	Malkan	<i>Dimensi İlmiah dalam Tafsir Al-Sha'rawi: Suatu Kajian Ayat tentang Penciptaan Manusia</i>	<i>Şa'râvî Tefsiri'nde Bilimsel Boyut: İnsanın Yaratılışını Konu Edinen Ayetler Üzerine Bir İnceleme</i>	2016
156.	Hasbullah	<i>Dimensi Tafsir Sosio-Kultural dalam Khazanah Tafsir Kontemporer</i>	<i>Çağdaş Yorum Külliyatında Sosyokültürel Yorumun Boyutları</i>	2016
157.	Ahmad Syukron	<i>Penafsiran Politik Sayyid Qutb: Studi Analisis Tafsir al-Adabi dan al-Haraki dalam fi Dzilal Al-Qur'an dan Respon Ulama</i>	<i>Seyyid Kutub'un Siyasal Yorumu: fi Zilâlî'l-Kurân'da Edebî ve Aksiyon Tefsiri ve Ulemanın Tepkisi Üzerine Analiz Bir Çalışması</i>	2017
158.	Halimah Bashri	<i>Konsep Relasi Gender dalam Tafsir fi Zilal Al-Qur'an</i>	<i>fi Zilâlî'l-Kurân'da Cinsiyetler Arasındaki İlişki Mefhumu</i>	2017
159.	Zamzam Nurhuda	<i>Transformasi Ideologi dan Bahasa: Studi Kompetensi dan Performansi Sayyid Qutb</i>	<i>İdeoloji ve Dil Dönüşümü: Seyyid Kutub'un Dil Yetkinliği ve Dilsel Performansı Üzerine Bir Çalışma²¹</i>	2017
160.	Zubair	<i>Stilistika Arab: Studi Ayat-Ayat Pernikahan dalam Al-Qur'an (Gaya Bahasa Ayat Hukum Al-Qur'an) Gaya Bahasa Ayat Hukum al-Qur'an</i>	<i>Arapça Üslupbilimi: Kur'an'da Evlilik İle İlgili Ayetlerin İncelenmesi: Hukuk Ayetlerinin İncelenmesi</i>	2017
161.	Fahrul Abd Muid	<i>Ayat-Ayat Kelautan dalam Tafsir al-Misbah</i>	<i>Misbâh Tefsiri'nde Denizle İlgili Ayetlerin Yorumu</i>	2017

²¹ Yazar bu ifadede geçen “yetkinlik” ile *competence* (الكفاية اللغوية); “performans” ile de *performance* (الأداء الكلامي) kavramlarını kastetmektedir.

162.	Saifuuddin Herlambang	Politik Identitas dalam Tafsir: Studi tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Ibn Ashur (1897-1973)	Tefsirde Kimlik Politikası: İbn Aşûr'un (1897-1973) et-Tahrîr ve't-tenvîr Tefsiri Üzerine Bir Çalışma	2017
163.	Norhidayat	Citra Perempuan dalam Perspektif Tafsir Sufi: Kajian Kitab Lataif al-Isharat al-Qushayri	Tasavvufî Tefsir Perspektifinden Kadın İmgesi: Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât Adlı Kitabı Üzerine Bir İnceleme	2017
164.	Siti Ngainnur Rohmah	Penerapan Asbab al-Nuzul dalam Perspektif Muhammad Ali al-Sabuni dan Muhammad Quraish Shihab	Sâbânî ile Kureyş Şihâb'a Göre Esbâb-ı Nüzulün Rolü/Tatbiki	2018
165.	Wati Susiawati	al-Qur'an dalam Perspektif Transformasi Generatif	Üretici Dil Bilgisi Perspektifinde Kur'an ²²	2018
166.	Ahmad Mujahid	Penafsiran Said Hawwa terhadap Ayat-Ayat Politik dalam Kitab al-Asas fi al-Tafsir	Saîd Havvâ'nın el-Esâs Adlı Tefsirinde Politik/Siyasi Ayetlerin Yorumu	2018
167.	Didi Junaedi	Tafsir Kebahagiaan: Menyingkap Makna Kebahagiaan dalam al-Qur'an Perspektif Tafsir Psikologi	Mutluluğun Yorumu: Psikolojik Yorum Çerçevesinde Kur'an'ın Saadet Kavramının Keşfedilmesi	2019
168.	Cucu Surahman	Tafsir Tarbawi di Indonesia Hakikat, Validitas dan Kontribusinya bagi Ilmu Pendidikan Islam	Endonezya'da Terbevi/Pedagogik Tefsir: Mahiyeti, Geçerliliği ve İslami Eğitime Katkısı ²³	2019
169.	Mohammad Nor Ichwan	Qur'anic Soteriology: Doktrin Teologis tentang Keselamatan dan Nasib Pemeluk Agama Lain dalam Perspektif al-Quran	Kur'ânî Soteriyoloji: Teolojik Doktrin Olarak Kur'an Perspektifinde Diğer Dinlere Bağlı Olanların Kurtuluşu ve Akibeti ²⁴	2019
170.	Mukhrif Sidqy	Elektisisme Mohammed Arkoun dalam Konteks Pembacaan Al-Quran Kontemporer	Kur'an-ı Kerim'in Çağdaş Etüdü Bağlamında Muhammed Arkoun'un Eklektisizmi	2019
171.	Syaiful Arief	Pemikiran Moderat Sayyid Qutb dalam Tafsir fi Zilâl Al-Qur'an	Seyyid Kutub'un di Zilâlî'l-Kur'an Adlı Eserinde İlimli Düşünceler ²⁵	2020
172.	Halimatussa'diyah	Karakteristik Tafsir di Indonesia: Analisis Terhadap Tafsir Juz 'Ammâ Risalat Al-Qawl al-Bayan dan Kitab al-Burhan	Endonezya'da Tefsirlerin Karakteristiği; Kavlu'l-beyân ile el-Burhân İsimli Tefsirlerin Analizi	2020

²² Yazar “transformasi generati” kavramı ile Noam Chomsky'nin “üretici dilbilgisi”ni kastetmektedir. Ayrıca yazar bu teorinin Arapçada النظرية التوليدية التحولية şeklinde ifade edildiğini belirtmektedir.

²³ Endonezya'da 2000'li yıllarda “terbevi tefsire” ciddi bir ilgi gösterilmiştir. Abuddin Nata'nın 2002 yılında kaleme aldığı *Tafsir Ayat-ayat Pendidikan* (Tafsir al-Ayat al-Tarbawiy) adlı çalışmasını birçok eser takip etmiştir. Hâlihazırda bu alanda otuz yakın önemli eser kaleme alınmıştır. Geniş bilgi için bk. Eyyüp Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022), 435-441.

²⁴ Soteriyoloji kavramı Türkçede “kurtuluş bilimi” olarak karşılanmaktadır. Birçok dininin merkezi noktasını teşkil eden bir vaat olarak kurtuluş kavramını inceleyen teolojik konusudur.

²⁵ Burada “ilimli” olarak tercüme edilen “moderat” kavramı Büyük Endonezya Sözlüğü'nde “her zaman aşırı davranışlardan veya açıklamalardan kaçınmak; itidalli olmak veya orta yolda olmak” şeklinde tarif edilmiştir. Bazen bu kavram Endonezcede “vasatiyyah” veya “wasat” ifadeleriyle de dile getirilmektedir. Söz konusu kavram son dönemlerde radikal ve selefi yaklaşıma karşı en fazla kullanılan argümanlar arasında yer almaktadır. Endonezya'nın çokkültürlü bir toplumsal yapıya sahip olması haddizatında birleştirici, kuşatıcı ve mutedil yaklaşımların sergilenmesini zorunlu kılmaktadır.

173.	M. Taufiq Hidayat	<i>al-Qur'an dan Ideologi Radikal: Kajian Kritis Atas Tafsir al-Wa'ie Karya Rokhmat S. Labib</i>	<i>Kur'an ve Radikal İdeolojiler: Rahmet Lebîb'in Tefsîrî'l-vâ'ie Adlı Eseri Üzerine Eleştirisel Bir Çalışma</i> ²⁶	2020
174.	Jun Firmansyah	<i>al-Maa'du fil Amtsali fi Tafsiri Kitabillahi al-Munzali: Dirosatan Maudui'yatan Inda Nasir Makarim Al-Shirazi</i>	<i>Nâsir Mekârîz Şîrâzî'nin el-Ma'âd Adlı Tefsir Kitabının İncelenmesi</i>	2020
175.	Mohammed Ismail Mahmoud Albsuni	<i>Asaaliib al-Ma'anii fi Tafsir Zahrah al-Tafasir: Diraasah Balaaghiyyah Tahliliyyah</i>	<i>Zehratü't-tefâsîr Adlı Tefsir Kitabında Belagate Dair Üsluplar</i>	2020
176.	Fuad Nawawi	<i>Konstruksi Pengetahuan Pengkritik dan Pembela Qira'at Sab'ah: Analisis Perbandingan Pemikiran Zamakhshari dan Abu Hayyan Tentang Ragam Qira'at Al-Qur'an</i>	<i>Yedi Kiraati Tenkit Edenlerin ve Savunanların Dayandıkları Noktalar: Zemaşheri ile Ebû Hayyân'ın Kiraat Hakkında Düşüncelerinin Karşılaştırılması</i>	2020
177.	Asep Sopian	<i>Bahasa Kinesis dalam Al-Qur'an: Studi Bahasa Al-Qur'an dalam Perspektif Semiotik Riffaterre</i>	<i>Kur'an'da Kinetik Dil: Riffaterre'nin Göstergibilimsel Perspektifinde Kur'an Dilinin İncelenmesi</i>	2020
178.	Muhamad	<i>Kota dalam Perspektif Penafsiran İnterdisiplin: Kajian Tafsir Al-Tahrir wa Al-Tanwir Karya Ibn 'Ashur</i>	<i>Disiplinlerarası Yorum Perspektifinde Şehirler: İbn Âşûr'un et-Tahrîr Adlı Tefsiri Üzerine Bir İnceleme</i> ²⁷	2021
179.	Badru Tamam	<i>Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer</i>	<i>Çağdaş Tefsirlerde Ekoteoloji</i>	2021
180.	Maryono	<i>Hermeneutika Fath al-Qadir: Analisis al-Shawkani terhadap Tematik Eskatologi</i>	<i>Fethu'l-Kadîr'de Hermenötik: Şevkânî'nin Eskatolojiye Yaklaşımı</i> ²⁸	2021
181.	Ahmad rifai	<i>Dimensi Esoterik Pemahaman al-Qur'an: Analisis Tafsir Fayd al-Rahman Karya Salih Darat dalam Surah al-Baqarah</i>	<i>Kur'an'ı Anlamanın Bâtını Boyutu: Bakara Sûresi Bağlamında Sâlih Dârât'ın Feyzü'r-Rahmân'ı Üzerine Bir Analiz</i>	2021
182.	Danial	<i>Dimensi Radikalisme dalam Penafsiran Ibn Taimiyah</i>	<i>İbn Teymiye'nin Tefsirinde Radikalizmin Boyutları</i>	2021
183.	Jauhar	<i>Signifikansi Kisah Musa dalam al-Qur'an: Kajian Hermeneutika terhadap Safwah al-Tafasir</i>	<i>Kur'an'da Musa Kıssasının Delaleti: Safvetu't-tefâsîr Üzerine Hermenötik Bir Analiz</i>	2021
184.	Muh. Abrar	<i>Kontroversi Bacaan al-Qur'an Langgam Nusantara: Studi Fonologi Bahasa Arab Segmental dan Suprasegmental</i>	<i>Nusantara Üslubuyla Kur'an'ın Okunmasına Dair Tartışmalar:</i>	2021

²⁶ Rahmet Lebîb Endonezya'da halifeliği savunan ve temelde neoselefi anlayışa bağlı bir isimdir. 2010 yılında neşrettiği konulu tefsir eserinde “tağut, halifelik” gibi önemli meseleleri incelemektedir.

²⁷ Yazar bu eserinde kota/şehir kavramını incelemektedir. İlk önce “medine, beled, mısır, dâr, arz, karye” gibi kelimeleri incelemektedir. Ardından şehirleşme ve umran kavramlarını (şehirleşme teorisini) etraflıca ele almaktadır. Yazara göre şehrin sadece sosyal bir yaşam alanı veya fiziksel bir saha olarak ele alınması eksik bir yaklaşımdır. Bunun yanı sıra şehrin manevi boyutuna da gerekli önem verilmesi gerekir.

²⁸ Eskatologya insanın ve dünyanın sonunu, öbür dünyayı anlatmaya çalışan tanrı bilimi koludur.

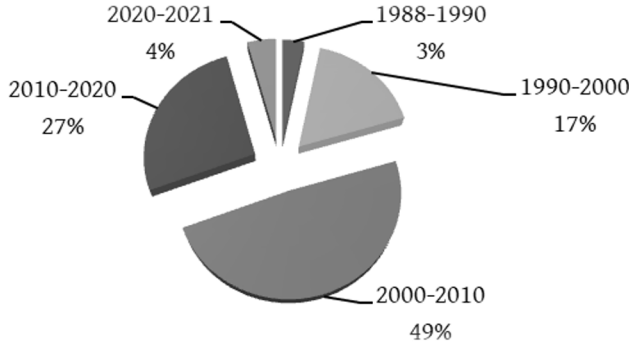
			<i>Segmental ve Suprasegmental Açısından Arapça Fonolojisi Üzerine Bir Çalışma²⁹</i>	
185.	<i>Didin Baharuddin</i>	<i>Dimensi Kapitalisme dalam Kitab Tafsir: Penafsiran Rafiq Yunus al-Masri dalam Kitab at-Tafsir al-Iqtisadi li al-Quran al-Karim</i>	<i>Tefsir Kitaplarında Kapitalizmin Boyutu: Mısırlı Refik Yunus'un et-Tefsütü'l-İktisâdî li'l-Kur'âni'l-Kerîm Adlı Eseri</i>	2021

Söz konusu üniversitede 1988-2021 yılları arasında 185 adet tez çalışmasının yapıldığı tespit edilmiştir. Onar yıllık periyotlar hâlinde tez çalışmalarının tasnifi yapıldığında 1988-1990 yıllarında 6; 1990-2000 yıllarında 32; 2000-2010 yıllarında 91; 2010-2020 yıllarında 48; 2020-2021 yıllarında ise 8 adet çalışmanın yapıldığını görmekteyiz. Bunu bir şablon üzerinden şöyle gösterebiliriz:

Şekil 1: On Yıllık Periyotlara Göre Tezlerin Sayısı



Şekil 2: On Yıllık Periyotlara Göre Tezlerin Yüzdelik Oranı



Kanaatimize göre 2000-2010 yılları arasında 91 adet tez çalışmasının yapılmış olmasının birkaç nedeni olabilir:

²⁹ Malay dünyasında Kur'ân'ın "Langgam Nusantara/Jawi" ile okunmasına dair tartışmalar vardır. Söz konusu kavram "Takımadaları veya Cava edası/modeli/stili" anlamına gelmektedir. Buna "Cava veya Nusantara tavrı" dememiz mümkündür. Mahalli okuyuş biçimleri/tavırları ile ilgili tartışmalar zaman zaman ülkemizde yapıldığı gibi Endonezya gibi ülkelerde de yapılmaktadır.

a) Bu süreçte Endonezya reform ve demokrasi sürecine girmiş; üniversitelere nispeten daha fazla özgürlük ve araştırma alanı açılmıştır.

b) Şerif Hidayetullah, Endonezya'nın en köklü kurumu olması ve diğer İslam Devlet Üniversitelerinin sonradan açılması ve aktif hâle gelmesi bu süreçte ciddi bir yoğunluğun oluşmasına neden olmuştur. Nitekim Sunan Kalijaga İslam Devlet Üniversitesi (2004), Mevlana Malik İbrahim İslam Devlet Üniversitesi (2004), Sunan Gunung Djati İslam Devlet Üniversitesi (2005), Alâeddin İslam Devlet Üniversitesi (2005), Sultan Şerif Kasım İslam Devlet Üniversitesi (2005) dışında geriye kalan 23 adet İslam Devlet Üniversitesi 2013-2022 yılları arasında açılmıştır. Şerif Hidayetullah Üniversitesinde 2010-2020 yılları arasında yapılan tez çalışmalarında nispeten görülen düşüşün bununla izah edilmesi mümkündür.

1.2. İlk Dönem Tez Çalışmalarının Mahiyeti

1.2.1. Millî Kimliğin İnşa Süreci

Modern Endonezya 17 Ağustos 1945 tarihinde Sukarno ve Muhammed Hatta öncülüğünde kurulmuştur. Endonezya, bundan önce yaklaşık üç asır boyunca Hollandalılar başta olmak üzere çeşitli emperyalist güçlerin sömürüsüne maruz kalmıştır. Endonezya'nın bağımsızlığını reddeden Hollandalılarla yapılan son savaş 27 Aralık 1949 tarihine değin sürmüş ve kazanan taraf Endonezya olmuştur. Böylelikle sömürgecilikle tarihi özdeşleştirilen Endonezya uzun bir zaman zarfından sonra ilk kez istiklal ve hürriyetini elde etmiş, devletleşme yolunda önemli ve kritik adımlar atmıştır. 1945 yılından önce Endonezyalıların bir kimlik arayışı içine girdikleri bilinmektedir. 20. yüzyılın başında varlığını iyice hissettiren dinî, fikrî, siyasi ve millî hareketler neticesinde Endonezyalılar *Keindonesiaan* olarak bilinen *Endonezyalılık* kimliğini inşa etme konusunda dil, bayrak ve millî marş gibi birkaç maddede mutabakata varmışlardır. Bu bakımdan 28 Ekim 1928 tarihinde Endonezyalı gençlerin bir araya gelerek düzenledikleri Gençlik Yemini, söz konusu mutabakatın sağlanmasına zemin hazırlaması açısından önemli bir kilometre taşı olarak görülmektedir.³⁰ Ancak 1945 yılında bağımsızlıklarını elde eden Endonezyalılar devletin yönetim şekli ve yönetimde hangi esasların ön planda tutulması gerektiği konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Endonezya'nın kurucu ismi Sukarno toplumsal dinamikleri ve farklı kültürleri dikkate alarak *Beş İlke* manasına gelen *Pancasila* ideolojisini/felsefesini önermiştir. Çeşitli komisyonların çalışmaları sonucunda bu ideoloji, Cakarta Tüzüğü (Piagam Jakarta) başlığı altında ilan edilmiştir.

Dinî ve sivil bir grup olarak Muhammediyye Cemiyeti, Pancasila'ya bağlı olan Endonezya'yı *Dâru'l-ahit ve ş-şehâdeh* olarak nitelendirerek Pancasila ideolojisini Endonezya Cumhuriyeti'nin ideal temel taşı olarak nitelendirmektedir.³¹ Endonezya'nın en büyük organizasyonlarından biri olarak görülen Nehdatü'l-Ulemânın, ilk etapta bu dayatmaya karşı

³⁰ Bk. Susanto Zuhdi – Nursam (ed.), *Kamus Sejarah Indonesia* (Jakarta: Kemendikbud, 2017), 2/179-182; Julinar Said – Triana Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional* (Cakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1995), 26.

³¹ Geniş bilgi için bk. Eyyüp Tuncer, "Endonezya Menşeli Muhammediyye Cemiyetinin Tefsir Çalışması: at-Tanwir", *Sırat* 3/2 (2022), 43–73.

tavri ve yaklaşımı yumuşak ve esnek olmamıştır. Ancak Suharto, Ekim 1983 senesinde Pancasila'yı siyasal partiler dâhil olmak üzere bütün dinî, sivil, içtimai ve eğitim kurumları tarafından kabul edilmesini zorunlu kılmıştır. Hükümetin baskısı neticesinde 1984 yılının başlarına doğru Nehdatü'l-Ulemâ Pancasila felsefesini kabul ettiğini ilan etmiştir.³² Bu ılımlı ve uyumlu gruplar dışında Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbü't-Tahrîr (HTI) gibi hilafet ve şeriat sistemini talep eden örgüt ve yapılar Pancasila'yı açık bir şekilde küfür ve din dışı olarak nitelendirmiştir. Buna bağlı olarak Endonezya'nın *dâru'l-küfür* olup olmadığına ilişkin polemiklerin devam etmesine sebep oldukları tarihi kayıtlara geçmiştir. Endonezya'da çeşitli sorun ve tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olan Hizbü't-Tahrîr'in Pancasila felsefesine muhalif eylemlerde ve faaliyetlerde bulunduğu ileri sürülerek resmi kanallar tarafından engellenmiştir.³³ Günümüzde "Ketuhanan yang Maha Esa" ilkesinin tevhit akidesini ifade edip etmediği meselesi ile ilgili tartışmalar güncelliğini korumaktadır.³⁴

Endonezya'nın ile devlet başkanı ve kurucu ismi Sukarno'nun (öl. 1970) *Beş İnci* olarak tanımladığı Pancasila ideolojisi diktatör Suharto (öl. 2008) döneminde devlet gücü kullanılarak *Pedoman Penghayatan dan Pengamalahn Pancasila* yönergesi ile topluma dayatılmıştır.³⁵ Çünkü siyasi erk, Pancasila'yı *Endonezyalılık* kimliği ve devletin resmî sloganı olan *Çoklukta Birlik* anlamına gelen *Bhinneka Tunggal Ika* ülküsü ile uyumlu olduğunu düşünerek bunun hayata geçirilmesini ve toplumsal karşılığının bir an önce tezahür etmesini gerekli görmüştür. Ayrıca Eski Düzen'den Yeni Düzen'e geçiş arifesinde farklı kültürleri, dinleri, etnik yapıları ve dilleri bünyesinde bulunduran Endonezya'nın birlik ve beraberliğinin tek yolu olarak *Pancasila* ideolojisinde ve bunun en önemli bir yansıması olan *Endonezyalılık* kimliğinde mevcut/saklı olduğu ileri sürülmüştür.³⁶ Akif Emre'nin isabetli tespiti ile "*Suharto onca despotik yönetim tarzına rağmen, bu kadar farklı coğrafi yapıya dağılmış farklı unsurları Endonezyalılık kimliği altında tutmayı başarmıştır.*"³⁷

1.2.2. Millî Kimliğin İlk Dönem Tez Çalışmalarına Yansıması

Şerif Hidayetullah'ın logosundaki İslamilik (*Keislaman*) ve Endonezyalılık (*Keindonesiaan*) anlayışı ilk dönem tez çalışmalarında açıkça görülmektedir.³⁸ 1998-2006 yılları arasında Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesinde rektörlük yapan ve üniversitenin dönüşümünde etkili bir rol oynayan Azyumardi Azra'nın (öl. 2022) hazırladığı bir raporda 1982-1997 yılları arasında üretilen akademik çalışmalarda söz konusu anlayışın hâkim olduğuna

³² Krş. Jajat Burhanudin, *Ulama Kekuasaan Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Jagakarsa: Mizan, 2012), 383-390.

³³ Krş. Burhanudin, *Ulama*, 381-382.

³⁴ Geniş bilgi için bk. Syaiful Arif, "Kontradiksi Pandangan HTI atas Pancasila", *Jurnal Keamanan Nasional* 2/1, 19-33.

³⁵ bk. Zuhdi - Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 2/209-2011.

³⁶ Zuhdi - Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 2/317-318.

³⁷ Akif Emre, *Küreselliğin Fay Hattı* (İstanbul: Yöneliş, 2001), 372.

³⁸ Mujiburrahman vd., *Integrasi Ilmu*, 133.

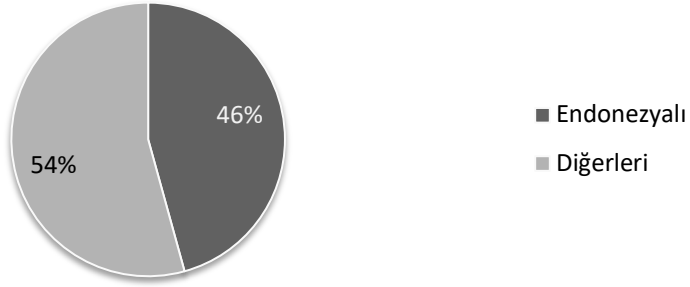
tanıklık etmekteyiz. Azra'nın raporu, farklı bilim dallarında toplam 119 tez çalışmasını içermektedir. Bu rapora göre tez çalışmalarını şahıs, bölge ve kavram olmak üzere üç farklı başlık altında toplamak mümkündür. Bu başlık altında ilk önce genel anlamda tezlerin mahiyeti üzerinde durulacak ardından tefsirle ilgili çalışmalar incelenecektir. Zira tefsir çalışmaları bu bütünün sadece bir parçasını teşkil etmektedir. Raporun verilerine göre şahıslarla ilgili çalışmaların listesini şu şekilde sunmamız mümkündür:

No	Çalışılan Şahıs	Yazar	Konu	Yıl
1.	Nüreddin Rânîrî	Ahmad Daudi	Allah dan Manusia	1982
2.	A. el-Pelimbânî	Chatib Quzwayn	Tasawwuf Abdus-samad	1984
3.	Abdür-raûf Sinkilî	Peunoh Daly	Hukum Nikah, Talak, Rujuk, Hadanah, Nafkah Kerabat	1983
		Salman Harun	Hakekat Tafsir Tarjuman	1988
4.	Sukarno	Ridwan Lubis	Pemikiran Soekarno	1987
5.	Mangkunegara IV	Ardani	Konsep Sembah dan Budi Luhur	1988
6.	İmam Gazzâlî	Zurkani Yahya	Metodologi Pemikiran al-Ghazali	1987
		Yasir Nasution	Konsep Manusia	1988
		Yahya Jaya	Tazkiyah al-Nafs	1989
7.	Tahâ Hüseyin	Partosentoo	Taha Husein	1990
		Syahrin Harahap	Gagasan-gagasan Sekularisasi	1993
8.	Şemdeddîn Sumatrânî	A. Dahlan	Tasawwuf Syamsuddin Sumatrani	1992
9.	İmam Tirmizî	Sutarmadi	Al-Imam at-Tirmizi	1993
10.	İmam Şâfî	S. Abdullah	Konsep al-Qiyas Imam al-Syafii	1994
		Maidir Harun	Suatu Telaah	1989
		Matondang	Imam al-Syafii	1991
11.	İbn Teymiyye	Juhaya Praja	Epistemologi Hukum Islam	1988
		M. Amin	İjtihad Ibnu Taymiyya	1989
		Wahib Mu'thi	Pandangan Ibn Taimiyyah	1992
		Zainun Kamal	Kritik Ibn Taymiyyah	1996
12.	Hamka	Yunan Yusuf	Corak Pemikiran Kalam	1989
		Abdul Khair	Pemikiran Hamka	1996
13.	Muhammed Abduh	Arbiyah Lubis	Pemikiran Muhammadiyah	1989
		Syauqi Nawawi	Rasionalitas Tafsir	1994
14.	Reşid Rizâ	Mappanganro	Pemikiran Rasyid Ridha	1989
		Juhad	Hadis	1996
15.	İmâm Mâlik	Racjmat Safei	Sistematika Penggalan	1992
16.	Yûsuf Makassarî	Nabilah Lubis	Suntingan Naskah Zubdat Al-Asrar	1992
17.	Abdulhalim Majalengka	Jalaluddin	Santi Asromo Kiai Haji Abdul Halim	1990
18.	Şeyh Nevevî Câvî	Ahmad Asnawi	Pemahaman Syaikh Nawawi	1990
19.	Şâtîbî	Hamka Haq	Aspek-aspek Teologis	1990
20.	A. Sîddîk el-Bencârî	M. Nazir	Sisi Kalam	1990
21.	İbn Arabî	K. Azhari Noer	Wahdat al-Wujud	1993
22.	Cüveynî	Tsuroya Kiswati	Pemikiran Kalam al-Juwaini	1993
23.	Râzî	Safir Iskandar Wijaya	Fakhr al-Din al-Razi dan Pemikiran Kalamnya	1994
		Faruq Nasution	Filsafat Manusia	1995
24.	Mahmud Yunus	Amirsyahrudin	Pengertian	1994
25.	Kâdî Abdulcebbar	Sudirman Johan	Politik Keagamaan dalam Islam	1994
26.	Hallâc	Hamdani Anwar	Ittihad Abu Yazid	1994

27.	<i>Hasbî es-Siddîkî</i>	<i>Andi Sarjan</i>	<i>Pembaharuan Pemikiran</i>	1995
28.	<i>Sâlih Dârât</i>	<i>Abdullah Salim</i>	<i>Majmuuat al-Syariat al-Kayfiyat</i>	1995
29.	<i>İbn Miskeveyhi</i>	<i>Suwito</i>	<i>Konsep Pendidikan Akhlak</i>	1995
30.	<i>Merâgî</i>	<i>Hasan Zaini</i>	<i>Corak Pemikiran</i>	1996
31.	<i>Seyyid Kutub</i>	<i>Afif Muhamamad</i>	<i>Studi Analisis</i>	1996
32.	<i>M. Erşed el-Bencârî</i>	<i>Ahmadi Isa</i>	<i>Corak Tasawuf</i>	1996
33.	<i>Kiai Hacı Ahmed Rifât</i>	<i>Alwan Khairi</i>	<i>Corak Tasawuf</i>	1996
34.	<i>Bakillânî</i>	<i>Ilhamuddin</i>	<i>Pemikiran Kalam al-Baqillani</i>	1996
35.	<i>İmâm Ebû Hanîfe</i>	<i>Rahman Ritonga</i>	<i>Hubungan Hadis dengan al-Qur'an</i>	1996

Bu listeden anlaşılacağı üzere tez çalışmalarında Endonezyalı olarak tanımlayabileceğimiz şahıslar ve düşünceleri hakkında akademik ilk çalışmalar yapılmıştır. Buna göre karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Şekil 3: Endonezyalı Olan ve Olmayan Âlimler Üzerinde Yapılan Çalışmaların Oranı



Listede yer alan 35 kişiden 16'sı Endonezyalı iken geriye kalanlar ise Nusantara dışında yaşamış âlim ve düşünürlerdir. Bu çalışmalardan birkaç tanesinin izahını şu şekilde yapmamız mümkündür:

- 1) Ahmad Daudi, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*, 1982.

Daudi, Açe Sultanlığı'nın en büyük bilginlerinden biri olan Nureddin Rânîrî'nin anlayışına göre "Allah ve insan" konusunu incelemiştir. 17. yüzyılda Hamza Fansûrî (öl. 999/1590), Şemseddîn-i Sumatrânî (öl. 1040/1630), Nureddîn-i Rânîrî (öl. 1068/1658), Abdürraûf Sinkilî (öl. 1105/1693) gibi öncü isimler Açe Sultanlığı tarihinde derin izler bırakmışlardır.³⁹

- 2) Peunoh Daly, *Hukum Nikah, Talak, Rujuk, Hadanah, Nafkah Kerabat dalam Naskah Mir'at al-Thullab Karya Abd. Rauf Singkel*, 1983.

³⁹ Eyyüp Tuncer, "Malay Dünyasının İlk Mutasavvif Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı", *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2021), 271.

17. yüzyılda Hamza Fansûrî (öl. 999/1590), Şemseddîn-i Sumatrânî (öl. 1040/1630), Nureddîn-i Rânîrî (öl. 1068/1658), Abdürraûf Sinkilî (öl. 1105/1693) gibi öncü isimler Açe Sultanlığı'nın dini düşüncesini inşa eden bilginlerdir.⁴⁰ Özellikle Abdürrauf Sinkilî birçok açıdan diğerlerinden ayrılmaktadır. Sinkilî ilk kez bir tefsir metni ortaya koyan bir müellif olmakla birlikte hadis, fıkıh vb. alanlarda ilk önemli eserler telif etmiştir. Bu eserlerinden biri de *Mir'âtu't-tullâb fî tafsîli ma'rifeti'l-ahkâmî's-şer'iyyeti li'l-Meliki'l-Vehhâb*'tir. Bu eser bir kadın hükümdar olan Safiyetüddin'in (salt. 1641-1675) isteği üzerine yazılmıştır.⁴¹ Rânîrî'nin *Sırâtu'l-müstakîm* isimli eserinin bir zeyli olan *Mir'âtu't-tullâb* fıkıh ilminin muamelat bölümü ihtiva eden bir kitaptır.⁴²

3) M. Chatib Quzwany, *Tasawwuf Abdus-samad al-Palimbani*, 1984.

Sumatra Adası'nın Palembang şehrinde doğan Abdüssamed el-Pelimbânî hayatının büyük bir kısmını Arabistan'ın Mekke ve Tâif gibi şehirlerinde geçirmiştir. Semmâniyye tarikatının kurucusu olarak tanınan Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân'a (öl. 1189/1776) intisap etmiştir. Akâid, mantık gibi alanlarda *Zühretü'l-mürîd fî beyâni kelimetü't-tevhîd* adlı Malayca eserini, Ahmed ed-Demenhûrî'nin Mekke'de verdiği derslerde aldığı notlardan derlemiştir. Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn* adlı meşhur eserini *Seyrû's-sâlikîn*; *Bidâyetü'l-hidâye* adlı eserini *Hidâyetü's-sâlikîn* adıyla Malaycaya tercüme ederek Malayca dini literatürüne önemli eserler kazandırmıştır. 1779 yılında başlayıp 1788'de Tâif şehrinde tamamladığı *Seyrû's-sâlikîn'de İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'in bazı yerlerini kısaltmış, bazı bölümlerine ilaveler yapmıştır. Abdüssamed'in ayrıca *Urvetü'l-vüskâ ve silsiletü üli'l-ittikâ, er-Râtib ve Nasihatü'l-müslimîn* isimli çeşitli Arapça risaleleri mevcuttur. Müslümanları kâfirlere karşı cihada çağırان önemli nasihatlerden ibaret olan son risâle, anonim Açe şiiri *Hikâyet Prang Sabî*'nin yazılmasında etkili olduğu ifade edilmektedir.⁴³

Burada vurgulamamız gereken bir nokta vardır. Aksi hâlde bu veriler yanıltıcı olabilir. Endonezyalılar için Ehl-i Sünnet'in Eşârî-Şâfiî çizgisi Endonezyalılığın kültürel kodlarından birini oluşturmaktadır. Tasavvufta ise Gazzâlî çizgisi esas kabul edilmiştir. Dolayısıyla İmam Şâfiî ve İmam Gazzâlî hakkında üçer çalışma; Râzî hakkında iki; Bâkılânî hakkında ise bir çalışmanın yapılmış olmasını bu çerçevede anlamak gerekir. Nitekim bazı düşünürlerin *İslam Nusantara (Nusantara İslami)* olarak ifade ettikleri hakikat bu durum ile örtüşmektedir. Şerif Hidayetullah'ın rektörlüğünü yapan Azyumardi Azra'ya göre *Nusantara İslami* evrensel bir niteliğe sahip olan İslam'ın Endonezya'daki sosyal, kültürel ve dinî gerçeklerle etkileşi-

⁴⁰ Tuncer, "Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî", 271.

⁴¹ Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara: Analisis Isu-Isu Gender dalam Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab dan Terjuman Al Mustafid Karya 'Abd Al-Ra'uf Singkel* (Yogyakarta: LKiS, 2017), 40; Petrus Voorhoeve, *Bayan Tajalli: Bahan-bahan untuk Mengadakan Penyelidikan lebih Mendalam tentang Abdurrauf Singkel*, çev. Aboe Bakar (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1980), 36-37.

⁴² Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 36.

⁴³ Nihat Azamat, "Abdüssamed al-Pelimbânî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 1988), 1/300.

midir. Bu farklı İslamiyet anlayışı ‘bağdaştırma, yerlileştirme ve yerelleştirme’ faaliyetlerinin bir sonucu olarak doğmuştur. Azyumardi Azra bunu ‘Nusantara Ortodoksluğu’ olarak tarif etmiş ve ‘denge, ılımlı, hoşgörülü’ olmak üzere üç önemli karaktere sahip olduğunu belirtmiştir. Bunu da Eşârî kelamı, Şâfiî fikhî ve Gazzâlî tasavvufu ile ilişkilendirmiştir. Ona göre *Nusantara İslamı* son dönemlerde din konusunda yaşanan ihtilaflara çözüm olabilecek bir umut kapısıdır.⁴⁴

Endonezyalı düşünür Afifuddin Muhajir’e göre *Nusantara İslamı* temelde İslam mesajının yerel gerçeklik ve kültür arasındaki diyalektiğin bir neticesidir. Bu yapının Nusantara’da (Takımadalarda) İslam’ı anlama biçimi ve uygulama şekli olarak ifade etmemiz mümkündür.⁴⁵ Bu düşünceyi benimseyenlere göre *Nusantara İslamı*, Ehl-i Sünnet’in özüdür. Temelde Nusantara’da İslam’ın yaygınlaşmasında önemli bir rol oynayan ve “Dokuz Veli” olarak tanınan Walisanga’nın takip ettiği temel ilkelerden meydana gelmektedir.⁴⁶ Bu anlayış, dinin beş zorunlu ilkesinin (*külliyât- hams*) bir yansıması olarak görülmektedir. Kısa tanımla “*Eski olan iyiyi korumak ve en iyi olanı almak*” ifadesiyle gerekçelendirilmektedir.⁴⁷ Bu niteliği ile *Nusantara İslamı*, İslam’ın özünü tahrif eden din dışı bir olgu olarak telakki edilemez. Tam aksine istihsan, mesâlih-i mürsele, örf gibi fikhî kaidelerin kültürel ve yerel düzlemde hayat bulmuş şeklidir.⁴⁸ Endonezya’da radikal İslamî gruplar Nusantara İslamı’nı reddederek “Saf İslam” veya “Selefi İslam” söylemini daha fazla ön plana çıkartmaktadırlar. Onlara göre *Nusantara İslamı*’nı *Cava İslamı* olarak bilinen *Jawanisasi İslam* ile eş değerdir ve *Arap İslamı*’na karşı bir antitezdir.⁴⁹ Nusantara İslamı’nı müdafaa edenlere göre Araplar başta olmak üzere hiçbir millete karşı herhangi bir kin, düşmanlık ve nefret duygusu mevzubahis olmayıp yerel ve kültürel dinî tasavvurun mevcudiyetinin korunması gerekmektedir.⁵⁰

İtidal, denge, hoşgörü olmak üzere üç temel niteliği ihtiva ettiği ileri sürülen Nusantara İslamı’nın *Pancasila* felsefesi ve *Bhineka Tunggal Ika* anlayışı ile uyumlu olduğu ve Endonezyalıların aşırı ve radikal gruplardan ziyade kendi köklerine ve kodlarına uygun olan Nusantara İslamı’nı benimsemeleri istenmektedir.⁵¹ 20. yüzyılda ortaya çıkan Muhammediye gibi reformist dinî hareketlerden bazıları Kur’ân ve Sünnet’e vurgu yapmakta ve herhangi

⁴⁴ Rozi El Umam, *Konsep Islam Nusantara: Kajian Ayat-Ayat Multikultural dalam Tafsir al-Azhar Karya Hamka dan Tafsir al-Misbah Karya M. Quraish Shihab* (Surabaya: Universitas Islam Negei Sunan Ampel, Yüksek Lisans, 2018), 8–9; Eyyüp Tuncer, “Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda: Endonezya ve Malezya Örneği”, *Tetkik 2* (2022), 343; Eyyüp Tuncer, “Endonezya’da Reddiye Literatürü”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı IV*, ed. Murat Serdar vd. (İstanbul: Seçil Ofset, 2022), 391–422.

⁴⁵ Abi Attabi (ed.), *Antologi Islam Nusantara di Mata Kyai, Habib, Santri dan Akamisi* (Yogyakarta: A. Pressindo, 2015), 66.

⁴⁶ Attabi, *Antologi Islam Nusantara*, 24, 69.

⁴⁷ Attabi, *Antologi Islam Nusantara*, 71.

⁴⁸ Attabi, *Antologi Islam Nusantara*, 79; Tuncer, “Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda”, 343.

⁴⁹ krş. Attabi, *Antologi Islam Nusantara*, 57, 58–59.

⁵⁰ Attabi, *Antologi Islam Nusantara*, 6; Tuncer, “Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda”, 343–344; Tuncer, “Endonezya’da Reddiye Literatürü”, 391–422.

⁵¹ krş. Attabi, *Antologi Islam Nusantara*, 11–12, 71–75.

bir mezhebe bağlılıklarının olmadığını ifade etmektedirler. Bu süreçte Minangkabau bölgesinde ortaya çıkan Kaum Muda, aslî kaynaklara dönmenin lüzum ve zorunluluğu üzerinde durmuştur. Nitekim “Kur’ân’a Dönüş” mottosu etrafında birleşen bu zümreler Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ başta olmak üzere Vehhâbî hareketinden ve İbn Teymiyye’den ciddi bir şekilde etkilenmişlerdir. İbn Teymiyye hakkında dört; Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ hakkında ise ikişer adet tez çalışmasının yapılmasını bu etki ile izah etmek mümkündür.⁵²

20. yüzyılda Minangkabau, yenilikçi hareketlerin merkezi durumdaydı. Nitekim Solo, Yogyakarta dâhil olmak üzere Medan, Açe gibi şehirlerde ve bölgelerde Kaum Muda olarak bilinen hareketin varlık göstermeye başladığı görülmektedir. Kaum Muda’nın karşısında ise Kaum Tua bulunmaktaydı. Buna bağlı olarak M. Sanusi Latif, *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau* isimli bir çalışma ile geleneksel İslam’ı savunan grubu incelemiştir. Andrianus Khatib ise 1992’de *Kaum Padri dan Pembahauan Pemikiran Keagamaan di Minangkabau* isimli çalışması ile Kaum Muda’nın öncüsü olan Kaum Padri hareketini incelemiş ve böylelikle ictihat ve tecdit hareketlerinin köklerine inmiştir. Daud Remantan ise *Gerakan Pembahauan Islam di Aceh* isimli çalışması ile Açe’deki yenilikçi hareketleri incelemiştir.

Sonraki süreçte Mısırlı Merâgî, Seyyid Kutub ile Endonezyalı reformistler olarak bilinen Hasbî es-Siddîkî, Mahmud Yunus, Hamka vb. düşünürler üzerinde birçok çalışma yapılmış; yapılmaya devam etmektedir. Rapora göre bölgeler üzerinde yapılan çalışmalar şu şekildedir:

No	Bölge	Yazar	Tezin Adı	Yıl
1.	Padang Panjang	Aminuddin Rasyad	Perguruan Diniyyah Putri Panjang 1923-1978	1982
2.	Minangkabau	Syarifuddin	Pelaksanaan Hukum Kewarisan	1982
		M. Sanusi Latif	Gerakan Kaum Tua di Minangkabau	1988
		Adrianus Khatib	Kaum Padri dan Pembaharuan	1992
3.	Cakarta	Zaghlul Yusuf	Pendidikan Agama Islam	1985
4.	Doğu Sumatra	Chalidjah Hasan	al-Jamiatul Washliyah	1986
5.	Tanjung Pura	Abdulla Syah	Integrasi antara Hukum Islam	1986
6.	Açe	Daud Remantan	Gerakan Pembaharuan Islam di Aceh	1986
7.	Bima Sultanlığı	A. Abdullah	Badan Hukum Syara	1987
8.	Siak Sri Indrapura Sultanlığı	Amir Luthfi	Hukum dan Perubahan	1990
9.	Jambi	Usman Abu Bakar	Pendidikan Islam di Jambi	1993
10.	Endülüis	Mukhtar Aziz	Islam di Andalusia	1990
11.	Güney ve Orta Kalimantan	Abdul Muthalib	Pemahaman Teologi Asyariyah	1994
12.	Buton Sultanlığı	Abd Rahim Yunus	Posisi Tasawuf	1994
13.	Dolo ve Toraja	Abd Muis Kabry	Pelaksanaan Toleransi Beragama	
14.	Palembang	Husni Rahiem	Otorites dan Administrasi Islam	1994

⁵² Geniş bilgi için bk. Tuncer, “Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda”, 337–379.

Endülüs dışında geriye kalan bütün şehir, bölge vb. yerler bugün Endonezya'nın sınırları içerisinde kalmaktadır. Minangkabau üzerinde daha fazla çalışma yapılmasının nedeni ise kuşkusuz ki 20. yüzyılın başlarında içtihat ve tecdit hareketlerinin merkezi konumunda olmasıyla açıklanabilir. Birinci ıslahat hareketi olarak bilinen Kaum Padri Minangkabau'da ortaya çıktığı gibi ikinci ıslahat hareketi olan Kaum Muda da burada zuhur etmiş ve zamanla Endonezya'nın farklı şehir ve bölgelerine yayılmıştır. Bu yönü ile Minangkabau Endonezya eğitim tarihi açısından da önemli bir bölge olma niteliğine sahiptir.⁵³ Bu süreçte akademisyenler Endonezya'nın kimliğini inşa etme gerçeğini dikkate alarak kendi kültür dünyalarına hitap eden bölgeler üzerinde araştırma yapmayı yeğlemişlerdir.

1) Aminuddin Rasyad, *Perguruan Diniyyah Putri Padang Panjang 1923-1978*, 1982.

Rahmah Al Yunusiah (öl. 1969) tarafından 1 Kasım 1923 tarihinde Padang Panjang şehrinde kurulan Perguruan Diniyyah Putri Okulu, Endonezya eğitim tarihi açısından önemli bir yer işgal etmektedir. Bu okulda kadınlar din eğitiminin yanında spor, sağlık ve sanat vb. birçok alanda çeşitli dersler görmekteydiler.⁵⁴

2) Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkunkan Adat Minangkabau*, 1982.

Endonezya'nın dinî tarihinde Sumatra Adası önemli bir konuma sahiptir. Müslümanlar Sumatra Adası'nda Açe Sultanlığı gibi önemli gücü tesis etmeyi başarmışlardı. 20. yüzyılda yaşanan dinî gelişmelerin merkezinde aynı adada bulunan Minangkabau bölgesi gelmektedir. Ortadoğu'daki içtihat ve tecdit hareketlerinden etkilenen Minangkabaulu bilginler tarihe Kaum Muda olarak geçen bir hareketi başlatmışlardır. Bu hareket, dinî anlayışı yeniden şekillendirerek tefsir çalışmalarının mahiyeti üzerinde ciddi bir etki bırakacaktır. "Asıl İslam" ile "kültürel İslam" olarak nitelendirilen ayırım neticesinde bölgede yaşanan polemik ve gerilim bütün Endonezya sathına yayılmıştır.⁵⁵ Benzeri bir çalışmayı ise Abdullah Syah, *Integrasi antaa Hukum Islam dan Hukum Adat dalam Kewarisan Suku Melayu di Kecamatan Tanjung Pura* isimli çalışması ile Tanjung Pura bölgesi hakkında yapmıştır.

3) Chalid Hasan, *Al-Jamiatul Washliyah di Sumatera Timur 1930-1942*, 1986.

el-Cem'iyetu'-vasliyye (الجمعية الوصلية) 30 Kasım 1930 tarihinde Sumatra'nın Medan şehrinde kurulmuş İslamî bir organizasyondur. Minangkabau'da başlayan Kaum Muda hareketi zamanla Doğu Sumatra'ya yayılmış ve oradaki genç reformistler söz konusu organizasyon vasıtasıyla kendi görüş görüşlerini yaymaya çalışmışlardır. el-Cem'iyetu'-vasliyye, 5 Ağustos 1941 tarihinde Majelis Islam A'la Indonesia'ya iştirak etmiştir. Kuruluşundan bu yana kurumsal hedeflerine ulaşmak için birçok eğitim kurumu açmıştır. Medan, Binjai, Tebing Tinggi, Sibolga, Tanjung Balai, Pematang Siantar, Langkat, Karo, Deli Serdang, Asahan,

⁵³ Eyyüp Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 482-487.

⁵⁴ bk. Zuhdi - Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 1/232-234.

⁵⁵ bk. Apria Putra - Chairullah Ahmad, *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda* (Padang: Indonesia Heritage Centre, 2011), 1-19; Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 482-487.

Labuhanbatu, Simalungun, Tapanuli Selatan, Tapanuli Tengah, Nias gibi şehir ve bölgelerde aktif hizmet faaliyetlerine devam etmiştir.⁵⁶ Ahmad Tafsir sunduğu *Konsep Pendidikan Formal dalam Muhammadiyah* isimli tezi ile yenilikçi hareketlerin önderi ve öncüsü konumundaki Muhammediyye Cemiyetinin eğitim yönünü incelemiştir (1987). Usman Abu Bakar *Pendidikan Islam di Jambi* başlıklı tezi ile Jambi'de eğitim tarihini incelemiştir (1993).

Tefsir alanında yazılan tezler içerisinde Salman Harun'un *Hakekat Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel* isimli eseri Endonezya'nın kültürel alandaki kimliğini güçlendirmek için atılan önemli adımlardan biri olarak görülebilir. Zira Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefid* isimli eseri ile sadece Endonezya değil; Malay dünyasının ilk müfessiridir. Bu yönü ile *Tercümânü'l-müstefid* 1675 yılında yazıldığı tahmin edilen ve yerel dilde yazılan ilk tam tefsir metnidir. Bununla birlikte *Tercümânü'l-müstefid*'in mahiyeti ve orijinalliği hakkında farklı görüşler öne sürülmüştür. Harun Salman bu çalışması ile *Tefsîru'l-Celâleyn* ile *Tercümânü'l-müstefid* arasındaki etkileşimi açıkça gözler önüne sererek söz konusu eserin doğru bir şekilde anlaşılmasına ve değerlendirilmesine imkân tanımıştır.⁵⁷

Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar* isimli çalışması ile Endonezce tefsir literatürünün en önemli ve meşhur eserlerinden biri olan *Tefsîr al-Ezher*'i (تفسير الأزر) teolojik açıdan incelemiştir. Hamka'nın içtimâî tefsir alanında telif ettiği bu devasa eseri, Muhammed Kureyş Şihâb'ın *Tefsîru'l-Misbâh*'ı (تفسير المصباح) ile birlikte Endonezya tefsir tarihinde yazılan en etkili ve popüler eserler arasında gösterilmektedir.⁵⁸ Ahmad Asnawi benzeri bir kelâmî araştırmayı Şeyh Muhammed Ömer Nevevî Câvî üzerinde yapmıştır. Müellifin *Pemahaman Syaikh Nawawi tentang Ayat Qadar dan Jabar dalam Kitab Tafsirnya Marah Labid* adlı eseri temelde Nevevî'nin kader ve cebr ile alakalı görüşlerini meşhur *Merâhu Lebîd* tefsiri çerçevesinde konu edinmektedir. Hasan Zaini ise *Tefsîru'l-Merâgî*'yi kelim ilmi açısından incelemiştir. Kelam-tefsir ilişkisi bağlamında yazılan dört tez çalışmadan üçü Endonezyalı bilginler hakkında iken sadece bir tanesi Nusantaralı değildir.

Muhammed Kureyş Şihâb'ın Mısır dönüşünde 1984 yılında Cakarta Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalışmaya başlaması ve ardından 1992-1998 yılları arasında rektör olarak atanması üzerine üniversitedeki tefsir çalışmalarının tematik bir modele doğru evrildiği görülmektedir. Kureyş Şihâb'ın Cawidu'nun *Konsep Kufur dalam al-Qur'an* isimli tez çalışmasını yapmasında etkili bir rol oynadığı bilinmektedir. Bundan sonraki süreçte Sirajuddin Zar Kur'an'a göre aşk/muhabbet; Zuhri, faiz; Aflatun Mukhtar, din; Rusli Khalid ise velâyet kavramını ele almıştır. Böylelikle akademik tefsir çalışma-

⁵⁶ Geniş bilgi için bk. Dja'far Siddik, "Gerakan Pendidikan Al-Washliyah di Sumatera Utara", *Ulumuna* 18/1 (2014), 59-80.

⁵⁷ Eyyüp Tuncer, "Malay Dünyasında Dil Açısından Tefsir Çalışmalarının Mahiyeti", *Srat* 3/1 (2022), 36-38; Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 73-90; Eyyüp Tuncer, "Malay Dünyasında İlk Tam Tefsir Çalışması: Beled Süresi Bağlamında "Tercümânü'l-Müstefid Üzerine Bir İnceleme", *Mütefekkir* 9/18 (2022), 313-330.

⁵⁸ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 202-217, 260-265; Eyyüp Tuncer, "Endonezyalı Düşünür Hamka'ya Göre Tasavvuf ve Ahlâk İlişkisi", *Ahlâkın İnşasında Nebevî Yöntem*, ed. Hasan Keskin vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 101-117.

larında ilk kez somut bir şekilde tematik model kullanılarak çeşitli tezler ortaya telif edilmiştir. 2000’li yıllarda ise tematik tez çalışmaları günümüze kadar etkin bir şekilde devam edecek ve birçok kavram bu modelle incelenecektir.⁵⁹

1.2.3. Muhtevalarına Göre Tezlerin İstatistiği

Cakarta Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesi bünyesinde tefsir alanında yazılan çalışmaları birkaç başlık altında tasnif etmemiz mümkündür:

- 1) Şahıs, Eser
- 2) Konu/Kavram
- 3) Tarih, Dil ve Kıraat

1.2.3.1. Şahıs ve Eser

Şerif Hidayetullah Üniversitesinde tefsir alanında yazılan tez çalışmalarında şahıs ve eserler hakkında önemli çalışmalar yapılmıştır. Bu başlık altında şahıs ve eserlerle ilgili gerekli bilgiler liste hâlinde takdim edilecek ve ardından söz konusu çalışmaların tasnif ve analizine geçilecektir. Yukarıda yazar ve tez çalışmaları ile ilgili bilgiler tam bir şekilde verildiğinden dolayı uzun olan yazar ve eser isimleri bu listede kısaltılarak verilecektir.

No	Şahıs-Eser	Yazar	Tezin Adı	Yıl
1.	<i>Sinkilîf</i>	<i>Salman Harun</i>	<i>Hakekat Tafsir</i>	1988
2.	<i>Hamka</i>	<i>Yunan Yusuf</i>	<i>Corak Pemikiran Kalam</i>	1989
		<i>Amin</i>	<i>Kualitas Asbab</i>	2007
		<i>Akhmad Rizki</i>	<i>Dimensi Politik</i>	2016
3.	<i>Nevevî Câvî</i>	<i>Ahmad Asnawi</i>	<i>Pemahaman Syaikh Nawawi</i>	1990
		<i>Mamat Salamet</i>	<i>Hermeneutika al-Qur’an</i>	2003
		<i>Budiansyah</i>	<i>ed-Dirâtu’n-nahviyye</i>	2007
4.	<i>Muhammed Abduh</i>	<i>Rifat Syaui</i>	<i>Rasionalitas Tafsir</i>	1994
		<i>Saifullah</i>	<i>Pluralisme Agama</i>	2009
		<i>Syukriadi</i>	<i>Pemikiran Dakwah</i>	2009
5.	<i>Merâgî</i>	<i>Hasan Zaini</i>	<i>Corak Pemikiran Kalam</i>	1996
		<i>Wajidi Sayadi</i>	<i>Telaah Kritis</i>	2006
6.	<i>Reşîd Rızâ</i>	<i>Zuhad Masduki</i>	<i>Hadis</i>	1996
		<i>Nurung</i>	<i>Maqasid Al-Qur’an</i>	2008
7.	<i>Şevkânî</i>	<i>Ahnad Fahmy</i>	<i>Pemikiran Politik</i>	1997
		<i>Maryono</i>	<i>Hermeneutika</i>	2021
8.	<i>Zemahşerî</i>	<i>Thib Raya</i>	<i>Kaidah-kaidah al-Bayan</i>	1998
		<i>Moh Matsna</i>	<i>Orientasi Semantik</i>	1999
		<i>Hafni</i>	<i>Metode Nahu</i>	2008
9.	<i>İbn Teymiyye</i>	<i>Arifin</i>	<i>Hadis-hadis</i>	1998
		<i>Putra</i>	<i>Otoritas Tafsir</i>	2016
		<i>Danial</i>	<i>Dimensi Radikalisme</i>	2021
10.	<i>Yusuf Ali</i>	<i>Za Syadli</i>	<i>Diksi Kosa Kata</i>	2002

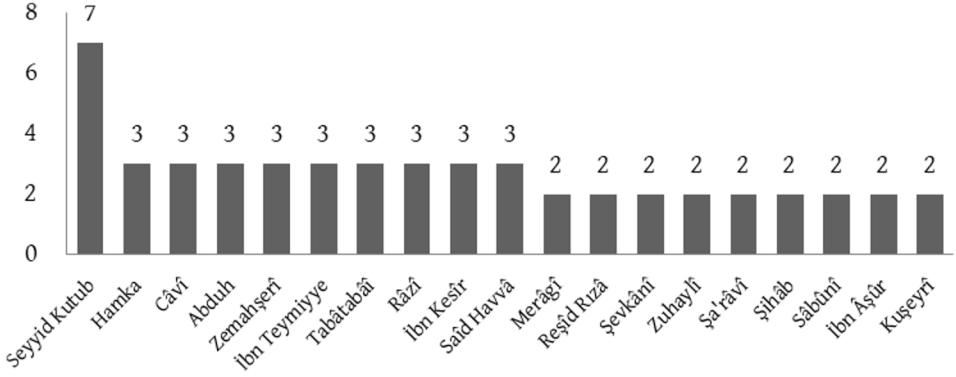
⁵⁹ Geniş bilgi için bk. Tuncer, *Endonezya’da Tefsir Çalışmaları*, 415–456.

11.	Âlâsî	Baharuddin	Corak Tafsir Ruh al-Ma'ani	2002
12.	Fazlurrahman	Ahmad Syukri	Metodologi Tafsir	2003
13.	Tabâtabâî	Rosihon Anwar	Tafsir Esoterik	2004
		Assegaf	Konsep Tawhid	2012
		Izzan	Inklusifisme Tafsir	2013
14.	Bişrî Mustafa	Ramli	Penafsiran Ayat-ayat Jender	2005
15.	Seyyid Kutub	Sidqi	Jihad menurut Sayyid Qutb	2006
		Bukhori	Etika Pemerintahan	2010
		Bunyamin	Dinamika Tafsir Ijtima'i	2011
		Bashri	Konsep Relasi Gender	2017
		Nurhuda	Transformasi Ideologi	2017
		Syukron	Penafsiran Politik	2017
		Arief	Pemikiran Moderat	2020
16.	Din Bakanlığı	Syuaib	Realitas Al-Dakhil	2007
17.	İbn Arabî	Cecep Alba	Metode Penafsiran	2007
18.	Kummî	Abu Bakar	Visi Politik Syi'Ah	2007
19.	Râzî	Aswadi	Konsep Syifa	2007
		Dimiyati	Klarifikasi Ayat-ayat	2008
		Mufakhir	Tafsir 'Ilmi	2014
20.	Bintü's-Şâtî	Hamdani	Metologi Tafsir Asy-Syati	2008
21.	Kurtubî	Imroni	Corak Tafsir	2008
22.	İbn Atiyye	Abdullah Karim	Aspek Al-Dirayah	2008
23.	Zuhaylî	Syafuruddin	Penafsiran ayat ahkam	2008
		Abdul Majid	Metodologi Penafsiran	2009
24.	Şa'râvî	Badruzaman	Tafsir Al-Sya'rawi	2009
		Malkan	Dimensi Ilmiah	2016
25.	MUI ⁶⁰	Mursalim	Tafsir Bahasa Bugis	2009
26.	M. Bâkir es-Sadr	Ummi Kaltsum	Metode Tafsir Maudhui	2009
27.	İbn Kesîr	Abbas	Otoritas Riwayat	2009
		Aruf	Eksistensi Adam	2010
		Wahyu	Jihad (Perang)	2014
28.	Ebû Hayyân	Widayati	Qira'at Syadzdzah	2009
29.	Ahmed Senûsî	Darmawan	Ortodoksi Tafsir	2009
30.	Mahmûd Şeltût	Jufri	Rasionalitas Penafsiran	2010
31.	Saîd Havvâ	Kusnadi	Al-Wahdah Al-Qu'aniyyah	2010
		Septiawadi	Penafsiran Sufistik	2010
		Mujahid	Penafsiran Said Hawwa	2018
32.	Nâsir el-Kifârî	Zeid	Kredibilitas	2011
33.	Kureyş Şihâb	Ahmad Said	Diskursus Munasabah	2011
		Abd Muid	Ayat-Ayat Kelautan	2017
34.	Muhammed Şahrûr	Hamdani	Metode Hermeneutika	2012
35.	Dâvûd İsmail	Ibrahim	Tafsir Al-Qur'an	2012
36.	Kuşeyri	Habibi	Emosi Sufistik	2015
Norhidayat		Citra Perempuan	2017	
38.	Sâbûnî	Khoiruddin	Kondisi Historis	2013
		Jauhar	Signifikansi Kisah Musa	2021

39.	<i>Kardâvi</i>	<i>Sholeh</i>	<i>Maqasid Al-Qur'an</i>	2014
40.	<i>Bekrî Şehîd</i>	<i>Nurul Huda</i>	<i>Penafsiran Politik</i>	2014
41.	<i>İbn Âşûr</i>	<i>Herlambang</i>	<i>Politik Identitas</i>	2017
		<i>Muhamad</i>	<i>Kota</i>	2021
42.	<i>Rahmet Lebîb</i>	<i>Hidayat</i>	<i>Al-Qur'an dan Ideologi</i>	2020
43.	<i>Mekârim Şîrâzî</i>	<i>Firmansyah</i>	<i>Al-Maa'du fil Amsali</i>	2020
44.	<i>Ebû Zehre</i>	<i>M. Ismail</i>	<i>Asaaliib al-Ma'anîi</i>	2020
45.	<i>Sâlih Dârât</i>	<i>Rifai</i>	<i>Dimensi Esoterik</i>	2021
46.	<i>Refik Yûnus</i>	<i>Baharuddin</i>	<i>Dimensi Kapitalisme</i>	2021

Listede açıkça görüldüğü gibi toplam 46 farklı şahıs üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda öne çıkan isimleri daha yakından görebilmek için şöyle bir tablo çizmemiz mümkündür:⁶¹

Şekil 4: Üzerinde En Fazla Çalışma Yapılan Âlim ve Düşünürler



Seyyid Kutub üzerinde yapılan çalışmalar dikkat çekicidir. Aslında sadece Endonezya değil; birçok ülkede Seyyid Kutub hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ülkemizde Seyyid Kutub hakkındaki yüksek lisans ve doktora tez çalışmaları Ulusal Tez Merkezi'nde 23 adet olarak görülmektedir. Bunlardan yirmisi yüksek lisans iken üçü doktora tezlerinden oluşmaktadır. Zira Seyyid Kutub selefilikğin önemli mümessillerinden görüldüğü gibi aynı zamanda aksiyon ve dava tefsir ekolünün kurucusu olarak nitelendirilmektedir.⁶² Bu yönüyle Seyyid Kutub sadece üzerinde yapılan tez çalışmaları ile değil; Endonezya'da yazılan tefsir eserlerinin muhtevasını belirlemede de önemli bir rol oynadığı ifade edilebilir. En açık ifade ile Endonezya'nın önde gelen iki büyük müfessiri olan Hamka ve Kureyş Şihâb'ı derinden etkilediği bilinmektedir.

⁶¹ Tabloda en az üzerinde 2 çalışma yapılan müelliflere yer verilmiştir. Bunların dışındaki müellifler üzerinde ise sadece birer çalışma yapılmıştır. İki şahıs veya eserle ilgili yapılan mukayeseli çalışmalar ayrıca incelenecektir.

⁶² Saîd Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası, 2011), 146-157.

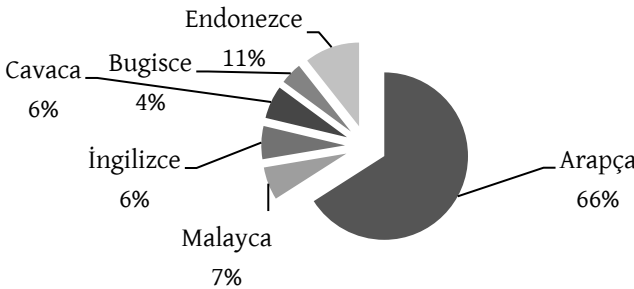
İlk dönem tez çalışmalarında Sinkilî, Hamka, Muhammed Nevevî Câvî gibi isimlerin araştırılmış olması iddia ettiğimiz gibi Endonezyalılık anlayışı ile örtüşmektedir. 20. yüzyılda ortaya çıkan reformist hareketlerin başta Abduh ve Reşîd Rızâ olmak üzere Merâğî vb. Mısırlı düşünürlerden büyük oranda etkilendikleri bilinmektedir. Dolayısıyla bu üç isim üzerinde çeşitli çalışmaların yapılmış olmasını doğal bir süreç olarak görmek gerekir. Son dönemlerde ise özellikle akademik tefsir çalışmalarında en fazla referans gösterilen bilgilerin başında Merâğî gelmektedir. Endonezya tefsir tarihinde en hacimli ilk tefsir çalışmasını yazmayı başarabilen Hasbî es-Sıddîkî'nin *Tefsîru'n-nûr* isimli eserinin *Tefsîru'l-Merâğî*'nin bir kopyası olduğu iddiası dikkate alındığında Merâğî'nin Endonezyalı araştırmacıları ne derece etkilediği daha açık bir şekilde anlaşılacaktır.⁶³ Bunların dışındaki eserler, Endonezya'da reformistlerin başlattığı "öze dönüş" sloganıyla varlığını somut bir şekilde hissettiren "içtimâî tefsir ekol"ünün prensiplerine daha yakın görülmektedir.⁶⁴

Zemahşerî gibi isimler dil açısından incelenirken Ebû Hayyân gibi müfessirler ise kıraat-anlam ilişkisi çerçevesinde araştırılmıştır. Vehbe Zuhaylî ise fıkıhçı kimliği ile daha fazla ön plana çıkmaktadır. Nitekim üzerinde yapılan her iki çalışma da fıkıh ve ahkâmla alakalıdır. Profil olarak 45 bilgenden 12'si Endonezyalı iken 33'ü ise Nusantara dışındadır. Yüzdeler olarak bu sayı %27 ile %73 oranına tekabül etmektedir.

Listede yer alan Sinkilî, Hamka, Muhammed Nevevî Câvî, Bişrî Mustafa, Ahmed Senûsî, Kureyş Şihâb, Dâvûd İsmail, Bekrî Şehîd, Rahmet Lebîb, Sâlih Dârât gibi isimler Endonezyalıdır. Bunun dışında Endonezya Din Bakanlığı'nın tefsir çalışmaları üzerinde iki tez yazılmıştır.

Tezlere konu olan kaynaklar Arapça, Malayca, Endonezce, Cavaca, İngilizce, Bugisce vb. dillerde yazılmıştır. Kaynakların kullanım yüzdeliğine baktığımızda Arapçanın açık farkla önde olduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte Endonezyalılar Endonezya'da baskın bir şekilde konuşulan Endonezce ve Cavaca tefsir kaynaklarını da araştırmayı ihmal etmemişlerdir. Bu olguyu şu şekilde bir tablo ile göstermemiz yararlı olacaktır:

Şekil 5: Çalışmaya Konu Edinilen Kaynakların Yüzdeler Oranları



⁶³ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 505-506.

⁶⁴ Tuncer, "Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda", 337-379.

İslam tarihinde birçok tefsir çalışması Arapça olarak telif edilmiştir. Ayrıca uzun yıllar boyunca klasik medreselerde okutulan birçok kitabın dili Arapçaydı. Çağdaş dönemde Arapça dışında yerel birçok dile tefsir ve tercüme çalışmaları yapılmasına rağmen Arapça kaynakların baskın bir şekilde önde olduğu görülmektedir. Dolayısıyla tez çalışmalarında %66'lık oranla Arapça ilk sırada yer alırken %15'lik bir oranla Endonezce ikinci sırada bulunmaktadır. Malayca olarak gösterdiğimiz eserler ise Sinkilî, er-Resûlî ve Hacı Abdülkerîm'in Gençlik Yemini'nden önce yazdıkları tefsir kitaplarıdır. Endonezce köken açısından Malaycadan türediği gerçeği dikkate alındığında bunları Endonezce kaynaklara eklememiz mümkündür. Bu durumda Endonezce kaynakların %17'lik bir orana ulaştığı görülmektedir.

Bunun dışında farklı isimler, eserler, mezhepler ve bölgeler üzerinde mukayeseli çalışmalar yapılmıştır. Bu konudaki listeyi şu şekilde takdim edebiliriz:

	Şahıs-Eser	Yazar	Tez Adı	Yıl
1.	el-Menâr	A. Khozin	Perbandingan Tafsir	1993
	el-Keşşâf			
2.	Seyyid Kutub	Achmad Sujai	Konsep Khilafah	2000
	Hamka			
3.	Muhammed Abduh	Sonafit	Penafsiran ayat-ayat Ahkam	2002
	Reşîd Rızâ			
4.	el-Menâr	Adib	Wacana Pluralisme Agama	2008
	fi Zilâli'l-Kur'ân			
5.	Mısır	Hamka	Tafsir Jender	2008
	Endonezya			
6.	Sünnî	Muhaimin Zen	Tahrif Al-Qur'an	2008
	Şii			
7.	Amina Wadud	Irsyadunnas	Hermeneutika Feminisme	2013
	Asghar Ali Engineer			
8.	el-Mîzân	Musolli	Hegemoni Ideologi	2014
	et-Tahrîr ve't-tenvîr			
9.	Sülemî	Abrar	Epistemologi Tafsir Sufi	2015
	Kuşeyrî			
10.	Tabâtabâî	Izza Rohman	Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an	2016
	Şinkîtî			
11.	Sâbûnî	Rohmah	Penerapan Asbab Al-Nuzul	2018
	Kureyş Şihâb			
12.	el-Kavlu'l-beyân	Halimatussa'diyah	Karakteristik Tafsir di Indonesia	2020
	el-Burhân			
13.	Zemahşerî	Fuad Nawawi	Konstruksi Pengetahuan Pengkritik	2020
	Ebû Hayyân			

On bir tez çalışmasında iki farklı şahıs veya iki farklı eser üzerinde karşılaştırılmalı yöntemle inceleme yapılmıştır. Bu konudaki mukayeselerin ne derece bir anlam ifade ettiği üzerinde durulmasında yarar vardır.

Listede yer alan *el-Menâr* ve *el-Keşşâf* tefsirleri teolojik açıdan tetkik edilmiştir. Nitekim *el-Keşşâf* 'i'tizâlî; *el-Menâr* ise içtimâî tefsir ekolüne nispet edilmektedir. Her ikisinin ortak noktası akılcılık olgusunu daha fazla önemsemeleridir. Söz konusu iki eseri, kelâmî açıdan araştırmak isabetli bir yaklaşım olmuştur. Gaybî bir mesele olan akide konusunun akilla olan münasebeti irdelenmiştir. Fuad Nawawi ise Zemahşerî ile Ebû Hayyân'ın yedi kıraate ilişkin görüşlerini karşılaştırmalı bir yöntemle analiz etmektedir.⁶⁵

Yazarın bakış açısına göre Zemahşerî yedi kıraati tenkit etmekte iken Ebû Hayyân ise savunma pozisyonunda yer almaktadır. Zira Ebû Hayyân'ın da içinde bulunduğu birçok âlime göre yedi kıraat tevkîfîdir. Zemahşerî ise yedi kıraatin içtihadî bir mesele olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte 'i'tizâl ideolojiyle örtüşen durumlarda kıraatleri referans olarak göstermekten çekinmemektedir. Gadamer ve Habermas'ın yorumbilim ve toplumbilim görüşlerine göre meseleyi değerlendiren yazara göre Zemahşerî 'i'tizâl ideolojisiyle birlikte temelde Basra dil okuluna meyletmektedir. Ebû Hayyân ise Araplardan gelen her türlü bilgiye değer atfeden Kufe okuluna eğilimlidir. Son tahlilde gerek müelliflerin yakın durdukları eşârî-'i'tizâlî akide gerekse bağlı oldukları Basra-Kufe düşünce okulları kıraat konusundaki tercihlerini belirlemede önemli bir rol oynamıştır.⁶⁶

Mısırlı Seyyid Kutub ve Endonezyalı Hamka'nın hilafet bağlamındaki görüşlerinin mukayese edilmiş olması tesadüfî değildir. Zira Hamka edebiyatçı, davetçi, aksiyoner gibi özellikleriyle Seyyid Kutub'a çok benzemektedir. Ayrıca *Tefsîru'l-Ezher*'i hapisanede iken yazmış olması benzerlik arz eden başka bir durumdur. Selef akidesine bağlılıkları, her iki yazarın önemli ortak yönlerinden birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Hamka açıkça kendisini selefî olarak tanımlamakta ve Endonezya'nın İslamî yönetimle idare edilmesi gerektiğini sarahaten dile getiren şahıslardan biridir. Bu meselenin hilafetle yakın bir ilişkisi olmasından dolayı araştırmacı Achmad Sujai her iki düşünürün hilafetle alakalı görüşlerini mukayese etmiştir.⁶⁷

Ahkâm âyetlerinin Muhammed Abduh ve Muhammed Reşîd Rızâ arasında nasıl ve ne şekilde yorumlandığına dair Sonafit'in kaleme aldığı eser özellikle hoca-talebe arasında zamanla hükümlerin istinbatında ne gibi değişikliklerin ve benzerliklerinin bulunduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Her iki düşünür özellikle 20. yüzyılın başlarından günümüze kadar Endonezya tefsir literatürü üzerinde ciddi bir etki bırakmışlardır. Adib'in *el-Menâr* ve *Zilâli'l-Kur'ân* üzerinde yaptığı mukayese ise çoğulculuk konusu etrafında şekillenmektedir. Endonezya'da çoğulculuk meselesi daha çok *pluralisme* kavramı ile ifade edilmektedir.⁶⁸

⁶⁵ bk. Fuad Nawawi, *Konstruksi Pengetahuan Pengkritik dan Pembela Qira'at Sab'ah: analisis perbandingan Pemikiran Zamakhshari dan Abu Hayyan Tentang Ragam Qira'at Al-Qur'an* (Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah: Cakarta, Doktora, 2020), 255–256.

⁶⁶ bk. Nawawi, *Konstruksi*, 255–256.

⁶⁷ Geniş bilgi için bk. Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 209.

⁶⁸ Tuncer, "Endonezya'da Reddiye Literatürü", 418.

Endonezya’da son dönemlerde feminizm konusu birçok tefsir araştırmacı tarafından inceleme tabi tutulmuştur. Bu çalışmalardan bazıları Kur’ân ekseninde dönerken bazıları ise çağdaş düşünürlerin Kur’ân yorumları ile alakalıdır. Araştırmacı Irsyadunnas, Hintli reformist Asghar Ali Engineer ile Amerikalı feminist yazar Amina Wadud’un görüşlerini karşılaştırmaktadır.⁶⁹ Nitekim Endonezce tefsir literatüründe cinsiyet ve feminizm konusunda 2023’e kadar en ciddi çalışmayı Nasaruddin Umar ortaya koymuştur. Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur’an (Kur’ân Perspektifinde Cinsiyet Eşitliği Söylemi)* isimli eserini altı yılda yirmi yedi farklı ülkeyi gezerek tamamlamıştır. Azyumardi Azra’ya göre bu kitap, çağdaş İslamî söylemde toplumsal cinsiyet perspektiflerinin yeniden inşası ve yeniden formüle edilmesine yönelik önemli katkılar içerebilecek türdendir.⁷⁰

Nasaruddin Umar’ın Irsyadunnas’ın danışmanı olduğu bilinmektedir. Bu da danışman-öğrenci etkileşimini somut bir şekilde gösteren önemli örneklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hanifah adında bir öğrenci 2006 yılında *Paradigma Tafsir Feminis: Studi Komparasi Pemikiran Amina Wadud Muhsin dan Asghar Ali Engineer* şeklinde benzeri bir başlık ile Yogyakarta Sunan Kalijaga Devlet İslam Üniversitesinde bir lisans tezini hazırlamıştır.⁷¹ Aynı üniversite bünyesinde Ahmad Baidowi *Tafsir Feminis: Studi Pemikiran Amina Wadud dan Nasr Hamid Abu Zayd (2009)* başlıklı doktora tezinde Amina Wadud ile Mısırlı düşünür Hamîd Ebû Zeyd’in feminizm ile ilgili görüşlerini mukayese etmiştir. Ondan önce ise Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur (2007)* isimli doktora tezi ile Pakistanlı düşünür Fazlurrahman ile Suriyeli düşünür Mahmûd Şahrûr’un konuya yaklaşım biçimlerini incelemektedir.⁷²

Hamka Hasan, cinsiyet farklılığın ve buna bağlı olarak son dönemlerde ortaya çıkan feminizm anlayışının Kur’ân’ı anlamadaki etkisini Endonezya-Mısır örnekleminde incelemektedir. 2009 yılında Endonezce Cumhuriyeti Din Bakanlığı tarafından basılan eserin ana teması klasik dönemden farklı olarak yeni bir tefsir anlayışının ortaya çıktığı ve bunun Kur’ân’ı tefsir etmede belirgin bir rol oynadığı şeklindedir. Endonezya’da akademik-teolojik bir kaygı ile ortaya çıkan feminist yorumlama biçimi zamanla ideolojik bir evreye geçmiştir. Akademiktir; çünkü cinsiyet ile alakalı ilk çalışmalar akademik ortamlarda üretilmiştir. Teolojiktir; çünkü Kur’ân araştırmannın bir parçası veya nesnesi olarak görülmüştür.⁷³

⁶⁹ Yusuf Rahman, “Abstracts of Dissertations and Theses on Qur'an dan Hadith”, *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 2/2 (2013), 292.

⁷⁰ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKIS, 2013), 91.

⁷¹ M. Nurdin Zuhdi, *Dinamika Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri* (Yogyakarta: Parcasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2019), 26.

⁷² Zuhdi, *Dinamika*, 27.

⁷³ İlgili tezlere için bk. *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran Klasik dan Kontemporer* (Yunahar Ilyas, 1997); *Tafsir Kebencian* (Zaitunah Subhan, 1999); *Argumen Kesetaraan Jender, Perspektif Al-Quran* (Nasaruddin Umar, 1999); *Upaya Penggalian Konsep Wanita dalam Al-Quran* (Nashruddin Baidan, 1999); *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran* (Nurjanah Ismail 2003); *Hak-hak Perempuan: Relasi Jender 256 menurut Tafsir Sya'rawî* (Istisbarah, 2004); *Kesetaraan Gender dalam*

Yazara göre Endonezya'daki cinsiyet yorumu daha çok ideolojik bir mahiyet ihtiva etmekte ve güncel sorunlarla paralellik arz etmektedir. Bunun nedeni ise son yıllarda Batı'da feminist söylemin Endonezya toplumunu daha çok etkilemesinden kaynaklanmaktadır. Mısır'da ise cinsiyete dair düşüncelerin muhafazakârlık yönü daha ağır basmaktadır. Zira Mısır'da konu temelde olumsuz olarak görülen cinsiyet söylemine ve iddialarına karşı bir refleks ve tepki etrafında şekillenmektedir. Kaynaklar açısından Endonezyalılar klasik-modern eserleri tercih ederken Mısırlılar ise daha çok klasik eserlerden yararlanmışlardır. İki ülke yapılan söz konusu çalışmalar semantik, semiyotik vb. analiz yöntemleri açısından birleşmektedir.⁷⁴

Musolli, Şîi müfessir Tabâtabâi ile Sünnî müfessir İbn Âşûr'un tefsir ilmine yaklaşım şekillerini, inançlarının (ideolojilerinin) tefsire yansımalarını inceleyerek önemli bir çalışma ortaya koymuştur. Zira müfessirin meşrep ve mezhebinin tefsir anlayışını ne derece etkilediği meselesi hâlâ güncelliğini korumaktadır.⁷⁵ Arsyad Abrar ise Sülemî ve Kuşayrî'yi mukayese etmekte ve böylelikle tasavvufun epistemolojik alanını tespit etmeye çalışmaktadır. Zira bilindiği gibi sûfler irfânî bilgi türünü savunmakta ve bunun sonucu olarak işârî-tasavvufî tefsir anlayışı ortaya çıkmıştır.

Izza Rohman, Tabâtabâi ve Şinkîtî örnekleminde Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirini ele almaktadır. Klasik dönemde "Kur'ân Kur'ân'ı tefsir eder; açıklar" anlayışı modern dönemde devam etmiş ve bunun sonunda tefsir literatürüne çeşitli eserler kazandırılmıştır. Bununla birlikte böyle bir yöntemin geçerliliğini sorgulayan ve tartışmaya açan araştırmacılar da mevcuttur.⁷⁶ Ülkemizde Sevim Gelgeç *Bir Yöntem Olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi - Muhammed Emin Şinkîtî Örneği*- başlıklı doktora tezi ile Şinkîtî'nin yaklaşımını ve görüşlerini incelemiştir.⁷⁷ Halis Albayrak ise daha geniş anlamda ise *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri* isimli doktora tezi ile önemli bir eser yazmıştır.⁷⁸

Siti Ngainnur Rohmah, Muhammed Ali Sâbûnî ve Kureyş Şihâb'ın perspektifinde sebebi nüzulün işlevselliğini araştırmıştır. *Safvetu't-tefâsîr* ve *Tefsîru'l-misbâh* arasında metinler arası bir karşılaştırma yapan yazar tefsir tarihinde âyet veya sûrelerin iniş sebeplerinin Kur'ân'ı anlamada önemli bir rol oynadığını dile getirmektedir. Bununla birlikte yazara göre son dönemlerde Mısırlı düşünür Bintü's-Şâtî', Amerikalı akademisyen Gabriel Said Reynolds, Kanadalı araştırmacı Andrew Rippin, Amerikalı şarkiyatçı John Edwards

alQuran: Studi Pemikiran Para Mufassir (Yunahar Ilyas, 2006). Bk. Hamka Hasan, *Tafsir Jender: Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir* (Cakarta: Departemen Agama RI, 2009), 355-356.

⁷⁴ bk. Hasan, *Tafsir Jender*, 355-357.

⁷⁵ Geniş bilgi için bk. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2012).

⁷⁶ Krş. Mustafa Öztürk, "Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 1-20.

⁷⁷ bk. Sevim Gelgeç, *Bir Yöntem Olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi - Muhammed Emin Şinkîtî Örneği*- (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020), 137-319.

⁷⁸ bk. Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1988), 1-178.

Wansbrought, Kanadalı akademisyen Ayesha S. Chaudhry gibi isimlerin Kur'ân'ı anlamak için dil olgusunun yeterliliğine işaret etmişler ve nüzul sebeplerinin bu konuda zorunlu olmadığını ifade etmişlerdir.⁷⁹

Endonezce tefsir literatürüne önemli bir çalışmayı kazandıran Halimatussa'diyah 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Minangkabau'da ortaya çıkan yenilikçi ve gelenekselci grupların tefsir anlayışlarını incelemiştir. Hamka'nın babası Hacı Resûl yenilikçi din bilginlerinin başında gelirken onun tam karşısında duran er-Resûlî ise gelenekselci gruba dâhildir. Her iki bilgin de Amme cüzü üzerinde Malayca olarak birer tefsir kitabını telif etmişlerdir. Araştırmacı Halimatussa'diyah, her iki müellifin biyografilerini ve tefsir metodolojilerini inceleyerek dönemin tefsir yaklaşımına ışık tutmaktadır. Böylelikle *el-Kavlul-beyân* ve *el-Burhân* vesilesiyle Endonezce tefsir çalışmalarının karakteristiği hakkında daha somut veriler elde etmekteyiz. Özellikle er-Resûlî'nin tefsir çalışması erken dönem Endonezce tefsir eserleri arasında yer almasına rağmen birçok araştırmacının gözünden kaçmıştır.⁸⁰

Muhaimin Zen, *Tahrif Al-Qur'an dalam Pandangan Syi'ah dan Sunni* olarak yazdığı eserini daha sonra *Al-Quran %100 Asli: Sunni-Syi'ah Satu Kitab Suci* başlığı ile yayımlamıştır. Eserin başlığından da anlaşıldığı gibi yazar Sünnî ve Şîî mezheplerinin Kur'ân'a yaklaşım biçimlerini; tahrif olgusuna karşı sergiledikleri tavırları incelemektedir. Yazara göre her iki mezhepteki ana akıma göre Kur'ân hiçbir şekilde tahrif edilmemiştir. İki mezhebin literatüründe tahrifi ihsas eden rivayet ve görüşlerin tamamı mesnetsizdir veya yoruma açıktır.⁸¹

Konu ile ilgili serdedilen rivayetlerin çoğu ya zayıftır veya mevzûdur. Bu yanlışlık hem senet hem de metin kritiğinden açıkça anlaşılmalıdır. Sahih rivayet ise mütevatir derecesine ulaşmadığı için âhâd konumundadır ve usûluddîn esasları bu rivayetlere istinat edilemez. Kıraatler ise mütevatir yolla aktarıldığı için tahrif kategorisinde değerlendirilemez. Mushaf ile ilgili yapılan birtakım düzenlemeler Kur'ân'ın tahrifine değil; bilakis korunmasına işaret etmektedir. Son tahlilde Kur'ân hiçbir tartışmaya mahal bırakmayacak derecede orijinalitesini korumuş; hiçbir tahrif faaliyetine maruz kalmamıştır. Dolayısıyla bu konudaki bütün girişimler aslında müslümanların kalplerinde iyice kökleşmiş olan yapıyı bozmaya mebnidir.⁸²

1.2.3.2. Konu ve Kavram

Endonezya'da 2000'li yıllarda Devlet İslam Üniversitelerinin aktifleşmeye başlaması ile birlikte tematik tefsir çalışmalarına büyük bir ilgi gösterilmiştir. Esasında bir meseleyi derinlikli ve özgün bir şekilde inceleyip tartışmak, akademik çalışmaların doğası gereğidir. Bu

⁷⁹ bk. Siti Ngainnur Rohmah, *Peneran Asbab al-Nuzul dalam Perspektif Muhammad Ali al-Sabuni dan Muhammad Quraish Shihab* (Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah: Cakarta, Doktora, 2018), 1–182.

⁸⁰ bk. Halimatussadiyah, *Karakteristik Tafsir di Indonesia: Analisis Terhadap Tafsir Juz 'Amma Risâlat Al-Qawl Al-Bayân dan Kitâb Al-Burhân* (Cakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Doktora, 2020), 21–278.

⁸¹ Muhaimin Zen, *Al-Quran %100 Asli: Sunni-Syi'ah Satu Kitab Suci* (Cakarta: Penerbit Nur Al-Huda, 2013), 214–218.

⁸² Zen, *Al-Quran*, 214–218.

nedenle buna en uygun olabilecek modellerden biri de tematik çalışmalardır. Tematik model sayesinde çeşitli kavram ve konular seçilerek Kur'ân'ın bütünlüğü çerçevesinde incelenmektedir. Endonezya'da oldukça yaygın olan bu modelin tanınmasında bir Ezher mezunu olan Kureyş Şihâb'ın büyük bir etkisi vardır. Böylelikle bu süreçten sonra tematik model akademik tefsir çalışmalarına asıl rengini vermiştir. Bu başlık altında Şerif Hidayetullah bünyesinde tematik modellerle üretilen doktora tezlerinin tasnif ve analizi üzerinde durulacaktır.

No.	Konu-Kavram	Yazar	Tezin Adı	Yıl
1.	Küfür	Cawidu	Konsep Kufur	1989
2.	İnsan ve Toplum	Jalaluddin	Perbuatan Manusia	1989
		Darwis	Emosi Manusia	2004
		Nurdin	Masyarakat Ideal	2005
		Abdul Kodir	Dasar Pengembangan	2007
		Firdaus	Konsep Manusia Ideal	2011
3.	Siyaset	Salim	Konsepsi Kekuasaan	1989
		Pulungan	Prinsip-prinsip Pemerintahan	1994
4.	Allah-Kudret	Hidayat	Konsep Kekuasaan	1991
5.	Tevbe	Jamaluddin	Konsep Taubat	1993
		Mudhori	Tobat dalam al-Qur'an	2000
6.	Riba	Muh. Zuhri	Konsep Riba	1994
7.	Boşanma	Alimin	Wawasan Al-Qur'an	2008
8.	Miras	Tamyiz	Hak Waris	1995
9.	Din	Aflatun	Konsep Din	1995
10.	Velâyet	Khalid	Konsep Wilayah	1996
11.	Âlim	Husein	Konsepsi Ulama	1997
12.	Yoksulluk	Sa'adiah	Konsep Kemiskinan	1997
13.	Ehl-i Kitâp	Galib	Ahl Al-Kitab	1997
14.	Mal-Para	Yahaya	Konsep Mal	1997
		Ahmad	Harta	2006
15.	Nefs-Ruh-Kalp	Ritonga	Konsep Nafs	1998
		Mubarok	Jiwa dalam Al-Qur'an	1998
		Iskandar	Fungsi Qalb	2008
16.	Cinsiyet	Nasaruddin	Perfektif Jender	1999
		Subhan	Tafsir Kebencian	1999
		Febriani	Ekologi Berwawasan	2011
17.	Cihat	Rohimin	Konsepsi Jihad	1999
18.	Sabır	Arriyah	Wawasan al-Qur'an	2000
19.	İslam Esasları	Husin	Aspek-aspek Islam	2000
		Fachrurrozi	Memahami Ajaran	2001
20.	Ticaret	Rusydi	Perdagangan	2001
21.	Davet	Asep	Perspektif Dakwah	2002
		Salmadani	Metode Dakwah	2010
22.	İmâmet-Takiyye	Miri	Autentisitas Al-Qur'an	2002
23.	Sevgi-Aşk	Sirajuddin	Konsep Pencintaan	1994
		Asyhari	Hakekat Cinta	2005
24.	Dalâlet	Rahmat	Dalal	2005

25.	Deniz	Thobroni	Laut dan Pengelolaannya	2005
26.	Pluralism	Marasabess	Pluralisme Agama	2005
		Abdul Moqsith	Pluralitas Umat Beragama	2007
27.	Sünnetullâh	Hakim	Sunatullah	2007
		Saidurrahman	Sunmatullah	2008
28.	Kötülük	Mahyuddin	Sumber Buruk	2007
29.	Mustazaf	Abad	Mustadh'afin	2007
30.	Hak	Shafwan	Makna Al-Haqq	2008
31.	Şirk	Wardah	Syirik dalam Al-Qur'an	2008
32.	Hz. İbrahim	Bustaman	Keteladanan Nabi Ibrahim	2008
		Hadiyanto	Repetisi Kisah	2010
33.	Çocuk/lar	Tamrin	Anak	2008
34.	Nifak	Zulheldi	Nifaq	2008
35.	Rızık	Surur	Konsep Rezeki	2008
36.	Takdir	Aseri	Konsep Takdir	2008
37.	Temsiller	Sayuti	Representasi Konflik	2009
38.	Kadına Şiddet	Affandi	Bentuk dan Wilayah	2009
39.	Evlilik	Diman	Penafsiran Ayat-Ayat	2013
40.	Nesih	Sa'dullah	Abrogasi Agama-Agama	2014
41.	Çağdaş Yorum	Hasbullah	Dimensi Tafsir	2016
42.	İktisat	Hidayati	Nuansa Tafsir	2016
43.	Mutluluk	Junaedi	Tafsir Kebahagiaan	2019
44.	Eğitim	Surahman	Tafsir Tarbawi	2019
45.	Soteryoloji	Nor Ichwan	Qur'anic Soteriology	2019
46.	Ekoteoloji	Badru Tamam	Ekoteoloji	2021

Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesinde ilk dönemlerde yazılan tezlerin temelde bir kavram veya bir mesele etrafında şekillendiği görülmektedir. Cawidu'nun Kureyş Şihâb danışmanlığında başlattığı kavram çalışmaları daha sonra yazılacak tezlerin model ve muhtevasını belirlemede etkili olmuştur. Bu yönü ile Harifuddin Cawidu Endonezya'da Kur'ân'da geçen *küfür* kavramını semantik açıdan analiz eden bir figür olarak tanınmaktadır. Bundan dolayı akademik çevrelerde "Küfür Doktoru" olarak meşhur olmuştur.⁸³ Küfür kavramının *tekkir* olgusu ile ciddi bir bağlantısı bulunmasından dolayı Kur'ân'ın bütünlüğü açısından incelenmesi önemlidir. Nitekim tekkir meselesi, sahabe devrinin sonlarına doğru ortaya çıkmış ve zamanla birçok hizip kendileri dışındaki herkesi tekkir etme eğilimini göstermiştir. Bununla birlikte küfür kavramı ve buna bağlı olarak tekkir meselesi müteakillerin üzerinde durduğu önemli bir meseledir. Yazar Cawidu, küfür, tekkir, kâfirlerin özellikleri gibi birçok başlığı Kur'ân'ın bütünlüğünü dikkate alarak incelemektedir. Bu bakımdan yazarın temel amacı, teolojik ve ideolojik bir çerçevede ele alınan küfür mefhumunu kapsayıcı ve bütüncül bir şekilde analiz etmektir.⁸⁴ Cawidu'nun ulaştığı sonuçlara göre kü-

⁸³ bk. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 65–66.

⁸⁴ bk. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 65–66.

für, Allah'ın emirlerini terk etmek ve yasaklarını çiğnemektir. Semantik açıdan küfür kelimesinin birçok çeşidi ve boyutu vardır. Ayrıca küfür kavramı insanların tabiat ve davranışlarını anlatan bir mefhumdur. Bunlar arasında öne çıkan başlıklar şu şekildedir:

- 1) Kibirli olmak, hakikate isyan ederek onu inkâr etmek.
- 2) Peygamberlerle alay etmek, onları küçümseyip büyüçülükle suçlamak.
- 3) İnsanları İslam'dan alıkoymak.
- 4) Allah'a iftira etmek, onun adına yalan bilgiler uydurmak.
- 5) Ahireti tamamen unutup dünya hayatını tercih etmek.
- 6) Cimri davranmak ve cimriliği emretmek.
- 7) Faiz yemek ve insanların mallarını haksız bir şekilde ele geçirmek.
- 8) İfsadı, ıslah olarak göstermek.⁸⁵

Jalaluddin Rahman'ın *Konsep Perbuatan Manusia menurut Al-Qur'an* isimli çalışmasının damışmanı yine Kureyş Şihâb'tır. Jalaluddin'in bakış açısı, çıkış noktası ve amacı Cawidu'nunki ile uyumludur. Jalaluddin daha çok mütekekkimlerin tartıştığı "kesb" konusunu bu eserinde incelemektedir. *Kesb nazariyesi* kader akidesiyle bağlantılıdır. Tarihî süreçte beşerî eylemlerin kaynağını tartışan birçok mezhep ortaya çıkmıştır. Bunların başında ise kuşkusuz ki Kaderiyye ve Cebriyye gelmektedir. Yazar Jalaluddin, bu hususta Kur'ân'ı merkeze almakla birlikte şu üç esere göre tezinin muhtevasını belirlemiştir:⁸⁶

- 1) Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, (sünnî)
- 2) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (i'tizâlî)
- 3) Abduh, *el-Menâr*, (reformist)

Jalaluddin bu eserinde beşerî gücü incelerken Hidayat ise *Konsep Kekuasaan Tuhan* (1991) adlı çalışmasıyla Tanrı'nın kudreti meselesini Kur'ân penceresinden analiz etmiştir. Böylelikle söz konusu iki çalışmanın birbirini tamamladıklarını rahat bir şekilde ifade edebiliriz. Çünkü "kesb" meselesini Tanrı'nın kudretinden bağımsız bir şekilde düşünmek ve değerlendirmek mümkün değildir.

Bu süreçten sonra Kur'ân'ın bütünlüğü dikkate alınarak insan ve toplum ile alakalı çeşitli konular ele alınmıştır. Bu konuda öne çıkan eserler şunlardır:

- 1) Darwis, *Emosi Manusia* (2004). Bu eserde beşerî duygular, Kur'ân perspektifinde psikolojik açıdan incelenmiştir.

⁸⁵ bk. Izzatun Nada, *Karakteristik Kafir menurut Harifuddin Cawidu dalam Buku "Konsep Kufr dalam Al-Qur'an"* (Universitas Islam Negeri Walisongo: Semarang, Skripsi, 2020), 69-70.

⁸⁶ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 67.

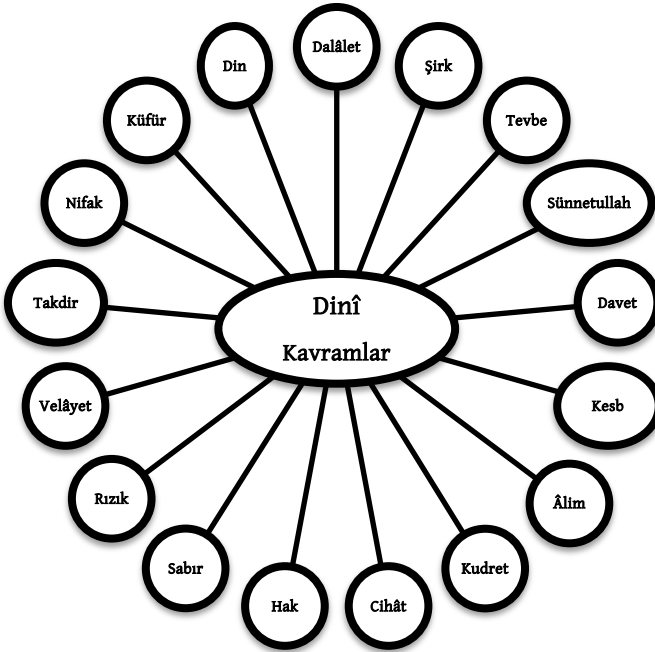
- 2) Nurdin, *Masyarakat Ideal* (2005). Bu eserde Kur'ân perspektifinde ideal toplumun özellikleri incelenmiştir. Eser, *Kur'ân Toplumu* (2006) başlığıyla neşredilmiştir.
- 3) Abdul Kodir, *Konsep Manusia*, (2007) Bu eserde Kur'ân perspektifinde eğitim meselesi incelenmiştir.
- 4) Firdaus, *Konsep Manusia Ideal* (2011). Bu eserde Kur'ân perspektifinde ideal insan karakteri “muhsin” kavramı çerçevesinde analiz edilmiştir.

Akademik tefsir çalışmaları içerisinde siyaset başlığı altında değerlendirebileceğimiz iki tez mevcuttur:

- 1) Salim, *Konsepsi Kekuasaan* (1989). Yazar bu eserini *Fiqh Siyasa: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an* başlığı ile yayımlamıştır. Eserin ana teması Kur'ân perspektifinde “siyaset fihî”dir.
- 2) Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan* (1994). Bu eserde Kur'ân açısından Medine Sözleşmesi'nin ifade ettiği yönetim ilkeleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Diğer tezlerin muhtevasına bakıldığında ise müşterek noktaları göz önünde bulundurarak şöyle bir tablo çizmemiz mümkündür:

Şekil 6: Tefsir Çalışmalarında Araştırılan Kavramlar



Kur'ân'da geçen ve daha çok “dinî kavram” olarak nitelendirilebilecek birçok başlık semantik açıdan analiz edilmiştir. Buna göre karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

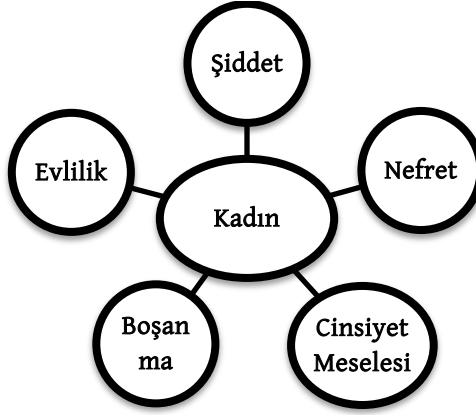
- 1) “Davet, tövbe” vb. kavramlar ayrı zamanlarda farklı araştırmacılar tarafından mükerreren incelenmiştir. Ayrıca “tövbe, sabır, cihat, sevgi, aşk, kesp, mutluluk, kötülük, miskinlik” vb. kavramlar beşerî yönüyle ön plana çıkmaktadır.
- 2) İnanç ile ilgili olarak “şirk, küfür, nifak” olmak üzere üç farklı kavram araştırılmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'da geçen inanç grupları içerisinde müstakil bir başlıkla incelenmeyen tek konu “iman” meselesidir.⁸⁷
- 3) Yüce Allah'ın eylemleri olarak “takdir, rızık, kudret” ve onun yasalarını ifade eden “sünnetullah” kavramları farklı zaman dilimlerinde araştırılmıştır.
- 4) “Hak, ilim (âlim), velâyet” vb. kavramlar ise epistemolojik alana dâhildir. Bunlardan hak kavramının ontolojik boyutu göz ardı edilmemelidir.
- 5) Başlık olarak “ticaret”, “mal”, “iktisat” vb. kavramlar müstakil olarak incelenmiştir. Bununla birlikte “riba” vb. konuların mali konular arasında değerlendirmemiz mümkündür.
- 6) Kur'ân ilimlerinden “nesih” ve “temsiller” müstakil başlıklar altında incelenmiştir. Andi Hadiyanto'nun *Repetisi Kisah al-Qur'an* isimli eseri kıssalardaki tekrarları incelemesi açısından Kur'ân ilimlerine dâhil edilebilir.
- 7) İnsanın hakikatini ifade etmek üzere kullanılan “kalp, ruh, nefis” kavramları müstakil başlıklar altında incelenmiştir. Söz konusu üç kavram, tasavvufî literatürde önemli bir yer işgal etmektedir.⁸⁸
- 8) Plüralizm meselesi sadece akademik çalışmaların değil; genel olarak sosyal bilimlerde yazılan tezlere konu olan önemli bir başlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Marasabess, *Pluralisme Agama*'sı ile dinî çoğulculuk konusuna eğilirken Abdul Moqsih ise *Pluralitas Umat Beragama*'sı ile daha çok toplumsal çoğulculuk sorununu ele almıştır. Endonezya'nın çoğulcu bir yapıya dayanması, bu konunun gündemde kalmasında etkili bir rol oynamaktadır.
- 9) Surahman, *Tafsir Tarbawi* isimli çalışması ile pedagojik tefsirin mahiyetini incelemiş ve Kur'ân'ın eğitsel yönüne dikkat çekmiştir. Ayrıca Tamrin'in *Anak*'ı çocukları korumayı salık veren eğitici bir çalışmadır. Abdul Kodir, *Konsep Manusia*'sı eğitim ile alakalı bir çalışmadır.

⁸⁷ Zen Assegaf, *Konsep Tawhid Tabatabai* isimli eseri Tabâtabâî'nin tevhit anlayışını incelenmiştir. Yazar Kur'ân'ın tevhit anlayışına temas etmekle birlikte esasında Tabâtabâî'nin tevhit tasavvurunu tespit etmeyi amaçlamaktadır.

⁸⁸ Geniş bilgi için Robert Frager'in *Kalp, Nefis ve Ruh* isimli eserine bakılabilir. Ayrıca Gazzâlî'nin *İhyâ*'sında söz konusu kavramların detaylı açıklamalarını bulmak mümkündür.

Diğer kavramları ve konuları incelediğimizde özellikle “kadın, cinsiyet, boşanma, evlilik” vb. başlıkların listede yer aldığını görmekteyiz. Ele alınan bu konuların odak noktası ve tezlerin ana temasını “kadın” oluşturduğundan dolayı söz konusu çalışmaları “kadın” kavramı ile bir arada düşünmek mümkündür:

Şekil 7: Kadınlar Üzerinde Çalışılan Kavram ve Konular



Endonezya’da “kadın” ve “cinsiyet” meselesi diğer akademik çalışmalara kıyasla erken dönemde ortaya çıktığı söylenebilir. Daha önce Nasaruddin Umar’ın bu konuda önemli bir rol oynadığı ve meseleyi akademik alanda gündeme getiren ilk araştırmacılardan biri olduğu ifade edilmişti. Umar, sadece Endonezya’da değil; 27 farklı ülkede araştırma yapmıştır. Ayrıca çeşitli yabancı dillerdeki eserleri inceleyerek çalışmasına derinlik katmıştır. Altı yıl süren tez çalışmasının odak noktasını ise Kur’ân perspektifinde cinsiyet eşitliği meselesi oluşturmaktadır.⁸⁹

Zaitunah Subhan ise *Tafsir Kebencian* isimli eseriyle cinsler arasındaki nefret konusuna eğilmektedir. Eserin ilk baştaki ismi *Kemitrasejajaran Pria dan Wanita dalam Perspektif Islam (İslam Perspektifinde Erkek ve Kadın Eşitliği)* şeklindedir. Bu eseri diğerlerinden ayıran temel özellik ise Endonezya’daki müfessirler, eski müfessirler ve feminist Müslüman yorumcular başta olmak üzere üç farklı kaynağa yönelmiş olmasıdır. Bu bakımdan yazarın Endonezya’nın tarihsel geççeklerine daha fazla temas ettiği ifade edilebilir.⁹⁰

Endonezya’da bu konulara eğilen bir başka araştırmacı ise Yuyun Affandi’dir. Bir kadın araştırmacı olarak Yuyun, aile içi şiddet, cinsel taciz, cinsel şiddet, feminizm gibi birçok meseleyi farklı çalışmalarında ele almıştır. Tezlerde işlenen diğer iki mesele ise “evlilik ve boşanma”dır. Kur’ân’da evlilik (*nikâh*) ve boşanma (*talâk*) ile ilgili birçok âyet mevcuttur. Bu iki konunun tefsir ile ciddi bir irtibatı olduğu gibi esas itibarıyla fıkıh ilminin önemli iki meselesini teşkil etmektedir.

⁸⁹ bk. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 91.

⁹⁰ bk. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 95.

1.2.3.4. Tarih, Dil ve Kıraat

Cakarta Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesinde yazılan tezlerin başlık ve muhtevalarında öne çıkan bir diğer husus ise tarih, dil ve kıraat ile ilgili çalışmalardır. Arap Dili ve Belagati alanında yazılan bazı çalışmaları tefsirle olan bağlantısından dolayı “tefsir çalışmaları” başlığı altında değerlendirmeyi uygun görüyoruz. Bu konuda yazılan eserlerin listesi şu şekildedir:

No.	Konu-Kavram	Yazar	Tezin Adı	Yıl
1.	Cahiliye kültürü	Mukhlas	Hubungan Sebab	1990
2.	Arapçanın işlevselliği	Hafid	Kaidah-kaidah Bahasa Arab	1997
3.	Kıraat	Faisol	Pengaruh Perbedaan Qiraat	2003
4.		Fathom	Keterkaitan Ragam Qira'at	2008
5.	İştirāk	Zajuli	al-Ishrirak	2005
		Suryadinata	Pertukaran Huruf	2008
6.	İltifāt	Zaenuddin	Uslub Iltifat	2006
7.	Delâlet-tercüme	Syihabuddin	Dhahirat Al-Taqhayyur	2009
		Zahrudin	Relasi Makna dalam Al-Qur'an	2010
8.	Belagat	Rahimah	Urgensi Ilmu Al-Balaghah	2009
9.	Semantik/Tezat	Ritonga	Semantik Bahasa Arab	2013
10.	Üslup	Zubair	Stilistika Arab	2017
11.	Kinetik Dil	Sopian	Bahasa Kinesis	2020
12.	Fonetik/Mahallî Okuyuş	Abrar	Kontroversi Bacaan al-Qur'an	2021

Listede yer alan tez çalışmaları Kur'ân anlaşılmasında etkili olduğu ifade edilen semantik, fonetik, iltifat gibi konuları ihtiva etmektedir. Bu çalışmalar içerisinde en dikkat çekici olanı ise Sopian'ın *Bahasa Kinesis Dalam al-Quran* adlı eseridir. Bu çalışmada Michael Riffaterre'nin (1924-2006) dil ile ilgili kuramları esas alınmış ve Kur'ân'ın %33,09'nun kinetik dile dair özellikleri taşıdığı tespit edilmiştir. Yazar, kinetik olgusunu tutum ve davranış (postural), jest (getural), yüz ifadeleri (fasial) olmak üzere üç ana başlık altında incelemiştir. Buna göre örneğin Kur'ân'da geçen 'gülme' kelimesi sadece insanın duygusunu ifade etme biçimi değildir. 'Gülme' ile bir şeyden razı olma, hoşnut olma, beğenme, küçümseme, hafife alma, hiçe sayma gibi metinde açıkça geçmeyen bütün diğer bileşenleri ile birlikte düşünülmelidir. Böylelikle gülmeyi çevreleyen bütün duyguları ve buna neden olan tüm saikleri, duyusal ve psikolojik etmenleri birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Bundan dolayı Kur'ân'da kinetik dille verilen mesajlar epeyce bir yekûn tutmaktadır. Yazara göre bunların birçoğu bütün toplumlar tarafından kabul edilen hususiyetlere sahip iken az bir kısmı doğrudan Arap toplumunun zihinsel arka planını dikkate almayı gerektirmektedir.⁹¹

Sonuç

Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesi “Endonezya'nın İslam Penceresi” olarak nitelendirilen saygın bir kurumdur. Üniversitenin doktora programında tefsir sahasında

⁹¹ Asep Sopian, *Bahasa Kinesis dalam al-Quran* (Cakarta: Syarif Hidayatullah, Doktora, 2020), 383-386.

önemli tez çalışmaları yapılmıştır. Tespitlerimize 1988-2021 yılları arasında 185 adet tez çalışması yapılmıştır. Bunları birçoğu doğrudan tefsir ile alakalı iken birkaçı Arap dili ve kelimeler gibi alanlarda yapılmasına rağmen tefsir ile ciddi irtibatları bulunmasından dolayı tefsir çalışmalarına dâhil edilmiştir. Tezlerin muhtevası şahıs, eser, kavram, tefsir tarihi, dil ve kıraat ekseninde dönmektedir.

İlk dönem tez çalışmaları Endonezya'nın kuruluş ilkeleri ve kültür kodları ile paralellik arz etmektedir. 1982-1997 yılları arasında yapılan 119 tez çalışmasının %46'sı Endonezyalıların hakkındadır. Sinkilî, Hamka, Muhammed Nevevî Câvî, Bişrî Mustafa, Ahmed Senûsî, Kureyş Şihâb, Dâvûd İsmail, Bekrî Şehîd, Rahmet Lebîb, Sâlih Dârât, Hasbî es-Siddîkî gibi eski ve yeni dönemde yaşamış olan birçok Endonezyalı âlim ve Padang Panjang, Minangkabau, Cakarta, Doğu Sumatra, Tanjung Pura, Açe, Bima Sultanlığı, Siak Sri Indrapura Sultanlığı, Jambi, Güney ve Orta Kalimantan, Buton Sultanlığı, Dolo ve Toraja, Palembang gibi yerel bölgeler üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunun dışında Eşârî-Şâfiî-Gazzâlî çizgisi olarak tanımlanan *Nusantara İslamı* (إسلام نوسانتارا) kavramı çerçevesinde Râzî ve Bâkîllânî gibi Ortadoğulu birçok âlimin düşünceleri tetkik edilmiştir.

20. yüzyılın başında reformistler olarak tanımlanan Kaum Muda'nın başlattığı “Kur’ân’a Dönüş” hareketinin etkisiyle tefsir ilmine rağbetin arttığını veya en azından ciddi bir farkındalığın oluşmasına vesile olduğunu görmekteyiz. Menâr ekolü etrafında şekillenen ve temelinde içtimai tefsir anlayışın hâkim olduğu yaklaşım hâlâ etkisini sürdürmekte olup tefsir çalışmalarına ana rengini vermektedir. Şerif Hidayetullah Üniversitesinde İslami ilimlerin etüt edildiği lisansüstü programlar içerisinde en fazla öğrencisi olan alan tefsirin olması, bu etkinin bir sonucu olduğunu düşünmekteyiz. Bunun yanı sıra Endonezya'nın ilk tefsir profesörü Kureyş Şihâb'ın Ezher Üniversitesi deneyimini 1900'lü yılların başında Endonezya'da etkili bir şekilde sergilemesi özellikle konulu tefsir (*tafsir tematik*) çalışmaları ekseninde birçok kavramın Kur’ân perspektifinde araştırılmasına zemin hazırlamıştır. Bu aşamada “klasik tefsir metinlerde neler söylenmiştir” anlayışı “Kur’ân ne söylemektedir” anlayışına doğru evrilmiştir.

Diktatör Suharto (öl. 2008) sonrasında Endonezya'da başlayan demokrasi ve reform döneminde Endonezya'da Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesi başta olmak üzere yükseköğrenim kurumları devlet tarafından daha fazla desteklenmiş ve böylelikle tefsir çalışmaları hız kazanarak zenginleşmiştir. Bu durum akademik çalışmaların yapılması için asgari bazı şartların meydana gelmesi gerektiğini hatırlatması açısından önemlidir.

Kur’ân perspektifinde “*küfür, insan ve toplum, siyaset, ilahi kudret, tevbe, riba, boşanma, miras, din, velâyet, âlim, yoksulluk, ehl-i kitâp, mal-para, nefis-ruh-kalp, cinsiyet, cihat, sabır, İslam esasları ticaret, davet, imâmet-takiyye, sevgi-aşk, dalâlet, deniz, pluralism, sünnetullah, kötülük, mustazaaf, hak, şirk, Hz. İbrahim'in mücadelesi, çocuk/lar, nifak, rızık, takdir, temsiller, kadına şiddet, evlilik, nesih, çağdaş yorum, iktisat, mutluluk, eğitim, soteryoloji, ekoteoloji*” gibi birçok kavram farklı açılardan ele alınmıştır. Bu çalışmalar içerisinde “*boşanma, evlenme, şiddet, nefret, cinsiyet me-*

selesi” gibi konular kadınlarla ilgili sorunlar çerçevesinde ele alınmıştır. Endonezya’da feminist hareketlerin eskiye nispeten son dönemlerde varlığını daha fazla hissettirdiğini belirtmemiz gerekir.

Tezlere konu olan birçok şahsın söz konusu paradigma çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu bağlamda “İbn Arabî, Ebû Hayyân, İbn Atiyye, Kuşeyri, Sinkilî, Hamka, Nevevî Câvî, Muhammed Abduh, Merâgî, Reşîd Rızâ, Şevkânî, Zemaşerî, İbn Teymiyye, Yusuf Ali, Âlûsî, Fazlurrahman, Tabâtabâî, Bişrî Mustafa, Seyyid Kutub, Kummî, Râzî, Bintü’ş-Şâtî, Kurtubî, Zuhaylî, Şa’râvî, M. Bâkir es-Sadr, İbn Kesîr, Ahmed Senûsî, Mahmûd Şeltût, Saîd Havvâ, Nâsir el-Kifârî, Kureyş Şihâb, Muhammed Şahrûr, Dâvûd İsmail, Sâbûnî, Kardâvî, Bekrî Şehîd, İbn Âşûr, Rahmet Lebîb, Mekârim Şîrâzî, Ebû Zehre, Sâlih Dârât, Refîk Yûnus” gibi birçok bilgin üzerinde çalışma yapılmıştır.

Bu süreçte mukayeseli çalışmalara ilgi artmıştır. Bu meyanda “*el-Menâr-el-Keşşâf, el-Mîzân-et-Tahrîr ve't-tenvîr, el-Menâr-fi Zilâli'l-Kur'ân, el-Kavlu'l-beyân-el-Burhân; Seyyid Kutub-Hamka, Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, Amina Wadud-Asghar Ali Engineer, Sülemî-Kuşeyrî, Tabâtabâî-Şinkîtî, Zemaşerî-Ebû Hayyân, Sâbûnî-Kureyş Şihâb; Mısır-Endonezya; Sünnî-Şîî*” gibi eser, şahıs, ülke ve mezhepler hakkında çeşitli mukayeseli çalışmalar yapılmıştır. Tarih, dil ve kıraat alanında ise “*cahiliye kültürü, Arapçanın işlevselliği, kıraatin önemi, iştirâk, iltifât, delâlet-tercüme, belagat, semantik, üslup, kinetik dil, fonetik*” gibi meseleler incelenmeye tabi tutulmuştur.

Klasik konuları ele alan tez çalışmaları olduğu gibi modern dönemlerde bilim hâline gelen soteryoloji, eskatoloji, ekoteoloji, fonoloji, ekoloji, semantik, hermenötik, ekonomi, sosyoloji, psikoloji gibi farklı disiplinlerden istifade edilerek hazırlanan önemli çalışmalar da mevcuttur. Bu durum, Endonezyalı tefsir akademisyenlerinin disiplinler arası entegrasyona önem verdiklerini göstermektedir. İlk dönem tez çalışmaları daha çok geçmiş araştırma eğiliminde iken son dönemde yapılan çalışmalar ise daha çok hâlihazırdaki mevcut gelişmeler ve problemler ekseninde dönmektedir. Tez çalışmalarının başlık ve muhtevalarına bakıldığında Endonezya'nın tarihsel, sosyokültürel ve politik yönleriyle ciddi bir ilişkisinin olduğunu görmekteyiz.

Tezlerin genelinin Endonezce ile yazılmış olması görünürlükleri ve tanınırlıkları hususunda kanaatimizce bir sorun teşkil etmektedir. Ancak görünen o ki bu sorunu aşmak kolay değildir. Zira tamamen yabancı dille yazılan çalışmaların avantajları olduğu kadar dezavantajları da olabilmektedir. Belki bu hususta Malezya Uluslararası İslam Üniversitesinin yaptığı gibi akademik bir komisyon tarafından beğenilen ve önemli görülen tez çalışmaları yabancı dillere tercüme edilerek uluslararası akademik camianın istifadesine sunulabilir.

Bir başka husus ise tez çalışmalarında danışman-öğrenci ilişkisinin tez konularının seçimindeki etkisidir. Bu konunun farklı bir çalışmada etraflıca ele alınması gerektiği ortadadır. Ancak Şerif Hidayetullah Üniversitesinde öğrenci danışmanları içerisinde Azyumardi

Azra, Kureyş Şihâb, Nasaruddin Umar gibi Endonezya'nın en büyük akademisyenleri ve düşünürleri arasında gösterilen isimlerin konu seçiminde ve belirlenmesinde ciddi bir etkiye sahip oldukları görünmektedir.

Bu verilerden hareketle Şerif Hidayetullah Devlet İslam Üniversitesi geçmişte ve hâlihazırda olduğu gibi gelecekte de genelde İslami ilimler özelde ise tefsir sahasında Endonezyalıların düşünsel ve kültürel hayatlarına önemli katkılar sunacağı öngörülebilir.

Kaynaklar | References

- Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın Kur'ânla Tefsiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1988.
- Arif, Syaiful. "Kontradiksi Pandangan HTI atas Pancasila". *Jurnal Keamanan Nasional* 2/1 (2016), 19–34. <https://doi.org/10.31599/jkn.v2i1.36>
- Attabi, Abi (ed.). *Antologi Islam Nusantara di Mata Kyai, Habib, Santri dan Akamisi*. Yogyakarta: Aswaca Pressindo, 2015.
- Azamat, Nihat, "Abdüssamed al-Pelimbânî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1 Cilt. İstanbul: İSAM, 1988.
- Burhanudin, Jajat. *Ulama Kekuasaan Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Jagakarsa: Mizan, 2012.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2012.
- Emre, Akif. *Küreselliğin Fay Hattı*. İstanbul: Yöneliş, 2001.
- Gelgeç, Sevim. *Bir Yöntem Olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi -Muhammed Emin Şinkîti Örneği-*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKİS, 1. Basım, 2013.
- Halimatussadiyah. *Karakteristik Tafsir di Indonesia: Analisis Terhadap Tafsir Juz 'Amma Risâlat Al-Qawl Al-Bayân dan Kitâb Al-Burhân*. Cakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Doktora, 2020.
- Hasan, Hamka. *Tafsir Jender: Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir*. Cakarta: Departemen Agama RI, 2009.
- Mujiburrahman vd. *Integrasi Ilmu: Kebijakan dan Penerapannya dalam Pembelajaran dan Penelitian di Beberapa UIN*. Banjarmasin: Antari Press, 2018.
- Nada, Izzatun. *Karakteristik Kafir menurut Harifuddin Cawidu dalam Buku "Konsep Kufr dalam Al-Qur'an"*. Universitas Islam Negeri Walisongo: Semarang, Skripsi, 2020.
- Nawawi, Fuad. *Konstruksi Pengetahuan Pengkritik dan Pembela Qira'at Sab'ah: analisis perbandingan Pemikiran Zamakhshari dan Abu Hayyan Tentang Ragam Qira'at Al-Qur'an*. Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah: Cakarta, Doktora, 2020.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 1–20.
- Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia*. Cakarta: DPN, 2008.

- Putra, Apria – Ahmad, Chairullah. *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda*. Padang: Indonesia Heritage Centre, 2011.
- Rahman, Yusuf. “Abstracts of Dissertations and Theses on Qur'an dan Hadith”. *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 2/2 (2013), 289–304. <https://doi.org/10.15408/quhas.v1i2.1331>
- Rohmah, Siti Ngainnur. *Peneran Asbab al-Nuzul dalam Perspektif Muhammad Ali al-Sabuni dan Muhammad Quraish Shihab*. Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah: Cakarta, Doktora, 2018.
- Said, Julinar – Wulandari, Triana. *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*. Cakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1995.
- Saifuddin – Wardani. *Tafsir Nusantara: Analisis Isu-Isu Gender dalam Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab dan Tarjuman Al Mustafid Karya 'Abd Al-Ra'uf Singkel*. Yogyakarta: LKiS, 2017.
- Siddik, Dja'far. “Gerakan Pendidikan Al-Washliyah di Sumatera Utara”. *Ulumuna* 18/1 (2014), 59–80. <https://doi.org/10.20414/ujis.v18i1.143>
- Şimşek, Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası, 10. Basım, 2011.
- Sopian, Asep. *Bahasa Kinesis dalam al-Quran*. Cakarta: Syarif Hidayatullah, Doktora, 2020.
- Tuncer, Eyyüp. “Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2021), 267–290. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.853369>
- Tuncer, Eyyüp. “Endonezya Menşeli Muhammediyye Cemiyetinin Tefsir Çalışması: at-Tanwir”. *Sırat* 3/2 (2022), 43–73. <https://doi.org/10.56477/sirat.1179627>
- Tuncer, Eyyüp. “Endonezya'da Reddiye Literatürü”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı IV*. ed. Murat Serdar vd. 391–422. İstanbul: Seçil Ofset, 2022.
- Tuncer, Eyyüp. *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022.
- Tuncer, Eyyüp. “Endonezyalı Düşünür Hamka'ya Göre Tasavvuf ve Ahlâk İlişkisi”. *Ahlâkın İnşasında Nebevî Yöntem*. ed. Hasan Keskin vd. 101–117. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Tuncer, Eyyüp. “Malay Dünyasında Dil Açısından Tefsir Çalışmalarının Mahiyeti”. *Sırat* 3/1 (2022), 29–51.
- Tuncer, Eyyüp. “Malay Dünyasında İlk Tam Tefsir Çalışması: Beled Sûresi Bağlamında ‘Tercümânü'l-Müstefid Üzerine Bir İnceleme’”. *Mütefekkir* 9/18 (2022), 313–330. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219504>
- Tuncer, Eyyüp. “Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda: Endonezya ve Malezya Örneği”. *Tetkik* 2 (2022), 337–379. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.74>
- Tuncer, Eyyüp. *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.

- Umam, Rozi El. *Konsep Islam Nusantara: Kajian Ayat-Ayat Multikultural dalam Tafsir al-Azhar Karya Hamka dan Tafsir al-Misbah Karya M. Quraish Shihab*. Surabaya: Universitas Islam Negei Sunan Ampel, Yüksek Lisans, 2018.
- Voorhoeve, Petrus. *Bayan Tajalli: Bahan-bahan untuk Mengadakan Penyelidikan lebih Mendalam tentang Abdurrauf Singkel*. çev. Aboe Bakar. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1980.
- Zen, Muhaimin. *Al-Quran %100 Asli: Sunni-Syi'ah Satu Kitab Suci*. Cakarta: Penerbit Nur Al-Huda, 2013.
- Zuhdi, M. Nurdin. *Dinamika Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri*. Yogyakarta: Parcasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Zuhdi, Susanto – Nursam (ed.). *Kamus Sejarah Indonesia*. 2 Cilt. Jakarta: Kemendikbud, 2017.

On the Traces of Elitism in the History of Tafsir: An Attempt to Analyse in the Example of al-Ṭabarī

Ayşe Uzun



<https://orcid.org/0000-0002-5359-6827>

auzun@aybu.edu.tr



<https://ror.org/05ryem72>

Ankara Yildirim Beyazit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Ankara, Türkiye

Abstract

Qur'anic commentaries are texts in which subjectivity is manifested in terms of language, content and methodological differences. One of the most important factors determining the subjectivity of the exegete (*mufassir*) is his biological and intellectual life story. The life story is a wide range of contents that includes the social ties of the exegete such as his family, teachers, and students; the geography where he grew up, his scholarly studies, the places he traveled for this purpose, the political power that ruled in the temporal interval in which he lived, the critical events that took place in the historical process, and the cultural environment that shaped the person; and access to knowledge, livelihood concerns, and status that surround the person. The subject of this article is the relationship between some of the content in the those mentioned above and the texts that are being produced. More specifically, the paper aims to traces the elitism in the history of tafsir and examines the relationship between the status of the exegete in his period and the his text. In order to concretise the issue of status and elite with the data obtained from biographical dictionaries, the example of Abū Ja'far Muhammad b. Jarīr al-Ṭabarī (d. 310/923) was chosen. In the article, which is prepared with a qualitative method by considering the historiography of tafsir from the perspective of social history, theoretical discussions and conceptual framework are predominant, but the practical dimension of the issue is also touched upon. The portrait of Ṭabarī is the first stage of the practical dimension of the article. The second stage is to follow the exegete's explanation and emphasis in interpreting verses with economic content in Ṭabarī's tafsir. We find various information about Tabarī's attitude towards the ruling elite, never accepting a gift that he could not reciprocate, not standing up in the presence of the ruling class, living off the income of ancestral lands instead of working hard to provide his livelihood, and his social networks. When we observe the reflection of these characteristics on the interpretation of the verses, the result leads us to the conclusion that there is a unity between the material provided by the biographical dictionaries and the interpretation of the exegete.

Keywords

Tafsir, Qur'an, Ṭabarī, Status, Ṭabaqāt, Elite

Citation

Uzun, Ayşe. "On the Traces of Elitism in the History of Tafsir: An Attempt to Analyse in the Example of al-Ṭabarī". *Tetkik* 4 (2023), 77-107. <https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1312655>

Type	Research Article
Research Areas	Religion; Islamic Studies
Language	Turkish
Received	01 June 2023
Accepted	30 September 2023
Published	10 October 2023
Review	Double-blind
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board) Double anonymized - Two External
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author declares that there is no conflict of interest. I would like to thank Prof. Dr. Ismail Caliskan, Prof. Dr. Mustafa Ozkan and Assistant Prof. Rukiye Aysun İnan, who read the draft version of the article and contributed with their criticisms and comments.
Acknowledgements	Rukiye Aysun İnan, who read the draft version of the article and contributed with their criticisms and comments.
Complaints	tetkik@okuokut.org
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright	© The author retains the copyright and provides the publisher with a license to publish.
License	 CC BY-NC 4.0
Publisher	Oku Okut Press (okuokutpress.okuokut.org) on behalf of Oku Okut Association.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	Central and Eastern European Online Library
DOAJ	Directory of Open Access Scholarly Resources
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
Sherpa Romeo	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Tefsir Tarihinde Elitizmin İzini Sürmek: Taberî Örneğinde Tahlil Denemesi

Ayşe Uzun



<https://orcid.org/0000-0002-5359-6827>

auzun@aybu.edu.tr



<https://ror.org/05ryemn72>

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Öz

Kur'ân tefsirleri temelde dil, muhteva ve yöntem farklılıkları bakımından özneliğin tezahür ettiği metinlerdir. Müfessirin özneliğini belirleyen en önemli unsurlardan biri, onun biyolojik ve entelektüel hayat hikâyesidir. Hayat hikâyesi; müfessirin ailesi, hocaları, öğrencileri gibi sosyal bağlarını içeren; yetiştiği coğrafya, ilim tahsili, bu amaçla seyahat ettiği mekânlar ve yaşadığı zamansal aralıkta hüküm süren siyasi iktidar, tarihsel süreçte cereyan eden önemli hadiseler ve kültürel ortam gibi kişiyi şekillendiren; bilgiye erişim, maişet kaygısı ve statü gibi kişiyi kuşatan geniş bir parantezdir. Bu makalenin konusu, bahsi geçen parantezdeki içeriğin bir kısmı ile telif edilen metinler arasındaki ilişkidir. Tefsir tarihinde elitizmin izini sürmeyi amaçlayan makale, müfessirin yaşadığı dönemdeki statüsü ile kaleme aldığı metin arasındaki ilişkiyi irdelemektedir. Biyografik sözlüklerden elde edilen verilerle statü ve elit konusunu somutlaştırmak için Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) örneği seçilmiştir. Tefsir tarihçiliğini, sosyal tarih perspektifinden ele alarak ve nitel yöntemle hazırlanan makalede kuramsal tartışmalar ve kavramsal çerçeve bahsi ağırlıkta olmakla birlikte meselenin pratik boyutuna da değinilmektedir. Çizdiğimiz Taberî portresi, makalenin pratik boyutunun ilk aşamasıdır. İkinci aşaması ise Taberî tefsirinde iktisadi içerikli âyetlerin yorumunda müfessirin izahının ve vurgularının izlenmesidir. Taberî'nin yönetici elitlere karşı tutumu, mukabele edemediği hediye asla kabul etmemesi, yönetici kesimin huzurunda ayağa kalkmaması, maişetini temin etmek için ağır işlerde çalışmak yerine atadan kalan toprakların geliriyle geçinmesi ve sosyal ağları gibi çeşitli bilgileri buluruz. Bu özelliklerin âyetlerin yorumuna yansımaları izlediğimizde çıkan netice, bizi biyografik sözlüklerin sunduğu malzeme ile müfessirin yorumu arasında bütünlük olduğu yargısına sevk eder.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'ân, Taberî, Statü, Tabakât, Elit

Atıf Bilgisi

Uzun, Ayşe. "Tefsir Tarihinde Elitizmin İzini Sürmek: Taberî Örneğinde Tahlil Denemesi". *Tetkik 4* (2023), 77-107. <https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1312655>

Türü	Araştırma Makalesi
Konu Kategorisi	Din; İslam Araştırmaları
Dili	Türkçe
Geliş	01 Haziran 2023
Kabul	30 Eylül 2023
Yayın	10 Ekim 2023
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Hakemler	Ön inceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	tetik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Teşekkür	Makalenin ham hâlini okuyarak tenkit ve değerlendirmeleriyle katkı sağlayan Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Prof. Dr. Mustafa Özkan ve Dr. Öğr. Üyesi Rukiye Aysun İnan'a teşekkür ederim.
Finansman	Herhangi bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı	© Yazar telif hakkını elinde tutarak yayıncıya CC BY-NC 4.0 lisansı ile yayım izni vermiştir.
Lisans	 CC BY-NC 4.0
Yayıncı	Okut Okut Yayınları (okuokutpress.okuokut.org) tarafından Oku Okut Derneği için yayımlanır.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	Central and Eastern European Online Library
DOAJ	Directory of Open Access Scholarly Resources
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
SHERPA ROMEO	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Giriş

Kur'ân'ın nüzulünden itibaren onu tefsir etme çabası, tefsir alanında zengin bir literatürün oluşmasını sağlamıştır. Söz konusu literatür, aynı kutsal kitabın âyetlerini anlama, çözümleme ve yorumlama amacıyla uzlaşmakla birlikte dil kullanımı, meselelere yaklaşım ve tefsirde kullandıkları metot bakımından farklılık arz eder. Bu durum tefsirlerin tekdüze, birbirinin tekrarı ve monoton metinler olmadığını gösterir. Aksine, her bir tefsir kitabını diğerinden ayırtıracak özgün bir yön bulmak mümkündür. Tefsir kitaplarının özgünlüğünde en başta Kur'ân'ın i'câzı, müfessirin yaşadığı zaman, mekân, irtibatla bulunduğu kişiler, mensubu olduğu ilmî gelenek, toplumsal aidiyetleri, yararlandığı kaynaklar, zihniyeti, ideolojik duruşu, şahsi tecrübeleri, hâletiruhiyesi, ekonomik statüsü, yöneticilerle ilişkisi, siyasî tutumu, gördüğü-görmediği yahut görmezden geldiği kaynaklar, sosyal ve kültürel çevresi, yaşam koşulları ve ifade gücü gibi pek çok unsurun etkili olduğu söylenebilir. Bu unsurların çoğunu, müfessirin biyografik verisi adı altında toplayabiliriz. Öyleyse tefsiri kalem alan kişinin hayat hikâyesinin, onun telif ettiği metinlere yansıdığı iddia edilebilir. Söz gelimi müfessirin sosyal ve iktisadi durumu, onun âyetlere yaklaşımını belirleyebilecek bir etkidir. Makalenin temel tezi, müfessirlerin ekonomik statülerinin, iktisadi içerikli âyetleri tefsir ederken etkili olduğudur. Mezkûr iddiayı temellendirmek, sosyal tarih incelemesi yapmayı gerektirecektir. Sosyal tarihçilik, tarihsel metinlerin üretimini şekillendiren sosyal ve siyasî gelişmeleri dikkate alır ve metinlerin hem sosyal gerçekliği yansıttığını hem de ürettiğini kabul eder.¹ Bu nedenle, sosyal tarihe ilişkin bilgi derleyebileceğimiz kaynakların bu araştırmanın birincil kaynakları arasında olduğunu vurgulamak gerekir. Sosyal tarihe ilişkin bilgiyi, doğrudan olmasa da satır aralarında zikreden kaynakların başında tabakât, ricâl, ensâb, fütûh kitaplarının² geldiği söylenebilir. Her ne kadar Abdülazîz Dûrî, tarihin siyasî, kültürel, sosyal, dinî ve iktisadî gibi bölümlere ayrılmasını, grift ve birbiriyle etkileşim halindeki olguların ayrılması hasebiyle temelsiz ve tehlikeli bulsa³ da burada ayırmaktan ziyade hâlihazırda müstakil birer alan olarak ayrılmış disiplinler arasındaki irtibatları ortaya koyma çabamızdır.

Makalede sırasıyla şu adımlar izlenecektir: Elit, statü, ulemâ, biyografik sözlük ve sosyal tarih üzerinden yazının kavramsal çerçevesi çizilecektir. Ardından biyografik sözlük sayılan tabakât ve teracîm literatüründen beslenerek Taberî portresi ortaya konulacaktır. Bahsi geçen kaynakların Taberî'nin ekonomik statüsüne dair sağladığı verilerle, müfessirin *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı tefsirinden iktisadi bağlamı bulunan temalar üzerinden onun izahının incelemesi yapılacaktır. Bu incelemeden maksat, Taberî'nin ekonomik statüsünün, tefsirde iktisatla ilgili âyetlere yaklaşımını etkileyip etkilemediğini tespit etmeye çalışmaktır. Ancak burada şu uyarıyı hatırla tutarak bu araştırmayı yaptığımızı söylemekte fayda var: Müfessirlerin âyetleri tefsir ederken yaklaşımlarının gerekçesini

¹ Konrad Hirschler, *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors* (London: Routledge, 2006), 3.

² Feyza Betül Köse, "Sosyal Tarih Yazıcılığında Sorunlar ve Çözüm Önerileri -İlk Dönem İslâm Toplumu Özelinde-", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 29/1 (2018), 14.

³ Abdülaziz Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul, Endülüis Yayınları,1991), 27.

onların hayat hikâyesine bağlamak suretiyle, pek çok sebebe muhtemel bir izahı tek bir sebebe indirgeme tehlikesi vardır. Müfessirin ekonomik içerikli meselelere yaklaşımında tek belirleyicinin kendi hayat koşulları olduğunu iddia etmek, makul bir tutum değildir. Şüphesiz müfessirin yorumunu etkileyen pek çok değişkenden bahsedilebilir. Bunun yanı sıra tarihsel dünya dağınık ve kusurlu bir şekilde belgelenmişken, bizim kurduğumuz teori (Taberî'nin ekonomik statüsünün onun tefsirde iktisadi meseleleri tefsir ederken etkili olduğu) söz konusu tarihsel dünyayı mükemmel bir şekilde tasarlayabilir. Bu yüzden “tarihsel dünyaya gösterilen fazla akademik ilginin körleştirici; teoriye aşırı düşkünlüğün ise sağırlaştırıcı olduğu”⁴ uyarısı önemlidir. Öte yandan bu makale kapsamında ileri sürdüğümüz iddia, bir tür tefsir tarihyazımına giriş sayılabilir. Tarihyazımının, olguları ve “hakikati” yeniden üretme iddiasını sürdürmesi bakımından kurgudan ayrıldığı iddiası⁵ göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla yapmaya çalıştığımız şey, biyografi kitapları başta olmak üzere tarihî vesikalara dayanarak tefsir metnindeki öznelliğin⁶ -en azından- bir boyutuna dair açıklama getirebilmektir. Ferdan Ergut'un vurguladığı üzere, “tarihçilik belgeyi bulmak değil, bulunan belgenin izini sürerek kaybolmuş o bağlamı tekrar kurabilmektir.”⁷

Derlediğimiz biyografik verilerle müfessirin iktisadi koşullarını tespit etmek nispeten bu araştırmanın en kolay kısmıdır. Buna mukabil söz konusu veriyi tefsirlerle karşılaştırmaya gitmek ise meşakkatlidir ve yanılma payı çoktur. Çünkü bu durumda, tefsir kaynaklarının, telif edildikleri dönemin iktisadi yapısına atıf yapıp yapmadıkları yahut müfessirlerin iktisat düşüncesine dair teorilerini tefsirlerine yansıtıp yansıtmadıkları sorusu gündeme gelecektir. Tam da burada, tefsir kitaplarının iktisadi düşünce tarihine kaynaklık etmesinin imkânı tartışmaya açılabilir. İktisadî Düşünce Tarihi'nin İslâmî kaynaklarını inceleyen Sabri Orman'a göre bu türden kaynaklar, “iktisadî düşünceye ilişkin açık ifadeler içeren İslâmî metinler seti olarak tanımlanabilir.”⁸ Sabri Orman iktisadi düşünce tarihinin potansiyel kaynaklarını ele alırken Kitâbü'l-Emvâl ve Kitâbü'l-Harâc kitaplarının yanı sıra tefsir literatürüne de atıf yapar.⁹ Tefsir kitaplarına yönelik bu atıftan söz konusu literatürün, iktisat teorilerini ele almak üzere telif edildiği yönünde bir yorum çıkmaz. Orman'ın dikkat çektiği üzere, bizatihi Kur'ân iktisadî bir metin değildir. Bununla birlikte kendisini müttakiler için hidayet kaynağı olarak sunan Kur'ân'ın, hidayet ettiği konular kapsamına iktisatla irtibatlı hususların da dâhil olduğu malumdur. Bu meyanda “ribâ'nın yasaklanması, zekat'ın emredilmesi, mülkiyet, servetin ve zenginliğin dağılımı, miras ve tereke, bazı iktisadî

⁴ Hannah-Lena Hagemann vd., “Studying Elites in Early Islamic History: Concepts and Terminology”, *Transregional and Regional Elites -Connecting the Early Islamic Empire*, ed. Hannah-Lena Hagemann vd. (Berlin: Walter de Gruyter, 2020), 40.

⁵ Boaz Shoshan, *Poetics of Islamic Historiography Deconstructing Ṭabari's History* (Leiden: Brill, 2004), xxi.

⁶ Tefsir ve öznellik meselesini inceleyen çalışma için bk. Mevlüt Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011).

⁷ Ferdan Ergut, *Tarihin Hakikatleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 131. Michael Stanford'dan naklen: Michael Stanford, *Tarihin İncelemesi İçin Bir Kılavuz*, çev. Can Cemgil (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010), 163.

⁸ Sabri Orman, “Başlangıcından Osmanlı'ya İktisadî Düşünce Tarihinin İslâmî Kaynakları”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 4/6 (1999), 11.

⁹ Orman, “Başlangıcından Osmanlı'ya İktisadî Düşünce Tarihinin İslâmî Kaynakları”, 17.

işlem türleri, ağırlık ve uzunluk ölçüleri, tüketim kalıpları, harcama ve kesp gibi geniş bir iktisadî meseleler yelpazesi”¹⁰ dikkate değerdir. Tarih, diğer bilim dallarıyla birlikte, İslam’ın ilk yüzyıllarındaki dini, siyasi ve sosyal mayalanmalardan etkilendiye¹¹ tefsir ilmini bu etkiden hariç tutmanın pek makul olmadığı ortadadır. Bir başka deyişle, tefsir kitapları da telif edildiği çağın ruhunu yansıtan verileri kayıt altına almış olmalıdır. Bunları açığa çıkarmak, tefsir metinlerinin sosyal dünyasını tanımlamak anlamına gelir. Boaz Shoashan “Belirli bir metnin sosyal dünyası nasıl tanımlanır?” sorusuna cevap ararken söz konusu metne ait bağlamı yeniden inşa etmenin zorluğuna işaret eder. Bununla birlikte “tarihsel dünya”nın metinselleştirildiğini, metinde içselleştirildiğini de vurgular. Metindeki örüntüler sayesinde *metnin toplumsal mantığını* keşfetmek mümkün olacaktır.¹² Tefsir metinleri özelinde söz konusu toplumsal mantığı keşfetmek için öncelikle tartışmanın anahtar kavramları eşliğinde makalenin terminolojik çerçevesini statü, elit, ulema ve biyografik sözlük kelimeleriyle belirlemek gerekir.

1. Kavramsal Çerçeve: Statü, Elit, Ulemâ ve Biyografik Sözlük

Tefsir metinlerinin sosyal dünyasını tanımlama çabasında olan bu yazıda statü, elit, ulemâ ve biyografik sözlük kavramlarının izah edilmesi isabetlidir.

1.1. Statü Kavramı

Statü, kişinin toplumdaki konumunu ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Tarihsel süreçte, toplumun gözünde değerli olan, yüksek statüye sahip gruplar çeşitlilik göstermiştir. Kimi zaman avcılar, savaşçılar, köklü aileler kimi zaman da rahipler, şövalyeler, doğurgan kadınlar toplum nezdinde yüksek itibar payesine erişmiştir.¹³ Toplum nezdinde muteber olmanın yolu farklılık gösterse de *yüksek itibar* sabit kalan bir olgudur. Kişinin toplumsal rütbesine delalet eden bu olgunun izlerini biyografik kaynaklardan takip etmek mümkündür. Örneğin ulemânın toplumdaki konumunu tespit etmek için bu türden kaynaklar elverişlidir. Sıradan insanların hikâyesine temas etmezken âlimin biyografisini mercek altına alan kitaplar, elit kavramına dair bir tartışmaya davet etmektedir.

1.2. Elit Kavramı

Elit kavramının, muğlak olması nedeniyle kişiye kavramın içini keyfi bir şekilde doldurma serbestliği verdiği söylenir.¹⁴ “Elit”in tanımı, neye tekabül ettiği, kapsamına kimin girdiği, müteradif kavramlardan farkı gibi meseleler konuyu kuşatıcı bir şekilde ele almak bakımından önemlidir. Elit üzerine gelişen literatürde, yazarlar kendi tanımlarını geliştirmiştir. Buna göre elitler, “kendi toplumlarında sosyal, siyasi, ekonomik ve dini süreçleri ve karar alma mekanizmalarını etkileyebilecek konumda olan ya da etkileme potansiyeline sahip bireyler ve birey grupları” şeklinde tanımlanmıştır. Elitler siyasi, askeri, adli, dini

¹⁰ Orman, “Başlangıcından Osmanlı’ya İktisadî Düşünce Tarihinin İslâmî Kaynakları”, 21.

¹¹ Shoshan, *Poetics of Islamic Historiography*, 88.

¹² Shoshan, *Poetics of Islamic Historiography*, 168.

¹³ Alain de Botton, *Statü Endişesi*, çev. Ahu Sila Bayer (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2005), 7.

¹⁴ Jan Dumolyn, “Later Medieval and Early Modern Urban Elites: Social Categories and Social Dynamics”, *Urban Elites and Aristocratic Behaviour in the Spanish Kingdoms at the End of the Middle Ages*, ed. María Asenjo- González (Turnhout: Brepols Publishers, 2013), 3.

ve/veya ekonomik bir statüye sahip olan ve bu sayede güç, zenginlik ve nüfuz devşiren kişilerdir. Söz konusu statüye erişmelerinin yolu ise liyakat, başarı, etnik köken, soy, zenginlik, askeri hüner, din, eğitim, sosyal sermaye gibi ayrıcalık biçimlerinden geçmektedir.¹⁵ Adı geçen unsurların birbiriyle sıkı dirsek teması olduğunu vurgulayan Hagemann, elit kavramının İslamî araştırmalarda kullanımına yönelik titiz araştırmasının neticesinde şu tespiti yapar: “Index Islamicus’taki kitap ve makale başlıklarında elit teriminin kullanımı incelendiğinde, söz konusu terimin 1960’larda moda olduğu ve 1990’ların sonunda yoğun bir biçimde kullanıldığı anlaşılır.”¹⁶ Hagemann’ın veri tabanından hareketle ulaştığı bu tespitin doğru olduğu söylenebilir. Gerçekten de yakın dönem İslam kültür tarihi araştırmalarında elit konusunun popüler bir çalışma alanı olduğu fark edilmektedir.¹⁷ Jan Dumolyn’a göre elit çalışmalarına yönelik bu ilginin, 1989-1991 yılları arasında sosyalist rejimlerin yıkılmasının ardından toplumda ve akademide yaşanan genel bir sağa kayıştan kaynaklandığı söylenebilir. Artık kitlelerin tarihini yazmak, yerini tarihteki asıl güç olan elitlerin tarihine odaklanmaya bırakmıştır.¹⁸

Kavram kullanımıyla alakalı şu bahse değinmek gerekir: İncelediğimiz dönemde yaşayan insanların gündeminde olmayan kavramlarla onları tanımlamak sorun olur mu? Böylesi bir tutum anakronik kavram kullanımı anlamına gelir mi? Modern kavramlar eşliğinde erken dönem tasavvuru inşa etmek makul müdür? Bu gibi sorulara Ferdan Ergut’un cevabının oldukça tatminkâr olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre kavramı belgelerde görmemek, onu kullanmaktan kaçınmayı gerektirmez. “Tarihçiyi anakronizmden koruyacak tek koşul, kullandığı kavramın tarihsel hakikate uygun olup olmadığını gösterecek özendir.” Ayrıca her çağda aynı kavrama farklı anlamlar verildiği için evrensel bir kavramlar seti olmaması da bundan kaçınmayacağımız anlamına gelir. Üstelik “anakronik kavram kullanmayı kategorik olarak reddeden bir bakış, aslında elindeki sınırlı belgeye dayanarak o dönemde kullanılan bütün bir kavram haritasını çıkardığını ve dolayısıyla anakronik olmayan kavramların hangileri olduğunu şüpheye yer bırakmayacak bir kesinlikte bildiğini varsayar.”¹⁹ Ergut’a göre tarihçinin istifade ettiği kavram sayısı arttıkça belgelere yönelteceği soru

¹⁵ Stefan Heidemann, “Introduction: Transregional and Regional Elites – Connecting the Early Islamic Empire”, *Transregional and Regional Elites – Connecting the Early Islamic Empire*, ed. Hannah-Lena Hagemann vd. (Berlin: Walter de Gruyter, 2020), 13; Hagemann, “Studying Elites”, 30.

¹⁶ *Transregional and Regional Elites*, 13, 28.

¹⁷ Konuyla doğrudan ilgili olmayan şu kitapta bile “elite” kelimesi politic elite, traditional elite, military elite, local elite, vb. şeklinde yirmi kez geçmektedir. bk. Tayeb el-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography Harun al-Rashid and the Narrative of the Abbasid Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). Ayrıca Asad Q. Ahmed’in 2006 yılında Princeton Üniversitesi, Department of Near Eastern Studies bölümünde hazırladığı doktora tezinin revizyonlu versiyonu incelendiğinde “elit” kelimesinin İslam tarihinin erken dönemini nitelemek için kullanıldığı görülebilir. Söz konusu çalışma, hicrî 40-218 yılları arasındaki Hicâzlı ve dini elitten olan beş aileyi tahlil etmektedir. bk. Asad Q. Ahmed, *The Religious Elite of the Early Islamic Hijâz: Five Prosopographical Case Studies* (Oxford: Oxford: Unit for Prosopographical Research, Linacre College, University of Oxford, 2011).

¹⁸ Jan Dumolyn, “Later Medieval and Early Modern Urban Elites”, 7.

¹⁹ Ergut, *Tarihin Hakikatleri*, 285-286.

sayısı da artacağı için bu, zenginlik sayılmalıdır.²⁰ Dolayısıyla elit kavramını, erken dönem metinlerinde aramanın beyhude bir çaba şeklinde yorumlanmaması isabetli olabilir.

Hagemann, kendinden önceki çalışmalardan da istifade ederek, Arapça kaynakların halkı ve elit grupları nitelikle için zikrettiği terminolojiyi okura sunar. Buna göre sınıf (çoğ. esnâf), fırka (çoğ. fırak), tâife (çoğ. tavâif) ve tabaka (çoğ. tbâk) kelimeleri kullanılsa da genel itibariyle hâssa (seçkinler) ve ‘âmme (halk) şeklinde iki ana sınıf göze çarpmaktadır.²¹ Hagemann, hâssanın kullanıldığı bağlama göre “elit” veya “üst sınıf”, hükümdarın maiyeti, halife ailesi, liyakatli, zengin ve kültürlü kişi anlamlarına gelebildiğini²² söyler. Hâssa’nın kapsamına girmenin kriterleri; şeref (eşrâf) ya da asalet (asîlân, ehl-i menâkıb, zevîl menâkıb, buyût(ât)), örneklik ya da grubu gururlandıran bir şey (mefâhir, mehâsin), (vücûh, rü’asâ, a’yân, sadr, takaddüm), büyüklük (kibâr, ekâbir, ecillâ, büzürgân) ya da erkeklik/dinçlik (fuḥûl, sarât) için kullanılan²³ vasıflardır. Şam özelinde Ortaçağ’da bilgi ve sosyal pratik üzerine araştırma yapan Michael Chamberlain, sivil elitlerin statüsünü ifade etmek için a’yân kelimesini tercih etse de hâssâ, ekâbir ve eşrâf gibi terimlerin aynı amaçla kullanıldığını dile getirirken şu önemli notu düşer: “Elit statüsü için tek ve hususi bir terimin yokluğu Şam’ın formel mevki ve mertebelerin bulunduğu bir toplum olmadığının delillerinden biridir.”²⁴

Yukarıdaki açıklamalara bağlı olarak şunu söylemek iddialı olmayacaktır: Toplumsal sınıflara delalet eden bu adlandırmalar, Marksist teoriye alan açmaz. Yahut da İslam kültür tarihini Marksist bir perspektiften yorumlamaya sevk etmez. Tam tersine, elit kavramının Marksist sınıf analizine tepki mahiyetinde ortaya çıktığı²⁵ söylenmektedir. Sınıfın açıklanması bağlamında Marksist ekonomist yorumu reddeden Pierre Bourdieu’ya göre sınıfların oluşumu, kapitalizmin tarihsel gelişimine bağlı olmadığı gibi evrensel ve nesnel bir toplumsal sınıf kuramından da bahsedilemez. Ona göre Marksizm, sınıf ilişkilerini ekonomik indirgemeci bir zaviyeden ele almaktadır. Bunun neticesinde ise sınıflar arası ilişkilerdeki simgesel tahakküm görmezden gelinmektedir. Oysa Bourdieu sınıf ilişkilerini değerlendirirken; eğitim, beğeniler, yaşam tarzları ve toplumsal cinsiyet gibi çeşitli kriterleri, tabakalaşmanın unsurları olarak görmektedir.²⁶ Bourdieu’nun bu perspektifi, erken dönem biyografik eserlerdeki verilerle uzlaşır. Bir başka deyişle toplumda statü sahibi kişilerin, söz konusu itibarı borçlu olduğu pek çok unsurdan bahsetmek, biyografi kaynakları incelemelerinde de görülmektedir. Nitekim toplumun elit tabakasına dahil olmak için kişisel yeteneğin tek başına yeterli olmadığının tespiti yapılmıştır. Kişinin ilim tahsili ve aile

²⁰ Ergut, *Tarihin Hakikatleri*, 287.

²¹ Heidemann, “Introduction”, 13.

²² Hagemann, “Studying Elites”, 20.

²³ Hagemann, “Studying Elites”, 20.

²⁴ Michael Chamberlain, *Ortaçağ’da Bilgi ve Sosyal Pratik Şam 1190-1350*, çev. Büşra Kaya (İstanbul: Klasik Yay, 2014), 21.

²⁵ Antonis Anastasopoulos (ed.), *Osmanlı İmparatorluğunda Taşra Elitleri*, çev. H. Ebru Aksoy (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 11.

²⁶ Umur Erdoğan, *Ekonomik ve Kültürel Sermaye Bağlamında Sosyal Sınıfların Farklılaşması: Ankara Örneği* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 42.

bağlantılarının, himaye yahut patronaj diye ifade edilebilecek ilişki ağlarına girmesini kolaylaştırdığı bilinmektedir. Her ne kadar medreselerin kurulması ve sistemleşmesi, elitlere dâhil olmak isteyenlere, muhtaç oldukları ilim yolunu açsa da yukarı yönde gerçekleşen sosyal hareketlilikte akrabalık ve aile bağlantıları önemli bir unsurdur.²⁷ Bunun da ötesinde, ilim tahsil eden kişinin, alandaki otorite addedilen hocalarla sıkı ilişkiler geliştirmek suretiyle sosyal bağlantılarıyla ilmek ilmek dokuduğu sosyalleşme sürecinden bahsedilebilir.²⁸ Bu noktada tabakât literatürü, elit âlimin kaydını tutması bakımından incelemeye değer bir referans kaynağıdır.

1.3. Ulema, Tabakât ve Biyografi Kavramları Hakkında

İslam kültür tarihinde, biyografi yazımı tarih ilminin bir parçası görülmüştür. Hatta tarih ve biyografi yazımı aynı madalyonun iki yüzü olarak görülmüştür. Buna göre tarih, kişiler aracılığıyla olayları ele alırken, biyografik kaynaklar da tarihî kişilerin kendileri ve tarih üzerindeki etkilerini incelemektedir.²⁹

Biyografik sözlükleri ifade etmek üzere kütübü't-tabakât yani "sınıflar kitapları" ve kütübü't-terâcîm, yani "biyografi kitapları" terkipleri kullanılmıştır.³⁰ Erken dönem Arap biyografi külliyyatının hicrî 2-4./milâdî 8-10. yüzyıllar arasında üretildiği bilinen birkaç yüz risaleden oluştuğunu söyleyen Raashid S. Goyal, literatüre biyografik târîh ve tabakât şeklinde iki türün hâkim olduğu³¹ vurgusunu yapar. Biyografik sözlükler üzerine çalışan araştırmacılar, söz konusu kaynakların toplumun bir resmini oluşturması bakımından kümülatif değerine işaret ederek biyografik sözlüklerde, sosyal, kültürel ve ekonomik tarih için büyük bir bilgi hazinesinin varlığına³² dikkat çeker. Bu konuyu ele alırken pek çok yazarın iktibasta bulunduğu Roy P. Mottahedeh'in "Ulamaloji asil bir bilimdir -en azından öyle düşünmek zorundayız, çünkü elimizdeki neredeyse tüm İslami sosyal tarih budur"³³ şeklindeki sözünü bu bağlamda zikretmekte fayda var. Hakikaten "geçmişin tarihselliğini ve

²⁷ Manuela Marín, "The 'ulamâ'", *The New Cambridge History of Islam The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*, ed. Maribel Fierro (Cambridge University Press, 2011), 694-695.

²⁸ Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam Religion and Society in the Near East, 600-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 224.

²⁹ Mohammad Ghazvini Nazmabad, "A Study of Historical Biographical Dictionaries with an Emphasis on Motives, Methods and References for Writing Them", *Elixir History* 69 (2014), 23038.

³⁰ Wadad al-Qadi, "Biographical Dictionaries as the Scholars' Alternative History of the Muslim Community", *Organizing Knowledge Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, ed. Gerhard Endress (Leiden: Brill, 2006), 54.

³¹ Academia.edu, "The Gestation of Arabic Biography: Genre and Method in Early Traditionist Writings (pre-publication draft)" (Erişim 25 Nisan 2023).

³² Bernard Lewis, "Sources for the Economic History of the Middle East", *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*, ed. M. A. Cook (London: Routledge, 2014), 91-92.

³³ R. Stephen Humphreys, "A Cultural Elite: The Role and Status of the Ulama' in Islamic Society", *Islamic History: A Framework for Inquiry* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 187; Konrad Hirschler, "Reading certificates (samā'āt) as a prosopographical source: Cultural and social practices of an elite family in Zangid and Ayyubid Damascus", *Manuscript Notes as Documentary Sources*, ed. Andreas Görke vd. (Beirut: Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2011), 73; Hagemann, "Studying Elites", 28; Roy P. Mottahedeh, "R. W. Bulliet, The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History [review]", *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975), 491-495. "Ulamology is a noble science, at least we have to think so because it is about all the Islamic social history we will ever have"

gerçekliğini yeniden inşa etmek için bilgi alınabilecek kroniklere ve biyografik sözlüklere dayanmak³⁴ gerekir.

Tarihyazımının bir dalı olan biyografik sözlükler, Müslüman toplumun özgün bir üretimi kabul edilir.³⁵ Kapsamlı ve yaygın olmasıyla öne çıkan biyografik sözlüklere atfedilen özgünlük vasfı, abartı değildir. Yunan ve Roma tarih edebiyatlarında, Çin hanedan tarihlerinde ve Süryani martirolojilerinde biyografik bir unsur bulunsa da bunların Arap-İslam/Müslüman tarih yazıcılığındaki düzeye erişmediği araştırmacılar tarafından vurgulanmıştır. Biyografik sözlüklerin, İslam tarih yazıcılığındaki eşsiz konumunu ve gelişimini izah etmek üzere bazı gerekçeler sıralanmıştır. Bunlar; Hz. Peygamber'in biyografisine duyulan ilgi, sahabenin hayat hikâyesine dair merak, "İslam'da bireyler adına yürütülen mücadele", biyografi yazarlarının maişet kaygısı, geçmişteki örnek insanların hayatını öğrenme arzusu, Müslümanların zihniyeti ve ilimler tarihinin kayda geçmesidir.³⁶

Kur'ân âyetlerinde anlatılan hususların biyografi yazımını şekillendirdiği söylenebilir. Örneğin Ahzâb sûresi 21. âyette Hz. Peygamber üsve-i hasene/güzel örnek şeklinde anlatılır. Bu anlatı, Hz. Peygamber'in biyografisinin yazılması için teşvik unsuru olmuştur. Ardından sahabîlerin ve hadis ravilerinin biyografileri de kayıt altına alınmaya başlanmıştır. Yöneticilerin ve âlimlerin de bu sürece dâhil edilmesiyle biyografik sözlük yazımının zemini oluşmuştur.³⁷ Sahabîlerin kısa biyografileri, ilk Müslüman toplumun tarihini doğrulamak anlamına gelmesi bakımından da önemlidir.³⁸

Araştırmacılar biyografik sözlük türünün ortaya çıkışının, ekseriyetle hadis temelli olduğunu söyler.³⁹ Bilgiyi ilk kaynağına dayandırma çabası, isnad sistemini gerektirmiştir. Isnad kullanımı ise bilgi zincirindeki ravilerin araştırılmasını beraberinde getirmiştir. Hadis ravilerinin güvenilirliğiyle ilgili olarak cerh ve tadil ilmi geliştirilmiştir.⁴⁰ Bilginin aktarımı için kullanılan isnad sistemiyle kişinin şeceresini tespit için kullanılan sistem arasında benzerlik kurulmuştur. Adeta ilki, bilginin statüsüyle ve değeriyle ilgilenirken soyağacı da kişinin statüsüne yöneliktir. Dolayısıyla nesep ilmine düşkün bir toplumda, bilginin aktarımına gösterilen ihtimamın aynı hassasiyetlerden beslendiği söylenebilir.⁴¹

Biyografik sözlüklerin telifine köken ararken hadis âlimleri ilk etapta akla gelir. Yalnız onların bu işteki öncülüğüne temkinli yaklaşanlar, alandaki en eski iki sözlüğün İbn Sellâm (öl. 232/846) ve Vâkıdî'ye (öl. 207/822) yani tarih ve şiir alanlarındaki otorite iki isme

³⁴ Mohammad Gharaibeh, "Narrative Strategies in Biographical Dictionaries The ad-Durar al-Kâmina of Ibn Hağar al-Asqalâni – A Case Study", *Mamluk Historiography Revisited: Narratological Perspectives (Mamluk Studies)*, ed. Stephan Conermann (Göttingen: V&R Unipress, 2018), 51.

³⁵ al-Qadi, "Biographical Dictionaries", 25; Mesut Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 33.

³⁶ al-Qadi, "Biographical Dictionaries", 27-28.

³⁷ Nazmabad, "A Study of Historical Biographical Dictionaries", 23038.

³⁸ Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 204-205.

³⁹ Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali* çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 45.

⁴⁰ Nazmabad, "A Study of Historical Biographical Dictionaries", 23040; Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında", 36.

⁴¹ Manuela Marín, "The 'ulamâ'", 695.

aidiyetini belirtir.⁴² Bu sözlüklerin teşekkülünü İslamiyet'in geliştinden önceki döneme götürmek isteyenler ise bunun temelinde şecere bilgisi ve meşhur kişilerin başarılarını listelemek⁴³ ve şirsel aktarım zinciri (rivayet)⁴⁴ gibi hususlara atıf yaparlar.

Biyografik sözlüklerin teşekkülüyle alakalı muhtelif görüşler vardır. Bunlardan Wadad al-Qadi'nın yaklaşımı zikretmeye değerdir. Biyografik sözlüklerin yazımında ulemanın, büyük ölçüde siyasi kaygılarla yazılan "vekāyi'nâme"ye karşı toplumsal bir tarihsel alternatif olmasını amaçlayarak üretimde bulunduğunu ileri süren al-Qadi,⁴⁵ bunu delillendirmek üzere mihne dönemini örnek verir. Hicrî üçüncü asırda âlimlerin devletle başının hoş olmamasını tetikleyen bazı olaylar silsilesi ile devlet-ulema ilişkisindeki gerginlik, adeta devletin resmi yayın organı gibi olan vekāyi'nâme'ye muhalif bir türün doğmasını etki etmiştir.⁴⁶ Böylece ulema, devletin tarihyazımına karşı alternatif üretmiştir. al-Qadi'ya göre elimize ulaşan ilk biyografik sözlük olan *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*'nın hadis nakledenlere ayrılması ve mihnenin son yıllarında 230/844'te vefat eden İbn Sa'd tarafından derlenmesi manidardır.⁴⁷ Esasında bu yaklaşım, tabakâtların ortaya çıkışını, toplumsal statüsü yüksek kesimin kaydını tutan basit sözlükler olmanın ötesine taşımaktadır. Buna göre biyografik sözlüklerin, resmi tarihyazımına karşı bir reddiye hareketi olarak telif edildiği söylenebilir. Tabakât kitaplarının tarih için ciddi bir birikim oluşu göz önünde bulundurulursa, Karl Lambrecht'ten iktibasla tarihin özünde sosyo-psikolojik bir bilim olduğunu⁴⁸ hatırlatan Peter Burke'yi anlamak kolaylaşır.

Tabakât literatürünün kökenine ilişkin bu ihtimallerin yanı sıra onların yöntemine, muhtevasına ve işlevine de değinmek bütüncül bir tablo sunmak bakımından makul olur. Biyografik sözlük yazarlarının rivayet, analitik ve birleşik/melez (rivayet+analitik) olmak üzere üç yöntem kullandıkları⁴⁹ tespit edilmiştir. Biyografik sözlüklerin sosyal tarih, şehir tarihi ve siyasi tarih alanlarında veri sağlaması mümkündür. Örneğin İran'da ve Arapça konuşulan topraklardaki din değiştirme oranlarının araştırılmasında ve Memlük Kahiresi'ndeki sivil elitlerin incelenmesinde biyografik sözlükler temel müracaat kaynağı olmuştur.⁵⁰ Bu saydıklarımız çok spesifik örnekler olsa da diğer konularla kıyasa imkân hazırlaması hasebiyle fikir verir.

Biyografik sözlük konusuna emek veren Mohammad Gharaibeh'nin şu satırları konuyu kapsamlı bir şekilde yansıtır mahiyettedir:

"Biyografik sözlükler, modern öncesi İslam dünyasının sosyal, kültürel ve entelektüel tarihini incelemek için önemli kaynaklardır. Her ne kadar belgesel kaynaklar (arkeolojik

⁴² al-Qadi, "Biographical Dictionaries", 29.

⁴³ al-Qadi, "Biographical Dictionaries", 29.

⁴⁴ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 204-205.

⁴⁵ al-Qadi, "Biographical Dictionaries", 25, 31.

⁴⁶ al-Qadi, "Biographical Dictionaries", 30.

⁴⁷ al-Qadi, "Biographical Dictionaries", 33.

⁴⁸ Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 13.

⁴⁹ Nazmabad, "A Study of Historical Biographical Dictionaries", 23037.

⁵⁰ Hirschler, "Reading certificates", 73.

eserler, mimari, vakfiyeler, nümizmatik kanıtlar, el yazmaları ve nakil belgeleri [semâ] dâhil) 1970'lerden bu yana artan bir düzenlilikle kullanılsa da sosyal ve entelektüel tarihçiler için uzun ömürlü dayanak noktaları, diğer anlatı kaynaklarının yanı sıra biyografik sözlükler olmaya devam etmektedir. Biyografik sözlükler, örneğin niceliksel olarak analiz edildiğinde, toplum veya hareketlilikle ilgili daha büyük eğilimler hakkında sonuçlara varılmasına da olanak tanır. Bununla birlikte, biyografik sözlüklerin sağladığı bilgiler sosyal ve entelektüel tarih çalışmaları için ne kadar cazip olsa da derleyicinin elindeki kaynaklardan yapması gereken malzeme seçimi nedeniyle belirli sınırları vardır. Malzemelerin seçilmesi, (yeniden) düzenlenmesi ve değiştirilmesine ilişkin bu süreçler, geçmişe ilişkin anlatısal bir çerçeveleme ile sonuçlanır.”⁵¹

Gharaibeh'nin dikkat çektiği sınırlılık meselesini biraz açmak, biyografik metinleri mümkün mertebe nötr bir düzlemde ele almayı sağlayacaktır. Ulemâ tasavvurunu belirleyen mühim bir kaynak olması bakımından biyografik sözlükleri artısı ve eksisi ile incelemek gerekir. Olumsuz eleştirilere örnek kabilinden, biyografik sözlükler derlenirken tenkit ve tahlil sürecinin pek işlemediği, neredeyse birbirinin tekrarı olan kayıtlardan oluştuğu⁵² yönündeki yargı anılabılır. İslam dünyasının batısında yazılan tabakât türü çalışmalarda büyük ölçüde nakilciliğin ve rivayetçiliğin ağır bastığı⁵³ söylemi de bu bağlamda zikredilebilir.

Buna ilaveten biyografik sözlüklerin, ulemanın hayat hikâyesini ele alırken, hocalarını takdim etse de eğitim sürecinin nerede gerçekleştiğine dair kesin bilgi vermediği⁵⁴ iddia edilmiştir. Bu iddianın yanı sıra biyografik sözlüklerin muhtevasına dair tenkitler de mevcuttur. Örneğin bireylerin rollerini aşırı vurguladığı için yapısal unsurların önemini ihmal etmesi⁵⁵ bu eleştirilerden biridir. Benzer şekilde Edhem Eldem teracîm geleneğini, hayat hikâyelerinden çok kariyer silsilelerine odaklanmış⁵⁶ görür. Tabakât kitaplarındaki basmakalıp övgü içerikli tabirlerin tekrarının, sosyal mücadelenin tezahüründen ziyade doğrudan bu mücadelenin amacı olduğu yönündeki tespit⁵⁷ de bunu destekler.

Biyografik sözlüklerin içereceği yahut hariçte bırakacağı konuların standardı yoktur. Sözlük yazarının merakını celbeden konular doğrultusunda metin inşasına giriştiği söylenebilir. Bu, aynı zamanda müellifin ilgi alanına girmeyen konularla biyografik sözlüklerde karşılaşılacağı anlamına gelir. Bu noktada John A. Nawas'ın araştırması, meseleyi

⁵¹ Mohammad Gharaibeh, “Social and Intellectual Rivalries and Their Narrative Representations in Biographical Dictionaries: The Representation of Ibn al-Şalâh—A Case Study”, *New Readings in Arabic Historiography from Late Medieval Egypt and Syria: Proceedings of the Themed Day of the Fifth Conference of the School Of Mamluk Studies*, ed. Jo Van Steenberg vd. (Leiden: Brill, 2021), 253.

⁵² Nazmabad, “A Study of Historical Biographical Dictionaries”, 23040.

⁵³ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 13.

⁵⁴ Andreas Görke, “Teaching in 5 th/11th-century Baghdad: Observations on the lectures of Abū l-Fawāris Tīrād b. Muḥammad al-Zaynabī and their audience”, *Manuscript Notes as Documentary Sources*, ed. Andreas Görke vd. (Beirut: Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2011), 103; Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 35.

⁵⁵ Ergut, *Tarihin Hakikatleri*, 52.

⁵⁶ Edhem Eldem, *Mitler, Gerçekler ve Yöntem Osmanlı Tarihinde Aklına Takılanlar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay, 2018), 85.

⁵⁷ Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*, 199.

somut bir şekilde örneklendirmesi bakımından zikre değerlidir. Tabakât literatüründeki mevali ulema üzerine araştırma yapan ve araştırmasının zamansal çerçevesini hicrî 240 yılından önce yaşayanlarla kayıtlayan Nawas, biyografik sözlüklerin derleyicilerinin, ulemanın veya ailelerinin İslam öncesi dinleriyle ilgilenmediğini iddia eder. Bu iddiayı temellendirmek amacıyla küçük bir örneklem grubunu ele alan yazar, 157 kişiden oluşan mevali ulema grubunun sadece altısının yani yüzde % 4'lük kesiminin İslam öncesi dinlerine dair bilgi verildiğini söyler.⁵⁸ Nawas'ın bu tespiti biyografik sözlüklerin muhtevasının, onu kaleme alan kişinin buyruğunda olduğunu hatırlatır. Fakat bu muhtevayı şekillendiren yegâne faktör elbette müellif değildir. Müellifin zihin dünyası ve ilgi alanları kadar dönemin statü kültürü de şekillendiricidir. Dolayısıyla biyografik kaynaklarda ele alınan kişilerin İslam öncesi dinine yönelik atıfların azlığı, dönemin statü göstergelerini göz önünde bulundurularak tahlil edilebilir. Bahsedilen örnek, erken döneme aittir. Süreç içerisinde statü göstergelerinin değişimine bağlı olarak biyografik sözlüklerdeki anlatılar da farklılaşmıştır. Nitekim erken dönemde bir bireyin sosyal statüsünün büyük ölçüde etnik kimliğinden ayrılmadığı ancak ikinci/sekizinci yüzyılın sonları ile üçüncü/dokuzuncu yüzyıllarda sosyal ve etnik eşitlik anlayışları farklılaşmaya başladığı⁵⁹ şeklindeki değerlendirme bunu teyit etmektedir.

Biyografik sözlüklerin kapsamına dair değerlendirmelerden sonra şu soruyu sormak uygun olur: Biyografik sözlüklerin kapsamına girenler ve hariçte bırakılanlar kimlerdir? al-Qadi bu soruya cevap sadedinde şöyle der: “Genel olarak biyografik sözlüklerin kolayca gözlemlenebilen özelliklerinden biri, dinî ve seküler, Arap ve Arap olmayan, Müslüman ve gayrimüslim, Ortodoks ve mezhepçi, hür ve köle, zengin ve fakir, dindar ve dinsiz, yaşlı ve genç, erkek ve kadın, sağlıklı ve fiziksel kusurları olan ve çok daha fazlasını içeren geniş ve çeşitli âlim gruplarını saflarına dâhil etmek için ağı gerçekten çok geniş tutmalarıdır.”⁶⁰ Öte yandan, toplumun üretici sınıflarının yani -çiftçiler, tüccarlar ve zanaatkârların- sözlüklere hiç girmemiş olmasını çarpıcı⁶¹ bulan araştırmacılar da vardır. Nihayetinde kaynaklar; halifeler, vezirler, saray mensupları, şairler, edebiyatçılar ve âlimlerle doluyken toplumun diğer kesimleri adeta silik ve belirsiz bir manzara arz eder. Kaynaklarda tüccarlar, köylüler vasfısız işçiler bulunmadığı gibi köleler, kadınlar ve çocuklar da neredeyse hiç yer almaz. Bu durum, farklı sosyal gruplar hakkındaki bilgilerimizin dengesini değiştirecek kıvamdadır.⁶² Zira toplumsal kesimlere ayna tutmayan ama belirli örnekler üzerinden toplum manzarası

⁵⁸ John A. Nawas, “A Profile of the Mawālī ‘Ulamā”, *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, ed. Monique Bernardts vd. (Leiden: Brill, 2005), 457. Yazarın hicrî 240/854-5 yılından önce yaşamış olan tüm mevali ulema grubu seçerken bu tarihi esas almasının sebebi dikkate değerdir. John A. Nawas'ın araştırmalarına göre biyografik sözlük derleyicileri bu dönemden sonra alimin mevali mi Arap mı olduğu konusuna neredeyse hiç değinmemiştir. bk. Nawas, “A Profile of the Mawālī ‘Ulamā”, 476.

⁵⁹ Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 175.

⁶⁰ al-Qadi, “Biographical Dictionaries”, 43.

⁶¹ Humphreys, “A Cultural Elite”, 188-189.

⁶² Jens Scheiner-Isabel Toral, “Baghdād’s Topography and Social Composition a Historical Sketch”, *Baghdād: From Its Beginnings to the 14th Century*, ed. Jens Scheiner vd. (Leiden: Brill, 2022), 24, 26.

sunan söz konusu kaynakların naklettiği verinin sıhhatine dair güvensizlik doğabilir. Konrad Hirschler, biyografik sözlüklerin sunduğu malzemenin, güvenilirliğini soruştururken, sözlük yazarlarının çizdiği vizyonun ötesine geçmeyi sağlayacak bazı enstrümanlara işaret eder. Ona göre el yazması notlar, sema kayıtları bu türden araçlardır. Bu araçlar sayesinde, biyografik sözlüklerin radarına girmeyen yani seçkin ve eşraf taifesinde bulunmayan toplumsal kesimlerin de izi sürülebilir.⁶³

Mohammad Gharaibeh, biyografik sözlüklerde yer alan bilgiler ile yazarların siyasi ve entelektüel gündemleri arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koyduğu makalesinde, biyografik sözlükleri, kişiler hakkında tarafsız bilgi nakleden eserler olarak tanımlamaz. Aksine, sözlük yazarlarının niyetlerinin ve gizli gündemlerinin aksettği taraflı metinler şeklinde değerlendirir.⁶⁴ Esasında Mohammad Gharaibeh kendisinden önce 1960'lı yılların başından itibaren Makdisi, Little, Cooperson ve Mujadedi'nin biyografik sözlüklerdeki bilgilerin yazarın gizli gündeminden etkilendiği yönündeki tespitlerini zikreder.⁶⁵ “Daha önce esas olarak bir bilgi kaynağı şeklinde algılanan biyografik sözlük, artık yazarın -gizli ya da pek de gizli olmayan- gündemini gerçekleştirme aracı ve entelektüel yönelimini yansıtan bir yansıtma ekranı biçiminde görülüyor.”⁶⁶ Dikkat edilirse, biyografik sözlük, geçmişin bilgi havuzundan seçtiği malzemeleri kendi kurgusu doğrultusunda şekillendiren bir araç olarak tasvir edilmektedir. Bu da bizi biyografik sözlüklerin tarih bilgisiyle dolu edebî formlar olduğu yargısına sevk edebilir. Nitekim literatürde söz konusu kaynakların yapısı da tartışmaya açılmıştır.

Arapça tarih yazımında özellikle biyografik metinlerin yapısında edebîleşme olduğu iddia edilmiştir. Söz konusu edebîleşme göstergeleri olarak şiirin metne dahil oluşu, kişilerin ilmî ve siyasi kariyerlerinin anekdotlarla ve harikulade hikayelerle zenginleştirilmesi anlatılır. Metnin içyapısında edebîleştirme lehine gözlenen bu değişiklik, öte yandan metnin tarihsizleştirilmesi şeklinde değerlendirilmiştir. Hatta estetik ve edebî değerlerin metin yazımında öncelenmesi, bu değerler uğruna tarihsel yöntemden vazgeçmek şeklinde telakki edilmiştir. Bunun ilk örneklerinin, 13. yüzyılın sonları ve 14. yüzyılın başlarındaki tarih metinlerinde ortaya çıktığı söylenir.⁶⁷ Söz konusu metinlerin biçimsel istikrarı ile yapısal (dışsal istikrarı ile içsel dönüşümleri arasındaki) değişimini ifade etmek üzere “yazınsallaşma” (Literarisierung) tezi formüle edilmiştir. Bu meyanda Hartmut Fähndrich'in, İbn Halikân'ın (1211-82) *Vefeyâtü'l-a'yân*'ına yönelik incelemesinde bu eserin, biyografik sözlük türünün belirli bir edebîleşmesini temsil ettiği ileri sürülmüştür.⁶⁸

⁶³ Hirschler, “Reading certificates”, 73.

⁶⁴ Gharaibeh, “Social and Intellectual Rivalries”, 253-255.

⁶⁵ Gharaibeh, “Social and Intellectual Rivalries”, 253-254.

⁶⁶ Gharaibeh, “Narrative Strategies”, 53.

⁶⁷ Jo Van Steenbergen, “Introduction: History Writing, Adab, and Intertextuality in Late Medieval Egypt and Syria: Old and New Readings”, *New Readings in Arabic Historiography from Late Medieval Egypt and Syria: Proceedings of the Themed Day of the Fifth Conference of the School Of Mamluk Studies*, ed. Jo Van Steenbergen vd. (Leiden: Brill, 2021), 10-11.

⁶⁸ Steenbergen, “Introduction”, 11.

Biyografik sözlüklere dair -nispeten- kapsamlı bu bahisten sonra asıl odak noktamız iyice belirginleşir: Biyografik sözlüklerde birer madde olarak ele alınan ulema kimdir? Ulema sınıfından biri olan Taberî'nin biyografisi, döneminin iktisadi koşulları hakkında bilgi verir mi? Bu soruların bir sonraki aşamasında bizi şu soru bekler: Taberî'nin ekonomik şartlarının yansımaları tefsirde görmek mümkün müdür? İlk soruyu al-Qadi'nın dilinden cevaplandırarak olursak; "Ulema ne sosyo-ekonomik bir sınıf, ne açıkça tanımlanmış bir statü grubu ne kalıtsal bir kast ne yasal bir mülk ne de bir meslektir."⁶⁹ Dolayısıyla değerlendirme (via negativa) mantığı üzerinden bir tanım getirmek daha kolaydır. "Metinlerimizde yarı okur-yazar köy imamları ve bilgili kadılar, toplumda etkili şahsiyetler, kralların özel danışmanları, ruhani yöneticiler ve alaycı politikacılar olarak karşımıza çıkarlar. Bazıları varlıklı ve nüfuzlu ailelerin soyundan gelirken, diğerleri uzak köylerden gelen yoksul göçmenlerdir. Bazıları toprak sahibi, bazıları maaşlı alim ya da bürokrat, bazıları da tüccar ya da mütevazı zanaatkarlardır."⁷⁰ Öyleyse ulemaya dair standart bir tanım ortaya koymak neredeyse imkânsızdır.

Taberî'nin biyografisinin, döneminin iktisadi koşulları hakkında bilgi verip vermeyeceğini irdeleyen ikinci soruya gelince; tıpkı erken Bizans iktisat tarihine ilişkin bazı araştırmaların, azizlerin hayatlarından elde edilen verilerle yazıldığı gibi bunun da mümkün olduğu söylenebilir. Aslında Ortaçağ Arapça yazılarının tamamı, ekonomi tarihi için meşru bir kaynak⁷¹ kabul edilebilir. Öyleyse bu doğrultuda yapılması gereken iş, Taberî'nin biyografisini dikkatle gözden geçirmektir.

Taberî biyografisini inceleyen Mesut Kaya, hemen hemen bütün tabakât kitaplarında ona yer verildiğini tespit etmiştir. İlk kez Ebû Saîd İbn Yûnus es-Sadeî (öl. 347/958) ile başlayan süreç İbnü'n-Nedîm, Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) ve Ebû İshak eş-Şîrâzî (öl. 476/1083) ile devam ettirilmiştir.⁷² Tabakât kitaplarındaki verileri sunmadan önce, Taberî'nin coğrafyası diyebileceğimiz mekânların onun statüsünü biçimlendirmesine değinmek daha derli toplu bir çerçeve çizebilir.

1.4. Taberî ve Bağdat Üzerinden Statü Meselesi

Taberî'nin mekânları arasında onun doğup büyüdüğü Âmül, ilk seyahat yeri olan Rey, ilim-kültür yurdu olarak ayak bastığı Basra, Kûfe, Mısır Şam, Beyrut sayılsa da ilim tahsilinde ve eser telifinde en fazla zaman geçirdiği Bağdat öncü şehirdir.⁷³ Bu minvalde Taberî'nin yaşadığı dönem Abbasîler dönemi Bağdat'ından kısaca bahsetmek yararlı olabilir.

Kara ve deniz ticareti yapmaya elverişli Bağdat'ın konumu, ticaretin gelişiminde etkili olmuştur. Abbasî dönemi İslam iktisadının seyrinde ticaretin yanı sıra tarım da önemli bir paya sahiptir. Tarıma açık arazilerin genişlediği, zirâî mülkiyetlerin arttığı, toprağı verimli

⁶⁹ al-Qadi, "Biographical Dictionaries", 35.

⁷⁰ Humphreys, "A Cultural Elite", 187.

⁷¹ Abraham Udovitch, "Introductory Remarks", *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*, ed. M. A. Cook (London: Routledge, 2014), 5.

⁷² Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında", 33-65.

⁷³ Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Nisan 2023).

kılmak amacıyla gübre kullanımının çoğaldığı, tarım arazilerinin ıslahının önem kazandığı ve tarımsal iktâ sisteminin yaygınlaştığı⁷⁴ bir Bağdat portresi vardır.

Abbasî dönemi Bağdat'ında yaşayan Taberî'nin ekonomik statüsü hakkında doğrudan bilgi edinmek mümkün değildir. Fakat elimizdeki sınırlı veriler üzerinden bazı ihtimalleri öngörebiliriz.⁷⁵ Her ne kadar erken dönem Irak toplumu tarihi çalışmaları için iktisadi iç-rikli kaynak bulmak zor olsa da sekizinci yüzyılın sonunda üretilen hukuki eserlerdeki muhteva, dönemin ekonomik koşulları ve değer yargıları hakkında bilgi verir. Mesela Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve Yahyâ b. Âdem (öl. 203/818) tarafından yazılan *Kitâbü'l-Harâc* ya da Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) *Kitâbü'l-Emvâl*'ı gibi kitaplar, topraklar ve toprak vergisi veya toprak mülkiyeti ile ilgili konulardan bahseder. Hagemann'a göre literatürde bu konulara önem verilmesi, Abbâsî devletinin toprak temelli kaygılarını ve sistematik bir vergi sistemi arzusunu göstermektedir.⁷⁶ Abbâsîler döneminde Maverâünnehir veya Horesan gelirlerinin ne kadarının Bağdat'a ulaştığı yönünde bir tahminde bulunmanın zorluğuna işaret edilse⁷⁷ de o döneme ait mali kayıtların, ekonomik atmosfere ilişkin tahmin yürütmeyi kısmen sağladığını söylemek mümkündür. Örneğin Bağdat'ta sekizinci yüzyılın sonlarında Abbasî devletinin bürokratlarından birinin, devletin her vilayetinden beklenebilecek gelirin bir listesini yaptığı bilinmektedir.⁷⁸ Öyleyse biyografi kitapları haricindeki kaynaklar dahi bize dönemin iktisadi koşullarını resmetmek için malzeme sağlamaktadır. Fakat bizim odak noktamız, bu büyük resim-harita içerisinde Taberî'nin iktisadi koşullarının koordinatlarıdır. Bunu tespit etmek için tabakât kitapları başucu kaynağıdır. Nitekim biyografi kitaplarını merkeze alarak hicrî ilk beş yüzyıldaki ulemanın ekonomik kökenlerini ve mesleklerini inceleyen Hayyim J. Cohen, bu dönemde yaşayan âlimlerin çoğunun geçimlerini ticaretten ve zanaattan sağladığı yahut geçimlerini bunlardan sağlayan ailelerden geldiği neticesine varmıştır.⁷⁹

Taberî'nin dünyaya geldiği Taberistan'ın, Sasanî imparatorluk mirasının yerel vasal hanedanlar aracılığıyla devam ettiği, kültürel açıdan karmaşık bir bölge olduğu bilinmektedir. Taberî'nin ailesinin kökeni tam olarak bilinmemekle birlikte, babası Cerîr b. Yezîd'in Âmül'ü çevreleyen toprakların vasal yöneticisi olduğu ve Taberî'nin de bu statüyü miras almış olması kuvvetle muhtemeldir. Ata yadigarı topraklardan elde ettiği ürünlerle Bağdat'ta hayatını ticaret yapmak suretiyle ikame etmiş, vezir İbn Ubeydullah el-Hâkânî'nin

⁷⁴ Abdülazîz Dürî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 76-79.

⁷⁵ Abdülazîz Dürî, *Târîhü'l-İraki'l-İktisâdî fi'l-karnî'r-rabi' el-hicrî* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1974)h

⁷⁶ Noémie Lucas, "Landowners in Lower Iraq during the 8th Century: Types and Interplays", *Transregional and Regional Elites -Connecting the Early Islamic Empire*, ed. Hannah-Lena Hagemann vd. (Berlin: Walter de Gruyter, 2020), 70.

⁷⁷ Harry Munt, "Caliphal Imperialism and Hijâzî Elites in the Second/Eighth Century", *Al-Masâq Journal of the Medieval Mediterranean* 28/1 (2016), 6.

⁷⁸ Hugh Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World The Rise and Fall of Islams Greatest Dynasty* (United States of America: Da Capo Press, 2005), 132.

⁷⁹ Hayyim J. Cohen, "İslâm'ın Klasik Döneminde Müslüman Fakihlerin ve Muhaddislerin Ekonomik Çevreleri ve Dünyevî Meslekleri (XI. Yüzyılın Ortalarına Kadar)", çev. Mustafa Kahya, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (2019), 563-565.

kendisine teklif ettiği kadılık vazifesini kabul etmemiştir. Bununla birlikte vezir Ebû Ahmed el-Azîzî'nin talebi üzerine, fethedilen toprakların idaresi üzerine bir hukuk risalesi yazdığı bilinmektedir.⁸⁰ Öyleyse müfessirin hem teorik boyutta hem de toprak gelirleriyle maişetini kazandığı için pratik boyutta toprakla alakadar olduğu söylenebilir.

“Abbasîlerin siyasi merkezi olan Bağdat, geçimlerini tarım dışı gelirlerden veya toprak sahipliğinden elde edilen kiralara dayandıran seçkinlerini bir araya getirmiştir. Uluslararası ticaretin geliştiği, halifenin sarayında ve toplumun bazı kesimlerindeki uygulanan himaye ile kültürel ortamın canlandığı bir şehir”⁸¹ tasavvurundan bahsetmek mümkündür. Bağdat'ın milâdî 8. yüzyıldan itibaren ekonomik ve kültürel bir merkez olarak gelişmesi sayesinde Orta Doğu ve Orta Asya'dan gelenler için cazibe merkezi olduğu söylenebilir.⁸² Yedinci ve sekizinci yüzyılda ulemanın, ağırlıklı olarak Hicâz, Medine, Kûfe ve Basra'daki Araplardan oluştuğu, sekizinci asrın ortalarından sonra özellikle Horasan'dan gelen ve Arap olmayanların ani bir artış gösterdiği ileri sürülür. Ulemanın göç hareketliliğini besleyen unsur, büyük ölçüde ekonomik canlanmadır. Nihayetinde geçim kaygısı çekmeden ilme erişmek, ciddi bir servetle mümkündür.⁸³

Yöneticiler, ulemanın entelektüel birikiminden faydalanmak için onların hamiliğini üstleniyordu. Bu sayede Bağdat'ta âlimler, hem zenginlerin ve muktedirlerin çocuklarına hocalık yaparak maişet kaygısı çekmeden hayatlarını idame ettirmişler hem de geleceğin elitlerinin şekillendiricisi olmuşlardır.⁸⁴ Abbâsî yöneticilerinin Şam ve Bağdat'ta, halifelüğün sınırları içerisinde bulunan coğrafyadan gelen eğitilmiş eşrafa sosyal konumlarını yükseltme ve servetlerini artırma fırsatı sunduğu bilinmektedir. Halife ordusuna katılan ve Bağdat dışındaki coğrafyada ikamet edenlerin, Abbâsî yönetiminden ödeme ve toprak bağı gibi hususlarda beklenti içerisinde oldukları da nakledilmektedir.⁸⁵

Resmi öğretim kurumlarının olmadığı ve medreselerin henüz kurulmadığı bir dönemde, ulemanın eğitim mekânı camiler ve evlerdi. Böyle bir ortamda özel servet, kişinin ilim tahsil sürecini kolay bir şekilde tamamlamasında güçlü bir etkendi. Nitekim Taberî de Taberistan'daki topraklardan elde ettiği özel geliri sayesinde ilim tahsili yaparken maişet kaygısına düşmemiştir. Söz konusu gelir sayesinde, 850'lerde Bağdat'a taşındıktan sonra bile ilmi çalışmalarını yürütürken halife-saray ağlarından azade kalabilmiştir.⁸⁶ Tam olarak himayeye tekabül etmese de şu kaydı düşmekte yarar var: İslami ilimler alanında ciddi bir tahsil

⁸⁰ Ulrika Mårtensson, “İbn İshâq's and al-Ṭabari's Historical Contexts for the Quran: Implications for Contemporary Research”, *Knowledge and Education in Classical Islam Religious Learning between Continuity and Change*, ed. Sebastian Günther (Leiden: Brill, 2020), 337.

⁸¹ Scheiner- Toral, “Baghdād's Topography”, 24.

⁸² Scheiner- Toral, “Baghdād's Topography”, 25.

⁸³ Andrew Marsham, Eric Hanne and Jo Van Steenberg, “The Islamic World Nomads, Urban Elites and Courts in Competition”, *Political Culture in the Latin west, Byzantium and the Islamic World, c.700-c.1500: A Framework for Comparing Three Spheres*, ed. Catherine Holmes vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 465-466.

⁸⁴ Scheiner- Toral, “Baghdād's Topography”, 31.

⁸⁵ Munt, “Caliphal Imperialism”, 6-7.

⁸⁶ Marsham vd., “The Islamic World Nomads”, 466.

sürecinden sonra Taberî'nin de Abbâsî veziri Ubeydullah b. Abdullah'ın evinde özel öğretmenlik yaptığı bilinmektedir.⁸⁷

Boaz Shoshan, Taberî'nin hiçbir zaman resmi veya hatta yarı resmi himaye altında yazmamış olsa da onun "Ortodoks /his orthodoxy" bakış açısının hem tefsirine hem de tarihine yansıdığı iddia eder.⁸⁸ Shoshan'a göre Taberî nadiren kendi sesiyle konuşmaktadır, konuya giriş sadedinde müfessirin zikrettiği kısımları ve editoryal yorum diye adlandırdığı kısımları bu "ses" in kapsamına dahil etmez.⁸⁹

İslam tarihini siyasi, teolojik, felsefi, ekonomik, bilimsel, askeri, sanatsal açılardan ele almak⁹⁰ bütüncül bir bakış açısını temin etmesi bakımından isabetli bir tutumdur. Bu bağlamda Taberî'nin hayat hikâyesini, *tabakât*'a sığdırmak yerine, söz konusu literatürdeki biyografik verilerle müellifin kaleme aldığı tefsirdeki yorumlarıyla birlikte ele almak gerekir.

2. Tabakât Kitaplarında Taberî Portresi

Ulemanın yaşam koşulları ve gündemi ile eserleri arasında irtibat vardır. Bu genellemenin istisnaları olsa da gerek erken dönem gerekse çağdaş dönem ulemasının bu tespit kapsamında örnekleri verilebilir. Örneğin mütevazı çevreden gelen, parasızlık nedeniyle seyahatini yürüyerek yapan, yürümekten tabanları yarılan, karnını doyurabilmek için sandaletlerini satan ve günlerce düzenli beslenmeden mahrum kalan Ahmed b. Hanbel'in zühd konusunda kitap yazması⁹¹ bunun göstergesidir. Diğer yandan çağdaş dönemde beyânî tefsir ekolünün öncü isimlerinden sayılan ve Kahire Üniversitesine giden çiftçi kökenli ilk kadın Âişe Abdurrahman'ın kırsal sorunlar üzerine düşünmesi, çiftçilerin sefaletine sert bir şekilde isyan eden iki kitap yazması⁹² da bu tespitin zamanımızdaki yansımalarına bir örnektir.

Taberî'nin biyografisini *tabakât* ve *terâcîm* kitapları ile şehir tarihi kitaplarından öğrenebiliriz. İlahiyat araştırmalarında kolaylık sağlayan el-mektebetü'ş-şâmile gibi elektronik programlar, diğer kaynaklar⁹³ ve şehir tarihi kitapları da bu literatür içinde yer almaktadır.

⁸⁷ Sebastian Günther, "Knowledge and Learning in Baghdād", *Baghdād: From Its Beginnings to the 14th Century*, ed. Jens Scheiner vd. (Leiden: Brill, 2022), 498.

⁸⁸ Shoshan, *Poetics of Islamic Historiography*, 104.

⁸⁹ Shoshan, *Poetics of Islamic Historiography*, 113.

⁹⁰ *The Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War: Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War*, ed. P. M. Holt vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), ix.

⁹¹ Houari Touati, *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 81-87; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 11/206-210; Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv vd. (y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 2/27-63.

⁹² Joel Beinin, *Modern Ortadoğu'da İşçiler ve Çiftçiler*, çev. Defne Karakaya (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019), 155.

⁹³ <https://onomasticon.irht.cnrs.fr/> adlı site, örneğin hicri dördüncü yüzyılda Bağdat'a kimlerin geldiği vb. spesifik sorulara cevap verir şekilde hazırlanmıştır. Muhammed Mustafa el-Beyk'in şahsi gayretleriyle hazırladığı <https://taraajm.com/people/11847> adlı site 74 kaynağı derli toplu okuma imkânı verir. Bunun yanı sıra <https://www.taraajem.com/> linkindeki site ulemâyı incelerken onları yaşadığı dönemlere işaret ederek (Abbâsî, Memlûkî ve Fâtımî

Söz konusu kaynaklardan hareketle Taberî profili inşa etmeye kalktığımızda; doğumu-ölümünü, hocaları-öğrencileri-eserleri ve seyahat ettiği veya ikamet ettiği şehirler şeklinde genel bilgilerle karşılaşmak mümkündür. Fakat literatür bize bundan fazlasını sunar, oldukça detay veriler içeren malzemelerin derlenmesinde neyin esas alındığını tespit etmek zordur. Genel itibarıyla övgü beyanı ve tarihsel atmosfere dair durum tespiti içerdiği söylenebilir.

Yedi yaşındayken Kur'ân'ı ezberleyen, sekizinde insanlara namaz kıldıran, dokuz yaşında hadis yazan⁹⁴ Taberî'nin hayat hikâyesinin bütün adımlarını kaynaklardan izlemek mümkün değildir. Çocukluğuna dair bu atıftan sonra onun hocalığına yahut fiziksel özelliklerine dair bilgiyle karşılaşılabilir. Örneğin Taberî'nin doğru olduğuna inandığı bir şeyde son derece cesur olduğu, öğrencilerine onları sevdiği ve onların da kendini sevdiğinden emin olduğu için hoşça muamele ettiğini⁹⁵ öğrendiğimiz kadarıyla gözlerinin renginin kara, uzun boylu ve zayıf bir bedene sahip olduğunu öğreniriz. Hatta öldüğünde saçında ve sakalındaki siyah kıl sayısının fazlalığına varıncaya kadar detay hususlar anlatılır.⁹⁶

Tabakât kitapları sayesinde Taberî'nin ahlakı, evinin bulunduğu mahalle, yetkin olduğu alanlar, kapısına dizilip onun kıraatini kapı ardından dinleyenler, günlük yazma rutini, Hanbelîlerin muamelesi nedeniyle onun meclisine giremeyen öğrenciler, mezhebi, vefatından sonra yazılan mersiyeler⁹⁷ ve yemek yemesindeki zarafeti⁹⁸ hakkında bilgi sahibi oluruz. Müfessirin Dımaşk'taki verrâkının⁹⁹ kim olduğunun tespiti dahi bu kaynaklar¹⁰⁰ aracılığıyla yapılır.

vb. şeklinde sunar. bk. Onomasticon Arabicum (OA), "Search" (27 Nisan 2023); Mevsûatü't-Terâcîm. "Bahs" (27 Nisan 2023).

⁹⁴ Muhammed Sâlim Muhaysin, *Mu'cemu huffazi'l-Kur'ân abre't-tarih* (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1992), 1/143.

⁹⁵ Muhaysin, *Mu'cemu huffazi'l-Kur'ân abre't-tarih*, 1/147.

⁹⁶ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ' İrsâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî,1993), 6/2441.

⁹⁷ İbn Asâkir Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu medîneti Dimeşk*, thk. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garame el-Amrâvî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997), 52/189-207; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, thk. Beşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2001), 2/548-554; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-ṭabakâti ve'l-â'sâr*, thk. Beşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 1/264-266; İbn Kâdî Şühbe Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî, *Ṭabakâtü's-Şâfi'iyye*, tlk. Hâfız Abdülalim Han (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1978), 1/63-64; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Ṭabakâtü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye,1983), 310-311; Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısrî ed-Dâvûdî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2/114; Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kiftî, *el-Muhammedân mine's-şu'arâ' ve eş'âruhüm*, thk. Hasan Ma'merî (b.y.: y.y., 1970), 187; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü Masâdir, 1972), 4/191.

⁹⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2466.

⁹⁹ "Verrâk: Ortaçağ İslâm dünyasında kitap istinsahıyla uğraşan, kitap ve kitap yazımıyla ilgili malzemeler satan, cilt yapan meslek mensuplarına verilen ad." İsmail E. Erünsal, "Verrâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Nisan 2023).

¹⁰⁰ Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Kettânî, *Zeylu Târîhi mevlidi'l-'ulemâ' ve vefeyâtihim*, thk. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-Hamed (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1989), 1/73.

Üstelik bazen kendisiyle karşılaşan şahısların hatıralarının da kaynaklara anekdot kabinden yansıdığından bahsedilebilir. Örneğin Taberî ile Bağdat halkından birinin cenazesinde yan yana gelen kişinin anısı böyledir. Bu kişinin babasının, cenaze namazında vaaz edip tesellide bulunduktan sonra şiir okumasının ardından Taberî de şiir okumuş. Aşık atışmalarını çağırıştırır biçimde karşılıklı okunan şiirlerle şiir şöleni oluşmuştur.¹⁰¹ Bu gibi anlatılar bir yandan dönemin sosyal ortamını resmederken diğer yandan Taberî'nin yetkinlik alanlarını somutlaştırır.

Taberî'nin yöneticilerle ilişkisi de kaynaklar üzerinden izlenebilir. Mesela Abbâsî Halifesi Müktefî-Billâh'ın arzusu üzerine bir risâle kaleme almış, halifenin verdiği hediyeyi kabul etmeyince kendisine hediyeyi kabul etmesi veya bir isteğinin yerine getirilmesinin şart olduğu söylenmiştir. Müfessir de Cuma günleri maksûreden soru sorulmasının halife tarafından yasaklanmasını isteyince bu talebi yerine getirilmiştir. Bunun yanı sıra kendisine gönderilen yüz dinarı kabul etmeyince, infak etmesi yönünde bir teklif gelmiştir. Taberî ise bu teklifi, infak edilecek yerleri muhataplarının daha iyi bildiğini söyleyerek reddetmiştir.¹⁰² Abbâsî veziri Ebû Alî Muhammed b. Ubeydillâh b. Yahyâ b. Hâkân, (öl. 312/924) Taberî'ye vezirlik teklif edip epeyce para gönderince bunları kabul etmemiştir. Bu teklifi geri çevirdiği için arkadaşları kızmıştır. Taberî “ben bu göreve meyledecek olsam sizin beni bundan alıkoymanız gerekirdi” demiştir.¹⁰³

Taberî'nin maişet kaygısından tamamen azade bir hayat sürdüğü mutlak surette söylemez. Babasından gelen nafakası gecikince gömleğinin yenini/kolunu yırtmak zorunda kalmış ve onu satmıştır.¹⁰⁴ Yen, onun zor zamanlarında yastık altı birikimine dönüşmüştür. Nitekim Taberî Bağdat'a geldiği zaman azığı çalınmış, bunun üzerine elbisesinin yenini satmak istemiştir. Arkadaşları ise onu Abbâsî veziri Ebû Alî Muhammed b. Ubeydillâh b. Yahyâ b. Hâkân'a ders vermesi için teşvik etmiştir. Vezir, ona aylık on dinar ücret vermiştir. Bu dersleri verirken Taberî kendisine ücrete ilave sunulan dirhem ve dinarlara itibar etmediği gibi zaman tasarrufunu kendi idaresi altına almıştır. İlim, ibadet ve istirahat vaktini kendisi belirlemiştir.¹⁰⁵ Konfor ve özgürlük olarak yorumlanabilecek olan bu tutumunu, hediye anlayışında da görebiliriz. Taberî'nin misliyle mukabele edemediği hediyeyi reddettiği, arkadaşlarının hediyesine karşılık verirken şahsiyetine yaraşır biçimde çok daha fazlasıyla mukabele ettiği, vezirlerin ve toplumda statüsü yüksek elit kişilerin (كُتَّابًا) hediyesini genellikle kabul etmediği bilinmektedir.¹⁰⁶ Bunun yanı sıra hüküm verirken adaletsizlik yapmaktan korktuğu için mezâlim mahkemelerinde kadılık yapmak istememiştir.¹⁰⁷

¹⁰¹ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhëtü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*, thk. İbrahim Samarrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 189-190.

¹⁰² es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/124; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimesk*, 52/193-194.

¹⁰³ es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/125; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/275.

¹⁰⁴ es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/125.

¹⁰⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/271.

¹⁰⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/272; Muhaysin, *Mu'cemu huffazi'l-Kur'ân abre't-tarih*, 1/146.

¹⁰⁷ Muhaysin, *Mu'cemu huffazi'l-Kur'ân abre't-tarih*, 1/147.

Taberî'nin Abbasî halifelerinden biri kendisini bir iş nedeniyle çağırdığında asla ayağa kalkmadığı anlatılır. Bir gün Taberî, halifenin makamındayken içeri halifenin veziri girmiştir. Taberî hariç odada bulunan herkes ayağa kalkmıştır. Vezir onun hakkında bazı sorular sormuştur. Bağdat'ta evinin olmadığı, şehrin dışındaki bölgede tarla, arazi türünden mal varlığının bulunmadığı ve sultana karşı isyana teşvik eder bir şey yazmadığı gibi bazı bilgileri öğrenince, Taberî'nin tutumunu haklı bulmuş ve sultan için ayağa kalmasına gerek olmadığını söylemiştir.¹⁰⁸ Vezirin öğrendiği bilgiler, Taberî'nin iktisadi durumuyla alakalıdır.

Hayat hikâyesine dair bu anlatılar, onun vefatıyla alakalı bilgilerle sonlanır. Kaynaklar onun Şiilik ithamı nedeniyle korkudan geceyin gömüldüğünü söylerken Hatîb, cenazesine gelen kişilerin kalabalık olduğundan bahseder.¹⁰⁹

Buraya kadar naklettiğimiz tabakât malzemesi, Taberî'nin politik-ekonomik duruşunu gösterecek örnekler içermektedir. Tabakât kitaplarının ilham ettiği konular özelinde iktisadi içerikli âyetlere Taberî'nin bakışını incelemek için bu adım zemin teşkil etmektedir.

3. Taberî Tefsirindeki Veriler

Araştırmamızın üçüncü adımı olan bu aşamada, tabakât kitaplarından derlenen malzemenin çizdiği sınır doğrultusunda ilgili âyetlerin tefsirleri incelenecektir. Kuşkusuz tabakât kaynakları bize müfessirin iktisadi durumuna ilişkin âyet listesi vermez. Bununla birlikte söz konusu kitaplarda anlatılan verilerden hareketle tespit ettiğimiz yaklaşık kırk âyet¹¹⁰ müfessirin iktisadi statüsü ve yorum biçimi arasındaki ilişkiyi incelemek için yeterlidir. Taberî'nin statü göstergesi olarak dünya servetine yaklaşımı, yöneticilerin kadılık tekliflerine mesafeli duruşu ve adalet konusunda titizliği üzerinde dikkatle durmak gerekir.

Tabakât kitapları gözü tok, paraya meyli olmayan, kadılık teklifini reddeden ve başkasının hakkına karşı titiz davranan Taberî portresi çizmektedir. Bu meyanda onun mal ve adalet konusundaki yorumlarına odaklanmak isabetlidir. Müfessir, “mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. İnsanların mallarından bir kısmını yemek için onun bir kısmını yetkililere aktarmayın”¹¹¹ mealindeki âyetinin tefsirinde, kadının-hâkimin beşer olması hasebiyle hata ettiği gibi isabet edebileceğine işaret eder. Mal, kendisine ait olmadığı halde hâkime müracaat eden kişinin haram fiilini Nisâ sûresi 29. âyete ve cahiliyede uygulanan bir tür kumara atıfla izah eder.¹¹² Hz. Süleyman'ın dava konusunu iyi anlamasından bahseden

¹⁰⁸ İbnü'l-Adîm Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî, *Buğyetü't-ṭaleb fi târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1988), 10/4658.

¹⁰⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdeba'*, 6/2441.

¹¹⁰ bk. el-Bakara 2/188, el-Enbiyâ 21/79, en-Nisâ 4/58-59, en-Nisâ 4/135, el-Mâide 5/42, en-Nahl 16/126, Sâd 38/32-35, eş-Şuârâ 26/183, Fussilet 41/49, en-Necm 53/39, Muhammed 47/36, el-Hadid 57/20, Hûd 11/29, Yûnus 10/88, el-Fecr 89/20, el-Beled 90/6, el-Âdiyât 100/8, el-Hümeze 104/3, et-Teğâbü'n 64/14, el-Münâfikûn 63/9, Nüh 71/12, el-Kalem 68/14, en-Nisâ 4/29, el-Bakara 2/186, el-Enfâl 8/28, et-Tevbe 9/85, el-İsrâ 17/6, el-Kehf 18/46, et-Tevbe 9/34, en-Nisâ 4/54, el-Mâide 5/8, el-En'âm 6/165.

¹¹¹ bk. el-Bakara 2/188.

¹¹² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Hicr, ts.), 3/277-279.

Enbiâ sûresi 79. âyetin tefsirinde, geceleyin tarlasına koyunların girip biçtiği perişan ettiği kişi-tarla sahibiyle koyunların sahibi arasında geçen davada Davud'un verdiği hükmün yanlış, Süleyman'ın verdiği hükmün isabetli olduğunu pek çok rivayet üzerinden anlatır.¹¹³

Emanetlerin ehline verilmesini ve insanlar arasında adaletle hükmedilmesini emreden Nisâ sûresi 58. âyetin tefsirinde müfessirin tercihi ve vurgusu nettir. Söz konusu âyetin tevilinde ihtilaf edildiğini dile getirirse de bu âyet Taberî'ye göre Müslümanların işiyle ilgilenen yöneticiler/devlet ricali hakkındadır. Müfessir “nezelet fi umerâ hassaten (ayet bil-hassa yöneticiler hakkında nazil olmuştur.)” cümlesiyle ve *ولاية أمور*/yönetim üstlenenler vurgusuyla bu görüşünü pekiştirir. Ona göre yönetici, Allah'ın indirdiğiyle hükmedip emaneti ehline teslim ederse halk da kendisine itaat edecektir.¹¹⁴ Açıklamalarından hareketle bir bakıma müfessirin, adalet mülkün ve sosyal nizamın temelidir anlayışında olduğu söylenebilir. Allah'a, peygamberine ve ulu'l-emre itaati emreden Nisâ sûresi 59. âyetin tefsirinde Taberî'nin kendi hayatından izleri görmek daha kolaylaşacaktır. Burada ulu'l-emre kastedilenin sultanlar olduğunu söyleyen müfessir, Âl-i İmrân sûresi 26. âyette (تُوتِي الْمَلِكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّنْ تَشَاءُ) kendisine mülk verilenlerin, “ulûfe için sultanların peşinde koşan-sultanları tavaf eden ulema” olduğunu iddia eder. Üstelik “baksanıza, sultanlar âlimleri vali tayin ediyor”¹¹⁵ şeklinde canlı bir üslup kullanması, kendisine Abbasi halifelerinden gelen teklifleri hatırlatır mahiyettedir.

Taberî'nin hayat hikâyesinde baskın bir veri olarak karşımıza çıkan adalet konusu, iktisatla irtibatlı şekilde tefsirinde ele alınmaktadır. Örneğin “kişinin bizatihi kendisinin, anne babasının yahut akrabasının aleyhinde bile olsa adaleti ayakta tutmasını gerektiğini”¹¹⁶ bildiren âyetin tefsirinde müfessir, özellikle âyetin “وَأَنْ تَلْزُمُوا/adaletten saparsanız” kısmında hâkimler vurgusunu sıkça yapar. Hatta bu vurguyu, “Süddî'den aktardığımız rivayetlerin aksine, bu âyet hâkimler hakkında inmiştir” kaydıyla yineler.¹¹⁷ âyetten hareketle müfessir, kişinin iktisadi durumunun onun lehinde yahut aleyhinde şahitlik yaparken etkili olmaması gerektiğini, insanların zenginliği yahut fakirliği nedeniyle onlara farklı muamele edilmemesinin ve adaletle davranılmasının uygun olduğunu belirtir.¹¹⁸ Öte yandan, kişiye fakirliğinden ötürü merhamet gösterip de adaletten şaşmamak gerektiğini¹¹⁹ de bu âyet çerçevesince dile getirir. Bu noktada Taberî, Hz. Musa ile Allah arasında adaletle alakalı gerçekleşen diyalogu aktarır. Hz. Musa Allah'a yeryüzüne en az neyi koyduğunu sormaktadır. Allah'ın Hz. Musa'ya cevabı “yeryüzüne koyduğum şeyler arasında en az olan adalettir. Bilgi sahibi olmadığın halde zenginin zenginliği ve fakirin fakirliği kişiye şahitlik etmende mâni olmasın. Bu senin üzerinde bir hakktır.” şeklindedir.¹²⁰ Müfessirin adalet meselesindeki

¹¹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/320-327.

¹¹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/168-171.

¹¹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/172.

¹¹⁶ bk. en-Nisâ 4/135.

¹¹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/589.

¹¹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/584-585.

¹¹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/587.

¹²⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/587-588.

hassasiyeti, konuyu geniş bir zeminde ele almasına sebep olmuş olabilir. Mâide sûresi 8. âyetin tefsirinde ise genel ifadelerle adalet vurgusu yaptıktan sonra konuyu tarihsel bağlamı içinde ele almıştır.¹²¹

Müfessirin biyografisinde, hediyeye karşı tutumundan bahsetmiştik. Bu meyanda Mâide sûresi 42. âyetin tefsirinde “سُخْتٌ” kelimesine yüklediği anlam manidardır. Ona göre söz konusu kelime, rüşvet anlamına gelmektedir. âyet, yalancı işitip rüşvet yiyen Yahudi hakimlerinden bahsetmektedir. Hüküm verirken rüşvet yemenin kötülüğünden bahseden Taberî, Allah’ın adil olanları sevdiğinin üzerinde durur. “سُخْتٌ” kelimesini geniş bir çerçevede tanımlayan müfessir, kişinin bir başkasının ihtiyacını gidermesine mukabil aldığı hediyeyi bu kapsamda görür.¹²² Taberî’nin Tevbe sûresi 34. âyetin tefsirinde hüküm verirken rüşvet alan Yahudilere atıf yaptığı görülür. Söz konusu kişilerin, kitabı kendi elleriyle yazıp tahrif ettikleri, yazdıklarını Allah’a isnat ettikleri ve yazı yazmada iyi olmayanlar için az bir ücret aldıkları da anlatılır.¹²³ Neml sûresi 36. âyette hediyeyle sevinmeyen Süleyman peygamberin vaziyetini tasvir ederken de bunu hediyeyle sevinmemek, hediyeye muhtaç olmakla¹²⁴ izah eder.

Sâd sûresi 32-35. âyetlerin tefsirinde de mal olgusunun izahı vardır. âyette Süleyman Peygamberin dilinden “Ben malı Rabbimi hatırlattığı için severim” cümlesindeki حُبِّ الْخَيْرِ terkibine at ve mal sevgisi anlamı verilmiştir.¹²⁵ Benzer şekilde Âdiyât sûresi 8. âyetteki الْخَيْرِ kelimesi de mal olarak karşılanmıştır.¹²⁶

Genellikle ölçü ve tartıyla ilişkilendirilen Şuârâ sûresi 183. âyetteki “وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ” kesitinin tefsirinde müfessir buna, “ölçü ve tartıda insanların hukuklarını -haklarını eksiltmeyin” anlamını vermektedir.¹²⁷

Fussilet sûresi 49. âyette (لَا يَسْتَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ) iyi şeyleri istemekten usanmayan insandan bahsedilirken الْخَيْرِ kelimesi zikredilir. Taberî bu kelimeyi mal ve beden sağlığı şeklinde yorumlarken âyetin devamında geçen şer kelimesini de hastalık, maişet kaygısı ve rızık azalması¹²⁸ şeklinde izah eder.

Bununla birlikte müfessirin bazı âyetlerin tefsirinde, âyetlerdeki lafzın tekrarıyla yetindiği söylenebilir. Örneğin dünya hayatının oyun eğlence olduğunu anlatan Muhammed sûresi 36. âyetin tefsirinde¹²⁹ neredeyse aynı lafızları tekrarlamıştır. Aynı şekilde dünya hayatını oyun, eğlence, gösteriş, övünme, mal ve evlâtta çokluk yarışı olarak niteleyen Hadid sûresi 20. âyetin tefsirinde de تَفَاخُرٌ kelimesini müteradif kelimeyle karşılayarak¹³⁰

¹²¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/223.

¹²² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/428-432.

¹²³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/424.

¹²⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18/58.

¹²⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 20/84.

¹²⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/588.

¹²⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/634.

¹²⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 20/457.

¹²⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 21/230.

¹³⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/416.

leksikografik tefsir yapmakla yetinmiştir. Müfessirin zihnindeki mal olgusunu somutlaştıracak mahiyette detaylı izahlar yoktur. Hûd sûresi 29. âyette geçen “مَالًا” mal kelimesi de ücret ve karşılık¹³¹ şeklinde anlamlandırılmıştır. Yunûs sûresi 88. âyetteki “أَمْوَالًا” kelimesini izah ederken dünya hayatındaki altın ve gümüş gibi mallar¹³² diyerek örneklendirmektedir. Genel itibariyle maldan bahseden âyetlerin tefsirinde Taberî'nin detaylı bir izaha yönelmediği söylenebilir. Nitekim başka âyetlerin tefsirinde de benzer durum gözlenmektedir.¹³³ Tespit edilebildiği kadarıyla Haşr sûresi 6-8. âyetlerin tefsiri, bunun istisnası olarak gösterilebilir. Taberî fey'den bahsederken meseleyi tafsilatlı bir biçimde ele alırken Haşr sûresi 8. âyetteki “أَمْوَالًا” kelimesinin cizye, haraç ve ganimet şeklinde yorumlandığını söyler.¹³⁴

Bakara sûresi 186. âyette zikredilen mallarla sınanmak, malda musibetle sınanmak şeklinde tefsir edilmiştir. âyetin Benî Kaynuka hakkında nazil olduğu bilgisi verilip bağlam merkezli bir tefsir yapılmıştır. Fakat bu tefsirde, mal olgusuna dair bir yorum yoktur.¹³⁵ Mallar ve çocuklardan bahseden âyetlerin tefsirinde, mallar ve çocukların lafzı lafzına tekrarlandığı söylenebilir.¹³⁶ Bakara sûresi 267. âyetin tefsirinde ise kişinin kazandıkları, altın, gümüş ve ticaretle izah edilmiştir.¹³⁷

Müfessirin mal ve mülkle ilgili kelimeleri tefsir ederken leksikografik bir yol izlemesi, onu tıpkı bir sözlükçü gibi kelimeyi birkaç kelimeyle karşılmasına neden olmuştur. Bu durumun onu, lafzlara takdir edilen anlamların sınırı konusunda itinalı olmaya sevk ettiği söylenebilir. Mesela Nisâ sûresi 54. âyette “مُلْكًا عَظِيمًا” terkibinden, Süleyman'ın mülkünün anlaşıldığını iddia eden Taberî, söz konusu terki bin nübüvvetle yahut kadınların mülk olması yönünde yorumlanmasını doğru bulmaz. Buna gerekçe olarak Arap dilinde maruf olmayan bir şeyle Allah'ın Araplara hitap etmesinin caiz olmamasını gösterir.¹³⁸

Ayette doğrudan mala işaret eden bir kelime olmadığı halde Taberî'nin En'âm sûresi 165. âyetteki “رَفَعَ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ” cümlesini, rızık mal ve zenginlik, otorite güç kuvvetle izah ettiği görülür.¹³⁹

Tabakât kitaplarının sunduğu iktisadi içerikli verileri merkeze alarak âyetleri belirlediğimiz için sınırlı sayıda âyeti incelemek durumundayız. Zekat gelirlerinin kime pay edileceği¹⁴⁰ yahut kenz'in delaleti¹⁴¹ hususunda uzun izahlar olsa da bunlar makalenin kapsamı dışındadır.

¹³¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/384.

¹³² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/261.

¹³³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/80, 24/382, 24/413-414, 24/621, 6/626.

¹³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/516-520.

¹³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/290-291.

¹³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/15, 22/670, 23/294, 23/169, 11/127, 11/615, 14/476-477, 15/273-274.

¹³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/695-696.

¹³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/156-161.

¹³⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/50-51.

¹⁴⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/516-530.

¹⁴¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/425-434.

Sonuç

Meselenin kuramsal boyutuna yoğunlaşan bu makale, bir dizi hâlinde sürmesi planlanan projenin ilk adımıdır. Müfessirlerin iktisadi durumlarının tefsirlerine yansıyor yansımadağı sorusundan hareket ederek yürütülen bu araştırma, kavramların rastgele kullanımından sakınmak amacıyla konuyla alakalı kavramlara açıklık getirmiştir. Bu meyanda statü, elit, tabakât ve biyografik sözlük gibi bu araştırmanın dayandığı zemini oluşturan kavramlar açıklanmıştır. Elit kavramının erken dönem müfessirlerini nitelemek için kullanılabileceğini iddia eden bu çalışma, bu iddiasını kavramların muhtevasının tarihsel hakikate sadakatini ölçü almaktadır. Bu doğrultuda, elit kavramının çağdaş-modern bir kavram olup bu kavramı erken dönem müfessiri olan Taberî'yi nitelemek üzere kullandığımız takdirde bunun anakronik olacağı yönündeki düşüncüyü yanlışlamaktadır. Zira klasik kaynaklar, a'yan ve eşraf gibi kişinin statüsüne delalet edecek düzeyde alternatif ve müteradif kavramları zikretmektedir.

Elit kavramının yansımalarının ana kaynakları, tabakât literatürüdür. Zira onlar, toplumda statüsü yüksek kesimin kaydını tutan arşiv mesabesinde. Makalede bu kaynakların ortaya çıkışı hakkındaki nazariyelere değinildikten sonra bunların nesneliliği ve güvenilirliği hakkında bir tartışma yürütülmektedir. İslam dünyasının kültürel, sosyal ve entelektüel tarihine ayna tutan bu arşiv, statüsü yüksek elit kesiminin anlatıldığı basit bir sözlükten ibaret değildir. Her ne kadar biyografik sözlüklerin tenkitten ve tahlilden mahrumiyeti, tekrar içerdiği, kuru ve yavan bir anlatıma sahip olduğu, bireyi yansıtırken toplumbütünü ihmal ettiği gibi eleştiriler dile getirilse de bunun aksi yönünde değerlendirmeler de mevcuttur. Örneğin resmi tarih tezlerine karşı biyografik sözlüklerin bir alternatif konumuna geldiği, resmi tarihyazımına karşı küçük çaplı bir reddiye girişimi olduğu şeklindeki söylemler böyledir.

Tabakât kitapları sıradan insanın hikayesini ele almaz. Alimler, vezirler, saray ahali, şairler ve halifeler bu tür kitapların temel malzemesidir. Köylüyü, çiftçiyi, işçiyi ve tüccarı biyografik sözlüklerde bulmak zordur. Tefsir ve tarih alanlarında otorite sayılan Taberî'nin hayat hikayesini söz konusu kaynaklardan okuduğumuzda çeşitli bilgilere erişmek mümkündür. Mesela fiziksel özellikleri, karakter özellikleri, eğitim süreci, günlük yazma rutini, verrâkı, maruz kaldığı mücadeleler, cesareti, sosyalleşmesi, katıldığı cenazede okuduğu şiir, yöneticilerle ilişkisi, irtibatta olduğu kişiler, sosyal ağları, elitlerin hediyesini kabul etmediği yönündeki bilgiler ve yaşamını idame etmek için Taberistan'daki topraklardan gelen gelir bize Taberî'nin biyografisi hakkında bir tablo sunar. Bu bilgilerin yol göstericiliğini merkeze alarak onun tefsirinde bir inceleme yaptığımızda şunu söylemek mümkündür: Tabakât kitaplarında anlatılan Taberî portresi ile bizzat yazdıkları arasında bir örtüşme vardır. Onun iktisadi koşullarının ve maişet kaygısının yansımaları tefsirinde görmek mümkündür. Biyografik kaynaklarda Taberî'nin hassas noktası olarak vurgulanan hediye almama, yöneticilerden beklenti içerisinde olmama, mukabele edemediği hediyeyi kabul etmeme ve zaman tasarrufuna yöneticilerin müdahalesine izin vermeme şeklindeki anlatıların tefsirde karşılığı vardır. Taberî'nin zihnindeki mal olgusunu yansıtacak âyet örnekleri

üzerinden tarama yaptığımızda çıkan netice şudur: Müfessir, emanetlerin ehline verilmesini ve insanlar arasında adaletin emredilmesini emreden âyetlerin tefsirinde bu âyetin özellikle yöneticiler hakkında indiğini iddia etmektedir. Adaletin, iktisadi ve sosyal nizamın temeli olduğu vurgusuyla hareket etmektedir. Bunun yanı sıra sultanları tavaf eden alimlere tenkit sadedinde yer vermektedir. Hediye ve rüşvet meselesi üzerinde detaylı bir şekilde durmaktadır. Bütün bunlar incelendiğinde müfessire dair biyografik kaynaklarda anlatılan içeriklerin tefsirlerle örtüştüğünü söylemek mümkündür. Taberî'nin iktisadi durumu hakkında tabakât kitaplarında anlatılan verilerle tefsirindeki izahlar tutarlılık arz etmektedir. Buradan hareketle onun maişet kaygısına pek düşmeden, zamanı kendi tasarrufu dahilinde kullandığı ve yöneticilerle sıkı temaslara girmediği bir yaşam öyküsü, tefsirini yazarken cesaret ve özgürlük alanı açmıştır. Şahsi görüşlerini ve siyasi göndermelerini de bu sayede ifşa etmekten çekinmemiştir. Öyleyse ulemanın sosyal ve entelektüel biyografisi ile yazdıkları arasında bir irtibatın varlığından bahsedilebilir.

Kaynaklar | References

- Academia.edu. "The Gestation of Arabic Biography: Genre and Method in Early Traditionalist Writings (pre-publication draft)". Erişim 27 Nisan 2023. https://www.academia.edu/88692581/The_Gestation_of_Arabic_Biography_Genre_and_Method_in_Early_Traditionist_Writings
- Ahmed, Asad Q. *The Religious Elite of the Early Islamic Hijāz: Five Prosopographical Case Studies*. Oxford: Unit for Prosopographical Research, Linacre College, University of Oxford, 2011.
- Anastasopoulos, Antonis (ed.). *Osmanlı İmparatorluğunda Taşra Elitleri*. çev. H. Ebru Aksoy. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.
- Bağdādî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Medîneti's-selâm*, thk. Beşâr Avvâd Ma'ruf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Beinin, Joel. *Modern Ortadoğu'da İşçiler ve Çiftçiler*. çev. Defne Karakaya. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Berkey, Jonathan P. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*. çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Berkey, Jonathan P. *The Formation of Islam Religion and Society in the Near East, 600-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Botton, de Alain. *Statü Endişesi*. çev. Ahu Sila Bayer. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2005.
- Burke, Peter. *Tarih ve Toplumsal Kuram*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Chamberlain, Michael. *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik Şam 1190-1350*. çev. Büşra Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Cohen, Hayyim J. "İslâm'ın Klasik Döneminde Müslüman Fakihlerin ve Muhaddislerin Ekonomik Çevreleri ve Dünyevî Meslekleri (XI. Yüzyılın Ortalarına Kadar)". çev.

- Mustafa Kahya., *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (2019), 563-616. <https://doi.org/10.16947/fsmia.667419>
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî. *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Dumolyn, Jan. "Later Medieval and Early Modern Urban Elites: Social Categories and Social Dynamics". *Urban Elites and Aristocratic Behaviour in the Spanish Kingdoms at the End of the Middle Ages*. ed. María Asenjo- González. 3-18. Turnhout: Brepols Publishers, 2013.
- Dûrî, Abdülaziz. *İlk Dönem İslâm Tarihi*. çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul, Endülüs Yayınları, 1991.
- Dûrî, Abdülazîz. *İslâm İktisat Tarihine Giriş*. çev. Sabri Orman. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Dûrî, Abdülazîz. *Târîhü'l-İraki'l-İktisâdî fi'l-karnî'r-rabih el-Hicrî*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1974.
- Eldem, Edhem. *Mitler, Gerçekler ve Yöntem Osmanlı Tarihinde Aklıma Takılanlar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2018.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Nüzhetü'l-elibbâ' fi ṭabaḳâti'l-üdebâ'*. thk. İbrahim Samarrâî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Erdoğan, Umut. *Ekonomik ve Kültürel Sermaye Bağlamında Sosyal Sınıfların Farklılaşması: Ankara Örneği*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ergut, Ferdan. *Tarihin Hakikatleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Erten, Mevlüt. *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Erişsal, İsmail E. "Verrâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/verrak>
- Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/taberi-muhammed-b-cerir#1>
- Gharaibeh, Mohammad. "Narrative Strategies in Biographical Dictionaries The ad-Durar al-Kāmina of Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī – A Case Study". *Mamluk Historiography Revisited: Narratological Perspectives (Mamluk Studies)*. ed. Stephan Conermann. 51-75. Göttingen: V&R Unipress, 2018.
- Gharaibeh, Mohammad. "Social and Intellectual Rivalries and Their Narrative Representations in Biographical Dictionaries: The Representation of Ibn al-Şalāh—A Case Study". *New Readings in Arabic Historiography from Late Medieval Egypt and Syria: Proceedings of the Themed Day of the Fifth Conference of the School Of Mamluk Studies*. ed. Jo Van Steenberg vd. 253-290. Leiden: Brill, 2021.
- Görke, Andreas. "Teaching in 5 th/11th-century Baghdad: Observations on the lectures of Abū l-Fawāris Ṭirād b. Muḥammad al-Zaynabī and their audience". *Manuscript Notes as Documentary Sources*. ed. Andreas Görke vd. 93-118. Beirut: Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2011.

- Günther, Sebastian. “Knowledge and Learning in Baghdād”. *Baghdād: From Its Beginnings to the 14th Century*. ed. Jens Scheiner vd. 473-520. Leiden: Brill, 2022.
- Hagemann, Hannah-Lena. vd., “Studying Elites in Early Islamic History: Concepts and Terminology”. *Transregional and Regional Elites –Connecting the Early Islamic Empire*. ed. Hannah-Lena Hagemann vd. 17-44. Berlin: Walter de Gruyter, 2020.
- Halebî, İbnü'l-Adîm Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî. *Buğyetü't-ṭaleb fi târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988.
- Heidemann, Stefan. “Introduction: Transregional and Regional Elites – Connecting the Early Islamic Empire”. *Transregional and Regional Elites –Connecting the Early Islamic Empire*. ed. Hannah-Lena Hagemann vd. 1-16. Berlin: Walter de Gruyter, 2020.
- Hibri, Tayeb. *Reinterpreting Islamic Historiography Harun al-Rashid and the Narrative of the Abbasid Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Hirschler, Konrad. *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors*. London: Routledge, 2006.
- Hirschler, Konrad. “Reading certificates (samā'āt) as a prosopographical source: Cultural and social practices of an elite family in Zangid and Ayyubid Damascus”. *Manuscript Notes as Documentary Sources*, ed. Andreas Görke vd. 73-92. Beirut: Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2011.
- Houari Touati, Houari. *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Hugh Kennedy, Hugh. *When Baghdad Ruled the Muslim World The Rise and Fall of Islams Greatest Dynasty*. United States of America: Da Capo Press, 2005.
- Humphreys, R. Stephen. “A Cultural Elite: The Role and Status of the Ulama' in Islamic Society”. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. 187-208. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dimeşk*. thk. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garame el-Amrâvî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Masâdir, 1972.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebü Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî. *Ṭabaḳātü's-Şâfi'iyye*. tlk. Hâfız Abdülalim Han. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1978.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *el-Muḥammedûn mine's-şu'arâ' ve eş'âruhüm*. thk. Hasan Ma'merî. b.y.: y.y., 1970.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

- Kaya, Mesut. “Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 33-65.
- Kettânî, Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Zeylu Târîhi mevlidi'l-'ulemâ' ve vefeyâtihim*. thk. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-Hamed. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1989.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Köse, Feyza Betül. “Sosyal Tarih Yazıcılığında Sorunlar ve Çözüm Önerileri –İlk Dönem İslâm Toplumu Özelinde–”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 29/1 (2018), 10-26.
- Lewis, Bernard. “Sources for the Economic History of the Middle East”. *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*. ed. M. A. Cook. 78-92. London: Routledge, 2014.
- Lucas, Noëmie. “Landowners in Lower Iraq During the 8th Century: Types and Interplays”. *Transregional and Regional Elites –Connecting the Early Islamic Empire*. ed. Hannah-Lena Hagemann vd. 69-98. Berlin: Walter de Gruyter, 2020.
- Marín, Manuela. “The ‘ulamâ’”. *The New Cambridge History of Islam The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*. ed. Maribel Fierro. 679-704. Cambridge University Press, 2011.
- Marlow, Louise. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Marsham, Andrew. Hanne, Eric. Steenbergen, Jo Van. “The Islamic World Nomads, Urban Elites and Courts in Competition”, *Political Culture in the Latin West, Byzantium and the Islamic World, c.700-c.1500: A Framework for Comparing Three Spheres*. ed. Catherine Holmes vd. 456-486. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Mårtensson, Ulrika. “İbn İshâq’s and al-Ṭabarī’s Historical Contexts for the Quran: Implications for Contemporary Research”. *Knowledge and Education in Classical Islam Religious Learning between Continuity and Change*. ed. Sebastian Günther. 315-353. Leiden: Brill, 2020.
- Mottahedeh, Roy P. “R. W. Bulliet, The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History [review]”. *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975), 491-495. <https://doi.org/10.2307/599365>
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *Mu'cemu huffazi'l-Kur'ân abre't-tarih*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1992.
- Munt, Harry. “Caliphal Imperialism and Hıjâzî Elites in the Second/Eighth Century”. *Al-Masâq Journal of the Medieval Mediterranean* 28/1 (2016), 6-21.
- Nawas, John A. “A Profile of the Mawālî ‘Ulamâ’”. *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. ed. Monique Bernards vd. 454-480. Leiden: Brill, 2005.
- Nazmabad, Mohammad Ghazvini. “A Study of Historical Biographical Dictionaries with an Emphasis on Motives, Methods and References for Writing Them”. *Elixir History* 69 (2014). 23037-23042.

- OA, Onomasticon Arabicum. “Search”. 27 Nisan 2023. <https://onomasticon.irht.cnrs.fr/>
- Orman, Sabri. “Başlangıcından Osmanlı’ya İktisadî Düşünce Tarihinin İslâmî Kaynakları”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 4/6 (1999), 9-48.
- Qadi, Wadad. “Biographical Dictionaries as the Scholars’ Alternative History of the Muslim Community”. *Organizing Knowledge Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*. ed. Gerhard Endress. 23-75. Leiden: Brill, 2006.
- Scheiner, Jens.- Toral, Isabel. “Baghdād’s Topography and Social Composition a Historical Sketch”. *Baghdād: From Its Beginnings to the 14th Century*. ed. Jens Scheiner vd. 1-43. Leiden: Brill, 2022.
- Shoshan, Boaz. *Poetics of Islamic Historiography Deconstructing Ṭabarî’s History*. Leiden: Brill, 2004.
- Stanford, Michael. *Tarihin İncelemesi İçin Bir Kılavuz*. çev. Can Cemgil. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- Steenbergen, Jo Van. “Introduction: History Writing, Adab, and Intertextuality in Late Medieval Egypt and Syria: Old and New Readings”. *New Readings in Arabic Historiography from Late Medieval Egypt and Syria: Proceedings of the Themed Day of the Fifth Conference of the School Of Mamluk Studies*. ed. Jo Van Steenbergen vd. 1-29. Leiden: Brill, 2021.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Ṭabaḳâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv vd. 10 Cilt. y.y.: Dârü İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts.
- Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Ṭabaḳâtü’l-huffâz*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Ḳur’ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Riyad: Dâru Hicr, ts.
- Taraajem, Mevsûatü’t-Terâcîm. “Bahs”. 27 Nisan 2023. <https://www.taraajem.com/>
- The Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War: Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War*, ed. P. M. Holt vd. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Udovitch, Abraham. “Introductory Remarks”. *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*. ed. M. A. Cook. 3-10. London: Routledge, 2014.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu’cemü’l-üdebâ’ İrşâdü’l-erîb ilâ ma’rifeti’l-edîb*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı. *Ma’rifetü’l-ḳurrâ’i’l-kibâr ‘ale’ṭ-ṭabaḳâti ve’l-a’şâr*. thk. Beşâr Avvâd Ma’ruf. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1982.

An Analysis of the Art of *Barā'at al-Istihlāl* in the context of

Badr al-Dīn b. Mālik's *Al-Misbāh Fī İhtisar al-Miftāh* Work

Mehmet Siddık Özalp



<https://orcid.org/0000-0002-4260-6989>

mehmetozalp@nevsehir.edu.tr



<https://ror.org/019jds967>

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Univ, Fac of Theology, Dept of Arabic Language and Literature, Türkiye

Abstract

Badr al-Dīn b. Mālik (d. 686/1286) summarized (talkhīs) Abū Ya'qūb al-Sakkākī's (d. 626/1229) book called *Miftāh al-'ulūm* in his work named *al-Misbāh fī ikhtisār al-Miftāh*. This study, by being among the common basic sources of the period, achieved an exceptional position in the field of rhetoric. This summary not only has a distinguished place in its field, but also has an eloquent and aesthetic dībāje. In the dībājes, which constitute the introductory parts of the studies, information is given about subjects such as the subject, purpose, content and method. The author carefully chose the words he used in the dībāje of the summary work, and tried to make the rhetoric, which is its content, speak with artistic concepts. In this context, it has been seen that he attaches particular importance to the art of *barāat al-istihlāl* (ingenuity of initiation). *Barāat al-istihlāl* (ingenuity of initiation), handled under the *badī* (science of embellishment) section of Arabic rhetoric, is the art of making an introduction in a remarkable and beautiful way by means of words and phrases that refer to the purpose and content. In this manner, the author made subtle references to the names of important works written in the field of rhetoric before him. In this regard, this study aims to analyze the dībāje of the talkhīs named *al-Misbāh fī ikhtisār al-Miftāh* and explain the art of *barāat al-istihlāl*, as well as provide the necessary information about the sources used. The art of *barāat al-istihlāl* is generally included in the dībāces, which are the introductory parts of the works. For this reason, necessary information about dībāje is also given. Since it is one of the first sources written in the field of Arabic Language and Rhetoric and the names of important rhetorical sources written before are skillfully mentioned in its dībāja with the art of *berā'at al-istihlāl*, Bedr al-Dīn b. Mālik's dībāja was preferred as the subject of the study. It has been brought to the attention of the academic community that the bibliographies of some classical works can be learned with this method.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Science of Rhetoric, literary technique, Badruddīn b. Mālik, *al-Misbāh fī Ikhtisāri'l-Miftāh*, Dībāje, *Barāatu'l-istihlāl*

Citation

Özalp, Mehmet Siddık. "Bedruddīn b. Malik'in *el-Misbāh Fī İhtisāri'l-Miftāh* Eserinin Dībācesi Özelinde *Berā'atu'l-İstihlāl Sanatı İncelemesi*". *Tetikik* 4 (2023), 109-125.

<https://doi.org/10.55709/tetikik.4.1300067>

Type	Research Article
Research Areas	Religion; Linguistics
Language	Turkish
Received	21 May 2023
Accepted	14 September 2023
Published	10 October 2023
Review	Double-blind
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board) Double anonymized - Two External
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author declares that there is no conflict of interest.
Complaints	tetkik@okuokut.org
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright	© The author retains the copyright and provides the publisher with a license to publish.
License	 CC BY-NC 4.0
Publisher	Oku Okut Press (okuokutpress.okuokut.org) on behalf of Oku Okut Association.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	ceeol.com/search/journal-detail?id=2890
DOAJ	doaj.org/toc/2822-3322
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
Sherpa Romeo	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Bedruddîn b. Malik'in *el-Misbâh Fî İhtisâri'l-Miftâh* Eserinin Dîbâcesi Özelinde Berâ'atu'l-İstihlâl Sanatı İncelemesi

Mehmet Sıddık Özalp



<https://orcid.org/0000-0002-4260-6989>

mehmetozalp@nevsehir.edu.tr



<https://ror.org/019jds967>

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Nevşehir, Türkiye

Öz

Bedruddîn b. Mâlik (öl. 686/1286), Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm*'unu, *el-Misbâh fî ihtisâri'l-Miftâh* ismiyle telhîs etmiştir. Bu telhîs, dönemin yaygın temel kaynakları arasına girerek, belâgat alanında müstesna bir konum elde etmiştir. Telhîs, alanında mümtaz bir yere sahip olduğu gibi belîğ ve estetik bir dîbâceye de sahip olduğu aşikardır. Çalışmaların giriş kısımlarını oluşturan dîbâcelerde, konu, amaç, içerik ve yöntem gibi mevzular hakkında bilgi verilir. Yazar telhîsin dîbâcesinde kullandığı kelimeleri özenle seçmiş, muhtevası olan belâgatı sanatsal kavramlarla konuşturmaya çalışmıştır. Bu kapsamda berâ'atu'l-istihlâl sanatına ayrıca önem verdiği görülmüştür. Arap belâgat ilminin bed' kısmı altında ele alınan Berâ'atu'l-istihlâl amaç ve içeriğe değinen sözcük ve deyimlerin vasıtasıyla dikkat çekici güzel bir yöntemle giriş yapma sanatıdır. Bu çerçevede yazar kendisinden önce bu alanda kaleme alınan önemli eserlerin isimlerine göndermeler yapmıştır. Bu bağlamda çalışmada *el-Misbâh fî ihtisâri'l-Miftâh* isimli telhîsin dîbâcesi analiz edilerek berâ'atu'l-istihlâl sanatı açıklanacağı gibi istifade edilen kaynaklar hakkında da gerekli bilgilerin verilmesi hedeflenmiştir. Berâ'atu'l-istihlâl sanatına genel olarak eserlerin giriş kısımları olan dîbâcelerde yer verilir. Bu nedenle dîbâce hakkında da gerekli bilgiler aktarılmıştır. Arap Dili ve Belâgatı alanında kaleme alınmış ilk kaynaklardan olması ve daha önce yazılmış önemli belâgat kaynaklarının isimleri dîbâcesinde berâ'atu'l-istihlâl sanatıyla ustaca zikredildiğinden Bedruddîn b. Mâlik'in dîbâcesi çalışma konusu olarak tercih edilmiştir. Bu yöntemle bazı klasik eserlerin kaynakçalarının öğrenilebileceği, akademik camiannın dikkatine sunulmuştur.


Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belâgatı, Belâgat İlmi, Bed', Bedreddin b. Malik, *el-Misbâh Fî İhtisâri'l-Miftâh*, Dîbâce, Berâ'atu'l-İstihlâl

Atıf Bilgisi

Özalp, Mehmet Sıddık. "Bedruddîn b. Malik'in *el-Misbâh Fî İhtisâri'l-Miftâh* Eserinin Dîbâcesi Özelinde Berâ'atu'l-İstihlâl Sanatı İncelemesi". *Tetkik* 4 (2023), 109-125.

<https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1312655>

Türü	Araştırma Makalesi
Konu Kategorisi	Din; Dilbilim
Dili	Türkçe
Geliş	21 May 2023
Kabul	14 Eylül 2023
Yayım	10 Ekim 2023
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Hakemler	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı	© Yazar telif hakkını elinde tutarak yayıncıya CC BY-NC 4.0 lisansı ile yayım izni vermiştir.
Lisans	 CC BY-NC 4.0
Yayımcı	Okut Okut Yayınları (okuokutpress.okuokut.org) tarafından Oku Okut Derneği için yayımlanır.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	Central and Eastern European Online Library
DOAJ	Directory of Open Access Scholarly Resources
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
SHERPA ROMEO	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Giriş

Dîbâce yani önsözler, yazılan, okunan veya dinlenen herhangi bir kitap, konuşma veya makale gibi çalışmaların giriş kısımlarını oluşturmaktadır. Kolay gibi görünse de kaleme alınması dikkat, önem ve ilgi gerektirmektedir. Çünkü okuyucuların dikkatlerini çekmek amacıyla gizem içeren, heyecan verici unsur ve edebî sanatsal ifadelerle yer verilmektedir. Arap belâgat literatüründe de okurların dikkatlerini çekmek, okumaya devam etmelerini sağlamak için dîbâceler, güçlü, estetik ve dikkat çekici olmalıdır. Meramını güzel bir şekilde aktarmak için atasözleri, teşbih ve karşılaştırmalar gibi edebî sanatlar, uygun ve doğru bir şekilde kullanılmalıdır. Karmaşık kelime ve uzun cümleler gibi anlaşılmayan bir dil kullanımından kaçınılmalı, bunun yerine sade, kolay ve anlaşılır bir dil kullanmaya önem verilmelidir. Yani esere dikkatlerin yönlendirilmesi ve okunmasının sağlanması amacıyla girişlerde yaratıcılıklarını sergilemek üzere edebî sanatlar ustalıkla işlenmeli ve dikkat çekici ilginç dilsel araçlardan tam anlamıyla istifade edilmelidir.¹

Bu çerçevede amaç ve içeriğe sözcük ve deyimler vasıtasıyla göndermeler yapmak üzere dikkat çekici ve estetik bir yöntemle giriş yapma sanatı olan berâ'atu'l-istihlâl üslûbundan da istifade edilebilir. Bedruddîn b. Mâlik (öl. 686/1286), Suyûtî (öl. 911/1505) ve İbn Ma'sûm el-Medenî (öl. 1120/1708) gibi çok sayıda âlim, eserlerin dîbâcelerinde bu sanata yer vermişlerdir. Ayrıca ülkemizde Ali Bulut tarafından "Arap Edebiyatında Berâ'atu'l-istihlâl Sanatı" isimli bir çalışma da yapılmıştır. Ancak Bulut tarafından yapılan çalışmada sadece berâ'atu'l-istihlâl sanatının mahiyet ve muhtevası ele alınmıştır. Aynı şekilde Servet Demirtaş tarafından "Berâat-i İstihlâl ve Hüsn-i İbtidâ Açısından Sûre Girişleri - Nisâ Sûresi Örneği-" isimli bir çalışma yapılmıştır. Ancak Demirtaş tarafından yapılan çalışma sûre girişlerinde bulunan ilk âyetlerin, asıl maksada ve muhtevaya uygunluğu Berâat-i İstihlâl yönünden araştırılmıştır.² Bu çalışmada ise berâ'atu'l-istihlâl sanatı incelenmekle beraber yazarlar tarafından belâgat ilminde icra edilme şekli uygulamalı olarak ele alınmıştır. Bunun yanında bu sanatın ağırlıklı olarak kullanıldığı alanların dîbâceler olması hasebiyle dîbâce kavramı da araştırılmıştır. Eski dönem âlimlerden olması ve bu sanatla önemli ölçüde önceki kaynaklara göndermelerde bulunması sebebiyle Bedruddîn b. Mâlik'in dîbâcesi çalışma alanı olarak seçilmiştir. Bu münasebetle klasik eserlerde yer almayan kaynakçalardan bir nebze haberdar olunabilmek amaçlanmıştır. Çalışmanın muhteviyatını oluşturması ve çalışmanın daha iyi bir şekilde anlaşılması amacıyla burada; Berâ'atu'l-istihlâl ve Dîbâce tanımını verecektir. Eseri inceleme konusu için seçildiğinden İbnu'n-Nâzım hakkında kısaca bilgiler sunulacaktır. Çalışmanın konusu olması hasebiyle de İbnu'n-Nâzım'ın *el-Misbâh Fî İhtisârî'l-Miftâh* isimli eseri tanıtılacaktır. Daha sonra *el-Misbâh Fî İhtisârî'l-Miftâh*'in Dîbâcesi verilerek gerekli analizler yapılarak çalışma bitirilecektir.

¹ Mukaddimeler (dîbâceler) için ayrıca bk. İsmail Durmuş, "Mukaddime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/115-117; Mustafa İsmet Uzun, "Mukaddime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/117.

² Servet Demirbaş, "Berâat-i İstihlâl ve Hüsn-i İbtidâ Açısından Sûre Girişleri - Nisâ Sûresi Örneği-", *Kilitbahir / 21* (Eylül 2022): 182-208.

1. Berâ'atu'l-istihlâl

Nazım ya da düz yazıda amaç ve içeriğe değinen sözcük ve deyimlerin vasıtasıyla mevzuya dikkatleri celp eden estetik bir yöntemle başlama sanatına “berâ'atu'l-istihlâl” denir. Aynı şekilde berâat-i matla', hüsn-i ibtidâ, hüsn-i iftitâh gibi isimlerle anılmıştır. Gayeye göndermelerde bulunan sözcük ve deyimlerin nazım ve düz yazının ortasında yer alması ise telmîh olarak adlandırılır.³

Berâ'atu'l-istihlâl, (البراعة) ve (الاستهلال) olmak üzere iki kelimededen meydana gelen bir kavramdır. (بَرَاعَ), herhangi bir karşılık beklemeden bir şeyi vermektir.⁴ (بَرَاعَ الْجَبَلِ), dağın zirvesine çıktı demektir.⁵ (البراعة), başarmak ve üstün gelmek; (الاستهلال) ise giriş ve başlangıç gibi manalarda kullanılmıştır.⁶ İbn Ma'sûm el-Medenî (öl. 1120/1708), (استهَلَّ), hilali gördü, (استَهَلَّ الْمَوْلُودُ), doğar doğmaz ağlayarak sesini yükseltti ve yazarların da giriş kısımlarında eserlerini başlar başlamaz konu hakkında seslerini yükselttiklerine dikkat çekerek anlamlar arasında bir ilişki olduğu belirtmiştir.⁷

Bu kapsamda İbn Ma'sûm, Abbâsî halifelerinden Halife Mu'tasim'in (218/833-227/842), Ammûriye'nin (Afyonkarahisar) fethini övmek üzere Ebû Temmâm'in (öl. 231/846) şu beyitlerini şâhid göstermiştir. Oysa dönemin Münecimleri bu fethin gerçekleşmeyeceği yönünde fikir beyan etmişlerdi.⁸

السَّيْفُ أَصْدَقُ أَنْبَاءٍ مِنَ الْكُتُبِ
بِيضُ الصَّفَائِحِ لَا سَوْدَ الصَّحَائِفِ فِي
فِي حَدِّهِ الْخَدُّ بَيْنَ الْجَدِّ وَاللَّعْبِ
مُتَوْنِهِنَّ جَلَاءَ الشَّكِّ وَالرَّيْبِ

Kılıç kitaplardan daha doğru konuşur. Onunla hak ile batıl, net bir şekilde ayrılırlar. Kara kitaplar değil, gerçek ile kuşkuyla açığa kavuşturan parlayan kılıçlardır.⁹

İbnu'l-Mu'tezz (öl.296/909), bu sanatı güzel giriş (حُسْنُ الْإِبْتِدَاءِ) ismiyle ele almış ve örnek olarak da Nâbiga ez-Zubyânî'nin (öl. 604 M [?]), Şam'da Amr b. el-Hâris'e sığındığı zaman sevgilisi Umeyme'ye yazdığı kasidenin girişinde yer alan bu beyti örnek olarak sunmuştur.¹⁰

كَلِّبْنِي لَهُمْ يَا أُمَيْمَةَ نَاصِبِ
وَلَيْلِ أَقَاسِيهِ بَطِيءِ الْكَوَاكِبِ

Umeymecim! yorucu derdimle baş başa bırak!

Acı çektiğim ve yıldızları yavaş olan (bitmeyen) geceyle baş başa bırak!

³ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Berâat-i istihlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/470.

⁴ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, nşr. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003), 1/131.

⁵ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419/1998), 1/56.

⁶ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tetavurruh* (Irak: Matba'atu'l-mecma'u'l-'ilmî el-İrâkî, 1407/1987), 1/388.

⁷ İbn Ma'sûm Sadruddîn el-Medenî, *Envâru'r-rebî' fi envâ'i'l-bedî'*, nşr. Şâkir Hadi Şukur (Necef: Matba'atu'n-Nu'mân, 1388/1968), 1/56.

⁸ İbn Ma'sûm, *Envâru'r-rebî' fi envâ'i'l-bedî'*, 1/56.

⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Divânı Ebî Temmâm*, nşr. Râcî el-Esmer (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1414/1994), 32.

¹⁰ Ebu'l-'Abbâs 'Abdullâh b. el-Mu'tezz, *Kitâbu'l-bedî'*, nşr. İrfân Matarcî (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubu's-Sekâfiyye, 1433/2012), 103-104; Ebû Umâme Ziyâd b. Muâviye en-Nâbiga ez-Zubyânî, *Divânü'n-Nâbiga ez-Zubyânî*, nşr. 'Abbâs 'Abdussâtir (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1416/19969), 29.

İbn Hicce el-Hamevî'ye (öl. 837/1434) göre bedî' âlimleri, Bera'atu'l-istihlâl sanatını Berâ'atu'l-matla' (بِرَاعَةَ الْمَطْلَعِ) olarak nitelemiştir. Yine ona göre İbnu'l-Mu'tezz'in (حُسْنُ الْإِبْتِدَاءِ) ismiyle ele alması, Ebi'l-İsba' el-Mısırî (ö. 654/1256) tarafından beğenildiği vurgulanmıştır. Böylece Hamevî, İbnu'l-Mu'tezz'in İmruülkays'ın (öl. 540 [?])

قَفَا نَبِّكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ
بِسْفَطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ وَحَوْمَلٍ

*Durunuz! Kumların kıvrılarak bittiği, Dahûl ile Havmel arasında bulunan yerde bıraktığım sevgi-
linin ve onun evi anısına ağlayalım.*¹¹ beytinin yerine Nâbiga ez-Zubyânî'nin söz konusu bey-
tini tercih etmesinin doğru bir seçim olduğu da dile getirmiştir.¹² İbn Ebi'l-İsba' el-Mısırî'ye
(öl. 654/1256) göre İbnu'l-Mu'tezz'in Nâbiga ez-Zubyânî'nin beytini şâhid gösterip de İm-
ruülkays'ın beytini vermemesinin sebebi şudur: İmruülkays'ın beytinin birinci mısrası ya-
lın, kulağa zevk veren ve mana açısından da estetik iken, ikinci mısradaki söz konusu özellik-
ler yer almaz. Böylece beytin mısraları arasındaki bu ahenksizlik nedeniyle İbnu'l-Mu'tezz,
husn-i ibtidaya Nâbiga ez-Zubyânî'nin beytini şâhid göstermiştir. Çünkü Nâbiga'nın beyti-
nin sözcükleri yalın ve kulağa zevk vermekle beraber mısralar arasında da estetik sözcükler
ve mana açısından da tam bir ahenk mevcuttur.¹³

Suyûtî (öl. 911/1505), *Şerhu 'Ukûdî'l-cumân fi'l-me'ânî ve'l-beyân* isimli eserinde (البِرَاعَةُ)
sözcüğünü (البِلَاغَةُ) anlamında kullanmıştır.¹⁴

يُوصَفُ بِالْفَصَاحَةِ الْمُرَكَّبِ
وَمُقَرَّدٌ وَمُنْشَىٰ مَرْتَبِ
وَعَبْرٌ تَأْنٍ صَفَهُ بِالْبِلَاغَةِ
وَمَثَلَهَا فِي ذَلِكَ الْبِرَاعَةُ

*Cümleler, sözcükler ve kişiler fasîh olabilirler. Belâgat ise sadece kişiler ile cümlelere özgüdür.
Berâat ise tıpkı belâgatta olduğu gibi kişiler ile cümlelerde olur.*

Kıscacası “berâ'atu'l-istihlâl”, nazım olsun nesir olsun konuya güzel bir giriş ile başlamak
ve söz konusu girişte de konunun mahiyeti hakkında ince bir üslupla göndermelerde bulu-
narak edebî zevki artırma sanatıdır. Sözlükte “istihlâl” sözcüğü, “Sesini yükseltmek” ma-
nasında kullanılır.¹⁵ Bebek doğarken, yüksek sesle ağladı (اسْتَهَلَ الْمُؤَلُودُ صَوْتَهُ) denilir. Halk ta-
rafından aranan ay görüldüğünde seslerini yükselttiklerinden aya (الهلال) denmiştir. Sesini
yükseltmeye başlayınca, maksatlarını anlatabildiklerinde ise bu sanata “berâ'atu'l-istihlâl”
denmiştir.¹⁶

Berâ'atu'l-istihlâl sanatı nesirde olduğu gibi nazımda da kullanılmıştır. Örneğin: Ahdarî
(öl. 983/1575-76), *Cevheru'l-meknûn* isimli manzumesinin girişinde bu sanattan istifade et-
miştir. Biz burada Ahdarî'den birkaç beyit vermekle yetineceğiz.¹⁷

¹¹ İmruülkays b. Hucr, *Dîvân-u İmruülkays*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (b.y.: Dâru'l-Me'ârif, 1984), 8.

¹² Ebû Bekr b. Ali b. Abdullâh b. Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-edeb ve gâyetu'l-ereb*, nşr. Kevkeb Deyâb (Beyrut: Dâru Sâdir, 1425/2005), 1/307.

¹³ Ali Bulut, “Arap Edebiyatında Berâat-İ İstihlâl Sanatı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (Haziran 2008), 79.

¹⁴ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Şerhu 'Ukûdî'l-cumân fi'l-me'ânî ve'l-beyân*, nşr. İbrâhîm Muhammed el-
Hamdânî-Emin Lokmân el-Habbâr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 44.

¹⁵ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, 2/379.

¹⁶ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâgiyye ve tetavurruh*, 1/392; Hamevî, *Hizânetu'l-edeb*, 1/408-414.

¹⁷ Abdurrahmân b. Sağır al-Ahdarî, *el-Cevheru'l-meknûn fi sadefti's-selâseti'l-funûn*, nşr. Muhammed b. Abdulazîz Nasîf (b.y.:
Merkezu'l-Besâir li'l-bahsi'l-ilmî, ts.), 21.

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الْبَدِيعِ الْهَادِي إِلَى بَيَانِ مَهْيَعِ الرَّشَادِ
 Doğru yolun izahına yönlendiren yaratıcı Allah'a hamd olsun.
 ثُمَّ عَلَى بَقِيَّةِ الصَّحَابَةِ ذَوِي النَّقَى وَالْفَضْلِ وَالْإِنَابَةِ
 وَالْمَجْدِ وَالْفُرْصَةِ وَالْبِرَاعَةِ وَالْحَزْمِ وَالنَّجْدَةِ وَالشَّجَاعَةِ

Sonra, geri kalan tüm sahabelerine de (Allah'ın salâtı) olsun!

Ki tüm sahabeleri takva, değer, tevazu, şeref, cömert, üstünlük, kararlılık, yardım etme ve cesaret sahibidirler.

Ahmed b. Abdulmun'im ed-Demenhûrî (öl. 1192/1778), Ahdarî'nin (البديع) ve (البيان) sözcükleriyle berâ'atu'l-istihlâl yöntemine başvurduğunu belirtmiştir.¹⁸ Aynı şekilde (البراعة) sözcükleriyle berâ'atu'l-istihlâl yöntemine başvurduğunu belirtebiliriz. Çünkü (البراعة) ile (البلاعة) eşanlamlı sözcüklerdir.

2. Dîbâce

Farsça bir sözcük olan Dîbâce, dîbâ kelimesi ve “çe” ekiyle oluşturulmuştur. Dîbâce, İran şahlarının giydiği güzel ve müzeyyen kıyafetler, kitapların nakışlarla tezhip edilerek süslendirilmiş yüzleri veya kitapların süslü olan ilk sayfaları gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹⁹

Ferâhîdî (öl. 170/786), şairin söylediği ilk kasideye (ديباجة الشعر) dendiğini belirtmiştir.²⁰ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (öl. 209/824 [?]), Kitâbu'd-Dîbâc isimli eserinde Nâbîga ez-Zübeynî'den (öl. 604 [?]) bahsederken şiirlerinin dîbâceli olduğundan destekçileri tarafından övüldüğünü aktarmıştır.²¹

Dîbâcelerde, eserin konusu, amacı, muhtevası ve kaleme alınma yöntemi gibi konular hakkında okurlara bilgi verilir. Burada eserin kaleme alınma gerekçesi açıklanır, muhtevası hakkında genel bir bakış aktarılır. Okurların dikkatlerini cezbetmek amacıyla; betimleme, ironi ve karşılaştırmalar yapıldığı gibi diyaloglara yer verilir ve merak uyandıran sorular da sorulabilir. Böylece dîbâcelerde sanatsal bir dil kullanıldığı gibi estetik kavram ve yöntemlerden de istifade edilir.

3. İbnu'n-Nâzım ve el-Misbâh Fî İhtisârî'l-Miftâh

İbnu'n-Nâzım olarak bilinen Muhammed b. 'Abdullâh b. Mâlik et-Tâî Bedruddîn, 640/1242 tarihlerinde Dımaşk'ta doğmuştur. Kalın bağırsak iltihabından 686/1287 tarihinde burada vefat etmiştir. Kıvrak bir zekaya sahip olduğu belirtilen Bedruddîn b. Mâlik, nahiv, me'ânî, beyân, mantık, fıkıh ve usûl gibi ilimlerde yetkin bir âlim olarak bilinmiştir. Babasının ölümünden sonra Dımaşk'a gelerek müderrislik vazifesini üstlenmiştir. Keskin zekâ, münâzara ve doğru kavrayış açılarından olağanüstü yeteneklere sahip olan Bedruddîn

¹⁸ Ahmed b. Abdulmun'im ed-Demenhûrî, *Hilyetu'l-lubbi'l-masûn bi-şerhi'l-Cevheri'l-meknûn*, nşr. İlyas Kaplan (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 96.

¹⁹ Tahir Üzgör, “Dîbâce”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/277.

²⁰ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, 2/5.

²¹ Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ, *Kitâbu'd-Dîbâc*, nşr. Abdullâh b. Suleymân el-Cerbû' – Abdurrahmân b. Suleymân el-Useymîn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1991), 4.

b. Mâlik, Arap dili, me'ânî ve bedî' gibi ilimlerde de önemli telifler yapmıştır.²² Bedruddîn b. Mâlik, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) Miftâhu'l-'ulûm'unu, *el-Misbâh fî ihtisârî'l-Miftâh* isimli eseriyle ihtisâr etmiştir. Dönemin yaygın temel kaynakları arasına giren bu eserde yazar, veciz sözler ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Eserde bol miktarda şiir şâhid olarak gösterilmiş ve bu şiirler itinayla seçildiği gibi bayağı ve problemlî şiirlere de yer verilmemeye özen gösterilmiştir. Konular bölümlere, bölümler kısımlara ayrılarak eser nizami bir şekilde düzenlenmiştir. Böylece sistematik bir biçimde tasarlanan eser, alanında müstesna bir yer işgal etmiştir.²³

4. *el-Misbâh fî İhtisârî'l-Miftâh*'in Dîbâcesi ve Analizi

Bedruddîn b. Mâlik'in Besmele, Hamd ve Salât, Dil İlimleri, Eserin Konusu, Belâgat Tanımı ve Belâgat Kısımları olmak üzere altı kısma ayırarak dîbâceyi özenle hazırlamıştır. Bu minvalde yazarın orijinal metinleri Arapça şeklinde aktarıldıktan hemen sonra, Türkçe çevirileri *italik* olarak sunulmuştur. Devamında ise gerekli analiz ve yorumlamalar yapıldıktan sonra dîbâcenin diğer kısımlarıyla aynı yöntemle devam edilmiştir.

Bu minvalde eser dîbâcesinin bölümleri olması hasebiyle besmele, hamd ve salât, dil ilimleri, lûgat, sarf, nahiv, belâgat, eserin konuş, belâgat tanımı, belâgat kısımları, me'ânî, beyân ve bedî' başlıklarıyla dîbâce parçalı bir şekilde çevirisiyle takdim edilmiştir. Bu münasebetle Berâat-i İstihlâl sanatını içeren başlıklar detaylı bir biçimde analiz edilmiştir.

4.1. Besmele

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْقَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ.²⁴ أَحْمَدُ اللَّهُ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَنْهَيْدِي لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ. قَالَ الْإِمَامُ الْعَالِمُ الْفَاضِلُ الْمُحَقِّقُ الْعَلَّامَةُ بَدْرُ الْمَلِكِ وَالذَّيْنِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَالِكٍ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.²⁵

*Allah semâvâtın ve yerin ışığıdır. O'nun ışığının örneği, kandil barındıran bir kandilliktir.*²⁶ *Allah'a (c.c.) hamdolsun ki o, bizi bu yola yönlendirmeseydi, doğru yolu bulamazdık. Değerli, imâm, âlim,*

²² Mehmet Sıdkı Özalp, "İbnu'n-Nâzım'ın, 'el-Misbâh fî İhtisârî'l-Miftâh' isimli Eserinde Müsned İleyh Konusunda Gösterdiği Şiir İstihlâdların Analizi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 21/1 (Haziran 2021), 252-253; Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmâsu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn* (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 8/31; Ömer Rıda el-Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn* (Beirut: Muessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 3/655; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/31; Şeyh Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahvi ve tarihi eşheri'n-nuhât* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1995), 274; Cemaluddin b. Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid ve tekmilu'l-mekâsîd (Temhîd)*, nşr. Muhammed Kâmil Berekât (b.y.: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabi Li't-Tebâ'ati ve'n-Neşir, 1387/1967), 14; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebi, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 2000), 51/283-284; Tacuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Alî b. Abdulkâfi es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kubrâ*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tenâhî/Abdulfettah Muhammed el-Hulluv (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1383/1964), 8/98.

²³ Veliyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *el-Mukaddime*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Dâru Ya'rub, 1425/2004), 375; İbnu'n-Nâzım Bedruddîn b. Mâlik, *el-Misbâh fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî' (Mukaddimetu'l-muhakkik)*, nşr. Husnî Abdulcelîl Yûsuf (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1409/1989), س.

²⁴ en-Nûr 24/35.

²⁵ İbnu'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 1.

²⁶ *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman (Ankara: DİB Yayınları, 2020), en-Nûr 24/35.

araştırmacı, bilgin ve din ile milletin ay ışığı olan Bedruddīn Ebū Abdullāh Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. Mālik (Allah rahmet etsin) sözlerine şöyle devam etmektedir:

Dībācenin bu bölümü giriş mesabesinde olup besmeleyle başlamış sonra, nūr âyeti olarak anılan Nūr Sûresinin 35. âyetiyle devam etmiştir. Böylece yazar, âyette geçen ve kandil demek olan (المصباح) sözcüğünü iktibas sanatıyla referans alarak eserin ismine göndermede bulunmuştur.

4.2. Hamd ve Salât

أَمَّا بَعْدَ: حَمْدًا لِلَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى مَا أَوْلَاهُ مِنْ جَمِيلِ النِّعَمِ، وَحِبَابَهُ مِنْ جَزِيلِ الْمَوَاهِبِ وَالْقِسْمِ، وَشَرَفَنَا بِهِ عَلَى جَمِيعِ الْأُمَمِ، مِنَ الْهَدَايَةِ لِاتِّبَاعِ رَسُولِهِ وَحَبِيبِهِ مُحَمَّدٍ الْمُخْصُوصِ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ، الْمُؤَيَّدِ بِقَوَاعِدِ الْحُجَجِ وَجَوَاهِرِ الْحِكْمِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ عَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَئِمَّةِ الْهُدَى وَمَصَابِيحِ الظُّلَمِ.²⁷

Kendisine güzel nimetler bahşettiği, fesâhat ile belâgat yetenekleriyle payidar ettiği, bilgelik ile fesâhatın özü olan, kesin delillerle güçlü kılınan, özlü sözlerle (Kur'ân) ayrıcalık verilen, elçisi ve sevgilisi olan Muhammed'e (s.a.v.) tabi tutarak, doğru yolu göstermekle bizi tüm ümmetlere üstün kıldığundan, tüm eksiklerden münezze olan Allah'a hamd ettikten sonra elçisi ve sevgilisine, doğru yolun önderleri ve karanlıkta kandiller olan ailesi ile arkadaşlarına salat ve selam ederim.

Metinde geçen (جوامع الكلم) ifadesiyle, (أَعْطَيْتَ جَوَامِعَ الْكَلِمِ) hadisine (براعة الاستهلال) sanatıyla işaret edilmiştir.²⁸ Aynı şekilde peygamberin ailesi ile sahabeleri, karanlıkta ışık veren kandillere (مصابيح الظلم) benzetilmiştir. Yazarın kendi eserine, “kandil” demek olan (المصباح) ismini vermesine bakılırsa, yazarın burada kendi eserini, tevriye²⁹ yoluyla övmüş olduğu anlaşılmaktadır. Yani yazar eserinin, karanlıkta kalan konulara ışık saçmak üzere ortaya çıkartan değerli bir ışık kaynağı olduğunu belirtmek istemiştir. Ayrıca yazar burada (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) hadisine³⁰ de iktibâs sanatıyla göndermede bulunmuştur.

4.3. Dil İlimleri

فَإِنَّ عِلْمَ الْأَدَبِ، وَهُوَ مَعْرِفَةُ مَا يَحْتَرَزُ بِهِ عَلَى جَمِيعِ وُجُوهِ الْخَطَأِ فِي الْعَرَبِيَّةِ، أَنْوَاعُ تَنَفَّؤَاتٍ كَثْرَةً شَغِبٍ وَقَلَّةً، وَصُغُوبَةً فُنُونٍ وَسَهْوٍ.³¹

Edeb ilmi (dil ilimleri), yanlışların tüm şekillerinden korunmayı bilmektir. Arap dilinde yöntem ile varacağı yerler ve zorluk ile kolaylık bakımından birbirinden farklılık gösteren çeşitleri vardır.

²⁷ İbnu'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 1.

²⁸ Hadisin tamamı şu şekildedir: وَأَعْطَيْتَ لِي الْغَنَائِمَ، وَأَجَلَّتْ لِي بِالرَّغْبِ، وَأَجَلَّتْ لِي الْغَنَائِمَ، وَجَعَلْتِ لِي الْأَرْضَ طَهُورًا وَمَسْجِدًا. *bk. Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, Sahîh-u Muslim, nşr. Ebû Kuteybe Nazar el-Fây râbî (Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006), “Kitâbu'l-mesâcid”, 523.*

²⁹ Tevriye (التَّوْرِيَّةُ), gizledi manasında kullanılan (وَرَى، يُورَى) fiilinin mastarıdır. (وَرَى الْخَيْزَ), haberi gizledi demektir. Belâgat kavramı olarak ise biri yakın diğeri uzak olmak üzere iki anlama gelebilen söze denir. Yanı kullanıldığında ilk anlaşılın anlam, konuşmacı tarafından kastedilmeyen anlamdır. Aksine kastedilen mana başkadır. Kastedilen mana ise biraz düşünerek anlaşılacağından sanki kamufle edilmiştir. Bu nedenle bu kullanımlara, gizlenen manasında olan tevriye (التَّوْرِيَّةُ), denmiştir. *bk. Ahmed Mustafa el-Merâgî, ‘Ulûmu'l-belâge el-beyân ve'l-me'âni ve'l-bedî' (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993), 327.*

³⁰ İsmâil b. Muhammed el-Aclânî, *Keşfu'l-hafâ' ve muzîlu'l-ilbâs 'ammâ iştehera mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*, nşr. Yûsuf Mahmâd el-Hâcc Ahmed (Kahire: Mektebetu'l-İlmi'l-Hadîs, 1421/2000), 1/156.

³¹ İbnu'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 1-2.

4.3.1. Lügat

فَمِنْ نَوْعِ قَرِيبِ الْمَأْخُذِ يَكْفِي فِي تَحْصِيلِهِ بَعْضُ قُوَّةٍ وَأَدْنَى تَمْيِيزٍ، وَهُوَ اللَّغَةُ، وَيُحْتَرَزُ بِهِ عَنِ الْخَطَا فِي أَوْضَاعِ الْمُفْرَدَاتِ الْعَرَبِيَّةِ.³²

Birinci çeşit, sözcükler yani dildir. Alındığı kaynak açısından yakınlık arz eden bu çeşitte ulaşmak için azıcık temyiz gücü ve yeteneğe sahip olmak yeterlidir. Bunun sayesinde Arapça sözcükler konulurken, hatalardan korunmuş olunur.

4.3.2. Sarf

وَمِنْ نَوْعِ بَعِيدِ الْمَرَامِ نَائِي الْمَطْلَبِ، مَوْقُوفٌ عَلَى مَزِيدِ ذَكَاءٍ وَفَضْلِ طَبْعٍ، وَهُوَ عِلْمُ التَّصْرِيفِ وَيُحْتَرَزُ بِهِ عَنِ الْخَطَا فِي التَّفْرِيعِ مِنْ أَصْلِ أَوْضَاعِ الْمُفْرَدَاتِ.³³

İkinci çeşit, sarf ilmidir. Meram ve maksat bakımında uzaklık arz eden bu çeşide ulaşmak için ekstra zekâ ve yeteneğe gereksinim duyulur. Bunun sayesinde sözcüklerin, orijinal anlamlarından ayrıldığını tespit ederken yanlışlardan korunmuş olunur.

4.3.3. Nahiv

وَمَنْ آخَرَ كَالْمُرُومِ فِي قَرْنِهِ، وَهُوَ عِلْمُ النَّحْوِ وَيُحْتَرَزُ بِهِ الْخَطَا فِي التَّرْكِيبِ لِتَأْيِيدِ أَصْلِ مَعْنَى الْكَلَامِ.³⁴

Üçüncü çeşit, dengeyi gerektiren nahiv ilmidir. Nahiv ilmi gereğince cümle içerisinde öğeler konumlandırılırken, hatalar yapılmamalıdır ki cümlelerin anlamları anlaşılсын.

4.3.4. Belâgat

وَمِنْ رَابِعِ لَايْمَلُكَ إِلَّا بَعْدَ حِمَّةٍ، مَعَ فَضْلِ الْهَيِّ فِي ضِمْنِ كَثْرَةِ مُرَاجَعَاتٍ، وَطُولِ مَمَارَسَاتٍ، وَهُوَ عِلْمُ الْبَلَاغَةِ وَالْفَصَاحَةِ، وَيُحْتَرَزُ عَنِ الْخَطَا فِي تَطْبِيقِ الْكَلَامِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ، مِنْ تَأْيِيدِ تَمَامِ الْمُرَادِ عَلَى مَا نَبْتَضِيهَا مِنْ وَضُوحِ الدَّلَالَةِ، أَوْ حَقَائِهَا، وَمِنْ تَرْيِيبِ الْعِبَارَةِ يُورِثُ مَزِيدَ قَبُولِهَا وَإِسْتِجَابَتِهَا، وَهُوَ أَشْرَفُ أَنْوَاعِ الْأَدَبِ قَدْرًا وَأَعْلَاهَا مَكَانَةً وَخَطَرًا؛ لِأَنَّهُ عِلْمُ الْإِسْتِخْرَاجِ لِأَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ مِنْ مَعَادٍ وَالْكَشْفِ عَنْ مَخَاسِنِ النَّكْتِ الْمَوْذَعَةِ فِي مَكَانِهَا الَّذِي هُوَ مُنْتَفِدَةُ النَّصَائِرِ. وَمَسْبَابُ غُورِ الْفَهْمِ وَالْخَاطِرِ، وَمُضْمَارٌ مَا يَفْعُ بِهِ التَّفَاضُلُ وَيَنْعَقِدُ بَيْنَ الْأَمَالِ فِي شَأْنِهِ التَّسَائُلِ وَالتَّنَاضُلِ، وَالَّذِي إِذَا حَذَقْتَ أَطْلَعَكَ عَلَى إِعْجَازِ نَظْمِ الْقُرْآنِ، وَعَلَى خَبَاءِ أَنْصَابِهِ فِي تِلْكَ الْقَوْلِيبِ، وَوُرُودِهِ عَلَى تِلْكَ الْمَنَاهِجِ وَالْأَسَالِيبِ، وَأَقْدَرَكَ فِي نَسْجِ حَبِيرِ الْكَلَامِ، عَلَى مَا يُسْهَدُ لَكَ مِنَ الْبَلَاغَةِ بِالْقِدْحِ الْمُغْلَى، وَأَنَّ لَكَ فِي إِبْدَاعِ وَشَيْهَا أَلْيَدِ الطَّوْلِ.³⁵

Dördüncü çeşit ise çok sayıda kaynağa müracaat etmek, literatüre hâkim olmakla beraber Allah tarafından verilen yetenekle elde edilebilen belâgat ve fesâhat ilmidir. Bu ilim sayesinde duruma göre yapılan konuşmalarda; arzulanen mesajı aktarmak için ortama göre netliği ya da kapalılığı ya da kabul edilirliliği ve anlaşılirliliği yükselten metinlerin süslemeleri yapılırken, yanlışlardan korunur. Edeb ilimleri (Dil ilimleri) arasında değer bakımından en şerefli, konum ve önem açısından ise en üstün olanı belâgat ile fesâhat ilmidir. Çünkü belâgat ile fesâhat, belâgat gizlerini açığa kavuşturan, basiretleri ateşleyen yerlere konulmuş noktaların (ince detayların) güzelliğini ortaya çıkartan, algı ve düşünce derinliğini ölçen, üstünlük yarışımın arenası olan, uğruna eşitler arasında müsabaka ve mücadeleler düzenlenen ilimdir. Bununla beraber belâgat ilmi, iyi derecede bilenlerini, nazmu'l-Kur'an'ı câzına vakıf kılar, kalıplara dökülerek, ilgili metot ve üsluplara ulaştığına şahit eder, ince yumuşak ve süslenmiş konuşmalar yapabilme yeteneği kazandırır. Ayrıca bu alanda aslan payına sahip olanların, belâgat unsurlarını ortaya koymada hareket alanı genişler.

Yazarımız burada, (لِأَنَّهُ عِلْمُ الْإِسْتِخْرَاجِ لِأَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ) demekle Cürçânî'nin belâgat alanında yazmış olduğu Esrârü'l-belâğa isimli eserine, Berâ'atu'l-istihlâl yöntemiyle göndermede

³² İbnu'n-Nâzım, el-Misbâh, 2.

³³ İbnu'n-Nâzım, el-Misbâh, 2.

³⁴ İbnu'n-Nâzım, el-Misbâh, 2.

³⁵ İbnu'n-Nâzım, el-Misbâh, 2-3.

bulunmuştur. Cürçânî'nin bu eseri, Reşit Rıza tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır.³⁶ Yazar, burada (عَنْ مَحَاسِنِ النُّكْتِ الْمُوَدَّعَةِ) demekle Rummânî'nin yazdığı, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân* isimli eserine göndermede bulunmuştur.³⁷ (أَطَّلَعَكَ عَلَىٰ إِعْجَازِ نَظْمِ الْقُرْآنِ) demekle de 403/1212 yılında vefat eden Bâkılânî'nin yazmış olduğu *İ'câzu'l-Kur'ân* isimli telifi ile bu telifinde Kur'ân'ın nazmı bed' ve terkiplerinin ise harikulade olduğu manasında dile getirdiği (أَنَّهٗ بِدَيْعِ النَّظْمِ عَجِيبِ التَّأْلِيفِ) sözlerine göndermede bulunduğunu düşünüyoruz.³⁸ Yazar, aynı cümlede geçen (نَظْمِ الْقُرْآنِ) ifadesiyle de Câhiz'in (ö. 255/869) yazmış olduğu ancak günümüze kadar gelemeyen *Nazmu'l-Kur'ân* isimli eserine de işaret ettiğini çıkartabiliriz. Çünkü İbnu'n-Nedîm (öl. 385/995[?]), *el-Fihrist* isimli eserinde Câhiz tarafından böyle bir kitap kaleme alındığına değinmiş ve Muhammed Rıf'at Zencîr de *Mebâhis fi'l-belâga'da* bu konuya yer vermiştir.³⁹ Ayrıca bed' disiplinine, ilk defa bu adını veren Bedruddîn b. Mâlik'in de bu sözlerle, Kur'ân i'câzi, telif ve terkinin bed' olmasında olduğu görüşünü desteklediğini de çıkartabiliriz. Her ne kadar zorlama gibi olsa da (فِي نَسْجِ خَبِيرِ الْكَلَامِ) demekle İbn Ebi'l-İsba'in *Tahrîru't-Tahbîr* isimli eserine göndermede bulunduğunu düşünüyoruz. (مَا يُشْهَدُ لَكَ مِنْ أَلْبَاغَةٍ) demekle hicri yedinci yüzyılın şairleri başta olmak üzere edipleri konun edinen *el-Kidhu'l-mu'allâ* adında bir eser mevcuttur. Bu kitap, 610/1213-14 yılında doğan İbn Said Ebu'l-Hasan Alî b. Mûsâ tarafından kaleme alınmıştır. Alî b. Mûsâ, 652/1254-55 yılında hac dönüşünde arkadaşı Ebu'l-'Abbâs et-Tîfâşî ile Tunus'ta dönemin halifesi olan Mustansir b. 'Abdullâh b. Muhammed'in (647/1249/50-675/1276/77) hizmetine girerler. Alî b. Mûsâ, 666/1267-68 tarihinde Tunus'tan doğuya geçer. Daha sonra tekrar Tunus'a dönerek, 685/1286-87 yılında burada vefat eder.⁴⁰

Bedruddîn b. Mâlik, *el-Misbâh fi ihtisâri'l-Miftâh* isimli eserinin mukaddimesinde, *Cürçânî'nin Esrâru'l-belâğa* ve Rummânî'nin *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân* eserlerine, "Bera'atu'l-istihlâl" sanatı kapsamında göndermelerde bulunduğuna göre bahsi geçen kaynaklardan bilgi sahibi olduğunu ve söz konusu eserlerden faydalanmış olma ihtimali de yüksek olduğunu düşünmekteyiz.

Şevkî Dayf, Bedruddîn b. Mâlik'i, Miftâhu'l-'ulûm'un ilk kaynaklarından olan Abdulkâhir ve Zemahşerî'yi ihmal ederek, sanki sadece Miftâhu'l-'ulûm'a dayanarak *Misbâh*'ı yazdığı için de eleştirmiştir.⁴¹

³⁶ Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa*, nşr. Muhammed Reşit Rîdâ (b.y.: el-Mektebetu't-tevfîkîyye, ts.).

³⁷ Ebu'l-Hasen Alî b. İsâ er-Rummânî, *en-Nuket fi i'câzi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Halefullâh - Ahmed, Muhammed Zağlûl Selam (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1976), 73-113.

³⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru'l-'Me'ârif, 1374/1954), 1/35.

³⁹ Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Nedîm, *el-Fihrist fi ahbârî'l-'ulemâ'î'l-musanifin mine'l-kudemâ ve'l-muhaddisîn ve esmâi kutubihim*, nşr. Rîdâ b. Alî (Tahrân: y.y, 1391/1971), 41; Muhammed Rıf'at Zencîr, *Mebâhis fi'l-belâğa ve i'câzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dubai: Câizetu Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2007), 64.

⁴⁰ İbn Sa'îd Ebu'l-Hasen Alî b. Mûsâ, *İhtisâru el-Kidhu'l-mu'allâ fi't-târîhi'l-muhallâ*, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Halîl, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî (Kahire: el-Hey'etu'l-'âme li şu'uni'l-metâbi'i'l-emirîyye, 1378-9/1959), 5-32.

⁴¹ Şevkî Dayf, *el-Belâğa tatavvur ve tarih* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1965), 315.

Bedruddîn b. Mâlik dışındaki belâgat âlimleri de eserlerinde “berâ'atu'l-istihlâl” sanatına başvurmuşlardır. Mesela Bâkîllânî (öl. 403/1013), *İ'câzu'l-Kur'ân* isimli eserinin dîbâcesinde Allah'ı hamd ve senayla anıp Kur'ân'a değindikten sonra sözlerine Kur'an'ı överek şöyle devam etmiştir:⁴²

فَمَا أَشْرَفَهُ مِنْ كِتَابٍ يَتَضَمَّنُ صِدْقَ مُتَحَمِّلِهِ وَرِسَالَةَ تَشْتَمِلُ عَلَى قَوْلٍ مُؤَدِّيَهَا. بَيِّنَ فِيهِ سُبْحَانَهُ أَنْ حُجَّتَهُ كَافِيَةٌ هَادِيَةٌ لَا يُحْتَاجُ مَعَ وُضُوحِهَا إِلَى بَيِّنَةٍ تَعْلُوهَا أَوْ حُجَّةٍ تَتْلُوهَا...

Ne yüce bir kitaptır ki hamilinin doğruluğunu barındırır, o ne yüce bir mesajdır ki göndericinin sözlerini ihtiva eder. (Allah) sübhanehu, (Kur'ân'ın) hüccetlerinin yeterli ve yol gösterici olduğunu, ayrıca bir açıklanmaya veya bir kanıt gereksinim duyulmadığını belirtmiştir.

Görüldüğü üzere Bâkîllânî, bu metinde yer alan (الصِدْقُ), (الحُجَّةُ), (الوُضُوحُ) ve (البَيِّنَةُ) gibi kelimelerle mantık kavramlarına göndermelerde bulunmuştur.

Suyûtî (öl. 911/1505), *Şerhu 'Ukûdi'l-cumân* isimli eserinin dîbâcesinde şu şekilde söze başlamıştır: (أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُنَزَّهِ عَنِ الْمُمَاتِلَةِ وَالتَّشْبِيهِ).⁴³ Suyûtî böylece konusu belâgat olan söz konusu eserin dîbâcesinin ilk cümlesinde (التَّشْبِيهِ) sözcüğüne yer vermek üzere belâgat kavramlarından teşbîh sanatına gönderme yapmıştır. Bu vesileyle Suyûtî, eserde işlenecek disipline işaret ederek okurların dikkatlerini çekmeye çalışmıştır. Bununla beraber Bedruddîn'in bu sattan daha geniş bir şekilde istifade ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü o, işlenecek konulara göndermeler yapmakla yetinmediği gibi kendisinden önceki yazılan eserlere de sinyaller yollamıştır.

Aynı şekilde berâ'atu'l-istihlâl sanatını ustaca kullanan yazarlardan biri de İbn Ma'sûm el-Medenî (öl. 1120/1708) olmuştur. Bu kapsamda İbn Ma'sûm, *Envâru'r-rebî' fi envâ'i'l-bedî'* isimli eserinin dîbâcesinde Allah'a hamd ettikten sonra, şöyle devam etmiştir:

يَا مَنْ أَنْشَأَ بَدِيعَ الْوُجُودِ بِحُسْنِ الْإِبْتِدَاءِ، فَلَبِنَاهُ كُلَّ بِرَاعَةِ الْإِسْتِهْلَالِ عِنْدَ سَمَاعِ نِدَائِهِ.

Ey varlığın yaratıcılığını güzel bir başlangıçla ortaya çıkartan (Allah'im)! O'nun duyulan sesi (Allah'ın emri) üzerine tüm varlıklar, ilk andan itibaren cevap verdiler (Allah'ın emrini kabul ettiler).⁴⁴

Görüldüğü üzere yazar, metinde geçen (بَدِيعَ), (حُسْنُ الْإِبْتِدَاءِ) ve (بِرَاعَةِ الْإِسْتِهْلَالِ) sözcük ve yapılarla bedî' ilminin sanatlarına göndermelerde bulunurken, (حُسْنُ الْإِبْتِدَاءِ) ve (بِرَاعَةِ الْإِسْتِهْلَالِ) kavramlarını da neredeyse aynı cümlede bir arada kullanma yeteneğini de göstermiştir.

Ancak Bedruddîn b. Mâlik, bu yazarlardan farklı olarak ilgili konu veya söz konusu disiplinin kavramlarından ziyade işlediği konuda o güne kadar kaleme alınmış önemli eser isimlerine göndermeler yapmıştır. Böylece yazarın alan literatüründen haberdar olduğu gibi söz konusu eserlerden faydalanmasının kaçınılmaz olduğunu da çıkartabiliriz.

⁴² Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid A. Sakr (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1374/1954), 3.

⁴³ Suyûtî, *Şerhu 'Ukûdi'l-cumân*, 41.

⁴⁴ İbn Ma'sûm, *Envâru'r-rebî'*, 1/27.

4.4. Eserin Konusu

وَقَدْ قَصَّرْتُ تَأْلِيفِي هَذَا عَلَى هَذَا النُّوعِ مِنْ عُلُومِ الْأَدَبِ، لِأَتَوْفَرَ عَلَى اسْتِيفَاءِ فُنُونِهِ، وَاسْتِيفَاءِ الْغُرَفِ مِنْ نَكْتِهِ وَغِيُونِهِ، فَهُوَ الطَّلَبُ وَمَا سِوَاهُ ذَرَائِعِ الْبَيْهِ، وَالْمَرَامُ وَمَاعِدَاهُ اسْتِبَابُ التَّسَلُّقِ عَلَيْهِ، فَجَاءَ كِتَابًا لَدَا حَظٍّ مِنَ التَّحْقِيقِ، وَحَسَنِ التَّهْدِيبِ فِي ضَمِيرِ مَزِيدِ الْإِتْقَانِ، وَجَوْدَةِ التَّرْتِيبِ. عَلَى أَيِّ لَمْ أَيْلَعُ تَمَقُّدَارَ لَفْظِهِ حَجْمَ أَدْنَى الْمَطْوَلَاتِ، وَلَا بِالتَّصْبِيقِ عَلَى مَعَانِيهِ غُمُوضَ أَكْثَرِ الْمُخْتَصِرَاتِ، وَسَمَّيْتُهُ، كِتَابَ الْمَصْبَاحِ، وَجَعَلْتُهُ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ، فَقُلْتُ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقِ:⁴⁵

Belâgat ilmini, tüm yönleriyle detaylı bir şekilde ele alabilmek, seçkin bölümlerinden ve ince detaylarından makul olanlarını dikkatli bir şekilde inceleyebilmek için tüm dikkatimi bu ilme verebilmek amacıyla telifimi, dil ilimlerinde olan sadece belâgat ilmine ayırdım. Çünkü belâgat ilmi amaç, diğerleri araç; belâgat ilmi hedef, diğerleri ise ona turmanmak için birer gereçtir. Böylece etraflıca incelenerek, iyi bir tertip ve tam bir ustalık çerçevesinde güzel bir şekilde düzenlenmiş bir eser ortaya çıkmıştır. Eserin lafızlarını, mutavvel eserlerin en küçüklerinin lafızları kadar geniş tutmadığım gibi, çoğu muhtasar eserlerde yaşanan muğlaklığa varacak kadar da daraltmadım. Eseri el-Misbâh diye isimlendirerek, üç bölüm şeklinde sınıflandırdım. Allah'tan başarı ve muvaffakiyet dilerim.

4.5. Belâgat Tanımı

الْبَلَاغَةُ: هِيَ الْبُلُوعُ فِي صَوْنِ الْكَلَامِ لِتَأْدِيَةِ الْمَعْنَى إِلَى حَدِّ لَه تَوْفِيقِيَّةً بِتَمَامِ الْمُرَادِ مِنْهُ، وَسَلُوكِ جَادَةِ الصَّوَابِ فِيهِ، وَلَهَا طَرَفَانِ: أَعْلَى وَهُوَ حَدُّ الْإِعْجَازِ وَمَا يَفْرُبُ مِنْهُ، وَأَسْفَلَ وَهُوَ مَبْدَأُ الْبَلَاغَةِ وَالْقَدْرُ الَّذِي إِذَا فَاتَ الْكَلَامُ مِنْهُ شَيْءٌ ائْتَحَقَّ بِأَصْوَاتِ الْحَيَوَانَاتِ، وَبَيْنَ الطَّرَفَيْنِ مَرَاتِبٌ تَكَادُ تَفُوتُ الْحَصْرَ.⁴⁶

Belâgat, istenileni eksiksiz bir şekilde gerçekleştirme ve bu alanda doğru yolda yürüyebilme seviyesi olan manaları ifade edebilmek amacıyla konuşmaları şekillendirme yeteneğine sahip olabilmektir. Belâgatın “en üst” ve “en alt” olmak üzere iki sınırı bulunmaktadır. Bunlardan “en üst” sınır, i'câz ve i'câza yakın olanlarının seviyesidir. “En alt” sınır ise belâgatın minimum seviyesi olup bu sınırın altına inenler, hayvan sesleri kategorisinde değerlendirilir. Söz konusu iki seviye arasında kalan kısmında ise neredeyse sayılamayacak kadar seviyeler bulunmaktadır.

4.6. Belâgat Kısımları

وَلِلْبَلَاغَةِ وَجُوهٌ مَرَجِعُهَا إِلَى الْإِحْتِزَازِ عَنِ الْخَطَا: إِمَّا لَخَلَلٍ فِي كَيْفِيَّةِ التَّرْكِيبِ لِتَأْدِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ، وَإِمَّا لَخَلَلٍ فِي دَلَالَةِ الْمَرْكَبِ، وَهُوَ مَا كَانَ رُكْنًا لِلْإِسْنَادِ، أَوْ قَيْدًا فِيهِ، وَالْخَلَلُ فِي دَلَالَتِهِ إِمَّا لِمُخَالَفَةِ قَيْدِ فِيهَا مِنْ نَحْوِ التَّعْرِيفِ أَوْ التَّنْكِيرِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ، أَوْ لِمُخَالَفَةِ وَضُوحِهَا أَوْ خَفَائِهَا لَهُ، وَتَنْبَغُ تِلْكَ الْوُجُوهُ رِعَايَةَ طُرُقِ الْفَصَاحَةِ وَهِيَ طُرُقُ الْإِفْهَامِ وَالتَّيْبِينِ وَطُرُقُ تَرْيِينِ الْكَلَامِ بِإِدْعَاعِ مَا يُورِثُهُ الْقَبُولُ مِنْ وَجْهِ النَّحْسِينِ؛ فَلِذَلِكَ جَعَلْتُ هَذَا الْكِتَابَ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ:⁴⁷

Hatalardan korunma yönünden belâgatın değişik metotları bulunmaktadır. Bunlardan biri, istenilen manayı yerine getirmek amacıyla oluşturulan terkinin şekinden kaynaklı hatalar iken, diğerleri de isnadın asli unsurlarından veya bunlara bağlı eklerden meydana gelen mürekkeplerin ifade ettiklerinden kaynaklı hatalardır. Bu hatalar, yapılan konuşmaların, nekre, marife gibi veya açıklık ve kapalılık bakımından ilgili ortama göre aykırılık arz etmesi demektir. İlgili hatalardan sakınmak amacıyla söz konusu yöntemleri takip etmekle fesâhatin metotlarından olan “anlatma ve açıklama” ile “estetik yönleri gibi kabul edilirdiği kazandırmakla konuşma süsleme metotları” aracılığıyla korunabilir. Bundan dolayı bu eseri üç bölüm şeklinde ele aldım.

⁴⁵ İbnu'n-Nâzım, el-Misbâh, 3.

⁴⁶ İbnu'n-Nâzım, el-Misbâh, 3-4.

⁴⁷ İbnu'n-Nâzım, el-Misbâh, 4.

4.6.1. Me'ânî, Beyân ve Bedî'

فَالأُولُ: يُعْرَفُ مِنْهُ الإِخْتِرَازُ فِي الإِفَادَةِ لِتَمَامِ الْمَرَادِ مِنَ الْمَعْنَى عَنِ الْخَطِّ فِي كَيْفِيَةِ التَّرْكِيبِ، وَفِي دَلَالَةِ الْمُرْكَبِ عَلَى قَيْدٍ مِنْ قِيُودِهَا وَهُوَ عِلْمُ الْمَعَانِي. وَالثَّانِي: يُعْرَفُ مِنْهُ الإِخْتِرَازُ عَنِ الْخَطِّ فِي التَّرْكِيبِ مِمَّا دَلَّاهُ غَيْرُ وَاقِيَةٍ بِتَمَامِ الْمَرَادِ مِنْ وُضُوحِ الدَّلَالَةِ أَوْ خَفَائِهَا، وَهُوَ عِلْمُ النَّبَيَانِ. وَالثَّلَاثُ: تُعْرَفُ مِنْهُ تَوَابِعُ الْبِلَاغَةِ مِنْ طُرُقِ الْفَصَاحَةِ وَهُوَ عِلْمُ الْبَدِيعِ.⁴⁸

Birincisi me'ânî ilmidir. Bu ilim sayesinde istenilen mesajı eksiksiz bir şekilde verilmek amacıyla terkiplerin biçimleri, aslî veya fer'î olsun mürekkeplerin (yüklem bileşenlerinin) manaları ifade edilirken, hatalardan nasıl sakınılacağı bilinir. İkincisi beyân ilmidir. Bu ilim sayesinde kapalılık veya açıklık yönünden istenilen manayı tam anlamıyla gösteremeyen terkiplerde oluşabilecek hatalardan nasıl sakınılacağı öğrenilir. Üçüncüsü ise bedî' ilmidir. Bu ilim sayesinde fesâhat metotları aracılığıyla retorik'in işlevleri bilinir.

Kaynaklar | References



- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ' ve muzîlu'l-ilbâs 'ammâ iştehera mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*. nşr. Yûsuf Mahmâd el-Hâcc Ahmed. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-İlmi'l-Hadîs, 1421/2000.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *İ'câzu'l-Kur'ân*. nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-'Me'ârif, 3. Basım, 1374/1954.
- Bulut, Ali. "Arap Edebiyatında Berâat-İ İstihlâl Sanatı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (Haziran 2008), 77-88.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4503/62013>
- Curcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahmân. *Esrâru'l-belâğa*. nşr. Muhammed Reşit Rıdâ. b.y.: el-Mektebetu't-tevfîkiyye, ts.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâğa tatavvur ve târîh*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 9. Basım, 1965.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. el-Musennâ. *Kitâbu'd-Dîbâc*. nşr. Abdullâh b. Suleymân el-Cerbût - Abdurrahmân b. Suleymân el 'Useymîn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1991.
- Ahdarî, Abdurrahmân b. Sağîr. *el-Cevheru'l-meknûn fi sade'î's-selâseti'l-funûn*. nşr. Muhammed b. Abdulazîz Nasîf. b.y.: Merkezi'l-Besâir li'l-bahsi'l-ilmî, ts.
- Demenhûrî, Ahmed b. Abdulmun'im. *Hilyetu'l-lubbi'l-masûn bi-şerhi'l-Cevheri'l-meknûn*. nşr. İlyas Kaplan, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Demirbaş, Servet. "Berâat-i İstihlâl ve Hüsni İbtidâ Açısından Sûre Girişleri - Nisâ Sûresi Örneği-". *Kilitbahir* / 21 (Eylül 2022), 182-208.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir/issue/72601/1137060>.
- Durmuş, İsmail. "Mukaddime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/115-117. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. nşr. Abdulhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Berâat-i istihlâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/470-470. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

⁴⁸ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 4-5.

- İbn Haldûn, Velîyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Mukaddime*. nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru Ya'rub, 1425/2004.
- İbn Hicce, Ebû Bekr b. Alî b. Abdullâh el-Hamevî. *Hizânetu'l-edeb ve gayetu'l-ereb*. nşr. Kevkeb Deyâb. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1425/2005.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn. *Teshîlu'l-fevâid ve tekmi'lu'l-mekâsid*. nşr. Muhammed Kâmil Berekât, b.y.: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tibâati ve'n-Neşir, 1387/1967.
- İbnu'l-Mu'tezz, Ebu'l-'Abbâs 'Abdullâh. *Kitâbu'l-bedî'*. nşr. İrfân Matarcî. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1433/2012.
- İbn Ma'sûm, Sadrudîn el-Medenî. *Envâru'r-rebî' fi envâ'i'l-bedî'*. nşr. Şâkir Hadi Şukur. 7 Cilt. Necef: Matba'atu'n-Nu'mân, 1388/1968.
- İbnu'n-Nâzım, Bedruddîn b. Mâlik. *el-Misbâh fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. nşr. Husnî Abdulcelîl Yûsuf. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1409/1989.
- İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk. *el-Fihrist fi ahbâri'l-ulemâ'i'l-musannifîn mine'l-kudemâ ve'l-muhaddisîn ve esmâi kutubihim*. nşr. Ridâ Alî. Tahran: y.y. 1391/1971.
- İbn Sa'îd, Ebu'l-Hasen Alî b. Mûsâ. *İhtisâru el-Kidhu'l-mu'allâ fi't-târîhi'l-muhallâ*. Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Halîl, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire: el-Hey'etu'l-'âmme li şu'uni'l-metâbi'i'l-emirîyye, 1378-9/1959.
- İmruülkays b. Hucr. *Dîvân-u İmruülkays*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. b.y.: Dâru'l-Me'ârif. 4. Basım, 1984.
- Kehhâle, Ömer Rıda. *Mu'cemu'l-muellifîn*. 4 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1414/1993.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman. vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tetavurrüh*. 3 Cilt. Irak: Matba'atu'l-mecma'u'l-'ilmî el-İrâkî. 1403/1983.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *'Ulûmu'l-belâge el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1414/1993.
- Nîsâbûrî, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-u Muslim*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar el-Fây râbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006.
- Özalp, Mehmet Sıdık. "İbnu'n-Nâzım'ın, 'el-Misbâh fi İhtisârî'l-Miftâh' İsimli Eserinde Müsned İleyh Konusunda Gösterdiği Şiir İstişhâdların Analizi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (Haziran 2021), 251-275. <https://doi.org/10.30627/cuilah.791260>
- Rummânî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsâ. *en-Nuket fi i'câzi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Halefullâh - Ahmed-Muhammed Zağlûl Selam. Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, 1976.
- Subkî, Tacuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdulkâfî. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kubrâ*. nşr. Mahmud Muhammed et-Tenâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulluv. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1383/1964.

- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *Şerhu 'Ukûdi'l-cumân fi'l-me'ânî ve'l-beyân*. nşr. İbrâhîm Muhammed el-Hamdânî-Emin Lokmân el-Habbâr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- Tebrîzî, Ebû Zekerîya Yahya b. Ali eş-Şeybânî. *Şerhu Dîvânı Ebî Temmâm*. nşr. Râcî el-Esmer. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1414/1994.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Mukaddime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/117. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Üzgör, Tahir. "Dîbâce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/277-278. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. nşr. Ömer Abdüsselam Tedmurî. 51 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2000.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer. *Esâsu'l-belâğa*. nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/ 1998.
- Zencîr, Muhammed Rıf'at. *Mebâhis fi'l-belâğa ve i'câzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dubai: Câizetu Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2007.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm Kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Zubyânî, Ebû Umâme Ziyâd b. Muâviye en-Nâbiga. *Dîvânü'n-Nâbiga ez-Zubyânî*. nşr. 'Abbâs 'Abdussâtir. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1416/1996.

Activities of Norman Mercenaries in Anatolia and Turks

Nadir Karakuş  <https://orcid.org/0000-0002-1508-9752>
nadirkarakuş@hitit.edu.tr  <https://ror.org/01x8m3269>
Hitit University, Faculty of Divintiy, Department of Islamic History, Çorum, Türkiye

Abstract

The Byzantine Empire owed its centuries-long great power to the perfection of its military structure. The Byzantine land, which spread over a vast area, was tried to be protected by these soldiers. The mercenaries serving in the Byzantine army were obtained from Europe, the steppes of Russia, the cold climates of Scandinavia, and the Pecheneg and Cuman Turks in the north-eastern lands of the Balkans. Norman mercenaries began to be included in this community in the last quarter of the eleventh century. Normans, of Viking origin, spread from northern France to Andalusia and Southern Italy, where they served as mercenaries. Their capture of Southern Italy and then Sicily brought about the processes of statehood. Norman mercenaries serving in the Byzantine service, were impressed with their superior combat skills and obedience to their leaders. Although they succeeded in the tasks they undertook, their unreliable and rebellious nature brought them against the Byzantine authorities. Byzantium, which got rid of the rebellious Norman leaders, usually through Seljuk lords such as Artuk and Tutak, followed a similar policy against the Seljuks, another power with which it could not cope. Seeing the benefits of the support it received from the Turkman lords against the Normans who rebelled against it, Byzantium would apply to the military units of the Seljuks in its later struggle against the Normans in Southern Italy. This process, too, will result in the death of Kilicarslan I, who gave his chosen soldiers to Byzantine service in 1107, in today's Silvan, which was known as Mayyafarikin (Miepherkeim) at that time. This article will discuss how this process started through the activities of Norman mercenaries in Anatolia.

Keywords

History of Islam, Byzantium, Seljuks, Normans, Mercenaries

Citation

Karakuş, Nadir. "Norman Paralı Askerlerin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Türkler". *Tetkik 4* (2023), 127-146. <https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1291005>

Type	Research Article
Research Areas	Religion; History
Language	Turkish
Received	02 May 2023
Accepted	09 October 2023
Published	10 October 2023
Review	Double-blind
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board) Double anonymized - Two External
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author declares that there is no conflict of interest.
Complaints	tetkik@okuokut.org
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright	© The author retains the copyright and provides the publisher with a license to publish.
License	 CC BY-NC 4.0
Publisher	Oku Okut Press (okuokutpress.okuokut.org) on behalf of Oku Okut Association.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	ceeol.com/search/journal-detail?id=2890
DOAJ	doaj.org/toc/2822-3322
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
Sherpa Romeo	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Norman Paralı Askerlerin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Türkler

Nadir Karakuş
nadirkarakus@hitit.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-1508-9752>
<https://ror.org/01x8m3269>

Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye

Öz

Bizans İmparatorluğu, asırlar boyu devam eden büyük gücünü, askerî yapısının mükemmelliğine borçlu olmuştur. Oldukça geniş bir alana yayılan Bizans arazisi, bu askerler ile korunmaya çalışılmıştır. Bizans ordusunda görev yapan ücretli askerler ise Avrupa'dan, Rusya steplerinden, İskandinavya'nın soğuk iklimlerinden ve Balkanların kuzey-doğusundaki Peçenek ile Kuman Türklerinden elde edilmiştir. Bu topluluk içerisinde XI. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Norman paralı askerler dâhil olmaya başlamıştır. Viking kökenli olan Normanlar, Kuzey Fransa'dan Endülüs topraklarına ve Güney İtalya'ya kadar yayılarak burada paralı askerlik yapmışlardır. Onların Güney İtalya'yı ve ardından Sicilya'yı ele geçirmeleri ise devletleşme süreçlerini beraberinde getirmiştir. Bizans hizmetinde görev yapan Norman paralı askerler ise başlarındaki liderlere olan itaatleri yanında üstün savaş yetenekleri ile de göz doldürmüşlerdir. Üstlendikleri görevleri başarmalarına rağmen güvenilir ve asî yapıları, onları Bizans makamları ile karşı karşıya getirmiştir. Bizans, isyan eden Norman liderlerden genellikle Artuk, Tutak gibi Selçuklu beyleri vasıtası ile kurtulmuştur. Ayrıca Bizans aynı politikası ile baş edemediği bir başka güç olan Selçuklulara karşı benzer bir siyaset izlemiştir. Kendisine karşı isyan eden Normanlara yönelik mücadelesinde Türkmen beylerinden aldığı desteğin faydalarını gören Bizans, daha sonraki Güney İtalya'daki Normanlara karşı mücadelesinde de Selçukluların askeri birliklerine müracaat etmiştir. Bu süreç de 1107 yılında seçme askerlerini Bizans hizmetine veren I. Kılıçarslan'ın o dönem Meyyâfârikîn olarak bilinen bugünkü Silvan'da hayatını kaybetmesi ile neticelenmiştir. Bu makale, bu sürecin nasıl başladığını Norman paralı askerlerinin Anadolu'daki faaliyetleri üzerinden ele almaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Bizans, Selçuklular, Normanlar, Paralı Askerler

Atıf Bilgisi

Karakuş, Nadir. "Norman Paralı Askerlerin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Türkler". *Tetkik 4* (2023), 127-146. <https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1291005>

Türü	Araştırma Makalesi
Konu Kategorisi	Din; Tarih
Dili	Türkçe
Geliş	02 Mayıs 2023
Kabul	09 Ekim 2023
Yayın	10 Ekim 2023
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Hakemler	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı	© Yazar telif hakkını elinde tutarak yayıncıya CC BY-NC 4.0 lisansı ile yayım izni vermiştir.
Lisans	 CC BY-NC 4.0
Yayıncı	Okut Okut Yayınları (okuokutpress.okuokut.org) tarafından Oku Okut Derneği için yayımlanır.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	Central and Eastern European Online Library
DOAJ	Directory of Open Access Scholarly Resources
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
SHERPA ROMEO	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Giriş

Günümüzde ABD adına Irak'ta paralı askerlik yapan Blackwater, Rusya adına Suriye, Libya, Ukrayna ve Venezuela gibi ülkelerde aynı işi üstlenen Wagner benzeri karanlık yapılardan çok önceleri, bu işi üstlenen silahşorlar vardır.¹ Tarihin bilinen en disiplinli ve profesyonel ordusu olan Roma lejyonları; aynı zamanda paralı asker olarak görev yapmışlardır.² 826'da Sicilya'da varlıklarını hissettiren ve daha sonra adayı ele geçiren Müslümanlar, Hıristiyan komşuları için paralı askerlik vazifesini de üstlenmiştir. 832'de Napoli düklüğü için paralı askerlik yapan Berberî savaşçılar,³ 839'da da Sicilya'daki Prens Beneventolu Radelchis ve kardeşi Prens Salernolu Siconulf arasındaki iktidar mücadelesi esnasında aktif rol oynamışlardır.⁴ Aynı dönemde Karpatlara yerleşen yarı göçebe Macarlar ise yağmacılık işinden daha çok gelir ettikleri paralı askerlik alanına yönelip kılıçlarını, kendilerine para ödeyen kimselerin hizmetine sunmuşlardır.⁵

Paralı askerlik, Doğu'daki kadîm coğrafyalarda da yaygın olarak karşımıza çıkmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde, 5/627 yılında Mekkelilerle yapılan Hendek Gazvesi esnasında, Gatafân ve Fezâre kabileleri, müşrikler için paralı askerlik yapmışlardır. Hatta Hz. Peygamber (s.a.v), onları yanına çekebilmek ve Mekkelileri zayıflatabilmek için kendilerine Hayber yöresinin bir yıllık hurma mahsulünü⁶ vermeyi teklif etmiştir.⁷ Kısa süre sonra da Müslümanlar kuzeyde Bizans'ın paralı askerleri olan Hıristiyan Gassanî Arapları ile karşılaşmış ve onlara üstün gelmişlerdir.⁸ Bu sırada Kuzeybatı Suriye'de yaşayan bir başka Arap kabilesi Lahmîler ise Sâsânîler (226-651) için paralı askerlik yapmışlardır. Başkentleri Hîre

¹ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), 206 vd.; John M. Broder, "Report Says Firm Sought To Cover Iraq Shootings", *The New York Times*, October 2 (2007), 6.

² S. E. Stout, "Training Soldiers for the Roman Legion", *The Classical Journal* 16/7 (1921), 423-431; Z. Taşlıkioğlu, *Trakya'da Epigrafya Araştırmaları, Recherches Epigraphiques en Thrace et en Chersonese* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 2/108; M. A. Speidel, "Auf Kürzestem Weg und Gut Verpflegt an die Front", *Historia* 211 (2010), 133-149; Ercüment Yıldırım, "Roma İmparatorluğu'nun Doğu Sınırını Korumak İçin Fırat Nehri Boyunca Kurulan Lejyonlar", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/4 (2013), 167-182.

³ Halil Yavaş, "Geç Orta Çağ Avrupa'sının Paralı Askerleri: Condottieri", *Orta Çağ'dan Kesitler*, ed. Pınar Ülgen (İstanbul: Yeditepe, 2021), 47-84.

⁴ Barbara M. Kreutz, *Before the Normans* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996), 26.

⁵ Yavaş, "Geç Orta Çağ Avrupa'sının Paralı Askerleri", 50.

⁶ Hz. Peygamber'in onlara Medine'nin bir yıllık hurma mahsulünün yarısını vermeyi teklif ettiği de bir başka rivayet olarak karşımıza çıkar. Bk. İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 2/596.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 2/443-444, 460; İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/50-56; Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 1/343-345; Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târihu't-Taberî)* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 2/566-570; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985); Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 1/486-490; 4/106, 140;

⁸ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. M. es-Sekkâ-î. Ebyârî-A. Şelbî (Kahire: y.y. 1375/1955), 1/11; İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 7/278; 2/95, 114; 3/127; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 4/106, 140.

olan Lahmîler, Sâsânîlere karşı Bizans'tan ve bedevîlerden gelebilecek bir saldırı için tampon bölge oluşturmuş; İranlılar için paralı askerlik görevi üstlenmişlerdir.⁹

Emevîler döneminde (661-750) İslam ordularının içinde uzak coğrafyalardan paralı askerler görünmeye başlamıştır. Emevîlerin Kuzey Afrika (İfrîkiye) valisi olan Ukbe b. Nâfi' (öl. 62/682), Kayrevan şehrini kurduğu gibi Berberîleri itaat altına alırken, onların bir kısmını da İslamlaştırıp, paralı asker olarak ordusunun saflarına katmıştır.¹⁰ Emevîlerin Horasan valisi ve Mâverâünnehir fâtihî Kuteybe b. Müslim (öl. 96/715) ise Fergana'yı hem fetihmiş, hem de bölgenin ok atmakta mahir savaşçı unsurlarını, ordusunda paralı asker olarak istihdâm etmiştir.¹¹ Bu temaslar Abbâsîler döneminde (750-1258) daha da artmış ve başkent Bağdat, Deylem kökenli İranlı ve Fergana ile Uşrûsana kökenli Türk paralı askerler tarafından korunmuş, halifelerin orduları, onlardan oluşan birliklerle zaferler kazanmışlardır.¹² Zamanla güçlerini iyice artıran bu birlikler, hem kendi aralarında mücadele etmişler hem de Abbâsî halifelerini ellerinde oyuncak haline getirebilmişlerdir.¹³

Paralı askerler, sadece Abbâsî Devleti'nin zayıflamasına sebep olmamış, aynı zamanda konumuza esas olacak olan Bizans'ı da derinden sarsmıştır. İlk zamanlar devlete büyük katkı sağlayan paralı askerler, zamanla farklı oluşumlarla çeşitlilik arz etmeye başlayınca, İmparatorluk ordusu da düşüşe geçmeye başlamıştır. Özellikle Bizans ordusunun Malazgirt¹⁴ Savaşı esnasında her milletten oluşan paralı askerleri, oldukça konuşulmuş, üzerine makaleler yazılmıştır.¹⁵ Bu büyük mücadelede Bizans ordusunun çok uluslu güçleri arasında başta Vereg Muhafız Alayı olmak üzere İskandinavyalı savaşçılar ile Frank ve Norman kılıç ustaları yer almıştır.¹⁶ Ayrıca Rusya steplerindeki Peçenek, Kuman ve Oğuzlardan

⁹ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 347-360, 403-404, 409-410, 690-691; İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, nşr. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1967), 82; O'Leary, *Arabia Before Muhammad* (Beyrut: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd. 1912), 130-132.

¹⁰ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397), 1/210, 251, 355; Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdülmun'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1960), 1/35; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 40/530-531; 1/299; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 4/390, 420; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997), 3/62-63, 205; İbn Halikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'iz-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 1/55.

¹¹ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 1/301-305; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/248; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423), 21/282; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî (b.y., Dâru Hicr, 1418/1997), 11/243; W. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, nşr. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: TTK Yayınları, 1990), 78, 88, 112-114, 123, 148, 174, 183.

¹² Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 212, 207-212, 217-218; Zahîrüddîn-i Mar'aşî, *Târîh-i Taberistân*, nşr. M. Hüseyin Tesbîhî (Tahran: y.y., 1966), 58, 82, 155-157.

¹³ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 1/451-470.

¹⁴ Süryânî kaynakları Malazgirt yerine Minazgerd kaydını kullanırlar. Bk. Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Târîhi*, çev. Ö. Rıza Doğrul (Ankara: TTK Yayınları, 1950), 2/490.

¹⁵ John Haldon, "Military Service, Military Lands, and the Status of Soldiers: Current Problems and Interpretations", *State, Army and Society in Byzantium* 7 (1995), 1-67; Yusuf Ayönü, "Bizans Ordusunda Ücretli Türk Askerler (XI-XII. Yüzyıllar)", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 54 (2009), 53-69.

¹⁶ John Haldon, *Byzantium at War AD 600-1453* (New York: Routledge, 2003), 31.

oluşan birlikler, Bizans ordusunda saf tutmuştur.¹⁷ Üstelik doğuştan Türk olan Joseph Tarchaniotes kumandasındaki Kuman Türkleri, Bizans ordusunun en büyük birliğini oluşturmuştur.¹⁸ Öte yandan Balkanlardaki Bulgarlar ile Kafkaslardaki Alan ve Gürcülerden oluşan paralı askerler de çeşitli milletlerden oluşan bu ordunun saflarında yerlerini almışlardır. Bu yüzden de bu çok uluslu orduya, bir tarihçinin haklı tespiti ile Bizans denilmesi mümkün değildir.¹⁹ Özetlemeye çalıştığımız bu kısa tarihçe, paralı askerlerden oluşan Orta Çağ devletlerinin askerî yapısının anlaşılmasına katkı sağladığı gibi aşağıda bahsedeceğimiz Norman paralı askerlerinin Anadolu'daki faaliyetlerinin tahlil edilmesine de önemli bir basamak teşkil etmiş, geçmişteki paralı askerlerin sergiledikleri davranışların farklı bir yüzünü ortaya koymuştur.

Paralı askerlerin tarihi hususundaki bu kısa girizgâhtan sonra bu makalemizde, Malazgirt öncesi ve özellikle de Malazgirt Savaşı ve sonrasında Bizans ordusuna hizmet eden Norman paralı askerlerinin durumu ve onların tutarsız, menfaate dayalı hizmet anlayışları, merccek altına alınmaya çalışılacaktır. Onların bu olumsuz tarafları ve güvenilmez kişilikleri, 1095'te başlayan Haçlı seferleri esnasında oynadıkları rol ve Antakya'da kurdukları devletçiğin de anlaşılmasına dolaylı olarak katkı sağlayacaktır. Ayrıca Malazgirt Savaşı'nda taraf değiştiren güçlerin, Kuman ve Peçenek alayları yanında Normanlar tarafından da gerçekleştirildiği ortaya konulmaya gayret edilecektir. Bu makalemizin Malazgirt sonrası Türklerin Anadolu'ya girişlerinin ve Bizans'la ilişkilerinin daha iyi anlaşılmasına ışık tutacağımızı düşünüyoruz. Ortaya konulan bu süreç ise Erbasan/Erbaskan Bey'den Porsuk'a, Kutsalmoğulları'ndan Artuk Bey'e kadar bir dizi olayın daha iyi tahlil edilmesine imkân sağlayacaktır.

1. İlk Norman Paralı Askerler: Herve ve Crispin

Bizans'ın yukarıda arz etmeye çalıştığımız çok uluslu paralı askerleri arasında yer alan Franklar ve Normanlar, tarihsel süreç içerisinde kendilerine en güvenilmez topluluklardan biri olarak karşımıza çıkar. Bizans ordusunun içerisinde yer alan meşhur Vareg muhafız alayları, imparatorlara sadakatleri ile öne çıkarken, Norman ve Franklar ise güvenilmez yapıları ile tanınmıştır. II. Basileios'un (976-1025) 988 yılında oluşturduğu Varangios veya Vareg muhafızları, savaşçılıkları yanında imparatorlara sadık kalmaları ile de bilinmişlerdir.²⁰ İmparator Aleksios Komnenos'un (1081-1118) kızı ve dönemi en geniş anlatan tarih yazarı Anna Komnena (öl. 1153), eserinde bizlere Vareg muhafızlarının, çift taraflı keskin baltaları ile İmparatora nasıl sadakatle hizmet ettiklerinden bahseder.²¹

¹⁷ Ayöñü, "Bizans Ordusunda Ücretli Türk Askerler (XI-XII. Yüzyıllar)", 53-69.

¹⁸ Steven Runciman, *A History of the Crusades* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951), 1/62.

¹⁹ Haldon, *Byzantium at War*, 51.

²⁰ Sigfus Blondal, *Varangians of Byzantium: An Aspect of Byzantine Military History*, çev. Benedikt S. Benedikz (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 32 vd.; Georgios Theotokis, "Rus, Varangian and Frankish Mercenaries in the Service of the Byzantine Emperors (9th - 11th c.) - Numbers, Organisation and Battle Tactics in the Operational Theatres of Asia Minor and the Balkans", *Byzantina Symmeikta* 22 (2012), 126-156.

²¹ Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, çev. Bilge Umar (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), 31-32.

Vareg muhafızlarının aksine, Frank ve Norman paralı askerleri, aynı sadakate sahip değillerdir. Bir tâcirin yanında kendilerine yer bulmaları mümkün olmayan Normanlar, karakterlerine en uygun iki seçenek olan kiliseye hizmet etmek ile şövalyelik arasından, genellikle ikincisini tercih etmişlerdir. Bundan sonra da uzun kılıçları ve keskin baltaları ile soylular veya devletler nezdinde kendilerine bir yer edinmeye çalışmışlardır. Kendileri, daha ziyade kilise adamı olmamalarına rağmen para karşılığı yeni seçilecek papanın belirlenmesine katkı sağlamışlar, güçlünün yanında olmayı tercih etmişlerdir.²²

Hırsları, paraya tamahları yanında, uzlaşmaz kimlikleri ile Bizans ordusunda görev yapan bu askerler, ilk önce Herve Frankopoulos (öl. 1063),²³ daha sonra da Robert Crispin (öl. 1073) ismindeki Frank kumandanların emri altında görev yapmışlardır. Ancak hem Herve hem de Crispin art arda hıyanetle suçlanarak azlolanmışlardır.²⁴ İmparatoriçe Theodora (1055-1056) ve VI. Mikhail Stratiotikos (1056-1057) zamanlarında İstanbul'da bulunan Herve, VI. Mikhail'den "magistros" unvanını talep etmesine rağmen elde edememiş ve Van Gölü civarındaki ikta arazisine çekilmiştir. 1057-1063 tarihleri arasında yeniden İmparatorluk ordusuna katılan Herve, Bizans İmparatoru X. Konstantinos Dukas'ın (1059-1067) 1063'te Anadolu'ya giren Türkmenler üzerine yaptığı bir sefere katılarak isminden söz ettirmiştir. Urfa dükü Davatanos ile birlikte hareket eden Herve, menfaati daha ağır bastığı için kısa süre sonra Türklerin safına geçerek Normanların güvenilir olmadığını bir kez daha göstermiştir.²⁵

Daha sonra emrindeki 300 zırhlı Norman şövalyesinin kumandasında 1070 yılında²⁶ Van Gölü ve İslam tarihi kaynaklarının Hılât dedikleri²⁷ Ahlat civarında kendisine bir devlet kurmak için bazı yağma harekâtları gerçekleştirmiştir. Bu süreç içerisinde Herve, Samuk adlı bir Türk beyi ile de Bizans'a karşı kısa süren bir birliktelik kurmuştur. Onu, Bizans'a karşı Türklerin yanına çeken neden ise İmparator VI. Mikhail'den intikam alma arzusu olarak kendisini göstermiştir.²⁸

Bu olaydan hemen sonra Herve, Van Gölü civarında yeniden görülmüştür. Çevreyi yağmalayan Norman lider, Ahlat'ın hem emiri hem de fakihî konumundaki Ebû Nasr

²² Harold Lamb, *Haçlı Seferleri, Demir Adamlar ve Azizler*, çev. Gaye Yavuzcan (İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayınları, 2010), 32, 51; Zoe Oldenbrough, *The Crusades*, çev. Anne Carter (New York: Pantheon Books, 1966), 31, 55-58.

²³ Zeynep İnan, *XI. Yüzyılda Anadolu'da Norman Şeflerinin Faaliyetleri* (Trabzon: KATÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 31.

²⁴ Runciman, *A History of the Crusades*, 1/62.

²⁵ Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Basımevi, 2000), 117.

²⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/223.

²⁷ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 1/452; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 7/282; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Bıldân*, 2/380; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 8/232; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 21/471.

²⁸ John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History 811-1057*, nşr. John Wortley (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2010), 23-24.

Muhammed el-Buhârî tarafından yakalanarak esir edilmiştir.²⁹ Tarihçi, edip ve muhaddis İzzeddin İbnü'l-Esir'in (öl. 1233) H. 463 yılı (M. 1070-1071) olayları arasında anlattığı bu hadisede, Herve için "Melikü'r-Rûm" unvanının kullanılması dikkat çekicidir. Anladığımız kadarıyla İbnü'l-Esir İmparator Romanos Diogenes'in esareti ile Herve'nin esir edilmesini birbirine karıştırmıştır. Cizreli müverrih, Herve'yi bir paralı asker olarak değil de Bizanslı bir soylu olarak ele alarak da bu yanlış devam ettirmiştir. İbnü'l-Esir'in anlatımına göre ayrıca bu sırada Herve'nin emrinde on bin kişilik bir ordu vardır.³⁰ Batılı kaynaklara göre ise bu olay 1070 yılından önce gerçekleşmiş ve 1063'te esir edilen Herve, Müslümanlar tarafından zincire bağlı olarak İmparator X. Konstantinos Dukas'a (1059-1067) iade edilmiştir. Bundan sonra da güven vermediği için İstanbul'da X. Konstantinos tarafından 1063 yılında idam edilmiştir.³¹

Diğer Norman birliği kumandanı Robert Crispin ise Bizans'a paralı asker olarak hizmet etmeden önce Kastilya Krallığı'nın emrinde, Endülüs'te Müslümanlara karşı ücret karşılığı savaşmıştır.³² Daha sonra Güney İtalya'ya dönen Crispin, üç-dört yıl sonra Bizans'ın hizmetine girmiştir. 1068 yılında, emrindeki Normanlarla Bizans ve Ermeni kaynaklarının Edessa,³³ İslam kaynaklarının er-Ruhâ³⁴ diye isimlendirdikleri Urfa civarında, askerî bir harekâta katılıp bazı başarılar elde etmiştir. Bu esnada emrindeki 500 kişiden oluşan Norman birliği, ücretini alamayınca çevreyi talan etmiş ve bulunduğu bölgeyi haraca bağlamıştır. Crispin ve Normanları, Samuel Alousianos kumandasında üzerlerine gönderilen bir Bizans ordusunu yenerek kolay lokma olmadıklarını göstermişlerdir.³⁵

Bu başarıdan sonra İmparator Romanos Diogenes (1068-1071), Crispin'e karşı, bizzat kendisinin harekete geçmesi gerektiğine kani olmuştur. Romanos, haşmetli Bizans ordusu ile yola çıkıp Eskişehir önlerine gelince Norman liderin kendisinden özür beyan eden yakarılarıyla karşılaşmıştır. Bunun üzerine yiğitliği ve savaş yeteneklerine hayran olduğu bu Norman sergerdesini affederek ondan yararlanmayı düşünmüştür.³⁶ Fakat Crispin, İstanbul'a dönünce İmparator IV. Romanos Diogenes tarafından hakkı verilmediği gerekçesi ile

²⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/223; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fi Târîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/178; Gustave Schlumberger, "Deux Chefs Normands des Armees Byzantines au XI Siecle: Sceaux de Herve et de Raoul de Bailleul", *Revue Historique* 16 (1881), 289-303.

³⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/223.

³¹ Schlumberger, "Deux Chefs Normands des Armees Byzantines", 289-303.

³² Alberto Ferreiro, "The Siege of Barbastro 1064-1065: A Reassessment", *Journal of Medieval History* 9/2 (1983), 129-144.

³³ Bk. Bas Ter Haar Romeny, *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day (Monographs of the Peshitta Institute Leiden)* (Leiden: E. J. Brill, 2009), 45 vd.; Ara Edmond Dostourian, *Armenia and the Crusades Tenth to Twelfth Centuries - The Chronicle of Matthew of Edessa* (1993), 24 vd.

³⁴ İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 7/334; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 4/109; Dîneverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 1/69; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 16/166; İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî, *el-Berku's-Şâmî*, thk. Falih Huseyn (Amman: Müessesetü Abdülhamid Şûmân, 1987), 5/26.

³⁵ Mikhail Psellos, *Mikhail Psellos'un Khronographia'sı*, 235; Alicia J. Simpson, "Three Sources of Military Unrest in Eleventh Century Asia Minor: The Norman Chieftains Hervé Frankopoulos, Robert Crispin and Roussel deBailleul", *Mesogeios* 9-10 (2000), 181-207.

³⁶ Mikhael Attailates, *Tarih*, çev. Bilge Umar (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008), 131- 132.

yeniden isyan etmiştir. Askerî kökenden gelen ve başarılı bir asker olan İmparator Romanos, bu isyanı kolayca bastırıp Robert Crispin'i 1069'da tutuklamış ve Normanları başsız bırakmıştır.³⁷ Robert Crispin, bundan sonraki yaklaşık iki yıllık hayatını, Çanakale Boğazi'ndeki Abydos zindanlarında geçirdikten sonra bir müddet daha Bizans'a Malazgirt sonrası hizmet vermeye devam etmiştir.³⁸ 1073'ten sonra ismine rastlanılmayan Crispin, tahminlere göre Bizans makamlarına bir türlü güven vermediği için zehirlenerek ortadan kaldırılmıştır.³⁹

2. Son Halka: Roussel de Bailleul

Robert Crispin'in zindana atılmasından sonra liderlerine itaat etmeye alışık olan Normanlar, başıboş olarak bırakılmayacağı için onların başına Roussel de Bailleul⁴⁰ (öl. 1078) adlı Norman kumandan getirilmiştir.⁴¹ Normanların bu güvenilmez yapıları ve paragöz tavırlarına rağmen yeniden orduya alınmaları da oldukça ilginçtir. Üstelik Romanos Diogenes, 1071'de Norman paralı askerlerin de olduğu büyük ordusu ile Malazgirt'e doğru ilerlerken, İtalya'daki son Bizans toprağı Bârî, Normanların eline geçmiştir.⁴² Fakat karşısındaki manevra kabiliyeti yüksek, Büyük Selçuklu ordusu karşısında şiddetle askere ihtiyacı olan İmparator Romanos Diogenes'in başka seçeneği olmadığı için Balkanlardaki ve Güney İtalya'daki mücadelelerden çok iyi tanıdığı bu zırhlı Norman birliğine bel bağlamaktan başka da şansı kalmamıştır.

2.1. Malazgirt ve Roussel de Bailleul

Dünya tarihinin akışını değiştiren Malazgirt Savaşı'nın hemen öncesi ve hazırlık safhası ile savaş esnası, aynı zamanda paralı askerlerin ilginç hikâyeleri ile de kendini göstermiştir. Alparslan'ın eniştesi Erbakan/Erbaşan, 1070'te Kirman'da Sultan'a isyan ederek batıya doğru ilerlerken, Bizanslı kumandan Manuel Komnenos'u esir etmiştir. Bu sırada Sultan'ın meşhur kumandanı Afşin'in kendisine doğru ilerlediğini duyunca da paniğe kapılıp Manuel'in teklifi ile Bizans'a sığınmıştır. Bundan sonra ise İmparator Romanos'un teveccühü ile "proedros" rütbesi altında paralı asker olarak Bizans hizmetine alınmıştır. Afşin ise İstanbul kapılarına dayanıp asî Erbaşan'ın teslimini istemiş, kabul edilmeyince de geri dönmek zorunda kalmıştır.⁴³

³⁷ Anthony Kaldellis, *Streams of Gold, Rivers of Blood: The Rise and Fall of Byzantium, 955 A.D. to the First Crusade* (USA: Oxford University Press, 2017), 243.

³⁸ Speros Vryonis, "The Greek and Arabic Sources on the Eight Day Captivity of the Emperor Romanos IV in the Camp of the Sultan Alp Arslan after Battle of Mantzikert", *Novum Millennium Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck, 19 December 1999*, ed. C. Sode & S. Takacs (Burlington: Ashgate, Aldershot, 2001), 439-450.

³⁹ Simpson, "Three Sources of Military Unrest", 181-207.

⁴⁰ Bu paralı askerinin ismi Urselius de Bailleul olarak da verilir. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 322.

⁴¹ Anna Komnena, *Alexiad*, 10; Sevtab Gölgesiz Karaca, "XI. Yüzyılda Bizans-Norman İlişkilerine Bakış", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 27/1 (2012), 101-118.

⁴² Claude Cahen, *La Syrie du Nord a L'epoque des Croisades* (Paris: Rue Vavin, 1940), 202.

⁴³ David Nicolle, *Malazgirt 1071, Bizans Gücünün Çöküşü*, çev. Özgür Kolçak (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 20; Nadir Karakuş, "Kudüs Fatihisi Atsız b. Uvak Et-Türki", *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022), 1205-1228.

Büyük Selçuklu ordusundaki ücretli askerler arasında, özellikle köle kökenli gulâmlar, ücretli asker olarak (mürtezika) istihdam edilmiştir. Bunlar arasında gulâm-ı hâs, gulâmân-ı sarây ve gulâmân-ı sultânî olarak görev yapan seçme ücretli askerler, özellikle dikkatleri üzerlerine çekmişlerdir.⁴⁴ Malazgirt Savaşı, Sultan Alparslan lehine 26 Ağustos 1071'de büyük bir zafer ile neticelendiği esnada, İmparator IV. Romanos Diogenes, Alparslan'ın en kısa boylu ve çelimsiz gulâmlarından birisi tarafından esir edilmiştir.⁴⁵ Bu gulâm, Tebriz'de orduya katılmak için sıra beklerken çelimsizliğinden dolayı geri çevrilmek istenmiş, ancak Selçuklu ricâlerinden birisinin şefaati ile listeye dâhil edilmiştir. Bu sırada onun askere alınmasına karşı çıkanlardan birisinin, bu çelimsiz gulâmın Rum kayzerini esir alacağına dair müstehzi kakkahası ise bu konuyu sadece bir fantezi haline getirmiştir.⁴⁶

Selçuklunun en çelimsiz gulâmı, bu başarıyı elde ederken Bizans'ın en yetenekli ve güçlü Norman birliği ile diğer paralı askerleri ise hiçbir başarı elde edemediği gibi savaş meydanından da ricat etmişlerdir. Konumuzun Malazgirt Savaşı olmadığını bir kez daha hatırlattıktan sonra, sürecin anlaşılmasına katkı sağlayacak bazı bilgiler vermenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. İmparator Romanos, Doğu'ya doğru büyük seferini başlatırken Alparslan, Suriye'de Halep önlerindedir.⁴⁷ Bizans imparatoru ise Selçuklu ordusu gelinceye kadar Ermeni kalelerini alarak buralara garnizonlar yerleştirmek istemektedir. Bizans ordusu, Malazgirt yakınlarında savaş birliklerini ayırmış, İmparator kendisi Malazgirt'te kalırken aralarında Norman birliğinin lideri Roussel de Bailleul'un da bulunduğu paralı askerleri, Van Gölü kıyısındaki Ahlat'a yönelmişlerdir.⁴⁸

Halep önlerindeki Selçuklu ordusunun Malazgirt'e doğru ilerlediği haberlerinin ulaşması üzerine, İmparator, dağınık ordularını birleştirmek üzere, güney batı istikametine doğru yürüyüşe geçmiştir. Ancak bu sırada büyük bir hata yapılarak etrafa gözcüler çıkarılması ihmal edilmiştir. Gelişmeleri daha iyi takip ederek buna göre taktik izleyen Alparslan, Bizans ordusu Ahlat yakınlarındaki bir vadideyken onlara aniden saldırmıştır. Bu dehşeti bir gün önce ücretlerini alamadıkları gerekçesiyle ırkdaşları Selçukluların safına katılan Kuman birlikleri, daha da artırmış, Bizans ordusunun yok oluşunu çabuklaştırmıştır.⁴⁹

⁴⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal* (Ankara: TTK Yayınları, 1984), 37, 53-54, 101-102, 117; Mehmet Altay Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı* (Ankara: TTK Yayınları, 1983), 2/223-239.

⁴⁵ Kerîmüddin Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 12.

⁴⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/224; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/125; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 19/236; Nicolle, *Malazgirt 1071*, 50.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/192; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/221; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/1956; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/170; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 24/121-122; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.), 2/187; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/66; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 19/174-176.

⁴⁸ Brian Todd Carey, *Road to Manzikert: Byzantine and Islamic Warfare, 527-1071* (South Yorkshire: Pen and Sword Books Limited, 2012), 139.

⁴⁹ Michael Angold, "The Byzantine State on the Eve of the Battle of Manzikert", *Manzikert to Lepanto, The Byzantine World and the Turks 1071-1571, Papers given at the Nineteenth, Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1985* (*Byzantinische Forschungen XVI*), ed. Anthony Bryer and Michael Ursinus (Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publishing, 1991), 9-34.

Roussel ve onun parlak zırhlı şövalyeleri, bu zor zamanda savaşmamaya karar vermiş ve Malazgirt meydanını terk etmişlerdir.⁵⁰ Buna rağmen şan ve şöretleri, Bizans ve Ermeni topraklarında oldukça yayılmış olan Roussel de Bailleul ile Kuman alaylarının efsane kumandanı Joseph Tarchaniotes, Murat Vadisi'ni terk ederek kaçmalarına rağmen eleştirilmemiş ve hainlikle suçlanmamışlardır. Bizans ve Ermeni kaynaklarına göre Roussel ve Tarchaniotes, askerlerini civarda elde edebildikleri tüm zahireye el koymakla görevlendirmiş ve önemli destek güçlerinden mahrum kalmışlardır.⁵¹ Bu da yetmiyormuş gibi Kuman birlikleri, yukarıda da arz etmeye çalıştığımız üzere ücretlerini alamadıkları bahanesiyle, kendileri gibi Türk olan Selçuklu ordusuna katılmışlardır.

Savaştan kaçmayan ve İmparator Romanoş'un yanında çarpışarak savaşın biraz daha uzamasına neden olanlar ise Vareg muhafızları olmuştur. İmparatora sadakatleri ile bilinen bu paralı askerler, sağ omuzlarına asarak taşıdıkları ve "rhomphaia" denilen bir tarafı keskin, ağır demir kılıçları ile dikkatleri üzerlerine çekmişlerdir. Vareg muhafızları, taşıdıkları bu ağır kılıçlarla büyük yararlılıklar göstermiş, harp meydanında kalkan ve kılıçlarını birbirine vurarak savaş naraları atmışlardır.⁵² Ancak onların bu çabaları ve bizzat Romanoş'un kahramanlıkları yeterli olmamış, yaralanıp yorgun düşen İmparator, Selçuklulara esir düşmüştür.⁵³ Vareg paralı askerlerinin ismi verilmeyen kumandanı da esaretten kurtulamamış ve savaşın daha çok uzamasına sebep olduğu için burnu kesilerek cezalandırılmıştır.⁵⁴ Böylece Bizans'ta yeni bir kaos ortamı oluşmuş ve bu yeni süreç, Norman paralı askerleri ve Roussel de Bailleul'u yeniden karşımıza çıkarmıştır.

2.2. Malazgirt Sonrası Roussel de Bailleul

Malazgirt'te esir edilen Romanoş Diogenes, Alparslan tarafından izzet ve ikramla ağırlandırılıp yapılan anlaşma sonrası serbest bırakılmasına rağmen,⁵⁵ gelişmeler onun aleyhine işlemeye devam etmiştir. Mağlubiyet haberi İstanbul'a çoktan ulaşmış, emri altındaki ihtiyat birlikleri ile Romanoş'u terk edip başkente doğru yol alan başkumandan Andronikos Dukas, İmparatoriçe Theodora'nın oğlu VII. Mikhaıl Dukas'ı (1071-1078) tahta oturtmuştur.⁵⁶ Serbest bırakıldıktan sonra gelişmeleri öğrenen Romanoş, tahtını geri almaya çalışsa da başarılı olamamış, yakalandıktan sonra gözlerine mil çekilmiştir. Romanoş, 1072 yılında

⁵⁰ Runciman, *A History of the Crusades*, 1/63; Schlumberger, "Deux Chefs Normands des Armees", 289-303.

⁵¹ Nicolle, *Malazgirt 1071*, 57.

⁵² Mikhaıl Psellos, *Mikhaıl Psellos'un Khronographia'sı*, çev. Işın Demirkent (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 269.

⁵³ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 4/1978-1980; İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* (b.y., y.y., ts.), 1/172-173; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 23/238; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 2/276-277; Makrîzî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/141; İbn Tağrıberdî, *en-Nücumu'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beirut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 5/86.

⁵⁴ Nicolle, *Malazgirt 1071*, 57.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazzam*, 19/30; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/224; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 19/249.

⁵⁶ Runciman, *A History of the Crusades*, 1/63; Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 319-320; Claude Cahen, "İslam Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı", çev. Zeynep Keriman, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Mecmuası* 17 (1972), 77-100. Bundan dolayı da yeni imparator, VII. Mikhaıl'in Romanoş Diogenes'in üvey oğlu olduğunu hatırlamakta fayda vardır.

öldüğünde Bizans'ta yeni bir dönem başlamış,⁵⁷ bu yeni dönemde de Norman paralı askerleri ve kumandanları Roussel, öne çıkmaya devam etmişlerdir.

1071 Malazgirt Zaferi'nin Anadolu'nun kapılarını ardına kadar Türklere açması ise yaşanan bu olayların bir başka önemli tarafıdır.⁵⁸ Öte yandan bu büyük yenilgi, Lâtin kaynaklarınca Bizans'ın kesin felâketi olarak görülmüştür. Müslümanların Hıristiyanları yenmesi olarak telakki edilen bu olay, ayrıca Bizans'ın İsevî inancın koruyucusu olduğuna dair görüşleri de tamamen ters yüz etmiş, yaklaşık çeyrek asır sonra başlayacak olan ve Normanların da yer alacağı Haçlı seferlerine önemli bir basamak teşkil etmiştir.⁵⁹

Norman paralı asker Roussel de Bailleul, 1073'te Bizanslı kumandan Ioannes Komnenos ile Anadolu'ya girmeye devam eden Türkmenlere karşı çıkmış, Ioannes Türklere esir düşünce savaş meydanından yine Malazgirt'te olduğu gibi geri çekilmeyi tercih etmiştir. Türklere esir düşen Bizanslı komutanın kardeşi Aleksios, geri kalan mağlup Bizans ordusunu, büyük bir beceriyle Ankara'nın batısına çekmeyi başarmıştır.⁶⁰ Bu savaş esnasında, Ioannes Komnenos kumandasındaki Bizans ordusuna, bir yandan Türkmenlerin diğer yandan Roussel'in emrindeki Normanların birlikte taarruz etmeleri oldukça sıra dışı bir olay olmuştur. Roussel'i böyle davranmaya ve efendilerine ihanet etmeye sevk eden neden ise Güney İtalya'daki soydaşları gibi Anadolu'da bir Norman Devleti kurma niyeti olarak tahmin edilmiştir.⁶¹ Emrindeki yetenekli ve kendisine bağlılıkları tam olan üç bin kişilik ordusu ise onun bu girişiminin altındaki en büyük silahı olmuştur. Üstelik bu yetenekli, zırhlı şövalyeler, teke tek mücadelede Bizans ve Türkmen unsurlara karşı her daim galip gelebilecek bir birikime sahip olmuşlardır.⁶²

Yaşanan bu olumsuzluklar üzerine, Bizans İmparatoru VII. Mikhail Dukas, saflarından ayrılmış olan paralı asker Roussel'i cezalandırmak için kendi amcası "caesar" unvanına sahip Ioannes Dukas'ı, Normanların üzerine göndermiştir. Bizans'ta aile içi kıskançlıklar ve iktidar mücadeleleri, alışılmış olaylar olduğu için iktidar hırsı ile yanıp tutuşan Dukas'ın, girdiği mücadele sonucu yenilip esir düştüğü Normanlar ile kısa süre sonra aniden birleşmesi sürpriz olmamıştır.⁶³ Şimdi Dukas, Roussel'in birliğinin desteği ile Bizans tahtına oturmaya talip olmuş ve yönünü iktidardan indireceği yeğeni Mikhail'e çevirmiştir. Bu beklenmeyen durum karşısında İmparator Mikhail, son çare olarak bu sırada Anadolu'ya giren

⁵⁷ Şerif Baştav, "Malazgirt Meydan Muharebesi ve Romen Diojen", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* 47 (1971), 28-41.

⁵⁸ Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006), 205, 217, 220; İbrahim Kafesoğlu, "Türk Fütûhat Felsefesi ve Malazgirt Muharebesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 2 (1971), 1-16.

⁵⁹ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey (New York: Colombia University Press, 1943), 1/78; Runciman, *A History of the Crusades*, 1/64.

⁶⁰ Runciman, *A History of the Crusades*, 1/66.

⁶¹ Schlumberger, "Deux Chefs Normands des Armees", 289-303.

⁶² Runciman, *A History of the Crusades*, 1/66.

⁶³ Schlumberger, "Deux Chefs Normands des Armees", 289-303.

Alparslan ve Melikşah'ın (1072-1092) kumandanlarından Eksük oğlu Artuk Bey'in (öl. 1091) akıncı birliklerinden yardım istemek zorunda kalmıştır.⁶⁴

Bizans'ın parlak vaatleri yanında, kendisine ödenen Roma altınları üzerine harekete geçen Artuk Bey, Nikomedia denilen bugünkü İzmit taraflarında Roussel ile Dukas'ı yakalamıştır. Bu olumsuzluğa rağmen Norman kumandan Roussel, bu badireden de kurtulmayı başarmıştır. Artuk Bey, Roussel'i Bizans'a teslim etmek yerine onu serbest bırakmış ve böylece İmparator Mikhail'in tepkisini çekmiştir.⁶⁵ Artuk Bey'in Norman sergerdesi Roussel'i, Bizans'a teslim etmemesinin nedeni ise oldukça ilginçtir. Roussel, İzmit taraflarında Selçuklu akıncılarına yenilerek esir edildiğinde, beraberinde karısı da vardır. Bu Norman kadın, Artuk Bey'in huzuruna çıkarak eşinin serbest bırakılmasını rica etmiş ve karşılığında oldukça yüklü bir para vereceğini de bildirmiştir. Bu teklif karşısında Roussel'i serbest bırakan Artuk Bey,⁶⁶ ayrıca Selçuklu'nun en büyük rakiplerinden Bizans'ı, böyle bir baş belası ile meşgul ederek çifte kazanç elde etmeyi düşünmüş olmalıdır.

Yaşanan bu olumsuzluklar ve Türklerin Batı'ya doğru önlenemeyen göçleri, İmparator VII. Mikhail Dukas'ı, Papa VII. Gregorius (1073-1085) ve Güney İtalya'da Bizans arazilerine el koymaya başlayan güçlü Norman lider Robert Guiscard ile bir anlaşma yapmaya sevk etmiştir. Normanlara, Güney İtalya'daki Bizans toprakları bırakılarak İstanbul güven altına alınmaya çalışılırken, Papa ile yapılan anlaşma ve yakınlaşma çabaları Ortodoks rûhânîler tarafından engellenmeye başlanmıştır. Buna rağmen bu barış çabaları geçici bir sükûnet sağlamış, ancak Bizans'ın kısa bir soluk almasından öteye geçmemiştir.⁶⁷

Bizans'ın Balkanlardaki Normanlara karşı bu cömertliği, kendi emrindeki Norman paralı askerlere ve onların kumandanı Bailleul dükü Roussel'e karşı asla olmayacaktır. Artuk Bey'in serbest bıraktığı Norman lider, kısa süre sonra başına buyruk davranışlarından dolayı yeniden esir edilmiştir. İstanbul'a getirilen Norman sergerdesi Roussel, bugün Yedikule olarak bildiğimiz Altın Kapı'daki zindanlardan birisine atılmıştır. İstanbul hapishanesinde yaklaşık dört yıl kalan Roussel, 1077 yılının karışık ortamında yeniden hatırlanmıştır. VII. Mikhail'e karşı tahtta hak iddia eden III. Nikephoros Botaneiates (1078-1081), ortaya çıkınca ona karşı zindandan çıkarılan Roussel, cephe hattına sürülmüştür.⁶⁸

Bu kritik süreçte Roussel, bir kez daha isyan etme yolunu seçince Bizans, yetenekli kumandanı Aleksios Komnenos'u onun üzerine göndermiştir. Amasya dolaylarına çekilen

⁶⁴ Claude Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yayınları, 2014), 7.

⁶⁵ Ali Sevim, "Artukluların Soy ve Artuk Bey'in Siyasi Faaliyetleri", *Belleten* 27/101 (1962), 121-146; İbrahim Artuk, *Artuk Beğ* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 15 vd.; Ali Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları, Afşin, Atsız, Artuk ve Aksungur* (Ankara: TTK Yayınları, 1990), 47 vd.; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1953), 67-68.

⁶⁶ Ioannes Zónaras, *Epitomê Istorion*, nşr. *Jordanês Grêgoriadês* (Atina: y.y., 1999), 3/227-229; Speros Vryennios, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islâmization from Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), 125.

⁶⁷ Claude Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, çev. Mustafa Daş (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 92-93; A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Arif Müfit Mansel (Ankara: Maarif Matbaası, 1943), 1/416, 454-455.

⁶⁸ Schlumberger, "Deux Chefs Normands des Armees", 289-303.

Roussel'i yakalatmak için girişilen bu son harekât, daha sıkı tutulmaya çalışmıştır. Bu işi yalnız başına yapılamayacağını anlayan Aleksios, o yöredeki Tutak Bey⁶⁹ adlı bir Türk beyinin askerî gücüne müracaat etmiştir.⁷⁰ İstedikleri parayı alan Türk akıncıları da Kapadokya'daki Sophon Dağı eteklerinde Normanları sıkıştırılmışlardır. Bir avuç adamıyla kaçmayı başararak Türk akıncılarından kurtulmayı başaran Roussel, kuzey doğu istikametine çekilerek Amasya'da tutunmaya çalışmıştır.⁷¹ Bizanslı kumandan ve geleceğin imparatoru Aleksios Komnenos, Türkleri yanına yeniden çektiği gibi Roussel'i de teslim olmaya ikna etmiştir. Amasya halkı tarafından oldukça sevilen Rouseul, Bizans'a karşı desteklenmeye kalkışılmış ancak gözlerine mil çekildiği öğrenilince bu teşebbüsten vazgeçilmiştir. İşin ilginç tarafı kendisine büyük zorluklar çıkaran Norman sergerdesinin bu acıklı sonu, Aleksios'u üzerken İmparator VII. Mikhail'in ise derin bir nefes almasına neden olmuştur.⁷²

Norman paralı askerlerinin olmadığı bundan sonraki gelişmeler ise Bizans'ın yeni bir yol haritası belirleyeceğini göstermiştir. VII. Mikhail zamanında ortaya çıkan ekonomik ve siyâsî krizler, Balkanlardaki Bizans soylusu Nikephoros Bryennios ile Anadolu'da büyük güç sahibi olan adaşı Nikephoros Botaneiates'i İstanbul'a doğru yürümeye sevk etmiştir. Bu durumda, VII. Mikhail'in ve onun askerî gücünün tarafında istemeyerek de olsa yer alan Aleksios'un yapacağı bir şey kalmamıştır. İstanbul'a rakibi Bryennios'tan önce gelen Nikephoros Botaneiates, Mart 1078'de duruma hâkim olmuş, VII. Mikhail'e ise bir manastıra çekilmekten başka seçenek kalmamıştır.⁷³ Bu yeni sürecin en önemli olayı ise 1095'te Papa II. Urbanus'un başlattığı Haçlı seferleri olacak ve Bizans, bu kez Haçlı kalabalığı içinde yer alan Norman Bohemond önderliğindeki, yeni ve daha büyük bir tehdit ile baş başa kalacaktır.⁷⁴

Sonuç

Haşmetli Doğu Roma İmparatorluğu, Suriye'den Mısır'a, Azerbaycan'dan Anadolu'ya, Balkanlardan Kafkaslara kadar uzanan gücünü, emrinde çalıştırdığı paralı askerlere de borçlu olmuştur. Emrindeki Peçenek, Kuman, Gürcü, Ermeni; hatta Arap unsurların yanı sıra Rus ve Lâtin kökenli ücretli savaşçılar, Kostantinopolis'teki imparatorları ve büyük Bizans hâkimiyeti için görev üstlenmişlerdir. XI. yüzyıl ortalarına gelindiğinde Bizans yönetimi tökezlemeye başlamış, Balkanlarda ve Doğu sınırlarında peş peşe yenilgiler almışlardır. Bu seferki yeni rakipleri, kolayca itaat altına aldığı Bulgar, Sırp, Gürcü ve Ermenilerden çok daha güçlüdürler. Güney İtalya'daki Normanlar ve İran'ın en batısından ve Azerbaycan hudutlarından bölgeye akmaya başlayan Türkmenler, Bizans'ı hayli endişelendirmektedir. Adriyatik'in güneyindeki son toprakları Normanların eline geçerken, Doğu'daki uç araziler,

⁶⁹ Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 7'de bu Türkmen beyinin isminin tespit edilemediğini kaydetmiştir.

⁷⁰ Vryennios, *The Decline of Medieval Helenism*, 171 vd; Anna Komnena, 17 vd.

⁷¹ Simpson, "Three Sources of Military Unrest", 181-207.

⁷² Runciman, *A History of the Crusades*, 1/67.

⁷³ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 322.

⁷⁴ Ralph Bailey Yewdale, *Bohemond I Prince of Antioch* (Princeton: NJ, 1924), 34 vd.

Türkmenlerin başarılı akınlarına sahne olmuştur. Bütün bu istikrarsızlığın ana nedeni, Bizans'taki hânedan içi kavgalar ve mücadeleler olarak karşımıza çıkmıştır.

Bizans, bu süreç içerisinde emrindeki Normanları Anadolu'da kullanırken, aslen Türk olan Peçenek ve Kumanları Balkanlarda istihdam etme politikası gütmüştür. Güvenilir olmalarına rağmen üstün savaşçı yetenekleri, onları Bizans yönetiminin vazgeçilmez unsurları arasına sokmuş, taht mücadelelerinden komşularıyla yaptıkları harplere varıncaya kadar imparatorluğa hizmet vermişlerdir. Bu dönemde Bizans'a hizmet veren paralı askerlerin Norman kumandanları Herve, Crispin ve Roussel, imparatorluğun Anadolu topraklarındaki karışık olaylarda rol oynamışlardır. Asla güven duygusu uyandırmayan bu liderler, zor zamanda imparatorların tutunmak zorunda oldukları yegâne dal olmuşlar, onlar ile baş edemeyince de diğer rakipleri olan Tutak, Artuk gibi Türkmen beylerinden destek almışlardır.

Bu tehlikeli süreç, Bizans'ı bir müddet sıkıntılardan kurtarsa da uzun vadede devletin büyük bir çöküşe gitmesini de beraberinde getirmiştir. En büyük zaaf, Bizans'ın en büyük felâketi olan Malazgirt Savaşı esnasında ortaya çıkmıştır. Alparslan'ın kendisi için paralı askerlik yapan en çelimsiz gulâmı, İmparator Romanos Diogenes'i esir alırken Bizans'ın en güçlü ve yetenekli paralı askerleri, Norman Roussel de Bailleul ve Kuman birliğinin efsane kumandanı Joseph Tarchaniotes savaş alanını terk ederek Bizans'ı acı kaderi ile baş başa bırakmışlardır.

Norman paralı askerlerinin bu başına buyruk davranışları ve devlet kurma eğilimleri, Bizans tarafından yetenekli kumandanlarına para karşılığı destek veren Türkmen beyleri tarafından önlenmiştir. Zaman zaman ortaya çıkan Norman ve Türkmen iş birliği Bizans'ın aleyhine olmuş, ancak imparatorluğun içinde bulunduğu ve bir türlü baş edemediği buhranlar, Norman savaşçılar ve Türkleri olayların içine dâhil etmiştir. Bizans, Norman liderlerden kurtulmayı başarsa da ordusu içindeki savaş yeteneği güçlü birlikleri tekrar oluşturmakta zorluklar yaşamaya devam etmiştir. Bundan sonraki süreçte, Batı'da mücadele ettiği zorlu rakibi Robert Guiscard liderliğindeki Normanlara karşı Venedik'in deniz desteği yanında Selçuklu Türklerinin askerî yeteneklerinden de para karşılığı yararlanmayı sürdürmüştür. Bu süreç ise 1095'te başlayan ve 1096'da Bizans topraklarında görülmeye başlayan Haçlılar ile yeni bir safhaya girecektir.

Kaynaklar | References

- Abu'l-Farac, Gregory. *Abu'l-Farac Târîhi*. çev. Ö. Rıza Doğrul. Ankara: TTK Yayınları, 1950.
- Aksarâyî, Kerîmüddin. *Müsâmeretü'l-Ahbâr*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Angold, Michael. "The Byzantine State on the Eve of the Battle of Manzikert". *Manzikert to Lepanto, The Byzantine World and the Turks 1071-1571, Papers given at the Nineteenth, Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1985 (Byzantinische Forschungen XVI)*, ed. Anthony Bryer and Michael Ursinus. 9-34. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publishing, 1991.
- Anna Komnena. *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*. çev. Bilge Umar. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.
- Artuk, İbrahim. *Artuk Beğ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

- Attalates, Mikhael. *Tarih*. çev. Bilge Umar. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008.
- Ayönü, Yusuf. "Bizans Ordusunda Ücretli Türk Askerler (XI-XII. Yüzyıllar)". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 54 (2009), 53-69.
- Barthold, W. *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. nşr. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: TTK Yayınları, 1990.
- Baştav, Şerif. "Malazgirt Meydan Muharebesi ve Romen Diojen". *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* 47 (1971), 28-41.
- Belâzurî. *Ensâbu'l-Esrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Belâzurî. *Fütûhu'l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Blondal, Sigfus. *Varangians of Byzantium: An Aspect of Byzantine Military History*. çev. Benedikt S. Benedikz. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Broder, John M. "Report Says Firm Sought To Cover Iraq Shootings". *The New York Times*, October 2 (2007), 6.
- Cahen, Claude. "İslam Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı". çev. Zeynep Kerman, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Mecmuası* 17 (1972), 77-100.
- Cahen, Claude. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*. çev. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- Cahen, Claude. *La Syrie du Nord a L'epoque des Croisades*. Paris: Rue Vavin, 1940.
- Cahen, Claude. *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*. çev. Erol Üyepazarıcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yayınları, 2014.
- Carey, Brian Todd. *Road to Manzikert: Byzantine and Islamic Warfare, 527-1071*. South Yorkshire: Pen and Sword Books Limited, 2012.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe. *Ahbârü't-Tivâl*. thk. Abdülmun'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1960.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ts.
- Ferreiro, Alberto. "The Siege of Barbastro 1064-1065: A Reassessment". *Journal of Medieval History* 9/2 (1983), 129-144.
- Haldon, John. "Military Service, Military Lands, and the Status of Soldiers: Current Problems and Interpretations". *State, Army and Society in Byzantium* 7 (1995), 1-67.
- Haldon, John. *Byzantium at War AD 600-1453*. New York: Routledge, 2003.
- Halife b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni*. çev. İzzet Akyol. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- Ioannes Zônaras. *Epitomê Istorion*, nşr. *Iordanês Grêgoriadês*. Atina: y.y., 1999.
- İsfahânî, İmâdüddin Kâtib. *el-Berku's-Şâmî*. thk. Falih Huseyn. Amman: Müessesetü Abdülhamid Şûmân, 1987.
- İbn Abdilber el-Kurtubî. *el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- İbn Asâkir. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

- İbn Haldûn. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Hişâm. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. M. es-Sekkâ-î. Ebyârî-A. Şelbî. Kahire: y.y. 1375/1955.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah et-Türkî. b.y., Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Sâ'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. b.y., y.y., ts.
- İbn Tağrıberdî. *en-Nücumu'z-Zâhire fî Mülûk Mısr ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbnü'l-Adîm. *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. by: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fî't-Tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.
- İnan, Zeynep. *XI. Yüzyılda Anadolu'da Norman Şeflerinin Faaliyetleri*. Trabzon: KATÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Yüksek Lisans Tezi*, 2010.
- İstahrî, İbrâhim b. Muhammed. *Mesâlikü'l-Memâlik*. nşr. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Kafesoğlu, İbrahim. "Türk Fütûhat Felsefesi ve Malazgirt Muharebesi". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 2 (1971), 1-16.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1953.
- Kaldellis, Anthony. *Streams of Gold, Rivers of Blood: The Rise and Fall of Byzantium, 955 A.D. to the First Crusade*. USA: Oxford University Press, 2017.
- Karaca, Sevtap Gölgesiz. "XI. Yüzyılda Bizans-Norman İlişkilerine Bakış". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 27/1 (2012), 101-118.
- Karakuş, Nadir. "Kudüs Fatihî Atsız b. Uvak Et-Türkî". *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022), 1205-1228.
- Köymen, Mehmet Altay. *Alp Arslan ve Zamanı*. Ankara: TTK Yayınları, 1983.
- Kreutz, Barbara M. *Before the Normans*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.
- Lamb, Harold. *Haçlı Seferleri, Demir Adamlar ve Azizler*. çev. Gaye Yavuzcan. İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayınları, 2010.
- Makrîzî. *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Mikhail Psellos. *Mikhail Psellos'un Khronographia'sı*. çev. Işın Demirkent. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Nicolle, David. *Malazgirt 1071, Bizans Gücünün Çöküşü*. çev. Özgür Kolçak. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.

- O'Leary. *Arabia Before Muhammad*. Beyrut: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd. 1912.
- Oldenbrough, Zoe. *The Crusades*. çev. Anne Carter. New York: Pantheon Books, 1966.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Yayınları, 2019.
- Romeny, Bas Ter Haar. *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day (Monographs of the Peshitta Institute Leiden)*. Leiden: E. J. Brill, 2009.
- Runciman, Steven. *A History of the Crusades*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- Schlumberger, Gustave. "Deux Chefs Normands des Armees Byzantines au XI Siecle: Sceaux de Herve et de Raoul de Bailleul". *Revue Historique* 16 (1881), 289-303.
- Sevim, Ali. "Artukluların Soyu ve Artuk Bey'in Siyasi Faaliyetleri". *Belleten* 27/101 (1962), 121-146.
- Sevim, Ali. *Ünlü Selçuklu Komutanları, Aşşin, Atsız, Artuk ve Aksungur*. Ankara: TTK Yayınları, 1990.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârihi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Simpson, Alicia J. "Three Sources of Military Unrest in Eleventh Century Asia Minor: The Norman Chieftains Hervé Frankopoulos, Robert Crispin and Roussel deBailleul". *Mesogeios* 9-10 (2000), 181-207.
- Skylitzes, John. *A Synopsis of Byzantine History 811-1057*. nşr. John Wortley. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2010.
- Speidel, M. A. "Auf Kürzestem Weg und Gut Verpflegt an die Front". *Historia* 211 (2010), 133-149.
- Stout, S. E. "Training Soldiers for the Roman Legion". *The Classical Journal* 16/7 (1921), 423-431.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Taşlıklioğlu, Z. *Trakya'da Epigrafya Araştırmaları, Recherches Epigraphiques en Thrace et en Chersonese*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Theotokis, Georgios. "Rus, Varangian and Frankish Mercenaries in the Service of the Byzantine Emperors (9th - 11th c.) - Numbers, Organisation and Battle Tactics in the Operational Theatres of Asia Minor and the Balkans". *Byzantina Symmeikta* 22 (2012), 126-156.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesî (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162)*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Basımevi, 2000.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal*. Ankara: TTK Yayınları, 1984.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Vasiliev, A. A. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Arif Müfit Mansel. Ankara: Maarif Matbaası, 1943.
- Vryennios, Speros. *The Decline of Medieval Helenism in Asia Minor and the Process of Islâmization from Eleventh through the Fifteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1971.
- Vryonis, Speros. "The Greek and Arabic Sources on the Eight Day Captivity of the Emperor Romanos IV in the Camp of the Sultan Alp Arslan after Battle of Mantzikert". *Novum Millennium Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck, 19 December 1999*. 439-450. ed. C. Sode & S. Takacs. Burlington: Ashgate, Aldershot, 2001.

- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia University Press, 1943.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Yavaş, Halil. "Geç Orta Çağ Avrupa'sının Paralı Askerleri: Condottieri". *Orta Çağ'dan Kesitler*, ed. Pınar Ülgen. 47-84. İstanbul: Yeditepe, 2021.
- Yewdale, Ralph Bailey. *Bohemond I Prince of Antioch*. Princeton: NJ, 1924.
- Yıldırım, Ercüment. "Roma İmparatorluğu'nun Doğu Sınırını Korumak İçin Fırat Nehri Boyunca Kurulan Lejyonlar". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/4 (2013), 167-182.
- Zahîrüddîn-i Mar'aşî. *Târîh-i Taberistân*. nşr. M. Hüseyin Tesbîhî. Tahran: y.y., 1966.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Republican Era Religious Education in Memories: In the Context of Celal Kırca's Memoirs

Meryem Karataş
meryemkaratas@sakarya.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-4845-0225>
<https://ror.org/04ttnw109>

Sakarya Univ, Fac of Education, Dept of Curriculum and Training Department, Sakarya, Türkiye

Abstract


Considering the impact and interaction of religion in both individual and social spheres, it is essential to reveal the religious education process in the geography we live in with different aspects. Accessing oral sources is as meaningful as written sources in understanding the historical process. Memories, which are defined as the transcription of experiences to writing, are sources that leave traces in the minds of individuals, affect them, and help history. The history of religious education of the Republic of Turkey has also been formed based on information and documents. Memories have a special place in this information and documents. Although they have a subjective point of view, those who share their memories are living witnesses of the events we are talking about from today's perspective. The research aims to albeit partially and to describe the counterpart of religious education in the social and institutional field, based on the memories that can be expressed as the narratives of oral sources about the history of religious education in the Republic period. For limiting the descriptions, the memoirs of retired faculty member Professor Celal Kırca were used. In his books written at different times, Professor Kırca conveyed the events he witnessed in his family, close and distant surroundings in the schools he attended from his childhood to the present day, while conveying the religious education institutions, the understanding of religion of the period, and the changes made by the state regarding religious education. The study is based on the memoirs, which are the output of the oral history method, with the other written documents, using the document analysis method. As a result of the study, it was seen that oral transmissions and written documents related to the history of religious education supported each other, and at the same time, it was desired to draw attention to the importance of the discourses of the living witnesses of history.

Keywords

Religious Education, History of Religious Education, Religion, Education, Celal Kırca

Citation

Karataş, Meryem. "Hafızalarda Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi: Celal Kırca Hatıraları Özelinde". *Tetkik* 4 (2023), 147-171. <https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1301719>

Type	Research Article
Research Areas	Religion; Education
Language	Turkish
Received	24 May 2023
Accepted	14 September 2023
Published	10 October 2023
Review	Double-blind
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board) Double anonymized - Two External
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author declares that there is no conflict of interest.
Complaints	tetik@okuokut.org
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright	© The author retains the copyright and provides the publisher with a license to publish.
License	 CC BY-NC 4.0
Publisher	Oku Okut Press (okuokutpress.okuokut.org) on behalf of Oku Okut Association.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	ceeol.com/search/journal-detail?id=2890
DOAJ	doaj.org/toc/2822-3322
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
Sherpa Romeo	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Hafızalarda Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi: Celal Kırca Hatıraları Özelinde

Meryem Karataş
meryemkaratas@sakarya.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-4845-0225>
<https://ror.org/04ttnw109>

Sakarya Ü, Eğitim Fakültesi, Eğitim Programları ve Öğretimi Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye

Öz

Dinin hem bireysel hem de sosyal alandaki etkisi ve etkileşimi göz önünde bulundurulduğunda yaşadığımız coğrafyadaki din eğitimi sürecinin farklı yönleri ile ortaya konulması önemlidir. Tarihsel sürecin anlaşılmasında sözlü kaynaklara ulaşılması en az yazılı kaynaklar kadar anlamlıdır. Yaşananların yazıya aktarılması olarak tanımlanan anılar bireylerin zihninde iz bırakan, onları etkileyen, tarihe yardımcı olan kaynaklardır. Türkiye Cumhuriyeti'nin din eğitimi tarihi de bilgi ve belgelerden hareketle oluşturulmuştur. Bu bilgi ve belgelerin içerisinde anıların ayrı bir yeri vardır. Özne bir bakış açısına sahip olmalarına rağmen anılarını paylaşanlar bugünün penceresinden bakarak konuştuğumuz olayların canlı tanıklarındır. Araştırmanın amacı Cumhuriyet dönemi din eğitimi tarihiyle ilgili sözlü kaynakların anlatımı olarak ifade edilebilen anılardan hareketle din eğitiminin sosyal ve kurumsal alandaki karşılığını kısmen de olsa betimlemektir. Yapılan tasvirleri sınırlandırmak için emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Celal Kırca'nın anılarından hareket edilmiştir. Prof. Dr. Celal Kırca farklı zamanlarda kaleme aldığı kitaplarında çocukluk döneminden başlayarak günümüze kadar gittiği okullarda, ailesinde, yakın ve uzak çevresinde şahit olduğu olayları aktarırken din eğitimi kurumlarını, dönemin din anlayışını, devletin din eğitimi ile ilgili gerçekleştirdiği değişiklikleri aktarmıştır. Çalışma sözlü tarih metodu çıktısı olan anılar ile birlikte diğer yazılı belgelerin doküman incelemesi yönteminin kullanımı ile ortaya çıkmıştır. Çalışmanın sonucunda din eğitimi tarihiyle ilgili sözlü aktarımlar ile yazılı belgelerin birbirini desteklediği görülmüş ve aynı zamanda tarihin canlı tanıklarının söylemlerinin önemine dikkat çekilmek istenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Din Eğitimi Tarihi, Din, Eğitim, Celal Kırca

Atıf Bilgisi

Karataş, Meryem. "Hafızalarda Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi: Celal Kırca Hatıraları Özelinde". *Tetkik* 4 (2023), 147-171. <https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1301719>

Türü	Araştırma Makalesi
Konu Kategorisi	Din; Eğitim
Dili	Türkçe
Geliş	24 Mayıs 2023
Kabul	14 Eylül 2023
Yayın	10 Ekim 2023
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Hakemler	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı	© Yazar telif hakkını elinde tutarak yayıncıya CC BY-NC 4.0 lisansı ile yayım izni vermiştir.
Lisans	 CC BY-NC 4.0
Yayıncı	Okut Okut Yayınları (okuokutpress.okuokut.org) tarafından Oku Okut Derneği için yayımlanır.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	Central and Eastern European Online Library
DOAJ	Directory of Open Access Scholarly Resources
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
SHERPA ROMEO	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Giriş

İçinde bulunduğumuz çağ genel olarak bilgi çağı olarak tanımlanmaktadır.¹ Bilginin araştırılması, üretilmesi, değerlendirilmesi olarak görülen bu çağ beraberinde bilimsel davranışın egemenliğini getirmiştir. Bilgi çağını yakalamanın yolu da bilimsel araştırma metodolojisine sahip bireyler yetiştirmekten geçmektedir. Konuya sosyal bilimler açısından baktığımızda bilgi çağında araştırma yöntem ve teknikleri farklı bir kimlikle ortaya çıkmaktadır.² Sosyal bilim olarak tarihin de kendine özgü bir metodolojisi olduğunu kabul etmek gerekir. Süreç içinde meydana gelen olayları anlama ve açıklamaya yönelik bir çaba gerektiren tarih araştırmalarının yazılı kaynakların yanı sıra sözlü kaynakların da özellikle eğitim tarihi ile ilgili araştırmalara temel oluşturması söz konusudur.³ Sözlü kaynaklar içerisinde olayın canlı şahitlerinin anlatımları yani anılar yaşananların ilk ağızdan aktarımı olduğu için kendi içerisinde bir değere sahiptir.

Bu değere rağmen zaman içerisinde sözlü tarih geleneğine olan ilgi azalmıştır. Arşiv belgelerinin öneminin artması ile tarih metodolojisinde değişimler yaşanmıştır. Bir çalışmanın bilimsel çevrede karşılık bulması için yazılı kaynaklardan hareket edilmesi zorunlu hale gelmiştir. Bu zorunluluğa rağmen günümüzde tarih kaynaklarını çeşitlendirmesi, dönemin duygu, düşünce ve algılarını yansıtması açısından sözlü geleneğin önemi de gözden kaçırılmamalıdır.⁴ Bu bağlamda anı kitaplarını da sözlü geleneğin bir bölümü olarak düşünmek mümkündür.

Anılar, bireylerin zihninde iz bırakan, onları etkileyen, tarihe yardımcı olan yazılardır. Tarihle ilgili alt başlıklardan biri olarak din eğitim tarihinde yazılı belgeler kaynak olarak kullanılmıştır. Bu bilgi ve belgelerin içerisinde anıların ayrı bir yeri vardır. Öznel bir bakış açısına sahip olmalarına rağmen anılarını paylaşanlar bugünün penceresinden bakarak konuştuğumuz olayların canlı tanıklarındır. Prof. Dr. Celal Kırca da farklı zamanlarda kaleme aldığı kitaplarında çocukluk döneminden başlayarak günümüze kadar gittiği okullarda, ailesinde, yakın ve uzak çevresinde şahit olduğu olayları aktarırken din eğitimi kurumlarını, dönemin din anlayışını, devletin din eğitimi ile ilgili yaptığı değişiklikleri de aktarmış olmaktadır. Bu çalışmada üç farklı anı kitabından derlenen anılar kronolojik bir sıralama ile verilmektedir.⁵ Bahsi geçen dönemlerle ilgili din eğitim sürecinde Kırca'nın dikkat çektiği konular farklı kaynaklardan hareket edilerek de ele alınmıştır.

Araştırmanın amacı Cumhuriyet dönemi din eğitiminin -anılarından hareketle- bireysel, sosyal ve kurumsal alandaki karşılığını kısmen de olsa betimlemektir. Yapılan tasvirleri

¹ Bülent Yılmaz, "Bilgi Toplumuna Eleştirel Bir Yaklaşım", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1998), 147.

² Orhan Türkoğan, *Çağdaş Bilimsel Araştırma Metodolojisi ve Sorunları* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2012), 13-14.

³ Mustafa Güçlü, "Eğitim Tarihi Araştırmalarında Sözlü Tarih Uygulaması", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 11/1 (Mart 2013), 102-103.

⁴ Gülsüm Tütüncü, "Tarih Araştırmalarında Sözlü Tarih Yöntemi ve Çevrimiçi Sözlü Tarih Arşivlerinden Örnekler", *DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ekim 2022), 135-173.

⁵ Celal Kırca'nın anılarını anlattığı kitaplar; ilk baskısını 2018 yılında yapan *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi Anılar ve Düşünceler*; 2020 yılında basılan *Din Eğitimimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler* ve 2021 yılında ilk baskısını yapan *Bir Neslin Maziye İzleri Portreler* kitaplarıdır.

sınırlandırmak için emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Celal Kırca'nın anılarından hareket edilmiştir. Çalışma sözlü tarih metodu çıktısı olan anılar ile diğer yazılı belgelerin doküman incelemesi yönteminin kullanımı ile oluşmuştur. Genelde eğitim tarihiyle ilgili çalışmaların yazılı kaynakların yorumlanması yoluyla gerçekleştirildiği düşünüldüğünde hem sözlü hem de yazılı tarih belgelerinin bir arada sunulmasının çalışmayı özgün kıldığı ve alandaki diğer araştırmalar için farklı bir bakış açısı oluşturacağı düşünülmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi tarihe yönelik bilimsel çalışmalar bilgi ve belgelere dayanmak zorundadır. Bu belgeler içerisinde dönemin canlı tanıklarının söylemleri sözlü tarih kategorisinde kabul edilmektedir. Celal Kırca'nın hem din eğitimi alan hem de bir süre sonra din eğitimi veren kurumların içinde bulunan bir birey olması, çocukluk çağından itibaren örgün ve yaygın din eğitimi kurumlarındaki eğitim öğretim sürecinden bu kurumların sosyal hayata olan etkilerine kadar geniş bir alanı içeren anılarını kitaplaştırmış olması din eğitimi ile ilgili sözlü tarih uygulamasına önemli bir örnek teşkil ettiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Çalışma 1950'li yıllar ile 2000'li yıllara kadar olan zaman dilimi ile sınırlıdır.

Yazar geçmişi bilmemeyi köksüzlük, köksüzlüğü de öksüzlük olarak tanımlayanlara atıfta bulunarak anı türündeki eserlerinin ortaya çıkma nedenini ortaya koymaktadır. Dini hayatımızın dini anlayışımızdan, din anlayışımızın da elde ettiğimiz dini bilgilerden bağımsız olmadığını belirtmektedir. Çalışmanın başlıkları kronolojik bir sıralamadan ziyade din eğitiminin farklı alanlardaki karşılığı düşünülerek sınıflandırılmıştır.

1. Örgün Eğitimde Din Eğitimi

Celal Kırca, sıbyan mektebinde Kur'an öğretimine *Elifba cüzü* ve harf öğretimi ile başlayan sürecin namaz duaları ile devam ettiğini ve en son Kur'an'a geçildiğini ifade etmektedir. Kırca bahsi geçen eğitim sürecinde namaz surelerine öncelik verildiğini, Kur'an'ı hatmetmenin büyük başarı sayıldığını aktarmış bunu yapanlar için merasimler düzenlendiğinden yemek yedirilip hediyeler verildiğinden bahsetmiştir.⁶ Dini bilgi öğretilmesinin aslında 32 farzın öğretilmesi anlamına geldiği, köylerinde 54 farzdan bahsedildiği ama kimse bunları saymadığını da eklemektedir. Uygulamalı bir din eğitiminden bahsedilmediğini anladığımız dönemde çocukların namaz kılmayı ailelerinden öğrendikleri de verilen bilgiler arasındadır.⁷

Sıbyan mekteplerinin tarihsel gelişiminin yanı sıra toplumdaki etkisinin ortaya konulmasından önce kelimenin etimolojik kökenine bakmak gerekir. Sıbyan, Arapça *küçük çocuk* anlamına gelen çoğul bir kelimedir. Mektep kelimesi de yine Arapça kökenli yazı yazılan yer anlamındadır.⁸ Her iki kavramın birleşimi olan sıbyan mektebi ise Selçuklularda ve Osmanlı Devleti'nde ilköğretim düzeyindeki eğitim kurumlarıdır. Sıbyan, mahalle ya da taş mektep ismi halk tarafından bu okullara verilen isimdir. Genel olarak sıbyan mekteplerinin

⁶ Bahsi geçen yıllar 1950-1952 yılları arasındadır.

⁷ Celal Kırca, *Din Eğitiminiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 16.

⁸ Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2004), 93.

temel amacının Kur'an-ı Kerim'in okunuşunun öğretilmesi olduğu belirtilmelidir.⁹ Belirli bir programın olmadığı sıbyan mekteplerinde Elifba, Kur'an-ı Kerim öğretiminin yanında yazı ve basit hesap işlemlerinin öğretilmesi de amaçlanmıştır.¹⁰ Sıbyan mekteplerindeki eğitim öğretim sürecinde binanın yapımı gibi masrafların devlet tarafından karşılanmadığı, hayırsever insanların yardımlarıyla kurulan vakıflar tarafından mekteplerin giderlerinin ödendiği kaynaklardan elde edilen bilgilerdendir.¹¹ Cumhuriyet döneminde çocuklara temel dini bilgiler ile Kur'an öğretimi yapılan yerlerin sıbyan mektebi olarak isimlendirme geleneğinin devam ettiği anlaşılmaktadır.¹² Genel olarak camilerin bitişiğinde inşa edildiği ifade edilen bu mekteplerin mimari yapısı ile ilgili Kırca'nın verdiği bilgilerin yazılı belgelerle uyumunu hatırlatmak gerekir. Köyün camisinin yanında olan tek katlı 40-50 metrekaRELİK bir mekânın sıbyan mektebi olarak kullanıldığını anlatan Kırca; sıbyan mektebi ile cami arasında on metrelik bir mesafe olduğunu, ancak bir defa bile camiye girip namaz kılma tatbikatının yapılmadığını anılarında aktarmaktadır. Kırca'nın unutamadıkları içinde *Âmin Alayı* anısı mevcuttur. Derslerin cumartesi günü başlayıp perşembe sona erdiğini belirtmekte, her perşembe akşamı *Âmin Alayı* olduğunu, öğrencilerin el ele tutuşarak yarım daire oluşturduğunu, hocanın ortada durduğunu, ay ve yıldız olarak bayrağı simgelediğini de anlatmaktadır. Hocanın *ved-Duha* suresinin her bir ayetini tek tek okuduğu ve öğrencilerinde hep birlikte *Âmin* dedikleri de aktarılan anılar içerisinde.¹³

Âmin alayı için okula başlayacak çocuğun ailesi önceden mektebin hocasına haber verir, merasim günü çocuklar ilahi okuyarak beyitler arasında âmin diyerek eve ulaşırlardı. Yapılan bu törenin amaçları içinde çocuğu okumaya istekli hale getirmek vardı.¹⁴

Sıbyan mekteplerinde falakanın eğitimin ayrılmaz bir parçası olduğu, hocaların her birinin farklı boyutlarda, kalınlıkta falaka çubuklarının bulunduğu, eğitimin farklı safhalarında dayanın terbiye aracı olmaktan çıkarıldığı dönemin 20. yüzyılın sonları olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵ Disiplini sağlamada önemli araçlardan kabul edilen dayanın mevcudiyetiyle ilgili örnek olaylardan birini Kırca'nın *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi* isimli kitabında bulmak mümkündür. Kur'an kursunda falakaya yatırılan öğrenciler olduğunu, arkadaşının ve kendisinin falaka cezası aldıklarında çoraplarının içine kül doldurduklarını, hoca ayaklarına vurunca küllerin hocanın yüzüne geldiğini ve onların da fırsatını bulup kaçtıklarını anlatmıştır. Birkaç gün kursa gitmeyen Kırca'nın babası durumu fark etmiştir. Dayak olayını da öğrendikten sonra hocanın eskisi kadar kendilerini dövmediği aktarılmaktadır. Kırca'nın aktarımlarından anlaşıldığı kadarı ile din eğitimi ile ilgili mekanlarda

⁹ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 88.

¹⁰ Necdet Sakaçoğlu, *Osmanlı Eğitim Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 19.

¹¹ Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 88.

¹² Cahit Baltacı, "Mektep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/7.

¹³ Celal Kırca, *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi Anılar ve Düşünceler* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018), 24.

¹⁴ Mustafa Öcal, "Âmin Alayı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/63. Daha fazla bilgi için bk. Merve Günaltay Başak, *Osmanlıdan Günümüze Sıbyan Mektepleri Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 38.

¹⁵ Kırca, *Din Eğitimimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 14.

birbirinden farklı davranışsal durumlarla karşılaşmak mümkün gözükmektedir. Kursta davranış sorunu yaratan öğrencilere dayak cezası verilirken Ramazan ayında teravih namazı için camiye gittiklerinde cami cemaatinin onların tüm gürültülü oyunlarına karşılık anlayışlı davrandıklarını eklemektedir.¹⁶

Yazarın din eğitimi sürecinde sıbyan mektepleri dışında kesitler aktardığı kurumlardan biri de Kur'an kurslarıdır. Kırca; Kur'an kursundaki eğitim öğretim sürecini öğrenciler üzerinden tasvir etmektedir. Kur'an kursunda görevli olan iki hocanın da hafız olduğunu, hafızlığı bitirenlere tecvit öğretimi ve talim yaptırıldığını anlatmaktadır. Bahsi geçen tarih 1950'li yılların sonudur. Yaygın din eğitimi kurumu olarak Kur'an kurslarının bahsi geçen dönemlerde herhangi bir müfredata sahip olmadığı, özel talimatlar yoluyla eğitim verdiği belirtilmelidir. Kurs öğrencilerinin sahip olması gereken özelliklerle ilgili Cumhuriyet tarihindeki en eski yazılı belgelerden biri 1928 tarihli Cami Hademesi Nizamnamesinde ilmi hizmette çalışanlar olarak adlandırılan öğrencilerin imtihanla seçildiği, imtihana girebilmek için gerekli özelliklerin dışında adayların Kıraat ilminden icazet almış olmaları ve hafız olmalarının belirlenen şartlar arasında olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷ Öğreticilerin görev durumları ile ilgili olarak 1943 yılı özel talimatında Kur'an-ı Kerim'i hem doğru okumak hem de doğru okunmasını veya ezberlenmesini sağlamak olarak belirlendiği görülmektedir.¹⁸ 1960'lı yıllarda Espiye'de yatılı Kur'an kursu açıldığını resmi adının bu olmadığı ve bir cemaate ait olduğu da Kırca'nın tarihe düştüğü notlar arasındadır.¹⁹

Konuyla bağlantılı olarak günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönergesi*'nin Kur'an kurslarının açılışı ve aranan şartlar başlığının 12. maddesi "Vakıf ve dernekler de dâhil olmak üzere, Başkanlık dışında hiçbir gerçek veya tüzel kişi tarafından Kur'an kursu açılmaz." şeklindedir.²⁰ Bahsi geçen uygulamada Kur'an kursu binası yapıldıktan sonra – bina vakıf ve dernekler tarafından yapılmaktadır- kursun resmiyeti müftülüğe müracaat edilerek temin edilmektedir. Kur'an kursundaki öğreticinin tayinini ve kursun denetimini Diyanet İşleri Başkanlığı yapmaktadır. Aynı uygulamanın günümüzde de devam ettiğini belirtmek gerekir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaygın din eğitimi konusunda etkin ve yetkin kurum olarak görevini ifa

¹⁶ Kırca, *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi Anılar ve Düşünceler*, 25.

¹⁷ Daha fazla bilgi için bk. *Diyanet İşleri Reisliği Kur'an Öğretici Kursu Hakkında Özel Talimat* (19.07.1943); *Diyanet İşleri Reisliği Kur'an Öğretim Kursları Özel Talimatı* (Ankara: Alkan Matbaası, 1959); DİB, *Kur'an Öğretim Kursları Özel Talimatı* (Ankara: Ongun Kardeşler Matbaası, Ankara, 1965); DİB, *Kur'an-ı Kerim Kursları Özel Talimatı* (Ankara: Baylan Basımevi, 1970).

¹⁸ *Diyanet İşleri Reisliği Kur'an Öğretici Kursu Hakkında Özel Talimat*, 19.07.1943, Madde 5: "Kur'an öğreticisinin vazifesi: 4. Madde de yazıldığı üzere ilk tahsil çağını bitirmiş olanlardan arzu edenlerin Kur'an-ı Kerim'e mahsus olan usul ve kaideler veçhile kiraatini öğretmek ve ezberlemek isteyenlerin ezberlerindeki sahife ve cüzleri dinlemekten ibaretir..." Kur'an kurslarındaki eğitim öğretim sürecinde yaşanan değişiklikler için bk. Meryem Karataş, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Kursu Öğretim Programlarındaki Değişim* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

¹⁹ Kırca, *Din Eğitimimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 17.

²⁰ *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönergesi*, 13/12/2019, 840029, md. 6.

etmesi, açılacak kursların denetlenmesinde gerekli hassasiyetin gösterilmesi din eğitimi il-kelerinin uygulanması açısından önemlidir.

Kur'an kursu eğitiminin yanı sıra örgün eğitim kurumları ile ilgili olarak yazarın aktarımları bahsi geçen dönemi resmetmektedir. 1950'li yıllarda ilkokulda olan Kırca birleştirilmiş bir sınıfta okuduğunu, öğrencilerin çoğunun erkek olduğunu, kız çocuklarının çok fazla okutulmak istenmediğini, genelde ev işlerinde çalıştırıldığını ya da toplumda namus anlayışı çerçevesinde kızların okula gönderilmediğini paylaşmaktadır. Bu bilgiyi destekleyen çalışmalar günümüzde de mevcuttur.²¹ Direkt din eğitimi ile ilgili bir durum olarak görülmesi bile eğitimde kız çocuklarının uzun bir süre negatif ayrımcılığa uğradığını, kız çocukları için imam-hatip okullarının alternatif bir yapı oluşturduğunu belirtmek gerekir. Konuyla ilgili farklı zamanlarda ve şehirlerde yapılan çalışmalarda kız çocuklarının okula gönderilmeme nedenleri içinde okula gitmenin günah olduğu şeklinde bir kabulün olduğu, 2012 yılından önce yapılan bir çalışmada ise ortaöğretim kurumlarında uygulanan karma eğitim ve kılık kıyafet uygulamasının kız çocuklarının ortaöğretime gönderilmemesinde önemli bir etken olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.²² Kız çocuklarının eğitim öğretime dâhil edilmesinin sosyal gelişim açısından önemli bir yatırım olduğu gerçekliği karşısında bu konuda nasıl bir planlama yapılması gerektiği üzerinde çalışılması, durumun bilimsel veriler ışığında ele alınması zorunlu gözükmektedir. Aynı zamanda ailelerin bu konudaki ön kabulleriyle ilgili fikir alışverişine ihtiyaç olduğu da ortadadır.

Kırca'nın halkın okullara olan bakışı ile ilgili olarak aktardıkları devlet okullarının sosyal hafızadaki resmini çizmektedir. Yazar, 1946'da köylerine ilkokul yapıldığında devletin 7 yaş ve üzerindeki çocukların okula gitmelerini zorunlu hale getirdiğini, bu nedenle 7 yaş üzeri çocukların sıbyan mektebine gitmelerinin ya da okula gelmemelerinin yasak olduğunu, bu nedenle ilk zamanlarda bazı kimselerin ilkokula *gâvur mektebi*, hocalarına da *gâvur hoca* dediklerini anlatmaktadır. Hatta muhtarın öğretmen ve velileri bir araya getirmek, onları tanıştırmak için okulun yanına bir kahvehane yaptırdığını aktarmıştır. Okuduğu ilkokulda tüm imtihanların sözlüye dayandığını belirten Kırca, bu durumun öğretmen okulu ve imam hatip okulları giriş sınavlarında işini zorlaştırdığını, bu şekildeki ölçme ve değerlendirmenin zararını gördüğünü ifade etmiştir.²³

Celal Kırca'nın babasının bir camideki vaazı dinleyip oradaki kişinin imam hatip me-zunu olduğunu öğrenmesiyle yazarın imam-hatip serüveni başlamıştır. Babası ile imam hatip okuluna kayıt için gittiklerinde eylül ayında imtihanla okula kabul edilebileceğini öğrenmişlerdir. İmtihan dönemine kadar bekleyen Kırca okula kabul edilmiştir. Okulda leylî

²¹ Daha fazla bilgi için bk. Celalettin Dilli, *Zorunlu Eğitim Çağında Bulunan Kız Çocuklarının Okula Gitmeme Nedenleri (Şırnak İli Örneği)* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 124; Hasan Cicioğlu, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Ortaöğretimin Gelişimi", *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikaları Sempozyumu*, ed. Murat Alper Parlak (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2010), 147.

²² Daha fazla bilgi için bk. Veysel Bora, *Kız Çocuklarının Zorunlu Eğitim Sonrası Ortaöğretime Devam Etmeme Nedenleri* (Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 5; Abdullah Adıgüzel, "Kız Çocuklarının Okullulaşma Engelleri ve Çözüm Önerileri (Şanlıurfa Örneği)", *Ekev Akademi Dergisi* 17/56 (Yaz 2013), 332.

²³ Kırca, *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi Anılar ve Düşünceler*, 29-30.

yani yatılı olarak okuyan öğrencilerin de olduğunu aktaran Kırca; İlim Yayma Cemiyeti'nin işlettiği yurtlardan birinde kaldığını aktarmaktadır. İmam hatip okuluna olan aidiyetini anlatan Kırca; imam hatipli olmayı *çift kanatlı kuş* (hem dini hem pozitif ilimleri öğrenen ve bilen biri) olarak tanımlanmaktadır. Meslek dersi hocalarının genelde Ankara İlahiyat Fakültesi ya da İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun olduklarını ifade etmiştir. Kültür hocalarından imam hatipli aidiyetine saygı duyanları sevdiğini, imalı sözlerle bu aidiyeti küçümseyenlere karşı mesafeli davrandıklarını anlatmıştır. Genç hocalarının genelde bu aidiyeti pekiştiren konuşmalar yaptıklarını, imam hatipli misyonunu; İslam'ı mümkün olduğu kadar temsil etmek, insanları aydınlatmak, dini konularda toplumu bilgilendirmek olarak tanımladıklarını belirtmiştir. Kırca, imam-hatip ortaokuluna 1960 yılında kaydolmuş 1967 yılında ise mezun olmuştur. 45 kişilik sınıftan 5 öğrencinin mezun olabildiği anlatılarak okulda birinci ve ikinci devrede alınan derslerin isimleri verilmiştir.²⁴ Konuyla bağlantılı olarak Kırca'nın aktardıklarından Espiye Mangalis'te bir Kur'an kursunun mevcudiyeti, o kursa mensup olanların imam hatip okullarına karşı oldukları da öğrenilmektedir.²⁵ İmam hatip okullarının kurulduğu günden itibaren birbirinden çok farklı dünya görüşüne sahip gruplar tarafından eleştirilere maruz kaldığını ifade etmek gerekir. Hareket noktaları ve sebepleri çok farklı olsa da imam hatip okullarının mevcudiyetinin bilimsel temellerden ziyade ideolojik temellere dayandırılması beraberinde konuyla ilgili yapılan çalışmaların da aynı şekilde değerlendirilmesine yol açmaktadır.

İmam hatipte okurken bazı öğrencilerin konuşmalarına şahit olan Kırca, mezun aşamasına gelindiğinde imam hatip ve lise diploması arasındaki farkın üniversite sınavına olan etkisinin dönemin gündemini oluşturduğunu aktarmıştır. Bahsi geçen yıllarda imam hatip okulu diplomasının lise diplomasına denk sayılmadığı ile ilgili şikâyetleri dile getirmiştir.²⁶ Yazarın dikkat çektiği noktanın 1970'lerin sonunda değiştiği görülmektedir. İmam hatip mezunlarına *Lise ve İmam-Hatip Lisesi diploması* verilmesi uygun görülmüş böylece mezunların üniversiteye girişleri 1976-1977 öğretim yılından itibaren gerçekleşebilmiştir.²⁷

İmam hatip okullarının tarihe çıkışlarını Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde açılan Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba'ya dayandırmak mümkündür. Cumhuriyet dönemindeki Tevhid-i Tedrisat Kanunu din eğitimi ve öğretimi yapan kurumların hukuki dayanağını oluşturmuştur. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndan hareketle ülkede 29 imam hatip okulu açılmıştır. 1925 yılına gelindiğinde bu okulların sayısı 20'ye, ertesi yıl ise 2'ye düşmüştür. 1930 yılında imam hatip okulları tamamen kapatılmıştır.²⁸ İmam hatip okulları için 17 Ekim 1951 tarihi hem yeniden eğitim öğretim sürecinin hem de bitip tükenmek bilmeyen tartışmaların başladığı tarih olmuştur. İmam hatip okullarında yaşanan değişikliklerden biri kız çocuklarının 1977 yılından itibaren bu okullara kabul edilmesidir. Bu kararın arka planında

²⁴ Kırca, *Din Eğitimimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 31.

²⁵ Kırca, *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi Anılar ve Düşünceler*, 250.

²⁶ Celal Kırca, *Bir Neslin Mazideki İzleri Portreler* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021), 19.

²⁷ Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları), 232.

²⁸ İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: MEB Yayınları, 1966), 25.

Danıştay'ın kız çocuklarının okula kabul edilmemesini eğitimde fırsat eşitliğine aykırı bulmasıyla öğrenci profilinde yaşanan değişim vardır. Önemli tarihlerden biri de 1997 yılındaki 8 yıllık kesintisiz zorunlu eğitime geçişle birlikte imam hatiplerin orta kısmının kapatılması ve meslek liselerinin üniversiteye girişlerindeki katsayı farklılığı olmuştur. 2011-2012 eğitim öğretim yılından itibaren ise meslek liseleri ile ilgili olarak 1997 yılından itibaren yaşanan katsayı problemi ortadan kaldırılmıştır.²⁹ Ana hatlarıyla aktarılan imam hatip okullarının tarihi serüveni içinde öğrencilerinin -bahsi geçen yıllarda- okul aidiyet düzeylerinin yüksek olduğu bu nedenle imam hatip okullarına yapılan eleştirilerin bireysel olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Resim öğretmenlerinin imam hatip okuluna atandığında okulu tanımadan sarıklı, cübbeli, takkeli, tespihli kişiler beklediğini, takım elbiseli genç çocuklar görünce de şaşırıldığını ifade eden Kırca, imam hatipler hakkında oluşan imajın çoğu zaman doğru olmadığına dikkat çekmektedir.³⁰

Kırca imam hatip okullarındaki eğitim öğretim sürecini hem içerik hem de öğretmenler üzerinden ele almaktadır. Okuldaki din dersi hocasından bahsederken, ders kitabı olarak Ahmet Hamdi Akseki'nin *İslam Dini* isimli eserinin okutulduğunu aktarmaktadır. Birinci sınıfta din dersinin en çok korktukları ders olduğunu belirtmiştir. Aktarılan anılardan hareketle din dersi olarak nitelendirilebilecek derslerde ölçme ve değerlendirmenin öğrencileri zorladığı, başarılı olmak için yoğun uğraş verdiklerini anlamak mümkündür. İmam hatip okulları öğrencilerini din eğitimleri konusunda bazı vakıf ve cemiyetlerin destekledikleri anlaşılmaktadır. Bunlardan birinin İlim Yayma Cemiyeti olduğu, cemiyetin okullarında Kur'an-ı Kerim ve Arapça dersleri için kurslar açtığı Kırca'dan öğrenilmektedir. Ahmet Muhtar Büyükçınar Arapça; Emin Işık ise Kur'an-ı Kerim kursu hocaları olarak ders vermişlerdir. Kırca; okuldaki asıl kazancının dini bilgileri nereden ve nasıl elde edileceğini öğrenmiş olması şeklinde nitelendirmiştir. İmam-hatip ortaokulunda imam ya da hatip olmakla ilgili herhangi bir uygulama dersi ile karşılaşmadığını aktarmaktadır. Bu noktada imam hatip okullarının isminden bağımsız olarak halkın zihnindeki karşılığının çocuklarına din ve değer eğitimi veren kurumlar olarak kodlandığını belirtmek gerekir.

Kırca'nın İstanbul İmam Hatip Ortaokulu'ndaki öğretmenleri ile ilgili aktardığı anekdotlar yukarıda ifade edilen imam hatip kültürünü destekler niteliktedir. Kırca'nın fikri ve zihni dünyasında önemli yer tutan eğitimcilerden biri Halil Ziya Erce'dir. Yazarın deyimiyle toplumun seçkin ve aydınları olarak nitelendirilen bir grup imam hatiplileri cenaze imamı ya da ölü yıkayıcısı olarak nitelendirmekte, psikolojik baskılara maruz bırakıp hüznlendirmektedir. Halil Ziya Erce ise o yıllarda kendilerine umut veren hocaları ve aynı zamanda müdürleridir. Ankara İlahiyat Fakültesi mezunu olan Erce'nin genç ve dinamik olduğunu, sınıfta askeri bir okul disiplini beklediğini aktarmıştır. Mehmet Rifat'ın *Ya Şehit Ya Gazi* isimli piyesinin sahnelenmesi için gösterdiği gayreti aktarmıştır. Yazar, Erce'yi hayal kuran ve hayal kurmayı aşıl原因 bir hoca olarak betimlemiştir.

²⁹ Daha fazla bilgi için bk. Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 288; Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 418.

³⁰ Kırca, *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi Anılar ve Düşünceler*, 59.

Kırca'nın bahsettiği hocalarından biri olan Mahmut Bayram'ın imam olarak görev yaptığını, İstanbul İmam-Hatip Okulunda da derse girdiğini belirtmiştir. Hocanın ilmi ve ahlaki kişiliğinden bahseden yazar aynı zamanda Arapça dil mantığını çok iyi bildiğini, sarf konularına vakıf olduğunu aktarmıştır. Derslere zamanında girip çıktığını, defteri imzalararken bile tekrar yaptığını vurgulamış, öğrencilerine “Derse gelmemişsem cenazeme gelin.” dediğini anlatmıştır. Derslerde olan ciddiyeti ile ders dışındaki samimi ve cana yakınlığı resmedilmiştir. Kırca Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde dekan olduğu dönemlerde aniden gelen misafirlerden dolayı asistanlarını derse gönderdiğinde ders ücretini almadığını belirtmiştir. Bu alışkanlığının Mahmut hocadan geçtiğini ifade etmiştir. Yukarıda anlatılanlardan hareketle öğrencilerin öğretmenlerinin ilke ve değerlerini benimseyip hayata geçirme ihtimalleri olduğunu bu nedenle eğitimcilerin söylediklerinden çok yaptıklarının önemsendiğini bilmeleri gerektiği vurgulanmalıdır.

Ali Rıza Sağman'ı ilim ile sanatı buluşturan bir din adamı olarak tanıdığını belirten Kırca; Sağman'ın 4. sınıfta kelam derslerine geldiğini ifade etmiştir. Saint Michel Lisesi öğretmeni olan Sağman'ın tarihçiliğinin yanı sıra bestekârlık, hanendelik ve mevlithanlık gibi sanat dallarıyla meşgul olduğunu, Sağman'ın öğretmenlik hayatının son talebeleri olduğunu belirtmiştir. Güzel konuşan, nükte yapan ve nükte yapanları seven biri olduğunu aktarmıştır. Kırca Sağman Hoca'nın kitabında İslam tarihi literatüründe klasikleşmiş Rahip Bahira olayını farklı yönleriyle ele aldığını aktarmıştır. Yazar bunun ilim yolculuğunda aldığı ilk ders olduğunu, önceden doğru kabul ettiği bilginin kökten yıkıldığını, rivayet kültürü ile tanışan, din eğitimi alan her bireyin farklı zamanlarda yaşadığı şaşkınlıklardan biri olarak dile getirmiştir.³¹ Özellikle peygamber kıssalarında rastlanan ayrıntılar çoğunlukla İsrailiyat olarak kabul görmektedir. Toplumda din adına anlatılan bazı rivayetlerin doğru olmama ihtimali öğrencilerde din anlayışlarını yeniden şekillendirme ihtiyacı ile ortaya çıkmaktadır. Din eğitim sürecinin içinde olan ya da tamamlayan bireylerin sosyal hayattaki din algısıyla yaşadıkları ikilemlerin nedenleri içinde yukarıdaki örnekler gösterilebilir. Dini literatürde birincil kaynaklar dışında aktarılan rivayetlerin halkın nezdinde teveccüh bulması bu kültürün sağlamlaşmasına yol açmıştır. Bilimsel temelden hareket eden çalışmalarda nesenel bakış açısı ile rivayet kültürünün çatışması ise bu algı sorununa yol açmaktadır.

Kırca, Ali Rıza Sağman'ın anlattığı anılar içerisinde Kur'an'ın Türkçe okunması ile ilgili anısının önemli olduğunu ifade etmiştir. Yazar anlattığı konuyu aynî ile vaki anlatmasının mümkün olmadığını hatırlatarak olayı nakletmiştir. Atatürk'ün Sadettin Kaynak ile Ali Rıza Sağman'ı Dolmabahçe'ye davet ettiğini, onlardan Kur'an'ın Türkçe okunmasını istediğini Sağman hocanın dilinden aktarmıştır: Bir cuma günü Sağman hocanın kürsüye çıktığını, Kur'an'ın orijinal metnini bütün benliği ve ruhuyla okuduğunu, sonra okuduğu yerin Türkçesini -kendisinin bile beğenmediği- sıradan bir okuma ile icra ettiğini, cemaatinde böyle düşündüğünü hissettiğini öğrencileri ile paylaşmıştır. Sadettin Kaynak hutbeye çıkıp hutbeyi Türkçe okumaya başlayınca ortalığın karıştığını, camiye terk edenlerin olduğunu

³¹ Kırca, *Bir Neslin Mazideki İzleri Portreler*, 40.

belirtmiştir. Namazdan sonra Dolmabahçe'ye vardıklarında Atatürk'ün konuşmalarından bu işin olamayacağını anladıklarını ve sonradan bu düşünceden vazgeçildiğini ifade etmiştir.³² Yüzünü Batıya dönen, pek çok alanda reformist bir bakış açısına sahip olan Türkiye Cumhuriyeti'nin dinle ilgili meselelerde yeni bir bakış açısına sahip olmaması mümkün değildir. Dini hayatla alakalı olarak Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye çevrilmesi, ibadet dilinin Türkçe yapılma denemeleri Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleşmiştir. Yukarıda Ali Rıza Sağman'ın aktardığı anekdotun yanı sıra Sağman'ın Yerebatan Camii'nde namazda surelerin Türkçelerini okuduktan sonra cemaatten kimsenin kalmadığını gördüğü anısı da bu noktada hatırlanabilir.³³

Türkiye Cumhuriyeti'nin 13. Diyanet İşleri Başkanı XX ve XXII. dönem İstanbul milletvekiliği yapmış olan Tayyar Altıkulaç'ı yurt müdürü olarak tanıyan Kırca; hocanın göreve başlamasından sonra yurdun şartlarının iyileştirildiğini anlatmıştır. Tayyar Altıkulaç 5. sınıfta Kur'an-ı Kerim dersine girdiğinde ilk karne notunun 1, ikinci karne notunun 2 olduğunu belirtmiştir. Yaz tatilinde *fem-i muhsin*'den talim okuyarak bütünleme imtihanından geçmiştir. Altıkulaç'ın İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde asistan olduğunu ve bir süre sonra da Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı görevine getirildiğini yazarın anılarından da öğrenmekteyiz. 1977 yılında Tayyar Altıkulaç'ın Din Öğretimi Genel Müdürlüğü görevini icra ederken Yüksek İslam Enstitüleri için yüz adet asistanlık kadrosu ihdas edilmesine vesile olduğu anlatılmaktadır. Yazdığı anılarında 2010-2011 yılında İlahiyat Fakültesinde profesör olarak hizmet verenlerin o dönemdeki kadro ile göreve başladıklarını aktaran Kırca da Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'ne aynı zamanda atanmıştır. Yıllar sonra doçentlik kadrosuna atanmayı bekleyen kararnamesinde de Tayyar Altıkulaç imzası olduğu için hem onun hem de kendisinin Vehhabi suçlamasıyla karşı karşıya kaldığını okurlarıyla paylaşan Kırca, bu suçlamanın ne kadar büyük bir haksızlık olduğunu anlatmaktadır. Kırca'nın hayatının farklı dönemlerinde karşılaştığı Tayyar Altıkulaç din eğitimi tarihinin önemli figürlerinden biridir. 1938 yılında dünyaya gelen Altıkulaç İstanbul İmam-Hatip Okulu'ndan ve Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun olmuş ve doktor unvanı almıştır. Millî Eğitim Bakanlığı Din Eğitimi Genel Müdürlüğü, Millî Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu üyeliği ve Diyanet İşleri Başkanlığı görevlerinde bulunan Altıkulaç'ın TDV İslam Ansiklopedisi çalışmalarında önemli katkıları olmuştur.³⁴

Kırca, imam hatip neslinin ideoloğu ve karizmatik bir İslam hukukçusu olarak nitelendirildiği Hayrettin Karaman'ı ise İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda tanımıştır. Bahsi geçen dönemde imam-hatip mezunları için *cenaze yıkayıcısı* ifadesi kullanılırken Karaman'ı öğretmen olarak görmenin kendilerini çok memnun ettiğini aktarmıştır. Bir sınav esnasında sınıftan çıkarak herkesi vicdaniyla baş başa bıraktığı, Karaman'ın çok güzel konuşup çok güzel ders anlattığı, imam hatip aidiyetini vurgulayan konuşmaları, herhangi bir grup ya da

³² Kırca, *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi Anılar ve Düşünceler*, 62.

³³ Mahir İz, *Yılların İzi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1990), 145.

³⁴ Daha fazla bilgi için bk. Emre İpek, "Türkiye'de Kırâat İlminin Gelişimi ve Tayyar Altıkulaç'ın Bu Alandaki Çalışmaları", *İlahiyat*, 2 (Haziran 2019), 68.

cemaate bağlı olunmaması öğütleri Kırca'nın anılarından öğrenilmektedir. Öğretmenlik yılları çok uzun sürmeyen Karaman, Yüksek İslam Enstitüsü'ne asistan olarak girmiş, Bekir Topaloğlu ve Tayyar Altıkulaç gibi okuldan ayrılmıştır. Yazar, Hayrettin Karaman'ın, Münir Nurettin Selçuk'un konserine bilet aldırması vesilesiyle kendisinin de Yunus Emre'nin ilahilerinin seslendirildiği atmosferde uygulandığını ve bazı ön yargılarını o gün fark ettiğini aktarmaktadır. Enstitüdeki talebelik yıllarında Kırca'nın Bekir Topaloğlu'nun okuma grubuna dâhil olduğu, Hayrettin Karaman'ında bu şekilde bir okuma grubu olduğu yazarın anılarından öğrenilmektedir. Her iki hocanın da tavsiyeleri içinde imam-hatipli olma dışında başka bir aidiyet içinde olmamaları fikri dile getirilmiştir.

Celal Kırca imam hatip okulunu bitirince babasının onu okutmaya maddi gücünün yetmeyeceğini söylemesiyle Yüksek İslam Enstitüsü yazılı ve sözlü imtihanlarında ilk sıralarda yer alması gerektiğini bildiğinden yazılı sınava çalışıp sınavı kazandığını paylaşmaktadır.³⁵ Kırca enstitüde okurken teksir işinde çalışmaya başlamıştır. *Niçin Kız İmam Hatip Okulları* başlıklı yazısı ile muhafazakâr ailelerin çocuklarını okutmak için imam hatip okullarının alternatif oluşturdukları düşüncesini aktarmıştır. Kırca, üniversite ortamında 1970'li yıllarda farklı görüşlere sahip gençler arasındaki problemleri olaylara örnekler vermiştir. İlçelerinde yaşanan bazı olayları aktararak dinle ilgili sorunların uygun kişilere sorulmadığı takdirde bazı sorunlara yol açabileceği endişesini paylaşmıştır.

1971 yılı 12 Mart muhtırası sonrasında imam hatip okullarının orta kısımlarının kapatılacağı söylentileri üzerine İmam Hatip Mezunları Derneği olarak bazı bilim adamlarından yazı yazmaları istenmiştir. Kırca, bu çerçevede tanıdığı biri vasıtasıyla Ali Sohtorik ile görüşmüştür. Ancak bu görüşme çok işine yaramamış, onlarda *Milli Eğitimimizde İmam Hatip Okullarının Yeri ve Köy Enstitüleri* kitabını yayınlamak için Sabri Akdeniz'le konuşmuşlardır. Anlaşıldığı kadarıyla İmam Hatip Mezunları Derneği'nde çalışmalarına devam eden Kırca, siyasi alanda yaşanan gelişmelerin mezun olduğu okulun geleceğini olumsuz yönde etkileme ihtimalinde farklı alanlarda çözüm arayışları içerisindeydi.

Kırca, Sedat Şenermen'in arşivinden kanun teklif tasarısı olarak 20 Haziran 1968 günü Yüksek İslam Enstitüleri talebe teşekküllerinin temsilcileri tarafından Milli Eğitim Bakanı İlhami Ertem'e verilen metni aktarmaktadır. Yüksek İslam Enstitülerinin *İslami İlimler Akademileri* haline getirilmeleri istek olarak belirtilmiştir.³⁶ Yüksek İslam Enstitüleri bir süre sonra İlahiyat Fakülteleri olarak isimlendirilmiştir. Sedat Şenermen ise İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü mezunu ve aynı zamanda İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Öğrenci Dernekleri Federasyonu Genel Başkanlığı'nı yapmıştır.³⁷ 1978 yılında Yüksek İslam Enstitülerinin yönetmeliğinde değişiklik yapıldığı belirtilmiştir. İlk iki yıl ortak dersler alan öğrencilerin

³⁵ 1960'lı yıllarda İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde leylî/yatılı okumak için öğrencinin imtihanlarda ilk sıralarda yer alması gerekmektedir. Leyli okuyan öğrenci ise yurtdışı ücretsiz kalabiliyor ve yıllık 500 lira yardım alıyordu.

³⁶ Yüksek İslam Enstitülerinin İslami İlimler Akademisi haline gelmesi halinde ihtisas ve araştırma imkanlarına kavuşulacağı, öğretim elemanlarının yurt dışında bilgi ve görgülerini arttırma şanslarının olacağı, ihtisas ve araştırma kürsülerinin açılmasının sağlanacağı, ders adetlerinin azalması ile ihtisaslaşmanın gerçekleşmesi mümkün olacaktı.

³⁷ Kırca, *Din Eğitimimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 41-43.

üçüncü ve dördüncü sınıflarda Tefsir-Hadis, Fıkıh-Kelam, İslam Dini Esasları bölümlerine ayrıldığını anlatmıştır. Mezuniyet tezi uygulaması getirildiği de Mustafa Öcal'ın eseri kaynak gösterilerek verilmiştir.³⁸ Yüksek din öğretimi kurumu olarak Yüksek İslam Enstitüleri bir süre sonra 20 Temmuz 1982 tarihinde İlahiyat Fakültelerine dönüştürülmüştür.

Uzun süre aynı isimle ve benzer eğitim öğretim programlarıyla devam eden İlahiyat Fakülteleri'nde 1998 yılında 9 ayrı üniversiteye bağlı olarak *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü* açılmıştır.³⁹ İlahiyat lisans programı uygulayan bölümlerin programlarından pedagojik formasyon dersleri çıkarılmıştır. Mezunlarına 1,5 yıllık tezsiz yüksek lisans yapmaları zorunluluğu getirilmiştir. YÖK tarafından 2006 yılında alınan kararla İDKAB bölümleri eğitim fakültelerine aktarılmıştır.⁴⁰ 2013-2014 eğitim-öğretim yılından itibaren bölüm ilahiyat fakülteleri bünyesine alınmış ve 2014-2015 öğretim yılında ise tercih kılavuzuna alınmayan bölüm bu şekilde âtıl hale getirilmiştir. Konuya ilahiyat fakülteleri açısından baktığımızda ise 1997 yılı sonrasında fakültenin yapısı ve müfredatında değişiklikler olduğu, ilahiyat lisans programlarından hazırlık sınıfları ile pedagojik formasyon dersleri de kaldırılarak dört yıllık lisans programları haline getirildiği görülmektedir. Yüksek din öğretim kurumları olarak farklı isimlendirmeler ve programlar ile devam eden ilahiyat fakültelerinin istihdam alanına göre yapılandırılması ve fakülte ile ilgili verilen kararlarda siyasi müdahalelerin üstünde bir bakış açısının oluşturulması önemlidir.⁴¹

Kırca'nın hocaları ile ilgili aktarımlarının eğitimci kimliğinin inşasında rol oynadığı anlaşılmaktadır. Öğretmenlik yaptığı dönemde bazı ortaokul ve liselerde din dersi hocalarına karşı olumsuz bir tavır içinde bulunduğu belirten Kırca; okuduğu kitaplar sayesinde genel kültür sayılabilecek konulara da hâkim olduğunu, kendisine yöneltilen sorulara cevap verebildiğini aktarmıştır. O dönemde bazı ortaokul ve lisedeki din dersi hocalarına karşı olumsuz bir tutum olduğu, bu nedenle hocaların öğretmenler odasına giremediği, teneffüslerde bahçede dolaştıkları ya da hizmetli odasında vakit geçirdikleri ile ilgili duyumlarda anlatılmıştır.⁴² Anıları arasında Fransızca hocası bir hanımefendinin Celal Kırca'nın din bilgisi öğretmeni olduğunu duyunca "...Şimdi seninle ben aynı statüde miyiz?" diye hayret ve öfke karışımıyla oluşan diyalog mevcuttur. Kırca'nın stajyerliği ile ilgili aktarımlarından bahsi geçen dönemde okuldaki öğretmenlerin stajyerlerin adaylıklarının kaldırılmasında oy kullandıkları anlaşılmaktadır. Bazı öğretmenlerin onu takdir etmelerine rağmen oylamaya katılmadıkları din dersi hocasının stajyerliğine oy verirlerse dini de onaylayacaklarını düşündükleri aktarılmaktadır.⁴³

³⁸ Kırca, *Din Eğitimimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 84.

³⁹ Turgay Gündüz, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1993-1998)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (Ocak 1998), 556.

⁴⁰ Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 432.

⁴¹ İbrahim Turan, "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Aralık 2017), 76.

⁴² Kırca, *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi Anılar ve Düşünceler*, 204.

⁴³ Kırca, *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi Anılar ve Düşünceler*, 222.

Kırca'nın örgün eğitim ile ilgili aktardıklarından din dersinin seçmeli olduğu dönemlerde iki tür uygulamanın mevcudiyeti, idarenin öğrencilere “Din dersini seçmek isteyenler dilekçe versin.” denildiğinde din dersi seçenlerin sayısının az, “Din dersini seçmeyenler dilekçe versin.” denilmişse, dersi seçenlerin sayısının çok olduğu anlaşılmaktadır. Hatta Fatih'te bulunan iki liseden birinin ilk uygulamayı, diğerinin de ikinci uygulamayı yaptığı belirtilmiş ve dersi seçen öğrenci sayısının değişiklik gösterdiği aktarılmıştır. 1948 yılından 1982 yılına kadar örgün eğitimde seçmeli din dersi uygulaması mevcuttur, sonraki yıllarda ise zorunlu ders kategorisinde kabul edilmiştir.

2. Yaygın Din Eğitimi

Kırca'nın anıları içinde yaşadığı toplumun din anlayışından izler bulmak da mümkündür. O dönemde köylerinde içki içmenin çok yaygın olduğunu ancak kınanan ve ayıplanan bir günah olarak toplumda algılanmadığını aktaran yazar, Almanya'daki köylüleri ile ilgili anlatılanları resmetmektedir. Domuz eti yediği için dinden çıktığına inanılan kişiyi bu şekilde suçlayanın alkol sorunu olduğu anlatılanlardan anlaşılmaktadır.⁴⁴ Aslında dinin bakış açısına göre her ikisi de haram hükmünde olan iki davranışın sosyal alandaki karşılığının farklılaşmasının arka planında değişik nedenler mevcuttur. Her iki durumda dinin etki boyutu sınırları içindedir. Dinin kavramlara yüklediği anlam, helal haram dairesi, bireyin dinin sınırları dışında kabul edildiği durumlar ile toplumdaki bunun karşılığının bazı durumlarda örtüşmediği anlaşılmaktadır.

Dinin pratik alandaki karşılığı olan namaz alışkanlığı ile ilgili de gözlemlerini aktaran Kırca cuma namazının halkın nezdinde ne kadar önemli olduğunu, üç defa cuma namazına gelmeyen kişilerin dinden uzaklaşmış olarak algılandığını anlatmaktadır. Cuma namazı dışında gençlerin vakit namazlarına büyük oranda gitmediği de anlaşılmaktadır. Fahri olarak imamlık yapan kişinin vaaz edebilecek bilgi birikimine sahip olmadığı bu nedenle sadece hutbe okuduğu ve namaz kıldırıldığı, elli iki hutbeyi içeren bir kitabının mevcudiyeti, her hafta bir hutbe okuyup sonra tekrar başa döndüğü kitapta verilen bilgilerdendir. Cuma namazı, Müslümanların cuma günleri öğle namazı vaktinde camilerde cemaat halinde eda ettikleri bir namazdır.⁴⁵ Kur'an-ı Kerim'de Cuma Suresi 9. ayette “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Bilerseniz, bu sizin için çok hayırlıdır.” emriyle cuma namazı şartları taşıyanlar için farz kılınmıştır.⁴⁶ Kırca'nın da aktardığı üç defa cuma namazına katılmayan kişinin dinden uzaklaşmış olacağı ile ilgili kabul birtakım rivayetlere dayanmaktadır. Bu rivayetleri isnad zinciri ve ravileri açısından ele alan Çelikan; rivayetlerin büyük oranda birbirini desteklediğini ve sonuç olarak halk arasında yaygın olan bu kabulün temelsiz bir inanç olmadığını paylaşmaktadır.⁴⁷

⁴⁴ Kırca, *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi Anılar ve Düşünceler*, 26.

⁴⁵ Serkan Çelikan, “Üç Cuma Namazının Terki Hakkındaki Halk İnanıcının Hadis Kaynaklarındaki Yeri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/53 (Haziran 2020), 142.

⁴⁶ *Kur'an Yolu* (Erişim 17 Mart 2023), el-Cuma 62/9.

⁴⁷ Çelikan, “Üç Cuma Namazının Terki Hakkındaki Halk İnanıcının Hadis Kaynaklarındaki Yeri”, 158.

Köyün gençlerinin Ramazan'da davul çaldıkları, mani söyledikleri, halkı sahura kaldırmaları karşılığında onlara yumurta, börek, fındık, ceviz, elma verildiği ifade edilmektedir. Vefat eden kişinin mezarında dokuz tahta hazırlanmasının o dönemde yaygın bir gelenek olduğu, eski Türklere dokuz rakamının simgesel bir anlam içerdiği Kırca tarafından aktarılmaktadır.⁴⁸ Dede Korkut hikâyelerinde, Oğuzname'de bir sayı olarak dokuz ve katlarının kutlu eylem olarak adlandırılan pek çok durumla bağlantılı olduğuna inanıldığı, cezalandırılan rakamların belirlenmesinde de aynı durumun gözlemlendiği, göğün dokuz kattan oluştuğu gibi pek çok inançtaki ortak nokta dokuz rakamının sembolik önemidir.⁴⁹ Toplumdaki din anlayışını gösteren örneklerden biri devir âdetidir. Devir adeti ölen birinin ardından bir miktar paranın fakir birine verilmesi ve kişinin kabul ettiği parayı tekrar iade etmesi şeklinde devam eden uygulamadır. Kırca babası vefat edince devir âdeti uygulamadığından bahsetmiştir. Bir cuma vaazında ise devir denen uygulamanın doğru olmadığıyla ilgili bir konuşma yapınca çoğu kişinin bu yanlış uygulamadan vazgeçtiği anlatılmıştır.⁵⁰

İslam tarihindeki uygulamalar içinde yer alan ıskat-ı salat ve devir âdeti farklı İslam coğrafyalarında hicri ikinci asrın sonlarından itibaren uygulanmaya başlanmıştır.⁵¹ İbadetlerde ıskat, ibadet borçlarını ifa etmeden önce ölmesi halinde vefat eden kişiyi borçlardan kurtarmak için yapılan nakdî ve aynî ödemelere verilen isimdir.⁵² İskat için para yetmemesi durumlarında fakirlere verilen paranın kabul edilip sonra tekrar iade edilmesi şeklindeki uygulamanın fidye meblağına ulaşınca kadar devam etmesi devir olarak adlandırılmaktadır.⁵³ İskat-ı salât ile ilgili herhangi bir ayet ve hadis kaynaklarda yer almamaktadır. Hanefilerden İmam Muhammed'in ıskât-ı salâta cevaz veren görüşü dışında diğer mezheplerde caiz görülmemektedir.⁵⁴ On altıncı yüzyıldan yirminci yüzyılın başlarına kadar bazı kişilerin vasiyetlerinde ıskât-ı salâttan bahsettikleri anlaşılmaktadır. Vasiyet edilmese bile mirasçılardan ölen yakınları için ıskât-ı salât ve devir yaptırıldıkları bilgisi mevcuttur. Osmanlı dönemi özelinde konu ele alındığında çok yaygın bir uygulama olmadığı da eklenmelidir.⁵⁵

Kırca bahsi geçen dönemde mevlit okutmanın önemine dair de örnekler vermektedir.⁵⁶ Mevlid sözlükte *doğum yeri ve zamanı* anlamına gelmektedir. İslam kültüründe Hz. Muhammed'in doğumunu ve bu nedenle yapılan törenleri içermektedir. Hz. Muhammed döneminde doğum yıl dönümünün kutlanması söz konusu değilken Hulefa-yi Râşidîn, Emeviler, Abbasiler'in hüküm sürdüğü zamanlarda da mevlitle ilgili herhangi bir uygulamaya rastlanmamaktadır. Osmanlı hükümdarı III. Murad döneminde resmi olarak kutlanan mevlit

⁴⁸ Kırca, *Din Eğitimimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 23.

⁴⁹ Daha fazla bilgi için bk. Tuğba Memiş, *Eski Türklere Sosyal Hayata Dair Uygulamalar ve Gelenekler (İslami Devirlere Kadar)* (Çankırı: Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 130.

⁵⁰ Kırca, *Din Eğitimimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 24.

⁵¹ Mehmet Koç, "İslâm Hukukunda İskât-ı Salât ve Devir: Osmanlı Uygulaması Örneği", *Kilitbahir* 21 (Eylül 2022), 70.

⁵² Ali Bardakoğlu, "İskat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/137.

⁵³ Koç, "İslâm Hukukunda İskât-ı Salât ve Devir: Osmanlı Uygulaması Örneği", 70.

⁵⁴ Soner Duman, *Günümüz Fıkıh Problemleri* (İstanbul: Beta Yayınları, 2019), 85.

⁵⁵ Koç, "İslâm Hukukunda İskât-ı Salât ve Devir: Osmanlı Uygulaması Örneği", 85-86.

⁵⁶ Kırca, *Din Eğitimimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 24.

geleneğinin daha önceki yıllarda da mevcudiyeti bilinmektedir. Günümüzde mevlit geleneği Suudi Arabistan dışında pek çok İslam beldesinde etkisini devam ettirmektedir. Farklı coğrafyalarda değişik mevlitler meşhur olmuşken Türk dünyasında mevlit denilince Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n- Necât* isimli eseri bilinmektedir.⁵⁷ Yazarın da bahsettiği gibi 1960 ve 1970'li yıllarda vefat eden kişinin ardından mevlit okutmanın önemli bir gelenek olduğu, bu geleneği yerine getirmeyen kişinin hayırlı bir evlat olmadığına olan inancın mevcudiyeti de anlaşılmaktadır. Yazarın kendisinden mevlit okumasını isteyen bir köylüsüne Kur'an okuyup dua edebileceğini anlatmasına ve Kur'an okumasına rağmen aynı kişinin başka birine tekrardan mevlit okuttuğu aktarılmaktadır. Aynı şekilde bahsi geçen yıllarda mevlidin istismar edildiği düşüncesinin yayıldığı, imam-hatip, ilahiyat ve Diyanet camiasının büyük bölümünün bu anlayışa karşı bir kampanya yapmasının toplumda mevlidin etkisini azaltmaya yönelik faaliyetler olduğu ifade edilmektedir. Mevlithanlığın zirve yaptıktan sonra yaşadığı düşüşe eserde dikkat çekilmektedir.⁵⁸

Toplumdaki mevlit geleneğini aktarırken olduğu gibi Kırca; çocukluk dönemindeki dini hayatı resmederken canlı bir dil kullanmaktadır. Camilerde resmi din görevlisi olmazsa camide beş vakit ezan okunmadığı, namaz kılınmadığı, cemaat olursa ve içlerinden biri de namaz kıldırılmayı biliyorsa namaz kılınabilindiği anlatılmakta; genç ve yaşlıların hayatlarında dinin etkisinin aynı doğrultuda ilerlemediği, nazara inanıldığı, hemen hemen her hastalık için muska yazıldığı, bunun karşılığında ücret talep edildiği de eklenmektedir.⁵⁹

Halkın dini bilgilere genelde vaaz dinleyerek ulaştığı, kitap okuyarak dini bilgileri öğrenenlerin ise sadece medresede okuyan birkaç kişiden ibaret olduğu vurgulanmaktadır. Ailede verilen din eğitiminin ise korkuya dayalı olduğu "Şayet namaz kılmazsanız yarın ahirette böyle kızgın bir sacın üzerinde namaz kılacaksınız." ya da "Başlarınızı örtünüz, yoksa mezarda saçınızın her bir telinden yılan asılacak." gibi cümlelerle bu korkunun pekiştirildiği anlaşılmaktadır. Kırca şekilsel olarak gösterilen bu duyarlılığın dinin bazı emirlerinde gösterilmediğini belirtmektedir. Alkol ve silahsız bir düğüne rastlanılmadığı, ibadetlerin nasıllığı üzerinde durulduğu, niçin ve nedenselliğinin göz ardı edildiğini anlatmaktadır. Aktarılanlardan hareketle halkın din anlayışının oluşturulmasında korku kültürünün yetkinler tarafından kullanıldığı, karşısındaki bireyde hâkimiyet kurmanın temelinde güç faktörü yattığı anlaşılmaktadır. Herhangi bir davranışın kazandırılmasında korkutan taraf olarak gücü elinde bulunduran bireylerin söylemleri toplumdaki dini anlayışı oluşturmada etken faktör olmuştur.⁶⁰ Ancak son dönemlerde din eğitiminin korkuya dayalı değil sevgi temelli yapılması gerektiği vurgulanmaktadır. Yaratıcının Rahman ve Rahim sıfatına dikkat çekilen İslam geleneğinde sevgiden beslenen söylemlerin daha fazla dillendirilmesi söz konusudur. Sosyal hayatta yerleşen bu yanlış temellendirmenin din eğitimiyle ilgili bireylerde farkındalık düzeyini arttırdığı, bunun sonucunda öğretim programlarında Allah

⁵⁷ Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/484.

⁵⁸ Kırca, *Din Eğitimimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 24.

⁵⁹ Kırca, *Din Eğitimimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 18-27.

⁶⁰ Kırca, *Din Eğitimimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 28.

inancıyla ilgili kazanımların açıklamalarında kültürümüzden Allah sevgisiyle ilgili örnek-
lere yer verilmesi isteğinin dile getirildiği görülmektedir.⁶¹

Kırca dini kuralların metalaştırılmasıyla ilgili olarak imamla bir kadın arasında geçen okunmuş hatim konuşmasını aktarmıştır. Vefat eden yakınları için hatim okunmasını isteyen bir kadın için önceden okunan hatimler olduğunu ifade eden imamın cümlelerinin yazar-
da oluşturduğu şaşkınlık resmedilmiştir. Dini kuralların para ile kurdukları bağın onu çok üzdüğünü de eklemiştir. Aynı anıyı *Din Eğitimimiz* isimli kitabında Kırca'nın daha ayrıntılı aktardığı görülmektedir. Aksaray'daki Murat Paşa Camii'nde yaşanan hatim pazarlığını eleştirerek anlatan Celal Kırca dini anlayış olarak önemli bir konuya dikkat çekmektedir. Farklı fiyat uygulamalarının yapıldığı hatim satışları olduğunu anlatan Kırca vasıtasıyla dini bireysel çıkarlarına alet eden dinî algıda problemlere yol açan uygulamaların mevcudiyetinin önceki yıllarda da var olduğu anlaşılmaktadır.⁶² Vefat eden kişilerin ardından hatim okutma geleneği İslam dünyasında yüzlerce yıldır devam etmektedir. Yakınları için Kur'an okumayı bilmeyen kişilerin parayla hatim okutma şeklinde bir uygulamaya başvurdukları anlaşılmaktadır. Dinin orijinalinde olmasa bile toplumdaki dini pratiklerde yer alan bu uygulamaların din algısı açısından olumsuz etkileri söz konusudur.

Yazar, 60'lı yıllarda İstanbul'da dini hayatın genel olarak vaaz, hutbe, mevlit ve hatimden müteşekkil bir görünüm arz ettiğini ifade etmiştir. Her vaiz ve hatibin kendine özgü bir kitlesi olduğu ve mevlit okutmanın neredeyse dini kural haline geldiği belirtilmiştir. Vaaz başlığında sözlü kültürün egemen olduğu bir ortamda vaizlik müessesesinin geliştiği ifade edilmiştir. O yıllarda önde gelen vaizlerin adı verilmiş ve yazar bazılarını dinleme şansı olduğunu belirtmiştir: Alasonyalı Hacı Cemal Öğüt, Abdurrahman Güzelyazıcı, Feyzullah Değerli, İhsan Toksarı, Timurtaş Uçar, Ahmet Vanlıoğlu, Hüseyin Kaplan, Seyfettin Alkan, Naim Karaman, Numan Güzey. Kayseri'de Necmettin Nursaçan, Konya'da Tahir Büyükkörükçü bunlardan bazılarıdır.

Kırca'nın önde gelen vaizler içinde ismini zikrettiklerinden biri Alasonyalı Hacı Cemal Öğüt'tür. Öğüt Türkiye'deki inkılapların İslam dünyasındaki etkilerini öğrenmesi amacıyla hükümet tarafından görevlendirilmiş, çeşitli ülkeleri gezip raporunu dönüşte sunmuştur. Aynı zamanda Kore şehitleri için Süleymaniye Cami'nde okutulan ve radyodan yayımlanan ilk mevlit programında konuşma yapmıştır.⁶³ Abdurrahman Güzelyazıcı Türkçe, edebiyat, din bilgisi öğretmenliği, murakıplığın yanı sıra vefatından bir süre önce İstanbul müftüsü olarak görev yapmıştır.⁶⁴ Kırca'nın bahsettiği diğer tüm hoca efendiler ünlü vaizlerdendir. Bazılarının dönemin yaygın din eğitimi aracı olarak kullanılan vaaz kasetleri varken bazıları milletvekilliği yapmış, yaşadıkları illerin sınırını taştan bir üne sahip olmuşlardır.

⁶¹ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 2018, 22.

⁶² Kırca, *Din Eğitimimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 74.

⁶³ Vehbi Vakkasoğlu, "Cemal Öğüt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/23.

⁶⁴ Abdülaziz Bayındır, "Abdurrahman Güzelyazıcı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/331.

Din eğitiminin bir ayağını vaazlar oluşturmaktadır. Sözlükte *öğüt vermek, uyarmak, sakındırmak* anlamındaki va'z “Bir topluluğa dinî ve ahlâkî konularda nasihat etmek, korkuyla karışık sakındırma, uhrevî mükâfat ve azaba dair bilgiler vererek teşvik ve ikazda bulunmak.” şeklinde tanımlanır. Halil bin Ahmed vaazı, “Kalbi yumuşatmak için hayırla öğüt verme.” şeklinde açıklamıştır.⁶⁵ Kullanılan yöntem ve teknik açısından hutbeyle benzerlik arz eden vaaz ağırlıklı olarak tahrir metodunu içermektedir. Geri bildirim açısından farklılık arz eden vaazın başarıya ulaşip ulaşmadığı cemaatin tepkilerinden anlaşılabilir. Bu açıdan iyi bir gözlemci olması gereken vaizin gerektiğinde kullandığı metodu değiştirmesi gerekebilir. Bu açıdan Kırca'nın zaman içerisinde farklı vaaz şekilleri kullandığı anlaşılmaktadır. Yazar vaaz verirken nüzul sırasını gözettiğini, içeriği hazırlarken bu şekilde bir sistemin daha faydalı olduğunu düşündüğünü ve aldığı tepkilerden de başarıya ulaştığını aktarmaktadır.⁶⁶

1957 yılında hutbede bir müftü tarafından anlatılan Hz. İbrahim ile ilgili bilgilerin yıllar sonra İsrailiyat olduğunun yazar tarafından anlaşılması paylaşılmıştır. Doğru bilgiye ulaşmanın, dini bilgilerin hangi kaynaktan elde edildiğinin bu açıdan önemine dikkat çekilmiştir. Dini bilgilerin kaynağına olan güven dışında Kırca'nın aldığı din eğitiminin kararları noktasında da önemli olduğu anlaşılmaktadır. Devlet arazisini sahiplenme şeklindeki anlayışın etkisiyle Gültepe'de 300 metre karelik arazi parçasını tel ile çevirdiğini, imam hatip okulu ikinci sınıfa geçtiğinde telleri söküp attığını, burası benim değil devletin malı, ben haram yemek istemiyorum diye komşusuna cevap verdiğini okurlarıyla paylaşan Kırca'nın aktardığı anısı eğitimin pratik yönüyle ilgilidir.⁶⁷

Celal Kırca'nın Espiye'de camiye giden bir hâkimle ilgili halkın hem şaşkınlıklarını hem de memnuniyetlerini tasvir ettiği satırlar dönemin sosyal algısının devlet memuru-dindarlık gibi kavramları bir arada çok düşünmediğinin kanıtı gibidir.⁶⁸ Aynı sosyal çevrenin dini konularda otorite olarak kabul görmüş olanların düşüncelerine oldukça önem verdiği ile ilgili örnekler de mevcuttur.

3. Yüksek Öğretimde Din Eğitimi

Celal Kırca'nın akademisyen kimliği ile bağlantılı olarak yüksek din öğretimi kurumu olan ilahiyat fakülteleri ile ilgili aktarımları din eğitimi açısından önemli gözlemler içermektedir. İlahiyat fakültesindeki bazı öğrencilerin Cuma namazına gitmedikleri, hatta Kırca'ya da bu konuda telkinde buldukları yazarın paylaşımlarından anlaşılmaktadır. Empoze edilen bu radikal görüşlerin ilahiyat fakültelerinde değiştiği, yıllar içerisinde alınan din eğitimi ile pek çok öğrencinin radikal çizgiden uzaklaştığı ifade edilmiştir. Anlatılanlardan hareketle ilahiyat fakültelerinde verilen eğitimin toplumdaki dini radikalizmin önüne geçen bir içeriğe sahip olduğu şeklinde çıkarımda bulunmak mümkündür. Benzer

⁶⁵ Ragıp el-İsfahani, el-Müfredât fi Çaribi'l Kur'an, tahkik. Safvan Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut Dâru'l Kalem, 1412), 876.

⁶⁶ Kırca, *Din Eğitimimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 74-75.

⁶⁷ Kırca, *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi Anılar ve Düşünceler*, 42.

⁶⁸ Kırca, *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi Anılar ve Düşünceler*, 144.

şekilde Prof. Dr. Adnan Ziyalar'ın "Başkalarının elinden beslenenler, başkalarının istedikleri gibi hareket etmek zorunda kalır."⁶⁹ sözünü aktararak cemaat evlerinde kalan öğrencilerin durumuna dikkat çekilmiştir. Bazı otoritelerden beslenen öğrencilerin kendi fikri yapılarını oluşturmaları, sağlıklı karar verme mekanizmalarını harekete geçirmeleri imkân dâhilinde olmayacaktır. İlahiyat fakültelerinde verilen eğitim sayesinde öğrencilerin bireysel farkındalıklarının arttığı bu nedenle bazı oluşumların verilen din eğitimiyle ilgili rahatsızlıkları olduğu ifade edilmelidir.

İlahiyat fakültesinde dekanlık görevini ifa eden Kırca, görev yaparken karşılaştığı en zor konunun başörtüsü sorunu olduğunu aktarmıştır. Diğer önemli sorun ise ilahiyat fakültelerindeki öğrenci sayısının azaltılması olarak gösterilmiştir. Başörtüsü sorununun çözümünde Kayseri Erciyes İlahiyat Fakültesi ile üniversite hastanesinin aynı kampüs içinde olmasının avantaj oluşturduğunu, bu durumun dışarıdan da sivil insanların kampüse girmesi anlamına geldiğini belirterek başörtüsü sorununun çözümünde aynı şartların kullanıldığını yazar aktarmaktadır. Erciyes İlahiyat Fakültesi'nde öğrencilerin kıyafetlerine biraz daha dikkat ederek sorunun en aza indirgenmesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır. İhlas Haber Ajansı fakültenin mezuniyet töreninde bağlama çalan başörtülü kızların haberini yapınca Sivas İlahiyat' tan bazı öğrencilerin başörtüsü yasağının neden Sivas'ta uygulanıp Kayseri'de uygulanmadığını sorduklarını, dönemin Erciyes Üniversitesi rektörünün çok zor durumda kaldığını belirtmektedir.⁷⁰ Kırca aynı dönemde öğrencilerde müthiş bir karamsarlık olduğunu, moral çöküntüsü yaşadıklarını da anlatmaktadır. İlahiyat fakültelerinde yaşanan diğer bir sorunun da öğrenci sayılarında yaşanan azalma olduğu ifade edilmiştir. 28 Şubat öncesinde yirmi üç ilahiyatta toplam bin beş yüz civarında öğrenci kontenjanı varken sonrasında iki yüz öğrenci civarında kontenjan verildiği anlatılmıştır. Öğrenci profili başlığında 28 Şubat öncesi ve sonrası hem bireysel gözlemler hem de yapılan nicel-nitel araştırma sonuçlarına göre dönem değerlendirilmiştir. Din eğitiminin tarihçesini konu alan eserlere bakıldığında 28 Şubat'ın pek çok değişimin yaşandığı tarih olarak dikkat çekilen bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir. 28 Şubat 1997 post-modern darbe olarak adlandırılan dönemin uygulamalarını anlamak için din, siyaset ve toplum üçgeni arasındaki ilişkinin doğru okunması gerekir. Din eğitimi kurumlarını ve mezunlarını mümkün olduğu kadar pasifize etmek amacından yola çıkan uygulamanın bilimsel temellerden ziyade ideolojik bir bakış açısı ile oluşturulduğu gerçekliği üzerinde konuşulması gerekmektedir.

Din eğitiminde kullanılan yöntem ve teknikler konusuna bakılınca Kırca'nın tefsir derslerine girdiği, takrir yöntemiyle eğitim-öğretim sürecinin devam ettiği, din psikolojisi, din eğitimi ders hocaları olmadığı için bu dersleri de sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Hoca profili başlığında da öğretim üyelerinin neyi ne seviyede vermeleri gerektiğini bazen bilmedikleri, birkaç derste anlatılabilecek bir konunun bazen bir dönem boyunca anlatıldığı gibi

⁶⁹ Kırca, *Din Eğitimimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 91.

⁷⁰ Kırca, *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi Anılar ve Düşünceler*, 349-350.

örnekler verilmiştir. Yeni öğretim yöntem ve tekniklerinin kullanılmasının öneminden bahseden Kırca, bu konuda zihniyet değişikliğinin gerekliliğine vurgu yapmıştır.⁷¹

Celal Kırca'nın din-bilim tartışmaları bağlamında tarihsel süreci ele aldığı başlıklar altında Batıda dinin toplumsal hayatın dışına itilmesi ve din adamlarının otoritesinin sorgulanma süreci aktarılmıştır. İslam dinini kabul eden coğrafyalarda bu şekilde bir süreç yaşanmadığı anlatılarak İslam'ın medeni bir din olmadığı fikrinin ilk olarak 1806 yılında İngiliz elçisi Stratford Canning tarafından dile getirildiğine İslam ülkelerindeki savunmacı anlayışın ise dini doğru anlamayan Müslümanlardan kaynaklandığını düşünen bir bakış açısına dikkat çekilmiştir.⁷²

Din-bilim tartışmaları düzleminde Tanzimatla beraber oluşan düalist yapının etkilerinden *Din Eğitimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler* isimli eserde bahsedilmiştir. Sadece dini ilimleri bilen fakat Batı kültür ve biliminden habersiz din adamları ile İslam'dan haberi olmayan sadece Avrupa'yı tanıyan başka bir zümre olduğu anlatılarak dönemsel tespitler yapılmıştır. Konuya din eğitimi veren kurumlar açısından bakıldığında imam hatiplerin de, ilahiyatçıların da din-bilim çatışması olmadığına yönelik inançlarının devam ettiği, din-bilim arasında değil din adamı ile bilim adamı arasında olsa olsa bir çatışma olabileceği bu da din ve bilim anlayışlarından kaynaklı olduğu anlatılmıştır. Din- bilim ayrımını tercih eden akademisyenlere göre bilim ile din arasında tam bir farklılık, ayrılık söz konusu değildir. Sonuçta Kırca; imam hatip öğrencilerinin uzlaşmacı bir yaklaşımla din-bilim çatışması tartışmalarından uzak bir ortamda yetiştiklerinden bahsetmiş konuyla ilgili Kur'an'dan hareketle yorumlar yapmıştır.⁷³

Sonuç

Cumhuriyet döneminde din eğitimi değişim açısından belli bir dinamizme sahiptir. Yüz yıllık bir tarihi birikime ve tecrübeye sahip Türkiye Cumhuriyeti'nin din eğitimi ile ilgili tecrübesi yazılı kaynakların yanı sıra sözlü kaynaklarla da günümüze aktarılmıştır. Sıbyan mekteplerinden Kur'an kurslarına, imam hatip okullarından ilahiyat fakültelerine kadar sürecin içinde olan Kırca'nın anıları özelinde din eğitim tarihindeki değişkenlik gözler önüne serilmiştir. Din eğitimi kurumlarından mezun olmanın çok makbul kabul edilmediği dönemlerin yanında mezunlarının toplumda teveccühle karşılandığı zaman dilimleri de yaşanmıştır. Din eğitiminde yaşanan sürecin toplumdaki din algısına, dini konulara olan ilgiye, dinsel kaynaklı olduğu düşünülen bazı toplumsal alışkanlıklara olan etkisi araştırılmaya ve ortaya konulmaya değer özelliğe sahiptir. Din eğitimiyle ilgili kurumların ya da toplumsal alışkanlıkların tasvirinin bu tür araştırmalara kaynaklık edeceği düşünülebilir.

Celal Kırca'nın üç farklı kitabının temel alındığı çalışmayı kitap kritiklerinden ya da karşılaştırmalarından ayıran temel özellik konuyla ilgili dokümanların da aktarılmış olmasıdır. Kırca'nın anıları özelinde örgün eğitimdeki din eğitiminin uzun bir süre değişkenlik

⁷¹ Kırca, *Din Eğitimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 84.

⁷² Kırca, *Din Eğitimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 138-140.

⁷³ Kırca, *Din Eğitimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*, 142.

gösterdiği anlaşılmaktadır. Dinin toplumun gelenek ve göreneklerindeki belirleyici olma özelliğini anlatılan pek çok örnekte görmek mümkün olmuştur. Aynı zamanda dini referans gösteren ancak dinden kaynaklanmayan uygulamaların sosyal hayattaki etkisinin devamından bahsetmek mümkündür. Din eğitiminin öğrencilerin dünya görüşlerinin oluşmasında etkili değişkenlerden biri olduğu, bireyleri taassuptan uzaklaştırdığı da anılardan anlaşılmaktadır.

Cumhuriyet dönemindeki din eğitimi tarihi ile ilgili yapılan çalışmalar genel itibarı ile yazılı belgelere, dokümanlara dayanmaktadır. Tarih bilimiyle bağlantısı düşünüldüğünde din eğitimi araştırmalarının arşiv belgelerine dayanma olasılığı yüksektir. Son yüzyılda metodolojide meydana gelen değişikliklerin etkisiyle sözlü tarih geleneğinin canlandırılması söz konusudur. Her ne kadar öznel bir bakış açısını yansıtırsa bile dönemin yazılı belgeleri ile uyumlu olduğu ortaya çıkan aktarımların yaşananların canlı tanıklarıyla zenginleştiğine inanılmaktadır. Yapılan bu çalışma yoluyla genel olarak eğitim tarihinin özel anlamda din eğitimi tarihinin canlı tanıklarının söylemlerinin önemine ve gözden kaçırılmaması gerektiğine dikkat çekilmek istenmiştir. Bu açıdan yöntem olarak farklı bir denemenin yapıldığı çalışmanın din eğitiminin bireysel ve toplumsal hayattaki karşılığının tasvir edilme çabası içerdiği belirtilmelidir.

Kaynaklar | References

- Adıgüzel, Abdullah. “Kız Çocuklarının Okullulaşma Engelleri ve Çözüm Önerileri (Şanlıurfa Örneği)”. *Ekev Akademi Dergisi* 17/56 (Yaz 2013), 325-344
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Baltacı, Cahit. “Mektep”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/6-7. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bardakoğlu, Ali. “Iskat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/137-143. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Başak, Merve Günaltay. *Osmanlıdan Günümüze Sıbyan Mektepleri Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bayındır, Abdülaziz. “Abdurrahman Güzelyazıcı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/331-332. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Bora, Veysel. *Kız Çocuklarının Zorunlu Eğitim Sonrası Ortaöğretime Devam Etmeme Nedenleri*. Burdur, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Cicioğlu, Hasan. “Türkiye Cumhuriyeti’nde Ortaöğretimin Gelişimi”. *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikaları Sempozyumu*. ed. Murat Alper Parlak. 137-173. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2010.

- Çelikan, Serkan. “Üç Cuma Namazının Terki Hakkındaki Halk İnancının Hadis Kaynaklarındaki Yeri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/53 (Haziran 2020), 139-162.
- DİB. *Diyanet İşleri Başkanlığı. Kur'an-ı Kerim Kursları Özel Talimatı*. Ankara: Baylan Basımevi, 1970.
- DİB. *Diyanet İşleri Başkanlığı. Kur'an Öğretim Kursları Özel Talimatı*. Ankara: Ongun Kardeşler Matbaası, 1965.
- Dilli. Celalettin. *Zorunlu Eğitim Çağında Bulunan Kız Çocuklarının Okula Gitmeme Nedenleri (Şırnak İli Örneği)*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönergesi*, 13/12/2019, 840029.
- Diyanet İşleri Reisiği Kur'an Öğretici Kursu Hakkında Özel Talimat*. 19.07.1943.
- Diyanet İşleri Reisiği Kur'an Öğretim Kursları Özel Talimatı*. Ankara: Alkan Matbaası, 1959.
- Duman, Soner. *Günümüz Fıkıh Problemleri*. İstanbul: Beta Yayınları, 2019.
- İsfahani, Ragıp. *el-Müfredât fi Ğaribi'l Kur'an*. Thk. Safvan Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Daru'l Kalem, 1412.
- Güçlü, Mustafa. “Eğitim Tarihi Araştırmalarında Sözlü Tarih Uygulaması”. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 11/1 (Mart 2013), 100-113.
- Gündüz, Turgay. “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1993-1998)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (Ocak 1998), 543-557.
- İpek, Emre. “Türkiye’de Kırâat İlminin Gelişimi ve Tayyar Altıkulaç’ın Bu Alandaki Çalışmaları”. *İlahiyat* 2 (Haziran 2019), 67-78.
- İz, Mahir. *Yılların İzi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1990.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı’da Eğitim Öğretim*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2004.
- Kirca, Celal. *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi Anılar ve Düşünceler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018.
- Kirca, Celal. *Bir Neslin Mazideki İzleri Portreler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Kirca, Celal. *Din Eğitimimiz Anılar-Sorunlar-Düşünceler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Koç, Mehmet. “İslâm Hukukunda Iskât-ı Salât ve Devir: Osmanlı Uygulaması Örneği”. *Kilitbahir* 21 (Eylül 2022), 67-90.
- Kur'an Yolu*. Erişim 17 Mart 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr/>
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8 Sınıflar)*, 2018.
- Memiş, Tuğba. *Eski Türklerde Sosyal Hayata Dair Uygulamalar ve Gelenekler (İslami Devirlere Kadar)*. Çankırı: Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Öcal, Mustafa. “Âmin Alayı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/63. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Özel, Ahmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/484-485. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Parmaksızoğlu, İsmet. *Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: MEB Yayınları, 1966.
- Sakaoğlu, Necdet. *Osmanlı Eğitim Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Türkdoğan, Orhan. *Çağdaş Bilimsel Araştırma Metodolojisi ve Sorunları*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2012.
- Turan, İbrahim. "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Aralık 2017), 59-77.
- Tütüncü, Gülsüm. "Tarih Araştırmalarında Sözlü Tarih Yöntemi ve Çevrimiçi Sözlü Tarih Arşivlerinden Örnekler". *DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ekim 2022), 135-173.
- Vakkasoğlu, Vehbi. "Cemal Ögüt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/23. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Bülent. "Bilgi Toplumu: Eleştirel Bir Yaklaşım". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1998), 147-158.

A Case Study on Online Complaints Against Qur'an Courses for Ages 4-6: The Example of sikayetvar.com *

Fatma Kurttekin



<https://orcid.org/0000-0002-5083-4746>

fatma.kurttekin@beun.edu.tr



<https://ror.org/01dvabv26>

Zonguldak Bülent Ecevit Univ, Fac of Theology, Dept of Religious Education, Zonguldak, Türkiye

Abstract

The “2022 Administrative Activity Report” states that the number of Qur'an courses for 4-6-year-olds affiliated with the Presidency of Religious Affairs, which started its educational activities with a pilot programme in the 2013-2014 academic year, has rapidly increased to 5,651. A certain standard and level of quality are expected from these educational institutions. When these expectations and quality are not met, stakeholders can express their dissatisfaction/complaints within their immediate social circles on a micro level and to a broader audience through the internet on a macro level. One of the complaint platforms where these grievances are published in our country is a website called “sikayetvar.com”. The website “sikayetvar.com” has been preferred due to being the first complaint platform, allowing free membership, and providing easy sharing of complaints. In this respect, the study aims to analyze and evaluate the dissatisfaction with the problems related to service quality by examining the complaints about the 4-6-year-old Qur'an courses that were published between 1.6.2019 and 30.6.2023. To achieve this research goal, document scanning and content analysis were used. The research identified 166 complaints associated with Qur'an courses for ages 4-6, categorized into three themes: “registration and dues”, “staff”, and “legitimacy and facilities/resources”. Almost all of the complaints were centered around registration and dues, and personnel matters. The findings suggest that the Presidency of Religious Affairs should adopt a proactive and solution-oriented approach to enhance service quality and strengthen its connection with internal and external stakeholders. Several suggestions for achieving this goal are provided.

Keywords

Religious Education, 4-6 Years Old Qur'an Course, Service Quality, Complaint, sikayetvar.com

Citation

Kurttekin, Fatma. “4-6 Yaş Kur'an Kurslarına Yönelik Online Şikâyetler Üzerine Bir Durum Çalışması: sikayetvar.com Örneği”. *Tetikik* 4 (2023), 173-196. <https://doi.org/10.55709/tetikik.4.1339102>

Ethical Statements *

This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “An Evaluation of Online Complaints About Qur'an Courses for 4-6 Year Olds: The Case of sikayetvar.com”, orally delivered at the Symposium of 3rd Türkiye Social Sciences Symposium

Type	Research Article
Research Areas	Religion; Education
Language	Turkish
Received	07 August 2023
Accepted	07 October 2023
Published	10 October 2023
Review	Double-blind
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board) Double anonymized - Two External
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author declares that there is no conflict of interest.
Complaints	tetkik@okuokut.org
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright	© The author retains the copyright and provides the publisher with a license to publish.
License	 CC BY-NC 4.0
Publisher	Oku Okut Press (okuokutpress.okuokut.org) on behalf of Oku Okut Association.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	ceeol.com/search/journal-detail?id=2890
DOAJ	doaj.org/toc/2822-3322
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
Sherpa Romeo	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

4-6 Yaş Kur'an Kurslarına Yönelik Online Şikâyetler Üzerine Bir Durum Çalışması: sikayetvar.com Örneği *

Fatma Kurttekin



<https://orcid.org/0000-0002-5083-4746>

fatma.kurttekin@beun.edu.tr



<https://ror.org/01dvabv26>

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Zonguldak, Türkiye

Öz

2013-2014 yılında pilot uygulama ile eğitim hayatına başlayan Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı 4-6 yaş Kur'an kurslarının sayısı hızla artarak 5 bin 651'e ulaştığı yayınlanan "2022 Yılı İdare Faaliyet Raporu"nda yer almıştır. Bu eğitim kurumlarından belli bir standart ve kalite düzeyi beklenmektedir. Bu beklenti ve kalite sağlanamadığında paydaşlar hem mikro alanda sosyal çevresine hem de makro alanda internet ortamında daha geniş bir okuyucu kitlesine memnuniyetsizliğini/şikâyetlerini iletebilmektedirler. Ülkemiz açısından bu şikâyetlerin yayınlandığı şikâyet platformlarından biri "sikayetvar.com" adlı websitesidir. "sikayetvar.com" sitesi ülkemizin ilk şikâyet platformu olması, ücretsiz olarak üye olunabilmesi ve şikâyetin kolayca paylaşılabilmesi açısından tercih edilmiştir. Bu açıdan çalışmanın amacı söz konusu platformda 1.6.2019 ile 30.6.2023 tarihleri arasında yayınlanmış ve hala yayında olan 4-6 yaş Kur'an kurslarına yönelik şikâyetlerin incelenerek hizmet kalitesine yönelik sorunlara ilişkin memnuniyetsizlikleri incelemek ve değerlendirmektir. Araştırmanın amacı doğrultusunda verilerin analizinde doküman inceleme ve içerik çözümlemesinden faydalanılmıştır. Araştırma bulguları neticesinde 4-6 yaş Kur'an kursları ile ilgili olduğu tespit edilen 166 şikâyet "kayıt ve aidat", "personel" ile "meşruiyet ve imkanlar" olarak üç tema altında toplanmıştır. Şikâyetlerin neredeyse tamamı kayıt ve aidat ile personel temasında yer almıştır. Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmet kalitesini yükseltmek ve iç ile dış paydaşlarıyla bağının güçlenmesi için proaktif bir yaklaşım sergilemesi, çözüm odaklı yaklaşması gerektiği ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda atılabilecek bazı adımlar öneri olarak sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler


Din Eğitimi, 4-6 Yaş Kur'an Kursu, Hizmet Kalitesi, Şikâyet, sikayetvar.com

Atıf Bilgisi

Kurttekin, Fatma. "4-6 Yaş Kur'an Kurslarına Yönelik Online Şikâyetler Üzerine Bir Durum Çalışması: sikayetvar.com Örneği". *Tetkik 4* (2023), 173-196. <https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1339102>

Etik Beyan *

Bu makale, 3. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "4-6 Yaş Kur'an Kurslarına Yönelik Online Şikayetler Üzerine Bir Değerlendirme: sikayetvar.com Örneği" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

Türü	Araştırma Makalesi
Konu Kategorisi	Din; Eğitim
Dili	Türkçe
Geliş	07 Ağustos 2023
Kabul	07 Ekim 2023
Yayın	10 Ekim 2023
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Hakemler	Ön inceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı	© Yazar telif hakkını elinde tutarak yayımcıya CC BY-NC 4.0 lisansı ile yayım izni vermiştir.
Lisans	 CC BY-NC 4.0
Yayımcı	Okut Okut Yayınları (okuokutpress.okuokut.org) tarafından Oku Okut Derneği için yayımlanır.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	Central and Eastern European Online Library
DOAJ	Directory of Open Access Scholarly Resources
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
SHERPA ROMEO	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Giriş

İnternetin yaygın kullanımıyla birlikte, insanlar günlük yaşamlarının birçok yönünü çevrimiçi ortamda paylaşmaya başlamışlardır. Her geçen gün artan internet kullanımı paylaşımların doğasını değiştirerek bilgi odaklı ve bilgi tabanlı hale getirmiştir. İnsanların düşüncelerini, duygularını, deneyimlerini ve hatta kişisel bilgilerini paylaşmak için sosyal medya platformları, bloglar, çevrimiçi forumlar gibi hızlı, pratik ve alternatif kanallar kullanıldığı görülmektedir. Çevrimiçi ortamı daha bilinçli şekilde kullanan bireyler aldıkları hizmetler ve bu hizmeti sunan kurum, kuruluşa yönelik memnuniyetleri/kanaatlerini de gerek seslerini duyurmak ve haklarını almak gerek diğer kullanıcıların karar vermesine yardımcı olmak niyetiyle yaptıkları paylaşımlarla şikâyet sitelerinin oluşturulmasına önyak olmuşlardır.

Şikâyet siteleri kullanıcının memnuniyetsizliğinin yetkili makamlara ulaştırılmasına, kurumun dikkatinin çekilmesine, benzer şikâyetleri bulunan diğer kullanıcılar ile etkileşime imkân tanımaktadır. Şikâyete söz konusu olan kurum açısından ise bu siteler varolan eksiklik, aksaklık ve hitap ettiği kitlenin beklentilerine dair veri kaynağı ve hizmet sunumunda dönüt olarak değerlendirilebilir. Ülkemiz açısından vatandaşlarımız kurumun resmi kanallarına veya Başbakanlık bünyesinde İletişim Merkezi (BİMER) ve Cumhurbaşkanlığı İletişim Merkezi'ne (CİMER) her konuda görüş, eleştiri, öneri ve şikâyetlerini iletebilmektedirler. Ancak şikâyet sitelerinin hız ve erişim, görünürlük ve etki açısından daha etkili olduğu söylenebilir. Buradan hareketle çalışma kapsamında "sikayetvar.com" sitesinde 1.6.2019 ile 30.6.2023 tarihlerine arasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) sunduğu eğitim hizmetleri arasındaki 4-6 yaş Kur'an kursları ile ilgili yayınlanan ve hala aktif olan şikâyetlerin ve yorumlarının analiz edilmesi amaçlanmıştır. Verilerin tarih aralığının belirlenmesinde sitenin 5 yıl ve daha eski şikâyetleri unutulma hakkı kapsamında sistemin kaldırması¹ rol oynamıştır. Yaşanan gelişim ve değişimler bireylere aldıkları ve alabilecekleri hizmetlerle ilgili tercih yapma ve tercihini isteğine göre yönetebilme imkanı sunmaktadır. Bu açıdan DİB'in sunduğu 4-6 yaş Kur'an kursu hizmetini değerlendiren iç ve dış paydaşların şikâyetçi oldukları konu/ların belirlenmesi, kurumun organizasyonunu ve sunduğu hizmetlerin iyileştirilmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Metodoloji

Araştırmanın kapsamı doğrultusunda veri toplamada ölçüt örnekleme yönteminden faydalanılmıştır. Ölçüt örnekleme yöntemi, araştırmacının belirli bir ölçüte (belirli bir nitelik veya özelliğe) dayalı olarak örnekleme seçmesidir.² Nitel araştırma yöntemi üzerine kurgulanan çalışmada sistematik bir tümevarım yöntemi ile araştırmacı tarafından söz konusu siteden veriler 7-8 Temmuz 2023 tarihinde çekilmiştir. Konuyla ilgili şikâyetler kategorilendirilerek niteliksel ve sayısallaştırılarak niceliksel açıdan ortaya konulmaya çalışılmıştır.

¹ "Size nasıl yardımcı olabiliriz?", *sikayetvar* (Erişim 05 Ekim 2023).

² Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2018), 231-274.

Bu nedenle araştırmada doküman inceleme ve içerik analizi birlikte kullanılmıştır. Araştırmaya ilişkin veriler 4 aşamada incelenmiştir. (1) ‘‘Diyaret İşleri Başkanlığı’’ anahtar kelimesi ile yapılan aramada 1.6.2019 ile 30.6.2023 tarihleri arasında ‘‘sikayetvar.com’’ sitesinde yayınlanmış aktif 3.595 Şikâyet tespit edilmiştir. Kuruma dair herhangi bir konu ile ilgili yapılan Şikâyet direk kuruma ayrılan sayfaya düştüğü için ‘‘Diyaret İşleri Başkanlığı’’ en sağlıklı analiz birimi olarak değerlendirilmiştir. (2) Şikâyetler araştırmacı tarafında tek tek okunarak 4-6 yaş Kur’an kursu dışındaki hizmet ve uygulamalar ile ilgili olanlar kapsam dışında bırakılmıştır. (3) 166 Şikâyetin 4-6 yaş Kur’an kursları ile ilgili olduğu saptanmıştır. İncelenen Şikâyetler neticesinde temalar oluşturulmuştur. Şikâyetlerin temel konusunun frekansı, temaların Şekillenmesinde rol oynamıştır. (4) Son olarak Şikâyetler ve temalar gözden geçirilerek çözümlenmesi ve yorumlaması yapılmıştır.

Çalışmanın veri güvenilirliğini sağlamak için bağımsız olarak iki öğretim üyesi veri kodlama sürecini tamamlamıştır. Kodlanan verilerin güvenilirliği Miles ve Huberman’ın³ güvenilirlik hesaplama formülü (Görüş Birliği + Görüş Ayrılığı) / Görüş Birliği = Güvenirlik uygulanarak belirlenmiştir. Uyum oranının (%86,3) güvenilirliği sağlamaya yeterli olduğu tespit edilmiştir.

2. Veri Kaynakları ile İlgili Bilgi

2001 yılında kurulan ‘‘sikayetvar.com’’, websitesinde yer verdiği bilgilerde kuruluş amacını müşteri ile kurum ve kuruluş arasında köprü görevi üstlenerek Şikâyetlerin/memnuniyetsizliğin çözümlenmesi için fırsat sunmak Şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca websitesi kurum/kuruluşlara da sundukları hizmetlerle ilgili geri bildirim sağlama, müşteri sadakat/bağlılığını geri kazanma, hedef kitesini daha iyi tanıma ve genişletme imkanı sunduğunu belirtmiştir. Site kendisinden ‘‘Dünyanın ilk ve en büyük Şikâyet platformu’’ olarak bahsetmektedir. Bu iddiasının 10.7.2023 tarihinde siteye araştırmacı tarafından yapılan ziyarette fark edilen 10.200.718 üye ve ayda 14,5 milyona ulaşan ziyaretçi sayılarına dayandırdığı düşünülmektedir. Sitenin tarafsızlık ilkesi doğrultusunda hizmet alan ve hizmet sunanları güvenli bir ortamda buluşturmayı hedeflediği anlaşılmaktadır.⁴ Kullanıcılar Şikâyetlerini/memnuniyetsizliklerini dile getirmek yanında benzer Şikâyetleri olan diğer kullanıcıları destekleyebilmekte ve konu ile ilgili yorum yapabilmektedirler. Okunma sayısı Şikâyetin ulaştığı kişi sayısına dair fikir sunarken, etiketleme fonksiyonu Şikâyetlerin kategorilendirilmesini ve ilgili kurumun sayfasına düşmesini sağlamaktadır.⁵ Kullanıcıların hukuki sorunlarla karşılaşmaması ve kurum/kuruluşların asılsız iddialarla itibarlarının zedelenmesini önlemek adına tüm Şikâyetler denetimden geçmektedir. Denetim aşamaları kısa mesaj ile kişi doğrulaması, Şikâyet filtreleme, içerik filtreleme ve son kontroldür.⁶

³ Matthew B. Miles - A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook* (Thousand Oaks, CA: Sage, 1994).

⁴ ‘‘Hakkımızda’’, *şikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

⁵ ‘‘Diyaret İşleri Başkanlığı’’, *şikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

⁶ ‘‘Sıkça Sorulan Sorular’’, *şikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

Dolayısıyla şikâyetler hemen değil, gerekli kontroller yapıldıktan sonra yayınlanmakta ve kullanıcıya şikâyetinin yayında olduğuna dair bilgi verilmektedir. Ayrıca söz konusu kuruma yapılan şikâyetlerin çözümlenmesine göre “marka karnesi” hesaplanarak 5 üzerinden bir puan takdir edilmektedir. Kurum için ayrılan sayfada sıkça sorulan sorular ve cevapları ile DİB’in kuruluşu ve birimleri hakkında kısa bir bilgiye yer verilmektedir. Kullanıcılara yorum ve şikâyetlerini kurumun resmi şikâyet hattı üzerinden de iletebilecekleri hatırlatılmaktadır.⁷

4-6 yaş Kur'an kursları DİB'in 2013-2014 eğitim yılından itibaren sunduğu eğitim hizmetlerinden biridir.⁸ Eğitim faaliyetlerine başladığı andan itibaren birçok çalışmaya da konu edinilen kurslar zengin bir literatüre sahiptir. Söz konusu çalışmalarda öğretici ve veli perspektiflerinden kursların mevcut durumunun tespiti, değerlendirilmesi, problemleri ve kurslardan beklentilere yönelik fikirlere yer verilmiştir.⁹ Ancak hizmet kalitesi açısından 4-6 yaş Kur'an kurslarına yönelik çevrimiçi şikâyetlerin ele alındığı bir çalışmaya rastlanmamıştır.

3. Bulgular ve Yorumu

4-6 yaş Kur'an kurslarının bir eğitim faaliyeti olduğu düşünüldüğünde alınan bu hizmeti değerlendirenler iç paydaş kategorisinde yer alan hizmeti sunan öğreticiler, kurs yöneticileri, Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü personelleri ve bu müdürlüğün işbirliği yaptığı birimlerdir. Hizmeti alan açısından ise dış paydaş denilebilecek ebeveynler ve bu uygulamadan haberi olan vatandaşlar bu değerlendirmeyi yapmaktadırlar. Çok geniş bir kitleye hitap eden DİB'in herkesi memnun etmesi kolay değildir. Sunulan hizmet bağlamında kurumun

⁷ “Diyânet İşleri Başkanlığı”.

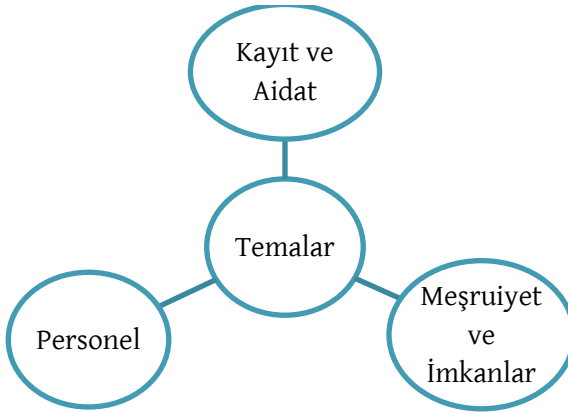
⁸ “Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği, Resmî Gazete 28257 (7 Nisan 2012), md. 4/1.”, T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı Hukuk Müşavirliği (DİB) (2012).

⁹ Ayşegül Gün, “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; Muhammed Ali Yazıbaşı, “Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)”, *Dini Araştırmalar* 23/57 (2020), 95-116; İbrahim Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)* (Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017); Kevser Tüfekçi, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020); Zülfi Doğan, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019); Mehmet Korkmaz, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (Ankara: Kimlik Yayınları, 2019); Münir Ecer, “Velilere Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Van Örneği)”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 15 (2023), 151-172; Ayşe Çelik Tüten, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Sınıf Yönetimi Becerilerinin İncelenmesi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021); Ayşenur Şen, *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Uyum Süreci İçerisinde Karşılaşılan Problemler: İstanbul Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021); Betül Dinçer, *Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Okul öncesi Eğitim Kurumlarında Mevcut Durum ve Beklentilerin Saptanması* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2020); Samet Yağcı, “Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Çalışmaları”, *Balkesir İlahiyat Dergisi* 11 (2020), 195-221; Büşra Kara, *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019).

yapısı, işleyişi ve personeli şikâyetle konu olabilmektedir. Bununla birlikte DİB'in "sikayetvar.com" sitesinde açılmış resmi bir hesabı yoktur. Kurumun marka kartesindeki puanın 5 üzerinden 1.9 olduğu¹⁰ da göz önüne alındığında söz konusu sitede yer alan şikâyetlere yönelik herhangi bir uygulama, duyarlılık ve şikâyet yönetiminin olmadığı söylenebilir. Yapılan şikâyetlerde yer verilen şu ifadeler DİB'in "sikayetvar.com" sitesinde şikâyet yönetimi ve çözümünde iyi bir performans sergilemediği şeklinde yorumlanabilir: "... Ne yapacağımızı bilmiyoruz. (Çocuklarımızın)¹¹ dini eğitim almasını istiyoruz. Sesimizi duyun lütfen."¹² "... Lütfen bu konuyla ilgili yardımcı olur musunuz? 144'ü arıyorum açan yok. Başka kime nereden nasıl ulaşabileceğini de bilmiyorum!"¹³ "... Bu ücreti veremeyip gidemeyen çocukların bütün vebali boynunuza."¹⁴ "... Başkanlığa telefonla ulaşmakta mümkün değil."¹⁵

4-6 yaş Kur'an kursları ile ilgili tespit edilen 166 şikâyetten 3'ü fotoğrafla desteklenmiş 163'ü ise sadece metin olarak ifade edilmiştir. Metinlerin içeriğinde ise nerede, nasıl bir memnuniyetsizlikle/olumsuzlukla karşılaşıldığı ifade edildikten sonra çözüm noktasında gerekli adımların atılması istenmektedir. Metinlerin fotoğrafla desteklenmesi haklılığı belgelendirme ve alınan desteği/inandırıcılığı arttırma olarak yorumlanabilir ki haber, ihbar ve şikâyetin bir rumuz kullanarak çevrimiçi ortamlarda çok kolay dile getirilmesi bilginin doğruluğu ve kaynağının güvenilirliği sorunsalını hayatımıza taşımıştır.

Şekil 1. Analiz edilen online şikâyetlerde vurgulanan memnuniyetsizlik konuları



Şekil 1'de görüldüğü üzere şikâyet konularının içeriğine dair ana temalar "kayıt ve aidat", "meşruyet ve imkanlar" ve "personel" şeklinde oluşturulmuştur. Birden fazla konuyu içeren şikâyetler ilgili temada tekrar değerlendirilmiştir.

¹⁰ "Diyanet İşleri Başkanlığı".

¹¹ İmla ve noktalama açısından metinler düzenlenerek yer verilmiştir. Bu açıdan parantez araştırmacının revizyonunu, üç nokta ise anlaşılmayan ve anlatımı bozan ifadelerin metinden çıkarıldığını göstermektedir.

¹² "Kurs Ücretlerinin Fazla Olması", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

¹³ "4-6 Yaş Kur'an Kursu Aidatı", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

¹⁴ "Diyanet İşleri Başkanlığı Aliya İzzetbegoviç 4-6 Yaş Kur'an Kursu ve Gençlik Merkezi", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

¹⁵ "Diyanet İşleri Başkanlığı Çocuklarımızın Yaşı Doldu Ama Kayıt Olamıyor", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

Kayıt ve Aidat (n:79 %44,3) temasında yer alan şikâyetlere baktığımızda aidatlar ve kayıt şartları ile sınırlı kontejan çocukların din eğitimine erişiminin önündeki engel olarak tanımlanmıştır. Şikâyetler ve diğer kullanıcılar tarafından bu şikâyetlere yapılan yorumlardan 4-6 yaş kursları için belirlenmiş sabit bir aidatın olmadığı anlaşılmaktadır. Kullanıcılar çocuklarının din eğitimden mahrum kalmaması, çocuğunun dini kimlik ve gelişimine katkı sağlamak için DİB'den kayıt şartları ile aidatların düzenlenmesini ve hissettikleri bu memnuniyetsizliğin giderilmesi için farklı alternatifler sunmasını talep etmişlerdir. Konuyla ilgili kullanıcıların paylaşımlardan birkaçı şöyledir:

... 4-6 yaş Kur'an kursu sınıf(ın)da açık olmasına ve çocuklarımızda tam olarak 4 yaşını doldurmasına rağmen, benim gibi en az bekleyen 5 aile var kursa çocuğunu yazdıramayan. Hocalarımızdan çok memnunuz. Fakat Diyanet'in başkanlığından gelen direktif doğrultusunda kayıt yapamadıklarımızı söylüyorlar. Başkanlığa telefonla ulaşmakta mümkün değil. Acil olarak bu konunun tekrar değerlendirilmesini ve çocuklarımızın eğitime kazandırılmasını tarafınızdan talep ediyoruz. Birkaç kişi adına yazılmış bir taleptir.¹⁶

... ciddi manada mağduruz. Bizler çocuklarımızı Allah kelamı öğrensinler diye Diyanet'in kurslarına yollamak isterken aidatların bu derece yükseltilmesi ne kadar doğru?... Bu hayat şartlarında bu kadar zammı hiç uygun bulmuyorum. Onlarca aile aidatları yüksek bulup çocuğunun kaydını geri sildirmek zorunda kalsa çok mu hoşunuza gidecek? Biz aileler elimizden geldiği kadar kendimizden zaten fedakârlık ediyoruz. Devletin açtığı anaokulları yıllık 1200 lira iken, Diyanet'in açtığı kurslar yılda 4.000 eder. Şikâyetlerin göz önüne alınmasını ve aidata uygulanan bu zammın geri çekilmesini arz ediyorum.¹⁷

... çocuğumu din ve ahlak konusunda düzgün yetişmesi (için) 4-6 yaş kursa gönderdim. Aylık aidat olarak 200 TL ödüyorum ve bu paranın ne amaçla alındığını merak etmem ile beraber tarafıma detaylı makbuz vermeleri gerekir iken hiçbir şekilde başladığı günden itibaren makbuz almadım... Şikâyetimin çözümlenip tarafıma bilgi verilmesi konusunda geri bildirim istiyorum. Bu tür olaylardan dolayı ben ve tüm gönderenler tekrar göndermeyi düşünmediğini belirtiyor.¹⁸

Yukarıdaki şikâyet örneklerinde kayıt ve aidat teması ile ilgili iki husus öne çıkmaktadır. Birincisi devletin Millî Eğitim Bakanlığı'na (MEB) bağlı kurumlarının sunduğu eğitim hizmetleri alternatif olarak görülmüştür.¹⁹ Talep edilen aidat açısından MEB daha avantajlı bulunmuştur. İkincisi ise bağış/aidatların alındı makbuzu verilmesi ile harcamaların nereye yapıldığına dair şeffaflıkla bilgilendirme yapılmasıdır. Yapılan yorumlara bakıldığında da iki husus dikkat çekmiştir. İlki din eğitimin ücretsiz olmaması farklı şikâyetler altında Kur'an ve sünnete dayanılarak eleştirilmiştir.²⁰ İkinci olarak alınan aidatlar karşılığında

¹⁶ "Diyanet İşleri Başkanlığı Çocuklarımızın Yaşı Doldu Ama Kayıt Olamıyor".

¹⁷ "Diyanet'in 4-6 Yaş Kur'an Kurslarının Aidat Zamlarının Yüksekliği", *şikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

¹⁸ "Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Kur'an Kursu Hakkında", *şikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

¹⁹ "Diyanet İşleri Başkanlığı Aliya İzzetbegoviç 4-6 Yaş Kur'an Kursu ve Gençlik Merkezi".

²⁰ "Diyanet İşleri Başkanlığı Sübyan Kursları", *şikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023); "Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu", *şikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023); "Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kurs Ücretleri Çok Pahalı",

yapılan harcamalara dair bilgi paylaşımında bulunulmuş²¹, talep edilen aidatların alınan hizmet için “yetersiz bile”²² olduğu dile getirilmiş ve yine MEB’e bağlı devlet ve özel anao-kulları alternatif olarak sunulmuştur.²³ Ödenen aidatlar karşılığında bir beklenti içine girdikleri anlaşılan kullanıcıların yapılan bu yorumlardan tatmin olmadıkları anlaşılmaktadır.²⁴

Literatürde “Kurumsallaşma sorunu”nun bir parçası olarak aidatların kurumun ve çocuğunu bu kurslara gönderen ebeveynlerin ilk muhatabı olarak görülen öğretmenler için yıpratıcı olabildiğine, performanslarını olumsuz etkileyebildiğine dikkat çekilmiştir.²⁵ Aidatların toplanması için öğretmenler yerine ilgili müftülüklerin ayrı personeller görevlendirmesi önerisinde bulunulmuştur.²⁶ Okul öncesi öğretmenleri ile yürütülen çalışmalarda da aidatlara dair yaşanan sorunlar ve bütçe yetersizliği okul öncesi eğitimin temel sorunları arasında sayılmıştır.²⁷

Personele dair şikâyetler (n:76 %42,6) ise kurs yöneticileri, öğretmenler, kursta çalışan yardımcıları ve diğer birimlerde çalışan personellerle ilgilidir. Şikâyete konu olan kişiler farklılaşsa da ortak nokta üslup, tutum ve yaklaşımın “duyarsız, nezaketsiz ve empatiden yoksun” olmasıdır. Şikâyetlerin çoğu öğretmenlerin iletişim beceresi ile pedagojik formasyon (sınıf yönetimi, gelişim psikolojisi bilgi ve uygulamaları) açısından yetersizliği, riayet edilmeyen ders saat ile süreleri ve çocukların güvenliği ile ilgilidir. Benzer şikâyetlere literatürde de yer verilmiştir.²⁸ Çocuklarının tasvip etmedikleri bir öğretmeni kendilerine örnek almasını istemeyen ebeveynler şikâyetlerini dile getirirken çözümünü çocuklarını bu kurslardan almakta bulmuşlardır. Ayrıca kurslarda “psikolojik ve fiziksel şiddet” uygulandığı iddia edilmiştir. Kullanıcılar uyum haftasında veya sonra ki süreçte çocukların “yaramazlık, hiperaktiflik, tuvalet eğitiminin olması ve uyum sağlayama” dıkları sebebi ile kurs kayıtlarının silindiğini belirterek bu durumu hem kendilerine hem de çocuklarına yönelik psikolojik

şikayetvar (Erişim 13 Temmuz 2023); “Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Ücretleri Çok Fazla”, şikayetvar (Erişim 13 Temmuz 2023); “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursu Ücreti”, şikayetvar (Erişim 13 Temmuz 2023).

²¹ “Diyanet’in 4-6 Yaş Kur'an Kurslarının Aidat Zamlarının Yüksekliği”; “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursu Ücreti”.

²² “Diyanet Kur'an Kursu”, şikayetvar (Erişim 13 Temmuz 2023); “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursu Aidat”, şikayetvar (Erişim 13 Temmuz 2023).

²³ “Türkiye Diyanet Sivas Şubesi”, şikayetvar (Erişim 13 Temmuz 2023).

²⁴ Bkz. “Diyanet Kur'an Kursu”, şikayetvar (Erişim 13 Temmuz 2023).

²⁵ Ali Öncü, “4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (2021), 276.

²⁶ Öncü, “4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)”.

²⁷ Ertuğ Can - Şeyda Kılıç, “Okul öncesi eğitim: Temel sorunlar ve çözüm önerileri”, *Milli Eğitim Dergisi* 48/1 (2019), 483-519; N. Atalar, *Okul Öncesi Eğitim Kurumları ile İlkokul Bünyesindeki Anasınıflarında Yaşanan Sorunları* (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017); Ali Sabancı vd., “Problems Encountered in Pre-School Education According to the Views of School Managers, Teachers and Parents”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 24/2 (2018), 339-385; Şükrü Ada vd., “Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Yönetim Sorunları”, *Middle Eastern & African Journal of Educational Research*, 12, 32 49/12 (2014), 32-49; Rengin Zembat, “Okul öncesi öğretmenlerinin okul yöneticisi, meslektaşları ve aileler bağlamında algıladıkları çatışma durumlarının incelenmesi”, *Eğitim ve Bilim* 37/163 (2012), 203-215.

²⁸ Tüfekçi, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi*.

şiddet olarak değerlendirmişlerdir.²⁹ Yardımcı görevliler ise çocuklara fiziksel şiddet uygulamakla suçlanmışlardır.³⁰ COVID-19 pandemi sürecinde gerçekleşen uzaktan eğitim ile derslere katılma imkânı bulan kullanıcılar öğreticilerin sınıf yönetimi ve alan bilgisini yeterli/tatmin edici bulmamışlardır.³¹ Duygusal açıdan istekli ve alan bilgisi açısından donanımlı olmayan kişilerin bu işi yapmaması talebinde bulunulmuştur.³² 4-6 yaş Kur'an kursları ile ilgili çalışmaların bulguları arasında yer alan personellerin birbirleri ile olan iletişim ve iş arkadaşlığı ilişkilerine dair problemler³³ de şikâyete konu olan hususlar arasındadır.³⁴ Tema ile ilgili şikâyetlerin birkaçı şöyledir:

6 yaşındaki oğlumu Kur'an'ımı öğrenmesi için göndersem de kötü sözler öğrenecek geri döndüğünü fark ettim... Neden böyle konuşuyorsun diye sorduğumda öğretmeni arkadaşına kızıp söyl(ediği) cevabını aldım. Bu gerçekten skandal ama peşini bırakmayacağım. İspatlayıp dava etmeyi düşünüyorum... Gerçekten böyle güzel bir yerde bu tür olaylara "Dur!" demek lazım. Gereği yapılmazsa başka makamlara gideceğim.³⁵

... 4-6 yaş grubu kurs hakkında bazı şikâyetlerimi bildirirken bana "Ben idareyim, istediğimi yaparım." söylemlerinden ötürü şikâyetçiyim. İdarenin görevini, veli ile nasıl konuşula(cağımı), adabı bilmemesi beni derinden üzmüştür. Bana "Haddini bil!" demesi nasıl bir üslup sorunudur? "İstersen çocuğunun kaydını al." demesi son derece yakışsız bir durumdur. Devletin kurumundan ve parasını düzenli ödediğim kurumdaki beni nasıl men edebilir? Diyanet İşleri'nden mutlaka geri dönüş talep ediyorum.³⁶

Literatürde öğreticilerle yürütülen birçok çalışmada da katılımcılar kendilerini pedagojik açıdan yeterli bulmadıklarını dile getirmişlerdir.³⁷ Sınıf yönetimi açısından öğreticiler

²⁹ "Çocuğumun Hiperaktif Olduğu İçin Öğretmenin İstememesi", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023); "Kur'an Kursu Hocasından Şikâyetçiyim", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023); "Kurs Yönetici, Hocalar ve Çalışanlardan Şikâyetçiyim", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023); "Diyanet İşleri Başkanlığı Yöneticilerin ve Hocaların Ayrımcılığı ve İlgisizliği", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023); "Sübyan Kursu", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023); "Hoca Sorunu", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023); "Yeni bosna Mehmet Akif Cami 4-6 Yaş İlgisizliği", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023); "Meryem Şule Kara Kur'an Kursu Böyle Eğitimlik Olmaz", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023); "Eğitmenlik Böyle Olmaz", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023); "Kurs Öğreticisinin Haddi Aşan Tutum, Davranış ve Sözleri", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023); "Oğlumun Gittiği Camiden Kovuldu", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

³⁰ "4-6 Yaş Kur'an Kursunda Şiddet ve Okuldan Soğutma", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

³¹ "Diyanet İşleri Başkanlığı Uzaktan Eğitim Kursu", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

³² "Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Çocuk Gelişimi Mezunu Çalıştırın", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023); "Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Eğitim", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

³³ Elif Acur, *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019); Tüfekçi, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi*.

³⁴ Müftülüğün Denetlenmesi Çalışması", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023); "Karatay Küçük Sinan 4-6 Yaş Kur'an Kursu Dernek Başkanını Şikâyet", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

³⁵ "Diyanet İşleri Başkanlığı Beykoz Bilal Habeşi Cami Kur'an Kursu Sorunları", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

³⁶ "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursu İdaresi Ayrımcılık ve Üslup Sorunu", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

³⁷ Mehmet Korkmaz, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020), 237-261; Yazıbaşı, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)", Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği"; Muzaffer Üzümcü - Nuran Çınar, "4-6 Yaş Kur'an

akran zorbalığını önlemekte zorlandıklarını ifade etmişlerdir.³⁸ Personelin yeterliliği eğitim kalitesini ve alınan hizmetten duyulan memnuniyeti etkileyen en önemli ve temel unsurdur. Bu açıdan DİB ile ilahiyat fakülteleri arasında halihazırda MEB ile yürütülen “Öğretmenlik uygulaması”na benzer bir protokolün imzalanması düşünülebilir. Bu protokol, din görevlisi adaylarının pedagojik becerilerini geliştirmelerine ve sınıf yönetimi konusundaki yetkinliklerini arttırmalarına olanak tanıyabilir. Gerçek sınıf deneyimi ile karşılaşılması muhtemel aksaklık, eksiklik ve memnuniyetsizliklere dair sahadan bilgi toplayan aday öğrenciler, bu deneyimlerini ilgili derslerde arkadaşları ile paylaşarak, problem çözme becerisini geliştirebilirler. Buna ek olarak literatürde öğreticilere yaşadıkları zorlukları aşmada mesleklerini severek yapma, kendilerini geliştirmeye ve gerek meslektaşları gerek velilerle iyi iletişim kurmaya açık olmaları önerilmiştir.³⁹ Çünkü öğreticilerin 4-6 yaş grubuyla çalışmaya istekli olmadıkları söz konusu olmuştur. Bu bulguya binaen öğreticilerin “4-6 yaş kurslarına ilgi duymadıkları” gibi bir iddianın gündeme taşınabileceği belirtilmiştir.⁴⁰ Öğreticiler de velilerin kurstan beklentilerinin yüksek olmasının çalışma performanslarını ve motivasyonlarını etkilediğini belirtmişlerdir.⁴¹ Personel temasında öğreticilere yönelik şikâyetlerin bazısının çözüme kavuşturulabilmesi için kurslarda yeterli sayıda öğretici ve yardımcı görevli yanında kadrolu rehber öğretmen ve psikolojik danışman ihtiyacının karşılanması çağrısında bulunulmuştur.⁴² Öğreticilerin hissettikleri yorgunluk ve performans düşüklüğünün iyileştirilmesi için DİB’in dış paydaşlarına kursun yapısı, işleyişi, hedefi, personelinin görev alan ve yetkisine yönelik bilgilendirme çalışmaları yapması önerilebilir.

Personel ile ilgili yapılan şikâyetlere yönelik yorumlarda da kurs yerine çocuğa evde eğitim vermeleri⁴³, CİMER ve BİMER’e başvurmaları⁴⁴ şeklinde destek ve önerilere yer verilmiştir. Bununla birlikte özellikle çocuğun kaydının silinmek zorunda kalınması çocuğun

Kursu Öğreticilerinin Eğitsel Yeterlikleri ve Görev Yaptıkları Kurslarla İlgili Görüşleri”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 7-51; Doğan, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği).

³⁸ Acur, *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*.

³⁹ Öncü, “4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)”.

⁴⁰ Üzümcü - Çınar, “4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitsel Yeterlikleri ve Görev Yaptıkları Kurslarla İlgili Görüşleri”; Münir Ecer - Ahmet Çakmak, “Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 803-831.

⁴¹ Yazıbaşı, “Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)”; Tüfekçi, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi*.

⁴² Yağcı, “Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Çalışmaları”; Tüfekçi, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi*; Korkmaz, “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”; Zeynep Yüksel, “4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”, *Dini Araştırmalar* 24/60 (2021), 147-179.

⁴³ “Diyanet İşleri Başkanlığı Etimesgut Mehmet Ali Gökşin 4-6 Yaş Kur'an Kursu”, *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

⁴⁴ “Diyanet İşleri Başkanlığı Beykoz Bilal Habeşi Cami Kur'an Kursu Sorunları”; “Diyanet İşleri Başkanlığı Yöneticilerin ve Hocaların Ayrımcılığı ve İlgisizliği”.

“Sınıftaki diğer öğrencilerin eğitim-öğretim almalarını engel(lemesi) ve bu durum uzunca bir süre devam”⁴⁵ etmesine bağlanmıştır. Ancak yasal olarak DİB böyle bir hakka sahip mi sorusu gündeme gelmiştir.⁴⁶ Bu durum literatürde önerilen ve öğreticilerin talepleri arasında yer alan rehber öğretmen ve psikolojik danışman tahsisinin önem ve aciliyetini ortaya koymaktadır. Ayrıca adresi açıkça belirtilen kursların öğreticilerine yönelik “ilgisizlik, yetersizlik ve üslup problemi” gibi sorunlara aynı kursa çocuklarını veya akrabalarını gönderen başka kullanıcılar tarafından tam tersi yorumlarla cevap verildiği de olmuştur.⁴⁷ Ortaya çıkan bu tablo değerlendirme kriterlerinin ve memnuniyetin subjektif bir konu olduğunu hatırlatmaktadır. Dolayısıyla beğeniler değerlendiren kişiye göre değişebilmektedir.

Meşruiyet ve İmkanlar (n:23 %12,9) temasında ise memnuniyetsizlikler kursun meşruiyeti, fiziksel imkanları ve güvenlik, materyal ve personel eksikliği, kesintisiz eğitim ve kriz yönetimi, hijyen, gürültü ve ulaşımdan kaynaklanmaktadır. Dış paydaşlardan bazısının 4-6 yaş çocuklarına din eğitimi verilmesine karşı çıktığı görülmüştür.⁴⁸ Ayrıca kayıt ve aidatlarla ilgili şikâyetlerin altında yer alan yorumlar arasında DİB’in okul öncesine yönelik hizmetini farklı gerekçelerle eleştiren ve şikâyeti yazan kullanıcılara bunun çocuk hakları ve ebeveyn sorumluluk ile görevlerinin ihlali olduğunu⁴⁹; çocuklara dinin değil, bilimin öğretilmesi⁵⁰ gerektiğini ifade ederek kanaatleri yanında “Çocuğa acırım.”, “Küçücük çocuk, yazık!”⁵¹ gibi duygusal tepkiler de dile getirilmiştir. Erken çocukluk döneminde kurumsal düzlemde sunulan din eğitiminin meşruiyeti bağlamında değerlendirilebilecek bu şikâyetler ve yorumların önyargılar, taassup yanında çocuğa din eğitimi verilmeli mi ve kim tarafından, ne zaman tartışmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu itirazlara ve eleştirilere karşılık yapılan “Dava ederse o yüzden etsin. Kreşe gitti miydi bir şey olmuyor da orada mı oluyor? Ne yaptıklarına merak edip bir bakın, ne öğreniyorlar neler yapıyorlar!”⁵² yorumu yukarıdaki çıkarımı kısmen destekler niteliktedir.

2013-2014 yılındaki pilot uygulamanın arkasından 4-6 yaş Kur'an kursu eğitim hizmeti ülke geneline hızla yayılmaya başlamıştır. Bununla birlikte DİB'in bu eğitim hizmeti için planlama ve hazırlık eksikliği nedeniyle, hijyenik, güvenli ve 4-6 yaş çocuklarının gelişim özelliklerini destekleyecek uygun eğitim ortamlarına sahip binaların temininde, çeşitli eğitim materyali sunumunda ve eğitim hizmetini yürütecek mesleki kabiliyet sahibi personel sayısında sorunlar yaşanmıştır. Söz konusu olan gürültü ile ilgili şikâyetler apartman dairelerinin sınıf ortamı olarak kullanılması sonucu apartman sakinleri tarafından dile getirilmiştir. Şikâyetlerinin içeriğine baktığımızda ise ilgili müftülüklerle ses yalıtımı yapılması

⁴⁵ “Diyanet İşleri Başkanlığı Sübyan Kursu”, *şikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

⁴⁶ “Diyanet İşleri Başkanlığı Sübyan Kursu”.

⁴⁷ “Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Hacı Ramazan Efendi Cami”, *şikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

⁴⁸ “Cemaat Yurtları ve 4-6 Yaş Çocuklarının Yeri Anasınıfı”, *şikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023); “Kursların Açılması Konusu”, *şikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

⁴⁹ “Diyanet İşleri Başkanlığı Çocuklarımızın Yaşı Doldu ama Kayıt Olamıyor”.

⁵⁰ “Diyanet İşleri Başkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursu Fiyatı”, *şikâyetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

⁵¹ “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursu Fiyatları Çok Yüksek”, *şikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

⁵² “Diyanet İşleri Başkanlığı Çocuklarımızın Yaşı Doldu ama Kayıt Olamıyor”.

veya kursun başka bir yere taşınmasının önerildiği⁵³ görülmektedir. Tema ile ilgili şikâyetlerden birkaçı şöyledir:

Sübyan anaokullarının daha düzgün yerle(re) açılmasını istiyorum. Merdiven altı yerle(re) çocukların eğitim adına gidip ders almalarını istemiyorum. Güzel bahçeli, havalı sınıflarda ders görmeliler. Müftülükleri bu konularda daha hassas olma(sını) ve gerekli incelemeleri yapmalarını istiyorum.⁵⁴

Yakınımızda 4-6 yaş Kur'an kursu yok. Biz de mahallemizde 4-6 yaş Kur'an kursu açılmasını talep ediyoruz. Büyük çocuğumu başka mahalleye götürerek bir sene bu kurslara gönderdim ama mesafeden dolayı bir hayli yıprandık. Şimdi kızımı göndermek istiyorum ama ne yazık ki yakınımızda 4-6 yaş Kur'an kursu bulunmuyor. Mahallemize yeni yapılmakta olan 15 Temmuz camisi var. Ben ve birçok kişi bu camide 4-6 yaş için Kur'an kursu talep ediyoruz. Lütfen gerekli yerlere ulaşsın bu talebimiz. Evlatlarımız için özellikle dini değerleri öğrenen nesiller yetiştirebilmek adına sizden rica ediyorum.⁵⁵

DİB, ilgili yönergesi⁵⁶ doğrultusunda çocukların gelişim özelliklerine göre sınıfları oluşturup dizayn etmeye, bu konudaki memnuniyetsizliği minimalize etmeye çalışmaktadır. Ancak her kursun aynı imkanlara sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim farklı bölgelerde yürütülen çalışmalar kursların fiziksel imkanları, güvenlik ve hijyen açısından bir standarta henüz ulaşamadığını bulgulamıştır.⁵⁷ Bu noktada literatürde belirtilen fiziksel olanakların iyileştirilmesi, öğretim materyallerinin çeşitlendirilmesi, personel sayısının artırılması ihtiyacının henüz tatmin edici düzeyde karşılanamadığı söylenebilir.⁵⁸

Sonuç ve Tartışma

Memnuniyetsizliğin beyanı olan şikâyetin akabinde dikkate alınması, değerlendirilmesi ve çözüme ulaştırılarak memnuniyetsizliğin ortadan kaldırılması beklenmektedir. Şikâyetler göz ardı edildiğinde ise kurumun itibarı, saygınlığı ve hizmet alanların kuruma yönelik bağlılıkları etkilenmektedir. DİB'in kuruluşundan günümüze sık sık tartışılan varlığı, yapısı ve hizmetlerine yönelik yazılı, görsel/işitsel medyada yer alan haberler göz önüne

⁵³ "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursu Çevreyi Rahatsız Ediyor", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

⁵⁴ "Diyanet İşleri Başkanlığı Sübyan Anaokulu Yerleri", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

⁵⁵ "Diyanet İşleri Başkanlığı yakın Çevremizde 4-6 Yap Kur'an Kursu Olmaması", *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

⁵⁶ "Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği, Resmî Gazete 28257 (7 Nisan 2012), md. 4/1." (2012).

⁵⁷ Yağcı, "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Çalışmaları"; Üzümcü - Çınar, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitsel Yeterlikleri ve Görev Yaptıkları Kurslarla İlgili Görüşleri"; Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği"; Serkan Türkmen - Nazım Bayraktar, "Öğretici Görüşlerine Göre 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Binalarının Fiziki İmkanlar Açısından Eğitime Elverişlilik Durumu (Gaziantep Örneği)", *Dini Araştırmalar* 23/58 (Din Eğitimi: Prof. Dr. Beyza Bilgin Özel Sayısı) (2020), 101-126.

⁵⁸ Korkmaz, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri*; Tüfekçi, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi*; Yağcı, "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Çalışmaları"; Dinçer, *Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Mevcut Durum ve Beklentilerin Saptanması*.

alındığında bu şikâyet yönetimi büyük bir öneme sahiptir. Şikâyetlere yönelik duyarsızlık ve çözüm odaklı olmayan yaklaşımlar vatandaşlar ile kurumun arasındaki bağı/ilişkiyi zayıflatıp zedeleyerek kurumun yetkin görüldüğü en hassas konulardan biri olan dine bakışını ve kurumun dini konulardaki otoritesinin sorgulanmasına sebep olabilmektedir. Güven ve bağlılığın kaybında ise vatandaşlar günümüzün sunduğu imkanlar doğrultusunda bilginin doğruluğu ve kaynağı problemi de düşünüldüğünde farklı kişilerin görüş ve iddialarına itimat edebilmektedirler. Bu durum toplumsal birliği ve dayanışmayı etkileyebilmekte, ötekileştirmelere de yol açabilmektedir. Buradan hareketle hizmet kalitesinin sürekli artırılması, beklenti ve taleplerin karşılanabilmesi için şikâyetlerin dikkatli yönetimine ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.⁵⁹

Şikâyetlerin, mağduriyetin doğurduğu karmaşık duygularla farklı ton ve üslupta dile getirildiği dikkat çekmektedir. Bu noktada şikâyetin dile getirilme biçimi kişinin duygusal yapısı, yaşadığı duruma yönelik adalet/hak algısı ve kurumlara iletilen memnuniyetsizliğin nasıl karşılandığı ve çözülmeye çalıştığı ile ilgilidir. Şikâyetler çözümsüz bırakıldığında ise “... Bunu gereken tüm yerlere söyleyeceğim gerekirse Cumhurbaşkanlığı’na kadar...”⁶⁰. “... Araştırma yapacağım. Bu durum(u) artık CİMER’e ulaştırmalıyız. Geç bile kaldık diye düşünüyorum.”⁶¹ “... 3 aydır hiçbir gelişme yok. Ne yapalım TV’ye çıkıp yardım mı isteyelim?..”⁶² “... Aksi takdirde CİMER’e yazacağım.”⁶³ ifadelerinden anlaşılacağı üzere her yola başvurulabileceği ortaya çıkmaktadır. Conlon ve Murray’ın ifade ettiği üzere iç ve dış paydaşlar “bağlılıkta azalma”, “hizmet alımını kalıcı olarak durdurma” gibi tepkiler de verebilmektedirler.⁶⁴ Nitekim çocuğunu bu kurslardan alan, yaşadığı memnuniyetsizliği herkesin bilmesini isteyen kullanıcılar da olmuştur. Best ve Andreasen’ın belirttiği üzere kimi zamanda bireyler dikkate alınmadıkları, memnuniyetsizliklerinin çözülmediği, bu durumu nereye ve nasıl ileteceğini bilmediği için şikâyet etmeden kurumdan vazgeçebilmektedirler.⁶⁵

İncelenen 166 şikâyet kayıt ve aidat, personel, ile meşruiyet ve imkanlar temaları altında toplanmıştır. Neredeyse şikâyetlerin tamamı (%86,9) birbirine çok yakın oranlarda kayıt ve aidat ile personel temasında yer almıştır. Literatürdeki 24 çalışmanın meta-sentezinin yapıldığı bir araştırmada veri analizi sonucunda “yapısal sorunlar” teması altında tespit edilen sorunlar “yaştan, paydaşlardan, idareden, ve fiziksel yapıdan kaynaklı” olarak 4 alt tema altında ele alınmıştır.⁶⁶ Öğreticilere göre kurumsal işleyişle ilgili sorunlar yardımcı

⁵⁹ Janita F. J. Vos vd., “How Organisations Can Learn from Complaints”, *The TQM Journal* 20/1 (2008), 8-17.

⁶⁰ “Gereksiz Para Alımı”, *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

⁶¹ “4-6 Yaş Kurs Ücretleri”, *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

⁶² “4-5 Kur’an Kursunda Yetersizlik”, *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

⁶³ “Kızımın Aşağılanması”, *sikayetvar* (Erişim 13 Temmuz 2023).

⁶⁴ Donald E. Conlon - Noel M. Murray, “Customer Perceptions of Corporate Responses to Product Complaints: The Role of Explanations”, *The Academy of Management Journal* 39/4 (1996), 17.

⁶⁵ Arthur Best - Alan R. Andreasen, “Consumer Response to Unsatisfactory Purchases: A Survey of Perceiving Defects, Voicing Complaints, and Obtaining Redress”, *Law & Society Review* 11/4 (1977), 701-742.

⁶⁶ Ecer - Çakmak, “Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur’an Kursları”, 814-815.

personel eksikliği, materyal eksikliklerinin giderilmemesi, müftülük yetkililerinin rehberlik hizmetlerinde yetersiz kalmaları, öğreticilerden yüksek beklentilere girilmesi, fahri/ücretli öğreticilerin sorunlarının yeterince ele alınmaması, kursların hazırlık eksiklikleriyle açılması, yanlış öğretici seçimi ve atamaları, denetimlerin yetersizliği ve mevzuatın eksikliği gibi bir dizi faktörden kaynaklandığı ortaya konulmuştur.⁶⁷ Başka bir araştırmada ise öğreticilerin karşılaştığı sorunlar “sınıf içi problemler (pedagojik yetersizlik, yardımcı anne sorunu) , sınıf dışı problemler (kurumsallaşma sorunu, velilerin kuruma bakışı ve yüksek beklentileri, çevresel faktörler)”⁶⁸ olarak bu çalışmanın bulgu ve yorumları ile örtüşmektedir. Bu açıdan toplanan aidatlar, kontenjan sınırı ve kayıt şartları ile kurs yöneticileri, öğretmenler, yardımcı görevliler, imamlar gibi DİB personellerinin “ilgisiz, bilgisiz, yetersiz ve donanımsız” bulunması; görevlerini layıkıyla yerine getirmemesi ve ders saatlerine özen göstermemesi, kaba/saygısız/tehditkâr ve baskıcı tavırlarla mağduriyete sebep olabilmesi şikâyete konu olan mevzulardır. Kayıt ve aidat teması altındaki şikâyetlerin yaşanan ekonomik gelişmeler ile doğrudan alakalı olduğu görülmektedir. Kurs aidatlarının tüm ülkede aynı olmaması, sağlık bir eğitim süreci geçirilebilmesi için konulan kayıt olma şartları ve kontenjanlarının tercih edilebilirliği ve talebi olumsuz etkileyebileceği görülmüştür. Eğitim giderleri için alternatif tedarik kaynaklarının düşünülmesi ve toplanan aidatlara dair kamuya yönelik bilgi paylaşımı MEB ve DİB’in rakip kurumlar değil, insan yetiştirme amacına hizmet eden, işbirliği içinde çalışan kurumlar olarak değerlendirilmesine katkı sağlayabilir. Personel teması davranış, tutum ve insan kaynakları ile ilgili olduğundan şikâyetler farklı konularla ilgili olsa da liyakata aykırı uygulamalar ve yaşanan adaletsizlikler şikâyetlerin temel konusunu oluşturmuştur. Bu açıdan Parasuraman ve arkadaşları⁶⁹ ile Zeithaml ve arkadaşlarının⁷⁰ ortaya koydukları hizmet kalitesini belirleyen boyutlara yönelik tespitlerinden yola çıkarak DİB 4-6 yaş kurslarının hizmet kalitesi belirleyen unsurlar fiziksel özellikler, güvenlik ve güvenilirlik, yeterlilik ve nezaket, ulaşılabilirlik, hedef kitlelerini tanıma ve anlama ile duyarlılık ve destek olma şeklinde sıralanabilir. Literatürde hizmet kalitesini etkileyen sorunlara yönelik çözüm önerileri arasında öğretici seçimlerine daha dikkatli yaklaşma, yardımcı personel ihtiyacının karşılanması ve niteliklerinin gözetilmesi, mevcut personelin eğitilmesi, eğitim materyallerinin geliştirilmesi, denetimlerin iyileştirilmesi, ilgili mevzuatın revize edilmesi ve öğreticiler arası iletişimi teşvik edici çalışmalar yer almaktadır.⁷¹

⁶⁷ Korkmaz, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri.

⁶⁸ Öncü, “4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)”, 273-278.

⁶⁹ Abll Parasuraman vd., “SERVQUAL: A Multiple-Item Scale for Measuring Consumer Perceptions of Service Quality”, *Journal of Retailing*, 64/1 (1998), 12-40.

⁷⁰ Valarie A. Zeithaml vd., *Delivering Quality Service: Balancing Customer Perceptions and Expectations* (USA: Simon and Schuster, 1990).

⁷¹ Korkmaz, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri; Ecer - Çakmak, “Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları”; Gün, “Veli ve Öğretici Görüşleri doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği”; Üzümcü - Çınar, “4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitsel

Kurum açısından yapılan şikâyetler kalitenin ve hizmetin arttırılmasına yönelik yapıcı söylemler olarak düşünölmelidir. Ancak dış paydaşların beklentilerine cevap verirken DİB'in iç paydaş olan personelinin karşı karşıya kalabileceği temelsiz şikâyetlerden koruyacak, mesleklerini severek yapacak iş ortamlarını tesis etmeye yönelik adımlar atması gereklidir. Tesis edilen bu ortamın aynı zamanda kurum kültürünü ve takım ruhunu olumlu yönde geliştirmeye hizmet edeceği söylenebilir. Şikâyet de bulunan kişiler için ise memnuniyetsizliklerini dile getirirken hissettikleri duygusal durumun farkında olarak muhataplarından bekledikleri duyarlı ve empatik yaklaşımı önce kendileri göstermelidirler. Aksi takdirde hissedilen duygularla maksadını aşan, suçlayıcı dil ikili ilişkilerin güçlenmesine değil, zayıflamasına ve hoşnutsuzluğun üçüncü şahıslara aktarılarak önyargıların ortaya çıkmasına neden olabilir. Bu sebeple kullanıcıların tercih ettikleri kelime, üslup ve imla noktalamada muhatabından bekledikleri yaklaşım ve tutumu unutmamaları tavsiye edilebilir. Sunulan hizmetin amacı insanların ihtiyaçlarına cevap vermek ve hayatını kolaylaştırmaktır. DİB'e yönelik ise şikâyete konuları arasında öne çıkan kayıt ve aidat ile personele yönelik mevzularla ilgili şu iyileştirme çalışmaları önerilebilir:

- Kurs aidatını belirlerken bölgedeki ailelerin ekonomik durumuna göre karar verilebilir ve/veya ödemelerde kolaylık sağlanabilir.
- Öğretici adaylarının performansı beğenilen nitelikli öğreticilerin yanında yardımcı öğretici olarak deneyim kazanmasına imkân tanınabilir.
- DİB ile Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı arasında işbirliği protokolü imzalanarak bu kuruma personel yetiştiren ilahiyat fakülteleri öğrencilerinin deneyim kazanmasına ve bilgilerini uygulamaya dökmelerine imkan tanınabilir.
- Personelin üslubu kurumun yapısını yansıtacağından yönlendirici ve sıcakkanlı bir iletişim modeli benimsenmesi noktasında iletişim becerileri geliştirilmelidir.
- Yardımcı görevlilere çocuk gelişimi, çocuk ile iletişim ve görev alanlarına dair eğitimler verilebilir.
- Eğitim süreci ve girdilerine dair kalite ölçüm standartları oluşturulup alınan kararlar ile çıktıların denetlenmesi sunulan hizmetleri iyileştirerek geliştirebilir. Böylelikle nicelikle birlikte nitelik de artacaktır.
- Şikâyet prosedürü ve şikâyet yönetimi birimi oluşturulabilir.

Kaynaklar | References

Acur, Elif. *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

- Ada, Şükrü vd. "Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Yönetim Sorunları". *Middle Eastern & African Journal of Educational Research* 12 (2014), 32-49.
- Atalar, N. *Okul Öncesi Eğitim Kurumları ile İlkokul Bünyesindeki Anasınıflarında Yaşanan Yönetim Sorunları*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2018), 231-274.
- Best, Arthur - Andreasen, Alan R. "Consumer Response to Unsatisfactory Purchases: A Survey of Perceiving Defects, Voicing Complaints, and Obtaining Redress". *Law & Society Review* 11/4 (1977), 701-742. <https://doi.org/10.2307/3053179>
- Can, Ertuğ - Kılıç, Şeyda. "Okul öncesi eğitim: Temel sorunlar ve çözüm önerileri". *Milli Eğitim Dergisi* 48/1 (2019), 483-519. <https://dergipark.org.tr/en/pub/milliegitim/issue/51765/674058>
- Conlon, Donald E. - Murray, Noel M. "Customer Perceptions of Corporate Responses to Product Complaints: The Role of Explanations". *The Academy of Management Journal* 39/4 (1996), 1040-1056. <https://doi.org/10.2307/256723>
- Diñçer, Betül. *Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Okul öncesi Eğitim Kurumlarında Mevcut Durum ve Beklentilerin Saptanması*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2020.
- Doğan, Zülfi. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Ecer, Münir. "Velilere Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Van Örneği)". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 15 (2023), 151-172. <https://doi.org/10.53112/tudear.1229108>
- Ecer, Münir - Çakmak, Ahmet. "Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 803-831. <https://doi.org/10.33420/marife.999853>
- 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. <https://doi.org/10.18498/amauidf.282862>
- Kara, Büşra. *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Korkmaz, Mehmet. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. Ankara: Kimlik Yayınları, 2019.
- Korkmaz, Mehmet. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020), 237-261. <https://doi.org/10.29288/ilted.679601>

- Kurt, İbrahim. *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Miles, Matthew B. - Huberman, A. Michael. *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2nd. Ed., 1994.
- Öncü, Ali. "4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (2021), 259-282. <https://doi.org/10.52637/kiid.991020>
- Parasuraman, Abll vd. "SERVQUAL: A Multiple-Item Scale for Measuring Consumer Perceptions of Service Quality". *Journal of Retailing*, 64/1 (1998), 12-40.
- Sabancı, Ali vd. "Problems Encountered in Pre-School Education According to the Views of School Managers, Teachers and Parents". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 24/2 (2018), 339-385. <https://doi.org/doi: 10.14527/kuey.2018.009>
- Şen, Ayşenur. *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Uyum Süreci İçerisinde Karşılaşılan Problemler: İstanbul Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Tüfekçi, Kevser. *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- Türkmen, Serkan - Bayraktar, Nazım. "Öğretici Görüşlerine Göre 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Binalarının Fiziki İmkanlar Açısından Eğitime Elverişlilik Durumu (Gaziantep Örneği)". *Dini Araştırmalar* 23/58 (Din Eğitimi: Prof. Dr. Beyza Bilgin Özel Sayısı) (2020), 101-126. <https://doi.org/10.15745/da.790879>
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı Hukuk Müşavirliği (DİB). "Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği, Resmî Gazete 28257 (7 Nisan 2012), md. 4/1." 2012. Erişim 20 Haziran 2023. <https://hukukmusavirligi.diyanet.gov.tr>
- Tüten, Ayşe Çelik. *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Sınıf Yönetimi Becerilerinin İncelenmesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Üzümcü, Muzaffer - Çınar, Nuran. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitsel Yeterlikleri ve Görev Yaptıkları Kurslarla İlgili Görüşleri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 7-51. <https://doi.org/10.33718/tid.712965>
- Vos, Janita F. J. vd. "How Organisations Can Learn from Complaints". *The TQM Journal* 20/1 (2008), 8-17. <https://doi.org/10.1108/09544780810842866>
- Yağcı, Samet. "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Çalışmaları". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11 (2020), 195-221.

- Yazibaşı, Muhammed Ali. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)". *Dini Araştırmalar* 23/57 (2020), 95-116. <https://doi.org/10.15745/da.749609>
- Yüksel, Zeynep. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)". *Dini Araştırmalar* 24/60 (2021), 147-179. <https://doi.org/10.15745/da.907866>
- Zeithaml, Valarie A. vd. *Delivering Quality Service: Balancing Customer Perceptions and Expectations*. USA: Simon and Schuster, 1990.
- Zembat, Rengin. "Okul Öncesi Öğretmenlerinin Okul Yöneticisi, Meslektaşları ve Aileler Bağlamında Algıladıkları Çatışma Durumlarının İncelenmesi". *Eğitim ve Bilim* 37/163 (2012), 203-215.
- şikayetvar. "4-5 Kur'an Kursunda Yetersizlik". Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-45-yas-kuran-kursunda-yetersizlik>
- şikayetvar. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Aidatı". Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-4-6-yas-kuran-kursu-aidati>
- şikayetvar. "4-6 Yaş kur'an Kursunda Şiddet ve Okuldan Soğutma". Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-4-6-yas-kuran-kursunda-siddet-ve-okuldan-sogutma>
- şikayetvar. "4-6 Yaş Kurs Ücretleri". Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-4-6-yas-kurs-ucretleri-1>
- şikayetvar. "Cemaat Yurtları ve 4-6 Yaş Çocuklarının Yeri Anasınıfı". Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-cemaat-yurtlari-ve-4-6-yas-cocuklarin-yeri-anasinifi>
- şikayetvar. "Çocuğumun Hiperaktif Olduğu İçin Öğretmeninin İstememesi". Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-cocugumun-hiperaktif-oldugu-icinogretmenin-istememesi>
- şikayetvar. "Diyanet İşleri Başkanlığı". Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi>
- şikayetvar. "Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Eğitimci". Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-4-6-yas-egitmen>
- şikayetvar. "Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Çocuk Gelişimi Mezunu Çalıştırın". Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-4-6yas-kuran-kursunda-cocuk-gelisimi-mezunu-calistirin>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-4-6-yas-kuran-kursu-2#comments>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Hacı Ramazan Efendi Cami”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-4-6-yas-kuran-kursu-haci-ramazan-efendi-camii#comments>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Kur'an Kursu Hakkında”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-4-6-yas-kuran-kursu-hakkinda>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Ücretleri Çok Fazla”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-4-6-yas-kuran-kursu-ucretleri-cok-fazla#comments>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kurs Ücretleri Çok Pahalı”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-4-6-yas-kurs-ucretleri-cok-pahali#comments>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı Aliya İzzetbegoviç 4-6 Yaş Kur'an Kursu ve Gençlik Merkezi”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-aliya-izzetbegovic-4-6-yas-kuran-kursu-ve-genclik-merkezi>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı Beykoz Bilal Habeşi Cami Kur'an Kursu Sorunları”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligibeykoz-bilal-habesi-camikuran-kursu-sorunlari>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı Çocuklarımızın Yaşı Doldu Ama Kayıt Olamıyor”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-cocuklarimizin-yasi-doldu-ama-kayit-olamiyor>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı Etimesgut Mehmet Ali Gökşin 4-6 Yaş Kur'an Kursu”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-etimesgut-mehmet-ali-goksin-4-6-yas-kuran-kursu#comments>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursu Aidat”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-kuran-kursu-aidat#comments>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursu Çavreyi Rahatsız Ediyor”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-kuran-kursu-cevreyi-rahatsiz-ediyor>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursu İdaresi Ayrımcılık ve Üslup Sorunu”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-kuran-kursu-idaresi-ayrimcilik-ve-ustlup-sorunu>

baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-kuran-kursu-idaresi-ayrimcilik-ve-uslup-sorunu

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursu Ücreti”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-kuran-kursu-ucreti#comments>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı Sübyan Anaokulu Yerleri”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-subyan-anaokulu-yerleri>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı Sübyan Kursları”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-subyan-kurslari#comments>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı Uzaktan Eğitim Kursu”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-uzaktan-egitim-kursu>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı yakın Çevremizde 4-6 Yap Kur'an Kursu Olmaması”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-yakin-cevremizde-4-6-yas-kuran-kursu-olmaması>

şikayetvar. “Diyanet İşleri Başkanlığı Yöneticilerin ve Hocaların Ayrımcılığı ve İlgisizliği”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-yoneticilerin-ve-hocalarin-ayrimciligi-ilgisizligi#comments>

şikayetvar. “Diyanet Kur'an Kursu”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-diyamet-kuran-kursu#comments>

şikayetvar. “Diyanet'in 4-6 Yaş Kur'an Kurslarının Aidat Zamlarının Yüksekliği”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-diyamet-in-4-6-yas-kuran-kurslarinin-aidat-zamlarinin-yuksekligi>

şikayetvar. “Eğitmenlik Böyle Olmaz”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-egitmenlik-boyle-olmaz>

şikayetvar. “Gereksiz Para Alımı”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-gereksiz-para-alimi>

şikayetvar. “Hakkımızda”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/hakkimizda>

şikayetvar. “Hoca Sorunu”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-hoca-sorunu-2>

- sikayetvar*. “Karatay Küçük Sinan 4-6 Yaş Kur'an Kursu Dernek Başkanını Şikayet”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-karatay-kucuk-sinan-4-6-yas-kuran-kursu-dernek-baskanini-sikayet>
- sikayetvar*. “Kızımın Aşağılanması”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-kizimin-asagilanmasi>
- sikayetvar*. “Kur'an Kursu Hocasından Şikayetçiyim”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-kur-an-kursu-hocasindan-sikayetciyim>
- sikayetvar*. “Kurs Öğreticisinin Haddi Aşan Tutum, Davranış ve Sözleri”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-kurs-ogreticisinin-haddi-asan-tutum-davranis-ve-sozleri>
- sikayetvar*. “Kurs Ücretlerinin Fazla Olması”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-kurs-ucretlerinin-fazla-olmasi>
- sikayetvar*. “Kurs Yönetici, Hocalar ve Çalışanlardan Şikayetçiyim”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-kurs-yonetici-hocalar-ve-calisanlardan-sikayetciyim>
- sikayetvar*. “Kursların Açılması Konusu”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-kurslarin-acilmasi-konusu>
- sikayetvar*. “Meryem Şule Kara Kur'an Kursu Böyle Eğitimlik Olmaz”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-meryem-sule-kara-kuran-kursuboyle-egitmenlik-olmaz>
- sikayetvar*. “Müftülüğün Denetlenmesi Çalışması”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-muftulugun-denetlenmesi-calismasi>
- sikayetvar*. “Oğlumun Gittiği Camiden Kovuldum”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-oglumun-gittigi-camiden-kovuldum>
- sikayetvar*. “Sıkça Sorulan Sorular”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/yardim>
- sikayetvar*. “Size nasıl yardımcı olabiliriz?” Erişim 05 Ekim 2023. <https://www.sikayetvar.com/yardim#201>
- sikayetvar*. “Sübyan Kursu”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-subyan-kursu>

- şikayetvar*. “Türkiye Diyanet Sivas Şubesi”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/turkiye-diyamet-sivas-subesi#comments>
- şikayetvar*. “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursu Fiyatı”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-kuran-kursu-fiyati#comments>
- şikayetvar*. “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursu Fiyatları Çok Yüksek”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-kuran-kursu-fiyatları-cok-yuksekk#comments>
- şikayetvar*. “Diyanet İşleri Başkanlığı Sübyan Kursu”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/diyanet-isleri-baskanligi/diyanet-isleri-baskanligi-subyan-kursu#comments>
- şikayetvar*. “Yeni bosna Mehmet Akif Cami 4-6 Yaş İlgisizliği”. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://www.sikayetvar.com/istanbul-muhtulugu/istanbul-muhtulugu-yenibosna-mehmet-akif-camii-4-6-yas-ilgisizligi>

Vehicle Insurance in Islamic Insurance (Takaful) *

Doaa Al-Amodi



<https://orcid.org/0000-0002-7369-9807>

doaaa11@gmail.com



<https://ror.org/05ryemn72>

Ankara Yıldırım Beyazıt Univ, Institution of Social Sciences, Dept of Private Law, Ankara, Türkiye

Abstract

There was a long debate in the last century in Islamic societies about the legal ruling on the insurance contract, and since the field of insurance was concerned with Islamic law on the one hand, and the legal field on the other hand, its topics became more and more complex. Its types were multiplied, to the extent that some types became compulsory for people in many jurisdictions around the world. This shows that the issue of insurance is both religiously and legally important. This article discusses Takaful insurance in general, and specializes in the scope of applying Takaful insurance to one type of insurance, which is vehicle insurance. Bearing in mind that vehicle insurance has become obligatory according to the legislation of many countries for its residents. Although this falls under many interests, focus has been placed on a specific angle, which is the view of Islamic law for this type of insurance. Considering that vehicle insurance may be compulsory or optional, or the insured may have two auto insurance policies (compulsory and optional) together. As the jurists of Islamic law found that Takaful insurance is permissible in their agreement at the Islamic Fiqh Academy that was held in Jeddah. The basic difference between the action of the Takaful insurance companies and their counterparts in the commercial insurance companies was clarified in compensating the insured before the third person (the injured) in the event of an accident between the two parties (the insured and the third person) provided that the third person claimed compensation. The action of the insurance fund in the Takaful companies by compensating the insured or by returning their money, given that this insurance fund is owned or liable to the insured, and the return of subscriptions to subscribers from the insurance surplus in the company is without prejudice to the company for this fund, except by legitimate methods approved by Sharia, such as speculation and agency for a known fee, then clarifying what practically some Takaful insurance companies in nowadays.

Keywords

Islamic Law, Insurance, Takaful, Cooperative, Vehicle Insurance

Citation

Al-Amodi, Doaa. "İslam Hukukunda Araç Sigortası (Tekâfîl)". *Tetkik* 4 (2023), 197-213.
<https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1355241>

Ethical Statements *	This article is extracted from my master's thesis entitled “Insurance in Islamic Law”, supervised by Assoc. Prof. Dr. Aytaç Aydın (Master’s Thesis, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Türkiye, 2023).
Type	Research Article
Research Areas	Religion; Law; Economics
Language	Turkish
Received	04 September 2023
Accepted	08 October 2023
Published	10 October 2023
Review	Double-blind
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board) Double anonymized - Two External
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author declares that there is no conflict of interest.
Complaints	tetkik@okuokut.org
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright	© The author retains the copyright and provides the publisher with a license to publish.
License	 CC BY-NC 4.0
Publisher	Oku Okut Press (okuokutpress.okuokut.org) on behalf of Oku Okut Association.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	ceeol.com/search/journal-detail?id=2890
DOAJ	doaj.org/toc/2822-3322
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
Sherpa Romeo	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

İslam Hukukunda Araç Sigortası (Tekâfül) *

Doaa Al-Amodi



<https://orcid.org/0000-0002-7369-9807>

dooaa11@gmail.com



<https://ror.org/05ryemn72>

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Özel Hukuku Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Öz


Geçtiğimiz yüzyılda, İslam toplumlarında sigorta sözleşmesinin şer'i hükmü hakkında uzun bir tartışma yaşandı. Sigorta alanı, İslam hukuku ve hukuki bir perspektiften karmaşıklaşmış ve çeşitlenmiştir. İslam hukuku tarafından ilgi çekici bir konu olduğu için, bazı sigorta türleri dünya genelinde birçok yasa uyarınca zorunlu hale gelmiştir. Bu durum, sigorta konusunun hem dini hem de hukuki açıdan önemli olduğunu göstermektedir. Bu makale, genel olarak tekâfül sigortasını ele almaktadır ve araç sigortası üzerinde durmaktadır. Araç sigortası, birçok ülkenin yasalarına göre zorunlu hale gelmiştir. Bu konu, İslam hukukunun bakış açısına odaklanmasına rağmen birçok çıkarı içermektedir. Araç sigortası, zorunlu veya isteğe bağlı olabilir. İslam hukukçuları, Cidde'de düzenlenen bir toplantıda tekâfül sigortasının İslam hukukuna uygun olduğuna dair mutabık kalmışlardır. Uygulamada İslami tekâfül sigortası şirketleri ile ticari sigorta şirketleri arasındaki temel bazı farklar bulunmaktadır. Taraflar arasında (sigortalı ve zarar gören kişi) bir kaza meydana geldiğinde, üçüncü şahsın tazminat talep etmesi koşuluyla, İslami tekâfül sigorta şirketleri, sigortalıları tazmin etmek veya paralarını geri vermek için bir sigorta fonu işletirler. Bu sigorta fonu, sahipliği veya yükümlülüğü sigortalılara aittir ve katılımcılara ait olan katkıların artı miktardan iadesini sağlar. Şirket, bu fona sadece İslam hukuku tarafından onaylanmış yollarla (örneğin mudârabeye, ücretli vekillik gibi ortaklık veya vekâlet temelli finansal araçlarla) müdahale edebilir ve bu araçları kullanarak faizsiz yatırımlar yapabilir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Sigorta, Tekâfül, Kooperaif, Araç Sigortası

Atıf Bilgisi

Al-Amodi, Doaa. "İslam Hukukunda Araç Sigortası (Tekâfül)". *Tetkik* 4 (2023), 197-213.
<https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1355241>

Etik Beyan *	Bu çalışma Doç. Dr. Aytaç Aydın danışmanlığında 22.09.2023 tarihinde tamamladığımız “İslam Hukukunda Sigorta” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye, 2023).
Türü	Araştırma Makalesi
Konu Kategorisi	Din; Hukuk; Ekonomi
Dili	Türkçe
Geliş	04 Eylül 2023
Kabul	08 Ekim 2023
Yayım	10 Ekim 2023
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Hakemler	Ön inceleme: iki iç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik inceleme: İki Dış Hakem
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı	© Yazar telif hakkını elinde tutarak yayımcıya CC BY-NC 4.0 lisansı ile yayım izni vermiştir.
Lisans	 CC BY-NC 4.0
Yayımcı	Okut Okut Yayınları (okuokutpress.okuokut.org) tarafından Oku Okut Derneği için yayımlanır.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	Central and Eastern European Online Library
DOAJ	Directory of Open Access Scholarly Resources
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
SHERPA ROMEO	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Giriş

Otomobiller, insanların yaşamlarında hareket etmek için önemli bir araçtır. Ancak dünya, hız sınırlarını aşma, trafik işaretlerini ihlal etme veya çarpışmalar gibi arabaların neden olduğu birçok kazaya tanık olmakta bu da ölümlere, sakatlıklara ve maddi, psikolojik ve fiziksel zararlara yol açmaktadır. Meydana gelen bu zararlar da dünya genelinde birçok ülkede bu tür kazaları ve kayıpları azaltma amacıyla sigortanın kullanımına ilişkin yasal düzenlemelerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Nitekim İslam toplumlarında sigortanın temel meşruiyetini incelenerek zorunlu sigorta ile ilgili düzenlemeler yapılmıştır. İslam hukukçuları, İslami dayanışma sigortasının (Tekâfül) İslam hukuku açısından uygunluğuna karar kıldılar ve devam eden süreçte bu sigorta, birçok sigorta çeşidini de kendi bünyesi içine aldı, bunlardan biri de otomobil sigortasıdır. Bu tür sigorta, tekâfül sigortası çerçevesinde ele alınmış ve temel fikir, ileride zarar görme ihtimali bulunan tarafların bu zararları tazmin etmeye yönelik sigorta primini sigorta şirketine ödemeleri şeklindeki bir uygulama olarak tanımlanmıştır. Zorunlu sigorta poliçesi ve isteğe bağlı sigorta poliçesi gibi poliçeler de bulunmaktadır. Fakat sorun, tekâfül sigortası şirketlerinin zorunlu ve isteğe bağlı araç sigortalarını uygulama biçimlerinin, birçok kez tekâfül sigortasının gerçek anlamından daha karmaşık olmasıdır. Bu nedenle de İslami sigorta şirketlerinin uygulamaları genellikle ticari sigorta şirketlerinin uygulamalarına benzemektedir. Bu nedenle biz bu makalemizde tekâfül sigortası şirketlerinin araç sigortası uygulamasında hangi ayrıntıların bulunduğunu ve bu sigorta uygulamasının nasıl yapıldığını kısaca gözden geçireceğiz. Tekâfül sigortasının tanımını yaparak, ticari sigorta ile arasındaki temel farkı açıklayacağız. Ardından, tekâfül sigorta şirketlerinin temel olduğu ve araç sigortasının bir alt kolu olduğu işleyişini daha fazla derinlemesine ele alacağız. Araç sigortasının, bu temel prensiplere dayanarak nasıl işlediğini ve tekâfül kavramına uygun olarak sigorta fonunun rolünü açıklayacağız. Son olarak, bu sigorta şirketlerinin zorunlu ve isteğe bağlı araç sigortasının pratik uygulamasını ve bazı tekâfül sigorta şirketlerinin karşılaştığı sorunları inceleyerek konuyu tamamlamış olacağız.

1. İslami Sigortanın (Tekâfül) Tanımı ve Mahiyeti

İslam hukukunun külli kaidelerinden olan “Eşyada aslolan ibâhadır (icazet, dini anlamda ruhsat verme)”¹ ifadesi, bir şeyin haram olduğuna dair bir delil olmadığı sürece izinli, yani mübah olduğunu ifade eder ve konumuz olan sözleşme de bu şeylerden biridir. Sigorta konusunda dini deliller, Kur’an-ı Kerim, Peygamberin sünneti, icma ve kıyas gibi kaynaklardan gelir. Bu dini deliller, İslam fıkıh âlimleri tarafından ittifakla kabul edilen ve sigorta konusunda meşruiyeti destekleyen delillerdir. Bununla birlikte, diğer ikincil deliller de sigorta konusunda meşruiyeti desteklemek için kullanılabilir. İstihsan, örf ve diğerleri gibi deliller, sigorta konusunda hukuki bir perspektif sunmak için kullanılan yöntemlerdir. Bu deliller, sigorta alanında meşruiyeti ve hukuki temelleri desteklemek için kullanılan

¹ Muhammed b. Sâlih el-‘Osaymîn, *el-Kavâ'idu'l-Fıkhiyye* (Sana'a: Dâr el-Âşâr, 2001), 31.

araçlardır.² Bu fikirden doğan bir kurum olan İslam Fıkıh Akademisi (İFA)³ veya İslam Fıkıh Akademisi, İslam İş Birliği Teşkilatı tarafından kurulan uluslararası bir ilmi kurumdur. 1985 yılında Cidde’de gerçekleşen ikinci konferansta sigorta konuları ele alınmıştır.⁴ Konferansta sunulan çalışmaların tartışılmasının ardından, ticari sigorta poliçeleriyle ilgili olarak sabit primli sigorta sözleşmelerinin haram olduğuna dair bir karar alındı. Çünkü bu tür sözleşmeler, sözleşmenin bir tarafına büyük ölçüde haksız avantaj sağladığı için haram kabul edilmiştir. İkinci karar, İslam’a uygun ticaret ilkelerine saygı gösteren bir alternatif sigorta sözleşmesi olan bağış ve iş birliği temelinde kurulan kooperatif sigorta sözleşmesini önermektedir. Aynı şekilde, reasürans için de kooperatif sigorta temelinde öneriler bulunmaktadır. Üçüncü karar ise İslam ülkelerini kooperatif sigorta kuruluşları ve reasürans kooperatifleri oluşturmaya çağırılmaktadır. Bu eylemler, İslam toplumunun Allah’ın hoşnut olduğu düzene uygun olmayan sömürüden ve ekonomik adaletsizliklerden kurtarılması amacını taşımaktadır.

Faiz, kumar ve garar (belirsizlik) sebebiyle geleneksel sigortayı caiz görmeyen İslam hukukçularının görüşleri ile İFA’nın görüşleri örtüşmektedir. Tekafül sigortası ise İslam hukukunda caiz görülen bazı sözleşmelere benzediği gerekçesi ile caiz görülmüştür. Bu sözleşmeler arasında Müvâlât Akdi, Âkile sistemi ve Bekçiliği kiralama Akdi de yer almaktadır. Ayrıca takâfül sigortası, İslam toplumu arasındaki dayanışmayı ve işbirliğini sağlayan bir sözleşme olarak görülmektedir ve bu şekilde bireylerin yükü hafifletilecektir.

İslami hukukçular, takafül sigortasının tasarruf sağladığı ve toplumlar arasında güvenlik ve huzur sağladığı için mübah olduğunu düşünmektedirler. Ancak kumar, faiz ve garar unsurlarından arınmış olması şeriaten sözleşmeleri bozan bir unsur olduğu için şarttır.⁵

Buna binaen, kooperatif sigortasının⁶ İslam fıkıhına uygunluğu ve meşruiyeti açısından fıkhi bir tanım yapılmalıdır. Sigorta sözleşmesi, Müslümanlar için yeni ve çağdaş bir olgu olarak kabul edilmektedir çünkü İslam âlimleri bu tür bir sözleşmeyi geleneksel İslami toplumlarda bilmiyorlardı ve bu tür bir sözleşmenin tanımına klasik İslam hukuku eserlerinde rastlanmamaktadır. Çünkü sigorta uygulaması, İslam toplumlarında doğal olarak daha öncesinden bilinen bir sözleşme değildir. Muhtemelen İslam hukukçuları, bu tür sözleşmenin İslam toplumlarında yaygın olmadığına inanarak bu sözleşmenin önemsiz olduğunu düşünmüş olabilirler. Sigorta sözleşmesine olan ilgi, bu sözleşmeye yönelik toplumlarda ihtiyacın artmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı da sigortayı inceleyen İslam hukukçuları bu sözleşmeyi çeşitli şekillerde tanımlamaya çalışmışlardır.

Bu açıklamaların çoğunda karmaşık bir tanım vardır ve bu açıklamalar, bu sözleşmeyi diğer sözleşmelerden ayırt etmeye çalışmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü bu sözleşme, bazı özellikler ve avantajlar açısından diğer sözleşmelerle (bahis ve kumar

² ‘Abbâs Şumân, *Maşâdir et-Teşr’î el-İslamiyyi* (Kahire: ed-Dâr el-Şakâfiyye, 2000), 35.

³ İslamî Fıkıh Akademisi (İFA), “International Islamic Fiqh Academy” (Erişim 30 Ağustos 2023).

⁴ İslamî Fıkıh Akademisi (İFA), “Insurance and Reinsurance” (Erişim 31 Ağustos 2023).

⁵ Faysâl Mevlevî, *Nizâmü’t Te’mîn ve mevki’ül-Şeri’at’i minh* (Beyrut: Ar-rayyân Yayınevi, 1996), 22,29-30,40-41.

⁶ Kooperatif sigortasına “Tekâfül” ve “İslami” adları da verilir ve tüm bu terimler aynı anlamı taşır.

sözleşmesi gibi) benzerlik gösterebilmektedir. Ancak, bu sözleşmeye olan ilgi daha sonra Ortadoğu ve Avrupa'daki hukukçular arasında yaygınlaşan bazı tanımların incelenmesiyle farklı bir boyut kazanmıştır. Kabul gören tanımlardan biri şöyledir: “Sigorta, benzer ekonomileri tehdit eden beklenmedik mali ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan bir mali mübadele sürecidir.” Başka bir tanıma göre ise “*Sigorta, düzenleyici kuruluşlar tarafından yürütülen teknik bir süreçtir. Bu kuruluşların görevi benzer riskleri bir araya getirmek ve istatistik yasalarına göre karşılıklı ödeme yoluyla bu risklerin sonuçlarıyla başa çıkmaktır.*”

Bu sözleşme kurum/şirket tarafından sigorta türüne ve sigortanın yapıldığı yerlere bağlı olarak sigortalının bu riskten korunması için sigortacı (kurum/şirket) tarafından sağlanan mali bir tazminat almasıyla gerçekleşir.⁷ Bu da sigorta poliçesinde üzerinde anlaşılan primlerin ödenmesine karşılık gelmektedir.⁸

İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetim Kuruluşu (AAOIFI), İslami sigorta ile ticari sigorta arasındaki farkı ayıran İslami şer'i standartları yayınlamıştır. İslami sigorta, belirli risklere maruz kalan bireyler arasında zararları önlemek amacıyla gerçekleşen bir anlaşmadır ve bu zararları engellemek için bağış yapma taahhüdüne dayalı ödemeleri içerir. Bu, tüzel kişiliğe sahip bir sigorta fonunu ve bağımsız bir finansal yükümlülüğü içerir. Bu sigorta fonundan, sigortası yapılan tehlikelerin gerçekleşmesi durumunda sigorta yaptıran kişinin zararları tazmin edilir. Bu da şirketin düzenlemeleri ve poliçelerine göre yapılır. Sigorta fonunun yönetimini, sigorta poliçesi sahipleri tarafından seçilen bir kuruluş veya sigorta fonunun işletme işlerini yönetmek karşılığında ücret alan bir şirket üstlenir ve fon varlıklarını yönetir. Geleneksel ticari sigorta ise sigortanın kendisinden kazanç sağlamayı amaçlayan bir mali tazminat sözleşmesi olup, garardan (meçhuliyet) etkilenen maddi tazminat hükümlerinin uygulandığı bir sözleşmedir.⁹

2. Tekâfül Sigortasının Çeşitleri

Ortak Karşılıklı Tekâfül Sigortası: Belirli benzer bir riskle karşılaşan bireyler, belirli bir anlaşma süresi boyunca mali kayıpları paylaşmak amacıyla bir dernek veya kuruluş oluştururlar ve bu durumda, bu tekâfül sigortası katılımcısı sadece dernek kurma maliyetini karşılamak için ödeme yapar, hiçbir sigorta primi veya güvence tutarı ödemez.

Ön Ödeme ile Karşılıklı Tekâfül Sigortası: Bu türde, tekâfül sigortası katılımcıları, katılma anlarında sigorta primini önceden ödeyerek başlarlar ve primin önceden ödenmesi, zarar durumunda zarar gören üyelere tazminat ödemesini kolaylaştırır. Sözleşme süresinin sonunda, katılımcıların hesapları kapatılır ve ödenen prim miktarının, kayıplar için ödenmesi gereken tazminatları karşılamadığı kanıtlanırsa, katılımcılardan ek bir miktar talep edilebilir veya fazla prim ödenen üyeye geri ödeme yapılabilir.

⁷ Bahā Bahīc Shukri, *Reinsurance Between Theory and Application* (Amman: Dar Al- Thaqafa for Publishing & Distributing, 2011), 47.

⁸ Süleymân b. İbrâhîm b. Şeniyyân, *et-Te'min ve Ahkamuh'u* (Beirut: Dâr el-'Avâşim el-Muttahide, 1993), 37-39.

⁹ Aḥmed Salem Muḥım, *et-Te'min el-İslamiyyi* (Amman: Dâru'l Şekafa, 2012), 118-119.

Eğer karşılıklı tekâfül, katılımcıların çoğunlukla aynı tür risklere maruz kaldığı bir türse, bu genellikle benzer risklere sahip olanlar arasında yapılır. Örneğin, altın satış galerisi sahipleri veya otomobil satış galerisi sahipleri gibi kişiler, hırsızlık veya yangın gibi risklere karşı birlikte çalışabilirler. Genellikle benzer risklere tabi tutulan varlıkların değeri eşittir, böylece tazminatın katılımcılar arasında neredeyse eşit olarak dağıtılabilmesi sağlanır. Tekâfül sigortasında, katılımcılar birbirlerine zararı telafi etmek amacıyla karşılıklı bağış yapma taahhüdünde bulunurlar, bu da tekâfül iş birliği sigortası sözleşmesi uyarınca gerçekleşir. Tekâfül sigortalarının biçimlerinden anlaşıldığı gibi, İslam hukukunun maslahata dayalı amaçları vardır; bu amaçlar Müslümanların maslahatını korumak, faydaları artırmak ve zararları uzaklaştırmakla ilgilidir.¹⁰ Aslında, bu tür sigortayı kabul eden İslam hukukçularına göre karşılıklı tekâfül sözleşmesinin meşruiyeti ve cevazı, iyilik ve yardımlaşma amacından kaynaklanır. Bunun yanı sıra, bir dizi işlevi vardır, bunlar arasında sigortalıların güvenliğini sağlama ve helal kazanç elde etme bulunur; çünkü karşılıklı tekâfül, sigortalılar için meşru bir kazanç ve kâr elde etme yolu olarak kabul edilir. Ayrıca, karşılıklı tekâfül fonundaki sigorta işlemlerini temsilci olarak yöneten ve sabit bir ücret alarak çalışan sigorta şirketi için de geçerlidir. Sigorta şirketi, müşterilerinin prim ödemelerinden elde edilen kaynakları helal yollarla yatırıma dönüştürerek onların kar elde etmesini sağlar. Sigorta şirketi “mudârib” olarak adlandırılırken, müşteriler “sermaye sahipleri” olarak kabul edilir ve bu işlem, sözleşmede belirlenen oranlar doğrultusunda gerçekleştirilir. Sigorta şirketinin kazançları, sadece mudârebe¹¹ payından ve sigorta işlemlerinin yönetimine dair komisyonlardan gelmekle kalmaz, aynı zamanda yasal yollarla yatırılmış yatırımcıların gelirlerinden de sağlanır. İslami sigorta şirketi, her zaman ve her yerde İslam şeriatına uygunluğun bir göstergesi olarak kabul edilir. Sigorta, yeni bir oluşum olmasına rağmen, İslam hukukunun metinleri ve prensipleri, sigorta sisteminin gerekliliklerini anlamaya ve tüm katılımcılar arasında adalet ve denge sağlayan dini bir yaklaşımla uygulamaya olanak tanır, sömürünün önüne geçer. Karşılıklı sigortanın en önemli işlevlerinden biri, ulusal ekonomiyi ticari sigorta şirketlerinin istismarından korumaktır.¹²

Ticari sigorta şirketleri, müşterilerini keyfi şartlar ve yüksek primlerle sömürerek en büyük kârı elde etmeyi amaçlar ve bu primleri ulusal ekonomiye fayda sağlamayan bir tekkelci yöntemle kendi lehlerine yatırır.¹³ Karşılıklı sigorta kapsamında araç sigortasının nasıl uygulandığını anlamadan önce, karşılıklı sigorta şirketlerinde fazla primin nasıl dağıtıldığını genel olarak anlamamız gerekmektedir. Sigorta fazlası, kooperatif sigorta fonu hesabındaki artı kalan mali bakiyeyi ifade eder. Bu bakiye, sunulan primlerin toplamından,

¹⁰ Ahmed Muhammed Sabbâğ, *et-Te'mîn et-Tekâfülüyyi el-İslamiyyi min et-Tekyif eş-Ser'eiyi ila et-Taṭbîk'el-'Emliyyi* (Amman: el-Mektebetül-Vataniyye, 2012), 21, 59.

¹¹ Sözlükte “yol tepmek” anlamındaki darb fi'l-arz deyiminde geçen darb kelimesinden türetilen mudârebe terim olarak bir tarafın sermaye koyması, diğer tarafın işletmeyi üstlenmesiyle kurulan kâr paylaşımı esasına dayalı ortaklığı ifade eder. (Bk. İbrahim Jasir Jabbar el-Yasiri, *İşkalyat Taṭbik Akd el-Mudarebe fi el-Masarif el-İslamiyye* (Kûfe: Kûfe Üniversitesi, İdare ve İktisat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 18-19).

¹² Mulḥim, *et-Te'mîn el-İslamiyyi*, 41-42.

¹³ Sabbâğ, *et-Te'mîn et-Tekâfülüyyi*, 69-72.

bu primlerin yatırımlarından ve reasürans gelirlerinden oluşur ve bu bakiyeden sigorta fazlası talepleri ve diğer harcamalar düşülerek hesaplanır. Sonuç olarak, elde edilen miktar sigorta fazlasıdır. Ardından teknik rezervler düşülür ve sonuç olarak elde edilen miktar, sigorta poliçesi sahiplerine dağıtılabilir fazla primdir. Sigorta fazlasının dağıtım kriterleri, İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetim Kuruluşu (AAOIFI) tarafından belirlenen bir dizi kritere dayanmaktadır ve her şirket uygun gördüğü standardı seçme özgürlüğüne sahiptir. Bunlar arasında şunlar bulunmaktadır: Birinci kriter, sigorta poliçesi sahiplerinin, herhangi bir tazminat alıp almadıkları veya herhangi bir ayırım yapılmaksızın, katıldıkları sigorta prim oranlarına göre sigorta fazlasının tüm sahiplerine dağıtılması gerektiğini öngörür. Çünkü her bir katılımcı, kendilerine ödenen tazminatlarla diğerlerine başışta bulunan bir başışçıdır ve katkıda bulunduğu miktarın, sigorta işlemleri için gerekli harcamalar, giderler ve rezervlerin oluşturulmasından sonra geri iade edilmesi gerekmektedir. İkinci kriter, hiçbir tazminat almayan sigorta poliçesi sahiplerinin sigorta fazlasına dâhil edilmesini öngörür. Tazminat alanlar ise sigorta fazlasından hiçbir şey almamalıdır, bu yaklaşım, iş birliği avantajlarından faydalananların az olsa bile bu avantajlardan yararlanmasını sağlar. Üçüncü kriter, tazminat alanların tüm primlerini talep etmeleri durumunda bu primlerin sigorta fazlasından mahrum bırakılmasını öngörür. Ancak tazminat alanlar arasında primlerinin tamamını talep etmeyenler için sigorta fazlasının dağıtılması gerekmektedir ve bu kişilerin sigorta fazlasındaki payları, aldıkları tazminattan düşülen miktar ile sınırlı olmalıdır.¹⁴

Aslında, bu standartlar, İslami karşılıklı sigorta şirketlerinin işleyişinin dürüstlük ve adalet ilkelerine uygun olmasını sağlamak amacıyla geliştirilmiş olup İslam hukukunun hükümleri ve etik kurallarıyla uyumlu hale getirilmesini amaçlar. Geleneksel ticari sigortayı haram sayan İslam hukukçularına göre haramlık nedenlerinden biri, içinde garar (meçhuliyet) unsurunun bulunmasıdır.¹⁵ ed-*Darîr*, ticari sigortanın garar (meçhuliyet) unsuru içerdiğine inanırken, diğer âlimler sigorta sözleşmesinin içerdiği cehalet konusunda farklı değerlendirmeler yapmışlar ve ticari sigorta sözleşmesinde bulunan gararın aşırı bir garar olduğunu ve bu nedenle sözleşmenin geçersiz olduğunu ve meşruiyetini kaybettiğini düşünmüşlerdir. Sigorta sözleşmesinin bir tür tazminat sözleşmesidir. İslam hukukçuları ayrıca, rıza geçerliliği ile ilgili olarak bilinmezliğin olmamasının (malum oluşun) çok önemli olduğunu ittifak etmişlerdir. Çünkü bilinmeyen bir şeye kişinin rızası düşünülemez ve bir sözleşmenin geçerliliği için tarafların ne kadarlık bir karşılık aldığını bilmeleri gerekir. Sigorta sözleşmesinin karşılıklı bir sözleşme olması, karşılık alınması veya alınmaması durumunda bilgi gerekliliği anlamına gelir. Karşılık alındığında ise miktarın bilinmesi ve alındığı zamandaki bilgi gerekliliği vardır; çünkü başlangıçta gerçekleşmesi bilinmeyen ve ne zaman gerçekleşeceği bilinmeyen bir risk vardır. Bu temelde, fıkıh âlimleri ve dört mezhep (Hanbelî, Şafîî, Mâlikî ve Hanefî) âlimleri, sigorta sözleşmesinde bulunan aşırı gararın (meçhuliyet), karşılıklı anlaşma sözleşmelerini geçersiz kılabilen aşırı bir garar olduğu

¹⁴ Sabbâğ, *et-Te'mîn et-Tekâfülüyyi*, 101-102.

¹⁵ Siddik Muhammed el-Emin ed-*Darîr*, *el-Ğarar ve Aşaruh'u fi el-'Ükûd fi el-Fıkh el-İslamiyyi* (PDF: Dâr el-Cil, 1990), 638.

konusunda hemfikirdirler. Diğer yandan, az gararın, sözleşmenin geçerliliğini koşullar, hükümler ve kurallara göre etkilemeyebileceğini kabul etmişlerdir.¹⁶

3. İslam Hukukunda Araç Sigortası

Araç sigortası, sorumluluk sigortası altında bulunan bir tür sigorta türüdür. Bu sigorta, trafik kazası mağdurlarının tazminat masraflarını karşılamak için düşünülen bir çözümün sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu sigorta, dünya genelinde araç trafiğini düzenleyen kuralların çıkarılmasıyla eş zamanlı olarak mevcut hale gelmiş sonrasında ise kaza riskine karşı sigorta, dünya genelinde zorunlu hale gelmiştir. Her bireyin araç kullanması için yetkilendiren kişinin, aracın kullanımı nedeniyle başkalarına verilen zararları karşılayan bir sigorta şirketinden alınan bir poliçeye sahip olma zorunluluğu getirilmiştir. Bu poliçe, kişinin araç kullanımı sırasında başkalarına verdiği zararların sorumluluğunu kapsar, bu zararlar ölüm, yaralanma veya başkalarının mülklerine zarar verme gibi konuları içerebilir.¹⁷

Araç sigortası poliçeleri için aslında iki farklı tür poliçe bulunur. Birincisi, Zorunlu Araç Sigortası poliçesidir. Bu tür poliçeler, birçok ülke tarafından araç sahiplerine ve kullanıcılarına zorunlu kılınmıştır. Bu, motorlu araç kazalarından kaynaklanan sorumlulukla ilgili bir zorunlu sigorta türüdür ve araç sürücülerinin araçlarını yasal olarak sigortalatmalarını gerektirir. Bu nedenle, Zorunlu Trafik Sigortası poliçesi yasal olarak zorunludur. Bu poliçe, sigorta şirketi tarafından tazminat ödemeyi taahhüt etmesi karşılığında poliçenin sahibi tarafından ödenen bir primi içerir. Diğer tür ise İhtiyari Trafik Sigortası poliçesidir. Bu poliçe, kişinin isteğe bağlı olarak ek koruma elde etmesine olanak tanır ve bu nedenle isteğe bağlıdır. İhtiyari Trafik Sigortası poliçesi, sigorta talep eden kişiye isteğe bağlı olarak ek koruma sunar ve bu nedenle kişinin tercihine bağlıdır. Sigortalı, kendi isteğine bağlı olarak bu sigortaları talep edebilir ve ek primler ödeyerek sigorta şirketi ile anlaşma yapabilir. İsteğe bağlı araç sigortası da iki şekildedir. İlk olarak, ek sigorta poliçesi vardır ve bu poliçe, üçüncü şahıslara (yani zarar gören diğer kişilere) verilen maddi hasarları kapsar ve ayrıca yasal sorumluluk sigortası tarafından karşılanan bedensel zararları da kapsar.¹⁸ İkinci tür ise kapsamlı sigorta poliçesidir ve bu poliçe, sigorta yaptıran aracın (veya araçların) yapısına verilen zararları, trafik kazalarını, yangınları, hırsızlıkları ve üçüncü şahısların mülklerine verilen zararları kapsar.¹⁹ Sorumluluk sigortasının kendisinde tazminat prensibini anlamak, araç sigortası tazminatına geçmeden önce önemlidir, çünkü araç sigortası sorumluluk sigortası kapsamında yer alır. Tazminat ilkesi, tüm sigorta sözleşmelerinin tazminat sözleşmeleri olduğu gerçeğinden kaynaklanır ve bu sözleşmelere göre tazminat, bu sözleşme kapsamındaki sigortalıya, riskin gerçekleşmesinden sonra mali durumunu öncesine

¹⁶ Hüsseyin Hâmid Hassân, *Hükümü eş-Şer'iat'il İslamiyye fi 'Ükûd et-Te'min* (Kahire: Dâr el-'İtişâm, 1979), 56-64.

¹⁷ Muhammed el-Emin Jwani, *ett'avi'dât 'an el-Adrâr fi Te'min es-Sayyarât* (Oum el-Bouaghi: el-'Arabî bin Muhedi Üniversitesi, Ticari ve İktisat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 39.

¹⁸ Rıza Ayhan vd., *Sigorta Hukuku Ders Kitabı* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2021), 202-203.

¹⁹ Musbah R. Elsheltat, *et-Te'min et-Tekâfüliyyi 'ala es-Sayyarât bayn Şareketay Libya lit-Te'min ve el-İhlâs Bi-Malezya: Dirâsa Taḥbîkiye Muḳarene* (Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia, Faculty of Syariah and Law, Doktora Tezi, 2019), 38-41.

döndürmek amacıyla ödenir. Tazminat ödendikten sonra, finansal durum sigortalının zarar ve kaybın meydana geldiği öncesi durumuna, bu durumdaki artış veya azalış olmaksızın geri döner. Tüm sigorta sözleşmeleri tazminat sözleşmeleri olduğunu düzenleyen yasalarla belirtildiği gibi, sigorta sözleşmesi, diğer mal sigorta sözleşmelerinden ayrılmaz ve farklılaşmaz, bu nedenle sigorta sözleşmesi, sorumluluk sözleşmelerinden farklı olarak tazminat ilkesinden sorumlu değildir; sigorta sözleşmesi, sigortacının üçüncü şahsa olan sorumluluğunu yerine getirdikten sonra, sigorta poliçesinde belirtilen sınırlar içinde sigortalının mali durumuna denk bir dengeyi geri getirmeyi taahhüt eder. Ancak, sorumluluk sigortası sözleşmesi ile diğer sigorta sözleşmeleri arasında tazminat ilkesinin uygulanmasında temel bir farklılık ve fark vardır ve bu farklılık iki konuda ortaya çıkar.

İlk olarak, sigorta miktarı. Mal sigortası sözleşmelerinde tazminat ilkesine uygun olarak, sigortalanacak şeyin sigorta sözleşmesinin yapıldığı zamanda ticari değeriyle eşanlımlı bir sigorta miktarına sahip olması gerekmektedir. Bu nedenle, sigortalının sigorta kapsamındaki bir tehlikenin gerçekleşmesi sonucunda tamamen yok olması halinde alacağı tazminatın, şeyin gerçek değerini aşmaması ve herhangi bir durumda sigorta miktarını aşmaması gerekmektedir. Kısmi kayıp durumunda, tazminat, yerine konulan parçaların değeri ile eski parçalar arasındaki farkın (Yenisi Eski) çıkarıldığı bir miktar olmalıdır ve ayrıca makul onarım maliyeti de eklenir. Bu şekilde, sigortalı, tehlike meydana gelmeden önceki mali durumuna geri dönmüş olur.

İkinci fark, sorumluluk sigortası sözleşmesi ile diğer sigorta sözleşmeleri arasında meydana gelen tali kayıptır. Kusur sorumluluğunda tazminat miktarının belirlenmesinde hukuki ilke; zarar görenin kaybettiği ve kar edemeyerek mahrum kaldığı miktar kadar olmalıdır. Ancak, bu ilke mal sigortası sözleşmelerinde uygulanmaz; sigortacının sorumluluğu sadece gerçek kaybı tazmin etmeyi içerir ve sorumluluk tali kayıplara uzanmaz. Sorumluluk sigortasında, sigortalının üçüncü şahsa olan sorumluluğunu yerine getirdiği durumda, sigortalı, tazminatın değerinin değerlendirilmesinde hukuki ilkeye tabi olur ve kaybettiği miktar ve kar elde edemediği miktarı tazmin etmekle yükümlü olur. Bu nedenle, sigortalı, sigortacının sigortalıya ödediği veya ödemekle yükümlü olduğu tam miktarı, tazminat poliçesinde belirtilen sorumluluk çerçevesinde, tali kayıp dahil, tam olarak tazmin etmek zorundadır.²⁰ Araç sigortası sözleşmesinde tazminat ilkesine geçerken, araç sigortası sözleşmesinin birbiriyle örtüşen iki sözleşmeden oluştuğunu belirtmek gerekir. Bunlar, aracın veya motorlu taşıtın maddi değerini temsil eden mülkiyet sigorta sözleşmesi ve sigorta sahibinin veya araç sahibinin, sigortacının izniyle, sigortacının sorumluluğunu kapsayan sorumluluk sigorta sözleşmesidir. Bu sorumluluk, sigorta sahibi ve araç sahibi tarafından işlenen trafik kazalarının sonucunda, üçüncü bir şahsa maddi ve bedensel zararlar oluşturabileceği durumlarda ortaya çıkar.²¹ Aracın yapısı için sigorta ile ilgili olarak, sigorta miktarı sigorta talep eden kişinin sigortalamak istediği araç için belirlediği değere eşit olur. Bu değer sigortalanan ve sigortacı arasında sigortalabilir değer olarak kabul edilir; tazminat

²⁰ Bahā Bahīc Şukri, *et-Te'min fi'l- Taṭbīk ve el-Ḳānūn ve el-Ḳaḍā* (Amman: Dâr'u'l Şeḳafa, 2. Basım, 2011), 1/477-479.

²¹ Bahā Bahīc Şukri, *Research in Insurance* (Amman: Dâr'u'l Şeḳafa for Publishing & Distributing, 2012), 807,808.

ilkesi ve araç sigortası üzerine konuşurken, öncelikle araç sigortası sözleşmesinin ek faydalardan ibaret olduğunu açıklamalıyız. Araç sigortası sözleşmesi, birbirine bağlı iki sözleşmeden oluşan karma bir sözleşmedir: Birincisi, sigortalanan aracın yapısını temsil eden mülkiyet sigortasıdır ve diğeri, sigortalının sorumluluğunu kapsayan sorumluluk sigortasıdır veya aracı sahibinin izniyle aracı kullanan kişinin sorumluluğunu kapsar ve her ikisi de bu sözleşmelerden kaynaklanan herhangi bir maddi veya bedensel zarar için üçüncü tarafın (üçüncü kişi) sorumluluğunu kapsar. Bu tür sigortanın uygulandığı ülkelerde zorunlu sigorta mevzuatlarına göre, sorumluluk kapsamı opsiyonel (zorunlu olmayan) kalmıştır.

Aracın yapısını sigortalama konusunda, sigorta miktarı, aracın sigortalananı gereken araç olarak talep edilen değer tarafından belirlenir. Bu değer, sigortalanan ve sigorta sahibi arasında sigortalananabilir değer olarak kabul edilir. Araç sigortası poliçesi, sigorta sözleşmesi yapılırken kabul edilen ve sigortalı tarafından kabul edilen bir değere dayalı olan kıymetli poliçe (Valued Policy) poliçelerinden biridir. Bu nedenle, bu sözleşmede eksik sigorta veya fazla sigorta bulunmaz, tek istisna, aynı anda birden fazla sigortalayan (sigorta şirketi) tarafından yapılan birden fazla sigorta söz konusu olduğunda geçerlidir ve bu durumda sigorta sahibi sorumlu olur. Tam bir kayıp durumunda, kaza anında aracın piyasa değerine bakılmaksızın sigorta şirketi tarafından sigorta bedelinin tamamının tazmin edilmesi gerekir, bu durumda araç hasar görmemiş olmalıdır.

Unutulmaması gereken önemli bir nokta, araç sigortası ile yangın sigortası arasında fark olduğudur. Araç sigortası, sigortalı kıymeti ne kadar düşerse düşsün, sigorta miktarının düşmediği bir sözleşmedir. Bunun nedeni, araç sigortası poliçesinin kıymetli bir poliçe olmasıdır; bu nedenle sigorta kıymeti poliçe süresi boyunca sabit kalır. Yangın sigortası poliçesi ise kıymetsiz bir poliçedir (Unvalued Policy) ve sigortalanan şeyin gerçek değerine göre sigorta miktarı belirlenir,²² bu değer sigortalananabilir değer olarak kabul edilir.²³

Araç sigortası, sorumluluk sigortası kategorisine girdiği göz önüne alındığında, sorumluluk sigortası, sigortalının mali sorumluluğunu kapsar. Bu nedenle, sorumluluk sigortası sözleşmesi yapılırken sigorta şirketinin (sigortalı) tazmin etmekle yükümlü olabileceği kaybın belirli bir sınırını veya tavanını önceden tahmin etmek zorlaşır. Hukuki açıdan, sigortalı ile zarar gören üçüncü taraf arasındaki ilişki, haksız fiil sorumluluğunun genel kurallarına göre belirlenir. Ayrıca, tazminat işlemlerinde önemli bir mesele bulunmaktadır; sorumluluk sigortasındaki genel kural, sigortalının (sigorta şirketi) tazminat ödeme yükümlülüğü taşımayacağıdır, ta ki zarar gören üçüncü taraf (üçüncü kişi) tazminat talebinde bulunana kadar. Zarar gören üçüncü tarafın sigortalanan ile tazminat talebinde bulunması ve bu talep, sorumluluğun ortaya çıktığı kaza ile bağlantılı olması, sigorta şirketinin (sigorta şirketi) taahhüdünü olası bir yükümlülükten kesin bir yükümlülüğe dönüştüren unsurdur, bu taahhüt, sigorta sahibine (sigortalı) karşı sağlanır.²⁴

²² Hacı Kara, *Sigorta Hukuku* (İstanbul: Onikilevha, 2021), 219.

²³ Shukri, *Research in Insurance*, 807-809,814.

²⁴ Bahā Bahīc Şukri, *et-Te'min min el-mes'uliyet'i fi'n-Nazariyye ve et-Taṭbīq* (Amman: Dāru'l Şeḫāfa, 2010), 172.

Bazı ülkelerde yasalara uymayanlara sigorta zorunluluğunu ihlal ettikleri için ceza uygulanmaktadır. Bu, Suudi Arabistan'da da kabul edilen bir uygulamadır; öyle ki trafik departmanı, 1 Ekim 2023 tarihinden itibaren tüm yollarda araçta geçerli bir sigorta poliçesinin bulunmamasını otomatik olarak ihlal olarak tespit etmeye başladı.²⁵ Sözleşmelerin farklı türleri, temelde iki ilkeye tabidir. Birinci ilke, sözleşmelerin irade serbestisi prensibi içerisinde yapılmış olmasıdır. Yani insanları kendi özgür irade ve rızaları olmadan bir sözleşme yapmaya zorlanamaz. İkinci ilke ise sözleşme sonuçlarının taraflar arasında sınırlı olmasını ifade eder; bu sonuçlar yalnızca sözleşme yapan tarafları ilgilendirir ve başkaları, sözleşmenin kendisi tarafından belirlenen hakları talep etme hakkına sahip değildir, ancak sözleşmede üçüncü bir kişinin menfaati için şartlar sağlandıysa o zaman bu kişi kendi lehine bu hakları talep edebilir.²⁶

Şeyh Osman el-Ĥamîs,²⁷ hükümetlerin zorunlu araç sigortası hakkında bir yorumda bulunmuş ve sigortanın isteğe bağlı olması gerektiğini açıklamıştır. Ayrıca sigortanın kâr amacı gütmeyen sigorta (Tekâfül) olması gerektiğini vurgulamıştır, çünkü ticari sigorta kumarın bir türü olarak kabul edilir ve haram olarak görülür. Eğer sigorta insanlar için zorunluysa, kişi kendi aracını bu şirketlerde sigortalatmak zorunda kalır ve bu durumda kendini zorlanmış hissedebilir, çünkü özgür iradesi ceza ve ihlal cezası riski nedeniyle sınırlanmıştır. Aracını sigorta yaptırmayan veya sigorta yapmadan araç kullanmayan kişinin araç kullanmaktan veya aracını kullanmaktan kaçınmasına neden olabilecek bir durumdur.²⁸

Tekâfül sigortasını geleneksel sigortadan ayıran temel fark, fonun sahipliği ilkesidir. Tekâfül sigortasına yapılan katılımlar, belirli bir kurumun sorumluluğunda olmalıdır ve bu tür sigortada oluşturulan fon şirket sahiplerinin mülkiyetine girmez. Bu, geleneksel sigortadan farklıdır çünkü geleneksel sigortada fonlar sigorta şirketi sahiplerine aittir. Bu nedenle, tekâfül şirketlerinde bağımsız bir finansal yükümlülüğü olan "tekâfül fonu" olarak kabul edilen ayrı bir tüzel kişilik bulunur ve katılımcıların paraları bu fona konur. Zarar veya riskin ortaya çıkması durumunda iş birliği, paylaşım ve bağış amacıyla kullanılarak zararı gidermek için yapılan katkılar, müşterinin mali sorumluluğundan bağımsızdır ve tekâfül fonunun sorumluluğundadır. Temel olarak tekâfül fonu, tekâfül sigortasına katılan tüm katılımcıların sahip olduğu bir varlıktır. Daha sonra, 'fazla/artan sigorta fonu' kavramı ortaya çıkmaktadır. Bu, taleplerin, masrafların ve diğer sigorta işlemi maliyetlerinin ödemesinden sonra katılımcıların fonunda kalan parayı ifade eder ve şirket bu fazlayı tamamen veya kısmen katılımcılara dağıtmakla sorumludur. Tekâfül şirketlerinin bu fazla sigorta fonunu herhangi bir şekilde sahiplenmesine izin verilmez çünkü bu paralar aslında şirketin mülkiyetinde değildir. Buna göre, tekâfül sigortası temel olarak bir bağış fikrine

²⁵ SaudiNews50, " /1 اعتباراً من يوم الأحد 1، جميع الطرق، على المركبة في جميع الطرق، اعتباراً من يوم الأحد 1 /1، X (31 Ağustos 2023, 09:57).

²⁶ Şukri, *et-Te'min min el-mes'uliyet' fi'n-Nazariyye ve et-Taṭbîq*, 476.

²⁷ Tanınmış bir Arap şeyhi, imam, hukukçu ve Kuveytli akademisyen.

²⁸ Oṭman el-Ĥamîs, "Hukmü et-Te'min 'ala es-sayyarât", YouTube (31 Ağustos 2023), 00:04:30-00:05:15.

dayanmaktadır.²⁹ Geleneksel sigorta şirketleri, geleneksel olarak müşterinin zararını veya yaptığı kazanın zararını karşılama prensibine dayanmaktadır. Yani, bir araba kazası gibi bir olay meydana geldiğinde, sigortalı kişi sigorta şirketinden zararı telafi etmek için talepte bulunabilir. Ancak sigortalı kişi üzerinde herhangi bir zarar veya kaza meydana gelmezse, sigorta şirketi primleri almış olur ve böylece sigortalı kişinin ödemiş olduğu paralar belirsiz bir olaya (yani bir kaza olma olasılığına) yatırılmış olur. Böyle bir durum ise kumar anlayışıyla örtüşmektedir. Tekâfül sigorta şirketleri, temel olarak sigorta fonundan katılımcılara ödeme yaparak, katılımcıların paralarını boşa harcamamayı amaçlar. Şeyh Osman el-Ĥamîs, geleneksel sigorta şirketlerinin insanların paralarını zorla almak yerine (zorunlu sigorta gibi) aslında fikirlerinin, katılımcıların ödediği paradan daha fazlasını almaması gerektiğini belirtiyor. Bu prensip, dini bir perspektiften bakıldığında geçerlidir. Yasal olarak, bir kişinin kendisi veya aracı üzerinde bir zarar meydana geldiğinde geleneksel sigorta şirketlerinin ödediği tazminattan yararlanmasında bir sakınca olmadığını gösterir. Ancak dini açıdan, geleneksel (ticari) sigorta şirketlerinde sigortalının ödediği primlerden daha fazlasını alması mümkün değildir. Sigorta şirketi, sigortalıya risk oluşmadığı için tazminat ödeme imkânı sağlamadan tüm primleri alırsa, bu dini açıdan kabul edilemez bir durumdur, ancak bu durumda ödenen primlerin geri alınması mümkün değildir. Sigortalının bir kaza durumunda; dini açıdan ödediği prim miktarını alması gerekmektedir, şirketten başka bir miktar alamaz çünkü ödenen miktardan fazlasını almak dini olarak şüpheli kabul edilmektedir.³⁰

Birçok tekâfül sigorta şirketi, tekâfül kavramından uzak bir şekilde faaliyet göstermektedir ve sadece adıyla tekâfül sigortasını temsil etmektedir. Bu şirketlerin birçoğunun faaliyeti ticari sigorta şirketlerine daha yakındır. Ticari sigorta şirketleri büyük sermaye ile kurulur ve sigorta şirketinin karı şirket sahiplerine gider. Gerçekte ise birçok sigorta şirketi, katılımcılara prim iadesi yapmamakta ve hatta poliçe ve sigorta poliçesini yenilemek istediklerinde bile sadece küçük bir miktar indirim yapılmaktadır yeni primlerin ödenmesi için.

Sigorta kapsamının yasal sorumluluk açısından ifade edildiğinde, genellikle iki temel türü olduğu göze çarpar: cezai sorumluluk ve hukuki sorumluluk. Trafik kazalarından kaynaklanan sorumluluk sigortası, sürücünün cezai sorumluluğunu kapsamaz, çünkü suç kasıtlı ya da hata dolu olsa bile, yasa gereği uygulanması gereken ceza genellikle para cezası olup, kişisel bir cezadır ve yalnızca suçlu kişiyle sınırlıdır. Bu nedenle, para cezalarının finansal yükünü sigorta şirketine devretmek mümkün değildir. Bununla birlikte, hata sorumluluğu durumunda, isteğe bağlı sorumluluk sigortası kapsamında, suç hatalı olmasına veya cezai sorumlulukla ilişkilendirilmesine rağmen, hata sorumluluğunu içeren sigorta kapsamının geçerli olduğu bir kuraldır. Zorunlu trafik sigortası, sigorta şirketini olası zararları tazmin etmekle yükümlü kılar. Bu durum, kapsamının hata sorumluluğunu içerecek şekilde genişletilmesi nedeniyle, kasıtlı bir suç olsa bile sorumluluğun hata sorumluluğuna

²⁹ Elsheltat, et-Te'min et-Tekâfülüyyi, 31-33.

³⁰ Ĥamîs, "Ĥukmü et-Te'min 'ala es-sayyarât", 00:06:00-00:06:40.

indirdiği anlamına gelir. Zorunlu trafik sigortası, sigorta sözleşmesinin geçerli olduğu sürece kasıtlı suçlardan kaynaklanan hata sorumluluğunu kapsayabilir. Örneğin, bir araç sürücüsü kasıtlı olarak bir kişiye çarparsa, cezai sorumluluk bu kişiyi kapsayacaktır. Bu durumda, fail cezai sorumluluğunu taşıırken, sigorta şirketi zarar gören kişiye tazminat ödeme yükümlülüğünü üstlenebilir. Sigorta şirketi, üçüncü tarafa ödediği tazminatı kasıtlı olarak çarpan araç sürücüsünden geri talep etme hakkına sahip olabilir. Ancak, bu konu sigorta poliçesinin şartlarına ve ilgili yasalara bağlı olarak değişebilir. Özel durumunuzla ilgili kesin ve güncel bilgilere sahip olmak için bir hukuk uzmanı veya sigorta sağlayıcınızla iletişime geçmeniz önerilir.³¹

Sonuç

Araçlardaki tekâfül sigortası, tekâfül sigortanın bir dalı olarak kabul edilmekte ve İFA tarafından belirlendiği şekliyle İslam hukukçularına göre caiz kabul edilmektedir. Günümüzde, araç sigortası birçok ülke tarafından zorunlu hale getirilmiştir. İnsanlarının güvenliği ve emniyeti konusunda en üst düzeyde güvence sağlayan başka bir seçenek olmadığı için ticari de olsa bu seçeneğin tercih edilmesinin bir sakıncası yoktur.

Zorunlu sigorta yasalarının çıkarılması durumunda, araçlarını bu tür bir zorunlu sigorta ile güvence altına almayan sürücüler veya araç sahipleri cezalandırılabilir ve araç kullanma ve taşıma yasağına tabi tutulabilirler. Bununla birlikte, bu sigortanın zorunlu olması, irade ve rıza özgürlüğü kavramını ortadan kaldırmaz; sözleşmelerin geçerliliği için bir şarttır. Sigorta şirketi faizsiz veya ticari olsun; araç sigortası sözleşmesi, zorunlu olmasına rağmen, sigorta talep eden kişinin sözleşmeyi onaylamaktan başka seçeneği olmadığını açıkça gösterir. İslam hukukçuları, faizsiz veya ticari sigorta şirketiyle zorunlu araç sigortası sözleşmesi yapacak kişinin, faizsiz sigortanın varlığını veya ticari sigortanın İslami meşruiyetini ya da yasal olarak helal olmasını sağlayan unsurların eksikliği nedeniyle buna zorlanmış hissetmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bu durumda, kişi zorunda kaldığı durumlarda zorunlu araç sigortasını kullanmak zorunda kalır ve buna bağlı olarak sigorta primlerini ödemek zorunda kalırsa; sözleşme süresi boyunca herhangi bir zarar veya tehlike oluşmazsa, dini açıdan, sigorta şirketinin sigorta primlerini haksız yere alması ve onu geri vermemesi durumunda memnuniyetsizliği hisseder ancak hukuki olarak sigorta faizini hak etmez. Bir tehlike veya zarar ortaya çıkması durumunda zararın onarımına dayanarak finansal tazminat hak eder ve zararın onarım maliyeti ticari sigorta şirketine ödenen primlerin değerinden daha yüksekse, dini ve ahlaki açıdan, sigortaların süresi boyunca ödenen primlerin toplam değerinden daha fazla bir değeri kabul etmemelidir. Çünkü bu durum faiz olarak kabul edilir.

Tekâfül sigorta şirketleri, bugün birçok İslam hukukçuları tarafından meşru ve helal bir sigorta şekli olarak kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra, bazı ülkeler tekâfül sigorta şirketlerinin diğer ticari sigorta şirketlerinden ayırt edilmesini istemekte ve bu şirketlerin

³¹ Şukri, *et-Te'min min el-mes'uliyet'i fi'n-Nazariyye ve et-Ta'tbik*, 481-482.

kuruluşları sırasında "kooperatif" veya "tekâfûl" gibi bir terim kullanılmasını talep etmektedir. Ancak uygulamada, birçok tekâfûl sigorta şirketi İslam hukukunun hükümlerine tabi olmayabilir veya uygulamayabilir. Bu nedenle, İslami sigorta şirketlerine katılan araç sahipleri, sigorta primlerini sözleşme süresi boyunca sigorta fonuna öder ve sözleşme süresi sona erdikten sonra herhangi bir zarar olmaksızın sigorta primlerinin tamamı geri alınmaz, bu primler sonunda şirketin mülkiyeti haline gelir. Bu nedenle, takaful sigorta şirketleriyle işlem yapmak isteyen kişilerin, bu şirketlerin şer'i yönlerini dikkatli bir şekilde bilmesi ve özellikle zorunlu araç sigortası kapsamında haklarını ve görevlerini bilmesi gerekmektedir.

Birçok tekâfûl sigorta şirketinin, sözleşme süresinin sona ermesinden sonra sigorta primleri konusunda ticari sigorta şirketlerinin yaklaşımını benimsediği; primleri iade etmez veya katılımcılara geri vermez görülmektedir. Bu işlemler nedeniyle, karşılıklı sigorta şirketinde sigortalanan birçok katılımcı, risk durumunda; gerçek zarar değerinden daha fazla finansal tazminat almak için dolandırıcılık ve sahtekârlık yöntemlerine başvurmuştur. Burada, bu tekâfûl sigorta şirketleriyle ilişkilerde dürüstlük ve adalet prensiplerinin değerlendirilmesi gerekmektedir. Günümüzde trafik kurallarının devlet yaptırımı ile uygulandığı bir ortamda, zorunlu trafik sigortasını tekâfûl sigortası sektöründen karşılamak ve denetlemek taraflar için daha verimli bir çözüm olabilir.

Kaynaklar | References

- Ayhan, Rıza vd. *Sigorta Hukuku Ders Kitabı*. Ankara: Yetkin Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Bin Şeniyyân, Süleymân b. İbrâhim. *et-Te'min ve Aḥkamuh'u*. Beyrut: Dâr el-'Avâşim elMuttahide, 1993.
- eđ-Darîr, as-Siddik Muhammed el-Emin. *el-Ġarar ve Aş aruh'u fi el-'Ûkûd fi el-Fıkh elİslamiyyi*. Beyrut: Dâr el-Cîl, 1990.
- el-'Oşaymîn, Muḥmmmed b. Sâlih. *el-Ḳavâ'idu'lFıkhiyye*. Sana'a: Dâr el-Âşâr, 2001.
- el-Ḥamîs, Oṭman. "Ḥukmü et-Te'min 'ala es-sayyarât", *YouTube*. 31 Ağustos 2023. <https://youtu.be/X1GaEJLsYwo?si=2O461v14NIDiOq4G>.
- Elsheltat, Musbah Ramadan. *et-Te'min et-Tekâfûliyyi 'ala es-Sayyarât bayn Şareketay Libya lit-Te'min ve el-İhlâs Bi-Malezya: Dirâsa Taṭbikiye Mukarene*. Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia, Faculty of Syariah and Law, Doktora Tezi, 2019.
- el-Yasiri, İbrahim Jasir Jabbar. *İşkaliyyat Tatbik Akd el-Mudarebe fi el-Masarif el-İslamiyye*. Kûfe: Kûfe Üniverstesi, İdare ve İktisat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Hassân, Hüsseyñ Hâmîd. *Ḥükmü eş-Şer'iat'il İslamiyye fi 'Ûkûd et-Te'min*. Kahire: Dâr el-'İtişâm, 1979.
- İFA, İslamî Fıkıh Akademisi. "Insurance and Reinsurance". Erişim 31 Ağustos 2023. <https://iifa-aifi.org/en/32229.html>
- İFA, İslamî Fıkıh Akademisi. "International Islamic Fiqh Academy". Erişim 30 Ağustos 2023. <https://iifa-aifi.org/en>

- Jwani, Muhammed el-Emin. *ett'aviğât 'an el-Ağrâr fî Te'min es-Sayyarât*. Oum el-Bouaghi: el-'Arabî bin Muhedi Üniverstesi, Ticari ve İktisat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Kara, Hacı. *Sigorta Hukuku*. İstanbul: Onikilevha, 2. Basım, 2021.
- Mevlevi, Fayşal. *Nizâmü't Te'min ve mevkîf'ül-Şerî'at'i minh*. Beyrut: Arrayyan Yayınevi, 2. Basım, 1996.
- Mulhim, Ahmed Salem. *et-Te'min el-İslamiyyi*. Amman: Dâru'l Şeġafa, 2012.
- Sabbâġ, Ahmed Muhammed. *et-Te'mîn et-Tekâfûliyyi el-İslamiyyi min et-Tekyif eş-Şer'eiyi ila et-Taṭbîk'el-'Emliyyi*. Amman: el-Mektebetül-Vataniyye, 2012.
- SaudiNews50, “عاجل..رسميًا:المرور يعلن بدء الرصد الآلي لمخالفة عدم وجود تأمين سارٍ على المركبة في جميع
م2023 /10 /1 /1 من يوم الأحد ، اعتباراً من يوم الأحد ، ”. X. 31 Ağustos 2023, 09:57.
<https://x.com/saudinews50/status/1697141621756661921?s=46>
- Shukri, Bahā Bahîc. *Reinsurance Between Theory and Application*. Amman: Dar Al-Thaqafa for Publishing & Distributing, 2011.
- Shukri, Bahā Bahîc. *Research in Insurance*. Amman: Dar Al-Thaqafa for Publishing & Distributing, 2012.
- Şukri, Bahā Bahîc. *et-Te'min fi'l- Taṭbîk ve el-Ķânûn ve el-Ķaḏā*. Amman: Dar Al-Thaqafa, 2. Basım, 2011.
- Şukri, Bahā Bahîc. *et-Te'min min el-mes'uliyet'i fi'n-Nazariyye ve et-Taṭbîk*. Amman: Dar Al-Thaqafa, 2010.
- Şumân, 'Abbâs. *Maşâdir et-Teşrî' el-İslamiyyi*. Kahire: Dar Al-Thaqafa, 2000.

Analysis of the Emanation Theory within the Scope of Plato's And Aristotle's Philosophies

Mehmet Murat Karakaya
mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0003-2196-6456>
<https://ror.org/025y36b60>

Social Sciences University of Ankara, Fac of Divinity, Dept of Islamic Philosophy, Ankara, Türkiye

Abstract

In the history of philosophy, various theories have been proposed concerning the emergence of existence around concepts such as principle, cause, origin, hypostasis, and so on. Some of these theories, due to the weakness of their hypotheses, eventually lost their significance and faded away in the history of thought, while others have maintained their influence from the past to the present due to the strength of the principles they encompass. One of the most robust theories for the coming into existence and positioning of beings is the theory of emanation/overflow. Emanation is attributed to Plotinus, the founding philosopher of the Late Platonic Period (Neoplatonic Era). Although Plotinus is known as a Platonist philosopher, it is understood from his *Enneads* he also greatly benefited from Aristotle. While it is acknowledged that emanation is not prominently emphasized in the philosophies of Plato and Aristotle, the doctrines they articulated regarding being and oneness have greatly influenced various philosophical traditions. For instance, the Later Platonic tradition, which followed in Plato's footsteps, developed the theory of emanation based on his metaphysical framework concerning being and oneness. In this regard, it becomes necessary to establish a foundation for the concepts of "participation," "oneness," and "being" within the context of causality, which constitutes one of the most distinctive aspects of the philosophies of Plato and Aristotle, to comprehend the theory of emanation. The problematic issue to be addressed within the context of this study is the investigation of the philosophical background behind the emergence of the theory of emanation within the framework of Platonic philosophy, as opposed to Aristotelian philosophy. The fact that Plotinus is one of the important philosophers of the Platonic tradition does not seem to be an adequate explanation for the subject. The fact that such a theory did not emerge during the period from Plato's death (347 BC) until the third century AD, that is, up to the time of Plotinus (d. 270) is not a matter that pure Platonism can explain. Therefore, it is philosophically important to identify the arguments that come to the forefront within the context of the theory of emanation in explaining of the matter. This study examines both metaphysical approaches within the theory of emanation.

Keywords

Islamic Philosophy, God, Emanation, Creation, Being, Oneness, Plato, Aristotle, Plotinus

Citation

Karakaya, Mehmet Murat. "Sudür Nazariyesinin Platon ve Aristoteles Felsefeleri Çerçevesinde Analizi". *Tetkik* 4 (2023), 215-253. <https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1331911>

Type	Research Article
Research Areas	Religion; Philosophy
Language	Turkish
Received	24 July 2023
Accepted	01 October 2023
Published	10 October 2023
Review	Double-blind
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board) Double anonymized - Two External
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author declares that there is no conflict of interest.
Complaints	tetik@okuokut.org
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright	© The author retains the copyright and provides the publisher with a license to publish.
License	 CC BY-NC 4.0
Publisher	Oku Okut Press (okuokutpress.okuokut.org) on behalf of Oku Okut Association.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	ceeol.com/search/journal-detail?id=2890
DOAJ	doaj.org/toc/2822-3322
CROSSREF	crossref.org/members/prop/34564
Sherpa Romeo	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Sudûr Nazariyesinin Platon ve Aristoteles Felsefeleri Çerçevesinde Analizi

Mehmet Murat Karakaya
mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0003-2196-6456>
<https://ror.org/025y36b60>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Öz

Felsefe tarihinde ilke, neden, arke, hipostaz vb. kavramlar etrafında mevcudatın varlığa gelişi ile ilgili farklı nazariyeler ileri sürülmüştür. Bu nazariyelerden bazıları hipotezlerinin zayıflığı sebebiyle bir süre sonra anlamını yitirip düşünce tarihinde kaybolup giderken bazıları da içerdiği kuramların güçlülüğü nedeniyle geçmişten günümüze etkisini sürdürmüştür. Mevcudatın varlığa gelişi ve konumlandırılmasına yönelik en güçlü nazariyelerden biri de sudûr/taşma nazariyesidir. Sudûr, Geç Platonizm Dönemi'nin (Yeni Eflatuncu Dönem) kurucu filozofu Plotinus'a aittir. Plotinus, Platonist bir filozof olarak tanınıyor olsa da onun Aristoteles'ten büyük ölçüde yararlandığı kendisine ait *Enneadlar* eseri okunduğunda anlaşılmaktadır. Platon ve Aristoteles felsefelerinde sudûra dair bir vurgu olmadığı bilinse de her iki filozofun varlık ve birlik ile ilgili tesis ettiği doktrinler birçok felsefi geleneği etkilemiş, bunlardan örneğin Geç Platonik gelenek, Platon'un çizgisini takip ederek onun varlık ve birlikle ilgili ortaya koyduğu metafiziksel şema üzerinden sudûr nazariyesini oluşturmuştur. Bu çerçevede, Platon ve Aristoteles felsefelerinde en ayrımlı noktalardan biri olan nedensellik bağlamında “pay alma”, “birlik” ve “varlık” kavramları ile ilgili temellendirmelerin sudûr nazariyesini anlamada gerekli olduğunu söylemek mümkündür. Çalışma bağlamında ele alınacak sorunsal husus, sudûr nazariyesinin Aristoteles felsefesi yerine Platon felsefesi ekseninde ortaya çıkmasının felsefi zemininin araştırılmasıdır. Plotinus'un Platoncu geleneğin önemli filozoflarından biri olması konunun izahında yeterli bir açıklama olarak görünmemektedir. Zira Platon'un ölümünden (MÖ 347) MS üçüncü yüzyıla, yani Plotinus'a (öl. 270) kadarki süre içerisinde böyle bir nazariyenin ortaya çıkmaması salt Platonculukla açıklanacak bir husus değildir. Dolayısıyla meselenin izahında sudûr nazariyesi ekseninde öne çıkan argümantasyonları tespit etmek felsefi açıdan önem arz etmektedir. Bu çalışma, her iki metafizik yaklaşımı sudûr nazariyesi ekseninde değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, Tanrı, Sudûr, Yaratılış, Varlık, Birlik, Platon, Aristoteles, Plotinus

Atıf Bilgisi

Karakaya, Mehmet Murat. “Sudûr Nazariyesinin Platon ve Aristoteles Felsefeleri Çerçevesinde Analizi”. *Tetkik* 4 (2023), 215-253. <https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1331911>

Türü	Araştırma Makalesi
Konu Kategorisi	Din; Felsefe
Dili	Türkçe
Geliş	24 Temmuz 2023
Kabul	01 Ekim 2023
Yayın	10 Ekim 2023
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Hakemler	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı	© Yazar telif hakkını elinde tutarak yayıncıya CC BY-NC 4.0 lisansı ile yayım izni vermiştir.
Lisans	 CC BY-NC 4.0
Yayıncı	Okut Okut Yayınları (okuokutpress.okuokut.org) tarafından Oku Okut Derneği için yayımlanır.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	Central and Eastern European Online Library
DOAJ	Directory of Open Access Scholarly Resources
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
SHERPA ROMEO	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Giriş: Sudûr (Feyz/Taşma/Işıma/Türüm)¹

Tanrı yahut *Bir*'den feyz/taşma (emanation) suretiyle varlıkların mevcudiyet kazanmasına yönelik vazedilmiş bir nazariye olan sudûr, antik felsefeden İslam felsefesine oradan günümüze tartışılmalı ve hâlen etkisini devam ettiren önemli yaratılış teorilerinden biridir. İnsanlık tarihi boyunca tek tanrılı inanç ve felsefi ekollerde varlıkların Tanrı'dan; çok tanrılı inanç ve felsefi ekollerde ise *Bir* veya En Üst Varlık'tan alt tanrıların ve varlıkların mevcudiyet kazanmaları ve bu mevcudiyet kazanmanın izahatı en problematik meselelerdendir. Bu bağlamda bu nazariyenin mahiyetine yönelik bir dizi argüman ortaya koymanın gerekli olduğu düşünülmektedir. Zira nazariyeyi temellendirmek açısından Tanrı'nın/*Bir*'in varlıktan ayrı ya da varlık-ötesi hususiyetlerini tespit etmek ve buradan hareketle diğer mevcudatın varlık keyfiyetini izah etmek en öncelikli konudur. Bu minvalde konuyla ilgili olarak ilk etapta aşağıdaki hususlar dile getirilebilir.

(i) Sudûr nazariyesi, evveleminde aşkın bir düşünceyi ve bu düşüncenin gereği bir Tanrı'yı/*Bir*'i veya ontolojik açıdan Varlık-Ötesi'ni gerekli kılar.² İkinci olarak bu nazariye, mevcudatın feyz/taşma yoluyla varlığa gelişini Tanrı'nın/*Bir*'in varlık-ötesi özelliğine ve mükemmelliğine bir kusur getirmeden izah eder. Bu bağlamda sudûr, her şeyin Mutlak bir İlke-Neden'den taşıdığı iddia eden kozmogonik bir teoridir.

(ii) Tanrı'nın/*Bir*'in en önemli hususiyeti, zatı itibariyle tek ve bir olması ve bir benzerinin bulunmamasıdır. Tanrı'nın "Tanrı" yahut *Bir*'in "Bir" olması ancak bu şekilde mümkün olur. Tanrı'nın/*Bir*'in altında bulunan mevcudatın en önemli özelliği ise, onların ya varlık açısından tek olmamaları ya da birbirlerine benzer olmalarıdır. Bu bağlamda, benzeri bulunan bir ve çok "varlık"ın (örneğin İkinci Akıl) veya varlıkların Tanrı/*Bir* olması mümkün olmadığı gibi, onların Tanrı/*Bir* olmadan varlık üretmesi de mümkün değildir. Üretmek/meydana getirmek için bir Kaynak/Orijin, yani bir Tanrı/*Bir* gereklidir.

(iii) Tanrı/*Bir*, zatı itibariyle kendisinin altında yer alan ve kendinden meydana gelen varlıklardan varlık olmak ya da varlık-ötesi olmak bakımından bütün yönleriyle üstündür ve mükemmeldir. Bu kapsamda, Tanrı/*Bir*, kendisinden meydana gelen varlıklardan üstün ve mükemmel olmasıyla diğer mevcudattan farklıdır. Şayet Tanrı/*Bir*, kendisinin altında bulunan varlıkların varlık özellikleriyle malul olursa o Tanrı'nın Tanrı yahut *Bir*'in *Bir* olması ortadan kalkar.

(iv) Tanrı'nın/*Bir*'in; Tanrı, *Bir* veya En Üst olması, O'nun zatı itibariyle İyi olmasını, Hayru'l-Mahz/Sırf İyilik olmasını gerektirir. Yahut O, "İyi" olduğu için Tanrı'dır/*Bir*'dir veya En Üstte yer almaktadır. Bu bağlamda, Tanrı/*Bir*, kendisinin altında bulunan varlıklara "İyi" olması bakımından birlik ve varlık yönünde inayette bulunur/taşar. Yahut varlıklar, "İyi" sayesinde birlikten ve varlıktan pay alır.

(v) Bir varlık, varlık olmak bakımından ve mahiyeti açısından ayrı özelliklere sahip ise, o varlık aynı zamanda mürekkep/bileşik varlıktır. Terkip, bir varlığın tek başına zatı

¹ Sudûr ile ilgili olarak Arapça ve Türkçe farklı kelimeler de kullanılmaktadır.

² Tanrı/*Bir* veya En Üst Varlık'ın olduğuna ve varlıklar âleminin Tanrı/*Bir* veya En Üst Varlık'tan meydana geldiğine dair düşünceye sahip olmayanlar açısından böyle bir gereklilik olmayabilir.

itibariyle var olmadığını/olamayacağını, başka bileşenler üzerinden varlık elde ettiğini/edeceğini gösterir. Bu manada, Tanrı'nın/*Bir*'in varlıklardan ayrı/öte olması, mahiyetinin de “bir” ve “basitlik” ile temayüz etmesi gerekir. Zira “Bir” ve “basit” olmayan, Tanrı/*Bir* olamaz. O hâlde, Tanrı'nın/*Bir*'in zatı itibariyle bizatihi tek ve bizatihi basit olması ve onu niteleyecek bütün olumsal nitelemelerin de bu teklifi ve basitliği ortadan kaldıracak isim veya sıfatlara sahip olmaması gerekir. Bu nedenle Tanrı'dan/*Bir*'den bir varlık tezahür ettiğinde, bu varlığın teklik ve basitlik düzeyi en yüksek varlık olması gereklidir. Bu bağlamda basitlik açısından Tanrı'dan/*Bir*'den cismani keyfiyet barındıran varlıkların doğrudan meydana gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı'dan/*Bir*'den ilk etapta Akıl meydana gelir.

(vi) Sudûr nazariyesine göre, Varlık-Ötesi *Bir*, mükemmelliğinden dolayı zorunlu olarak İlk Akla (Akli-İLke) ve bu Akıl üzerinden de diğer varlıklara güneşin varlıklara ışması gibi feyezana eder/taşar. Taşma, Akli-İLke'de vasıtasız, Akli-İLke dışındaki varlıklarda ise Akıl ve Nefs vasıtasıyla gerçekleşir.³ Nihai olarak varlıklar *Bir*'den vasıtalı veya vasıtasız taşmak suretiyle ontolojik bir hüviyet kazanır.

(vii) Sonuç itibariyle sudûr nazariyesi böyle bir düşünsel alt yapıdan ortaya çıkar. Bu nazariyenin amacı, Tanrı'nın/*Bir*'in teklifiğine ve basitliğine hâlel getirmeden bütün mevcudatın varlık olarak meydana gelmesini açıklamak; başka bir deyişle, Tanrı'dan/*Bir*'den çokluğun ve basitlikten terkinin nasıl türediğini ortaya koymaktır. Dolayısıyla nazariye, metafizik ve ontolojik açıdan belirli bir hiyerarşik düzen içerisinde En Üst'ten en alttaki varlığa herhangi bir kopuşa fırsat vermeden bütün varlıkların varlık olma özelliklerini ve varlıktan pay alma süreçlerini hiyerarşik bir yapı içerisinde ayrıntılı şekilde izah etmektedir.⁴

Literatür açısından sudûr ile ilgili Türkçe birçok çalışma bulunmaktadır. Çalışmaların geneli konuyu İslam felsefesi ve İslam filozofları bağlamında ele almaktadır. Muhammet Fatih Kılıç'ın “İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik” ve Ömer Faruk Erdoğan'ın “Gazzâlî'nin Sudûr Nazariyesine Getirdiği Eleştiriler ve İbn Sînâ'dan Verilebilecek Cevaplar” adlı çalışmalar buna örnek verilebilir. Ayrıca Rahim Acar'ın *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions* başlıklı çalışması ile Mehmet Ata Az'ın “Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında İbn Sînâ'nın Sudûr Nazariyesinin Değerlendirilmesi” adlı çalışması yaratılış ve sudûr çerçevesinde İslam-Batı felsefelerinden iki filozofu karşılaştırmalı olarak ele almaktadır.⁵ Bunların yanı sıra konuyu kökensel ve doğrudan

³ Nefs, Aristoteles felsefesinde bir yetkinlik, Plotinus felsefesinde ise cevher olarak değerlendirilir. Bk. Hüseyin Aydoğan, *Plotinus Felsefesine Giriş* (Sakarya: Değişim Yayınları, 2021), 90.

⁴ Burada sudûr genel olarak ele alındı. Hüseyin Aydoğan'ın “Plotinus Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine” adlı çalışması ise Plotinus'un sudûr nazariyesi ile ilgili geniş bilgi içermektedir. Ayrıntılı bk. Hüseyin Aydoğan, “Plotinus Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine”, *EskiYeni* 46 (2022), 115-144.

⁵ Ömer Faruk Erdoğan, “Gazzâlî'nin Sudûr Nazariyesine Getirdiği Eleştiriler ve İbn Sînâ'dan Verilebilecek Cevaplar”, *11. International Congress on Social Sciences «China to Adriatic»*, ed. Veli Batdı, Zhanuzak Alimgeray (Bursa: İksad Publications, 2019), 256-262; Rahim Acar, *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions* (Leiden/Boston: E.J. Brill, 2005); Mehmet Ata Az, “Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında İbn Sînâ'nın Sudûr Nazariyesinin Değerlendirilmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (2015), 77-101.

Plotinus felsefesi bağlamında ele alan çalışmalar da bulunmaktadır. Eyüp Şahin'in *Sudûr* adlı eseri konuyu antik dönem Yunan düşüncesi ve Yeni Eflatuncu felsefe bağlamında, Hüseyin Aydoğan'ın "Plotinus Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine" adlı çalışması ise Plotinus felsefesi bağlamında ele almaktadır. Bu çalışmalar literatüre önemli katkılar sunmaktadır. Ayrıca Panagiotis G. Pavlos'un "Plotinus and Dionysius the Areopagite on the Participation in the Good" çalışması pay alma, Geoffrey Scott Bowe'nin *Aristotle and Plotinus on Being and Unity* adlı çalışması ise Aristoteles ve Plotinus'ta varlık ve birlik konusunda konuya ışık tutan önemli çalışmalar olarak yer almaktadır. Ortaya koyduğumuz bu çalışma ise Platon ve Aristoteles felsefeleri bağlamında sudûrun kökensel analizini yapmakta, bu çerçevede literatüre katkı sağlamamayı amaçlamaktadır.

1. Sudûr Öncesi Felsefi Zemin

Sudûr nazariyesi her ne kadar Geç Platonizmin önemli temsilcilerinden Plotinus ile doğrudan ilişkilendirilse de esasında bu nazariyenin mazisi ve felsefi alt yapısı Platon'a kadar gider. Ayrıca Platon'dan sonra Speusippus ve Ksenokrates gibi Erken Dönem Akademi filozoflarının ortaya koyduğu felsefi yaklaşımlar bu nazariyeye bir alt yapı hazırladığı gibi Orta Platonist Dönem'de aşkınıcı filozofların serdettiği ontolojik yaklaşımlar ile Geç Stoacı doktrinler de⁶ bu nazariyenin inşasında önemli katkılar sağlar. Sonuçta sudûr, Plotinus ile birlikte nihai şeklini alır ve bir nazariye olarak teşekkül eder.

Platonizmde en üstte var olan Tanrı/*Bir*/*İyi*, akılları temsil eden İdealar, nefsanî ve cismanî varlıklara tekabül eden tikel varlıklar, farklı isimlendirmelerle Geç Platonizm'de (Neoplatonizm) *Bir* Akıl, Nefs ve duyulur varlıklar şeklinde hiyerarşik bir boyut kazanır. Bu çerçevede akli ve duyulur varlık alanlarının varlık boyutlarıyla ilgili dört katman vardır. Bunlar; -aşağıdan yukarıya- madde ve suretten oluşan "beden/cisim"; bedene/cisme canlılık kazandıran "nefs"; nefse anlam kazandıran "akıl" ve akla varlık veren "*Bir*"dir. Sebep olma noktasında *Bir* ve *Bir*'in hayat verdiği nefis olmadan varlığın canlılık elde etmesi mümkün değildir. Duyulur ve göğe ait cisimsel varlıkların dışında ve üzerinde bulunan Tanrı/*Bir*, Akıl ve Nefs'ten oluşan varlık alanları hipostaz ilkelerdir. Bu üç varlık -örneğin- Orta Platonistlerden Moderatus'ta *üçlü Bir*'ler, Numenius'ta ise *üçlü Tanrı*'lar şeklinde farklı isimlendirmelerle ifade edilmektedir.⁷ Bu bağlamda, Eudorus, Plutarch, Atticus, Alcinius gibi Orta Platonist Dönem filozoflarının genel hatlarıyla bu doğrultuda konuyu ele aldıkları görülmektedir.⁸

Esasında Tanrı/*Bir*, Akıl ve Nefs şeklinde ortaya konan üçlü hipostaz model Gnostikler'de ve Keldani kehanetleri de dâhil olmak üzere birçok gelenekte yer almaktadır. Bir çift

⁶ Armstrong'a göre, Plotinus'un ortaya koyduğu sudûr/taşma (emanation) kavramı, maddî ışık veya ateş olarak tasarlanan bir tanrıdan aklın ortaya çıktığına dair geç dönem Stoacı bir doktrindir. Arthur Hilary Armstrong, *Plotinus* (London: George Allen & Unwin LTD, 1953), 33.

⁷ Kenneth Sylvan Guthrie, *Numenius of Apamea The Father of Neoplatonism* (London: Comparative Literature Press, 1917), 20, 28, 40, 119.

⁸ Bu üçlü ontolojik değerlendirme, başka bir açıdan üçlü Hristiyan doktrinlerinin kıta Avrupası'ndaki zeminini gösterir.

karşıt varlığın üstünde Tanrı'nın/*Bir*'in yer aldığı bu modelde, *Üç Güçlü Bir*, Barbeolite geleneğinde baba, anne, oğul; Ophite geleneğinde ise üçlü erkek sembolü şeklinde belirli bir hiyerarşik çerçevede değerlendirmeye tabi tutulur. Gelenekler dışında bu alanda etkin olan ve bahsi geçen felsefi yapı da Aristotelesçilikten ziyade Platonculuktur. Bu sebeple Geç Platonizm öncesinde ilk temelleri atılan sudûrun felsefi zemini Plotinus'a kadar oluşur. Bahsi geçtiği üzere bu nazariye nihai noktada Plotinus'la birlikte sistematik bir hüviyet kazanır.⁹ Bu yönüyle Plotinus dönemine kadarki Platoncu felsefe ve bu felsefenin varlıkların ontolojik şemasını belirlemeye yönelik seyir, Plotinus felsefesini ve sudûru değerlendirmek açısından önem arz eder.

Belirtildiği gibi üçlü hipostazlar veya materyal dünya da dikkate alındığında dörtlü hiyerarşik yapının içeriğini Platon'da bulmak imkân dâhilinde olsa da ona ait metinlerde üçlü hipostaz şeklinde ortaya konulan hiyerarşik yapılara yönelik pasajların ve pasajlardan geçen anlam içeriklerinin karmaşık ve muğlak olduğu görülmektedir.¹⁰ Plotinus'un varlıkların *Bir*'den belirli bir hiyerarşik yapı içerisinde meydana gelmesini hipostazlar ve feyz/taşma bağlamında değerlendirmek suretiyle Platon felsefesini açılmadığını ve sudûr nazariyesi ile bu felsefeyi daha sistemli hâle getirdiğini söylemek mümkündür. Bu kapsamda varlıkların meydana gelişi ile ilgili olarak Platon ve Aristoteles felsefeleri bağlamında nedensellik ve ontolojik açıdan birlik ve varlık kavramlarını ele almakta fayda mülahaza edilmektedir.

2. Platon'da ve Plotinus'ta Varlıkların Meydana Gelmesi Bağlamında Nedensellik (Pay Alma/Katılım, Taklit, Kopya)

Platon, öz itibarıyla değişmeyen İdealar üzerinden farklı bir var olma biçimi geliştirir. Platon'u idealar âlemini inşa etmeye yönelten etmenin Hereakleitos ile Parmenides'in felsefi değerlendirmeleri olduğu söylenebilir. Herakleitos'un, duyulur şeyleri bilimin konusu

⁹ Buradan hareketle bu nazariyenin bütün yönleriyle Plotinus tarafından üretilmiş bir nazariye olmadığı söylenebilir. Plotinus konuyu daha sistemli bir şekilde düzenlemiştir.

¹⁰ a) Örneğin Platon'un hakikatin/gerçeğin ilk ikisi şeklinde *Devlet* adlı eserinde ortaya koyduğu "iyi idesi" Platon. *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 509, tam anlamıyla Plotinus felsefesindeki *Bir* hipostazının karşılığı değildir. Çünkü Platon felsefesinde iyi idesi en üstün formdur. Geç Platonik yorumda ise *Bir* (*İlk İlke*) bütün form alanlarını aşkın, tanımlanamaz bir hüviyete sahiptir. Nitekim Plotinus felsefesinde *Bir*, "varlık" olarak tanımlanamayan ve "varlık"ın ötesinde onu aşan bir yapıda olduğundan diyalektik, formların hiyerarşik yapısında bulunan İkinci Hipostaz'dan, yani Akli-İlke'den başlar. Dolayısıyla *Bir* diyalektiğin değerlendirme alanında değildir. Platon'da ise en yüksek form olan iyi idesi bir varlık olarak diyalektik metot vasıtasıyla belirlenmektedir. *Timaeus* ve *Phaedo* diyaloglarında İdealar ile duyulur âlem arasında "aracı" konumunda değerlendirilen Nefs'in (Soul) bu mutavassıt konumunun Plotinus çizgisinde var olan sudûr nazariyesi ekseninde izah edilmemesi yine bu muğlaklığa örnek olarak verilebilir. Stephen Gresh, *Middle Platonism and Neoplatonism the Latin Tradition* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1986), 27-28. b) Platon, İyi ideasını diğer idealarından ayırmakta, onun gerçek varlığın ötesinde olduğunu söylemektedir. Buna göre, ideaların en üst katmanında bulunan İyi İdeası'nı Tanrı olarak yorumlayanlar olduğu gibi yorumlamayanlar da vardır. Tanrı olarak yorumlamayanlar açısından İyi İdeası sadece idealara özelliğini verendir; fakat onların varlık kazanması ancak iyi ideasından başka bir tanrı ile mümkün olmaktadır Gamze Kaynak, *Platon'da Tanrı ve Evrenin Oluşumu* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 39.

yapmayıp “bilim için kalıcı olan şeylerin olması gerekir” tezi, Platon’u duyusal varlıkların gerçek varlıklar olmadığı çıkarsamasına götürmüş, bu çerçevede Platon, duyulur varlıkların dışında bir tümel gerçeklikler dünyası olduğuna, bu minvalde ortak tanım, genel kavram, evrensel veya tümelerin duyulur şeyler olmayacağı düşüncesine ulaşmıştır. Ayrıca, Parmenides’in düşünülür ile düşünülür olmayan arasında yaptığı ayrımın Platon’un aşkın alana yönelik argümantasyon geliştirmesinde önemli katkıları olmuştur. Bu çerçevede Platon felsefesinde varlık mefhumu, duyumsal gerçekliği olan şeyleri değil, akli âlemde var olan soyut kendinde varlıklar olan İdeaları kapsamaktadır. Platoncular, tümel olarak tasdik edilenleri İdealar, onların yansımalarını da tikeller olarak kabul etmektedir.¹¹

Platoncu felsefe, nedensellik, birlik ve varlık açısından mevcutların özellikle de duyulur varlıkların meydana gelişini farklı kelime, kavram ve süreçler üzerinden ortaya koymaya çalışır. Platon, bu kapsamda birliğe ilişkin bazı ontolojik açıklamaların güçlüğünden dolayı kendi felsefi yaklaşımlarının izahına yönelik “methexis/participation/pay alma/katılma”, “copy/imitation/kopya/taklit” ve “mimesis/taklit/benzeme” kavramlarını türetir ve bu kavramlar üzerinden ontolojisini izah eder. Bu kapsamda kopya ve taklit etme bağlamında model/paradigma-imge/imag ilişkisinin Platon’un gerçeklik vizyonunun temeli olduğu söylenebilir.¹²

Platon felsefesi açısından formlar teorisi iki temel doktrini içerir: (i) Tikeller ve formlar/idealar arasındaki ilişki; pay alma, kopya ve taklitten orijinale yönelik bir ilişkidir (ii) Tikeller ve idealar, hakikat/gerçeklik dereceleri bakımından birbirinden farklılık gösterir.¹³ Buna göre duyulur varlıklar olan tikeller, tümel olan formların kopyaları ya da taklitleridir. Aynı zamanda yansımalar olan tikeller, orijinalleri yani formları ile benzeş oldukları için benzerliklerdir.¹⁴ Bu manada onların özsel özellikleri olmadığından kendi varlıkları

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1086b; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 641.

¹² David. C. Schindler, “What’s the Difference? On the Metaphysics of Participation in a Christian Context”, *The Saint Anselm Journal* 3/1 (2005), 3.

¹³ Reginald E. Allen, “Participation and Predication in Plato’s Middle Dialogues”. *The Philosophical Review* 69/2 (1960), 152).

¹⁴ a) Platon, diğer diyaloglarından farklı olarak yaratılış konu edindiği *Timaeus* adlı eserinde, Tanrı’nın her şeyin kendisine benzemesini istemesinden dolayı evreni ve duyulur varlık alanlarını bir “model/paradigma/örnek” üzerinden yarattığını ve yaratılan varlıkların da bu model/paradigma ve örnekte içerildiğini “kopya” kavramı üzerinden izah eder. Bu bağlamda Tanrı, en üstte bulunan ilke ve neden olarak evrenin yaratıcısı ve ona düzen verendir. Yaratma etkinliğinde aracı varlıklar bulursa da genelde bütün yaratılışlar hiçbir aracı varlık bulunmaksızın bizatihi Tanrı’nın kendisine izafe edilmektedir. Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 30. Platon, bu hususu şu şekilde ifade etmektedir: “Bu nedenle evrenin yaratılış sırasında parçaları ve tüm canlıları içeren bir şeye benzetildiğini ve evreninde buna benzeyen bir şey olduğunu düşünmemiz gerekir. Evet, bu örnek, kavranabilen tüm canlıları kapsadığı gibi yaratılan, gözle görülebilen tüm canlıları da içerir. Ne de olsa Tanrı, kavranabilen canlıların en güzeline ve her açıdan en kusursuz olanına benzetmek istiyordu...” “Ancak evreni oluşturanın değişmeyenden yola çıktığı malumdur. Çünkü evren ortaya çıkanların en güzelidir ve onu oluşturan da en becerikli olandır. Eğer evren bu şekilde ortaya çıkarıldıysa değişmeyen örneğe göre ve akılla kavranabilecek ve hissedilebilecek şekilde yapılmış demektir. Bu durumda evren bir şeylerin kopyası olmak zorundadır.” Platon, *Timaeus*, 29-31. b) Plotinus ise bu konuda şöyle söyler: “Bu ikinci Kosmos, her noktada arketipi kopyalar: O, hayat ve kopya hâlinindedir ve o ilahi dünyadan fıskıran bir güzelliğe sahiptir... Şeylerin doğasında olan her imge, arketipin tüm varoluşu boyunca kalır.” Plotinus, *The*

itibarıyla var oluş elde etmeleri de mümkün değildir. Buna göre alt düzeyde varlıklar tarafından taklit edilen idealar, tikellerin neden-ilkeleridir ve aynı zamanda model/paradigma/örnek sebeplerdir. İdealar, tümel olunca tikel olan şeyler de bu tümeleri kabul eden ve yansıtan nesnelere olarak varlık kazanmaktadır. Çünkü Platoncu felsefede şeyler/tikel formlar, ayrı bir var oluşa sahip olsalar da onlar kendileriyle aynı ismi taşıyan tümel formlardan, yani idealardan pay almak suretiyle varlık elde etmektedir.¹⁵ Bu durumda formların imgeleri olan nesnelere Aristoteles'in aksine duyulur kozmos açısından töz olarak değerlendirilse de kaynakları itibarıyla aşkın bir nedene bağlı olduklarından hakiki töz olarak kabul edilmez. Varlık düzeyleri en alt düzeyde olduğundan onların bağımsız ontolojik bir statüleri de yoktur. Bu sebeple duyusal tözleri duyulur kozmos açısından "var"; ancak aşkın kaynakları açısından "yok" hükmünde değerlendirmek mümkündür. Her ikisi arasında karakter ortaklıklarının olması ise, birincinin model, ikincinin taklit ve ilksel olanın bir yansıması olduğunu göstermektedir.¹⁶

Platon'un varlıkların meydana gelmesine yönelik ürettiği pay alma kavramı ise *Parmenides* diyalogunda geçmektedir.¹⁷ Buna göre "pay alma", yaratılış sürecinin işleyişini

Enneads, V.8.12. c) Söz konusu kopyalamanın benzerlik ilişkisi yönünden tutarsız olduğuna ve bunun bir benzerlik ilişkisi olmadığına yönelik eleştirilerin olduğunu vurgulamak gerekir. Çünkü benzerlikte her iki varlık alanı etken bir konumda iken, yani A'nın B'ye benzemesi durumunda B de A'ya benzerken, kopyalamada, orijinalin kopyasından ontolojik açıdan farklı olması sebebiyle bir benzerlik ilişkisinin bulunmadığını söylemek mümkündür. Mehmet Türkan, "Platon'da Formlar Arası İlişkiler Bağlamında Olumsuz Önermeler ve Hiçlik Problemi", *Bevtulhikme* 10/1 (2020), 220. Plotinus bu konuya şu şekilde bir açıklama getirir: "Hiç şüphe yok ki kopya, orijinal değil; ama bu onun doğasıdır; aynı anda hem sembol hem de gerçeklik olamaz. Ancak bunun yetersiz bir kopya olduğunu söylemek de yanıltıcı; fiziksel düzen içinde güzel bir temsilin içerebileceği hiçbir şey dışarıda bırakılmamıştır." Plotinus, *The Enneads*, Translated by Stephen MacKenna (London: Faber and Faber Limited, London, t.y.), II.9.8. Platon, yaratmayı kopya ve benzetme üzerinden açıklamakla bir takım tutarsız değerlendirmelere kapı aralasa da yahut İyi olan Tanrı'nın her şeyin kendisine benzemesini istemesinden dolayı evreni yarattığını ve bunun varlıkların ortaya çıkmasındaki en temel ilke olduğunu belirtse de o, bu eser bağlamında Tanrı'nın yaratma biçimine ve mahiyetine yönelik ontolojik bir takım muğlak açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre, ilke olarak açık olan bir şey vardır; o da Tanrı'nın İyi olması ve her şeyin kendisine benzemesini istemesidir. *Timaeus*'ta yer alan bu yaklaşım, yeterli izahat sunsa da Platon, "böylesi bir evrenin kim tarafından oluşturulduğunu bulmak zordur, cevabı bulduktan sonra onu insanlara tanıtmak daha da zordur" ifadesiyle yaratmanın bütün boyutlarıyla anlatılmasının imkânsız olduğunu da itiraf etmektedir. Platon, *Timaeus*, 28, 29. Özetle, *Timaeus* diyalogunda Tanrı'nın yaratmasına yönelik ifadeler daha çok elinde malzemeler bulunan bir ustanın o malzemelerden niteliklerine göre bir ürün elde etmesine benzer bir üslupla anlatılmaktadır. Bu manada Tanrı, evrenin gövdesini, öncesinde doğal hâllerinde bulunan ancak sonrasında Tanrı'nın aracı idea ve sayılarla şekiller verdiği ateş, toprak, hava ve sudan ve bunlar arasındaki bağlantıdan küre şeklinde oluşturmaktadır. Evrende var olan uyum da söz konusu dört element arasındaki orantıyla gerçekleşmektedir. Değişmeyen ve değişen tözlerin birleşimi olan üçüncü bir tözden oluşan ve erdem bakımından da üstünlüğü olan nefis ise kendisinden sonra gelen varlığa boyun eğmemesi için cisimden/bedenden önce meydana gelmiştir.

¹⁵ Ancak ileride değinileceği üzere Aristoteles'e göre "pay alma", Platon ve takipçilerinin çözümsüz bıraktıkları bir soruna tekabül etmektedir. Aristoteles, *Metafizik*, 987b7-15; 1078b15.

¹⁶ Allen, "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues", 162; Conor Barry, *The Aporia1 of the Parmenides: a Prelude to the Philosophical Dialectic*, (Halifax: Dalhousie University, Degree of Master, 2004), 43. Başka bir ifadeyle, onların duyulur kozmos açısından "olduklarını" ancak aşkın kaynakları açısından "olmadıklarını" söylemek mümkündür.

¹⁷ Her iki eser bağlamında benzerlik ve pay alma kavramları çerçevesinde şöyle bir yorum yapılabilir: *Timaeus*'ta duyulur evrenin birliği onun bir olan ideal modele benzerliğine göre, *Parmenides*'te ise varlıkların birliği Bir'den pay almalarına

göstermesi açısından *Timaeus*'taki kapalılığı aralamakta, en azından idealar üzerinden yaratılış sürecini ve tümel (form) ve tikel (duyulur nesne) ilişkisinde birlik ve çokluk meselelerini açıklamaktadır.¹⁸ Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde, taklit, kopya ve pay alma kavramları içerisinde “pay alma”yı öne çıkarıp bu kavramı ilk kullanan Platon’un görüşlerine eleştiri getirmektedir. Aristoteles’e göre, Pythagoraçısı bağlamda şeylerin sayıları taklit ederek meydana gelmesi bir isim değişikliğiyle Platon felsefesinde pay alma şeklinde ifade edilmektedir. Ona göre, Platoncu felsefe “pay alma”nın nedeni ve kapsamına ilişkin beyanatta yetersiz kalmaktadır.¹⁹

Pay alma, yukarıda ele alınan kopya ve imitasyon kavramlarının üstünde şemsiye bir kavram olarak nitelenebilir.²⁰ Platon’un katılım/participation kavramını yukarıda belirtildiği gibi öncelikle şeyler arasındaki “birlik”i, şeylerin “varlık”a katılımını, birlikten çokluk’a geçişi ve aralarındaki ilişkiyi açıklamanın bir aracı olarak tasarladığı söylenebilir. Bu manada tikellerin katılım yoluyla varlık ve aynı zamanda birlik elde ettiklerini belirtmek gerekir. Esasında bütün-form ve çoklu-katılımcı arasındaki ilişkiyi ifade eden pay alma, “başkası nedeniyle var olma”yı, “kendi gerçekliğine kendisinden başka bir şey sayesinde sahip olma”yı, dolayısıyla pay alan açısından “sonra” olmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla bir şeyin kendisine göre “başka” bir şeyle ilişkisini ifade eden pay almada, pay alanın varoluşsal içeriği ile pay alınanın varoluşsal içeriği birbirinden farklıdır. Pay alınan, varoluşsal içerik açısından her zaman üstün konumundadır. Ayrıca pay alma, “Bir”den farklı olan “başkalık”ın doğasından doğmaktadır. Bu bağlamda *Bir*, kendi zatıyla; *Bir*’e göre başkalık olan Akıl, *Bir*’den; diğer mevcudat da Akıl’dan pay almak suretiyle varlık elde etmektedir.²¹

göre açıklanır. Laura M. Castelli, “Universals, Particulars and Aristotle’s Criticism of Plato’s Forms”, *Universals in Ancient Philosophy*, ed. Riccardo Chiaradonna - Gabriele Galluzzo (Pisa: Edizioni Della Normale, 2013), 176.

¹⁸ Barry’ye göre, diyalogda Parmenides’in Sokrates’e terimin anlamını açıklığa kavuşturması konusundaki ısrarı ve ortaya koyduğu sorular onun kapalılığını ortaya koymaktadır. Barry, *The Aporia1 of the Parmenides: a Prelude to the Philosophical Dialectic*, 22.

¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 987b; 1045b 10. Aristoteles’in bu pasajdaki pay alma eleştirisini Platon’u tümüyle reddeden bir eleştiri olarak değil yetersiz pay alma açıklamalarının bir eleştirisi olarak yorumlayanlar vardır. Örneğin Aquinas, Aristoteles’in bu yaklaşımını mutlak pay almanın veya tüm açıklamalarının reddi olarak görmemektedir. Yetersizlik kavramda değil, açıklamalardadır. Ona göre, “Her fail kendisi gibi bir şey yapar.” Bu nedenle etkilenen, failinin etkinliğinin aracılığı ile kendi failine benzer olmaya çalışır ve ona katılım sağlar. Buna göre, Tanrı evrenin faili olduğundan her şeyde kendi zatının benzeri yansır ve böylece tüm mahlûkat Tanrı’ya katılır. Bununla birlikte Tanrı aşkın bir fail olduğu için mahlûkatın kendisinden aldığı benzerlikler Tanrı’nın özünün mükemmel benzerlikleri değil, kusurlu benzerlikleridir. Dwight Crowell, “Thomas Aquinas’ Attribution of Participation to Aristotle”, *Dionysius XXXVII* (2019), 145, 149.

²⁰ Bunların hepsi aynı anlamdadır. Ayrıca Platon’da pay alma ile ilgili ‘miksîs’, ‘metalepsîs’, ‘kainonia’, ‘kraisîs’, ‘parousia’, ‘homoiosis’ kelimeleri kullanılmaktadır. Jules Tricot, “Açıklamalar ve Notlar”, Aristoteles *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 110.

²¹ Diadochos Proklos, *Platon’un Parmenides Diyalogunun Yorumu (141e-142a)*, çev. Oğuz Özgüç (İstanbul: Pencere Yayınları, 2006), 27; Schindler, “What’s the Difference? On the Metaphysics of Participation in a Christian Context”, 3, 10; Barry, *The Aporia1 of the Parmenides: a Prelude to the Philosophical Dialectic*, 22, 42, 58.

Kavramsal olarak değerlendirildiğinde ise pay alma alıcının alım yetisiyle ilişkilidir. Her alıcı, alım yetisine göre neden varlıktan alması gereken varlık payını alır.²² Bu manada alıcının yetisini aşan bir alımın gerçekleşmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla varlıkların hiyerarşide elde ettikleri konum, onların alım yetilerini de belirler. Katılım/Pay alma, katılım sağlanan ve katılımcı olmak üzere iki zorunlu bileşen devreye girdiğinde ve katılımcının katılım sağlanan tarafından iletilen şeyi aldığı anda ortaya çıkar. Katılım, bir paylaşımı varsaydığından, katılım sağlanan olmadan pay alma olmaz. Zira pay almada paylaşımın esas unsuru katılım sağlayan değil katılım sağlanandır. Başka bir ifadeyle, katılımcının yokluğu katılımı uygulanamaz hâle getirirse de eksikliği katılım sağlanan kadar ontolojik öneme haiz değildir. Çünkü katılımın imkânı katılımcı olmadan da devam eder. Ancak katılım sağlanmanın yokluğu katılımı bütünüyle ortadan kaldırır. Dolayısıyla katılım sağlanmanın olması durumunda katılımın olmaması, katılımcının yokluğundan veya yetersizliğinden kaynaklanır. Ayrıca katılımcının katılım sağladığı şeye kendi olarak katılmadığını da belirtmek gerekir. Kendi kendine katılım sadece aynılık olur. Bu da bir anlam ifade etmez. Öyleyse katılım, varlığın kendi olduğu şeye değil, noksanlığını tamamlamak açısından olmadığı şeye dönük olmalıdır. Katılımcı, ismini katılım sağladığı formdan veya formlardan sonra aldığından katılım sağladığı formun temel niteliklerinden tamamen yoksundur.²³ Bu bağlamda katılım sağlanan ile katılımcı arasındaki ilişki eşdeğer değildir. Katılım sağlanan katılım sağlayandan farklıdır. Ayrıca katılım sağlayanın varlığı katılım sağlanana bağlı iken katılım sağlananın varlığı katılım sağlayana bağlı değildir.²⁴

²² "Reception according to the capacity of the recipient" ifadesi Plotinus'un *Enneadlar* adlı eserinden esinlenerek Armstrong tarafından formüle edilmiştir. Panagiotis G. Pavlos, "Aptitude (Ἐπιτηδεύσις) and the Foundations of Participation in the Philosophy of Dionysius the Areopagite", ed. Markus Vinzent. *Studia Patristica* XCVI (2017), 391. Örneğin, Plotinus'a göre nefis, canlı bir beden olmak için bedeninin sahip olması gerekenleri ve sadece bedenine almayla yatkin olduğu şeyleri aktive edebilir. Plotinus, *The Enneads*, IV.3.22. Bu bağlamda bedeni canlandıran nefsin, nefis olarak sahip olduğu tüm güçleri harekete geçiremediği söylenebilir.

²³ Biz ancak idealar'ın varlığından bahsedebiliriz, oysa duyulur tikeller yalnızca katılım aracılığıyla var oluşa sahip olmakla ilişkilendirilir. Zeynep Duran, *Predication in Aristotle's Categories: a Response to Plato's Theory of Forms* (Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 34. Ancak burada Aydoğan'a göre şöyle bir sorun daha bulunmaktadır: *Bir*'den sudür açısından, *Bir*'in kendisinden eksik ve noksan bir başkalığa kendisinden vermesi gerektiğini ve o başkasının da *Bir*'e katılmasının gerekli olduğunu anlıyoruz. Ancak neden *Bir*'den başka olan var? Yani katılım olması için başkanın aynıya katılması gerekmektedir; ama katılmadan önce başka olanın hâlihazırda mevcut oluşu da varsayılan bir merteye olarak takdim edilmektedir. Bu durumda bu başka olanın *Bir*'den zaman anlamında olmasa da mantıksal olarak ne zaman çıktığı sorusu karışımıza çıkmaktadır. Nitekim sudür *Bir*'den hâlihazırda çıkmış olanın hipostatize edilmesini bize açıklamaktadır. Ancak bu açıklama, başkalık'ın aynılık'ın içinden nasıl çıktığı sorununu vuzuha kavuşturmamaktadır. Yani başkalık aynılıkta nasıl barınıyor veya *Bir*'den çıkış, *Bir*'in basitliğine halel getirmeden nasıl kendine zemin bulabiliyor? Bu husus salt mümkemmel olandan kendisinden daha alt mümkemmel olanın taşmasıyla açıklanabilir mi? Konunun tartışmaya açık yönleri bulunmaktadır. Bk. Aydoğan, "Plotinos Felsefesinde Sudür ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine", 115-144.

²⁴ Pavlos, "Aptitude (Ἐπιτηδεύσις) and the Foundations of Participation in the Philosophy of Dionysius the Areopagite", 385-387; Filip Karfik, "Parts of the Soul in Plotinus", *Partitioning the Soul; Debates from Plato to Leibniz*, ed. Klaus Corcilius and Dominik Perler. 107-148, (Berlin, Boston: De Gruyter, 2014), 118; Duran, *Predication in Aristotle's Categories: a Response to Plato's Theory of Forms*, 34; Plotinus, *The Enneads*, VI.8.3. Bu bağlamda örneğin Plotinus'a göre, bedeninin nefsin doğasına katılması, nefsin kendisinden ayrılıp bu dünyaya geldiği/indiği anlamına gelmemekte; tam aksine bedensel doğanın

Diğer yandan katılım iki yönlü bir bakışı gerektirir. Örneğin Plotinus, bir hiyerarşik yapıda varlıkların her bir katmandaki var oluş çeşitliliği ile hiyerarşinin her bir katmanındaki varlıkların var oluş çeşitliliğini ayrı ayrı ortaya koyar. Çeşitlilik, her bir varlığın doğasının gereğine uygun olarak Akıl ve Nefs aracılığıyla kendisini bir varlık olarak oluşturan şeyi alma yetisine göre meydana gelir ve bu durum bir fiili/faaliyeti/aktiviteyi gerekli kılar. Bu aktivite, karşılıklı olarak kendisine katılım sağlanan ile katılımcı arasında gerçekleşir. Dolayısıyla pay alma, hem kendisine katılım sağlanandan katılımcıya “yönelme” hem de katılımcıdan kendisine katılım sağlanana “taşma” şeklinde iki yönlü faaliyet içerir. Bu manada bir faaliyet olmadan belirli bir varlık statüsünün elde edilmediğini söylemek mümkündür.

Faaliyet ise içsel ve dışsal olmak üzere iki çeşittir. Zatın kendine dönük faaliyeti içsel, başkasına dönük faaliyeti ise dışsaldır. Meydana getirme de içsel fiil sonucunda değil, dışsal fiil sonucunda gerçekleşir. İlke-nedenin temel dışsal faaliyeti ise, katılımcıya, yani pay alana taşmaktır. Bu taşma sayesinde varlıklar/üretimler meydana gelir.²⁵ Plotinus, konuyla ilgili olarak şöyle söyler:

Ama mükemmel bir sükûnetin ortasından nasıl bir Fiil (Act) doğabilir? Her şeyde Öz'ün Fiili (Act of Essence) ve Öz'den çıkan Fiil vardır: Birinci edim, gerçekleşmiş özdeşliği içinde şeyin kendisidir, ikinci edim, kaçınılmaz olarak birinciden sonraki bir çıkış, şeyin kendisinden farklı bir sudûrdur (emanation).²⁶

Bu pasaj ekseninde bir örnek vermek gerekirse, kendi öz doğasında sıcaklık olan ateşin kendi sıcaklığına sahip olması onun içsel fiili (Öz'ün Fiili), ateşin öz doğasında bulunan sıcaklığın dışarıya taşması ve diğer varlıkların bu ısıdan etkilenmesi ise onun dışsal fiilidir (Öz'den çıkan fiil). Bu durum ilahi alanda da geçerlidir. Her varlık kendi özsel/içsel fiili ile değişmeden kalırken, mükemmellikleri ve doğaları gereği/oranında dışsal olarak diğer varlığa taşar. Bu bağlamda her şey, *Bir*'in dışsal fiili ile varlığa gelir.²⁷ Ancak *Bir*'de içsel ve dışsal fiil ayrımı onun basitliğini zedeleyeceğinden diğer varlıklardan farklı olarak *Bir*'in içsel fiilini onun aynı zamanda dışsal fiili olarak değerlendirmek gerekir. İçsel fiilde herhangi bir varlığın bir diğerine iştiraki mümkün olmasa da dışsal fiilde yüksek varlığın düşük varlıkta imaj olarak yansması ve imaj olan düşük varlığın yüksek varlığa katılım sağlaması gerçekleşir. Başka bir ifadeyle, aşağı katmanda bulunan varlık, kendisinden yüksek ilkenin dışsal fiiline katılım sağlayarak varlık elde eder.²⁸ Ayrıca Plotinus'ta pay alan varlıklar ontolojik olarak aşkın Form'una ait olmayan herhangi bir belirgin karaktere de sahip değildir. Onların elde ettiği belirgin karakterler pay aldıkları formları sayesinde gerçekleşir. Dolayısıyla

nefs ve onun yaşamına katıldığı anlamına gelmektedir. Plotinus, *The Enneads*, VI.4.1; Armstrong, *Plotinus*, 134. Platon'a göre de nefsin görevi yönetmek, bedenın görevi ise yönetilmektir. Tanrı, nefsi yarattıktan sonra içine bedenle ilişkin olan şeyleri yerleştirmekte, sonrasında ise nefsi ve bedeni birbirine bağlamaktadır. Bu anlamıyla nefis, Platon'un ifadesiyle bundan sonraki sakin yaşamın tanrısal başlangıcı olmaktadır. Platon, *Timaeus*, 35a-37a. Ayrıca, bu diyalog bağlamında kavramsal boyutuyla bir “pay alma”dan bahsedilmediği de görülmektedir.

²⁵ Panagiotis. G. Pavlos, “Plotinus and Dionysius the Areopagite on the Participation in the Good”, Philarchive.org (Erişim 7 Nisan 2023).

²⁶ Plotinus, *The Enneads*, V.4.2.

²⁷ Plotinus, *The Enneads*, V.4.2.

²⁸ Pavlos, “Plotinus and Dionysius the Areopagite on the Participation in the Good”.

meydana ve oluşa gelen her varlık kendi yetisi ölçüsünde iyiye ve güzele katılım sağlayarak ve bütünün bir parçası olarak varlık elde eder.²⁹

Öte yandan tümel olan idealar/formlar ile tikel olan duyulur varlıklar arasında pay alma ilişkisinde formlarda bütün olarak bulunanın duyulur varlıklarda parça olarak bulunması tartışma konusudur. *Parmenides* diyalogunda tikeller bağlamında her bir tikelin Benzerlik ve Benzemezlik formlarından pay alması mümkün iken, tümeller bağlamında birbirine zıt Benzerlik ile Benzemezlik formlarının birbirlerinden pay alması mümkün değildir. *Phaedo* diyaloguna göre de tikeller eşit ve eşitsiz olabilirken, onların pay aldığı Eşit, Eşitsiz, Eşitsiz de Eşit olamaz; zira formlar değişmeyen kendinde varlıklardır.³⁰ *Parmenides*'te, pay almanın bütünüyle mi yoksa kısmen mi olduğu konusunda Sokrates farklı pasajlarda üç görüş ortaya koyar: (i) Tikeller formlarının tamamına (ii) Formlarının bir kısmına veya (iii) İdealara benzeyen imajlar olarak formlarına katılıp onlardan pay alabilir.³¹ Diyalogda 131bc'de geçen "örtü" metaforu ise bütünden ziyade parçanın pay olarak alındığını destekler. Ancak bu metafor, ilk etapta bölünmez ideanın bölünür olduğunu, çoklu bir yapı içerisinde pay alanlara parça olarak yansıdığını ve bu çerçevede birliğini kaybettiğini gösterir. Dolayısıyla ideanın birlik, bütünlük ve bölünmezliğini ortadan kaldırmayan farklı bir yorum gerekli görünmektedir.

Plotinus, Sokrates'in muğlak açıklamalarına izah getirmekte, her tikel varlığın formunun akli âlemde bulunduğunu söylemektedir. Bunu "Evet, ben ve her birimizin akledilir olana bir yükseliş yolu varsa her birimizin ilkesi oradadır" şeklinde ifade etmektedir.³² Buna göre her tikel, kendi tümelini birlik ve akledilir bireysellik içinde ifade ettiği rasyonel ilkesi (logos) sayesinde kendi formuna sahip olur.³³ Sokrates yukarıda geçen pasajda üçlü ayırmadan (i) şıkkında "tamamına" vurgusu yapsa da genel olarak Platon'un idealar doktrini her tikel için bir formu zorunlu olarak dışlar, her tikel kendi yetisi ölçüsünde varlık alanıyla ilgili alması gerekeni kendisiyle alakalı tümel ideadan alır. Ayrıca her tikel için bir idea öngörmek duyulur alanın belirsizliğini ve ayırt edilmezliğini ileri düzeyde artırma olasılığını da içerisinde barındırır. Esasında bütün olarak idea, her tikelde ya da pay alanda ayrı ve bölünmeden hazır olarak bulunur. Dolayısıyla Plotinus'un "her tikelin akli âlemde bir ilkesi vardır" argümanı Platoncu doktrinden farklılık arz eder.³⁴

Plotinus'un argümanlarının Platon'un argümanlarından farklı olduğundan hareketle söz konusu yorumun Stoacılar'ın benzersiz tikel öğretisinin etkisiyle oluşturulduğu,

²⁹ Jonathan Greig, "Immanent Forms and Participation for Sensibles in Plotinus and Proclus", Academia.edu (Erişim 27 Mart 2023); Pavlos, "Plotinus and Dionysius the Areopagite on the Participation in the Good"; Barry, *The Aporia1 of the Parmenides: a Prelude to the Philosophical Dialectic*, 45.

³⁰ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 74bc; Platon, *Parmenides*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 129ab.

³¹ Platon, *Parmenides*, 130e-133a.

³² Plotinus, *The Enneads*, V.7.1.

³³ Plotinus, *The Enneads*, V.7.

³⁴ Greig, "Immanent Forms and Participation for Sensibles in Plotinus and Proclus"; Barry, *The Aporia1 of the Parmenides: a Prelude to the Philosophical Dialectic*, 47.

dolayısıyla bir sapma olarak Platoncu çizgiden daha çok Stoacı çizgiye dayandığı söyleneceği de³⁵ bu yorumun farklılık taşımasına rağmen Platoncu geleneğin içinde yer aldığını ve Platon'un bir açıklaması olduğunu söylemek mümkündür. Esasında Plotinus, burada yaptığı analizle, sonsuz ve uzamsız akli kozmosta kendi mükemmellikleri içerisinde “bölünmeyen” olarak bulunan İdea-Formlar ile akli âlemde bulunmanın dışında aynı zamanda onun dışına çıkma kapasitesine de sahip olan -yine- bölünmeyen Külli Nefs'in alt âlemde bölünebilir cüzlerini birbirinden ayırmakta, Aristoteles'in tümel ideaların tikel duyulur varlıkların ilkeleri olması konusunda ortaya koyduğu eleştirilere cevap sadedinde tümelin tikele ulaşması sorununa çözüm getirmektedir.³⁶ Esasında her bir idea akli âlemde bulunması itibarıyla kendinde varlık ve diğer idealardan ayrık olması bakımından tikel olsa da o, birden çok tikelin kendisine katılım sağlaması ve duyulur varlık alanına yansması bakımından tümeldir. Dolayısıyla Plotinus'a göre, İdea-Formlar'dan duyulur kozmosta tikellere yansıyan ve onlara canlılık veren varlık alanı tümeler değil, bölünebilir düzenleyici ussal ilkelerdir.³⁷ Bu ussal ilkeler, yine kendisi Ussal İlke³⁸ olan Nefs'in yönettiği logoslardır.³⁹ Çünkü Nefs, zatı açısından çoğullaştırması mümkün olmayan Mutlak Birlik'in duyulur varlık alanındaki çoğullaştırıcı birlik ilkesidir ve bunu da özsel varlığına uygun olarak altında yer alan ussal ilkeler sayesinde gerçekleştirmektedir. Buna göre, her bir tikele doğrudan etki eden akli varlık alanı bizatihi akli kozmosta bulunan İdea-Formlar değil, parça nefslerdir.⁴⁰ Dolayısıyla Plotinus'a göre, her farklı tikel için “aynı” formatif ilkenin olması mümkün değildir. O, bu bağlamda herhangi bir katılımcı için o katılımcının karakteristik kabiliyetleri ölçüsünde aynı İdea-Form'dan pay aldığını; ancak her katılımcıya ait belirli bir İdea-Form'un olmadığını belirtmektedir. Başka bir ifadeyle, her katılımcıya Platon'da olduğu gibi aynı form varlık vermekte; ancak bu, aynı form üzerinden değil o Form'da ve Nefs'te potansiyel

³⁵ Stoacılar göre logos, tüm evrendeki her bir şeye etki eden, evrende farklı formlarda faaliyet gösteren ve organizmaları geliştiren tözsel niteliğe sahip akısal düzen ilkesi'dir. Giannis Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics* (State University of New York, 2007), 162.

³⁶ Burada R. S. Bluck'un, fenomen ile form ve tikel ile tümel arasında ortaya koyduğu farklılığa da vurgu yapılabilir. Fenomen, forma nispetle gerçek olmayan, tikel ise tümele göre gerçek örnekliği ifade eder. R. S. Bluck, “Platonik Formlar Birer Tümel midirler?”, *İdealar Kuramı*, drl. Ahmet Cevzici (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989), 107.

³⁷ a) Forming principles. Arthur Hilary Armstrong. *Plotinus Ennead II* (Massachuset: Harvard University Press, 1990), 124, 147. Bunlara formatif ilkeler de denilebilir. b) Evren, fertleri zıtlıklar bağlamında kendi içinde çatışmakta olsa da kendi içinde uyumlu bir varlıktır. Evren'in toplamı bir Akıl-İlkesi'nin tezahürüdür. O hâlde bu ilke, çelişkileri tutarlılığının desteği olan çatışan unsurların birleşimi olmalıdır. Ve gerçekten, eğer çoklu olmasaydı, Evrensel ilke olamazdı, hatta bir Akli-İLKE bile olamazdı. Başka bir deyişle, Akıl ilkesi, farklılaşmayı en üst düzeyde gerçekleştirmek suretiyle zorunlu olarak karşıtlıklar meydana getirir. Plotinus, *The Enneads*, III.2.16. c) Bu bağlamda Akıl ile Nefs arasındaki fark, nefsin yalnızca Akli âlemde kalma kapasitesine değil, aynı zamanda onun dışına çıkma kapasitesine de sahip olmasıdır.

³⁸ Burada Ussal-ilke ifadesi Nefs'i Bir'den ilk taşan Akıl-İlkesi'nden ayırt etmek için kullanılmaktadır.

³⁹ *Enneadlar* bağlamında logos (reason principle) iki yönde kullanılır: Logos, birincisinde yukarıda bahsi geçtiği şekliyle Külli Nefs'in bireysel nefslerde bulunmasını ve bedenlere canlılık vermesini, ikincisinde ise Akli-İLKE'nin nefse etkisini ve onu akledilir kılmasını ifade eder. İkinci anlamda logos aklın ifadesi ve dışa dönük total etkinliğidir. Plotinus, *The Enneads*, II.9.1.

⁴⁰ Burada nefsin bölünebilir kısmının bölünebilir bir büyüklük olmadığını ve cisimle bölünebilir hâle gelse de bir beden olmadığını ve bedenle bütünleşmediğini vurgulamak gerekir.

olarak var olan formatif ilkeler üzerinden gerçekleşmektedir. Platoncu bağlamda duyulur varlığın formun hem içkin hem aşkın biçimine katılmasında, formatif ilkeler içkin olan kısma, İdea-Formlar ise aşkın olan kısma karşılık gelmektedir. Bu bağlamda İdea-Formlar, şeyleri formatif ilkeler üzerinden oldukları gibi yapmakta ve nesnelerin oldukları şey de formatif ilkeler üzerinden İdea-Formlar'ın görünümünü sağlamaktadır. Böylece hem ideaların bölünmezliği korunmakta hem nedensellikleri teyit edilmekte hem de Aristoteles'in idea düzeyinde yaptığı eleştiriler Nefs düzeyinde çözüm bulmaktadır.⁴¹ Özetle Plotinus, akledilir dünyanın birliğini vurgulamak adına katılımcıların İdea-Formlar'dan ontolojik olarak doğrudan farklı bileşenler aldıklarını reddetmektedir. Bu yorum, onun mekânsal geçişler ve zamansal bölünmeler olmaksızın her zaman değişmeden ve hareketsiz olarak kalan ayrık ve aşkın Formlar (Akıl veya Küllî Nefs) ile duyulur varlık alanındaki içkin formlar arasında iki kademeli bir pay alma nosyonuna sahip olduğunu ortaya koymaktadır.⁴²

Ancak söz konusu yorumla birlikte rasyonel formatif ilkeler ile ilgili potansiyel bir sonsuzluk olasılığı olsa da Plotinus'a göre endişelenmeye gerek yoktur; çünkü Külli Nefs hepsini, *Bir* de Külli Nefs'i içermektedir. Başka bir ifadeyle, logosa atfedilen sonsuzluk, kendilerine karşılık gelen idealarda potansiyel biçimde içerildiği gibi, idealar ve o ideaların yansıması olan formlar da hem akli hem de duyulur kozmosta kendilerine birlik, özdeşlik ve çokluklarını veren *Bir*'de içeriilmektedir. Ayrıca Nefs, canlı bir varlığın tek tek parçalarının oluşumunda ve bunların bütüne göre düzenlenmesinde olduğu gibi bir ilke olarak her şeyi akılsal sisteme göre yönetmektedir. Dolayısıyla Plotinus, Platoncu bakış açısı çerçevesinde her bireysel formun akli kozmosta bulunmadığını; fakat bu formların orada potansiyel olarak içerildiğini söylemektedir. Bu manada ideaların tikel formları, duyulur kozmos içinde belirli bir bileşimi nefis vasıtasıyla yaratmak için formların potansiyelleri olarak akli kozmosta bulunmaktadır. Ancak onlar, orada ait oldukları idealardan bağımsız olarak var olmazlar.⁴³

Bu açıklamalar, her varlığın aynı zamanda yetkinliğe, mükemmelliğe veya olgunluğa ulaştığında kendisinden bir şey üretmesi anlamına da gelmektedir. Varlıklar, yetilerine göre her şeyin kendisinden taşıdığı *Bir*'in, her şeyin gücünün üstünde olan gücünü ve her şeyin mükemmelliğinin üstünde olan mükemmelliğini taklit ederek üretimde bulunmaktadır. Plotinus bu hususu şu şekilde ifade etmektedir:

⁴¹ Ayrıca Platon, *Parmenides* 131e'ye bakılabilir.

⁴² Plotinus, *The Enneads*, III.9.1, VI.2.5; Aydoğan, *Plotinus Felsefesine Giriş*, 109, 117; Greig, "Immanent Forms and Participation for Sensibles in Plotinus and Proclus"; Karfik, "Parts of the Soul in Plotinus", 114, 117; Geoffrey Scott Bowe, *Aristotle and Plotinus on Being and Unity* (Publisher: McMaster University, 1997), 151, 154, 155. Örneğin Plotinus bu konuda şöyle söyler: "Akli-İLKE'nin bir yönüyle tikel varoluş ilkesi olması bir yönüyle de olmaması mümkündür. Birlikten bu şekilde tikelleştirilen varlıklar, ayrık Akli-İLKE'nin üretimleridir. Öte yandan o, kendi içinde bölünmez olarak kalır. Bölünme, Nefisler (Souls) anlamına gelen onun ilk ürünleriyle başlar. Plotinus, *The Enneads*, III.9.1. Ancak şu hususu da vurgulamak gerekir: Nefs bölünebilir bedene girdiğinde dahi bölünmez birliğini muhafaza eder, böylece bedenle hakikatte karışmaz. Plotinus, *The Enneads*, IV.3.22.

⁴³ Plotinus, *The Enneads*, II.3.13; IV.8.4; V.7.1; V.7.3; VI.2.5; VI.7.11; James Sikkema, "On the Necessity of Individual Forms in Plotinus", *The International Journal of the Platonic Tradition* 3 (2009), 138-143.

İlk mükemmelse, hepsinin en mükemmeli ve ilk güçtür. O, tüm varlıkların en güçlüsü olmalı ve diğer güçler de yapabildikleri ölçüde onu taklit etmelidir. Şimdi başka bir şey mükemmelleştiğinde onun ürettiğini, kendi başına kalmaya dayanmadığını ve başka bir şey yaptığını görüyoruz.⁴⁴

Dolayısıyla kendisinin bir üst mahiyetinden pay alan her şey, o mahiyetin bir imgesi olarak daha da mükemmelleşmekte, mükemmelleştiği ölçüde de bir şey meydana getirmektedir. Bu manada pay alma, nedenine benzeme ve kendine benzer bir şey üretme anlamına gelmektedir.⁴⁵

Bir diğer husus, pay alanın doğasının kendisinden pay alınanın doğasına bir şekilde katılım sağlayıp sağlamadığıyla ilgilidir. Plotinyen bağlamda sükûnet üzerinden bir örnek vermek gerekirse, kendisinden aşağısına herhangi bir eğilimi olmayan ve yapabildiği ölçüde bir üstü olan *Bir*'i taklit eden Akli-İlke, *Bir*'in sükûnetine, yani hareketsiz ve sakin olmasına katılım sağlamak ve ondan pay almaktadır. Bu durum, kendinde-hareketsiz *Bir*'in yanı sıra Akli-İlke'yi de "sakin" yapmaktadır. Ancak sükûnet *Bir*'de zâtî, Akli-İlke'de ise bir nitelik olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla pay almada model/paradigma ile taklit edenin zatî açıdan varlıksal konumlarının değişmemesi, yani bir şeyin aynı anda hem paradigma/gerçeklik hem imaj/sembol olmaması nedeniyle pay alanın doğası ile pay alınanın doğası birbirilerinin yerine geçmemektedir.⁴⁶ Ayrıca varlık'ın *Bir*'den pay aldığını; ancak *Bir*'in varlıktan ve başka hiçbir şeyden pay almadığını da vurgulamak gerekir. Çünkü *Bir*, varlığın ve her şeyin üstündedir.⁴⁷

Sonuç itibarıyla Platon'un birliğin sağlanmasına ve duyulur varlıkların meydana gelişine yönelik çözmekte zorlandığı "pay alma", "kopya" ve "imaj" kavramları daha sonraki süreçte Plotinus felsefesinde içerilmekle birlikte bu kavramların ifade ettiği bütüncül anlam bir öğreti olarak sudûr nazariyesiyle çözülmekte ve daha açık hâle getirilmektedir. Platon, Aristoteles'in tespitine göre "pay alma"yı açıklamakta zorlansa da esasında oluşturmak istediği ontolojik hiyerarşik yapı açısından amacına ulaşmaktadır. Bu minvalde duyulur varlıklar, varlık hususiyetleri itibarıyla tek başlarına kaim olma gücüne sahip olmadıklarından başka bir varlık alanına ihtiyaç duymakta, kendi başlarına değil, dışsal ve aşkın bir

⁴⁴ Plotinus, *The Enneads*, III.8.3.

⁴⁵ Aristoteles'e pay almayı atfedenen genelde nedenine benzemenin teorik zemininden hareket etmektedir.

⁴⁶ Örneğin Plotinus bu konuda Nefs için şöyle söyler: "Ve eğer [Nefs] akledilir olanı taklit ediyorsa ve aynı zamanda akledilir olanın kendisi değilse, zaten onun için doğal olan tam da budur. Aksi takdirde bir taklit olmazdı. Ancak bunun yetersiz bir kopya olduğunu söylemek de yanlıştır. Zira -evren bağlamında- fiziksel düzen içinde güzel bir tasarımın içerebileceği hiçbir şey dışarıda bırakılmamıştır. Plotinus, *The Enneads*, II.9.8. Aristoteles ise konuyu farklı bir bağlamda değerlendirmektedir. Ona göre, "Eğer idealar, kendilerinden pay alınan şeyler ise yalnızca tözlerin idealarının olması gerekir. Çünkü idealardan ilineksel olarak pay alınamaz; tersine bir şeyin ideasından, ideanın kendisinin bir öznenin yüklemi olmaması anlamında pay alması gerekir. (İlineksel olarak pay almadan şunu kastediyorum: Örneğin kendinde Çift olan'dan pay alan bir şey, Ezeli-Ebedi Olan'dan da pay alır. Ancak bu ikinciden "ilineksel olarak" pay alır. Çünkü kendinde Çift olan'ın 'ezeli-ebedi' olması, onun için ilineksel bir şeydir). O hâlde ancak tözüün ideaları var olacaktır." Aristoteles, *Metafizik*, 990b25-30).

⁴⁷ Plotinus, *The Enneads*, II.9.2, 8; V.5.4; Proklos, *Platon'un Parmenides Diyaloğunun Yorumu (141e-142a)*, 17; Crowell, "Thomas Aquinas' Attribution of Participation to Aristotle", 146.

varlık katmanı tarafından bu varlık alanından elde edecekleri güç ve etki sayesinde mevcudiyet kazanmaktadırlar. Dolayısıyla duyulur varlıklar, kopya da olsalar gerçeklikten pay almalarına göre görece zatiyet elde etmektedirler.

3. Aristoteles Felsefesinde Varlıkların Meydana Gelmesi, Temas ve Pay Alma

Aristoteles felsefesinde âlemin ezeli olarak değerlendirilmesi, varlıkların meydana gelmesinin boyutlarını ve aşamalarını ortaya koymak açısından önemli bir işlev görmektedir. Ancak Hareketsiz İlk Muharrik'in (İlk İlke'nin) harekete imkânı olan varlıklara hareketi vermesi, Ay-üstü ve Ay-altı varlık alanlarının oluşması, sabit yıldızlar ve gök cisimlerinin varlık elde etmesi, evrenin şekillenmesi gibi hususlar oluş aşamalarının nasıl gerçekleştiğine dair sorulara yanıt bulması açısından önemlidir.⁴⁸

3.1. Temas

Aristoteles felsefesinde varlıkların nasıl meydana geldiği ve hareketin nasıl başladığı konusu bahsi geçtiği şekliyle dikkate değerdir. Nitekim ortada, doğrudan bir yaratma veya sudûr/taşma gibi açıklamalar söz konusu olmadığına göre, hareketin, Hareketsiz İlk İlke'den veya Hareketsiz İlkeler'den nasıl meydana geldiği ve hareket etmeye kabil varlıklara nasıl aktarıldığı izaha muhtaçtır. Bu manada konuyu açıklamaya yönelik bazı çözümler yapmak mümkündür. Aristoteles, *Fizik*'te hareketin verilmesiyle ilgili olarak "dokunuşa/temasa" vurgu yapmaktadır. Hareket, hareket olarak hareket edebilir olan nesnenin tamamlanması ve gerçekleşmesi durumu olarak ifade edilmektedir. Bu durum, bir dış etken olarak hareket ettirenin hareket edebilir olana doğrudan dokunuşu ve temasıyla gerçekleşmektedir. Ancak dokunuş ve temas esnasında hareket ettiren varlık her ne kadar hareket ilkesi ve nedeni olarak bulunsa da hareket ettiren, temasla birlikte hem hareket ettirileni etkilemekte hem de bundan etkilenmektedir.⁴⁹ Burada temas sonucu hareket ettirilen kadar hareket ettirenin etkilenmesi de önemlidir.

Bu argümandan hareketle Aristoteles'e göre, Hareketsiz İlk İlke'nin İlk Gök Küre'yi veya İlk Gök Küre ile diğer küreleri temasla hareket ettirdiğini söylememiz mümkün olsa da hareket ettirenin bu temastan etkilenmesi açısından Hareketsiz İlk İlke'nin İlk İlke olması sebebiyle temastan etkilenmesinin mümkün olmadığını ve buradan hareketle onun hareket ettirmesinin etkileme ve etkilenme anlamında kullanılan "temas" kavramı çerçevesinde değerlendirilemeyeceğini söylemek mümkündür. Zira etkilenimin kabul edilmesi durumunda Hareketsiz İlk İlke'nin zatı itibarıyla kendine-yeten ve saf-fiil olma özellikleri ortadan kalkar. Dolayısıyla buradaki temas, semantik anlamıyla hareket eden hareket ettiriciler için geçerli bir durum olsa da hareket ettiren ancak kendisi Hareket Etmeyen İlk İlke için geçerli bir durum olamaz. Zira Aristoteles'in *Oluş ve Bozuluş* eserinde geniş bir şekilde ele aldığı şekliyle kavram; etki, edilgi ve karışımı içeren daha çok ay-altı cisimsel ve doğal varlık

⁴⁸ Bu bağlamda Aristoteles, evrendeki varlıkların meydana gelmesi ve varlıklarda var olan potansiyelin gerçekleşmesi için "gayesel nedeni" şart görür.

⁴⁹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul Yapı Kredi Yayınları, 2017), 202a.

alanlarıyla ilgilidir. Bu yönüyle temas, konumu olan şeylerde, konum da yeri olan şeylerde bulunmaktadır.⁵⁰ Dolayısıyla temas, Hareketsiz İlk İlke cihetinde kullanılamaz.

Ancak Aristoteles'in *Fizik* ve *Oluş ve Bozuluş* eserleri bağlamında temasın Hareketsiz İlk İlke için kullanılamayacağına dair mezkûr argümanlar ortaya konulsa da ve bizim açımızdan bu durum temasın mahiyeti itibarıyla bir sorun teşkil etse de Hareketsiz İlk İlke'nin dairesel hareket eden göksel hareketler için de hareketin kaynağı olduğu, dolayısıyla semavi varlıkların da yine onun temasıyla hareket ettiğine dair yorumlar bulunmaktadır. Nitekim Jules Tricot Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserine yaptığı açıklamalar kısmında bu temasın olabileceğine yönelik yorum getirmekte, Hareketsiz İlk İlke'nin de temasla hareket ettirdiğini söylemektedir. Tricot, konuyu şu şekilde ifade etmektedir:

Tanrı, salt fiil olarak aynı zamanda ezeli-ebedi, hareketsiz ilk Hareket Ettirici'dir. *O fail neden olarak doğrudan doğruya temas yoluyla (hareket ettirici nedenin bir temas olarak tasarlanan fiili ilgili olarak krş. Fizik III, 2, son kısım), ancak karşılıklı olmaksızın ve kendisine temas edilmeksizin (Krs. Oluş ve Yokoluş Üzerine, II, 6, 323a 25) Sabit Yıldızlar Küresini hareket ettirir ve ona tekdüzenli (uniform) sürekli ve ezeli-ebedi hareket verir.*⁵¹ Bu salt fiilin hareketine en yakın olan bir harekettir ve özsel ilişkilerini muhafaza eden sıkı özdeşlikten dolayı düşüncenin kendi hareketine en mükemmel anlamda benzeyen bir harekettir. İster doğrudan doğruya ister aracı küreler vasıtasıyla İlk Küre ile temas halinde olan diğer küreler de kendi paylarına ezeli-ebedi ve sürekli bir harekete sahiptirler. Ama bu kendilerini İlk Hareket Ettirici'den ayıran aracı varlıkların gitgide artan sayısından ötürü artık tekdüzenli olmayan bir harekettir. Hareketin derece ve değerinin alçalması Ay-altı dünyası küresine kadar devam eder.⁵²

Bu yorum, Aristoteles felsefesinde tekdüzenli ve tekdüzensiz şeklinde hareket tarzlarında farklılıklar olduğunu ifade etmekte; teması, “karşılıklı olmaksızın” ve “kendisine temas edilmeksizin” ifadeleriyle sınırlandırarak terimin Hareketsiz İlk İlke için de kullanılabileceğini göstermektedir. David Ross da *Fizik* 267b5-25⁵³ çerçevesinde Hareketsiz İlk İlke'nin arzu nesnesi olarak fizik-dışı bir şekilde devinimi meydana getirmesini hariç tutarak ay-altı dünyada etki ve edilgi bağlamında karşılıklı etkileşimi ve tepkiyi gerektiren temas dışında göksel varlıklarda da bir etkide bulunmadan ve bir etkiye de maruz kalmadan “dokunulmadan dokunma” şeklinde bir temasın mümkün olduğunu söylemektedir.⁵⁴ Dolayısıyla bu yorumlar ekseninde Aristoteles felsefesinde İlk Gök Küre (Sabit Yıldızlar Küresi) ve diğer semavi varlıklardan en alt varlık alanına kadar tüm varlıkların temas ile hareket

⁵⁰ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 322b30-323a25.

⁵¹ İtaliye tarafımızdan yapılmıştır.

⁵² Tricot, “Açıklamalar ve Notlar”, 502. Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserini Türkçeye tercüme eden Ahmet Arslan, eserin “Çevirenin Ön Sözü” bölümünde, metinde anlama güçlükleri olan hususları açıklığa kavuşturmak için Jules Tricot'un açıklama ve notlarını da çeviriye eklediğini belirtmektedir. Bu minvalde çalışmada Tricot'un yaptığı açıklama ve notlardan da yararlanılmış, yararlanılan kısımlar Tricot'a referansla belirtilmiştir.

⁵³ *Fizik* 266b30 da aynı bağlamda değerlendirilebilir.

⁵⁴ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2011), 168, 283. Osmanoğlu ise, konuyu karşılıklı gerektirmeyen veya karşılıklı olmayan teması fiziksel bir temas olarak değil Hareketsiz İlk İlke'nin erek neden olması bağlamında arzu nesnesi olarak değerlendirmektedir. Ömer Osmanoğlu, “Aristoteles'in Metafizik Sistemi”, *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*, ed. A. Kadir Çüçen (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019), 89.

edip meydana geldiğini, bu temas ve hareket etme ile doğalarına uygun var oluş elde ettiğini ve hareketin süreklilik kazandığını söylemek mümkün hâle gelmektedir. Bu da Platon ve Plotinus'tan farklı olarak Aristoteles'in varlıkların hareketini hareket ettirme ve temasla açıkladığını göstermektedir.

3.2. Pay Alma

Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine* adlı eserinde ortaya koyduğu argümanlar ise ilk devinin teklifi ve devindirilenlerin çokluğu bağlamında konuyu farklı bir alana taşımakta, onu Platoncu ve Plotinusçu pay alma nosyonundan ayırmaktadır. Bu yaklaşım Aristoteles felsefesinde sudûr nazariyesinin en temel ilkesi olan "Bir'den bir çıkar" yerine "Bir'den çok çıkar" argümanını güçlendirecek bir yaklaşımın geçerli olduğunu göstermektedir. Aristoteles şöyle söylemektedir:

İlk hareketin devinin tek olmasına karşın çok fazla sayıda yıldızdan oluşması, ötekilerin ise her birinin ayrı başına kendine özgü devinimleri olması sorusu ile ilgili olarak, ilk olanın tek olması nedeniyle bunun söz konusu olması ussal kabul edilse gerek. Çünkü ilk devinin ötekilere göre yaşam ve her bir ilke açısından üstünlük taşıdığı düşünmek gerekiyor, bu üstünlük de orantılı oluyor. Nitekim ilk devinim tektir ve pek çok tanrısal cismi devindiriyor, ötekilerse çok sayıdadır ve her biri tek bir cismi devindiriyor. Gezegenlerden her biri çok sayıda devinimle deviniyor. İmdi doğa böyle eşitlik sağlıyor ve bir tür düzen gerçekleştiriyor; bir yanda tek devinime çok sayıda cisim verirken öte yanda tek cisme çok sayıda devinim ayırıyor.⁵⁵

Aristoteles felsefesinde varlıkların meydana gelmesinde İlk Muharrik'in neden olarak tek olması ve pek çok tanrısal cismi devindirmesi Plotinusçu bağlamda *Bir*'in sadece ikinci olan Akli-İlke'ye taşması açısından değerlendirildiğinde Aristoteles ile Plotinus arasında derin karşıtlıklar olduğunu göstermektedir. Nitekim Plotinus, Aristoteles'in İlk ve ilksel varlıklarla ilgili ortaya koyduğu argümanların, akli varlıkların ilk olan *Bir*'den ortaya çıkıp çıkmadığına yahut akli varlıkların ilkelerinin çok olup olmadığına dair sorulara açık kapı bıraktığını, bu konuda Aristoteles'in görüşlerinin kapalı olduğunu belirtmektedir.⁵⁶ *Metafizik*'te, İlk Muharrik'in hem sadece İlk Gök'ü⁵⁷ hem de *-Gökyüzü Üzerine* adlı eserde yukarıda zikredilen görüşleri destekleyecek şekilde- birçok gezegeni hareket ettirdiğine dair argümanların⁵⁸ farklı pasajlarda yer alması Aristoteles'e eleştiri getiren Plotinus'u haklı

⁵⁵ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997), 292b 25-30.

⁵⁶ Plotinus, *The Enneads*, V.1.9; Mehmet Murat Karakaya, "Metafizik'te İlke ve Neden Kavramları Bağlamında İlk Muharrik(ler)in Tekliği ve Çokluğu Sorunu", *Beytulhikme* 3 (2020), 930.

⁵⁷ Aristoteles bu bağlamda şöyle söyler: "O hâlde kesilmeyen bir hareketle, yani dairesel bir hareketle her zaman için hareket halinde olan bir şey vardır. Bunu öte yandan sadece akıl yürütme değil, olgu da açıkça göstermektedir. Buna göre, İlk Gök'ün ezeli-ebedi olması zorunludur. Yine o halde onu hareket ettiren bir şey vardır ve aynı zamanda hareket eden ve hareket ettiren ancak bir aracı varlık olacağına göre hareket etmeksizin hareket ettiren ezeli-ebedi, töz ve salt fiil olan bir uç şeyin varlığını kabul etmemiz gerekir." Aristoteles, *Metafizik*, 1072a23-27.

⁵⁸ Aristoteles şöyle söylemektedir: "Öte yandan evrenin, ilk ve hareketsiz tözü tarafından meydana getirildiğini söylediğimiz basit uzaysal yer değiştirme hareketinin dışında diğer ezeli-ebedi yer değiştirme hareketlerinin yani gezegenlerin hareketlerinin de var olduğunu gördüğümüze göre (çünkü *Fizik*'te gösterdiğimiz gibi dairesel bir hareket yapan bir cisim ezeli-ebedir ve sükûnette olamaz) bu yer değiştirme hareketlerinin her birinin de aynı zamanda özü gereği hareketsiz ve ezeli-ebedi bir töz tarafından meydana getirilmiş olması zorunludur. Çünkü yıldızların doğası ezeli-

çıkarmakta, Aristoteles'in konuyu pay alma, taklit ve kopyanın dışında sadece hareket verme bağlamında ele aldığını göstermektedir. Bu minvalde argümanlar tutarsızlık içerse de Aristoteles'e göre duyulur varlık alanı da dâhil olmak üzere var olan ve meydana gelen her şey bir ilke ve nedenin devindirmesiyle meydana gelmektedir. Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici, hareketin kaynağı olarak varlıklara -temasla- ilk hareketi vermekte ve her varlık kendisini hareket ettiren nedenden ötürü kendi doğasına uygun olarak gayesi doğrultusunda hareket etmektedir.

Varlıkların doğalarına uygun gaye doğrultusunda hareket etmesi ise, bir varlığın meydana gelmesinde etkin olan içkin-formel nedenselliğin yanında failde fiile, mefulde ise yönelmeye etki eden bir erek nedeni gerektirmektedir. Bu manada Aristoteles felsefesinde maddi ve formel nedenlerin yanı sıra tanrısal ereksel neden olarak fail neden, varlığın özü ne ise o özün gerektirdiği ereğe dönük edimi ve yönelimi belirlemektedir.⁵⁹ Bu manada Aristoteles felsefesinde ereğe dönük edim ve yönelimi pay alma ve taklit etme bağlamında ele alan değerlendirmelerin de olduğunu görmek mümkündür. Örneğin Aristoteles *De Anima*'da (*Ruh/Nefs Üzerine*) katılım ve pay alma ile ilgili şöyle söylemektedir:

Bütün canlı varlıklar fonksiyonların en doğalı, ezeli ve tanrısal olana mümkün olduğunca katılacak biçimde kendine benzer varlık türetmektir, hayvanın bir hayvanı, bitkinin bir bitkiyi türetmesidir. Çünkü bu bütün varlıkların isteğinin nesnesi doğal etkinliklerinin bir ereğidir. Oysa 'erek' teriminin iki anlamı vardır: Bir yandan amacın kendisi ve diğer yandan bu amacı erek edinen varlık. Sonra bireyin ezeli olana ve Tanrısal olana sürekli biçimde katılması imkânsızdır, çünkü bütün bozulabilir varlıklar aynı ve sayısal olarak bir kalamaz; her varlığın tanrısaldan pay alma oranı farklıdır; kimi daha çok, kimi daha az ve her varlık ezelden ve tanrısaldan pay alabilirdiği ölçüde ezeliye ve tanrısalda katılır.⁶⁰

Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*'ta ise taklide yönelik şunları ifade etmektedir: Nitekim su hava haline geldiğinde ve hava ateşe dönüştüğünde ve ateşten su çıktığında, tekrar başa döndüğü için, oluşun bir daire çizdiğini söyleriz. Doğrusal yer değiştirme hareketi bile [gökse] dairesel olanı taklit eder.⁶¹

ebedir. Aristoteles, *Metafizik*, 1073a28-35. Ayrıca konuyla ilgili olarak bk. Karakaya, "Metafizik'te İlke ve Neden Kavramları Bağlamında İlk Muharrik(ler)in Tekliği ve Çokluğu Sorunu", 909-934.

⁵⁹ Birbirinden ayrıık görünse de formel nedenin ereksel nedenle bir ve aynı kabul edildiğini söylemek mümkündür. Aristoteles bunu şu şekilde ifade eder: "Form nedir? Öz. Uğruna olan şey. Ere. Belki de son ikisi de aynıdır." Aristoteles, *Metafizik*, 1044b1. Ross'a göre Aristoteles, oluşun analizinde (bir ön koşul olan; ancak bir kurucu unsur olmayan yoksunluk bir yana bırakılırsa) kurucu unsurlar olarak iki içsel nedenle fail neden ve ereksel neden olduğu görülen iki dışsal unsuru neden veya zorunlu koşul adı altında bir araya getirmektedir. Ayrıca ona göre, Aristoteles felsefesi bağlamında formel-ereksel neden aynı zamanda fail nedendir ve ilk Muharrik'in değişiminin sadece ereksel nedeni mi yoksa fail nedeni mi olduğu tartışmasında onun ereksel neden olarak fail neden olduğunu söylemek mümkündür. Ross, *Aristoteles*, 124, 126, 284. Kılıç ise, Aristoteles'te Hareketsiz İlk Muharrik'in hareket nedeni olduğunu, ancak varlık veren neden olmadığını belirtmektedir. Konuyla ilgili tartışmalar hakkında bk. Muhammet Fatih Kılıç, İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 109-134. Bu bağlamda *Metafizik*'te hareketin ereksel nedenle ilişkilendirildiğini söylemek mümkündür. Aristoteles, *Metafizik*, 1072b-5.

⁶⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Birleşik Yayınları, 2011), 415b.

⁶¹ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 336b24.

Bu pasajlar bağlamında “Tanrısala katılma”, “Tanrısalardan pay alma” “dairesel olanı taklit” etme gibi vurgular konunun ilk etapta Platoncu terminoloji içerisinde ele alındığını göstermektedir. Ancak söz konusu formel ve erek nedensellikler kapsamında ve yukarıdaki pasajlar bağlamında Aristoteles felsefesinde varlığın düşük formlarının tanrısalardan pay aldığına ve yüksek formları taklit ettiğine yahut göksellerin hareketsiz İlk İlke’nin değişmeyen doğasını yapabildikleri kadar taklit etmek için ebediyen döndüklerine dair yorumlar yapmak ve varlıkların erek nedene yönelmesini bu doğrultuda değerlendirmek Aristoteles’i Aristoteles dışında yorumlamak ve Platonlaştırmak anlamına gelir.⁶² Dolayısıyla *De Anima* ve *Oluş ve Bozuluş*’ta geçen katılım, pay alma ve taklit etme ile ilgili ifadeleri teorik zeminde farklı bir bağlamda değerlendirmek Aristoteles’in konuya Platon felsefesinden farklı yaklaştığını tespit etmek ve onun kendine özgü görüşlerini ortaya koymak açısından gereklidir. Her iki eserde yer alan pay alma ve taklide dönük ifadeler, Aristoteles’i Platonlaştırma değerlendirmesini haklı kılsa da ya da her iki filozofun konuyla ilgili benzer görüşler ortaya koyduğunu gösterse de kendi felsefi bütünlüğü ve tutarlılığı içinde Aristoteles’in pay almayı Platoncu bağlamda pay alma olarak kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim pay alma ve taklit *Metafizik* bağlamında değerlendirildiğinde, Aristoteles’in Platoncu bağlamda pay almayı reddettiği ve bu reddi teorik ve felsefi bir argümantasyon içerisinde temellendirdiği görülmektedir. O, konuyla ilgili olarak şu argümanları ortaya koymaktadır:

(i) İdeaların modeller olduğunu ve diğer şeylerin onlardan pay aldığını söylemek boş sözler sarf etmek ve şiirsel benzetmeler yapmaktan başka bir şey değildir. (ii) İdea’yı bir model (paradeigma) olarak ileri sürmek gereksizdir. (iii) Bir şey başka bir şeyle eşlenmeksizin (onun kopyası olmaksızın) onun gibi olabilir veya varlığa gelebilir. (iv) Tözün ve tözü olduğu şeyin birbirlerinden ayrı olması imkânsızdır. (v) İdealar modeller ise ideanın da ideası olması gerekir. [Bu da sonsuza kadar gider].⁶³

Bu argümanlar çerçevesinde Aristoteles, idea bağlamında örneksel model/paradigma nedenselliğine eleştiri getirmekte, tikellerin idealara katılımını ve bir kopya olarak onları taklit etmesini kabul etmemektedir. Ayrıca Aristoteles, fail neden bağlamında ideaların hareket ve değişim sebebi olmadığını, varlıkların bilinmesi ve açıklanmasında da etkilerinin bulunmadığını; dolayısıyla onların ezeli-ebedi varlıklar ile duyuşsal varlıklara bir fayda sağlamadığını belirtmektedir. Ona göre, ideaların tikellerden ayrı kendinde var olma durumlarının hem oluş süreçlerine hem de tözlere hiçbir katkısı yoktur.⁶⁴ Bu açıklamalar, Aristoteles felsefesinde idea ile tikel varlık arasında bir nedensellik ilişkisi olmadığını gösterdiği gibi sudûra dair felsefi bir zeminin olmadığını da göstermektedir.

O hâlde *Metafizik*’te geçen argümanlar ve mezkûr değerlendirmeler, Aristoteles felsefesinde pay alma ve taklide dair yapılan vurguların Platoncu idea bağlamının dışında olduğu, Aristoteles’in her iki eserde söz konusu kavramlar üzerinden varlıkların hareket ile birlikte erek ilkesi gereği doğaları neyi gerektiriyorsa ona uygun davrandıklarını belirtmek istediği

⁶² Enrico Berti, “Multiplicity and Unity of being in Aristotle”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 101/1 (2001), 199; Osmanoğlu, “Aristoteles’in Metafizik Sistemi”, 87.

⁶³ Aristoteles, *Metafizik*, 990a-991b, 1034a5.

⁶⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 991a10, 1033b25.

anlaşılmaktadır. Göksel varlıklar için dairesel hareket ve duyulur varlıklar için oluşun devamlılığı buna örnek gösterilebilir. Buna göre, Aristoteles felsefesinde ilk olmak, mutlak bir model veya en yüksek derecede mükemmel saf form, saf örnek olmak anlamına değildir. İlk olmak, bu felsefede, ancak hareket ilkesi ve erek neden anlamındadır. Enrico Berti'nin belirttiği gibi *Oluş ve Bozuluş*'ta meydana getirme bağlamında doğrusal yer değiştirme hareketi göklerin dairesel hareketinin bir taklidi olarak görülse de göklerin dairesel hareketi, ilk Muharrik'in hareketsizliğinin bir taklidi olarak görülemez.⁶⁵ Aristoteles'te, Platon ve Plotinus'ta olduğu gibi ontolojik statüleri farklı olan varlıklar arasında teselsülen bir pay alma vurgusu da yoktur. Dolayısıyla Hareketsiz İlk İlke'ye yönelik diğer varlık biçimlerinin kendisine göre açıklanması gereken varlık olduğu yönünde olumlayıcı ifadeler, Platoncu bağlamda model/paradigma çerçevesinde değerlendirilemez. Aristoteles'te hareket etmeyen tözün/tözlerin diğer tözleri içerdiği de söylenemez.⁶⁶ Ayrıca Plotinus'ta nedenin nedenselliği sürekli iken Aristoteles felsefesinde bir kezdir. Bu da her iki felsefi anlayışın farklı olduğunu göstermektedir.

Buradan hareketle Platoncu ve Plotinusçu çerçevede varlıklar arasındaki pay alma ilişkisinin sadece bir neden olma ilişkisi olmadığı, var oluşa gelenin bütün bir mevcudiyetlik özelliğini katılım sağladığı kendisine aşkın bir varlık üzerinden aldığı ve aynı zamanda sürdürdüğü söylenebilir. Platoncu pay alma konseptinde, varlık/töz (being/substance) ve oluş/töz olmayan (becoming/non-substance) ayrımında varlık/töz, katılım sağlananı/pay alınanı, oluş da katılım sağlayanı/pay alanı gerektirmektedir.⁶⁷ Bu bağlamda oluşa konu nesnelerin bir üst katmanda bir varlık alanı ve varlık nedeni olmadan varlığa gelmeleri ve varlıklarını devam ettirmeleri mümkün değildir. Platoncu felsefe, heyûlâ ve suretten teşekkül eden tikelleri birlik olarak gören Aristotelesçi töz teorisinin aksine bileşik varlığı bir tarafta idea-form (gerçek) diğer tarafta khôra (hazne/mekân) olacak şekilde ayrıklıktan dikotomisi üzerinden açıklamaktadır.

Aristoteles felsefesinde hareket bağlamında nedensellik ilksel bir sebeplilik olarak görülmekte, özellikle madde ve formdan teşekkül eden bileşik varlıklar ilk hareket ile birlikte doğal meydana gelme ve formel neden kapsamında bir "töz" ve "orada mevcut" olarak varlık elde etmektedir.⁶⁸ Nesnelerin bu kapsamda bağlı oldukları üst bir idea alanı bulunmaktadır. Doğaya aykırı durumlar olmadığı sürece insan insandan, at attan meydana

⁶⁵ Berti, "Multiplicity and Unity of being in Aristotle", 199; Tricot ise, Aristoteles'in *Metafizik* 1072b-15'te ifade ettiği "Gök ve Doğa böyle bir ilke'ye bağlıdır" sözünden yola çıkarak Tanrısal ezeli-ebedi ilkeyi Gök'ün, hareketinin tekdüzenliliği ile taklit etmeye çalıştığını *De Anima* 415a'ya referansla söyler. Tricot, "Açıklamalar ve Notlar", 597. Ancak bu taklidin yukarıda belirtildiği gibi Platoncu bağlamda bir taklit olmadığı açıktır.

⁶⁶ Berti, "Multiplicity and Unity of being in Aristotle", 201.

⁶⁷ Plotinus'a göre her şeyin belirli bir birlik ve belirli bir varoluş derecesine sahip olması ve İdeal-Form'a katılması nedeniyle İyi'den (The Good) bir şeye sahiptir: Birlik, Varlık ve Form ölçüsünde imaj yönünden bir paylaşım vardır. Birlik ve Var Oluş'un olduğu yerde de pay alma İdeal-Form'un imgesinden başka bir şey değildir. Plotinus, *The Enneads*, 1.7.2.

⁶⁸ Aristoteles bu bağlamda şöyle söyler: Genel olarak varlıkların kendisinden meydana geldikleri şey doğadır. Onların kendisine göre meydana geldikleri şey de doğadır. Dolayısıyla meydana gelmenin kendisi vasıtasıyla ortaya çıktığı ve gerçekleştiği şey doğadır. Doğal olarak olan şeylerde, onların kendileriyle meydana geldikleri şey doğal olarak var olan bir şeydir. Aristoteles, *Metafizik*, 1032a15-20.

gelmektedir. Zira türeten de türetilen de biçimsel olarak aynı türü içermekte, türetmek ve özdeki biçimin nedeni olmak için duyulur varlık alanındaki türeten şey yeterli görünmektedir. İdeayı yukarıda başka bir yerde değil, burada doğada bulunan varlıklar arasında, pay almayı da aşkın alanda değil, şeylerin kendi doğasında, özünde veya içinde aramak gerekmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla gerçekliğin ifadesi olan duyulur varlıkları, duyulur varlık alanında bulunmaları itibarıyla töz/cevher (essence) ve ilinek/araz (properties) bağlamında değerlendiren Aristoteles felsefesinde idea kapsamında bir varlık ve oluştan bahsedilmediğinden bu anlamda bir katılım ya da pay almadan da bahsedilemez.⁷⁰ Aristoteles'e göre, idealar olsa da bir hareket ettiren bulunmadıkça onlardan pay alan şeylerin meydana gelmesi mümkün değildir.⁷¹ Dolayısıyla Aristoteles, konuya hareket açısından bakar, Platoncu bağlamda pay alma açısından bakmaz. Sudür ise Platoncu bağlamda pay alma olmadan açıklanamaz.

4. Platon ve Plotinus Felsefelerinde Birlik ve Varlık

Aşkın alana ait konularda *Parmenides*'te “Bir”, *Devlet*'te “İyi”, *Timaeus*'ta ise “*Demiurge*” tanrısal kavramlarını ön plana çıkaran ve yaratılışı farklı diyaloglarda farklı tanrısal nitelermeler üzerinden izah eden Platon, bu izahla tanrısal varlıklar ve bu varlıkların özellikleri ile ilgili tek bir paradigma veya tek bir yaratılış teorisi tesis etmeye imkân veren argümanlar ortaya koymaz. Ancak onun inşa ettiği felsefenin aşkını bir felsefe olduğu da bilinen ve genel kabul gören bir husustur.

Buna göre, aşkın felsefi bakış açısının en önemli temsilcilerinden olan Platon'un metafiziksel şemasını -üzerinde yapılan tartışmalar bir tarafa bırakılırsa- ana hatlarıyla belirli bir hiyerarşik sıralama içerisinde “birlik”, “varlık” ve “tikeller” şeklinde ifade etmek mümkündür. Bu hiyerarşiyi Aristoteles, “*Bir, İdeaların; İdealar da diğer tikellerin formel ve maddi nedenidir*”⁷² şeklinde ortaya koymaktadır. Bu kapsamda cümle her ne kadar farklı yorumlara

⁶⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1032a15-20, 1034a5. Bu açıdan Aristoteles felsefesinde hareket ilkesi olan Hareketsiz İlk İlke, zaten mevcut olan varlığın kendisine yöneldiği bir gaye neden olarak ifade edilebilir. Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, 154. Bu konuya ileride yeniden değinilecektir.

⁷⁰ Duyulur varlıklar hakkında Platon ve Aristoteles'in gerçeğin doğasına yönelik yaptıkları açıklamalar şu şekilde ifade edilebilir: Platoncu bağlamda yüklemelerin gerçek taşıyıcıları, varlık olan idealdır. Duyulur varlıklar ise daima oluş içinde olduklarından idealar gibi yüklemeleri taşıyamazlar. Yüklemeler idealara özsel, duyulur varlıklara ilineksel olarak yüklenir. “İnsan ideası insandır” dendiğinde “insan” ideanın özüne ait bir yüklemi ifade eder. “Sokrates insandır” dendiğinde ise insan yüklemi Sokrates'e ilineksel olarak yüklenir. Zira “insan olmak” Sokrates'in özüne ait bir şey değildir. Sokrates yalnızca insan olmuş bulunur. Böylece Sokrates ve insan ideası farklı varlık tanımlarına sahip eşadlı iki ayrı şeydir. Duyulur varlıkların ilineksel/eşadlı yüklememeye konu olmaları onların herhangi bir öze sahip olmadıklarını, dolayısıyla “kopya” olduklarını ifade eder. Aristoteles'in kategoriler kuramına göre ise duyulur varlıklar hem özsel hem de ilineksel yüklemelerin öznesidir. Buna göre, töz kategorisinde olan şeyler de ilineksel özelliklere sahip özsel varlıklar olmuş olur. Zira bunlar bir kopya olarak değil; fakat kendi özlerine sahip olarak vardır. Ayrıca, hem töz hem de ilineksel tür ve cinsleri kendi altlarında bulunan tikellere özsel/eş anlamlı olarak yüklediklerinden bu manada yalnızca tözler değil, ilineksel de özsel varlıklardır. Duran, *Predication in Aristotle's Categories: a Response to Plato's Theory of Forms*, 148, 149.

⁷¹ Aristoteles, *Metafizik*, 991b-5.

⁷² Aristoteles, *Metafizik*, 988a10-15.

açık olsa da birlik'in *Bir*'i/Tanrı'yı yani varlık-ötesini, İdealar'ın varlık'ı, tikellerin de birlik ve varlık dışındaki mevcudatı simgelediği söylenebilir. Bu ifade, aynı zamanda varlıkların "zatiler" ya da "gerçeklikler" olarak ontolojik ve hiyerarşik açıdan Birlik-Varlık-Tikeller şeklinde sıralanmasına da imkân vermekte ve Platon felsefesinde "birlik" in "varlık" ı, "varlık" ın da "tikeller" i öncelediği görülmektedir.

Platon'un eserleri içerisinde üçlü hipostazların tesisinde *Timaeus*⁷³ bazı ipuçları vermesine rağmen bu konuda esas dikkate alınması gereken eser *Parmenides* diyalogudur.⁷⁴ Plotinus öncesi dönemde *Timaeus* diyaloguna nazaran *Parmenides* diyaloguna ilgi az olsa da ayrıca eserin metafiziksel olmaktan daha çok mantıksal olduğuna dair yorumlamalar yapılsa da diyalog, üçlü hipostazların temellendirilmesi konusunda Platon'un diğer eserlerinden farklı olarak konuya geniş ışık tutmakta; özellikle Geç Platonist felsefenin oluşumunda ve birlik ve varlık'ın ontolojik ayrımında önemli argümanlar sunmaktadır. Ayrıca diyalog, bütünsel olarak tarihsel Parmenides'in ilerisinde Birlik ile Varlık'ı "bir" in var, "var" ın bir olduğu bir varlık dizgesi içerisinde birlikte değil, Birlik'i Varlık'a öncel kılarak birbirinden ayrı ele almaktadır. Platon felsefesi bu diyalog bağlamında *Bir*' in ve Birlik'in sistematik felsefesi olarak ifade edilebilir.⁷⁵ Bu minvalde farklı okumalara ve çıkarımlara izin verse de Platon'un diyalogda geçen şu ifadeleri önemlidir:

Bir var olduğunda var; var olan bir olduğunda Bir deniyorsa varlık ile Bir aynı şey olmayacaktır." ve "Eğer 'dır' (vardır), var olan Bir için söyleniyorsa ve Bir de var olan bir için söyleniyorsa bir ve varlık aynı şey değildir" (142d) ...Bir varsa sayının olması zorunlu; sayı varsa, çokluğun olması gerekir.⁷⁶

Buna göre, bu pasajlar üzerinden değerlendirme yapıldığında, *Bir*' in zati açıdan "bir" olarak kalabilmesi ve "bir"lik hususiyetinin ortadan kalkmaması için *Bir* ile "varlık"ın

⁷³ Orta Platonist Dönem'de Platon'un doğa, yaratılış ve hatta teoloji anlayışı ile kabul gören argümanlar, en çok itibar gören ve bazı pasajları itibariyle Tanrısallık ve yaratılış konularını öne çıkaran *Timaeus* adlı eser menşelidir. Bu dönemde, özellikle Antiochus ile birlikte Skeptik Platonizm'den aşkın düşünsel etkinliğe geçişte ana kaynaklara/diyaloglara yeniden dönüş gerçekleşmiş, bu da daha çok bahsi geçen eser üzerinden karşılık bulmuştur. Zira *Timaeus*, anlatım biçimi itibariyle karmaşık bir yapıya sahip olsa da Platon'un kendi deyimiyle yaratılış süreçlerini akli varlıklardan evrene, evrenden insana ayrıntılı bir şekilde açıklayan bir hüviyete sahiptir. Platon, *Timaeus*, 88, 89.

⁷⁴ Geç Platonizm öncesi Orta Platonist Dönem'de Üçlü *Bir* doktrinini *Parmenides* diyalogu ekseninde tesis eden Moderatus gibi birkaç filozof dışında bu esere vukûfiyeti olan felsefecilerin sayısının da yok denecek kadar az olduğunu vurgulamak gerekir. Bu da diyalogun *Timaeus*'a göre daha az değere sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca, *Parmenides* diyalogunun metafizik şemadan ziyade mantıksal bir şema çizdiği; dolayısıyla bu eserden metafiziksel bir şemanın çıkarılmasının uygun olmadığı, hatta Aristoteles'in Platon'a aşkın alana yönelik değerlendirmelerinde bu esere referansta bulunmadığı, başka diyaloglardaki pasajlara ve büyük olasılıkla Platon'un yazıya dökülmemiş şifahi öğretilerine referansta bulunduğu iddiaları söz konusudur. Bu iddialar göz önünde bulundurulduğunda söz konusu diyalogun metafiziksel şemanın inşasında ana kaynak niteliğine sahip olan bir eser olmadığı söylenebilir. Dennis Clark, "The Anonymous Commentary on the Parmenides", *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, ed. Harold Tarrant vd., (Leiden: Boston: Brill, 2018), 351, 358; Lloyd P. Gerson, "The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's Parmenides", *International Journal of the Platonic Tradition* 10/1 (2016), 67; Castelli, "Universals, Particulars and Aristotle's Criticism of Plato's Forms", 160.

⁷⁵ Dennis K. House, "Did Aristotle Understand Plato?", *Animus* 1 (1996), 40; Proklos, *Platon'un Parmenides Diyalogunun Yorumu (141e-142a)*, 17; Plotinus, *The Enneads*. VI.8.

⁷⁶ Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989), 144a.

birbirlerinden ayrılması gerekir. Bu durumda zatiyet açısından *Bir* ile varlık aynı şeyler değildir. Zira *Bir* ve varlık “aynı şey” olduğunda, *Bir*'in “bir” olması ortadan kalkar ve bir alt seviyede bulunan “varlık”, *Bir* ile aynı konumda bulunur. Dolayısıyla *Bir* olanın ve var olanın birbirinden ayrılması gerekir.⁷⁷ Bu bağlamda *Bir*, varlıktan ayrı olduğu gibi onun ötesindedir ve onun ilkesidir.⁷⁸

Platoncu şema üzerinden *Bir* ile diğer varlıklar arasındaki farkı belirtmede ve kendi felsefi dizgesi içerisinde üçlü hipostazları temellendirmede Moderatus gibi *Parmenides* diyalogundan yararlanan Plotinus ise bu konuda şöyle söylemektedir:

Platonik *Parmenides* daha doğrudur/kesindir; burada “İlk Bir/bütünüyle saf Birlik” ile “Bir-Çok İkinci Bir” ve “Bir ve Çok Üçüncü” arasında ayırım yapılmıştır. Bu yüzden o “Üç Tür (Kind)” tezimizle de uyumludur.⁷⁹

Plotinus'un bu ifadeleri, söz konusu diyalogun varlık mertebelerini belirlemede Platon'un diğer eserlerine göre daha kuramsal yaklaşımlar ortaya koyduğunu göstermektedir. Zira Plotinus, kendi felsefi sisteminde İlk Bir'e bütün her şeyin üstünde olan varlık-ötesi salt *Bir*'i, İkinci bir'e ise “varlık” ve “bir-çok” özellikleri kazanan ve kendisinden sonra gelen tüm varlıkları ihtiva eden Akli-İlke'yi yerleştirmektedir. Bir ve çok alan üçüncü ise Akli-İlke'den taşan ve duyulur varlık alanıyla ilgili olan Nefs'tir. Bu açıklamalar, Platon ve daha sonraki süreçte Plotinus felsefesinde birlik ile varlığın birbirinden ayrı ontolojik alanlara tekabül ettiğini ve birliğin varlıktan ayrı ve bir üst katmanda yer aldığını ve bir olmadan diğerinin olmadığını/olamayacağını ortaya koymaktadır. Aşağıda görüleceği üzere Aristoteles felsefesinde, birlik ve varlık eşit konumda yer almakta ya da Platoncu ve Plotinusçu felsefenin dışında farklı bağlamlarda değerlendirilmektedir.

5. Aristoteles ve Plotinus Felsefelerinde Birlik ve Varlık

Aristoteles, *Metafizik*'te ilk felsefe ile ilgili ilk karşılaşılan sorunları/güçlükleri ele aldığı üçüncü *Beta* (B) kitabının XI. bölümünde, bu sorunlar/güçlükler içerisinde gerçekliğin bilgisi açısından en zor ve en zorunlu sorunun varlık ve birliğin (i) şeylerin tözleri olup olmadıkları (ii) herhangi bir şey olmaksızın varlık ve birlik olup olmadıkları ve (iii) başka bir doğaya ait olup olmadıkları hakkında olduğunu söylemektedir. Bu soru ve aşağıda yer alan açıklamalar çerçevesinde, Aristoteles felsefesinde varlık ve birlik kavramları konusunda tek bir kuramsal yaklaşımın olmadığını, konunun ilk ilke, töz, cins ve tümel kavramları etrafında farklı açılardan değerlendirildiğini ve bu değerlendirmeler sonucunda her iki

⁷⁷ Bir varlık değilse, o zaman nedir? Salt İyi'dir. Bu yaklaşım, Platon'da İdealdardan sonra ikinci aşkınlık aşaması olarak değerlendirilebilir. Gülşen Aydın, *Ontolojiden Etiğe: Platon ve Emmanuel Levinas Karşılaştırması*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 5. Bu anlayış, Platon'un *Parmenides*'ini, bir Varlık'ı gözlemleyen ve bunun her şeyin nedeni olduğunu söyleyen tarihsel *Parmenides*'ten ayırmaktadır. Proklos, *Platon'un Parmenides Diyalogununun Yorumu* (141e-142a), 13.

⁷⁸ Bu durumda Platon'un, “İyi, hiç de bir varlık değildir. Varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir” ifadesi bu argümanları teyit etmektedir. Platon, *Devlet*, 509b. Bu manada İyi, varlık da dâhil olmak üzere akli ve duyulur her şeyin kaynağı konumunda bulunmaktadır.

⁷⁹ Plotinus, *The Enneads*, V.1.8. Metindeki tırnak işaretleri tarafımızdan konmuştur.

kavram ile ilgili Platon'un değerlendirmelerinden oldukça farklı çıkarımların ortaya konulduğunu söylemek mümkündür. Burada konumuz açısından ele alınması gereken husus ise, birlik ve varlığın eş değer kullanıma sahip olmalarıyla onların ilk ilke ve töz olup olmadıklarına yöneliktir.

(A) Aristoteles felsefesinde birlik ve varlık (ki Aristoteles ikili kullanımlarda genelde varlık kelimesini önce kullanır) ilk etapta etimolojik çerçevede farklı anlamlara sahip olsa da bu kavramlar, ontolojik açıdan karşılıklı olarak birbirlerini çağrıştırmakta ve eşit düzeyde kullanılmaktadır. Bu çerçevede varlık açısından “birlik”in ve birlik açısından “varlık”ın konumu birdir. Varlık “birlik”i birlik de “varlık”ı gerektirmektedir.

Şimdi Varlık ve Birlik, aynı tanım tarafından açıklanmaları anlamında değil, neden ve eser gibi birbirlerine bağlı birbirlerini içeren şeyler olmaları anlamında bir ve aynı şeylerdir. Kaldı ki onların tanımları bakımından da birbirlerine özdeş olduklarını farz etmemiz bir şey değiştirmez... Kaç türlü Varlık varsa o kadar Birlik'in⁸⁰ olması zorunludur.⁸¹

Bu açıklama, Aristoteles felsefesinde varlık ve birlik arasında ontolojik ve hiyerarşik açıdan bir eşitsizlik olmadığını; ayrı olsalar da birbirlerine evrilebilir olduklarını, bu çerçevede “varlık” olan her şeyin “bir” ve “bir” olan her şeyin “varlık” olduğunu göstermektedir.⁸² Varlık ve birlik, eşdeğer hususiyetlere sahip olmaları sebebiyle var olan her şeyi kapsamakta, varlık olmak bakımından etkilenim, hâl, eğilim veya hareket vasıtalarından biriyle var olan bütün şeyler varlık ve birlik ile irtibatlandırılmaktadır.⁸³ Bu değerlendirmeler, Aristoteles'in Platon'dan farklı ve aynı zamanda tarihsel Parmenides'e yakın argümanlar ortaya koyduğunu ve birlik'i varlık'a öncelmediğini göstermektedir. Bu kapsamda Aristoteles'e göre tözün bir olan ve var olan her şeyin ontik ve mantıksal koşulu olduğu, tözün bir olmasının niceliksel bir birlik olmadığı, tam tersine onun bütünlüğü ve sürekliliği olduğu söylenebilir. Bu açıdan bir ve varlık, düşünce bakımından bölünemez, doğası gereği belli ve özel bir şey olan şeydir.⁸⁴

(B). Aristoteles, ayrıca “varlık” ve “birlik”i cinsler bağlamında ele almakta, varlıkların bütününe kuşatma ve en üst ilke olma özelliğini taşıma konusunda cins kavramı üzerinden farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır:

Fakat aradığımız bilim daha çok tümelleri ele alması gereken bir bilim olarak görünmektedir. Çünkü tanımı ve bilimi olan yalnızca tümeldir, birey değil. O halde bu durumda o, en yüksek cinslerin bilimi olacaktır. Bu cinsler ise Varlık ve Bir olacaklardır. Çünkü varlıkların bütününe kucaklayan ve en yüksek ölçüde ilkeler olma özelliğini taşıyan şeyler olarak düşünülmesi mümkün olan şeyler özellikle bunlardır. Bunun da nedeni onların doğaları gereği ilk olmalarıdır. Çünkü eğer Varlık ve Bir ortadan kalkarsa onlarla birlikte her şey ortadan kalkar. Çünkü her şey var ve biridir.⁸⁵

⁸⁰ Bir'in demek daha uygun olabilir. Aziz Yardımlı bu cümleyi “Varlığın birin türleri kadar türleri olmalıdır” şeklinde çevirmiştir.

⁸¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1003b-20-30.

⁸² Aristoteles, *Metafizik*, 1061a-18; 1054a10.

⁸³ Aristoteles, *Metafizik*, 1061a10-15.

⁸⁴ Hüseyin Aydoğdu, “Aristoteles Ontolojisinde Töz (Ousia)-Öz (Eidos) İkiliği Problemi”, *Dört Öge* 18 (2020), 39.

⁸⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1059b-26-32.

Bu pasaj ekseninde varlıkların ontolojik açıdan gerçekliğinin, epistemolojik açıdan ise bilgisinin en yüksek cinsler olarak kabul edilen varlık ve birlik üzerinden gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, varlık ve birlik hem doğaları gereği ilk hem de cins olmalarından dolayı varlıkların bütününe kuşatmakta ve her ikisi de ilke konumunda bulunmaktadır. Bu görüşün, ideaların en yüksek cinsler olduğunu söyleyen Platon'a yakın bir görüş olduğu da anlaşılmaktadır. Ancak Aristoteles, bu pasajla yetinmemekte, Platon'dan farklı olarak varlık ve birliğin cinse ait özellikler taşımadıklarını, tümel olduklarını; dolayısıyla ilke olmadıklarını başka pasajlarda daha açık bir şekilde ifade etmektedir:

Ancak öte yandan Varlık ve Bir'in cinsler oldukları farz edilirse, ayrımların zorunlu olarak Varlık ve Bir'den pay almaları gerekir. Oysa gerçekte hiçbir ayırım, cinsinden pay alamaz. [Varlık ve birlik ayrımlarda bulunduğuna göre] onların ne cins ne ilkeler olarak ortaya konması gerekir.⁸⁶

Bu pasaj bağlamında varlık ve birlik cins olarak değerlendirildiğinde hiçbir ayırımın cinsten pay alması mümkün olmadığından onların cins olması ve bu bağlamda ilkeler olması mümkün değildir. Buradaki sorun alanlarını şu şekilde betimlemek mümkündür: **(i)** Varlık ve birlik cins ise, cinsin cins olmaklık gereği ayrımlara yüklenmesi olanaksızdır. **(ii)** Bu durumda ayrımlar “var” ve “bir” olamaz. **(iii)** Hâlbuki ayrımların “bir şey” olabilmesi için “var” ve “bir” olması zorunludur. **(iv)** Ayrımların “var” ve “bir” olması zorunlu ise varlık ve birlik Platon felsefesinin aksine cinsler değildir. **(v)** Ayrıca hem cinsler hem de tümeler bağımsız bir varlığa sahip olmadıklarından, başka bir ifadeyle, cinsler ihtiva ettikleri türlerden tümeler de tikellerden ayrı olarak var olmadıklarından tözler olarak kabul edilemez. **(vi)** Töz olmadıklarından dolayı da ilke olarak değerlendirilemez.⁸⁷

Aristoteles, varlık ve birliğin tümel olduklarını, tam aksine töz ve ilke olmadıklarını şu şekilde temellendirmektedir **(i)** Onlar, “bir Bu’yu/tikel şeyi” ve tözü belirtmediklerinden dolayı “ayrılabilir” ve “kendinde” varlık ve birlik değildir. **(ii)** Onların “bir Bu”yu ve tözü belirtmelerinin kabul edilmesi durumunda, varlık ve birin tüm var olanlara yüklenmesinden dolayı var olan her şey töz olur. Tüm varlıkların -örneğin ilineklerin- töz olması doğru olmadığından böyle bir yaklaşım kabul edilemez. **(iii)** Ayrıca varlık ve birliğin birçok şeye töz olarak söylenmesinde, her ikisinin yüklendikleri birçok şeyden hangisinin tözü olacağı konusunda bir karmaşıklık söz konusu olur. Onların yüklendikleri şeylerin tümünün tözü olmaları mümkün değildir. Tek bir şeyin tözü olmaları durumunda ise, diğer başka şeyler tek bir şey olanın özelliği ile aynı özelliğe sahip olmuş olurlar; dolayısıyla kendilik olma özelliklerini kaybederler. **(iv)** Çünkü tözleri bir ve özleri bir olan şeylerin kendileri de biridir. **(v)** “Tümel/Evrensel olmaksızın bilgi elde etmek imkânsızdır” argümanından hareketle

⁸⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1059b-26-32. Aristoteles, bir başka pasajda şöyle söylemektedir: “Bir olan'ın ve Varlık'ın varlıkların bir cinsi olması mümkün değildir. Çünkü bir cinsin ayrımlarının her birinin hem var olması hem bir olması zorunludur. Fakat cinsinden ayrı olarak alınan türler gibi türlerinden ayrı olarak alınan cinsin de kendi ayrımlarına yüklenmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Varlık ve Birlik cins ise, o zaman hiçbir ayırım ne var ne de bir olacaktır. Eğer Varlık ve Birlik cins değilseler o zaman da cinslerin ilke olmaları durumunda onların hiçbirini ilke olmayacaklardır.” Aristoteles, *Metafizik*, 998b25.

⁸⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 998b25; Tricot, “Açıklamalar ve Notlar”, 167, 168; Osmanoglu, “Aristoteles'in Metafizik Sistemi”, 70.

de onlar hakkında bir episteme olanağı yoktur. Dolayısıyla onlar töz olamaz; töz olmadıkları için de meydana getirme bağlamında ilke olamaz.⁸⁸

Varlık ve birliğin töz olarak değerlendirilmediği bu açıklamalar ekseninde ortaya çıktığına göre, ilkesel anlamda töz hangi özellikleri kapsamaktadır? Aristoteles'e göre töz, zorunlu olarak bireysel/tekil bir şeye özgüdür ve aidiyet açısından başka bir şey ile ilişkili değildir. Bu minvalde birçok şeye ortak yüklenmelerinden ve birçok bireyselle söylenmelerinden dolayı varlık ve birliğin tözsel özellikleri yoktur. Ayrıca ortak yüklem, "bir Bu"yu değil, "bir Böyle/Şöyle"yi ifade ettiğinden ve töz de "bir Bu" olduğundan tümeller töz olamaz. Dolayısıyla töz olmayanın tözsel varlıkların nedeni olması olanaksızdır.⁸⁹ O hâlde Aristoteles felsefesinde töz olmayanın tözsel varlıkların nedeni olması olanaksız ise duyulur varlıklar açısından şeylerin ilk ilkelerinin edimsel olarak var olan "bir Bu" veya tekil töz olması gereklidir. Her ne kadar Aristoteles, cinsin genel olmasından ve yokluğunun türün yokluğunu gerektirmesinden dolayı daha özel olan türden,⁹⁰ türün de bölünmez olmasından ve bireylere doğrudan doğruya yüklenmesinden dolayı genel olan bölünür cinsten ilke olma konusunda daha öncelikli olduğuna ve ilke olmayı daha çok hak ettiğine vurgu yapsa da ve ilkenin hangisi olduğu konusunda kesin bir ifade kullanmasa da⁹¹ onun diğer pasajlarından hareketle bu ilkeselliği bölünmez türün⁹² tözsel bireyelerine verdiği ve tümele karşılık gelmesinden dolayı cinsi ilke olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır. Aristoteles şöyle söylemektedir:

Varlıkların yakın ilkeleri bir yandan bilfiil olarak doğrudan doğruya belli bir şey olan bir şey, öte yandan bilkuve olarak bu aynı şey olan şeydir. O halde kendilerinden söz ettiğimiz tümel nedenler yoktur. Çünkü bireylerin ilkesi bireydir.⁹³

Bu durumda duyulur varlık alanında insanın ilkesinin insan olması gibi tikel tikel türetmekte ve tikelin töz olarak ilkesinin bir töz ve bir tikel olması gerekmektedir. Zira şeyler, tözlerin var olmasıyla meydana gelmekte, yok olmasıyla da ortadan kalkmaktadır. Bu manada duyulur varlık alanıyla ilgili olarak doğa yoluyla oluşturulan şeyler tözler olduğundan oluşan tüm nesnelere kendisinden oluştuğu ve türediği birincil özdek olan doğanın kendisi de töz ve ilke konumunda bulunmaktadır.⁹⁴

⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1003a5-15; 1038b5-15; 1060b5-10; 1086b5-10.

⁸⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1038b5-15; 1040b20; 1041a-10; 1087a5.

⁹⁰ Yokluğu bir başkasının yokluğunu doğuran bu başkasının ilkesidir. Bu durumda cins türün ve diğer bireysel varlıkların ilkesi olarak kabul edilebilir. Ancak ilke bağlamında değerlendirildiğinde durum böyle değildir. Zira cinslerin türlere bölünmesi türlerin ise alt-türlere bölünmemesinden dolayı türler ilke olmayı daha çok hak etmektedir. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 1059b35.

⁹¹ Aristoteles, *Metafizik*, 998b5-999a5, 1059b30-35.

⁹² Burada türün bireylere bölündüğünü ancak alt-türlere bölünmediğine vurgu yapılmaktadır.

⁹³ Aristoteles, *Metafizik*, 1071a20. Aristoteles *Eudemos'a Etik*'te ise bu konuda şöyle söylemektedir: "Doğaya göre olan bütün varlıklar bir anlamda ilkelerdir, başlangıçlardır; bunun için her biri kendine benzer olanı doğurabilir, oluşturabilir: Söz gelişi bir insan bir insan doğurur, genellersek bir hayvan hayvan doğurur, bir bitki de bitki. Aristoteles *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2017a), 1222b.

⁹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1041a-10; 1041b30; 1070a-30, 1071a15-35; 1014b15-20; Aristoteles, *Fizik*, 200b15. Çünkü doğa, büyüyen bir şeyin ilkin ondan büyümeye başladığı için şey olduğu gibi her bir doğal nesnede onun kendi özü dolayısıyla

Bu izahat, varlık ve birliğin tüm her şeye yüklenmelerinden ve o şeylerde ortak yüklem olmalarından dolayı töz olmadıklarını ve bu sebeple ilke konumunda bulunmadıklarını gösterdiği gibi doğaları itibarıyla kendilerinden başka bir şey olmayan varlık ve birliğin tözlerinin sadece varlık-olma ve bir-olma olduğunu söyleyen Platon'un argümanlarından farklı olduğunu da göstermektedir. Zira Platon'a göre, en tümel/evrensel olan birlik ve varlık töz olarak kabul edilmediğinde diğer tümellerin/evrensellerin töz olması, ayrıca Saltık Bir ve Saltık Varlık olmadığına tikeller de dâhil olmak üzere şeylerin varlık bulması mümkün değildir. Çünkü cinsler içerisinde en yüksek cins, kendi kendisi olan bizatihi varlıktır ve tüm varlıklar cins olan varlıktan pay almak suretiyle var oluş elde etmektedir. Aristoteles ise, Saltık Bir ve Saltık Varlık olduğunda hem bunların tözleri hem de başka şeylerin var olması konusunda güçlükler ortaya çıkacağını; varlıktan başkası yoksa o zaman birden nasıl çok meydana geldiğinin cevaplanması gerektiğini söylemekte, bu çerçevede Platon'un argümanını kabul etmemektedir.⁹⁵

Aristoteles bu açıklamalara ilaveten "bir töze önsel olanın kendisi de töz olmalıdır" argümanından hareketle tözler üstünde ezeli-ebedi, devindirilmeyen parçasız ve bölünemez bir töz olduğunu ve bunun da Hareketsiz İlk İlke olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Hareketsiz İlk İlke, ilksiz-sonsuz, tekil, birincil ve tam edimsellik olması sebebiyle tüm tözlerin nedenidir ve zorunlu olarak tekil bir devimi veya uzaysal devimleri devindirmektedir.⁹⁶ Buradan hareketle ilk Muharrik'in, hareketsiz ereksel neden ve arzu nesnesi olarak tekil devimi ve uzaysal devimleri devindirmekle bir hareket ilkesi olduğunu, ancak birincil varlık olsa da bir varlık ilkesi olmadığını söylemek mümkündür. Nitekim Aristoteles'in "Varlık, birçok anlama gelir"⁹⁷ ifadesi diğer varlıklarla birlikte bir gerçeklik olarak İlk Muharrik'in de varlık; hatta zorunlu varlık kapsamında değerlendirildiğini; ancak bu varlık olmanın birincil (tekil) olmasından dolayı ona tümel anlamda yüklenen bir varlık yüklemesi olmadığını, tam aksine onun zatına/kendine özgü olduğunu göstermektedir.⁹⁸ Bu açıdan

bulunan birincil deviminin kaynağıdır. Ancak Ross'un ifadesiyle, doğanın bilinçli bir fail olmadığını da belirtmek gerekir. Ross, *Aristoteles*, 202.

⁹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1001a5-30; Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 256e-257a.

⁹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1041a-10; 1071a5-35; 1072a 25; 1073a20-35. Aristoteles *Eudemos'a Etik*'te bu hususu destekleyecek şekilde şöyle söylemektedir: "İlkeler içinde devimlerin ilk kaynaklandığı ilkelere asıl ilkeler denir, en çok da başka türlü olması olası olmayanların ona bağlı olduğu şeye haklı olarak ilke denir ki bunların da başında herhâlde Tanrı vardır." Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1222b.

⁹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1003a-35, 1026a-35; 1061a20.

⁹⁸ Tanrı'nın tümel olması onun bilgi konusu olması açısından gerekli olsa da tümelin bilkuvve ve bilfiil ortaklığının bulunması açısından gerekli değildir. Tanrı'nın tümel olması onu töz ve ilke olmaktan çıkarır ve kavramın içeriği açısından diğer varlıklarla ortak kılar. Çünkü tümel çok sayıda şeye söylenendir. Tikel olması da onu şeylerde aynı anda mevcut olmayan töz ve ilke kılar; ancak bilgi konusu olmaktan çıkarır. Bu durumda Tanrı, hakkında hiçbir şey söylenmeyen olur. Tümelin ortaklık barındırması ve kavramı töz ve ilke olmaktan çıkarması, tikelin de bilgi konusu olmaması Tanrı ismi açısından sorunsal alandır. Bu meselede Tanrı'nın tümel olduğu; ancak Tanrı söz konusu olduğunda lafızdaki ortaklığın diğer varlıklar açısından imkânsızlık barındırdığı, bu imkânsızlığın ise, lafzın mefhumundan değil, lafzın dışında kalan anlamdan kaynaklandığı söylenebilir. Fakat bu yaklaşım da aynı şekilde kendi içinde sorunsallık taşır. Mustafa Selman Tosun, "İbn Sînâ'da Mantıkî Tümel ve Gazzâlî'nin Mantıkî Tümel Bağlamında İbn Sînâ'ya Yöneltilmiş Eleştirilerin Analizi", *Atebe* 8 (2022), 105.

Aristoteles felsefesinde salt hareket ilkesi olan Hareketsiz İlk Neden, varlığın kaynağı ve varlık verme anlamında bir neden değil; zaten mevcut olan varlığın kendisine yöneldiği bir erek neden olarak ifade edilmektedir.⁹⁹ Dolayısıyla Aristoteles, varlık ve birliği töz ve ilke bağlamında değil, çok anlamlı kavram/mefhum ve özdeşlik bağlamında ele almakta, neden olmayı da bir bakıma hareket verme ile konumlandırmaktadır. Çünkü şeyler, devinim ile varlık ve bir(lik) özelliği kazanmaktadır. Platon ise birlik ve varlığa hem töz hem de neden/ilke anlamı yüklemektedir.

Aristoteles'in varlık ve birliği bir ve aynı olarak ifade etmesi, ayrıca onların töz olmadıklarını söylemesi Plotinus felsefesi bağlamında mülahaza edildiğinde şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür: Plotinus, ilk etapta varlık ve birliği eşit gören Aristoteles'ten farklı olarak -Platon'da olduğu gibi- varlık hiyerarşisinde ontolojik açıdan şeylerin varlığını birliğinden (unity) ayırmakta ve bunu "birlik"i "varlık"a önceleyerek gerçekleştirmektedir. Aristoteles'te birlik var olanın "bir", varlık da bir olanın "var" olduğunu gerekli kılarken ve her ikisi de her bir şeyde aynı anda gerçekleşirken, Plotinus'ta birlik ve varlık başka bir ilke ve kaynağı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla şeyler, birliğini ontolojik olarak birliğin kaynağı olan *Bir* ilkesinden almaktadır. Ayrıca, Plotinus felsefesinde varlıksal alanı temsil eden Hakiki Varlıklar (idealar), bağlantılı bir yapı içerisinde birliklerini kendilerinden önceki birlikten alırken, duyulur tikeller de bu birliklerini kendilerinden önceki formatif ilkelerden, formatif ilkeler de Nefs'ten almaktadır.¹⁰⁰ Bu durum, Aristoteles'te kavramsal olan varlık ve birlik birlikteliğinin Plotinus'ta ontolojik boyutuyla "hakikat" çerçevesinde birlik ve varlık olarak bir ayrıma dönüştüğünü ve aşkın bir boyuta evrildiğini göstermektedir. Bu çerçevede, Aristoteles'te kavram olan ve tikellere yüklem olan varlık ve birlik, Plotinus'ta hakikatte tikellere yüklem olamaz.¹⁰¹

Öte yandan Aristoteles'te varlık'ın birlik'i, birlik'in de varlık'ı gerektirmesi Platoncu felsefe açısından da geçerlidir. Ancak meydana gelen bu birlik ve varlık, birlik ve varlık'ın ilk aşamasında değil, bir sonraki aşamasında gerçekleşmektedir. Zira varlık'ın birlik'i, öncelikle en üstte bir birlik'in birliğini gerektirmektedir. Varlık-Ötesi bir *Bir* olmadan birlik'in gerçekleşmesi mümkün olmadığına göre, varlık olan her şeyin bir ve bir olan her şeyin varlık olarak gerçekleşmesi de mümkün değildir. O hâlde varlık'ın bir olması ile bir'in *Bir* olması birbirinden farklıdır. Bu manada herhangi bir "varlık-bir" ile "varlık-ötesi basit-*Bir*" birbirinin aynısı değildir.¹⁰²

⁹⁹ Eyüp Şahin, *Sudûr Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2017), 47, 52; Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, 154.

¹⁰⁰ Örneğin Plotinus'un şu pasajları bu birliğe işaret etmektedir: "Şayet biz bu birliği reddedersek, evren kendi varlığında 'bir şey' olma [özelliğini] yitireceği gibi nefesler de bir ilke altına dâhil edilemez." Plotinus, *The Enneads*, IV.9.1. "Biz nefsin birliğini çokluğu olumsuzlayarak değerlendiremeyiz. -bu sadece En Üst (*Bir*) için onaylanabilir- Biz nefsin bedende bölünen doğası içinde katılım sağlamak suretiyle aynı anda 'bir ve çok' olduğunu düşünüyoruz. Fakat aynı zamanda bölünmeye maruz kalmayan Düzen açısından bir birlik de vardır." Plotinus, *The Enneads*, IV.9.2.

¹⁰¹ Bowe, *Aristotle and Plotinus on Being and Unity*, 12-15, 156. Örneğin, Plotinus felsefesinde Aristoteles'e ait "bir insan" ile "insan"ın aynı şey olması argümanı geçerli bir argüman değildir. "Bir insan", "insan"dan farklıdır.

¹⁰² Proklos, *Platon'un Parmenides Diyaloğunun Yorumu (141e-142a)*, 29.

Plotinus'a göre, nasıl ki askeri bir yapının ordu şeklinde varlık olarak ortaya çıkması, onun birlik içinde olmasını yahut bir canlıda sağlığın varlık bulması beden organlarının birlik içinde uyumunu gerektiriyorsa¹⁰³ varlığın varlık olması bakımından mevcudiyeti de bir birlik-ilkesini ve birlik ilkesini gerektiren bir *Bir*'i gerekli kılar. Bu yönüyle *Bir*, birliğin hiyerarşik olarak varlıktan ayrı ve varlıktan önce olması gibi birlikten ve varlıktan öncedir. Plotinus'un ifadesiyle;

Bireysel bir şeyin varlığı çokluk ise, Bir'in çokluk olması imkânsız olduğuna göre, ikisi birbirinden farklı olacaktır... Zira varlıklar birlik sayesinde varlıktır.¹⁰⁴

Buna göre varlık, mevcudiyetini birlik üzerinden elde eden çokluk, birlik de mevcudiyetinin kendisine bağlı olduğu *Bir* ile ilişkilidir. Dolayısıyla *Bir*, çokluk ile ilişkili olan varlık değil, varlık-ötesidir. Burada Plotinus felsefesinin temel vurgusu, “varlık”ın varlık olmak bakımından varlığın ilkesi olmasının mümkün olmaması, “birlik”in de birlik olması bakımından birliğin ilkesi olmasının mümkün olmamasıdır. Varlık ve birliğin ilkesi her ikisini aşan aşkın bir şey olmalı, o da *Bir* olmalıdır. Bu manada Aristoteles'te tözlerin nedeninin töz olmasında olduğu gibi *Bir*, birlik ilkesinin ve varlık ilkesinin ilkesidir ve onların ötesindedir.¹⁰⁵

Plotinus bu hususun temellendirmesini şu şekilde yapmaktadır: *Bir*'in birliği bağlamında Kendinde-Birlik, varlıkların toplamı olamaz; çünkü onun bu manada birliği bir eksiklik ve geçersizdir. Ayrıca Kendinde-Birlik, varlık değildir; çünkü varlık, şeylerin çokluğunu (bir ve çok'u), Kendinde-Birlik ise sadece tekliği (bir'i) ifade etmektedir. Kendinde-Birlik, aynı zamanda *Bir*'den sonra gelen Akli-İLke de değildir; zira o, ilk varlıktır ve varlık olması sebebiyle de tüm şeyleri ihtiva etmektedir. Varlık, aynı zamanda kendi gerçekliğinin/hakikatının akılsal sureti diyebileceğimiz bir şekle sahip olandır. Kendinde-Birlik ise tam aksine şekilsizdir. O hâlde *Bir*, bir varlık ve akıl olan Akli-İLke'nin ötesinde yüksektir; dolayısıyla birlikten ve varlıktan önce gelmektedir.¹⁰⁶

Hülâsa varlığı birlik ile eşdeğer tutmak ya da tikel varlıkların oluşunda varlık ve birin ilke olmadıklarının söylemek¹⁰⁷ Aristoteles felsefesinde sudûr bağlamında bir yaratma eylemine imkân vermezken, Plotinus felsefesinde “bir olan” birliğin “bir ve çok” olan varlığı öncelenmesi bir üst planda “*Bir*” olan Kaynak-Neden'e ve o Kaynak'tan neşet eden Akli Varlık-Neden'e işaret eder. Bu da her bir varlığı varlık konumuna ve pay alma durumuna uygun olarak belirli bir varlık silsilesi içerisinde sudûr bağlamında yaratmaya/meydana getirmeye imkân tanır.¹⁰⁸

¹⁰³ Plotinus, *The Enneads*, VI.9.1.

¹⁰⁴ Plotinus, *The Enneads*, VI.9.1, 2.

¹⁰⁵ Bowe, *Aristotle and Plotinus on Being and Unity*, 135, 184. Örneğin Platon'un *Devlet*'te vurguladığı şekliyle İyî'nin varlığın önünde ve nedeni olması O'nu varlıktan başka ve varlık-ötesi kılar. Platon, *Devlet*, 509b. Ayrıca son cümle kapsamında değerlendirildiğinde Plotinus'a göre Aristoteles'te tözselliğin nedeninin töz olmaması gerekir. İlke, türettiğinden farklıdır.

¹⁰⁶ Plotinus, *The Enneads*, VI.9.2, 3.

¹⁰⁷ Ancak şeyler oluşuktan sonra bu kavramların var ve bir olarak o şeylere yüklendiği anlaşılmaktadır.

¹⁰⁸ Burada Aristoteles'e atfedilen “Bir'den ancak bir çıkar” argümanının ona ait olmadığı söylenebilir.

Sonuç

(i) Sudûr nazariyesi, en iyi, en mükemmel en üst *Bir*'den, evvela birliğin, sonrasında ise varlığın ve dolayısıyla çokluğun nasıl meydana geldiğini, belirli bir nedensellik içerisinde varlıkların teselsülen birbirlerini nasıl etkilediğini, varlık katmanlarının birbirleriyle nasıl bir irtibat ve uyum içerisinde olduğunu feyz/taşma ile izah eden bir nazariyedir. Şayet akli ve duyulur âlemde bir düzen varsa bu düzeni sağlayan bir inayet ve bu inayetin sonucu gerçekleşen bir tecelli de vardır. Düzen tecelliye, tecelli de düzeni gerektirmekte, bir *Bir* ve ondan sadır bir Akıl ve o Akıl'dan taşan bir akli âlem olmadan evrenin var olan nizam içerisinde varlığın sürdürmesinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

(ii) Platon okulunun öğretileri ve kendi iç tartışmaları derinlikli bir şekilde incelendiğinde, Platon ile Platon'un takipçisi Platonistler arasında önemli görüş ayrılıklarının olduğu görülmektedir. Platon'un ortaya koyduğu idealar ve görüngüler dünyası ya da hakikat ve imaj ayrımı üzerine yapılan kimi yorumlar Platon çizgisinden uzaklaşma hissini verse de esasında bu yorumların Platon fikriyatını tamamlamak ve eserlerinde var olan muğlak hususları açığa kavuşturmaya yönelik olduğu söylenebilir. Plotinus'un ortaya koyduğu felsefe ve tesis ettiği sudûr nazariyesi bu çerçevede değerlendirilmelidir. Plotinus, varlık ve var oluş alanlarını belirli bir tertip içerisinde katmanlara ayırarak hiyerarşik bir yapı oluşturmuştur. Bu sebeple varlık ve var oluş alanları ile ilgili katmanlar ve bu katmanlar arasındaki ilişkiler varlıklar arasında akışkanlığı, varoluşsal art ardılığı ve insanın üst akli âlemle iletişim örneğinde olduğu gibi etkileşimi ifade etmektedir.

(iii) Plotinus öncesi Orta Platonist Dönem'de ve Yeni Pythagorasçı felsefede aşkın alana yönelik ortaya konulan argümanlar Platoncu felsefenin etkisinde olsa da Aristoteles felsefesinin bu argümanlarda içerildiğini ve bu felsefi geleneklerin Platon ile Aristoteles felsefelerinin senteziyle geliştiğini söylemek mümkündür. Bu durum, felsefi geleneklerde semavi ve duyulur varlık alanlarında olduğu kadar tanrısal anlayışların yorumsama faaliyetlerinde de etkili olmuş, her iki farklı felsefi yaklaşım bir bütünlük içinde değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ancak Plotinus'un *Bir* ve birlik üzerinden ortaya koyduğu doktrinler sadece Aristoteles'in argümanlarına değil, Orta Platonist Dönem'de ve Yeni Pythagorasçılık'ta kendini gösteren Aristotelyen Tanrı argümantasyonu çevresinde şekillenmiş Platoncu kozmos anlayışına da karşı durmuştur.¹⁰⁹ Plotinus, *Timaeus* ve *Parmenides* gibi diyaloglardan doğrudan yararlanmak suretiyle üç hipostaz çerçevesinde sudûr nazariyesini oluşturmuştur.

(iv) Felsefi etkinliği Aristoteles'in bir "neden", Plotinus'un ise bir "birlik" arayışı olarak gördüğü söylenebilir. Plotinus, varlık felsefesine bu açıdan bakmakta, "neden"den ziyade "birlik"i öne çıkarıp bu birlik üzerinden varlık alanını izah etmeye çalışmaktadır. Bu açıklamalar ekseninde, Plotinus'un, Platonist bir filozof olarak Platon'un diyaloglarında tanrısal, akılsal, nefsanî ve cismanî varlık alanlarıyla ilgili ortaya koyduğu argümanlardan büyük ölçüde istifade ettiği ve merâtibü'l-mevcûdâtı sudûr nazariyesi ekseninde *Bir*, Akli-İlke,

¹⁰⁹ Karşı durmanın sebebi ise Bowe'nin ifadesiyle şöyle ifade edilebilir: "Plotinus felsefesinde *İlk-İlke* çoklu olamaz ve Aristotelyen Tanrı da çokluktan uzak değildir." Bowe, *Aristotle and Plotinus on Being and Unity*, 25.

Nefs ve duyulur varlık şeklinde ikame ettiği görülmektedir. Buna göre, Plotinusçu felsefede *Bir* dışında varlıkların meydana gelmesi Platon'da olduğu gibi pay alma ile gerçekleşmekte, her bir varlık alanı mevcudiyetini bir imaj veya imge olarak kendisinden daha tam ve daha mükemmel bir üst varlık alanına katılımla elde etmektedir. Başka bir ifadeyle, daha tam ve daha mükemmel varlık alanı pay alana ve katılım sağlayana kabiliyeti ve yetisi ölçüsünde taşmak suretiyle varlıklar meydana gelmektedir. Dolayısıyla oradaki (akli âlem) töz-varlık olmadan buradaki (duyulur âlem) kopya-tikelin varlıksal bir keyfiyet elde etmesi mümkün olmadığından, sudûr bir üst idea/akli varlık alanından pay almayı gerekli kılmaktadır. Bu da hakiki (varlık) ve hakiki olmayan (yokluk) var olma alanlarının olduğunu göstermektedir. Aristoteles'te ise idea-imaj bağlamında bir varlık anlayışı olmadığından ve Platoncu ve Plotinusçu bağlamda akli ve duyulur âlem şeklinde bir ayırım da bulunmadığından bu kapsamda bir pay almadan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Ayrıca Aristoteles'e ait kategoriler kuramı açısından; duyulur varlık alanında bulunan nesnenin göksel cisimlerde olduğu gibi bir töz olarak gerçeğin doğasını kendinde taşıması, başka bir ifadeyle, duyulur varlık alanında hem bir şeye söylenen tözün hem bir şeyin içinde olan ilineğin aynı nesne üzerinde üst bir varlık alanı olmaksızın gerçekleşmesi, ideanın gerçek-töz, duyulur varlığın ise ilinek/kopya veya bütünüyle yokluk (sahte-töz) kabul edildiği sudûr nazariyesi bağlamında ya da heyûlânın ay-üstü âlemde form aldığı ayrık madde-suret kuramı çerçevesinde pay almayı ve buna bağlı olarak sudûru gereksiz kılar.

(v) Tümel-tikel ilişkisi açısından da aynı durum geçerlidir. Aristotelyen bağlamda birden fazla şeyin yüklemi olan tümel, tümel olarak içine aldığı öncel tikel¹¹⁰ öznelerden ontik olarak ayrık ve bağımsız bir varlık alanına sahip değildir. O, kendisini oluşturan tikellerle genellik ve ortaklık özelliği kazanan ve varlığı tikellerin varlığına bağlı olan bir tümeldir. Platoncu bağlamda idea ise, öncel bir tümel¹¹¹ olarak duyulur kozmostaki ardıl tikelden - tikel var oluş elde etmese de vardır- ontik olarak ayrık bir varlık statüsüne sahiptir. Her bir tikel, nesnel gerçekliklerini modelleri olan varlık-idealar'dan pay alarak veya ona katılım sağlayarak varlık elde etmektedir. Zira pay alma/katılım sağlama, tözünden bir şekilde ayrı olan tikel nosyonunu içermektedir. Bu açıklamalardan hareketle, birbirine aykırılık teşkil eden Aristoteles'in kategoriler ve tümel-tikel kuramı ile sudûr bağlamında Platoncu -ve Plotinusçu- metafiziksel varlık hiyerarşisini ve tümel-tikel ilişkisini bir arada değerlendirmeye tabi tutmak bir paradoks olarak kabul edilebilir.

(vi) Aristoteles felsefesinde tümel-tikel, cins-tür-birey ve töz kavramları ilke bağlamında değerlendirildiğinde tümelin töz olmadığı, tikelin töz olduğu; bunun yanında bölünmez daha basit türün bölünür daha az basit cinse göre daha çok ilkesel özelliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak cins olmadığına türün de olmaması, başka bir ifadeyle, türün varlığının cinse bağlı olması, cinsin ilke olmayı çok daha hak ettiğini göstermektedir. Fakat

¹¹⁰ Aristoteles'te tikel tümel önceler. Tikel olmadan tümel olmaz ya da tümele tikel üzerinden ulaşılır. Ross'un ifadesiyle, "bireysel tözün önceliği Aristoteles'in düşüncesinin en kesin noktalarından biridir ve Platoncu öğretiden en açık bir biçimde ayrıldığı husustur." Ross, *Aristoteles*, 52.

¹¹¹ Platon'da tümel tikeli önceler. Tümel olmadan tikel olmaz.

Aristoteles'te cins, Platon'un aksine şeylere ortak söylenmesinden dolayı töz olamaz; töz olmadığından ilke olamaz.¹¹² O hâlde ilke olması gereken tek bir şey kalır; o da tikel/bireysel tözdür; zira bir tözü meydana getiren yine bir tözdür. Tözün tikel olması ise hakkında episteme elde etmeyi imkânsız kılar. Epistememesi olmayan şey de ilke olamaz.¹¹³ Dolayısıyla ilke konusu Aristoteles felsefesinde çözümsüz kalır. Duyulur varlık alanında çözüme en yakın yaklaşım ise ontolojik gerçekliği olan bireyin epistemolojik gerçekliği olmayan bireyden veya tözün tözden meydana gelmesidir. Buna göre, -episteme sorunu dışında- "var" ve "bir" olan tikelin ilkesi yine "var" ve "bir" olan tikeldir.

(vii) Plotinusçu bağlamda varlık'ın akılsal suret bağlamında bir şekle sahip olması, onun idrak edilemez *Bir* karşısında idrak edilebilir olduğunu göstermektedir. Bu manada varlık, akılsal da olsa bir şekle sahip olmasıyla idrak edilen katmanında; idrak edilen de ya duyu ya tasarım (tahayyül) ya da bilme ile kavranabilen kapsamında değerlendirilmektedir. *Bir* ise idrak-ötesi olduğundan duyu, tasarım ve bilmenin ötesindedir.¹¹⁴ Ayrıca varlığın birliği ön-çeleminin varsayılması durumunda varlık'ın bir'i/birliği meydana getirmesi mümkün olsa da bu meydana getirme, nihayetinde varlığın birliğini kaybetmesine ve en üstte bir'in değil, iki'nin ortaya çıkmasına sebep olur.¹¹⁵ Dolayısıyla varlığın birliği önçeleme veya -Aristoteles felsefesinde olduğu gibi- birliğe eşit olması durumunda hem *Bir* üzerinden birliğin gerçekleşmesi hem de akli ve duyulur bütün bir âlemdeki birlik düzeninin sağlanması sudûr bağlamında mümkün değildir.

(viii) Aristoteles, varlık ile var olan arasındaki ilişkiyi bir pay alma ilişkisi olarak değerlendirmekten ziyade yüklem teorisi çerçevesinde ele almayı tercih eder. Bu bağlamda varlık ismini almaya hak eden şey varlığın bizatihi kendisi değil yüklemi olduğu tözdür. Nitekim Aristoteles varlığın kendi başına bir anlamının olmadığını, bir yüklem aracılığıyla özelleştirilmedikçe veya bir "bu" denilmedikçe göndermede bulunduğu bir anlamı bulunan bir isim olmadığını söylemektedir. Platon'a göre ise, varlık ve birlik yüklem olsalar dahi onlar aynı zamanda zati bir özellik ve bir gerçekliktir. Onların zati özellik ve gerçeklik olmaları, ilkesi oldukları varlıkların kendilerinden pay almalarına ve Plotinusçu bağlamda sudûra imkân tanımaktadır. Dolayısıyla varlığa ilişkin Aristoteles'in epistemolojik, Platon'un ontolojik bir bakış ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.¹¹⁶

(ix) Platon felsefesinde ve -Külli Nefs de akli âlem varlık alanında değerlendirildiğinde- Plotinus felsefesinde genel olarak üç katmanın olduğu söylenebilir. Bunlar: varoluş-varlık-

¹¹² Aristoteles felsefesinde Platon'un aksine cinsler ilke olamaz.

¹¹³ Zira bilim ilkeleri ele alır ve bilimin konusu tümellerdir. Aristoteles, *Metafizik*, 1060b20.

¹¹⁴ Proklos'a göre her çeşit bilgi *Bir*'e değil varlığa yakışır. Bilmenin olanakları varlığın üzerinden gelişir. *Bir* varlık olsaydı, o bilinebilir, algılanabilir, adlandırılabilir ve ifade edilebilir olurdu. Proklos, *Platon'un Parmenides Diyalogunun Yorumu (141e-142a)*, 35, 36, 45. Ayrıca insanın bilmesi üç çeşittir: Duyusal, tasarımsal ve bilimseldir.

¹¹⁵ Bu konuda Proklos'un açıklamalarına bakılabilir. Proklos, *Platon'un Parmenides Diyalogunun Yorumu (141e-142a)*, 27, 33, 35, 41.

¹¹⁶ Tosun, "İbn Sînâ'da Mantıkî Tümel ve Gazzâlî'nin Mantıkî Tümel Bağlamında İbn Sînâ'ya Yöneltilmiş Eleştirilerin Analizi", 28; Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: İmge Kitapevi), 1996a, 16b; Şamil Öçal, "Varlığın Halleri: Fârâbî'ye Göre 'Varlık'ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları", *Felsefe Dünyası* (2013), 39.

varlık-ötesi'dir. Duyulur âlem “varoluş”u, Külli Nefs de dâhil olmak üzere akli âlem “varlık”ı, tanrısal olan da “varlık-ötesi”ni ifade etmektedir. Aristoteles'te ise bu üçlü ayrıma karşılık varlık üzerinden ifade edilebilecek tek bir kavram/mefhum vardır, o da “varlık”tır. Bu manada, madde ve formdan oluşan cisimsel bir varlık, bir “varlık”ı ifade ettiği gibi, Ay-üstü tanrısal Varlık da bir “varlık”ı ifade eder. Aristoteles felsefesinde Ay-üstü ve Ay-altı şeklinde varlık alanlarına tekabül eden ontolojik bir ayırım olsa da bu ayırım, Platon felsefesinde olduğu gibi nedensellik bağlamında var olma durumunu ifade etmesi açısından aşkınlığı (varlık-hakikat) ve içkinliği (oluş-kopya) ifade eden ontolojik bir ayırıc olmaktan ziyade fizik ve metafizik arasındaki farka ilişkindir. Bu sebeple, Aristoteles felsefesinden Platoncu bağlamda aşkınıcı bir felsefe üretmek mümkün olmadığı gibi, Peripatetik filozofların da bu felsefe üzerinden sudûrcu bir yaratılış teorisi üretmeleri mümkün değildir. Sudûrcu yaklaşım, varlık-ötesi hakiki, mükemmel “Bir” ile meratib zinciri içerisinde bu “Bir” üzerinden pay almaya dayalı var oluş elde eden bir “varlık” anlayışını gerekli kılar. Dolayısıyla Aristotelyen anlamda tikelin tikeli meydana getirdiği, ayrıca ilke olmayan “varlık”ın yine ilke olmayan “birlik” ile bir tutulduğu bir yapıda sudûrcu yaratılış teorisinin ortaya çıkması mümkün değildir. Bu durum, Plotinus'un, nazariyesini ortaya koyarken kaynak olarak niçin Aristoteles'e değil de Platon'a dayandığını göstermektedir. Hülâsa Plotinus'a göre şeyler, birlik olduğunda var olur, birlik olmayı kaybettiğinde varlığını kaybeder. Varlığın derecesi ne kadar az veya çoksa birliğin derecesi de o kadar az veya çoktur.¹¹⁷ Varlık birliğe bağlıdır, birlik varlığa değil. Sudûr birlikten çıkmalıdır, varlıktan değil. Dolayısıyla en üstte Bir olmalıdır, “Varlık” değil.

Kaynaklar | References

- Acar, Rahim. *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*. Leiden/Boston: E.J. Brill, 2005.
- Allen, Reginald E. “Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues”. *The Philosophical Review* 69/2 (1960), 147-164.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Yorum Üzerine*. çev. Saffet Babür. İstanbul: İmge Kitabevi, 1996a.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yayınları, 2011.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul Yapı Kredi Yayınları. 2017.
- Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2017a.
- Aristoteles. *Oluş ve Bozuluş*. çev. Y. Gurur Sev İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles. *İlk Felsefe ('Metafizik')*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2021.
- Armstrong, Arthur Hilary. *Plotinus*. London: George Allen & Unwin LTD, 1953.
- Armstrong, Arthur Hilary. *Plotinus Ennead II*. Massachuset: Harvard University Press, 1990.

¹¹⁷ Plotinus, *The Enneads*, VI.9.1.

- Aydın, Gülşen. *Ontolojiden Etiğe: Platon ve Emmanuel Levinas Karşılaştırması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Aydoğan, Hüseyin. *Plotinus Felsefesine Giriş*. Sakarya: Değişim Yayınları, 2021.
- Aydoğan, Hüseyin. “Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine”. *Eskiyeni* 46 (2022), 115-144. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1036417>
- Aydoğdu, Hüseyin. “Aristoteles Ontolojisinde Töz (Ousia)-Öz (Eidos) İkililiği Problemi”. *Dört Öge* 18 (2020), 33-50.
- Az, Mehmet Ata. “Aquinas’ın Eleştirileri Bağlamında İbn Sînâ’nın Sudûr Nazariyesinin Değerlendirilmesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (2015), 77-101. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001435
- Barry, Conor. *The Aporia1 of the Parmenides: a Prelude to the Philosophical Dialectic*. Halifax: Dalhousie University, Degree of Master, 2004.
- Berti, Enrico. “Multiplicity and Unity of being in Aristotle”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 101/1 (2001), 185-207.
- Bluck, R. S. *Platonik Formlar Birer Tümel midirler? İdealar Kuramı* drl. Ahmet Cevizci. 101-109. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989.
- Bowe, Geoffrey Scott. *Aristotle and Plotinus on Being and Unity*. Publisher: McMaster University, 1997.
- Castelli, Laura M. “Universals, Particulars and Aristotle’s Criticism of Plato’s Forms”. *Universals in Ancient Philosophy*. ed. Riccardo Chiaradonna - Gabriele Galluzzo 139-184. Pisa: Edizioni Della Normale, 2013.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Clark, Dennis. “The Anonymous Commentary on the Parmenides”. *Brill’s Companion to the Reception of Plato in Antiquity*. ed. Harold Tarrant vd. 351-365. Leiden: Boston: Brill, 2018.
- Crowell, Dwight. “Thomas Aquinas’ Attribution of Participation to Aristotle”. *Dionysius* XXXVII (2019), 134-163.
- Duran, Zeynep. *Predication in Aristotle’s Categories: a Response to Plato’s Theory of Forms*. Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Erdoğan, Ömer Faruk. “Gazzâlî’nin Sudûr Nazariyesine Getirdiği Eleştiriler ve İbn Sînâ’dan Verilebilecek Cevaplar”. 11. *International Congress on Social Sciences «China to Adriatic»*. ed. Veli Batdı, Zhanuzak Alimgerey. 256-262. Bursa: İksad Publications, 2019.
- Gerson, Lloyd P. “The ‘Neoplatonic’ Interpretation of Plato’s Parmenides”. *International Journal of the Platonic Tradition* 10/1 (2016), 65-94.
- Greig, Jonathan. “Immanent Forms and Participation for Sensibles in Plotinus and Proclus”. *Academia.edu*. Erişim 27 Mart 2023. https://www.academia.edu/37662253/Immanent_Forms_and_Participation_in_Proclus

- Gresh, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism the Latin Tradition*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1986.
- Guthrie, Kenneth Sylvan. *Numenius of Apamea The Father of Neoplatonism*, London: Comparative Literature Press, 1917.
- House, Dennis. K. "Did Aristotle Understand Plato?". *Animus* 1 (1996), 38-53.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Metafizik'te İlke ve Neden Kavramları Bağlamında İlk Muharrik(ler)in Tekliği ve Çokluğu Sorunu". *Beytulhikme* 10/3 (2020), 909-934. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1594>
- Karfik, Filip. "Parts of the Soul in Plotinus". *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*. ed. Klaus Corcilius and Dominik Perler. 107-148. Berlin, Boston: De Gruyter, 2014. <https://doi.org/10.1515/9783110311884.107>
- Kaynak, Gamze. *Platon'da Tanrı ve Evrenin Oluşumu*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Osmanoğlu, Ömer. "Aristoteles'in Metafizik Sistemi". *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*. ed. A. Kadir Çüçen. 50-93. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019.
- Öçal, Şamil. "Varlığın Halleri: Fârâbî'ye Göre 'Varlık'ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları". *Felsefe Dünyası* (2013), 36-58.
- Pavlos, Panagiotis. G. "Aptitude (Ἐπιτηδειότης) and the Foundations of Participation in the Philosophy of Dionysius the Areopagite". ed. Markus Vinzent. *Studia Patristica* XCVI (2017), 377-396.
- Pavlos, Panagiotis. G. "Plotinus and Dionysius the Areopagite on the Participation in the Good". [Philarchive.org](https://philarchive.org/archive/PAVPAD). Erişim 7 Nisan 2023. <https://philarchive.org/archive/PAVPAD>
- Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Parmenides*. çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Platon. *Sofist*. çev. Cenap Karakaya. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Plotinus. *The Enneads*. Translated by Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, ts.
- Proklos, Diadochos. *Platon'un Parmenides Diyaloğunun Yorumu (141e-142a)*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2006.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Schindler, David. C. "What's the Difference? On the Metaphysics of Participation in a Christian Context". *The Saint Anselm Journal* 3/1 (2005), 1-27.
- Sikkema, James. "On the Necessity of Individual Forms in Plotinus". *The International Journal of the Platonic Tradition* 3 (2009),138-153.
- Stamatellos, Giannis. *Plotinus and the Presocratics*. State University of New York, 2007.

- Şahin, Eyüp. *Sudûr Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2017.
- Tosun Mustafa Selman. “İbn Sînâ’da Mantıkî Tümel ve Gazzâlî’nin Mantıkî Tümel Bağlamında İbn Sînâ’ya Yönelttiği Eleştirilerin Analizi”. *Atebe* 8 (2022), 25-46. <https://doi.org/10.51575/atebe.1177059>
- Tricot Jules. “Açıklamalar ve Notlar”. Aristoteles *Metafizik* çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Türkan, Mehmet. “Platon'da Formlar Arası İlişkiler Bağlamında Olumsuz Önermeler ve Hiçlik Problemi”. *Beytulhikme* 10/1 (2020), 219-244. <http://dx.doi.org/10.18491/beytulhikme.1546>

The Role of Father-Son Relationship on Religious Belief and Self-Esteem in Adolescence *

Zübeyir Özgür  <https://orcid.org/0000-0003-3584-5321>
zubeyirozgur@outlook.com  <https://ror.org/01myv5196>
Ministry of National Education, Batman, Türkiye

Sema Yılmaz (Corresponding Author)  <https://orcid.org/0000-0001-5076-1500>
semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr  <https://ror.org/01myv5196>
Sivas Cumhuriyet Univ, Theology Fac of Theology, Dept of Psychology of Religion, Sivas, Türkiye

Abstract

Adolescence is the phase in which the individual leaves childhood and directs his/her own life by being influenced by factors such as family, social environment, childhood experiences and religion. It is also a struggle to discover their true identity. The journey of *self-discovery* is shaped by both internal factors, such as subconscious processes, ideas about oneself, and past experiences, and external factors, such as family and social environment. When it comes to boys, the father figure is the most significant influence. The individual's positive approach and attitude towards his/her self/essence, which is usually formed by the answer to the question *who am I?*, constitutes *self-esteem* and is closely related to religious belief. In this context, the main purpose of the article is to determine the position of the father-son relationship on religious beliefs and self-esteem during adolescence. The sample of the research is 510 male students studying in six different official secondary education institution in Batman province. Research data collected questionnaires consisting of a *Personal Information Form*, *Paternity Scale*, *Religious Belief Scale for Adolescents* and *Rosenberg Self-Esteem Scale*. The research is a quantitative study conducted according to the relational screening model. As the result of the findings obtained in the quantitative research conducted according to the relational survey model, it was found that there were significant differences between socio-demographic characteristics and the *Paternity Scale* and its sub-scales, the *Religious Belief Scale for Adolescents* and the *Rosenberg Self-Esteem Scale*. As a consequences of the correlation analysis between the *Paternity Scale*, *Religious Belief Scale for Adolescents* and *Rosenberg Self-Esteem Scale*, no significant difference was observed.

Keywords

Psychology of Religion, Adolescence, Father-Son Relationship, Family, Religious Belief, Self Esteem

Citation

Özgür, Zübeyir – Yılmaz, Sema. “Baba-Oğul İlişkisinin Ergenlik Döneminde Dini İnanç ve Benlik Saygısı Üzerindeki Rolü”. *Tetkik* 4 (2023), 255-277. <https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1330084>



Ethical Statement *

This article is extracted from my master thesis entitled “The Role of Father-Son Relationship on Religious Belief and Self-Esteem in Adolescence (Batman Province Example)”, supervised by Asst. Prof. Dr. Sema Yılmaz (MA Thesis, Sivas Cumhuriyet, University, Sivas, 2022). Ethics approval was obtained for the research with the decision numbered E-60263016-050.06.04-45698 dated 07.06.2021 of the Scientific Research and Publication Ethics Committee of Sivas Cumhuriyet University.

Type	Research Article
Research Areas	Religion; Psychology
Language	Turkish
Received	19 July 2023
Accepted	02 October 2023
Published	10 October 2023
Review	Double-blind
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board) Double anonymized - Two External
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author declares that there is no conflict of interest.
Complaints	tetik@okuokut.org
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright	© The author retains the copyright and provides the publisher with a license to publish.
License	 CC BY-NC 4.0
Publisher	Oku Okut Press (okuokutpress.okuokut.org) on behalf of Oku Okut Association.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	ceeol.com/search/journal-detail?id=2890
DOAJ	doaj.org/toc/2822-3322
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
Sherpa Romeo	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Baba-Oğul İlişkinin Ergenlik Döneminde Dini İnanç ve Benlik Saygısı Üzerindeki Rolü *

Zübeyir Özgür  <https://orcid.org/0000-0003-3584-5321>
zubeyirozgur@outlook.com  <https://ror.org/01myv5196>
Millî Eğitim Bakanlığı, Batman, Türkiye

Sema Yılmaz (Sorumlu Yazar)  <https://orcid.org/0000-0001-5076-1500>
semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr  <https://ror.org/01myv5196>
Sivas Cumhuriyet Ü, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye

Öz

Ergenlik dönemi, bireyin çocukluktan sıyrılarak aile, sosyal çevre, çocukluk yaşantıları ve din gibi unsurlardan etkilenerek kendi hayatına yön çizdiği evredir. Aynı zamanda kendi içinde verdiği bir *ben olma* mücadelesidir. Bireydeki *ben olma* yolculuğu bilinçaltı süreçler, kişinin kendisi hakkındaki fikirleri ve geçmiş yaşantıları gibi bireysel faktörlerden, aile ve sosyal çevre gibi dış faktörlerden etkilenerek gelişmektedir. Söz konusu erkek çocuklar olduğunda baba figürü ailede etkilenen kişilerin başında gelmektedir. Bireyin genellikle *ben kimim* sorusuna verdiği cevapla oluşan benlik ya da özüne karşı olumlu yaklaşım ve tutumu ise *benlik saygısını* oluşturur ve dini inancıyla da yakından ilişkilidir. Bu bağlamda, makalenin temel amacı baba-oğul ilişkisinin ergenlik döneminde dinî inanç ve benlik saygısı üzerindeki rolünü tespit etmektir. Araştırmanın örneklemini Batman ilinde altı farklı resmî ortaöğretim kurumunda öğrenim görmekte olan 510 erkek öğrenciden oluşmaktadır. Araştırma verileri; *Kişisel Bilgi Formu*, *Babalık Ölçeği*, *Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği* ve *Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği* ile toplanmıştır. İlişkisel tarama modeline göre yürütülen nicel araştırmada elde edilen bulgulara göre; sosyo-demografik özellikler ile *Babalık Ölçeği* ve alt ölçeklerinde, *Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği* ve *Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği* arasında anlamlı düzeyde farklılıklar olduğu sonucuna ulaşılmıştır. *Babalık Ölçeği*, *Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği* ve *Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği* arasındaki korelasyon analizi sonucunda anlamlı düzeyde bir farklılık görülmemiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Ergenlik Dönemi, Baba-Oğul İlişkisi, Aile, Dinî İnanç, Benlik Saygısı


Atıf Bilgisi

Özgür, Zübeyir – Yılmaz, Sema. “Baba-Oğul İlişkinin Ergenlik Döneminde Dini İnanç ve Benlik Saygısı Üzerindeki Rolü”. *Tetkik* 4 (2023), 255-277. <https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1330084>

Etik Beyan *

Bu çalışma Dr. Öğr. Üyesi Sema Yılmaz danışmanlığında 05/10/2022 tarihinde tamamladığımız “Baba – Oğul ilişkisinin Ergenlik Döneminde Dini İnanç ve Benlik Saygısı Üzerindeki Rolü (Batman İli Örneği)” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, Türkiye, 2022).

Araştırma için Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Sosyal ve Beşerî Bilimler Kurulunun 07.06.2021 Tarihli E-60263016-050.06.04-45698 sayılı kararı ile etik onayı alınmıştır.

Türü	Araştırma Makalesi
Konu Kategorisi	Din; Psikoloji
Dili	Türkçe
Geliş	19 Temmuz 2023
Kabul	02 Ekim 2023
Yayım	10 Ekim 2023
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Hakemler	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	tetikik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı	© Yazar telif hakkını elinde tutarak yayıncıya CC BY-NC 4.0 lisansı ile yayım izni vermiştir.
Lisans	 CC BY-NC 4.0
Yayımcı	Okut Okut Yayınları (okuokutpress.okuokut.org) tarafından Oku Okut Derneği için yayımlanır.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	Central and Eastern European Online Library
DOAJ	Directory of Open Access Scholarly Resources
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
SHERPA ROMEO	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Giriş

“Ey benim sevgili oğlum!...” (Lokmân 31/13)

Din, inanan bireyin hayatını kuşatan, yaşantısına yön veren, bakış açısı ve düşünce sistemine etki eden önemli faktörlerden biridir. Aile kurumu dinî inancın oluşumu, gelişimi ve şekillenmesi konusunda en güçlü etkiye sahiptir. Benlik saygısı ise bireyin kendi benliğini, olduğu gibi kabul ederek onunla barışık olup, kendi kimliğinin farkında olma durumudur. Gerek dinî inanç gerekse benlik saygısının sağlıklı bir şekilde gelişebilmesi için ebeveynlerin önemi göz ardı edilemez. Söz konusu erkek çocuk olunca da ebeveynler içinde babanın rolü yadsınamaz biçimde daha önemlidir.

Ergenlik dönemi, bireyin kendi içinde verdiği “ben olma” mücadelesidir. Bireyin “ben olma” mücadelesini çocukluk yaşantıları, bilinçaltı süreçleri, kişinin kendisi hakkındaki fikirleri gibi bireysel faktörler, aile, sosyal çevre ve başkalarının yaklaşımları gibi dış faktörler etkilemektedir (Çelebi, 2008, 56-58). Bu dönemde ergen birey, her ne kadar başkalarına bağımlı olmaktan kaçınıp bir başkaldırı içerisinde algılanıyor olsa da rol model olarak en çok ailesini örnek alır. Aydın’a göre neslin devamını sağlayan, kişilerin sosyalleşmeyi öğrendiği ve kendi içerisinde belli görevlerin olduğu kurum olarak tanımlanan aile, ergen bireyin “ben olma” mücadelesini verdiği ilk ortamdır (2013, 120).

Ergenlik dönemine girmiş olan bireyde, soyut düşünme becerisi geliştiği için çevresinde görmüş olduğu davranışlarla birlikte dini inancına dair bilgilerini artırma, sahip olduğu yeni bilgileri hissetme ve benimsediği değerleri davranışlarında sergileme çabası gözlenir. Ayrıca soyut düşünme becerisinin gelişmesiyle birlikte Yaratıcıya dair sorgulamalardaki artış, anne ve babanın ergen bireyin zihnindeki soruların çözümünde de büyük bir sorumluluğunun olduğunu ortaya çıkarır (Abay, 2020, 165).

Kimlik oluşumunda dinî inanç kadar benlik ve benlik saygısı kavramları da büyük öneme sahiptir. Dinî kimliğin inşasında ve daha somut bir hale bürünmesinde bunları kendisinde topladığı düşünülen yaşayan bir örnekle özdeşim kurmak vazgeçilmez bir unsurdur (Ayten-Vural, 2023, 56). Ebeveynlerine bağımlı bir yaşantıdan sıyrılarak kendisine ait bir kimlik geliştirmeye çalışan ergen birey, bu kimlik inşası süresinde babaya fazlaca ihtiyaç duyarak, babayı kendisine rol model alır.

Literatür incelendiğinde aile üzerine farklı alanlarda, pek çok çalışma yapıldığı görülmektedir. Fakat bu çalışmalarda aile içerisinde annenin etkisine daha çok yer verilerek, 1970'lere gelinceye kadar baba göz ardı edilmiş ve çocuk gelişimi konusunda araştırılması ihmal edilmiştir (Rohner-Veneziano, 2001, 387; Aktürk-Yaman, 2021, 150). Oysa çocuğun gelişiminde anne kadar babanın rolü de önemli bir yer tutmaktadır.

Alan yazında baba – oğul ilişkisi üzerine yapılan araştırmaların mevcut olduğu görülmekle birlikte (Hess vd., 2014; Pitsoane- Gasa, 2018; Kılavuz, 2005; Sağlam, 2007; Şahin, 2012; Sezgin, 2019; Kurşun, 2019; Gazi, 2019; Yılmaz, 2021; Candan, 2021; Durmuş vd., 2021), babanın ergenlik döneminde dinî inanç ve benlik saygısı üzerindeki rolüne dair müstakil bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Bu çalışmada değişen babalık rolü algısıyla birlikte baba – oğul

ilişkisinin ergenlik dönemindeki bireylerde dinî inanç ve benlik saygısıyla ilişkisi ele alınmıştır. Araştırmada ergenlik döneminin özelliklerinden ziyade, ergenlik döneminde olan bireylerin babaları ile ilişkileri ve bu ilişkinin ergende dinî inanç ve benlik saygısı üzerindeki rolünü incelemek amaçlanmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Ergenlik Dönemi, Dinî İnanç ve Benlik Saygısı

Ergenlik, köken olarak Latince'deki "adolescere" kelimesinden dilimize geçerek, "yetişmek, yetişkinlik dönemine gelmek, erişmek veya büyümek" anlamına gelmektedir (Aydın, 2015, 143). Arapçada ergenlik, "büluğ" kelimesi ile ifade edilerek, "ulaşmak, çocukluktan çıkma" anlamına gelmektedir ("Büluğ", 2020, 1/528). İnsanın gelişimsel dönemlerinden birisi olan ergenlik dönemi, genellikle kızlarda 12-21 yaş aralığını, erkeklerde 13-22 yaş aralığını kapsamaktadır (Koçakgöl, 2021, 89). Bu dönemde birey; fiziksel, bilişsel, sosyal, cinsel ve psikolojik olarak gelişme göstererek çocukluk döneminden yetişkinlik dönemine doğru geçiş yapar (Budak, 2017, 261). Ergende görülen gelişmeler, çocukluk dönemindeki aileye bağlılığı azaltarak, kişiyi daha bireysel ve kendi farkındalığında olma aşamasına getirir.

Ergen birey, 12 veya 13 yaşlarına geldiği zaman zihindeki gelişimle birlikte hem aile, okul ve sosyal çevrede karşılaştığı durumları analiz etmeye, sorunları alternatif yollarla çözmeye hem de metafizik alanı ve dinî konuları incelemeye yoğunlaşmaktadır (Yörükoğlu, 2019, 33). Genellikle dinî yaşantıyı çocukluğunda taklit ile öğrenerek, sorgulamadan yapmaya çalışan ergen, zihinsel gelişimle birlikte sorgulamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Allah'ı beşerî özellikler taşıyan yaratıcı betimlemesi yerine eşi ve benzeri olmayan yaratıcı betimlemesinde bulunmaya başlamaktadır (Peker, 2013, 107). Dinî şuurun uyanması olarak tanımlanan bu evrede ergen, ibadetlerini yerine getirmeye, camiye gitmeye, helal-haram, günah-sevap, cennet-cehennem gibi kavramlar üzerine düşünmeye odaklanmaktadır (Hökelekli, 2005, 269).

Birey 14 yaşına gelmeye başladığında bağımsız olma ihtiyacıyla birlikte toplumsal yaşantıda ve dini konularda kabul ettiği ne varsa onlara eleştirel bakmaya başlamaktadır. Dinî bunalım ve şüpheler dönemi olarak adlandırılan bu evrede eleştirel düşünme olgunluğuna erişen ergen, deneyimlemediği yaşantıları kabul etmemektedir. Dinî inancı hususunda da sorgulamadığı, tecrübe etmediği ve benimsemediği durumları yaşantısına dönüştürmemektedir (Hökelekli, 2005, 271). Sorgulamalar ve deneyimler sonucunda şüpheye düşen ergen, dinî bunalım ve şüphe içerisine girmektedir (Yavuz, 2009, 21).

Ergenlik döneminin sonlarına doğru bireydeki krizler yerini daha huzurlu bir ruh haline bırakırken sorgulamalar ve eleştirel yaklaşımlar da sona ermektedir (Peker, 2013, 108). 19 yaşlarına doğru gelindiğinde dinî tutumların belirginleşmesi olarak adlandırılan evrede ergen, dini konulardaki tutumunu netleştirmekte ve dini karmaşalardan uzaklaşmaktadır (Yavuz, 2009, 22). Bu evrede ergen, çocukluğunda kendisi için huzur ifade eden dini yaşantıyı tekrar hayatına geçirmeye başlamaktadır (Hökelekli, 2005, 272). Fowler, bu dönemi "bireyleştirici, yansıtıcı iman" olarak adlandırmıştır. Geçmiş yaşantısındaki koşulsuz kabul

döneminden sonraki sorgulama sürecinin bitmesiyle birey artık tecrübe ettiği dini durumları doğru bulursa yaşantısına dönüştürür. Doğru bulmadığı zaman ise yaşantısına geçirmez (Fowler, 2000, 93).

İngilizcede “self-esteem” ifadesi ile kullanılan benlik saygısı, bireyin kendi benliğine dair geliştirmiş olduğu olumlu düşünceleri ifade eder (Ulusoy, 2013, 57). Bireyin kendisini tanıması, sahip olduğu özelliklerine karşı bir kabullenme ve eksik kaldığı ya da kendisini yeterli bulduğu yanlarına saygı duyması olarak da ifade edilir. Rosenberg’e göre olumlu benlik saygısı olan bireyler; kendine güvenen, kendisinden ve sahip oldukları özelliklerden memnun olan, hata yapmaktan korkmayan, güçlü ve zayıf özelliklerinin farkında olan, kendine dair tutumları olumlu olan, iş birliği içerisinde, hayır demeyi bilen bireylerdir. Olumsuz benlik saygısına sahip kişiler ise; umutsuzluk, güvensizlik ve karamsarlık gibi duyguları olan, hata yapmaktan ve risk almaktan korkan, başkalarına bağımlı olan, kendisi ve çevresiyle ilgili olumsuz çıkarımlarda bulunan bireylerdir (Rosenberg, 1965; akt. Hacıbayramoğlu 2021, 31).

Ergenlik dönemindeki bireyin benlik saygısının şekillenmesinde ebeveynlerinin onun benliğine duyduğu saygının da büyük önemi vardır. Özellikle ergenlik dönemindeki erkekler için babanın ergenin benliğine dair övme, taktir etme, küçük düşürme ve eleştirme gibi yaklaşım ya da tutumları, ergeni benlik saygısı noktasında etkilemektedir. Ergenlik dönemindeki erkek bireylerin, duygusal ve davranışsal sorunlar yaşamalarının temelinde baba-oğul ilişkilerinde yaşadıkları sorunların olduğu bulgusuna ulaşılmıştır (Pitsoane - Gasa, 2018, 10751). Yaşanılan duygusal sorunlar, ergen bireyin ilerleyen yaşantısında karşılaşacağı daha büyük sorunlar için de temel oluşturabilir.

1.2. Ergenlik Döneminde Baba-Oğul İlişkisi

Anne babalar, çocuğun dünyaya gelmesine vesile olduğu kadar hem dinen hem hukuken onun her türlü ihtiyacını karşılamakla da yükümlüdürler. İslam hukukunda, çocuğun velisi babadır. Babanın olmadığı ailelerde ise bu görevi abi, amca, dayı veya dede üstlenmelidir (“Bülüğ”, 2020, 1/528). Çocuğun, yeme içme gibi ihtiyaçları dışında mensup olduğu dini iyi öğrenmesi ve onu yaşayabilmesi için rehber ihtiyacı vardır. Bu rehber ilk başta ailedir. Aile çocuğun dinî inancının oluşumunu gerçekleştirirken diğer taraftan çocuğun benlik saygısını da geliştirmekle yükümlüdür.

Baba ile oğul arasındaki ilişki, ergenin aşkın bir varlığa olan inancını etkilemektedir. Dinî inanç, aşkın bir kuvvetin, bireyin benliğini ve kalbini etkisi altına alarak, bireyin bu kuvveti kabul etmesi ve onaylamasıdır (Yavuz, 2012, 27). Dinî inanç, bir taraftan aşkın ve mükemmel olan Tanrı’nın varlığını kabul eden bilişsel bir yapıya sahipken, diğer yandan Tanrıya hiçbir şart koşmadan teslim olmayı, güven duymayı ve kendisini koruma altında hissettiği için saygı duyma halini de içine alır (Özdemir, 2008, 27).

Kur’an’da “eb” ve “valid” kelimeleri ile ifade edilen baba (Kur’an’ı Kerim ve Açıklamalı Meali, 2010, el-En’âm 6/74; el-Enbiyâ 21/54), dünyaya bir çocuğun gelmesinde rol almış erkek olarak tanımlanmıştır (Kip, 2021, 81; Akalın, 2019, 85). Kur’an’da Peygamberlerin örneğinde baba-oğul ilişkisine bakıldığında hem psikolojik hem sosyal hem dini

işlevleri olan, mesafeli bir otoriteden çok yoğun duygu ve sağlıklı iletişime dayalı bir tutum görülmektedir (Kur'an'ı Kerim ve Açıklamalı Meali, 2010, Lokmân 31/12-19; es-Sâffât 37/100-111; Yûsuf 12/4-5, 93, 95). Baba, oğulun hem rehberi hem arkadaşı, sırdaşı, hem de koruyucusudur. Sadece onun fiziksel ihtiyaçlarını karşılamaz, ona iyi bir rol model olarak kimliğinin oluşmasını sağlar ve oğul da hangi yaş ve statüde olursa olsun babasıyla bağıni koparmaz. Böylece her ikisi birlikte yol alır ve birbirlerinin haklarını ihlal etmeden ilahi yasalar doğrultusunda varoluş gayelerine ulaşmaya çalışırlar (Ametî- Yılmaz, 2018, 675). Baba, çocuğun dünyaya gelmesine vesile olduğu kadar çocuğun dünyadaki yaşamını da şekillendirmektedir. Gerek beslenme gerek duygusal gerek cinsel kimlik gerekse de diğer birçok alanda çocuğun gelişiminde babanın büyük bir etkisi vardır.

Baba, çocukta dinî düşüncelere zemin oluşturacağı gibi dinî düşünceler konusunda çocuk, babasıyla çelişebilir. Kuran'ı Kerim'de, Hz. Nuh'un oğlunun babasının davetine kulak tıkayıp, şirkte ısrarcı olması örnek verilmektedir (Kur'an'ı Kerim ve Açıklamalı Meali, 2010, Hud 11/42-43). Diğer yandan babaları ile dini konularda hemfikir olan baba - oğul Kur'an'ı Kerim'de Hz. Yakup ve Hz. Yusuf örneği ile anlatılmaktadır (Kur'an'ı Kerim ve Açıklamalı Meali, 2010, Yusuf 12/83-84).

Babanın, dinî düşüncesine karşıt tavırlar sergilemesi ergenlik döneminde bağımsız ve özgür bir birey olma isteğinden kaynaklıdır (Yavuz, 2009, 18). Psikanalitik düşüncede ise bu durumun aksi hali görülerek dinî düşünce konusunda baba çocuğa kaynaklık etmektedir. Freud, babanın çocukta dinî düşüncenin başkahramanı olduğunu dile getirmiştir. Çocuk, babaya sonsuz güç atfederek onu beşerî özelliklerinden daha farklı bir konuma koyarak zamanla tanrılık atfetmektedir. Bu şekilde çocuktaki aciziyet halinin zaman içerisinde bir nevroza dönüşerek tanrı ve din olgularının oluştuğunu ileri sürmüştür (2022, 46).

Din, insanı saadetli ve huzurlu bir yaşama çağırırken, beraberinde inancın sağladığı mutluluğu ve huzuru hissettirecek yaşama gücünü ve hayatın anlamını da vermektedir (Eşer, 2005, 29). Dinin insana verdiği anlam ve huzur, bireyin hayattan beklentisini de olumlu yönde etkileyerek benliğine dair olumsuz fikirlerini değiştirir (Kımtar, 2008, 74). Aynı zamanda yaşam olaylarını yorumlamada dinin rehberliği ruh sağlığına da olumlu katkıda bulunur (Gültaş, 2021, 451). Dolayısıyla bireyin, kendisini koruma altına alması, güven duyma, destek görme, başkalarının yardımına ihtiyaç duyma, sevilme, olduğu şekilde kabul edilme gibi ihtiyaçlarının giderilmesinde Allah inancının büyük önemi vardır. Bu ihtiyaçlarının giderilmesi benlik saygısının gelişmesinde de esas unsur olacaktır (Koç, 2002, 93).

Muhammed İkbâl, kişinin kendi varlığını tanıması, kendine güvenmesi, kendine saygı duyması, kendi imkân ve kabiliyetlerini ortaya koyma çabasını, benliğin geliştirilmesi olarak yorumlamaktadır (2017, 58). Dolayısıyla din ile bağlantısı olan benlik saygısı, kişilik bütünlüğünün oluşturulmasında ve yorumlanmasında da birbiri ile alakalıdır (Eşer, 2005, 30). Dinin bireyin benliğinin oluşmasında ve benlik saygısında etkisi vardır.

Baba ile kurulan ilişkiler çocuğun hayatını her bakımdan etkilemektedir. Bu etkilenme olumlu olduğu gibi olumsuz da olabilir. Baba yoksunluğu, bireylerin zararlı alışkanlıklar edinmesine, bağımlılık yapacak maddeleri kullanmasına veya farklı cinsel kimlik

geliştirmelerine neden olabilmektedir (Kocayörük, 2012, 31). Hayatın çocukluktan çıkıp, yetişkinliğe adım atılmaya başlandığı ergenlik döneminde, babanın ergen üzerindeki rolü azımsanamayacak kadar çoktur.

Bu araştırmanın amacı, ergenlik dönemindeki erkeklerin, babaları ile olan ilişkilerinin dinî inanç ve benlik saygısı üzerindeki rolünü incelemektir. Bu bağlamda yapılan araştırmanın temel amacı “*Baba-oğul ilişkisinin ergenlik döneminde dinî inanç ve benlik saygısı üzerinde rolü var mıdır?*” sorusuna cevap aramaktır. Dolayısıyla çalışmada sosyo – demografik değişkenlerin etkisi de dahil edilerek baba ve oğul arasındaki bağın ergenlerin dinî inanç ve benlik saygısı üzerindeki rolünü ortaya koymak ve arasındaki ilişkiyi açıklamak amaçlanmıştır. Bu doğrultuda test edilen hipotezler şunlardır:

(H1) Ergenlerde baba-oğul ilişkisi yaş ve sınıf değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. (H2) Ergenlerde baba-oğul ilişkisi babanın eğitim durumuna göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. (H3) Ergenlerin dinî inanç düzeyleri sosyo-demografik özelliklerine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. (H4) Ergenlerin benlik saygısı düzeyleri sosyo-demografik özelliklerine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. (H5) Ergenlerde baba-oğul ilişkisi, dinî inanç ile benlik saygısı düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

2. Yöntem

Nicel araştırma modellerinden ilişkisel tarama modeline göre tasarlanmış ve betimsel analiz yapılmış olan çalışmada iki yahut daha fazla değişken arasındaki ilişki düzeyini belirlemek için genel ilişkisel tarama yöntemi kullanılmıştır (Karasar, 2015). Araştırmanın tasarımı ve uygulanmasıyla ilgili bilgiler aşağıda detaylandırılmıştır.

Evren ve Örneklem: Bu araştırmanın evreni liselerde öğrenim görmekte olan ergenlik dönemindeki erkek öğrencilerden, örneklem grubu ise 2021 – 2022 eğitim öğretim yılında Batman İl Milli Eğitim Müdürlüğü’ne bağlı 6 ayrı lise türünde öğrenime devam eden ve araştırmaya gönüllü olarak katılan 510 erkek öğrenciden oluşmaktadır. Örneklem yaş dağılımı; 13-17 yaş aralığındaki öğrencilerin oranı %72,54 (n=370), 18-21 yaş aralığındaki öğrencilerin oranı ise %27,25 (n=139) şeklindedir. Örneklem sınıf kademelerine göre dağılımı incelendiğinde 9. sınıf oranının %27,05 (n=138), 10. sınıf oranının %20,98 (n=107), 11. sınıf oranının 25,88 (n=132), 12. sınıf oranının %26,07 (n=133) olduğu görülmektedir. Çalışma grubunun okul türlerine göre dağılımı incelendiğinde Salih Günaydın Anadolu İmam Hatip Lisesi (SGAİHL) oranının %17,05 (n=87), Batman Anadolu Lisesi (BAL) oranının %15,29 (n=78), İluh Anadolu Lisesi (İAL) oranının %16,86 (n=86), Yahya Kemal Beyatlı Anadolu Lisesi (YKBAL) oranının %15,88 (n=81), Fatma Aliye Fen Lisesi (FAFL) oranının 17,64 (n=90), Batman Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi (BMTAL) oranının %17,25 (n=88) olduğu görülmektedir.

Veri Toplama Araçları: Bu çalışmada veri toplama aracı olarak *Kişisel Bilgi Formu*, *Babalık Ölçeği*, *Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği* ve *Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği* kullanılmıştır. Ölçeklere dair bilgiler ise şu şekildedir:

Kişisel Bilgi Formu: Araştırmacının hazırladığı Kişisel Bilgi Formu ergenlik döneminde olan erkek bireylerin baba-oğul ilişkisi, benlik saygısı ve dinî inanç hallerini yordayacağı öngörülen demografik sorulardan oluşmaktadır. Kişisel Bilgi Formu katılımcıların; açık uçlu soruyla yaş değişkenini, kapalı uçlu sorularla sınıf seviyesi, okul türü, kardeş sayısı, kardeş sırası ve babanın eğitim durumlarını öğrenmek amaçlanmıştır.

Babalık Ölçeği: Dick tarafından hazırlanan ölçeğin Türkçe geçerlik ve güvenirlik çalışması Uzun tarafından yapılmıştır (Uzun, 2020). *Babalık Ölçeği* (BÖ), 52 maddeden oluşmaktadır. Olumlu baba, sorumlu baba, olumsuz baba, kılavuz baba, duygusal bağlılık ve baba iletişim toplam puanı olmak üzere altı alt boyuttan oluşan ölçeğin alt ölçeklerinden alınan yüksek puanlar, babanın o alt boyuta ait olma özelliğine sahip olma düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir. BÖ'nün Cronbach Alpha ile iç tutarlılık katsayısı $\alpha=.967$ olarak belirlenmiştir. Ölçeğin tamamından elde edilecek maksimum puan 260 ve minimum toplam puan ise 52'dir. Ölçekten alınan puan, baba ile çocuk ilişkisini göstermektedir. Çıkan sonuç yüksek ise babanın çocuk ile ilişkisinin yüksek kalitede olduğu anlamına gelir. Eğer çıkan sonuç düşük ise bu durumda baba ile çocuğun ilişkisinin düşük kalitede olduğu anlamına gelir (Uzun, 2020).

Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği: Rosenberg tarafından hazırlanan ölçeğin Türkçe geçerlik ve güvenirlik çalışması Çuhadaroğlu tarafından gerçekleştirilmiştir. RBSÖ, 10 maddeden oluşmaktadır. Ölçekteki soruların puanlanması Guttman değerlendirme yöntemiyle yapılmaktadır. Ölçekten alınan puanlar değerlendirilirken, 0-1 arası yüksek, 2-4 arası orta ve 5-6 arası düşük benlik saygısı düzeyi olarak saptanmıştır (Çuhadaroğlu, 1986).

Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği: Horozcu ve Demir (2018) tarafından geliştirilen ve 18 maddeden oluşan ölçeğin geçerliği açıcı ve doğrulayıcı faktör analiziyle güvenirliği Cronbach's Alpha, Spearman Brown iki yarı test korelasyonu teknikleri ile hesaplanmıştır. Analiz sonuçlarına göre güvenirlik katsayısı yüksek (Cronbach's Alpha .938, Spearman-Brown Coefficient .928 ve $r = .86.5$); geçerliği iyi düzeyde tek boyutlu 18 maddeden oluşan ölçeğe ulaşılmıştır. Yapılan güvenirlik analizlerine dayanarak ölçeğin güvenirlik katsayılarının yeterli olduğunu belirlenmiştir. Ölçeğin maddeleri 5'li likert sistemindedir. Alınabilecek minimum puan 18, alınabilecek maksimum puan 90'dır. Yüksek puanlar İslam dinine dair bireyin inanç düzeyinin yüksekliğini, düşük puanlar ise dinî inancının düşük olduğunu göstermektedir.

İşlem: Araştırma için Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Sosyal ve Beşerî Bilimler Kurulunun 07.06.2021 Tarihli E-60263016-050.06.04-45698 sayılı kararı ile etik onayı alınmıştır. Alan araştırması 2021 – 2022 eğitim öğretim yılı içerisinde Batman İl Milli Eğitim Müdürlüğü'ne bağlı 6 farklı lisede öğrenim gören öğrencilere Batman İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nün izni ile anket tekniğiyle gerçekleştirilmiştir. Araştırmacının uyguladığı ankete gönüllü olarak 570 erkek öğrenci katılmıştır. Anketlerdeki eksik ya da hatalı doldurma gibi nedenlerden kullanılmayacak olan anketler ayrılarak 510 anket değerlendirilmeye alınmış ve analiz işlemi gerçekleştirilmiştir.

Veri Analizi: Anketlerden elde edilen tüm veriler SPSS for Windows 17 programında yararlanılarak analiz edilmiştir. Verilerin analizinde *Babalık Ölçeği*, *Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği*, *Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği* verilerinin normal dağılıma uygunluğunu test etmek için Kolmogrov Smirnov ve Shapiro Wilks testi uygulanmış ve bu sonuçlara göre verilerin normal dağılıma uygunluk göstermediği tespit edilmiştir. Kruskal Wallis ve Mann Whitney U testi ile ölçeklerin kişisel bilgilerle farklılık gösterip göstermediği incelenmiştir. İkili karşılaştırmalar ise Kruskal Wallis testinde anlamlı düzeyde farklılık olduğu halde gruplardan hangisinden kaynaklı bir farklılığın olduğunu saptayabilmek için uygulanmıştır. %95 güven düzeyinde yapılan analizlerde ölçekler arasındaki ilişkiler Spearman Korelasyon Testi ile incelenmiştir.

3. Bulgular ve Yorum

Araştırmanın hipotezlerini test etmek için örneklemin bazı sosyo-demografik özellikleri ile *Babalık Ölçeği*, *Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği* ve *Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği* arasındaki analiz bulguları ve yorumları Tablo 1-6'da sunulmuştur. İlk önce *Babalık Ölçeğine* ilişkin bulgular verilmiştir:

Tablo 1. Babalık ölçeği ve Alt Ölçekleri ile Örneklem Grubunun Yaş ve Sınıf Seviyesi Arasındaki Analiz Sonuçları

Babalık Ölçeği		Babalık Toplam Puanı	Olumlu Baba	Sorumlu Baba	Olumsuz Baba	Duygusal Bağlılık	Kılavuz Baba	Baba İletişim Tutumu	
Yaş									
		\bar{X}	192.29	102.92	36.09	19.49	18.92	9.81	5.06
	n=370	ss	38.49	26.97	7.99	5.55	1.69	3.57	2.26
13-17	p<0,001	MW	-12.725	-12.725	-11.767	-10.326	-6.618	-8.651	-5.912
		\bar{X}	143.56	71.63	26.12	14.36	18.23	6.87	6.36
	n=139	ss	8.29	6.77	3.43	3.81	1.55	1.75	1.92
18-21	p<0,001	MW	-12.725	-12.725	-11.767	-10.326	-6.618	-8.651	-5.912
Sınıf Seviyesi									
		\bar{X}	200.92	107.92	37.91	20.80	19.03	10.64	4.62
	n=138	ss	38.334	7.555	7.447	4.908	1.746	3.468	2.293
9	p<0,001	KW	270.829	262.812	242.943	162.067	52.606	132.853	55.492
		\bar{X}	216.97	120.90	40.92	20.59	18.95	10.88	4.74
	n=107	ss	19.111	15.163	3.640	6.011	1.766	3.493	1.925
10	p<0,001	KW	270.829	262.812	242.943	162.067	52.606	132.853	55.492
		\bar{X}	161.08	81.31	29.85	17.39	18.73	7.98	5.81
	n=132	ss	30.150	19.277	7.498	5.013	1.02	3.042	2.272
11	p<0,001	KW	270.829	262.812	242.943	162.067	52.606	132.853	55.492
		\bar{X}	143.59	71.98	26.14	13.99	18.26	6.83	6.38
	n=133	ss	7.555	6.183	3.287	3.517	1.522	1.629	1.937
12	p<0,001	KW	270.829	262.812	242.943	162.067	52.606	132.853	55.492

*p<0,05 (MW-Mann Whitney U, KW-Kruskal Wallis)

Babalık Ölçeği ve alt boyutları ile örneklem grubunun yaş seviyesi arasındaki ilişkinin saptanabilmesi için uygulanan MW sonucunda; yaş seviyesi ile babalık toplam puanı ve alt boyutları arasında farklılık görülmektedir ($p<0.05$). *Babalık Ölçeği* ve alt boyutları ile örneklem grubunun sınıf seviyesi arasındaki farklılığın tespiti için KW uygulanmıştır. Uygulama sonucunda; sınıf seviyesi ile babalık toplam puanı ve alt boyutları arasında anlamlı farklılık tespit edilmiştir ($p<0.05$).

Tablo 2. Babalık Ölçeği ve Alt Boyutları ile Örneklem Grubunun Babalarının Eğitim Durumu Arasındaki Analiz Sonuçları (Kruskal Wallis Testi)

Baba Eğitim Durumu			Babalık Toplam Puanı	Olumlu Baba	Sorumlu Baba	Olumsuz Baba	Duyusal Bağlılık	Kılavuz Baba	Baba İletişim Tutumu
İlkokul Mezunu	n=188	\bar{X}	177.05	93.03	33.00	17.78	18.80	8.93	5.51
		ss	37.902	25.450	8.508	55.33	1.677	3.329	2.243
		KW	8.789	9.930	7.181	7.362	2.395	5.365	4.022
		p	0.032*	0.019*	0.066	0.061	0.495	0.147	0.259
Ortaokul Mezunu	n=42	\bar{X}	163.62	84.12	30.29	16.74	18.50	8.02	5.95
		ss	35.47	24.915	7.158	4.711	1.700	2.867	2.036
		KW	8.789	9.930	7.181	7.362	2.395	5.365	4.022
		p	0.032*	0.019*	0.066	0.061	0.495	0.147	0.259
Lise Mezunu	n=142	\bar{X}	182.50	96.41	34.21	18.49	18.73	9.41	5.25
		ss	39.202	27.437	8.063	5.765	1.681	3.505	2.249
		KW	8.789	9.930	7.181	7.362	2.395	5.365	4.022
		p	0.032*	0.019*	0.066	0.061	0.495	0.147	0.259
Üniversite Mezunu	n=138	\bar{X}	182.83	97.26	34.01	18.54	18.72	9.01	5.29
		ss	42.295	28.897	8.515	5.612	1.691	3.630	2.296
		KW	8.789	9.930	7.181	7.362	2.395	5.365	4.022
		p	0.032*	0.019*	0.066	0.061	0.495	0.147	0.259

* $p<0,05$ (MW-Mann Whitney U, KW-Kruskal Wallis)

Babalık Ölçeği ve alt boyutları ile örneklem grubunun baba eğitim seviyesi arasında anlamlı farklılık düzeyinin tespit edilmesi için KW uygulanmıştır. Uygulama sonucunda; baba eğitim durumu ile babalık toplam puanı ve olumlu baba alt ölçeği arasında anlamlı farklılık bulunmuştur ($p<0,05$). Öteki boyutlarda istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmemektedir. Dini İnanç Ölçeğiyle ilgili bulgular Tablo 3'te sunulmuştur:

Tablo 3. Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği ile Örneklem Grubunu Yaş, Sınıf Seviyesi ve Baba Eğitim Durumu Arasındaki Analiz Sonuçları

	Yaş	n	\bar{X}	ss	MW	p
Dinî İnanç	13-17	370	78,60	11,95	-1,126	0,260
Puanı	18-21	139	74,12	18,58		
	Sınıf Seviyesi	n	\bar{X}	ss	KW	p
Dinî İnanç	9	138	80,79	7,651		
İnanç	10	107	76,66	14,079	4,224	0,238
Puanı	11	132	77,39	13,898		
	12	133	74,05	18,854		
	Babanın Eğitimi	n	\bar{X}	ss	KW	p
Dinî İnanç	İlkokul	188	76,64	14,734		
İnanç	Ortaöğretim	42	77,62	15,717	2,834	0,418
Puanı	Lise	142	78,58	12,582		
	Üniversite	138	76,72	15,030		

*p<0,05 (M-W- Mann Whitney, K-W- Kruskal Wallis)

Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği ve örneklem grubunun yaş seviyesi arasındaki anlamlı farklılığın tespiti için uygulanan MW sonucunda; örneklem grubunun yaş seviyesi ve dinî inanç puanıyla farklılık görülmemektedir (p>0,05). *Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği* ve örneklem grubunun sınıf seviyesi arasındaki farklılığın tespiti için KW uygulanmıştır. Uygulama sonucunda; dinî inanç puanının sınıf seviyesiyle farklılığı görülmemiştir (p>0,05). Aynı şekilde *Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği* ve örneklem grubunun baba eğitim durumu da farklılık göstermemektedir (p>0,05).

Tablo 4. Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği ile Örneklem Grubunun Yaş, Sınıf Seviyesi ve Baba Eğitim Durumu Arasındaki Analiz Sonuçları

	Yaş	n	\bar{X}	ss	MW	p
RBSÖ	13-17	370	1,16	1,23	-1,555	0,120
Puanı	18-21	139	0,94	0,99		
	Sınıf Seviyesi	n	\bar{X}	ss	KW	p
RBSÖ	9	138	1,24	1,193		
İnanç	10	107	1,21	1,344	9,836	0,020*
Puanı	11	132	1,17	1,220		
	12	133	,81	,880		
	Babanın Eğitimi	n	\bar{X}	ss	KW	p
RBSÖ	İlkokul	188	1,23	1,248		
İnanç	Ortaöğretim	42	,90	1,100	8,654	0,034*
Puanı	Lise	142	,99	1,075		
	Üniversite	138	1,11	1,176		

*p<0,05

Örneklem grubunun benlik saygısı seviyesinin tespiti için *Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği* uygulanmıştır. Örneklem grubunun yaş seviyesi ile benlik saygısı arasındaki farklılığın tespiti için KW uygulanmıştır. Uygulama sonucunda; benlik saygısı ve katılımcıların yaşlarıyla farklılık görülmemiştir (p>0,05). Örneklem grubunun benlik saygısı ve sınıf seviyesiyle farklılığın tespiti için KW uygulanmıştır. Uygulama sonucunda; benlik saygısı ve katılımcıların sınıf düzeyleriyle farklılık görülmüştür (p<0,05). Örneklem grubunun benlik saygısı ve baba

eğitim düzeyindeki farklılığının tespiti için KW uygulanmıştır. Uygulama sonucunda; benlik sayısı ve baba eğitim düzeyiyle farklılık görülmüştür ($p<0,05$).

Tablo 5. Babalık Toplam Puanı, Dinî İnanç Puanı ve Rosenberg Benlik Saygısı Puanı

	n	\bar{X}	ss
Babalık Toplam Puanı	510	179,03	39,555
Dinî İnanç Puanı	510	77,28	14,321
Rosenberg Benlik Saygısı Puanı	510	1,10	1,172

Tablo 5'te Babalık toplam puanı, dinî inanç puanı ve Rosenberg benlik saygısı puanı arasındaki anlam ilişkisini istatistiksel olarak belirlemek için korelasyon analizi yapılmıştır. Babalık puanı ortalaması 179,03, dinî inanç puanı 77,03, Rosenberg benlik puanı ortalaması 1,10 çıkmıştır. Buna göre babalık toplam puanı, dinî inanç puanı ve Rosenberg benlik saygısı puanı korelasyonu analiz edilmiştir:

Tablo 6. Babalık Toplam Puanı, Dinî İnanç Puanı ve Rosenberg Benlik Saygısı Puanı Korelasyonu

	Babalık Toplam Puan	Olumlu Baba	Sorumlu Baba	Olumsuz Baba	Duygusal Bağlılık	Klavuz Baba	Baba İletişim Tutumu	Dinî İnanç Puan	Rosenberg Benlik Puanı
	1	2	3	4	5	6	7	8	9
Babalık Toplam Puan	r 1 p 1								
Olumlu Baba	r ,958** p ,000	1							
Sorumlu Baba	r ,844** p ,000	r ,777** p ,000	1						
Olumsuz Baba	r ,681** p ,000	r ,591** p ,000	r ,559** p ,000	1					
Duygusal Bağlılık	r ,510** p ,000	r ,445** p ,000	r ,402** p ,000	r ,340** p ,000	1				
Klavuz Baba	r ,657** p ,000	r ,575** p ,000	r ,646** p ,000	r ,381** p ,000	r ,289** p ,000	1			
Baba İletişim Tutumu	r -,397** p ,000	r -,415** p ,000	r -,395** p ,000	r -,528** p ,000	r -,263** p ,000	r -,306** p ,000	1		
Dinî İnanç Puanı	r -,069 p ,119	r -,067 p ,133	r -,091* p ,040	r -,050 p ,256	r ,008 p ,853	r -,042 p ,346	r -,016 p ,713	1	
Benlik Saygısı Puanı	r ,052 p ,241	r ,061 p ,172	r ,053 p ,236	r ,035 p ,427	r ,020 p ,652	r ,008 p ,849	r ,030 p ,493	r -,052 p ,242	1

* $p<0,05$

Tablo 6'ya göre babalık toplam puanı, dinî inanç puanı ve Rosenberg benlik saygısı puanı arasında istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılık görülmemektedir ($p<0,05$). Babalık ölçeği ve alt ölçekleri arasında ise baba iletişim tutumu alt ölçeğinin, ölçeğin geneli ve diğer alt ölçekler arasında negatif ilişki varken diğer alt ölçeklerin birbirleri ve ölçeğin geneli ile pozitif yönlü orta düzeyli ilişkisi bulunmaktadır. Araştırma sonucunda ulaşılan bulgular literatür eşliğinde tartışılmıştır.

Sonuç ve Tartışma

Tarihin farklı dönemlerinde babaya yüklenen anlam ve verilen rol değişiklik göstermiş olsa da baba, her zaman aile kurumunda mühim değere sahiptir. Değişen dünya şartlarında baba rolünün önemi daha da ortaya çıkmıştır. Ergenlik dönemi gibi kritik bir evrede baba, kişilik yapısının gelişmesinde büyük etkiye sahiptir. Babanın etkili olduğu alanlar içerisinde ergenin dinî inancı ve benlik saygısı da yer almaktadır. Baba yoksunluğu yaşayan veya babası ile yeterli bağı kuramamış ergenler bu alanların şekillenmesinde de sorunlar yaşamaktadır. Söz konusu erkek çocuklar olunca da pek çok problemin baba-oğul arasındaki sağlıklı ve yeterli ilişkinin sağlanamamasından kaynaklı olması tartışılmaz.

Bu araştırmada baba-oğul ilişkisinin ergenlik döneminde dinî inanç ve benlik saygısı üzerindeki rolü incelenmiştir. Elde edilen sonuçlara göre *Babalık Ölçeği* ve alt boyutları ile örneklem grubunun yaş seviyesine bakıldığı zaman aralarında anlamlı düzeyde bir farklılık bulunmuştur. 13-17 yaş aralığında olan katılımcıların *babalık* toplam puanı ve *olumlu baba*, *sorumlu baba*, *olumsuz baba*, *kılavuz baba* ve *duygusal bağlılık* alt ölçekleri düzeyi 18-21 yaş aralığında olan katılımcılardan, 18-21 yaş aralığında olan katılımcıların *baba iletişim tutumu* düzeyi 13-17 yaş grubundan anlamlı düzeyde daha yüksektir. Yaş ilerledikçe gencin kendini ayrı bir birey olarak kabul etmesi ve sosyal çevresinin gelişimiyle birlikte ailesi ile geçirdiği zaman ve ortak noktalarda azalma olabilmektedir. Alan yazına bakıldığında Ebeoğlu'nun araştırmasında yaş arttıkça ebeveynle ilişkilerde azalma görülmektedir (2021, 175). Benzer şekilde Dokuyan'ın araştırmasında yaş daha düşük seviyede ise, ebeveynle ilişkilerde artma olduğu görülmektedir (2016, 17). Örneklem grubunun sınıf seviyelerine bakıldığında *babalık* toplam puanı için; 12. sınıfta öğrenim gören öğrencilerin ortalaması, 9, 10 ve 11. sınıfta öğrenim gören öğrencilerin ortalamasından anlamlı düzeyde daha düşüktür. Gazi, lise öğrencileri ile yaptığı çalışmasında, öğrencilerin sınıf seviyeleri ile baba iletişiminde anlamlı düzeyde farklılık olmadığı sonucuna ulaşmıştır (2019, 57). Kurşun, baba katılımı üzerine yaptığı çalışmasında çocuğun sınıf düzeyi ile babası ile iletişimi arasında anlamlı bir farklılığın olmadığını bulmuştur (2019, 39). Araştırma bulgularımız ve literatür, baba-oğul (ergen) ilişkisinde sınıf seviyesinden ziyade yaşın belirleyici olduğunu ve yaş arttıkça ilişkinin zayıfladığını göstermektedir.

Örneklem grubunun baba eğitim seviyesi ile *babalık* ölçeği ve alt boyutları arasında yapılan analiz sonucunda *babalık* toplam puanı ve *olumlu baba* alt ölçeğinde anlamlı farklılık görülürken, öteki alt ölçeklerde anlamlı düzeyde bir farklılık görülmemiştir. Baba eğitim seviyesi yükseldikçe *babalık* toplam puanı artmaktadır. Benzer şekilde Özyürek, babanın

eğitim seviyesi yükseldikçe, baba çocuk arasındaki ilişki seviyesinin de yükseldiği bulgusuna ulaşmıştır (2004, 63). Bulgulara göre baba-oğul ilişkisi genel anlamda katılımcıların yaş ve sınıf düzeyi ile ters; baba eğitim düzeyi ile doğru orantılı görünmektedir. Babalık alt faktörlerinde ise anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Bulgular örneklemin demografik olarak çok çocuklu ailelerden olmasının, baba-oğul arasında bir bağ kurulmuş olsa da ilişki kalitesinin gelişmediğini düşündürmektedir.

Örneklemin yaş-*dinî inanç* ilişkisinde anlamlı bir farklılık bulunmamakla birlikte 13-17 yaş aralığındaki katılımcıların *dinî inanç* puanı, 17-21 yaş aralığındakilerden yüksektir. Literatürde sigara içme-özyeterlilik-dindarlık ilişkisinde (Güven, 2019, 91) ve kimlik statüsü-dindarlık ilişkisinde (İncedal, 2019, 60) yaş ilerledikçe *dinî inancın* azaldığı bulgular vardır. Diğer taraftan ergenlerde yaş ile *dinî inanç* arasında ilişki bulunmayan araştırmalar da mevcuttur (Yaman, 2008, 82; Bektaş, 2019, 91). Örneklemin sınıf seviyesi ile *dinî inanç* toplam puanı arasında anlamlı düzeyde farklılık görülmemiştir. Literatürde benzer bulgular olmakla birlikte (Gürsu, 2011, 176; Çoban, 2013, 65) sınıf seviyesi arttıkça *dinî inanç* ve yaşantının zayıfladığı bulgular (İncedal, 2019, 84; Güven, 2021, 66) vardır. Sonuçlar ergenlerin psikososyal gelişim seviyesine bağlı olarak gelecek kaygısı, dini arayış ve şüpheler, ebeveynlerle ilişkilerin zayıflaması gibi nedenlerle dinle ilişkilerinin zayıfladığı şeklindeki teori ve bulguları desteklemektedir.

Örneklemin baba eğitim seviyesi ile *dinî inanç* düzeyi arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir. Yaman (2008, 102) ve İncedal (2019, 88) babaların eğitim seviyesi yükseldikçe çocukların *dinî inanç* seviyelerinin azaldığı bulgusuna ulaşmışlardır. Demir, ergenlerde benlik saygısının *dinî inanca* etkisi üzerine yaptığı çalışmada eğitim seviyesi düşük olan babaların *dinî inanç* seviyesi yüksek olan çocuklara sahip olduğu bulgusuna ulaşmıştır (2013, 158). Diğer yandan Şirin, üniversite öğrencilerinde *dinî tutumun* ruh sağlığı üzerindeki etkisini incelediği çalışmada babanın eğitim seviyesi yükseldikçe çocukların da *dinî inanç* seviyesinin yükseldiği bulgusuna ulaşmıştır (2017, 78). Bulgulardaki farklılıklar araştırmanın yapıldığı bölgenin geleneksel yapısı ile *dinî inançlarının* iç içe geçmesiyle ilişkilendirilebilir. Bilinçli bir dindarlık olmasa bile geleneksel bir dindarlığın olması çocuğun katıldığı her ortamda dini öğretilerle karşılaşmasında etkili olabilir. Aile, okul veya arkadaş çevresindeki yaşantıların dine göre düzenlendiğini gören çocuk yaş, sınıf seviyesi ve baba eğitim durumundan bağımsız olarak belirli bir *dinî inanç* sistemi içinde kendisini bulmaktadır.

Araştırmada örneklemin *benlik saygısı* düzeyinin yaş değişkenine göre farklılaşmadığı bulgusuna ulaşılmıştır. Benzer şekilde ergenler (Dilek, 2007, 43) ve imam hatip lisesi öğrencileri (Bektaş, 2019, 91) örneklemelerinde yaş ile benlik saygısı arasında anlamlı düzeyde farklılık bulunmamıştır. Dutar vd.'nin lise öğrencileri ile yaptıkları çalışmada yaş arttıkça benlik tasarımı puanları da yükselmiştir (2019, 141). Örneklemin sınıf düzeyi arttıkça benlik saygısı puanı azalmaktadır. Gözaydın'ın lise öğrencileri ile (2017, 51); Aktaş'ın (2016, 51) üniversite öğrencileri ile yaptığı çalışmada benlik saygısı sınıf seviyesine göre anlamlı olarak farklılaşırken; Elma'nın lise örneklemindeki çalışmada anlamlı farklılık

bulunmamıştır (2020, 51). Örneklemelerin farklılığı ve değişkenlerin çeşitliliği benlik saygısının sadece yaş ve sınıf faktörüyle yorumlanamayacağını göstermekle birlikte araştırmamızda babayla kurulan ilişkinin niteliğine bağlı olduğu tespit edilmiştir.

Örneklem grubunun baba eğitim düzeyi ve *benlik saygısı* düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmuştur. Gözaydın, liseli ergenlerle baba eğitim seviyesinin benlik saygısı üzerinde etkili olduğu bulgusuna ulaşmıştır (2017, 51). Aydın, ergenlerle yaptığı çalışmada anne eğitim seviyesinin bireyin benlik saygısı üzerinde etkili olurken, baba eğitim seviyesinin benlik saygısı üzerinde etkili olmadığı bulgusuna ulaşmıştır (2019, 63). Diğer yandan Elma, baba eğitim seviyesinin bireyin benlik saygısı üzerinde herhangi bir etkisi olmadığı sonucuna ulaşmıştır (2020, 61). Benlik saygısı düzeyiyle, katılımcıların sosyo-demografik özellikleri arasında anlamlı farklılık vardır hipotezi; yaş değişkeniyle ilişkili olarak doğrulanmamıştır. Hipotez, sınıf düzeyi ve babanın eğitim seviyesiyle ilgili olarak doğrulanmıştır. Hipotezin doğrulanamayan kısmında araştırmanın yapıldığı coğrafi bölgedeki aile yapısının etkisi olabilir. Araştırmanın yapıldığı bölgede aileler geniş ve kalabalık bir yapıya sahiptir. Böyle ailelerde yetişen çocuklar, anne ve baba dışındaki aile bireyleriyle de iletişim kurarak kendilerini ifade etmeyi öğrenmektedirler. Bu durum çocuklarda benlik saygısının yüksek olmasını da etkilemektedir. Ayrıca araştırmanın yapıldığı yerleşim yerinde çocuklar çok küçük yaşta çalışmaya başlayarak birey olduklarını hissetmeye daha erken başlamaktadır.

Araştırmamızda *baba-oğul ilişkisi* ile *dinî inanç* arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Literatürde babası ile ilişkisi iyi olan ergenlerin dinî inanç seviyelerinin yüksek olduğu, babası ile çatışma içerisinde olan ergenlerin dinî inancının düşük olduğu (Demir, 2019, 92); demokratik tutum sergileyen babaların çocuklarının yüksek dinî inanca, otoriter tutum sergileyen babaların çocuklarının düşük dinî inanca sahip oldukları (Uysal, 2015, 11); duygusal cezalandırma tutumu sergileyen babaların çocuklarının dinî inancının negatif yönde olduğu bulgularına ulaşılmıştır (Dinç, 2007, 92-95). Örneklemin aile yapısı genellikle geniş aile özelliği gösterdiği için aynı evde dede, amca, abi gibi çocuğun baba dışında rol model olarak alacağı yetişkinler yaşamaktadır. Babası ile ilişkileri olumlu veya olumsuz olsa da çocukların dini yaşantıyı rol model olarak yalnızca babadan öğrenmemesi hipotezin doğrulanmama nedeni olarak düşünülebilir. Ayrıca araştırma yapılan coğrafyada cami ve medrese kültürü yaygın olduğu için çocuk, dini öğretileri bu kurumlardan da sağlamaktadır. Benzer şekilde *baba-oğul ilişkisi* ile *benlik saygısı* arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Literatürde baba ile güçlü iletişim (Gökalp, 2009, 75), babanın akademik başarıya yaklaşımı (Yılmaz, 2000, 138) gibi olumlu baba-oğul ilişkisinin ergenlerde benlik saygısını desteklediğine dair bulgular vardır. Koşullu ebeveyn biçimi (Kömürcü, 2014, 80) ve kusur arayan ya da aşırı koruyucu olan babaların çocukların benlik saygısını düşürdüğü tespit edilmiştir (Dost vd., 2019, 1159). Araştırmamızda baba-oğul ilişkisinin benlik saygısında anlamlı bir fark oluşturmamış olması babanın anneye nazaran daha otoriter bir tutum sergilemesi ve çocukla ilişkinin mesafeli olmasına bağlanabilir. Araştırmanın yapıldığı yerleşim yerinde baba hislerini ve fikirlerini dile getiren değil, karar veren ve son noktayı koyan kişi

olarak bilinmektedir. Böyle bir durumda çocuğun babası ile kuracağı bağ kısıtlı kalmaktadır. Baba ile iletişim kuramayan çocuklar, kendilerini daha iyi hissettirecek kişilerle bağ kurarak benlik saygısı ihtiyacını telafi edebilmektedir. Farklı aile yapılarıyla ilgili araştırmaların zenginleştirilmesi çocuğun benlik saygısı üzerinde babanın rolünü daha net ortaya koyacaktır.

Son olarak *baba-oğul ilişkisi*, *dinî inanç* ve *benlik saygısı* arasındaki ilişkiye dair yapılan korelasyon analizi sonucunda anlamlı düzeyde bir farklılık görülmemiştir. Benzer şekilde Çapar, ergenlerle benlik saygısı ile dinî inanç arasında anlamlı düzeyde farklılığın olmadığı bulgusuna ulaşmıştır (2008, 84). Ayten, üniversite öğrenimi gören gençlerle yaptığı çalışmasında dindarlık ve kendine saygı arasında olumlu bir ilişki olduğunu tespit etmiş; dindarlık puanının artmasıyla öğrencilerin kendilerine olan saygısının da arttığı sonucuna ulaşmıştır (2004, 93). Demir, ergenler ile yaptığı çalışmasında dindarlık seviyesindeki yükselmeyle birlikte benlik saygısı düzeyinde düşme meydana geldiği bulgusuna ulaşmıştır (2013, 184). Araştırmanın örnekleminde geleneksel dindarlığın hâkim olduğu söylenebilir. Dinî öğrenme çocukluğun ilk evrelerinde başladığı için çocukta dinî yaşantı, benlik saygısından önce gelişmektedir. Çocukta benlik saygısı, böyle toplumlarda farklı etmenler ile oluşmakta ve akademik başarı, meslek hayatı, toplumda gördüğü saygı gibi kaynaklardan beslenmektedir.

Baba-oğul ilişkisi, *dinî inanç* ve *benlik saygısı* birbirini önemli derecede etkileyen unsurlar olmasına rağmen, araştırmanın yapıldığı yerleşim yeri, kültürel özellikler ve katılımcıların bu unsurlara yükledikleri anlamlar, bu unsurların birbirleriyle ilişkisinin derecesini ve yönünü belirleyebilir. Hipotezlerin çoğunun doğrulanmamış olması örneklemin bulunduğu çevrenin geleneksel ve kültürel dini özellikleriyle ilişkili olabilir. Gelecek araştırmalarda bu özellikler dahil edilerek daha net bulgular elde edilebilir. Ayrıca konunun önemi göz önüne alındığında aile kurumunun değerlerini ön plana alan, baba katılımını artırıcı, aile bireylerini bir araya getirecek baba-oğul iletişimine yönelik çalışmalara gerek medya gerekse eğitim sisteminde daha fazla yer verilmesi önerilebilir.

Kaynaklar | References

- Abay, Kader Cansu. "Türk Din Psikolojisi Çalışmalarında 'Ergenlik Dönemi Dinsel Gelişimi' Literatürü (1963-2020) Üzerine Bir Araştırma". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 2 (2020), 161-220.
- Akalın, Şükrü Haluk. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Basım, 2019.
- Aktaş, Güleycan Akgöz, *Baba Katılımı ve Çocuk Uyumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Annelik Bekçiliği ve Evlilik Uyumunun Etkisi*. Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Aktaş Ufuk. *Üniversite Öğrencilerinin Benlik Saygısı Düzeyleri ile Atılganlık Düzeylerinin İncelenmesi*. Karaman: Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Aktaş, Seniye. 9. Sınıf Öğrencilerinin Anne Baba Tutumları ve Benlik Saygısı İlişkisinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi. Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Aktürk, İlker - Yaman, Ömer Miraç. “Madde Kullanımı ve Baba Oğul İlişkilerine Dair Nitel Bir Değerlendirme”. *İmgelem* 5/9 (2021), 447-477. <https://doi.org/10.53791/imgelem.979376>
- Ametî, Bejadin - Yılmaz, Sema. “Kur’an’da Peygamberlerin Örneğiyle Baba - Oğul İlişkisinin Psiko-Sosyal Analizi”. 2. Uluslararası Güneysu Sempozyumu: Ahlaki Sorunlar, Gençlik ve Değerler Eğitimi Bildiri Kitabı. ed. Bayramali Nazıroğlu vd. 661-676. Güneysu-Rize: Yediveren Kitap, 2018.
- Aydın, Betül. *Çocuk ve Ergen Psikolojisi*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Aydın, Ercan. *Ergenlerin Algılanan Anne Baba Tutumlarının Benlik Saygısı ve Psikolojik İyi Oluş ile İlişkinin İncelenmesi*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aydın, Mustafa. “Toplumsal Yapı ve Kurumlar”. *Sosyolojiye Giriş*. ed. İhsan Çapcıoğlu, Hayati Beşirli. 114 – 130. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Ayten, Ali. *Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Ayten, Ali - Vural, Muhammet Enes. *Ah Bu Gençler, Günümüz Gençliğinde Dinî Kimliğin Görünümleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2023.
- Bektaş, Sueda. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma (İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2017.
- “Bülüğ”, *Temel İslam Ansiklopedisi*. ed. Tuncay Başoğlu. 1/528-529. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Candan, Gizem. *Babaların Ebeveyn Tutumları ile Duyguları İfade Becerilerinin Kendi Babalarının Duygusal Erişilebilirliği Bağlamında İncelenmesi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çapar, Betül. *Farklı Orta Öğretim Öğrencilerinde Dindarlık ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Çelebi, Vedat. *S. Kierkegaard ve JP Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Çoban, Ramazan. *Lise Öğrencilerinde Dindarlık ve Sanal Bağımlılık Arasındaki İlişki (Burdur Gölhisar Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Çuhadaroğlu, Füsün. *Adolesanlarda Benlik Saygısı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 1986.

- Demir Çevik, Şükran. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Demir, Zühre. *Ergenlik Döneminde Dini İnanç ve Şüpheler ile Psikososyal Değişkenler Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması: İstanbul Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dilek, Hasan. *Farklı Eğitim Programlarına Devam Eden Lise 2. Sınıf Öğrencilerinin Benlik Saygısı ile Anne Babalarının Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Diñç, Ayşenur. *Ergenlerde Anne - Baba Tutumları ve Dini Yönelim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Dokuyan, Merve. "12. Sınıf Öğrencilerinde Algılanan Anne Baba Tutumları ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2016), 1- 21.
- Dost Tuzgöl, Meliha vd. "Ebeveynlik Biçiminin Kişilik Özellikleri, Benlik Saygısı ve Yaşam Doyumunu Yordama Gücü" *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/71 (2019), 1146 – 1165.
- Durmuş, Emine vd. "Çocukluktan Yetişkinliğe Babalık Kavramı". *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi* 57 (2021), 174-191. <https://doi.org/10.7816/ulakbilge-09-57-02>
- Dutar, Şükrü vd. "Liselerde Öğrenim Gören Öğrencilerin Çeşitli Demografik Değişkenlerle Birlikte Benlik Tasarımı Düzeylerinin İncelenmesi". *Uluslararası Bilim ve Eğitim Dergisi* 1/2 (Mart 2019), 131-147.
- Ebeoğlu, Melisa. *Ergenlik Döneminde Baba Katılımının İncelenmesi: Ekolojik Sistemler Kuramı Perspektifi*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Elma, Tuba. *Lise Öğrencilerinde Benlik Saygısı, Atılganlık Düzeyi ve Problem Çözme Becerisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Haliç Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Erdem, Sezgin. *Baba Kimliğinin İnşasının Nesiller Bağlamında Karşılaştırmalı Analizi: Sembolik Etkileşimci Bakış Açısıyla Nitel Bir İnceleme*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Eşer, Hatice. *Üniversite Öğrencilerinde Dini İnanç ve Benlik Saygısı İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Freud, Sigmund. *Musa ve Tek Tanrıcılık*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Fowler, William James. "İman Bilincinin Evreleri". çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 85-104.
- Gazi, Tuğba. *Annelik Bekçiliği ve Evlilik Uyumunun Baba Katılımı ve Baba - Ergen İlişkilerindeki Rolünün İncelenmesi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gökalg, Zeynep. *Lise Öğrencilerinde Anne ve Baba ile İlişkilerin Benlik Saygısını Yordama Gücü ve Bazı Demografik Değişkenlerle İlişkilerinin İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

- Gözaydın, Zeki. *Lise Çağı Benlik Saygısı ile Öğrenilmiş Çaresizlik Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2017.
- Gültaş, Fatümetül Zehra. "Cognitive-Behavioral-Related Prayer Types and Mental Health Relations among Muslim Samples". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021) 437-454. <https://doi.org/10.18505/cuid.888468>
- Gürsu, Orhan. *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Güven, Ömer Faruk. *Ergenlerde Sigara İçme Arzusu, Öz Yeterlilik ve Dindarlık İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Hacıbayramoğlu, Seren. *İnternet Bağımlılığı, Benlik Saygısı ve Sosyal Onay İhtiyacı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Kent Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021.
- Hess, Markus vd. "Gender-Specific Macro-and Micro-Level Processes in the Transmission of Gender Role Orientation in Adolescence: The Role of Fathers." *European Journal of Developmental Psychology* 11/2 (2014), 211-226. <https://doi.org/10.1080/17405629.2013.879055>
- Horozcu, Ümit-Demir, Zühre. "Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 4/1 (2018), 81-92.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. İstanbul: Araf Yayınları, 2017.
- İncedal, Ayhan. *Ergenlerde Dindarlık ve Kimlik Statüsü Arasındaki İlişki*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Kınter, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kip, Ayşegül. *Kur'an'ı Kerim'de Baba Olan ve Babalık Rollerini*. Ankara: Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kılavuz, M. Akif. "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dini Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 41-58.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kurşun, Gülhan. *Baba Katılımı ve Annelik Bekçiliği Algılanan Baba Kabul - Reddi İlişkisinin İncelenmesi*, İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kocayörük, Ercan. "Öz-Belirleme Kuramı Açısından Ergenlerin Anne Baba Algısı ile Duyuşsal İyi Oluşları Arasındaki İlişki". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/37 (2012), 24-37.
- Koç, Bozkurt. "Kişilik ve Din". *Tabula Rasa* 2/4 (2002), 89-95

- Kömürcü, Burcu. Erken Dönem. *Uyumsuz Şemalar, Ebeveynlik Biçimleri ve Psikolojik Belirtiler ile Psikolojik Dışlanmanın Tehdit Ettiği İhtiyaçlar Arasındaki İlişkiler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Masaroğulları, Güncel - Koçakgöl, Muhammet. *Psikoloji Sözlüğü*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Mehall, Karissa G. vd. "Examining the Relations of Infant Temperament and Couples' Marital Satisfaction to Mother and Father Involvement: A Longitudinal Study" *National Library of Medicine* 7/1 (2009), 23 - 48. <https://doi.org/10.31492ffth.0701.23>
- Özdemir, Baksen. *13-20 Yaşları Arasında Dini Gelişim ve Eğitimi (James W. Fowler'ın İnanç Gelişimi Teorisi Bağlamında Bir Araştırma)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Özyürek, Arzu. *Kırsal Bölge ve Şehir Merkezinde Yaşayan 5-6 Yaş Grubu Çocuğa Sahip Anne - Babaların Çocuk Yetiştirme Tutumlarının İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- Pitsoane, Enid - Gasa, Velisiwe. "The Role of Father-Son Relationship in Behavioural and Emotional Development of Adolescent Boys". *Gender and Behaviour* 16/1 (2018), 10748-10757.
- Rosenberg, Morris. "Rosenberg Self-Esteem Scale (RSE)". *Acceptance And Commitment Therapy Measures Package* 61 (1965), 52-65.
- Rohner, Ronald P. - Veneziano, Robert A. "The Importance of Father Love: History and Contemporary Evidence". *Review of General Psychology* 5/4 (2001), 382-405. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.5.4.382>
- Sağlam, Sema. *Lise Öğrencilerinin Ana Baba İletişimi Sosyal Destek ve Ana Baba Tutumu Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Şahin, Güler Rüveyda. *Bireylerin Proaktif Kişilik Yapısı ile Benlik Saygısı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şirin, Turgay. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutumları ile Ruh Sağlığı İlişkisinin İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 65-88.
- Ulusoy, Ayten. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. İstanbul: Anı Yayınları, 2013.
- Uysal, Veysel. "Gençlerde Empati Eğilimi, Anne - Baba Tutumları ve Dindarlık" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2016), 7- 40. <https://doi.org/10.21054/deuifd.282803>
- Uzun, Halil. "Babalık Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (2020), 561-563. doi:10.29029/busbed.799787
- Yaman, Ali Osman. *İstanbul Büyükşehirmece'de Lise Öğrencilerinin Din Algısı*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Ayşen. *Eşler Arasındaki Uyum ve Çocuğun Algıladığı Anne - Baba Tutumu ile Çocukların, Ergenlerin ve Gençlerin Akademik Başarıları ve Benlik Algıları Arasındaki İlişkiler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yörükoğlu, Atalay. *Gençlik Çağı*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2019.

A Qualitative Study on the Negative Effects of Digital Games on Children's Religious and Moral Development: The Example of Judgement Day: Angel of God*

Hatice Kılınçer



<https://orcid.org/0000-0002-1360-7739>

hkilincer@bingol.edu.tr



<https://ror.org/03hx84x94>

Bingol Univ, Faculty of Islamic Sciences, Department of Psychology of Religion, Bingol, Türkiye

Abstract

Play is a means for children to explore life and is one of their fundamental needs. In today's digital world, children, the new inhabitants of the digital realm, also have digital games as their playmates. While numerous studies have been conducted on the harmful effects of digital games on children's development, there is limited research on their impact on religious and moral development. This study aims to identify the potential adverse effects and risks that the simulation game "Judgement Day: Angel of God" may have on children's moral and religious development, and their fundamental developmental areas. The reason for selecting "Judgement Day: Angel of God," which has a high download rate in Turkey, is its popularity among children aged 7-12 due to its game structure, design, user interface, and ease of play. This study, used qualitative research methods, specifically document analysis, and the data obtained were analyzed using the content analysis method. In this context, the game was played up to advanced levels, and the content and themes that could negatively affect children's moral and religious development, and other areas of development, were analyzed. The findings are presented under three headings: *Elements That Could Negatively Affect Religious Development*, *Elements That Could Negatively Affect Moral-Values Development* and *Elements That Could Negatively Affect Other Fundamental Areas of Development*. It was determined that the symbols, cues, instructions, spatial features, and content in the game contained elements and risks that could negatively affect religious and moral development, and other areas of development (social-emotional development, sexual development, self-care skills).

Keywords

Psychology of Religion, Digital Games, Religious Development, Moral Development, Judgment Day: Angel of God

Citation

Kılınçer, Hatice. "Dijital Oyunların Çocukların Dinî-Ahlaki Gelişimine Olumsuz Etkileri Üzerine Nitel Bir Araştırma: Judgement Day: Tanrı'nın Meleği Örneği". *Tetikik* 4 (2023), 279-309. <https://doi.org/10.55709/tetikik.4.1340720>

Ethical Statement *

This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "A Qualitative Study on the Negative Impacts of Digital Games on Moral-Spiritual Development: The Case of Judgment Day: Angel of God", orally delivered at the 3rd Turkish Symposium of Social Sciences.

Type	Research Article
Research Areas	Religion; Psychology
Language	Turkish
Received	10 August 2023
Accepted	28 September 2023
Published	10 October 2023
Review	Double-blind
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board) Double anonymized - Two External
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author declares that there is no conflict of interest.
Complaints	tetkik@okuokut.org
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright	© The author retains the copyright and provides the publisher with a license to publish.
License	 CC BY-NC 4.0
Publisher	Oku Okut Press (okuokutpress.okuokut.org) on behalf of Oku Okut Association.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	ceeol.com/search/journal-detail?id=2890
DOAJ	doaj.org/toc/2822-3322
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
Sherpa Romeo	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Dijital Oyunların Çocukların Dinî-Ahlaki Gelişimine Olumsuz Etkileri Üzerine Nitel Bir Araştırma: Judgement Day: Tanrı'nın Meleği Örneği *

Hatice Kılınçer



<https://orcid.org/0000-0002-1360-7739>

hkilincer@bingol.edu.tr



<https://ror.org/03hx84x94>

Bingöl Ü, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Bingöl, Türkiye

Öz


Oyun, çocuklar için hayatı keşfetme aracı ve en temel bir ihtiyaçlardandır. Günümüz dijital dünyasının yeni sakinleri olan çocukların oyun arkadaşları da dijital oyunlardır. Dijital oyunların çocukların gelişimi üzerindeki olumsuz etkileriyle alakalı pek çok araştırma yapılmış olsa da dinî-ahlaki gelişimi üzerindeki etkilerine dair araştırmaların sayısı sınırlıdır. Çalışma simülasyon oyunlarından biri olan *Judgement Day: Tanrı'nın Meleği* oyununun çocukların ahlaki-dinî gelişimleri başta olmak üzere temel gelişim alanlarında ortaya çıkarılabileceği olumsuz etkileri ve riskleri belirlemeyi amaçlamaktadır. Türkiye'de çok fazla indirilme oranını sahip olan *Judgement Day: Tanrı'nın Meleği* oyununun seçilme nedeni oyunun yapısı, tasarımı, ara yüzü, oynama kolaylığı açısından orta çocukluk dönemindeki 7-12 yaş çocuklar tarafından çokça tercih edilmesidir. Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmış elde edilen veriler ise içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. Bu bağlamda oyun ileri seviyelere kadar oynanmış ve oyunda çocukların dinî-ahlaki gelişimi başta olmak üzere temel gelişim alanlarını olumsuz etkileyebilecek, risk oluşturabilecek içerik ve temalar analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular *Dinî Gelişimi Olumsuz Etkileyebilecek Ögeler*, *Ahlak-Değerler Gelişimini Olumsuz Etkileyebilecek Ögeler*, *Diğer Temel Gelişim Alanlarını Olumsuz Etkileyebilecek Ögeler* olmak üzere üç başlık altında sunulmuştur. Oyunda yer alan sembol, öncül, yönerge, mekânsal özellik ve içeriğin dini-ahlaki gelişim başta olmak üzere diğer gelişim alanlarını (sosyal duygusal gelişim, cinsel gelişim, öz-bakım beceriler) olumsuz etkileyebilecek ögeler ve riskler barındırdığı belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Dijital Oyunlar, Dinî Gelişim, Ahlaki Gelişim, Judgement Day: Tanrı'nın Meleği

Atıf Bilgisi

Kılınçer, Hatice. "Dijital Oyunların Çocukların Dinî-Ahlaki Gelişimine Olumsuz Etkileri Üzerine Nitel Bir Araştırma: Judgement Day: Tanrı'nın Meleği Örneği". *Tetkik* 4 (2023), 279-309. <https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1340720>

Etik Beyan *	Bu makale, 3. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Dijital Oyunların Dini-Ahlaki Gelişime Olumsuz Etkileri Üzerine Nitel Bir Araştırma: Judgement Day: Tanrı'nın Meleği Örneği" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Türü	Araştırma Makalesi
Konu Kategorisi	Din; Psikoloji
Dili	Türkçe
Geliş	10 Ağustos 2023
Kabul	28 Eylül 2023
Yayın	10 Ekim 2023
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Hakemler	Ön inceleme: İki İç Hakem (Editörler - Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı	© Yazar telif hakkını elinde tutarak yayımcıya CC BY-NC 4.0 lisansı ile yayım izni vermiştir.
Lisans	 CC BY-NC 4.0
Yayımcı	Okut Okut Yayınları (okuokutpress.okuokut.org) tarafından Oku Okut Derneği için yayımlanır.
EBSCO HII	Humanities International Index
EBSCO CEEAS	Central & Eastern European Academic Source
CEEOL	Central and Eastern European Online Library
DOAJ	Directory of Open Access Scholarly Resources
CROSSREF	crossref.org/members/prep/34564
SHERPA ROMEO	v2.sherpa.ac.uk/id/publication/42579
Open Citations I4OC	i4oc.org/#publishers

Giriş

“Kuşlar uçar, balıklar yüzer, çocuklar oyun oynar.”

Garry L. Landreth

Teknolojide yaşanan hızlı ilerleme ve gelişmeler hayatın pek çok alanında olumlu/olumsuz değişimlere neden olmuştur. Bu değişimlerden biri de dijital teknolojilerin hayatımızda önemli bir yer tutmaya başlamasıdır. İçinde bulunduğumuz dijital çağda bireyler alışveriş, haberleşme, iletişim, sosyal medya, toplantı, eğitim gibi birçok konuda teknolojiden faydalanmaktadır. Kullanım alanının artması dijital medyanın olumlu-olumsuz etkilerinin de artmasına neden olmuştur.

Dijital çağ birçok fırsat ve kolaylığın yanında pek çok zorluğu da getirmiştir. Dijital çağın getirdiği en önemli ve acil problemlerden biri çocuk ve dijital teknoloji arasındaki ilişkidir. Çocukların bilişim teknolojileri kullanımıyla ilgili TUİK'in yaptığı araştırmaya göre 6-15 yaş arasındaki çocukların internet kullanımı 2013 yılında % 50,8 iken 2021 yılında % 81,5'e yükselmiştir. İnterneti hangi amaçla kullandıkları sorulduğunda çocukların % 66,1'i oyun oynama ve indirme için kullandıklarını ifade etmişlerdir. 6-15 gurubundaki çocukların % 94,7'si hemen her gün veya haftada en az bir kez düzenli olarak dijital oyun oynadıklarını belirtmiştir. Düzenli bir şekilde dijital oyun oynayan erkek çocukların oranı % 96,2, kız çocuklarının oranı ise % 91,8 olarak belirlenmiştir. Erkek çocuklar hafta içi günde 3, kız çocukları ise 2 saat oyun oynadıklarını söylemişlerdir. Düzenli bir şekilde oyun oynayan çocuklar en fazla % 54,3'ü savaş, % 52,0'ı aksiyon/macera ve 41,8'i strateji oyunu oynadıklarını belirtmişlerdir. Yine erkek çocuklar en çok savaş (% 68,4) ve kız çocukları ise en çok (%44,3) aksiyon/macera oyunu oynamayı tercih etmişlerdir. Araştırma sonuçları dijital teknolojide çocuk ve gençlerin en çok dikkatini çeken şeyin dijital oyunlar olduğunu göstermektedir (TUİK, Aralık 2021).

Sosyal ilişkileri, ruhsal ve fiziksel sağlığı etkileyen dijital teknoloji bireylerin dinî hayatlarını, dinî bilgi ve pratiklere ulaşma şeklini de etkilemektedir. Dijital dünyada dinin görünümü artmaya başlamış, dinî uygulama, dinî bilgi elde etme, dinî pratik ve ibadetler dijital ortamda yapılmaya başlamıştır. Katolik bir rahibe istenilen yer ve zamanda ulaşım günahlarını itiraf etme uygulaması, dinî değerleri öğreten uygulamalar, İslam özelinde ezan, Kur'an ve tecvit öğrenme uygulamaları, hafızlık uygulaması, hac rehberi bunlardan birkaçıdır. Dijital ses kayıtları, web siteleri, uygulamalar, videolar ve dijital oyunlar dinin dijital dünyada yer aldığı mecralardır (Haberli, 2019).

Alan yazında dijital oyunların çocukların eğitim ve gelişimine katkı sağladığını söyleyen çalışmalarla birlikte psikolojik ve fiziksel sağlıkları üzerindeki olumsuz etkilerini ortaya koyan çalışmalar da mevcuttur. Çalışmalar genellikle çocukların anne-babalarının katılımıyla yapılmıştır. Literatürde çocukların dijital dünyayla karşı karşıya geldiklerinde oyunları nasıl seçtikleri, memnuniyet düzeyleri, deneyimleri, dilek ve arzularına yönelik çok fazla çalışma bulunmamaktadır (Güvendi vd., 2019; Işıkoğlu Erdoğan, 2019; Mustafaoğlu vd., 2018; Mustafaoğlu - Yasacı, 2018) Dijital oyunlarla ilgili annelerin görüşlerinin araştırıldığı çalışmada annelerin çocuklarıyla geçirdikleri vakit, oyuna kolayca ulaşma ve

eğlenceli olması gibi nedenlerin dijital oyun tercihini etkilediği ortaya konmuştur (Toran vd., 2016). Oyun bağımlısı çocukların aile profillerinin araştırıldığı diğer bir çalışma da kalabalık aile yapısı, aile kuralları ve sınırlar, ilgi, sosyal etkinlik ve farkındalık ile bağımlılık arasında ilişki bulunmuştur (Yiğit - Günüş, 2020)

Dijital oyunların çocukların diğer gelişim alanlarını nasıl etkilediğine dair çalışmalar olsa da din algısını nasıl etkilediğine dair yapılan çalışmaların sayısı sınırlıdır (Hoover, 2021). Dijital oyunlar, etkileşim özellikleri nedeniyle medyaya kıyasla çocukların inanç, tutum ve davranışları üzerinde daha fazla etkiye sahiptir. Dijital oyunda oyuncular, zamanla kendilerine sunulan karakterin tüm özellikleriyle özdeşim kurarak sanal bir kimliğe bürünmektedir. Sanal kimlikler gerçek hayatta sahip olunmak istenen veya asla sahip olunamayacak istek ve arzuların tatmin edildiği bir zemin sunmaktadır (Bakan - Salman, 2020). Oluşturulan sanal dünyada kişiler zaman geçtikçe gerçeklik algısını kaybedebilmektedir. Paylaşımlardan etkilenen bazı kullanıcılar kendine zarar vermekte, bağımlılık ve ahlaki değerlere aykırı yaşam biçimini benimsemektedir (Özden, 2022).

Dijital oyunların dini gelişime olan etkileri üzerine yapılan çalışmaların sayısı oldukça azdır. Çalışmalarda daha çok dijital oyunlarda yer alan İslamofobik öğelere, İslam karşıtlığına odaklanılmıştır (GSB, 2016; Gürsoy, 2022; Özüdoğru Erdoğan, 2022). Dijital oyunlardaki Müslüman temsili (Yorulmaz, 2018), internetin ergenlerin dini gelişim üzerindeki etkisi (Gürses - İrk, 2018; İrk, 2015), dijital oyunlarda kutsal sembolizmi (Özkan, 2022), dijital oyuncuların İslamofobi içerikli oyunlara bakışı (Cıngı, 2018), dijital oyunlarda kullanılan sembollerin bireylerin dini değerlerine yansımaları (Eryiğit, 2023), dijital oyun bağımlılığı ve dindarlık ilişkisi (Gürsu - Özçelik, 2022), dijital ebeveynlikte dini tutumlar (Ferah, 2023) konularında çalışmalar yapılmıştır. Literatürde somut bir oyun üzerinden dijital oyunların çocuklardaki dini-ahlaki gelişimleri başta olmak üzere temel gelişim alanları üzerinde oluşabilecek olumsuz etki ve risklerini olumsuz etki ve risklerini birlikte ele alan çalışma bulunmamaktadır. Bu bağlamda çalışma, dijital oyunlarda yer alan dinî temaların çocukların ahlaki ve dinî gelişimleri başta olmak üzere temel gelişim alanlarında oluşabilecek olumsuz etkileri ve risklerini *Judgement Day: Tanrı'nın Meleği* oyunu üzerinden analiz etmeyi amaçlamaktadır.

1. Çocukta Ahlak Gelişimi

Ahlak gelişimi, bireyin toplum içerisinde etkin bir şekilde kullanabileceği değerler sistemi oluşturma süreci olarak tanımlanmaktadır. Ahlak gelişimi bilişsel, davranışlar ve duygusal olmak üzere 3 boyut hâlinde ele alınmaktadır. Bilişsel boyut etik kuralların ne olduğu ile alakalı bilgi ve yargıları, davranışsal boyut gerçek davranışlar, duygusal boyut ise suçluluk, empati vb. duyguları ele almaktadır. Dinî gelişime benzer olarak ahlaki gelişimi bilişsel gelişim ile birlikte ele alan yaklaşımların ön plana çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda, ahlak gelişimiyle alakalı öne çıkan iki kuram Piaget ve Kohlberg'in ahlak gelişim kuramıdır. Piaget ahlak gelişimini ahlak öncesi evre, bağımlı ahlak ve bağımsız ahlak evreleri ile açıklamıştır (Çankırılı, 2012; Çam vd., 2012).

Kohlberg, Piaget'nin kuramını gözden geçirerek değiştirmiş ve genişletmiştir. Kohlberg'in kuramı Piaget'nin ahlaki gelişim teorisinin bir sonraki aşaması olarak tanımlanmaktadır. Teorideki aşamalar değişmez, hiyerarşik, ardışık ve evrensel özelliklere sahiptir. Her evre öncekinden daha kompleks bir yapıdadır ve daha kapsamlı, bütünleşmiş ve farklılaşmış özellikler barındırmaktadır. Kohlberg farklı yaş grubundaki bireylere ahlaki ikilemler içeren öyküler vermiş ve öyküdeki ahlaki ikileme dair sorular sormuştur. Kohlberg'in en bilinen ahlaki hikâyesi Heinz ve ilaç hikâyesidir (Kavathatzopoulos, 1991; Kohlberg - Hersh, 1977; Piaget, 2015).

Kohlberg ahlak gelişimini altı alt evreye ayrılan üç düzey olarak tanımlamıştır. Birinci düzey *Gelenek öncesi akıl yürütme*dir (ilk çocukluk dönemi). İçselleştirmenin olmadığı bu düzeyde ahlaki muhakeme vurgu dış kontrol üzerindedir. Düzeyin ilk evresi *Ceza ve itaat yönelimidir*. Bu evrede doğru ve yanlış yargısı otoriteye itaat etme üzerine kuruludur ve ahlaki kararlar cezadan korkmaya dayandırılmıştır. İkinci evre Bireysellik, amaç ve karşılıklıdır. Bu evrede bireyler kendi çıkarını gözetir fakat başkalarının da aynı şekilde davranmasına izin verirler. Doğru davranış karşılıklı olan davranıştır (Kohlberg & Hersh, 1977; Yazgan İnanç vd., 2011).

II. düzey *Geleneksel akıl yürütme* düzeyidir ve orta düzeyde bir içselleştirmeden söz etmek mümkündür. Geleneksel akıl yürütmenin içinde yer alan üçüncü evre *Karşılıklı kişiler arası beklentiler ilişkiler ve uyum* evresidir. Ahlaki yargının temeli diğerlerine bağlılık, ilgi ve güvene dayalıdır. Çocuklar ebeveynleri tarafından "iyi çocuk" olarak değerlendirilmek ister ve ona göre davranmayı seçerler. Dördüncü evre Sosyal sistem ahlakıdır. Ahlaki yargılar sosyal düzen, adalet, kanun ve görevi anlamaya dayanmaktadır. Toplumsal düzeni korumak ve iyi bir vatandaş olmak önemlidir (Kohlberg, 1973; Kohlberg - Hersh, 1977).

Kohlberg'in üçüncü düzeyi *Gelenek Sonrası Akıl Yürütme*dir ve bu düzeyde tam bir içselleştirmeden söz etmek mümkündür. Üçüncü düzeyde yer alan beşinci evre Toplumsal sözleşme, toplumsal yararlılık ve bireysel haklar evresidir. Bireyler hukuku destekleyen değer, hak ve evrensel ilkelerle akıl yürütürler. Altıncı evre evrensel etik ilkelerdir. Bireylerin ahlaki yargıları evrensel insan haklarına dayanmaktadır. Vicdan ve kanun arasında ortaya çıkabilecek bir ikilem karşısında, kararlar kişisel vicdan temel alınarak verilir (Yazgan İnanç vd., 2011; Karaca, 2007).

2. Çocukta Dinî Gelişim

İnsanın doğası gereği doğduğu andan itibaren dine yatkın olduğu konusunda din ile bilim arasında bir ittifakın oluşmaya başladığı söylenebilir. Doğumdan itibaren başlayıp hayat boyu yavaş bir şekilde ilerleyen dinî gelişim bireysel faktörler (genetik, bilişsel, olgunlaşma, duygusal, cinsiyet, vicdan), sosyal faktörler (aile, dinî sosyalizasyon, okul ve eğitim, cinsler arası ilişki ve evlilik) ve doğal (metafizik) gibi pek çok faktörden etkilenmektedir. Piaget'nin *Bilişsel Gelişim Teorisi* (Piaget), *Sosyal Öğrenme Teorisi*, *Evre Teorileri* (Baldwin ve Gizem Teorisi, Harms ve Dinî Düşüncenin Gelişimi, Elkind ve Arayış Teorisi, Goldman ve Dinî Düşüncenin Gelişimi Teorisi, Kirkpatrick ve Bağlanma Teorisi), *Ömür*

Boyu Gelişim Teorileri (Fowler ve İnanç Gelişimi Teorisi, Oser-Gmüder Dinî Yargı Gelişim Teorisi) dinî gelişimi açıklayan teorilerdendir (Fowler, 1974; Karaca, 2007, Karaca, 2022; Şimşek,2004; Oruç,2013).

Piaget'nin bilişsel gelişim teorisine göre çocuklar duyumsal-devimsel evre (0-2 yaş), işlem öncesi evre (2-7 yaş), somut işlem evresi (7-11 yaş) ve soyut işlem evresi (11+ yaş) olmak üzere dört bilişsel aşamadan geçmektedirler. Piaget aşamaların hiyerarşik yapıda olup sırayla geçildiğini, bireysel farklılıkların olduğunu öne sürmüştür. Somut işlem döneminde çocuklar dine dair soyut kavramları anlayabilecek bilişsel beceriye sahip değildir. Dinî somut terimlerle anlayıp, doğru ve yanlışları somut şekilde, maddi sonuçlarına göre değerlendirirler. Dinînin içerdiği derin ve soyut kavramları anlayabilme dinî konularda kendi kararlarını alabilme zihinsel gelişimle paralel olarak ilerlemektedir. Başka bir ifadeyle soyut işlem döneminde çocuklar dinî daha derin manalarıyla anlayabilme, din adına öğrendiklerinin değerini takdir etme ve dinî konularda kendi kararlarını verebilme becerisi geliştirmektedir. Dinî zihinsel gelişimle birlikte daha soyut anlamıyla kavrayabilmektedirler (Karaca, 2007; Piaget, 2015).

Fowler'ın geliştirmiş olduğu İnanç Gelişimi Teorisi köklerini Erikson ve Levinson'un psikososyal teorileri ile Kohlberg ve Piaget'nin yapısal-bilişsel teorilerinden almıştır. Fowler'ın inanç gelişim teorisi 6 evreden oluşmaktadır. Sezgisel inanç evresi (3-7 yaş) gerçek inanca geçişin ilk aşaması olarak kabul edilir. Dil, sembol kullanımı ve düşüncenin gelişmesiyle çocuk episodik nitelikte, mana ve tutarlılık bakımından daha öyküsel yapıda bir inanca sahiptir. Efsanevi-literal evrede (7-11 yaş) ise somut işlem becerilerinin gelişmesiyle birlikte dinî ve ahlaki kuralları literal olarak algılamakta, kültüre özgü nitelikler taşıyan semboller çocuk için somut manalar ifade etmektedir. Sentetik-geleneksel inanç evresi (ilk ergenlik) soyut işlemler ve kişilik bunalımlarının ortaya çıktığı, tanrıyla kişisel bir ilişki kurulduğu dönemdir. Bireysel-düşünsel inanç evresi (son ergenlik-geç yetişkinlik) ise mevcut inanç ve değerlerin test edilerek yeniden yapılandırıldığı dönemdir. Bütünleşmiş inanç evresi (orta yaş ve sonrası) doğrudan deneyimlenmesi güç olan gerçeklerle daha derin ilişkinin kurulduğu ve karşıtların birleştirildiği süreçtir. Ünlü/genelleştirilmiş inanç evresi ise çok az insanın ulaştığı adalet ve sevgiye teslimiyet, işkence ve zulümle mücadele etme gibi tanrıyla birlik olma hissini içermektedir. (Mehmedoğlu - Aygün, 2006; Karaca, 2007; Karaca, 2022).

Çocukluk dönemi dinî gelişimi bazı karakteristik özelliklere sahiptir. Bunlar taklit, düşünmeden kabul, benmerkezcilik, antropomorfizm ve sınırlı kendiliğindenlik olarak özetlenebilir. Çocukta din taklit, özdeşleşme ve öğrenme süreçleriyle birlikte ortaya çıkmaktadır. Taklit ile birlikte tam olarak anlayıp, kavrayamasa da farkında olmadan dinî öğrenmeye başlar. Çocuklar, kendilerine sunulan dinî bilgileri düşünmeden kabul etmekte, dinînin ve Allah'ın sadece kendilerine ait olduğuna inanmakta, Allah'ı somut bir karakter/insan şeklinde tasavvur etmekte (antropomorfizm), hayata anlam verme yerine ana odaklanmaktadır (Karaca, 2015).

Merak ve soru sorma, hayret ve şaşkınlık, kolay inanırlık/düşünmeden kabul, taklit ve özdeşim kurma, oyun çocukluk dönemi dinî gelişimi etkileyen temel faktörlerdendir. İlk çocukluk evresinde çocukların davranışları büyük oranda anlık taklit ve modellemeye dayanmaktadır. Ahlaki ve dinî davranış, ahlaki değer ve rollerin çoğu büyük oranda model alma/taklit yoluyla öğrenilmektedir. Çocukların taklit davranışlarının arkasındaki temel motivasyon onaylanma ihtiyacıdır. Ailelerini model alan çocuklar sevgi ve onaylanma ihtiyacıyla ailelerinin diğer davranışları gibi dinî uygulamaları da taklit ederler. Çocuklar için dinî inanç boyutundan öte pratik olarak var olması bundan dolayıdır. Çocukluk döneminin diğer bir özelliği merak ve soru sormadır. Çocuklar diğer konularda olduğu gibi dinî konulara da merak duyar, soru sorarlar. Eleştirel düşünme becerileri gelişmediği için aldıkları cevapları sorgulamadan kabul ederler. Otorite tarafından kendilerine sunulan bilgileri düşünmeden kabul eder ve çabuk inanırlar. En tuhaf ve tutarsız fikirler bile çocuklar tarafından kabul görebilir, sunulan bilgilere sorgulamadan kolayca inanabilirler. Tanrı tasavvurları ise çocukluk döneminde antropomorfik bir yapı (büyük, güçlü, yaşlı, kuvvetli, gökyüzünde olan insan biçiminde) arz eder (Bandura, 1977; Gewirtz - Pelaez Noguera, 1991; Yıldız, 2014).

Çocukta din ve ahlak gelişimi din ve ahlakın her birinin kendine has kavram, süreç ve dile sahip olduğu için birbirinden ayrı kabul edilmiş (günah olan her zaman yanlış değildir) hem de temelde her ikisi de *bireyin nasıl davranması gerektiği* üzerinde durduğu için birbirleriyle bağlantılı ve yakın olan iki kavram olarak ele alınmıştır (Straughan vd., 2008). Farklı psikoloji kuramları dinî ve ahlaki gelişimin farklı yönleri üzerinde durmuştur. Bilişsel kuramlar ahlak yargılarını ele alırken, psikanalitik kuramlar daha çok suçluluk ve kaygı gibi duygusal boyut, öğrenme kuramları ise etik boyutuyla ilgilenmişlerdir (Yazgan İnanç vd., 2011). Hem dinî hem de ahlaki gelişimle alakalı kuramlar bir bütün olarak ele alındığında diğer bir ortak noktalarının dinî ve ahlaki gelişimin bilişsel gelişimden başta olmak üzere diğer gelişim süreçlerinden bağımsız ele alınamayacağıdır.

Dinî ve ahlaki gelişim belirli açılardan farklı ve birbirinden bağımsız iki kavram olarak ele alınırken başka bir açıdan birbirine çok yakın ve ilişkili iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmada, dinî ve ahlaki gelişim birbirinden bağımsız iki kavram olarak değil birbirine yakın ve ilişkili iki kavram olarak ele alınmış, analizler bu çerçevede yapılmıştır.

3. Çocuk, Oyun ve Din

Çocuğun yaşam alanı olan oyun, keşfettiği, eğlendiği ve haz aldığı doğal bir öğrenme sürecidir. Duygusal, sosyal, entelektüel, fiziksel vb. bütün gelişim alanlarıyla bağlantılı olan oyun çocuğun gelişim ve öğrenmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Yapılan çalışmalarda oyunun çocukların matematik becerilerinin kazanılmasında etkili bir yöntem olduğu, oyun temelli programların çocukların motor, sosyal, dil, bilişsel ve öz bakım becerilerini olumlu yönde etkilediği belirlenmiştir. Yine özel eğitim gerektiren çocukların farklı beceriler kazanmasında oyunun etkili bir yöntem olduğu görülmüştür (Kaytez -

Durualp, 2014). Oyun çocuğun en önemli işi, oyuncakları da en önemli araçtır. Gelişimsel açıdan oyunlar; fiziksel oyun, sembolik oyun, sosyo-dramatik oyun, objelerle oyun ve kurallı oyun olarak sınıflandırılmaktadır (Bekmezci - Özkan, 2015).

Çocukların hayatında hatırı sayılır bir yeri olan oyun çocuklarla yapılan terapilerde de terapötik bir araç olarak kullanılmaktadır. Oyun terapisi, oyunun terapötik gücünü kullanarak çocuklardaki problemi çözme ve psiko-sosyal gelişimlerini desteklemeyi sağlayan bir süreç olarak tanımlanmıştır. Oyun bu anlamda çocuklarla danışma yapmanın doğal bir yoludur. Çocukları yetişkinler gibi kendilerini ve yaşadıkları zorlukları ifade edemedikleri için oyun, terapistlerin çocuklarla ilişki kurmalarını sağlamıştır. Çocuğun oyunda söyledikleri ve yaptıkları, ilişkileri ve durumu hakkında mecazi/sembolik bir betimleme olarak kabul edilmektedir (Kiye - Yalçın, 2021).

Oyunun çocuğun doğal dili olması, hayata oyunla hazırlanması nedeniyle oyun çocuklar için vazgeçilmez temel bir ihtiyaçtır. Teknolojik gelişmelerle birlikte çocukların oyun oynama aracı ve ortamı da değişmeye başlamış, geleneksel oyunların yerini dijital ortamda oynanan oyunlar almıştır. Dijital oyunların yaygınlığının artmasıyla birlikte geleneksel oyunlar giderek sınırlı hâle gelmiştir. Günümüzde dijital oyunlar çocuğun başkalarıyla ilişki kurarak oyun oynamaya ilişkin ihtiyaçlarına cevap vermektedir. Dijital oyunların yaşa göre kullanımına bakıldığında kullanım oranı beş yaş ve üstünde yaygınlık gösterse de oyun oynamanın 5 yaş altına kadar indiği görülmektedir. Dijital oyunların giderek yaygınlaşması ve her geçen gün kullanıcı sayısının artmasıyla birlikte dijital oyunların çocuklar üzerinde olumsuz etkileri de artmaktadır (Trocholepczy, 2021; İşikoğlu Erdoğan, 2019; Toran vd., 2016).

Çocuğun hayatı keşfetme, öğrenme aracı olan oyunla dinî gelişim arasında da bağ vardır. Çocuklar, aileden görmüş oldukları ibadet ve dinî rolleri oyunlarına taşımakta ve aile ortamından gördükleri davranışları taklit etmektedir. Çocukların aileden görerek oyunlarına taşıdıkları dinî davranış ve taklitler dinî eğitim açısından önemlidir. Çocuklarda sevgi temelli dindarlığın oluşması için ailelerin örnek olması ve dinî eğitimi mümkün olduğu ölçüde oyun kanalıyla çocuğa sunması gerekmektedir. Bu tarz bir yaklaşımı benimsemek çocuğun Allah'la samimiyet kurma, Allah'ı bir çözüm ortağı olarak görüp, güven hissetmesine elverişli bir ortam oluşturacaktır (Karaca, 2022).

İslam'da çocuğun oyunla olan ilişkisini destekleyen örnek ve uygulamalar yer almaktadır.¹ Dijital medya ve oyunlar çocuklar ve gençler için bir tehdit olarak görülürken aynı zamanda çocuk ve gençlere dinî anlatmak, onları dinî bir hayata çekmek için araç olarak da görülmektedir. Dijital medyanın; dinden uzaklaştığı, yeterince dinî eğitim almadığı

¹ Hz. Muhammed çocukları oyun oynamaları konusunda teşvik etmiş ve onlarla birlikte oynamıştır. Hz. Muhammed "Çocuğu olan çocuklaşsın" (Deylemi, 2, 136/b) diyerek anne-babaları çocukla oyun oynamaya teşvik ederken kendisi de torunlarıyla birlikte oyunlar oynamış ve örnek olmuştur. Çocuklar için oyunu bir hak ve temel ihtiyaç olan gören Hz. Muhammed torunları olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i Hz. Enes'le birlikte oyun oynamaları için sokağa göndermiş, yolda oynayan çocuklara selam vererek öpmüş, ibadetleri esnasında bile çocukların oyunlarını bölmemiş ve oynamalarına müsaade etmiştir (Çelik, 2004, 194).

düşünülen çocuk ve gençlerin bu eksikliklerini tamamlamak için bir araç olarak kullanılabileceği düşünülmektedir (Hoover, 2021). Alan yazında az sayıda da olsa oyun ve din arasındaki ilişkiyi farklı açılardan ele alan çalışmalar yer almaktadır. Dindarlık ve dijital oyun bağımlılığı arasındaki ilişkiyi ele alan Gürsu ve Özçelik çalışmasında dijital oyun bağımlılığı ve dindarlık arasında negatif bir ilişki olduğunu bulgulamıştır (Gürsu - Özçelik, 2022). Avrupa ve A.B.D. ülkelerinde yaşayan gayrimüslim Dijital oyun severlerin İslamofobi içeren oyunlarda % 90'nının Müslümanları terörist ve şiddet yanlısı olarak algıladıkları belirlenmiştir (Cıngı, 2018). Dijital oyunlarda yer alan dinî içerikler çocuk ve gençlerin dinî gelişimini desteklediği gibi bazı zararlı içeriklerde dinî gelişimlerini olumsuz yönde etkileyecek yapıya sahiptir. Dijital oyunlardaki zararlı dinî içeriklerin ne olduğu ve çocuk ve gençleri nasıl etkilediği çalışmada mercek altına alınmıştır.

4. Dijital Oyunlardaki Dinî İçerik

Dijital oyun cep telefonu, bilgisayar, konsol gibi çeşitli cihazlar aracılığıyla oynanan farklı oyuncularla birlikte oynama imkânı sağlayan dijital ortamdaki tüm oyunları kapsamaktadır. En genel ifadeyle teknolojinin oyun amaçlı olarak kullanılmasıdır. Oyuncular, başarı arzusu, sosyal olma, farklı kimliklerle farklı dünyalar oluşturma, eğlence, tatmin olma gibi motivasyonlarla dijital oyun oynamayı istemektedir (Cıngı, 2018). Dijital oyunlarla alakalı literatürde çeşitli sınıflandırmalar yapılmıştır. Oyuncu sayısına göre (bir oyunculu, iki oyunculu, çok oyunculu), oynandığı platforma göre (bilgisayar oyunları, konsol oyunları, mobil oyunlar), oyunun türüne göre (aksiyon/macera, rol alma, simülasyon, strateji vb.) tasnifler yapıldığı görülmektedir (Gürsoy, 2022; Yorulmaz, 2015). Çalışmada oyunlar türüne göre ele alınmaktadır.

Araştırmalar dijital oyunların stres atma, görsel dikkat ve becerilerin artması, eğitim amaçlı kullanılarak akademik başarıyı artırma gibi faydalarının yanı sıra bağımlılık, düşmanca duygularda ve şiddet eğiliminde artış, duyarsızlaşma, depresyon, kaygı, olumlu sosyal davranışlarda azalma, akademik başarıda gerileme, pornografi eğilimi, depresyon, yalnızlık, mutsuzluk, davranış bozukluğu, fiziksel hareketsizlik, uyku problemleri, sağlıksız beslenme ve obezite gibi pek çok zararı olduğunu ortaya koymuştur (Işıkoğlu Erdoğan, 2019; Gürsu - Özçelik, 2022).

Dijital oyunların neden olduğu en büyük sorunlar arasında oyun bağımlılığı gelmektedir. DSM 5'te davranışsal bağımlılıklar içerisinde yer alan internet oyun bağımlılığı (DSM-V, 2013) oranı dünya genelinde her geçen yıl daha da artmaktadır. 2019 yılında dünyayı etkisi altına alan Covid-19 salgınıyla birlikte çocuk ve ergenlerin internet kullanımı önceki yıllara göre % 500 artmış, çevrimiçi oyun ve aramaların oranında da belli dönemlerde 20 kata varan artışlar yaşanmıştır. Oyun bağımlılığının erkeklerde görülme sıklığı kadınlardan daha fazladır ve erkeklerde en fazla ergenlik döneminde görülmektedir (Doğan Keskin - Aral, 2021). Oyun bağımlılığı çocuklarda zararlı alışkanlıklara yönelme, siber zorbalığa maruz kalma, asosyallik, akademik başarıda düşüş, dil ve konuşma problemleri,

iletişim problemleri, depresyon, anksiyete, eğitime devam etmeme, obezite vb. birçok riski de beraberinde taşımaktadır (SB, 2018).

Dijital oyunlara ayrılan süre gibi oyunların içeriği de çocuk ve gençler için bir risk faktörüdür. Oyunlarda yer alan dinî öğeler çocuğun dinî gelişimini destekleyebileceği gibi dinî gelişimine zarar veren ve değerlerle ilişkin kafa karışıklığı yapan içeriklere de dönüşebilmektedir. Ferdig, dijital oyunlarda yer alan dinî öğeleri oyunun içeriği (*game content*), oyunun bağlamı (*game context*), oyun meydan okuması (*game challenge*) ve oyuncunun kaynakları/öz sermayesi (*personal capital*) olarak sınıflandırmaktadır (Ferdig, 2014):

Oyunun İçeriği (Game Content): Dijital oyunda dinle alakalı bazı ilke, beceri ve bilgilerin öğretilmesi, dinî mesajların içerikle birlikte aktarılmasıdır. Bu tarz dijital oyunlarda yer alan beceri, etik değer ve tutumlar belli din/dinlerin değerleri etrafında şekillendirilmektedir. Hristiyan mesajını aktarmayı amaçlayan *Axcys Adventure: Truth Seeker* bu tarz oyunlara örnek verilebilir. Bunun yanı sıra oyunlarda doğrudan ya da dolaylı olarak bazı etik-ahlaki değerler yer almaktadır. Ahlaki seçimin ortaya konması gereken içerikler sunularak oyuncudan ahlaki anlayışına göre tercih yapması istenir. Bazı sosyal etki oyunları yine dinî içerikli oyunlar kapsamında değerlendirilebilir. Bu tür oyunlar iklim değişikliği, otizm, teknolojinin doğa üzerindeki etkileri, yoksulluk gibi konuların işlendiği içeriklere sahiptir. Daha az bütçeyle yapılan bu tarz oyunlar popüler olan oyunlarla rekabet edememektedir. Geliştiricilerin kâr amaçlı olmaktan ziyade farkındalık oluşturmak için tasarladığı bu tarz oyunlarla alakalı yeteri kadar araştırma yapılmamıştır (Ferdig, 2014).

Oyunun Bağlamı (Game Context): Oyunun içinde yer aldığı mekân, hikâye ve durumlar başka bir ifadeyle oyunun üzerine inşa edildiği düzlemde açık ya da gizli olarak din öğelerinin bulunmasıdır (Ferdig, 2014; Yorulmaz, 2015). Din, oyunun yer aldığı fiziksel ortamın bir parçası ya da oyunda yer alan norm ve kuralların bir parçası olarak yer alabilmektedir. Örneğin oyunda yer alan ibadet alanları (kilise, sinagog, cami), oyunun zemininde ya da ortamda yer alan diğer dinî semboller (tablo, heykel, resim, haç, dinî eser..) aracılığıyla din oyuna dahil edilir. Bazı durumlarda ise oyunun içinde yer alan hikâyenin tamamlayıcısı olarak kullanılan dinî hikâyeler, enstrümanlar, dinî oyunun kurallarını etkilediği-yönlendirdiği durumlar, ahlaki ve etik davranışlar, dinde yer alan bazı mucizelerin oyun içinde kullanılması (uçma, süper güce sahip olma, boyut değiştirebilme) şeklinde yer almaktadır.

Oyuncunun Kaynakları/Öz sermayesi (Player Capital): Oyuncunun oyunla karşı karşıya geldiğinde kendisinde var olan kaynaklarını ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle oyuncunun oyunun seçimiyle alakalı karardan başlayarak, oyunda sergileyeceği eylem ve etkileşimlere kadar olan bütün süreçte ortaya koyduğu dinî-ahlaki inanç ve eylemlerdir. Burada odak nokta oyunun tasarımcısının oyuna hangi dinî-ahlaki içerikleri yerleştirdiği değil oyuncunun hangi dinî-ahlaki kaynak ve eylemleri oyun alanına taşıdığıdır (Ferdig, 2014).

Oyuncuların oyunda sergilediği şiddet davranışının altında yatan ahlaki değerleri belirlemek için Klimmt ve arkadaşları şiddet oyunları oynayan oyuncularla nitel bir araştırma yürütmüştür. Oyunculardan bazıları oyun-gerçeklik ayırımına vurgu yapmıştır. Şiddet içerikli oyunlarda vurup öldürdükleri yaratıkların gerçek olmadığını dolayısıyla bunun ahlaki değerlerle açıklanacak bir durum olmadığını çünkü gerçek hayatla bir bağlantısı olmadığını ifade etmişlerdir. Diğer oyuncular ise oyunda yer alan şiddetin oyunu kazanmak için bir gereklilik olduğunu ve bunun başarının bir yan ürünü, başarıya ulaştıran bir yol olduğunu, dikkate aldıkları noktanın şiddet değil eğlence ve başarı olduğunu, oyundaki karakterlerini/kendilerini düşman saldırısından korudukları yani oyundaki şiddetin bir kendini savunma olduğunu söylemişlerdir. Bazı oyuncular ise kötülükle savaştıkları ve aslında iyiyi ortaya koymayı amaçladıklarını ve oyun karakterlerinin insan olmadığı, insana ait özellikler taşımadığı, canavarlar ve ya otantik oyun karakterleri olduğu için şiddeti önemsemediklerini ifade etmişlerdir (Klimmt vd., 2006).

Oyun Meydan Okuması (Game Challenge): Oyun meydan okuması oyunun gerçek amacı ve sonuçları, oyuncunun ulaşması istenen hedefi ifade etmektedir. Oyun meydan okumasıyla hedeflenen oyuncunun dinî bilgiye ulaşması olacağı gibi dine ve dinî değerlere karşı mücadele etmesi de olabilir. Oyunun nihai amacı oyuncunun dinî bilgilere ulaşması ise oyuncu önüne çıkan zorlukları aşarak nihai hedefe ulaşmaktadır (Ferdig, 2014). Bazı oyunlarda ise dinî bilgiye ulaşmanın zıddı olarak oyunculardan dine karşı bir mücadele vermesi, tanrı rolüne girerek oyunun gerektirdiği hedef ve amaçlara ulaşması istenebilmektedir. Bu tarz oyunlarda oyuncular tanrı rolüne girerek dünyalarını yaratmakta ve yönetebilmektedir. God Games tarzı oyunlarla oyuncu tanrı rolüne geçip kendi dünyasını yaratabilmektedir Benzer oyunlarda oyuncular iyi ya da kötü tanrı olmayı da seçme hakkına sahiptir. Ya da oyunculardan iyi ve kötü arasında bir tercih yapmaları ya da bir Mesih rolüne bürünerek dünyayı kurtarmaları beklenebilir (Godus, 2023; Religion Inc. God Simulator, 2022; Doodle God: Alchemy Simulator, 2022).

Oyuncunun dinî bilgiye ulaşmasını amaçlayan ve oyuncuyu bu amaçla yönlendiren, hedef sunan oyunlar eğitimsel amaçlı kullanılabilir. Bu tarz oyunlarda sunulan dinî bilgilerin nasıl sunulduğu ve doğruluğuyla ilgili çalışmalara ihtiyaç vardır. Dinî bilgiyi oyuncuya sunmayı amaçlayan bu tarz oyunların karşısında ise bireylerin dinî gelişimlerini olumsuz yönde etkileyen ve yönlendiren oyunlar vardır. Dinî gelişimi olumsuz yönde etkileyen oyunları belli temalar altında gruplamak mümkündür:

Temaları bakımından dinî gelişimi olumsuz yönde etkileyebilecek oyun gruplarından ilki oyunculardan *Tanrı Rolüne Girerek Kendi Dinlerini Oluşturma* ve yaymalarının istendiği oyunlardır. Religion Inc. Tanrı Simülatörü bu oyunlardan biridir. Oyun tanıtımında geçen ifadeler açık bir şekilde oyuncuyu tanrı olmaya davet etmektedir:

“Dinleri konu alan en iyi ücretsiz strateji oyunu! Popüler sandbox strateji oyun türünde en gelişmiş Tanrı simülatörü. Bir Tanrı olmaya ne dersiniz? Tüm dünyayı tek bir inanç altında bir araya getirin! Başka eşi benzeri olmayan kendi dininizi yaratın!” (Religion Inc. God Simulator, 2022).

Oyunda kendi dinini yaratan oyuncudan bu dinin yaymak için mücadele etmesi oyunun asıl amacı olarak sunulmaktadır. Oyunda başarı bu mücadelede gösterilen başarıyla bağlanmıştır: “Tanrı'nın yerine geçin. Kendi eşsiz dininizi yaratın. Farklı çağların zorluklarına göğüs gerin ve dininizin bu zorlukların üstesinden gelerek insanlığı bir araya getirip getiremeyeceğine tanıklık edin.” (Religion Inc. God Simulator, 2022). Religion Inc. çoklu dil desteği (Türkçe), çoklu oyuncuyla oynama imkânı ve ücretsiz olduğu için en fazla tercih edilen oyunlar arasına girmiştir.

Dinin gelişimi olumsuz etkileyen diğer oyun grubu da oyuncunun *Başka Dinleri Yok Etmesi* üzerine kurgulanmış oyunlardır. Gençlik ve Spor Bakanlığının yayınlamış olduğu Bilgisayar Oyunlarında İslamofobi çalışmasında yer alan *Minarett Attack* ve *Bomb Gazze* oyunları bu tarz oyunlara örnek verilebilir. Bu tarz oyunlarda başka bir dinin mensuplarına zarar verme, yok etme, din yok etmeye çalışma oyunun ana hedefleri arasında yer almaktadır. İsrail kökenli olan Bomb Gazze oyununda oyuncular Gazze şehrinin üzerine bomba bırakıp sivil halkı öldürdükleri ölçüde puan kazanmaktadır (GSB, 2016). Benzer şekilde İsviçre’de geliştirilen Minarret Attack oyununda minareler üzerinde fesli ve sakallı müezzinler yer almaktadır. Oyunu kazanmak minareleri patlatma ve müezzinleri öldürme üzerine kurgulanmıştır. Vurulamayan müezzinler oyunu kaybetmenin göstergesi olarak sürekli ezan okumaktadır (GSB, 2016).

Bir diğer oyun grubu ise oyuncuların *Tanrı Olup Kendi Dünyalarını Yaratmaları* istenen simülasyon oyunlardır. Oyuncuların tanrı rolüne girmeleri ve kendi dünyalarını yaratmaları beklenmektedir. *Doodle God: Alchemy Simulator* bu tarz oyunlar arasında 190 milyon oyuncuya ulaşan en popüler oyunlardandır: “İçinizdeki Tanrı'yı serbest bırakın, elementler yaratmak ve kendi dünyanızı kurmak için birleşin!” (*Doodle God: Alchemy Simulator*, 2022). Bir dünya, insanlar yaratan, evler ve binalar inşa eden tanrı rolündeki oyuncu sahibi olduğu evreni kendi seçimleriyle dizayn etmekte doğayı ve toplumu istediği gibi şekillendirebilmektedir:

“Evren bir günde yaratılmadı. Bu bağımlılık yapan simya oyununda, yenilerini oluşturmak için farklı element kombinasyonlarını birleştirin. Tanrı'yı oynamak ilginçtir, ancak yeni dünyalar yaratmak kolay bir bulmaca değildir, bu yüzden biraz simyaya alışmak için yaratıcı olmanız gerekecek... Evreni inşa etmek için gerekenlere sahip olmadan önce basit bir mikroorganizmadan hayvanlar, aletler, fırtınalar yaratmaya ve hatta ordular kurmaya kadar çalışmanız gerekecek! Ancak dikkatli olun, yaratma gücünün istenmeyen sonuçları olabilir, tekerleği icat etmek sadece bir zombi salgını tetikleyebilir...” (*Doodle God: Alchemy Simulator*, 2022).

Çalışmada simülasyon oyunları arasından oyuncudan ahirette Tanrı'nın meleği olarak *Tanrı Adına Karar Alması* üzerine kurgulanmış olan *Judgement Day: Tanrı'nın Meleği* oyunu seçilmiştir. Çalışma, *Judgement Day: Tanrı'nın Meleği* oyununda yer alan dinî temaların çocukların ahlaki ve dinî gelişimleri başta olmak üzere temel gelişim alanlarında oluşabilecek olumsuz etkileri ve risklerini analiz etmeyi amaçlamaktadır.

4. Yöntem ve Analiz

Yöntem ve analiz kısmında öncelikle çalışmaya konu olan *Judgement Day: Tanrı'nın Meleği* oyununun yapısı ve özellikleri kısaca tanıtarak, çalışmada oyunun seçilme nedenlerinden söz edilecektir. Daha sonra araştırmada kullanılan yöntem ve analiz hakkında bilgi verilerek bulgulara yer verilecektir.

Simulasyon oyunları kategorisinde yer alan *Judgement Day: Tanrı'nın Meleği* oyununun geliştiricisi Matchingham Games'tir. Birleşik Krallık merkezli olarak piyasaya çıkan ve dağıtılan bu oyun Android (10.000.000 + indirilme), IOS gibi çeşitli platformlarda oynanabilmektedir. Sözü edilen oyunlar arasından araştırmanın amacına uygun olan *Judgement Day: Tanrı'nın Meleği* oyunu belirlenmiştir. Tanıtımı "Kim Günahkâr? Kim Masum? Aman Tanrım! Kıyamet Günü Simülatörü. Oh my God! OMG" (Judgment Day: Tanrı'nın Meleği, 11 Aralık 2022) ifadeleriyle başlayan *Judgement Day* basit bir ara yüz ve tasarıma sahiptir. Oyuncu oyuna Tanrı'nın meleği rolünde başlamakta ve oyunu ilk açtığı anda cennet-cehennem arasında yargılanmayı bekleyen oyun karakterleri ile karşılaşmaktadır. Temelde insanları yargılama üzerine kurulan oyunda her yargılama sonrasında oyuncu bir üst seviyeye geçmeye hak kazanmaktadır. Yargılama oyunun ilk aşamasında başlamakta ve her aşamasında devam etmektedir. Oyunda yargılananlar için üç öncül gelmekte ve oyuncunun bu öncülleri değerlendirip kişinin cennete mi, cehenneme mi gideceğine karar vermesi istenmektedir. Oyuncu yargılanan karakterlerle alakalı her bir öncülü okuduktan sonra karakteri cennet ya da cehennem yazan okların olduğu yöne doğru sürüklemekte ve öncüller bitince öncüllerle ilgili aldığı kararlara göre karakter cennet ya da cehenneme gönderilmektedir (bk.: Ekler). Oyuncunun aldığı her karar (yargılananların cennete mi cehenneme mi gideceği) doğru kabul edilip sorgulanmamakta ve oyuncu bir üst seviyeye geçme hakkı kazanmaktadır. Yargılananlar arasında ünlüler, tarihi isimler, bilim adamları, çizgi film karakterleri, sıradan insanlar yer almaktadır. Yargılamalar arasında puan kazanmak için oyuncudan zaman zaman ruh ve bedenleri eşleştirmesi yine bazı karakterleri yargılama yapmadan cennete ya da cehenneme göndermesi istenmektedir (bk.: Ekler).

Simulasyon oyunları kategorisinde yer alan oyunlar arasında *Judgement Day: Tanrı'nın Meleği*'in seçilme nedeni oyunun Türkçe versiyonunun Türkiye'de çok fazla indirilme sayısına sahip olması ve ara yüzü, oyunun tasarımı ve oynama kolaylığı açısından yetişkinlerden ziyade çocukların oynamasına uygun şekilde tasarlanmış olmasıdır. Benzer kategoride olan simülasyon oyunları daha kompleks bir arayüz ve tasarıma sahipken *Judgement Day: Tanrı'nın Meleği* hem tasarım hem de oynama kolaylığı açısından çocukların oynayabileceği yalınlıkta hazırlanmıştır. *Judgement Day: Tanrı'nın Meleği* oyunu tasarım ve yapısı gereği el-göz koordinasyonu ya da dikkati toplamayı içeren bir özelliğe sahip olmaması, bir üst seviyeye geçebilmek için tek yapılması gerekenin karar vererek cennete ya da cehenneme gidecek kişinin tek bir tuşla o yöne doğru sürüklenmesi, alınan her kararın doğru-yanlış fark etmeksizin puan kazanarak üst seviyelere geçilebilmesi, oyunda yer alan karakterlerin çiziminin yetişkinlere hitap eden çizimlerden ziyade çocuklara

hitap eden çizimler şeklinde ayarlanması, çocukların oyunu eğlenerek ve belli seviyelere takılmadan oynamalarına uygun bir zemin hazırlamaktadır (Judgment Day: Tanrı'nın Meleği, 11 Aralık 2022)

Çalışma, dijital oyunlarda ahlaki gelişim ve İslam perspektifinden dinî gelişim başta olmak üzere temel gelişim alanlarını olumsuz yönde etkileyen oyunun içeriği, oyun meydan okuması, oyunun amaç ve hedefleri boyutunu analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda araştırmanın amacına uygun olan nitel analiz yöntemlerinden *Doküman Analizi* kullanılmıştır. Literatürde belgesel tarama olarak da isimlendirilen doküman analizi var olan belge ve kayıtların incelenerek veri elde edilmesidir. Belli bir amaca yönelik kaynaklara erişme, not alma, okuma ve değerlendirmeyi kapsamaktadır. Araştırılmak istenen olgu ya da olgularla ilgili bilgi içeren materyallerin değerlendirme ve incelenmesi olarak da tanımlanmaktadır (Sak vd., 2021). Doküman analizi araştırma konusu hakkında anlam çıkarma, anlayış oluşturma, ampirik bilgi elde etmek için verilerin incelenmesi ve yorumlanmasında kullanılmaktadır (Kıral, 2020).

Çalışmada kapsamında belirlenen *Judgment Day: Tanrı'nın Meleği* oyunu indirilmiş ve üst seviyelere kadar oynanmıştır. Doküman analizine uygun şekilde oyunun içeriği sistematik bir şekilde titizlikle analiz edilmiştir. Oyun oynanırken elde edilen veri ve gözlemler not edilmiş, gerekli görüldüğü durumlarda ekran görüntüsü alınmıştır. Oyun Türkçe dilinde yayınlanmış olan versiyonu ile ele alındığı ve Türkiye'de toplumun büyük bir çoğunluğu Müslüman olduğu için oyunun dinî gelişimle alakalı boyutu *İslam* özelinde ele alınmıştır. Oyundan elde edilen verilere içerik analizi yapılmıştır. Elde edilen bulgular *Dinî Gelişimi Olumsuz Etkileyebilecek Ögeler, Ahlak Gelişimini Olumsuz Etkileyebilecek Ögeler, Diğer Temel Gelişim Alanlarını Olumsuz Etkileyebilecek Ögeler* olmak üzere 3 başlık altında sunulmuştur.

5. Bulgular

Tanrı'nın meleği oyununda öncelikle İslam perspektifinden dinî gelişim ve dinî gelişimle iç içe olan ahlaki gelişimi olumsuz etkileyebilecek ögeler ele alınmıştır. Gelişim alanlarının birbirinden bağımsız düşünülmemesi için diğer temel gelişim alanlarını da (cinsel gelişim, sosyal gelişim, öz bakım becerileri) olumsuz etkileyen içerikler analiz edilmiştir.

5.1. Dinî Gelişimi Olumsuz Etkileyebilecek Ögeler

Judgment Day: Tanrı'nın Meleği oyunu dinî gelişim yaklaşımlarından bilişsel dinî gelişim yaklaşımları merkeze alınarak analiz edilmiştir. Bununla birlikte İslam özelinde ele alınan oyun analiz edilirken taklit, düşünmeden kabul, benmerkezcilik, antropomorfizm gibi dinî gelişim karakteristikleri dikkate alınmıştır. Dinî gelişimi olumsuz etkileyecek ögeler *İslam Akaidiyle Çelişen Ögeler, İslam'la Çelişen/Aykırı Tanrı-Melek Tasavvuru ve İslam'la Çelişen/Aykırı Mekânsal Özellikler* olmak üzere iki başlık halinde sunulmuştur.

5.1.1. İslam Akaidiyle Çelişen/Aykırı Öğeler

Judgement Day: Tanrı'nın Meleği oyununda oyuncudan ahirette Tanrı'nın meleği olarak kimin cennete kimin cehenneme gideceğine karar vermesi istenmektedir. Oyun tanıtımında yer alan “Kıyamet Günü geldi ve işte buradasın. Tanrı'nın Meleği olarak, hesap gününde hüküm vermekten sorumlusun! Bütün ruhlar, sevapları ve günahları ile huzurunda. Kimin günahkâr veya masum olduğuna sen karar vereceksin.” ifadeleri oyuncunun ulaşması gereken hedefi ve oyunun amacını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İslam'da hesap gününde karar verecek olanın Allah olduğu, hesap gününde bir yanılma olmayacağına dair pek çok ayet ve hadis bulunmaktadır: “Kıyamet günü için adalet terazileri kuracağız. Öyle ki hiçbir kimseye zerre kadar zulmedilmeyecek. (Yapılan iş) bir hardal tanesi ağırlığına da olsa, onu getirip ortaya koyacağız. Hesap görücü olarak biz yeteriz.” (*Kur'ân Yolu*, 23 Eylül 2023, Enbiya 21/47).² Oyuncudan İslam akaidine taban tabana zıt bir şekilde Tanrı'nın hesap günündeki güç ve yetkisini kullanması ve Tanrı adına karar vermesi istenmektedir: “Son bir şans vermek senin elinde, birini yak, birini kurtar, en kötüsünü seç” (bk.: Ekler).

Oyuncunun başarılı olması, puan kazanarak diğer seviyelere geçmesi ancak oyuncu için belirlenen Tanrı adına karar verme hedefini gerçekleştirilmesiyle mümkündür. Oyuncuya sadece öncüller sunulmakta ve oyuncunun neye göre karar vermesi gerektiğine dair herhangi bir kısıtlama ya da yönerge bulunmamaktadır. Oyuncunun aldığı her türlü karar doğru-yanlış yargılanmamakta ve olduğu gibi kabul edilmektedir.

Tanrı'nın meleği oyununda puan kazanmak ve bir sonraki seviyeye geçmek için yapılması gerekenlerden biri de “Ruhları ve bedenleri eşleştir” yönergesiyle birlikte ruh ve bedenleri ayrı olarak resmedilen karakterlerin ruhlarının eşleştirilmesidir. Doğru ruh doğru bedenle birleştirildiğinde oyuncu hem puan hem de bir sonraki seviyeye geçmeye hak kazanmaktadır (bk.: Ekler).

Oyunda sunulan ruh-beden eşleştirmesinin yanı sıra bazı aşamalarda ise herhangi bir yargılama yapmadan belli özelliklere sahip olanların cennete diğerlerinin ise cehenneme gönderilmesi istenmektedir: “Mavi gözlüleri cennete diğerlerini cehenneme gönder, kamu çalışanlarını cennete diğerlerini cehenneme gönder.” (bk. Ekler). Oyunda yer alan bu tarz yönergeler insanın yaratılışı, ruhun bedene üflenmesi, hesap günü ile ilgili yanlış ve olumsuz tasavvurların oluşmasına yol açabilir. Oyunda yer alan oyun meydan okumasının yanı sıra bazı mekânsal özelliklerde dinî gelişimi olumsuz yönde etkileyecek öğeler barındırmaktadır.

² “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararındır. Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! Bizi affet, bizi bağışla, bize acı! Sen bizim Mevla'mızısın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et.” (el-Bakara 2/286).

“O gün insanlar amellerinin kendilerine gösterilmesi için bölük bölük kabirlerinden çıkacaklardır.” (Zilzal 99/6).

5.1.2. İslam'a Aykırı Tanrı-Melek Tasavvuru

3-7 yaş gelişim özelliklerine bakıldığında çocukların antropomorfik bir Tanrı tasavvuruna sahip oldukları, Allah'ı gökyüzünde oturan sakallı bir dede şeklinde yorumlayabildikleri görülmektedir. 7 yaşından sonra Allah'ı yüce bir varlık olarak tasavvur ederken Allah'ın hala gökte oturduğu düşüncesi görülebilmektedir (Yavuzer, 1993). Oyunda Tanrı beyaz sakalı olan, beyaz bir elbise giyen orta yaş üstü bir erkek olarak tasvir edilmiştir. Oyunda resmedilen Tanrı çocuklarda var olan antropomorfik Tanrı tasavvuruna uygun ve bu tasavvuru pekiştirecek tarzda resmedilmiştir (bk. Ekler). Gelişim özellikleri gereği benzer bir tasavvura meyilli olan çocuğun zihnindeki Tanrı tasavvuru ile örtüşen bir Tanrı figürüyle karşılaşması oyunda yer alan Tanrı figürünü olduğu gibi alıp kabul etmelerinde etkili olacağı düşünülmektedir. Bu durum erken çocukluk döneminde Tanrı tasavvurunun, Tanrı'nın güç ve kudretine dair inancın olumsuz bir şekilde etkilenmesine, İslam akaidiyle örtüşmeyen bir Tanrı tasavvuru ortaya çıkmasına neden olabilir.

Yine oyunun belli seviyelerine geçildiğinde farklı ve tuhaf melek figürleri oyun ekranına gelmektedir. "Yeni melek görünümünü aç" yönergesiyle birlikte ekranda insan, canavar, hayvan karışımı fantastik çizimler melek olarak görünmektedir. Cennette görevli olan melekler daha sevimli tasarlanmışken, cehennemde yer alan melekler kızgın ve ellerinde mızraklar olan sevimsiz varlıklar şeklinde çizilmiştir (bk.: Ekler). İslam'da Allah gibi melekler de herhangi bir surette temsil edilmemekte, resmedilmemektedir. Oyunda ise melekler somut şekiller verilmiş, bununla birlikte cehennemdeki meleklerin kızgın, sevimsiz, cehenneme gidenlere işkence edecek şekilde tasarlanmıştır. Çocukların melekler hakkında tasavvurlarının şekillendiği erken çocukluk döneminde iyi-kötü melek, belli bir sureti olan melek gibi İslam'la bağdaşmayan görüntülere maruz kalmaları yanlış bir tasavvur oluşmasına kapı aralamaktadır.

5.1.3. İslam'a Aykırı Mekânsal Özellikler

Oyunda dikkate alınması gereken bir başka husus oyunun mekânsal özelliklerinde yer alan dinî atıflardır. Oyunda Tanrı, cennet, cehennem, bekleme alanı, cennet-cehennemdeki bölümler ve orada görevli olan melekler vb. pek çok dinî figür yer almaktadır. Oyunda cennet ve cehennem olarak tasarlanan mekânlara girildiğinde kişiye özel cennet ve cehennem odacıklarına ait kapılar görülmektedir. Oyunda cennet ve cehennemdeki doluluk oranına göre oyuncu zaman zaman daha önce cennete göndermiş olduğu bir karakteri cehenneme göndermek ya da tam tersini yapmak durumunda kalmaktadır. Cennet ve cehennemdeki doluluk oranı oyuncunun seçimleriyle birlikte şekillenmektedir.

Oyunda ahiret, cennet, cehennem, kıyamet, hesap gibi soyut kavramların belli somut görsellerle birleştirilerek sunulması çocukların zihinlerinde İslam'la örtüşmeyen bir ahiret, cennet-cehennem algısı oluşturma riskini taşımaktadır. Çocuklar, 7-11 yaş aralığında soyut düşünme becerileri henüz gelişmediği için dünyayı somut olarak algılar ve yorumlarlar (Aral, 2011). Soyut kavramları somut olarak algılayan bir yapıya sahip olan çocuğa cennet, cehennem, ahiretle ilgili sunulan görseller çocuğun zihninde bu kavramlarla direkt eşleşecek ve bu kavramlara dair resim oyunda yer alan görsellerle şekillenecektir.

Erken çocukluk dönemi gelişim özelliklerine bakıldığında çocukların soyut kavramları somut olarak algılamamanın yanı sıra bilişsel olarak kendilerine sunulan bilgiyi sorgulamadan kabul ettikleri göz önünde bulundurulduğunda sunulan bilgilerin sorgulamadan kabul edileceği görülmektedir. Bir başka ifadeyle, çocuğun zihin yapısı kendisine sunulacak böyle bir bilgiye karşı açıktır ve sorgulamadan kabul edeceği bir bilişsel gelişime sahiptir. Sunulan bilgi ve görseller ise dinî gelişimi olumsuz etkileyecek içeriğe sahiptir.

5.2. Ahlak Gelişimini Olumsuz Etkileyebilecek Ögeler

Din ve ahlak gelişimini birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Tanrı'nın Meleği oyununun çocukların dinî gelişimi gibi ahlak gelişimini de olumsuz yönde etkileyecek pek çok risk barındırdığı görülmüştür. Çocuklar oyunun amacı gereği sürekli ahlaki ikilemele karşı karşıya bırakılmakta ve bir karara varmaları istenmektedir. Oyunda yargılanan kişinin davranışlarıyla alakalı üç-dört öncül gelmekte ve çocuklardan bu davranışlara bakarak hüküm vermeleri istenmektedir: "Adil ol ve adaleti sağla. Ahirette hüküm vermek, merhametli ama adil olmayı gerektirir!"

Oyunda yargılanan kişiyle alakalı ahlaki ikilem içeren farklı öncüller sunulmaktadır. Örneğin oyunda şeyh olarak resmedilen bir karakter için "Tarikat lideridir", "Müritlerinin başıyyla kumar oynar", "41 karısı vardır" öncülleri yer almaktadır (bk.: Ekler). Yine yargılanan başka karakterler için "Mezarlıktan çiçek çalar", "Hayvanat bahçesinde çalışan herkesi öldürüp tüm hayvanları serbest bırakır vb." öncülleri vardır. Oyuncu bu tarz ahlaki ikilem oluşturabilecek öncüller arasında kalmakta ve Tanrı'nın meleği olarak yargılanan kişinin cennete mi yoksa cehenneme mi gideceğine karar vermektedir. Oyunun bütün seviyelerinde sürekli bir şekilde benzer yönergeler bulunmaktadır: "Cennete mi cehenneme mi gideceklerine karar ver. Cennete veya cehenneme göndermek için sağa veya sola kaydır. Yalan detektörünü kullanarak onları sorgula. Onları günahlarını itiraf etmeye zorla". Sürekli olarak ahlaki ikilemlere maruz kalan ve karar vermek zorunda olan çocuklar ahlaki karar almaları gereken durumlara karşı duyarsızlaşma riskiyle karşı karşıya kalmaktadır.

Oyuna karşı olan ilgiyi ve bağlılığı/bağımlılığı arttırmak için oyunda pek çok ünlü karaktere (Osmanlı padişahı, Batman, Şirin baba, Einstein, Pamuk Prenses vb.) yer verilmiştir. Oyun tanıtımında oyuncuların ünlüleri yargılayacakları belirtilmiştir:

"Çoğunu zaten tanıyorsun. Ünlü kişiler, tarihte iz bırakan karakterler: komutanlar, imparatorlar, kraliçeler, krallar, ünlüler, aydınlar, müzisyenler, sahtekârlar, bilim adamları, film ve çizgi film karakterleri. Bazıları sıradan hayatları olan sıradan insanlar. Doktorlar, öğretmenler, öğrenciler, aktivistler, ev sahipleri vb."

Toplumsal davranışlar gibi ahlakla ilgili davranışlar da pekiştirme, gözlem ve cezaya dayalı öğrenme ve model alma yoluyla kazanılmaktadır (Pedük - Erdoğan, 2011). Ünlü, tarihe mal olmuş kişiler çoğu kez çocuklar tarafından model alınmaktadır. Oyunda çocukların kahraman olarak algıladığı karakterler hakkında hüküm vermelerinin istenmesi çocukların o kahramanlardan daha güçlü hissetmelerini sağladığı için oyuna olan bağlılık ve eğlenceyi arttırdığı söylenebilir. Bunun yanı sıra karakterlerle alakalı ifadeler çocuklarda ünlülerle/model alınan kişilerle ilgili farklı bir algının olumlu/olumsuz gelişmesine

neden olabilir. Çocukların örnek aldıkları/alacakları kişilerle alakalı sunulan bilgilerin doğru ya da yanlış olduğunu araştırmadan kabul etmeleri yüksek ihtimaldir (Şimşek, 2004).

Hacikeleşoğlu yaptığı çalışmada ahlaki yozlaşma ve sosyal medya bağımlılığı arasında pozitif yönde bir ilişki bulmuştur. Ahlaki kayıtsızlık, ahlaki sorumluluğun bilincinde olmama veya duyarsız hâle gelmeyi nitelendirmektedir. Birey ahlaki olanı tercih etmede bir tutukluk, körlük hâli yaşamaktadır (Hacikeleşoğlu, 2021). Oyunda çocukların sürekli olarak ahlaki ikilemlerle karşı karşıya kalmalarının bir sonucu olarak çocuklarda ahlaki kayıtsızlığın ortaya çıkma riskinin göz ardı edilmemesi gerekir.

Kohlberg'in ahlaki gelişim kuramına göre 9 yaşından önce çocukların ahlaki gelişimi Gelenek Öncesi Döneme denk gelmektedir. Gelenek öncesi dönem, *Ceza ve itaat yönelimi* ve *Bireysellik, Amaç ve Karşılıklık* olmak üzere iki alt evreden oluşmaktadır. Bu dönemde çocuklar ceza ve itaat eğilimi gösterir. Cezadan kurtulmak için yetişkinlere itaat edilir. Bireyselcilik ve karşılıklık döneminde ise kendi çıkarını gözetme vardır. Doğru davranış karşılıklı olan davranıştır (Santrock, 2012). Çocukların ahlaki gelişim düzeyi göz önüne alındığında oyun sırasında sürekli olarak maruz kaldıkları ahlaki ikilemlerin içeriği ve sıklığının bilişsel gelişim düzeylerine uygun olmadığı görülmektedir. İkilemler kullanılması, çocukların anlamayacağı soyut, karmaşık ve yaşlarına uygun olmayan ifadelerin (playboy, hayat kadını, komplo kurmak, gay hakları vb.) yer alması, çocukların aldığı her kararın herhangi bir ölçü olmadan doğru kabul edilip ödüllendirilmesi ve üst seviyeye geçişin sağlanması, oyunda çocukların maruz kaldığı ikilemlerin sıklığı ahlaki kayıtsızlık oluşturma ve ahlaki gelişimi olumsuz etkileme riski barındırmaktadır. Oyunda belli bir süre sonra cennet ve cehennemde yer kalmadığı için oyunculardan daha önce aldıkları kararları değiştirmeleri ve cennete ya da cehenneme gönderdikleri karakteri oradan çıkarmaları istenebilmekte ve hangi karakteri niçin cennet ya da cehennemden çıkardıkları sorgulanmamaktadır. Çocuk aldığı kararla ilgili her defasında ödüllendirildiği için ahlaki ikilem karşısında aldığı kararı sorgulamamakta ve iç görü gelişmemektedir.

Oyunda yer alan bir diğer sakıncalı nokta ise karar verilmesi istenen durumlar ve bu durumlarla ilgili kullanılan dildir. Çocuk ve gençlerin *karakter ve değer gelişimini* olumsuz yönde etkileyecek pek çok ifade ve kavram oyunun içinde yer almaktadır:

- Sorumluluklarını yerine getirmeme: “Aldığı kitapları asla iade etmez”
- Hakaret: “Aşı korkusundan doktorlara küfreder”
- Hırsızlık: “İş yerinden tuvalet kâğıdı yürütür”, “Havalimanında tartıda ağır basmasın diye valizini ayağıyla kaldırır”
- Rahatsızlık verme: “Şınav çekenlerin üzerine oturur”, “Boş otobüsteki tek yolcunun yanına oturur”, “Uzun bir tane mesaj göndermek yerine kısa birçok mesaj gönderir”
- Güven vermeme: “Geceleri gizlice partilere kaçar”
- Bencillik: “Yetişmeye çalışan birini gördüğünde asansörün kapısını kapatır”
- Zorbalık: “Yetimleri onunla çalışmaya zorlar (Batman)”

Yukarıda yer alan örneklerde görüldüğü gibi oyunda ahlaki gelişimi olumsuz etkileyecek pek çok davranış ve ifadelere sürekli maruz kalan, hatta bunlar arasından seçim yapmak ve puan almak durumunda olan oyuncuların değerlerle taban tabana zıt olan bu yönergeleri zaman içerisinde normalleştirmeleri olası risklerden biridir. Araştırmalar dijital medya ve dijital oyunlarda başta şiddet olmak üzere olumsuz davranışlara maruz kalmanın kaygı, korku, saldırganlıkta artış, başkalarının acı çekmesine karşı duyarsızlık geliştirdiğini ortaya koymuştur (Gregory, 2013; Lemish - Kolucki, 2013). Duyarsızlaştırma kuramı, medyada şiddet ve olumsuz davranışlara tekrar tekrar maruz kalan çocukların olumsuz davranışlara kademeli olarak alıştığını ve bunun sonucu olarak benzer olaylara karşı duyarsızlaştıklarını ortaya koymuştur. Yine sosyal bilişsel kurama göre çocuklar kendi deneyimleri dışında başkalarının davranışlarını gözleme yoluyla da öğrenmektedir (Piotrowski - Vossen, 2013).

5.3. Diğer Temel Gelişim Alanlarını Olumsuz Etkileyebilecek Ögeler

Oyunun içeriğiyle alakalı son olarak dinî ve ahlaki gelişimle iç içe olan diğer temel gelişim alanlarını olumsuz etkileyebilecek ögeler ele alınmıştır. Alan yazında dijital oyunlara maruz kalmanın oyun bağımlılığı başta olmak üzere fiziksel gelişim, psiko-motor gelişim, dil gelişimi, bilişsel gelişim gibi pek çok alanı olumsuz yönde etkilediğine dair çalışmalar yer almakla birlikte (Mansız - Kolburan, 2022; Mustafaoğlu - Yasacı, 2018; Mustafaoğlu vd., 2018) çalışmanın içeriği nedeniyle oyun bu gelişim alanları açısından ele alınmamıştır. Bu kısımda *Judgement Day: Tanrı'nın Meleği* oyunu temel gelişim alanlarından çalışmanın konusu ile yakından ilgili olan *cinsel gelişim, öz-bakım becerileri ve sosyal-duygusal gelişim* açısından incelenmiştir:

5.3.1. Cinsel Gelişimi Olumsuz Etkileyebilecek Ögeler

Oyunda çocukların gelişim dönemlerine uygun olmayan cinsellikle alakalı pek çok ifade ve öncül yer almaktadır. Cinsel kimlik oluşumunu olumsuz yönde etkileyecek ifadeler “Cinselleştirilmemek için bol kıyafetler giyer, cinsel yönelimi nedeniyle çocuğunu reddeder.” oyunla birlikte çocuğun dünyasına sokulmaktadır (bk.: Ekler). Yine çocuk ve ergenlerin cinsellikle ilgili zihinleri bulandıracak ve gelişim dönemlerine uygun olmayan davranış ve ifadeler vardır: “Çıplak fotoğraflar için ödeme yapar”, “Masöze hassas bölgelerine dokunmasını söyler”, “Baş aşağı öpüşmeyi sever (örümcek adam)” (bk.: Ekler). Pornografik çağrışım ve mesajlar içeren bu tarz ifadelerin çocuk ve gençlerin cinsel gelişimini olumsuz yönde etkilemesi muhtemeldir. Çocukların cinsel konulara merak duyması normaldir. Çocuklar cinsellikle ilgili aralıklı ve ihtiyaç duydukları kadar soru sormaktadır. Merak ettiği konu ve sorduğu soruların çocuğun anlayacağı sadelikte ve ona yetecek şekilde açıklanması gerekmektedir. Çocuğa sormadığı konularda karmaşık ve yaşına uygun olmayan bilgiler vermek aklını karıştıracaktır (Yazgan İnanç vd., 2011). Çocuklar oyunda cinsellikle ilgili yer alan ifadeleri bir anda önlerinde bulmakta ve ihtiyacı olmayan, merak etmediği bir bilgiye maruz kalmaktadır. Çocukların böyle bir durumda zihinsel bir karışıklık yaşama riski bulunmaktadır.

Dikkat edilmesi gereken diğer bir konu ise cinsellikle alakalı çocukların yaşına uygun olmayan görsel, bilgi ve ifadelerin (porno, hayat kadını, gay, lezbiyen vb.) oyunda yer almasıdır. Çocukların cinsellik hakkında edindikleri gelişim dönemlerine uygun olmayan ya da yanlış olan bilgiler yararlı olmaktan ziyade çocukların tüm yaşamlarına zarar verecek sonuçlar doğurabilir (Erdoğan, 2011). Dolayısıyla gelişim dönemleriyle uyumlu olmayan görsel ve bilgilerin çocukların cinsel gelişimlerini olumsuz etkileyeceği, kafa karışıklığına neden olabileceği düşünülmektedir.

Oyundaki “Evine Hayat kadınına çağırıp işi bırakması için ikna etmeye çalışır”, “Bar tuvaletlerine arkadaşlarının numarasını yazar.” öncüllerde yer alan *hayat kadını*, *bar tuvaletleri* vb. kavramların çocuğun dünyasına sokulması cinsellikle alakalı meraklarının sağlıklı bir yöne kaymasına, istimara uzanan bir tehlikeyle karşı karşıya kalmalarına neden olabilir. Oyunda cinsel gelişimle alakalı dikkate alınması gereken bir diğer nokta ise partnerlerle olan ilişkiler için kullanılan ifadelerdir: “Kocasını aldatır”, “Karısını aldatır”, “Hastasına aşık olur”, “Yasak bir ilişki yaşar” (bk.: Ekler). Bu tarz ifadelerin yer aldığı öncüllere sürekli maruz kalan çocuk ve ergenlerin romantik ilişkilerinde sadakat ve güvenle alakalı olumsuz bir algı ve tutum geliştirmeleri söz konusudur. İlişkilerde olması gereken sadakat ve güven yerine aldatma, yasak ilişki, hastaya âşık olma gibi etik olmayan pek çok ifade çocuğun dünyasına oyunla birlikte sokulmaktadır.

5.3.2. Öz-bakım Becerilerini Olumsuz Etkileyebilecek Ögeler

Oyunda çocuk ve ergenlerin öz-bakım becerilerini olumsuz yönde etkileyecek, toplumsal kabuller ve görgü kurallarına aykırı pek çok ifade yer almaktadır: “Düşmanlarının yüzüne osurur”, “Yalnızken gaz çıkarır”, “Klozetin kapağını kaldırmadan işer” (bk.: Ekler) gibi ifadeler çocuğun zihin dünyasına oyun kanalıyla aktarılmaktadır. Öz-bakım becerilerini kazandıkları çocukluk çağında bu becerilerini ketleyecek olumsuz davranış kalıpları ve örneklerin çocuğun dünyasına eğlenceli ve komik bir şekilde sokulması çocukların kazanmış oldukları öz-bakım becerilerinin gerilemesine ya da bu konudaki gelişimin ketlenmesine neden olabilir. Daha da güzel olmak uğruna her şeyin yapılabileceği alt mesajını içeren “Güzellik için yüzüne düzenli olarak martı pisliği sürer.” öncülü oyunda yer almaktadır. Yine uyku ve yemek yeme gibi temel ihtiyaçlar için oyunda yer alan “Çoraplarıyla yatar, Açken agresif olur.” gibi ifadeler uyku ve yeme adabı ile ilgili olumsuz birer davranış kalıbı olarak karşımıza çıkmaktadır.

5.3.3. Sosyal- Duygusal Gelişimi Olumsuz Etkileyebilecek Ögeler

Çocuk ve ergenlerin aile üyeleri başta olmak üzere diğer insanlarla olan ilişkilerini olumsuz etkileyecek pek çok ifade oyunda yer almaktadır: “Üvey annesinin ayakkabısına sıcak demir koyup öldürür (Pamuk Prenses), Sosyal medyada anne-babasının arkadaşlık isteklerini kabul etmez” gibi ifadeler ebeveyn çocuk arasındaki ilişkiye dair olumsuz bir örnek olarak oyunda yer almaktadır. Yine romantik/yakın ilişkilerle ilgili genç bir karakterle ilgili “Parası için yaşlı ve zengin bir adamla evlenir, evliken yeni sevgililer bulur, kocasından kalan mirasla taciz mağdurları adına vakıf kurar” yer alan öncüller hem romantik ilişkilerle alakalı olumsuz bir örnek teşkil etmekte hem de çocuklardan bu kişinin

cennet ya da cehenneme gitmesi ile alakalı ahlaki bir ikilem yaşamasına neden olmaktadır.

Tanrı'nın meleği oyununda kişiler arası ilişkilerle ilgili ahlaki olmayan önermeler de yer almaktadır: “Hayallerini gerçekleştirebilmek için 15 yaşında evden ayrıldı (kaçtı)”, “Kocasını aldatır”, “Daha fazla yemek yiyebilmek için evlenir” Evden ayrılma, aldatma ve kişisel çıkarı için bir başkasıyla evlenme çocukların zihin dünyalarına farkında olmadan giren ve sosyal-duygusal gelişimlerini olumsuz etkileyen diğer ifadelerdir.

Oyunda üzerinde durulması gereken en önemli konulardan biri de çocukların kendilerine ya da başkalarına zarar vermesine neden olabilecek öncüllere yer verilmiş olmasıdır: “Cesur olduğunu kanıtlamak için kendini bıçakladı”, “Karımı öldürdüm, çünkü kan-serdi”, “Gemi kazasının ardından arkadaşlarını yiyerek hayatta kalır” ifadeleri kendine zarar vermeyi cesaretle, başkalarına zarar vermeyi mantıksal açıklamalarla (!) ilişkilendirerek sunmaktadır. Oyunlara bağımlılık geliştiren çocukların bazı oyunlardan etkilenecek kendine ya da bir başkasına zarar veren davranışlar sergilediği (Yücel - Şan, 2018) göz önünde bulundurulduğunda bu tarz ifadelerin ne kadar sakıncalı olduğu açıkça görülmektedir.

Sonuç

Oyun çocuğun hayata hazırlanması ve hayatı öğrenmesinde oldukça etkili bir yoldur. Dijital medyanın hayatımıza girmesiyle birlikte pek çok alanda olduğu gibi çocuk oyunlarının içeriği ve oynanma şeklinde de değişim yaşanmıştır. Çocuklar dijital dünyanın yeni sakinleridir ve yeni oyun arkadaşları dijital oyunlardır. Dijital oyunların başta oyun bağımlılığı olmak üzere pek çok probleme neden olduğunu ortaya koyan çok sayıda araştırma vardır.

Çalışma, *Judgement Day: Tanrı'nın Meleği* oyununun çocukların ahlaki gelişim ve dinî gelişimleri başta olmak üzere temel gelişim alanları üzerindeki olumsuz etkilerine mercek tutmayı amaçlamıştır. Oyunda yer alan yönerge ve öncüllerin, mekânsal özelliklerde yer alan dinî figür ve sembollerin dinî gelişimi olumsuz etkileyebilecek öğeler içerdiği belirlenmiştir. Özellikle erken çocukluk döneminde oyunla tanışan ve oyunun içeriğindeki dinî öğelere maruz kalan çocukların Tanrı tasavvuru başta olmak üzere, yaratıcının gücü ve kudreti, cennet, cehennem, ahiret, melekler vb. dinî temelini oluşturan kavramlarla ilgili yanlış algılara sahip olması kuvvetle muhtemeldir. Dinî gelişimin karakteristik özelliklerinden olan çocukların dinî büyük oranda taklit ederek/model alarak öğrenmesi, kendilerine sunulan bilgiyi sorgulamadan kabul etmesi, sanal dünya ile gerçek dünya arasında ayırım yapamaması göz önünde bulundurulduğunda oyunda sunulan ve İslam'la bağdaşmayan öğelerin yanlış bir din tasavvurunun oluşmasına zemin hazırlayacağı söylenebilir. İslami inançla taban tabana zıt olan oyun meydan okuması özellikle soyut-somut ayrımı yapamayan çocukların dinî gelişimlerini olumsuz yönde etkileyebilir.

Oyunda Tanrı'nın meleği rolünü üstlenerek Tanrı adına karar alan, oyunda karşısına çıkan karakterleri tek bir tuşla cennet ya da cehenneme gönderen, aldığı kararlar

sorgulanmadan puan kazanarak bir üst seviyede farklı bir yargılama yapması istenen çocukların Tanrısal güç, Tanrı'nın varlığı ve yetkileri, insanların eylemleri ve eylemlerinin sonuçları, melek, ahiret, cennet ve cehennemin nasıl olduğu ile alakalı sağlıklı bir gelişim göstermeleri oldukça zordur. Gelişim özellikleri gereği kendilerine sunulan bilgileri sorgulamadan kabul eden çocukların oyunda karşılaştıkları dinî bilgileri sorgulamadan kabul etmeleri söz konusudur. Bununla birlikte karmaşık ve soyut olarak sunulan dinî bilgiler doğru-yanlış olmasının yanı sıra çocuklarda bir zihin karışıklığına da sebep olabilir. Bununla birlikte ilk çocukluk evresinde çocukların dinî algılayışındaki en öne çıkan kısımlardan biri de antropomorfik bir Tanrı tasavvuruna sahip olmalarıdır. Oyunda çocukların Tanrı tasavvurlarını somutlaştırıp, pekiştirecek Tanrı tasvirinin yer alması yanlış bir Tanrı tasavvuru oluşmasına neden olabilir.

Judgement Day: Tanrı'nın Meleği oyununda dinî gelişimle iç içe olan ahlaki gelişim ve değerler gelişimini de olumsuz yönde etkileyecek pek çok öge olduğu çalışmada tespit edilmiştir. Oyunla tanışan çocuklar oyunun yapısı ve amacı gereği sürekli olarak ahlaki ikilemlerle karşı karşıya kalmakta ve bir karar almaya zorlanmaktadırlar. Sürekli olarak bu tarz ikilemlere maruz kalmak çocuklarda ahlaki kayıtsızlığa neden olabilir. Yine toplumsal değerler, kültür ve toplumsal kabullerle zıt olan pek çok davranış ve ifadeyi oyunun birçok seviyesinde görmek mümkündür. Model alma ve taklit etme yoluyla pek çok olumsuz davranış oyun aracılığıyla çocukların dünyasına girmektedir.

Oyunda temel gelişim alanlarından olan cinsel gelişim, öz bakım becerileri ve sosyal-duygusal gelişimi olumsuz yönde etkileyecek pek çok yönerge, resim ve örnek bulunmaktadır. Gelişim düzeyine uygun olmayan cinsel bilgi, cinsellikle ilgili kavramların ilerleyen zamanda çocukların güçlük yaşamasına neden olabilir. Yine öz-bakım becerilerini sekteye uğratabilecek, gerilemesine neden olacak pek çok örnek oyunda yer almaktadır. Oyuncuların karşılaştığı öncüller arasında sosyal-duygusal gelişimi bozma ihtimali olan pek çok ögenin varlığı da çalışmada ortaya konmuştur. Oyunda sürekli olarak olumsuz davranışlara maruz kalan çocukların dinî, ahlaki, sosyal, öz-bakım, cinsel gelişim alanlarının olumsuz yönde etkileneceği düşünülmektedir.

Gelişim alanlarının birbirinden bağımsız olmadığı göz önüne alındığında başta çalışma konumuz olan ahlaki gelişim ve dinî gelişim olmak üzere birçok gelişim alanını etkileyen bu tarz oyunlara karşı ciddi önlemler alınması, anne-baba ve öğretmenler başta olmak üzere toplumun bu konuda bilinçlendirilmesi gelecek nesilleri korumak için bir tercih değil gerekliliktir. Bu bağlamda çalışmanın, dijital oyunların çocukların dinî-ahlaki gelişimini etkileyen olumsuz öğeleri tespit etme ve bu konuda alınacak önlemler konusunda ebeveynler başta olmak üzere ilgili kurum, kuruluşlar ve araştırmacılara katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışma *Judgement Day: Tanrı'nın Meleği* oyunuyla sınırlı tutulmuştu. Araştırmacılar tarafından bu tarz içeriklere sahip farklı oyunların içeriğinin analiz edilmesi, oyunları oynayan çocuklar ve ebeveynlerin farkındalık ve tutumlarının araştırılması bu tarz oyunların olası zarar ve risklerinin belirlenmesinin ve önlem alınması açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

Kaynaklar | References

- Aral, Neriman. “Bilişsel Gelişim”. *Çocuk Gelişimi*. ed. Neriman Aral - Gülen Baran. 99-158. İstanbul: YA-PA Yayınları, 2011.
- Bakan, Uğur - Salman, Fikri. “Öğrencilerin Popüler Dijital Oyun Karakterlerinin Seçiminde Görsel Unsurların Etkileri”. *Akademik Sanat Dergisi* 5/9 (2020), 110-130. <https://doi.org/10.34189/asd.5.9.007>
- Bandura, Albert. “Origin of the Behavior”. *Social Learning Theory*. ed. Albert Bandura. 15-57. New Jersey: Prentice-Hall, 1977.
- Bekmezci, Hediye - Özkan, Hava. “Oyun ve Oyunağın Çocuk Sağlığına Etkisi”. *İzmir Dr. Behçet Uz Çocuk Hast. Dergisi* 5/2 (2015), 81-87. <https://doi.org/10.5222/buchd.2015.081>
- Cıngı, Mustafa. “Dijital Oyunseverlerin İslamofobi İçerikli Oyunlara Bakışı”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 49-72.
- Çam, Zekeriya vd. “Ahlak Gelişimine Klasik ve Yeni Kuramsal Yaklaşımlar”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 12/2 (2012), 1211-1225.
- Çankırılı, Ali. *Çocuğun Manevi Eğitimi*. İstanbul: Zafer Yayınları, 2012.
- Çelik, Abbas. “Çocuk, Oyun ve Din Eğitimi”. *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 188-196.
- Doğan Keskin, Ayten - Aral, Neriman. “Oyun Bağımlılığı: Güncel Bir Gözden Geçirme”. *Bağımlılık Dergisi* 22/3 (2021), 327-339. 27-339. <https://doi.org/10.51982/bagimli.880679>
- Doodle God: Alchemy Simulator. “Doodle God: Alchemy Simulator - Google Play’de Uygulamalar”. 2022. Erişim 11 Aralık 2022. https://play.google.com/store/apps/details?id=joybits.doodlegod_hd_blitz&hl=tr&gl=GB
- DSM-V. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5)*. Washington: American Psychiatric Association, 5th Ed., 2013.
- Erdoğan, Serap. “Cinsel Gelişim”. *Çocuk Gelişimi*. ed. Neriman Aral - Gülen Baran. 285-301. İstanbul: YA-PA Yayınları, 2011.
- Eryiğit, Eda. *Dijital oyunlarda kullanılan sembollerin 12-17 yaş grubundaki bireylerin dini değerlerine yansımaları*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023. <https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12575/88978>
- Ferah, Nimet. “Dijital Ebeveynlikte Dini Tutumlar Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Eskiyeni* 49 (2023), 393-416. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1275504>
- Ferdig, Richard E. “Developing a Framework for Understanding the Relationship Between Religion and Videogames”. *Heidelberg Journal of Religious on the Internet* 5 (2014), 68-85. <https://doi.org/10.11588/rel.2014.0.12158>
- Fowler, James W. “I. Toward a Developmental Perspective on Faith 1”. *Religious Education* 69/2 (1974), 207-219. <https://doi.org/10.1080/0034408740690213>

- GSB, Gençlik ve Spor Bakanlığı. *Bilgisayar Oyunlarında İslamofobi Araştırma Raporu* Ankara: GSB, 2016.
https://yayinlar.gsb.gov.tr/public/online/0071_OyunlardaIslamafobiTR/files/assets/basic-html/page6.html
- Gewirtz, Jacob L. - Pelaez Nogueras. "Proximal Mechanisms Underlying the Acquisition of Moral Behavior Patterns". *Handbook of Moral Behavior and Development*. ed. William M. Kurtines - Jacob L. Gewirtz. 153-183. New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates., 1991.
- Godus. "Godus - Apps on Google Play". 2023. Erişim 22 Mart 2023.
https://play.google.com/store/apps/details?id=com.mobage.www.a1912.Godus_Android&hl=en_US
- Gregory, Erik M. "Çocukların Medya Kullanımı: Pozitif Psikoloji Yaklaşımı". çev. Ayşe Aksakal. *I. Türkiye Çocuk ve Medya Kongresi Bildiriler Kitabı 2*. ed. Hakan Toker. 91-117. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 2013.
- Gürses, İbrahim - İrk, Esra. "İnternet Kullanımı Ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 27/1* (01 Ağustos 2018), 109-135.
- Gürsoy, Sema. "Dijital Oyunlarda İslamofobik Unsurlar". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19* (2022), 107-129. <https://doi.org/10.34085/buifd.1096738>
- Gürsu, Orhan - Özçelik, Murat Faruk. "Ergenlik Döneminde Dijital Oyun Bağımlılığı ve Dindarlık İlişkisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22/1* (2022), 199-216. <https://doi.org/10.30627/cuilah.1092685>
- Güvendi, Burcu vd. "Digital Game Addiction And Aggression in Secondary School Students". *Opus International Journal of Society Researches 11/18* (2019), 1194-1217. <https://doi.org/10.26466/opus.547092>
- Haberli, Mehmet. "Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi 2/2* (2019), 307-315.
- Hacıkeleşoğlu, Hızır. "Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık ve Ahlaki Kayıtsızlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 21/2* (2021), 877-907. <https://doi.org/10.33415/daad.954334>
- Hoover, Stewart M. "Dijital Çağda Çocuk Medyası (ve Din): Zorluklar ve Koşullar". çev. Pınar Şengözer Şiraz. *Çocuk ve Medeniyet Dergisi 6/12* (2021), 197-206. <https://doi.org/10.47646/CMD.2021.268>
- Işıkoğlu Erdoğan, Nesrin. "Dijital Oyun Popüler mi? Ebeveynlerin Çocukları İçin Oyun Tercihlerinin İncelenmesi". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 46* (2019), 1-17. <https://doi.org/10.9779/pauefd.446654>
- İrk, Esra. *İnternet kullanımının ergenlerin dini gelişimine etkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
<http://acikerisim.uludag.edu.tr/jspui/handle/11452/7372>

- Judgment Day: Tanrı'nın Meleği. "Judgment Day: Tanrı'nın Meleği - Google Play'de Uygulamalar". Erişim 11 Aralık 2022.
<https://play.google.com/store/apps/details?id=com.matchingham.judgementday&hl=tr&gl=US>
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset, 2. Basım, 2015.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Psikolojisi*. İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2022.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Teorileri*. İstanbul: DEM Yayınları, 2007.
- Kavathatzopoulos, Iordanis. "Kohlberg and Piaget: Differences and Similarities". *Journal of Moral Education*, 47-54. <https://doi.org/10.1080/0305724910200104>
- Kaytez, Nazan - Durualp, Ender. "Türkiye'de Okul Öncesinde Oyun İle İlgili Yapılan Lisanüstü Tezlerin İncelenmesi". *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/2 (2014), 110-122.
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170-189. ISSN: 2147-8406
- Kiye, Semra - Yalçın, İlhan. "Oyun Terapisi ve Oyun Terapisinin Gruplarda Kullanımı". *Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 51 (2021), 287-303.
<https://doi.org/10.53444/deubefd.836043>
- Klimmt, Christoph vd. "How Players Manage Moral Concerns to Make Video Game Violence Enjoyable". *Communications* 31/3 (2006), 309-328.
<https://doi.org/10.1515/COMMUN.2006.020>
- Kohlberg, Lawrence. "Education for Justice". *Moral Education / Five Lectures*. 57-85. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- Kohlberg, Lawrence - Hersh, Richard H. "Moral Development: A Review of the Theory". *Theory Into Practice* 16/2 (1977), 53-59. <https://doi.org/10.1080/00405847709542675>
- Kur'ân Yolu. Erişim 23 Eylül 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Lemish, Dafna - Kolucki, Barbara. "Medya ve Erken Dönem Çocukluk Gelişimi". çev. Şeyma Yeğin. *1. Türkiye Çocuk ve Medya Kongresi Bildiriler Kitabı* 2. ed. Feride Zeynep Güder. 13-35. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 2013.
- Mansız, Ali Selim - Kolburan, Güliz. "Dijital Oyunlar ile Şiddet ve Saldırganlık Arasındaki İlişki". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 21/83 (2022), 1389-1407.
<https://doi.org/10.17755/esosder.842442>
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi - Aygün, Adem. "James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 118-140.
- Mustafaoğlu, Rüstem vd. "Dijital Teknoloji Kullanımının Çocukların Gelişimi ve Sağlığı Üzerine Olumsuz Etkileri". *The Turkish Journal on Addictions* 5/2 (2018), 1-21.
<https://doi.org/10.15805/addicta.2018.5.2.0051>
- Mustafaoğlu, Rüstem - Yasacı, Zeynal. "Dijital Oyun Oynamanın Çocukların Ruhsal ve Fiziksel Sağlığı Üzerine Olumsuz Etkileri". *Bağımlılık Dergisi* 19/3 (2018), 51-58.
- Oruç, Cemil. "Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi". *Turkish Studies* 8 (2013).

- Özden, Betül. “Dijital Çağ ve Ahlaki Değerler Üzerine Bir İnceleme”. *Sosyal Medya ve Mahremiyet Z kuşağı*. ed. Abdullah Pakoğlu - Rukiye Gögen. 97-109. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Özkan, Merve Nur. *Dijital oyunlarda kutsal sembolizmi ve oyuncularına yansımaları*. İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022. <http://openaccess.ihu.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12154/2014>
- Özüdoğru Erdoğan, Halide Nur. “Dijital Oyunlarda İslam Karşıtlığı”. *Current Perspectives in Social Sciences* 26/1 (2022), 162-168. DOI: 10.54614/JSSI.2022.1052901
- Pedük, Şenay - Erdoğan, Serap. “Ahlak Gelişimi”. *Çocuk Gelişimi*. ed. Neriman Aral - Meryem Baran. 259-281. İstanbul: YA-PA Yayınları, 2011.
- Piaget, Jean. *Çocuğun Ahlaki Yargısı*. çev. İdil Dünder. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Piotrowski, Jessica Taylor - Vossen, Helen G. M. “Medya ve Çocuk Gelişimi”. çev. Ayşe Aksakal. *I. Türkiye Çocuk ve Medya Kongresi Bildiriler Kitabı*. 49-77. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 2013.
- Religion Inc. God Simulator. “Religion Inc. God Simulator - Apps on Google Play”. 2022. Erişim 11 Aralık 2022. <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.gamefirst.free.strategy.god.simulator&hl=en&gl=US>
- Sak, Ramazan vd. “Bir araştırma yöntemi olarak doküman analizi”. *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (2021), 227-256. <https://doi.org/10.33400/kuje.843306>
- Santrock, John W. *Ergenlik-Adolescence*. çev. Diğdem Müge Siyez. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 14. Basım, 2012.
- SB, Sağlık Bakanlığı. *Dijital Oyun Bağımlılığı Çalıştayı Sonuç Raporu*. Ankara: Sağlık Bakanlığı Sağlık Geliştirilmesi Genel Müdürlüğü, 2018. <https://sggm.saglik.gov.tr/TR-78285/dijital-oyun-bagimliliği-calistayi-sonuc-raporu.html>
- Straughan, Roger vd. “Ahlaki Gelişim, Dini Düşünce ve Davranışlar”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/17 (2008), 17-24.
- Şimşek, Eyüp. “Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004), 207-220.
- TC. Sağlık Bakanlığı. *Dijital Oyun Bağımlılığı Çalıştayı Sonuç Raporu*. Çalıştay Raporu. T.C. Sağlık Bakanlığı Sağlık Geliştirilmesi Genel Müdürlüğü: TC. Sağlık Bakanlığı, 2018. TC. Sağlık Bakanlığı.
- Toran, Mehmet vd. “Çocukların Dijital Oyun Kullanımına İlişkin Annelerin Görüşlerinin Değerlendirilmesi”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/5 (2016), 2263-2278.
- Trocholepczy, Bernd. “Dijital Medya ve Din Eğitimi: Ayrı Dünyalar?” çev. Ayşe Aksakal. *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 6/2 (2021), 183-196. DOI: <https://doi.org/10.47646/CMD.2021.263>
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. *Çocuklarda Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması* (Aralık 2021). <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Cocuklarda-Bilisim-Teknolojileri-Kullanim-Arastirmasi-2021-41132>

- Yavuzer, Haluk. *Ana-Baba ve Çocuk*. Ankara: Remzi Kitabevi, 5. Basım, 1993.
- Yazgan İnanç, Banu vd. *Gelişim Psikolojisi: Çocuk ve Ergen Gelişimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Yıldız, Zafer. “Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı ve Din Eğitimi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2014), 147-161.
- Yiğit, Emrullah - Günüç, Selim. “Determination Of Children’s Family Profiles According To Their Digital Game Addiction”. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/1 (2020), 144-174. <https://doi.org/10.33711/yyuefd.691498>
- Yorulmaz, Bilal. “Dijital Oyunlarda Müslüman Temsili”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2018), 275-286.
- Yorulmaz, Bilal. “Dijital Oyunlardaki Din ve Din Eğitiminde Dijital Oyunların Kullanılma İmkkanı”. *Dijitalleşen Din*. ed. Mete Çamdereli vd. 365-411. İstanbul: Köprü Yayınları, 2015.
- Yücel, Gülşah - Şan, Şenay. “Dijital Oyunlarda Bağımlılık ve Şiddet: Blue Whale Oyunu Üzerinde Bir İnceleme”. *Academic Journal of Information Technology* 9/32 (2018), 87-100. <https://doi.org/10.5824/1309-1581.2018.2.006.x>

Ekler







Tetkik

Yıl 2023 | Sayı 4

Türk-İslam Kültürü Dergisi

tetkik.okuokut.org



Tetkik Dergisi Yayın Politikası

Hakkında

Tetkik (ISSN: 2822-3322), Oku Okut Derneği tarafından Oku Okut Yayınları kapsamında, 2022 yılında yayımlanmaya başlayan hakemli bir e-dergidir. *Tetkik* dergisi Türk-İslam kültürünün araştırılması, incelenmesi, belgelenmesi ve korunmasıyla ilgili araştırmaları kapsar. *Tetkik* dergisinin amacı, Türk-İslam kültürüyle ilgili Türkçe ve İngilizce dillerinde hazırlanmış özgün araştırma makalesi ve kitap incelemesi türlerindeki çalışmalarını yayımlayarak ulusal ve uluslararası düzeyde bu alandaki bilginin artmasına ve paylaşımına katkıda bulunmaktadır. *Tetkik* dergisinin hedef kitlesi, Türk-İslam kültürü alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır. *Tetkik*, Mart ve Eylül aylarında olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. *Tetkik* dergisinde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. *Tetkik*; açık erişimli, gayri ticari bilimsel yayıncılığı benimsemiştir. *Tetkik* dergisinde yayımlanan makaleler, yazarı tarafından üniversitesinin kurumsal arşivinde, konulu arşivlerde veya istenilen diğer arşivlerde ambargo süresi olmaksızın erişime açılabilir. *Tetkik*, Crossref üyesidir. Yayımlanan tüm makalelere, kalıcı makale tanımlayıcısı olarak DOI atanır (DOI Ön Ek: 10.55709/*Tetkik*dergisi). *Tetkik*, makalelerin kaynakçasını açık erişim olarak sunarak Open Citations I4OC inisiyatifini desteklemektedir. Böylece yayınlarımıza herkes ücretsiz olarak hemen erişebilir.

Amaç

Tetkik dergisinin amacı, Türk-İslam kültürüyle ilgili Türkçe ve İngilizce dillerinde hazırlanmış özgün araştırma makalesi ve kitap incelemesi türlerindeki çalışmalarını yayımlayarak ulusal ve uluslararası düzeyde bu alandaki bilginin artmasına ve paylaşımına katkıda bulunmaktadır.

Kapsam

Tetkik dergisi Türk-İslam kültürünün araştırılması, incelenmesi, belgelenmesi ve korunmasıyla ilgili araştırmaları kapsar.

Konu Kategorisi

Sosyal Bilimler: Alan Araştırmaları/Türk-İslam Kültürü Araştırmaları

Beşeri Bilimler:

Tarih/Türk-İslam Tarihi

Edebiyat/Türk İslam Edebiyatı

Felsefe/Türk-İslam Felsefesi

Müzik/Türk-İslam Müziği

Din/İslam Araştırmaları

Bilim Alanı

Türk Dili ve Edebiyatı, Türk İslam Edebiyatı, Türk İslam Tarihi, Türk İslam Sanatları, Türk İslam Müziği, Türk İslam Felsefesi, Türk İslam Toplumu, Türk İslam Toplumunda Eğitim

Anahtar Kelimeler

Türk Dünyası, Türk-İslam Kültürü, Türk-İslam Sentezi, Türk Dili ve Edebiyatı, Türk-İslam Edebiyatı, Türk Halk Kültürü, Türk Halkları, Türk Kültürü, Türk Mitolojisi, Türk Mizahı, Türk-İslam Tarihi, Türk-İslam Eserleri, Türk Tiyatrosu, Türk-İslam Sanatları, Türk-İslam Musikisi, Türk-İslam Felsefesi, Türk-İslam Kültür Varlıkları, Türkçe El Yazmaları, Dil ve Kültür, Din ve Kültür, Kültür Politikası, Kültür Tarihi, Kültürel Yaşam, Kültürel Asimilasyon, Popüler Kültür

Yayın Periyodu

Tetkik dergisi, Mart ve Eylül aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.

Hedef Kitle

Tetkik dergisinin hedef kitle, Türk-İslam kültürü alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.

Telif Hakkı

Tetkik dergisinde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, *Tetkik* tarafından Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.

Ücret Politikası

Tetkik dergisinin tüm giderleri Oku Okut Yayınları tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayımı ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayım için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

Yayın İlkeleri

- ❖ Orijinal, yayımlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.
- ❖ Makale kelime sınırlaması bulunmamaktadır.
- ❖ Makaleler, İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmış olmalıdır.
- ❖ Makaleler, elektronik aramayı kolaylaştırmak için 150-250 kelimelik özet ve 5-8 arası anahtar kelime içermelidir.
- ❖ Derginin tüm giderleri Yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayımı ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayım için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.
- ❖ Makale yayınlanmak üzere dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez, yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.
- ❖ Bu dergi, incelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını kontrol eder.

Açık Erişim

Açık Erişim, yayınların çevrimiçi olarak herkese ücretsiz olarak ve yeniden kullanımla ilgili birkaç kısıtlamayla erişilebilir olmasıdır. Araştırmanın sınırsız bir şekilde yayılması özellikle yazarlar, okuyucular ve fon sağlayıcılar için önemlidir.

Oku Okut Yayınları, Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonu'nu imzalamıştır.

<https://www.budapestopenaccessinitiative.org/translations/turkish-translation>

http://www.budapestopenaccessinitiative.org/list_signatures/

Tetkik dergisi, Yeşil Yol Açık Erişim ile Altın Yol Açık Erişimi desteklemektedir. Yeşil Yol Açık Erişim/Green Open Access: Açık erişimin bu çeşidi, yazarların kendi çalışmalarını kendileri veya fon sağlayıcıları tarafından kontrol edilen bir web sitesinde veya bağımsız bir platformda arşivlemelerine olanak tanır. Makalenin arşivlenen versiyonu yayımlanan nihai metin olabilir veya olmayabilir. Açık Erişim Altın Yolunun aksine, bazı dergiler altı ila on iki ay arasında değişebilen bir ambargo süresi talep edebilmektedir. *Tetkik* dergisinde yayımlanan makaleler, yazarı tarafından Üniversitesinin kurumsal arşivinde, konulu arşivlerde veya diğer her türlü arşivde ambargo süresi olmaksızın erişime açılabilir. Böylece bu yayına herkes ücretsiz olarak hemen ulaşabilir. Altın Yol Açık Erişim/Gold Open Access: Açık erişimin bu çeşidinde makaleler, Creative Commons Lisansları (CC) kapsamında lisanslanmıştır; bu, diğer kişilerin bunlara dayalı olarak kendi çalışmalarını oluşturabilmeleri için özgürce dağıtılabileceği ve paylaşılabilirliği anlamına gelmektedir. Telif hakkı genellikle yazarlarındır. Açık erişim yayınlar, ücret ödenerek erişilebilen makalelerle hakem süreci gibi aynı iş akışını izler, tek fark bu tür yayınların içeriğine ücretsiz erişim sağlanmasıdır. Bir yayının kalitesiyle bu yayına erişim şekli arasında bir ilişki yoktur. Açık erişim veya ücretli olması, o yayının kaliteli veya kalitesiz olduğunu göstermez. Yayının kalitesi, editöryal süreçlerin ve hakem incelemesinin kalitesine bağlıdır.

	Altın Yol Açık Erişim	Yeşil Yol Açık Erişim
Seçenekler	Açık erişimli bir dergide veya açık erişimi destekleyen bir dergide yayınlayın.	Makalenize URL bağlantısı verin. Açık arşiv içeren bir dergi seçin. Makalenizin bir sürümünü kendi kendinize arşivleyin.
Erişim	Genel erişim, yayınlanan makaleye yöneliktir. Yayın anında hemen erişim sağlanır.	Makalenizin bir sürümüne ücretsiz erişim. Zaman gecikmesi uygulanabilir (ambargo süresi).
Ücret	Açık erişim ücreti istenmesi hâlinde yazar tarafından veya yazar adına, örneğin kurumları veya finansman kuruluşları tarafından ödenir.	Yayın masrafları istenmesi hâlinde bu ücretler kütüphane abonelikleri tarafından karşılandığından yazar tarafından herhangi bir ücret ödenmez.
Kullanım	Yazarlar ticari ve ticari olmayan kullanıcı lisansı arasında seçim yapabilir.	Yazarlar, makalelerini çok çeşitli amaçlar için yeniden kullanma hakkını saklı tutar.

Tetkik dergisinde yayımlanan makaleler, Creative Commons Atıf-Gayrı Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanır. *Tetkik*, 2022 yılında yayımladığı ilk sayısından itibaren tüm akademik makaleleri CC BY-NC 4.0 lisansı kapsamında yayınlamaya başlamıştır. Oku Okut Yayınları, açık erişimin etkili bir şekilde çalışması için lisanslama yoluyla kullanıcı haklarının ve telif hakkı sahipliğinin açık olması gerektiğine inanmaktadır.

OAI: <https://tetkik.okuokut.org/tetkik/oai>

OAI-PMH Registration Record: <https://www.openarchives.org>

CC BY-NC 4.0 lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

CC BY-NC 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>

Lisans şartları yerine getirildiği sürece, lisans sahibi aşağıda belirtilenleri iptal edemez. Özgürce sunular yapılabilir:

Paylaş: Eseri her ortam veya formatta kopyalayabilir ve yeniden dağıtabilirsiniz.

Uyarla: Karıştır, aktar ve mevcut eserin üzerine inşa et.

Yalnız şu şartlara uyulmalıdır:

Atıf: Uygun referans vermeli, lisansa bağlantı sağlamalı ve değişiklik yapıldıysa bilgi vermelisiniz. Bunları uygun bir şekilde yerine getirebilirsiniz fakat bu, lisans sahibinin sizi ve kullanım şeklinizi onayladığını göstermez.

Gayri Ticari: Bu materyali ticari amaçlarla kullanamazsınız.

Ek sınırlamalar yoktur: Lisansın sağladığı izinlerin kullanımını kanunen kısıtlayacak yasal koşullar ya da teknolojik önlemler uygulayamazsınız.

Arşiv Politikası

Tetkik dergisinde yayınlanan makaleler LOCKSS ve CLOCKSS'da dijital olarak arşivlenir. Ayrıca yayımlanan makaleler, yazarı tarafından çalıştığı üniversitenin kurumsal arşivinde (DSpace, AVESIS vb.), konulu arşivlerde veya diğer her türlü arşivde ambargo süresi olmaksızın erişime açılabilir. Böylece bu yayına herkes ücretsiz olarak hemen ulaşabilir.

Tetkik (e-ISSN: 2822-3322) dergisinin yayıncısı Oku Okut Yayınları, araştırma sonuçlarının yayılmasını destekleme politikasına uygun olarak arşiv politikasını duyurmaktan memnuniyet duyar:

- ❖ Oku Okut Yayınları, yazarlara, bir makalenin kendi kendine arşivleme (yazarın kişisel web sitesi) ve/veya yayımlandıktan sonra kurumsal bir havuzda arşivleme için bir makalenin (yayıncı pdf) nihai yayınlanmış sürümünün kullanılmasına izin verir.
- ❖ Yazarlar, makalelerini halka açık ve/veya ticari konu tabanlı arşivlerde kendi kendilerine arşivleyebilirler. Ambargo süresi yoktur ancak yayınlanan kaynak belirtilmeli ve dergi ana sayfasına veya makalelerin DOI'sine bir bağlantı ayarlanmalıdır.
- ❖ Yazarlar makalenin çıktısını PDF belgesi olarak indirebilirler. Yazarlar makalenin kopyalarını meslektaşlarına herhangi bir ambargo olmaksızın gönderebilir.
- ❖ Oku Okut Yayınları, makalelerin tüm sürümlerine izin verir (Gönderilen sürüm, kabul edilmiş versiyon, yayınlanmış versiyon) ambargo olmaksızın yazarın tercih ettiği bir kurumsal veya başka bir arşivde saklanacaktır.
- ❖ *Tetkik* dergisi, kalıcı arşivler oluşturulmasına izin vermek için LOCKSS sistemi kullanmaktadır. Stanford Üniversite Kütüphanelerine dayanan LOCKSS Programı, kütüphanelere ve yayıncılara kalıcı ve yetkili sayısal içeriğe erişimi sağlamak için ödüllü, düşük maliyetli, açık kaynak dijital koruma araçları sunar. LOCKSS Programı, “çok sayıda kopyanın güvenliğini sağlama” ilkesi üzerine kurulmuş, kütüphanenin liderliğindeki bir dijital koruma sistemidir. LOCKSS Programı, açık kaynaklı uç uca dijital koruma yazılımı kullanarak kütüphaneleri geliştirir ve destekler.

Dergide Yayımlanan Versiyon

Yayın Türü: Açık Erişim

OAI: <https://tetkik.okuokut.org/tetkik/oai>

LOCKSS: <https://tetkik.okuokut.org/tetkik/gateway/lockss>

CLOCKSS: <https://tetkik.okuokut.org/tetkik/gateway/clockss>

RSS: <https://tetkik.okuokut.org/tetkik/gateway/plugin/WebFeedGatewayPlugin/rss2>

Ambargo Süresi: Ambargo süresi yoktur.

Açık Erişim Lisansı: CC BY-NC 4.0

Telif Hakkı Sahibi: Yazar(lar) telif hakkını korur.

Arşiv Yeri: Kurumsal Arşiv, Crossref, Dergi Web Sitesi, Kurumsal Site, Yazarın Kişisel Web Sitesi, Halka Açık ve/veya Ticari Konu Tabanlı Arşivler.

Politika Koşulları: Atıf ve alıntı standartlarına uyularak dergiye atıf yapılmalıdır. DOI ile yayıncı sürümüne bağlanmalıdır.

Hakem Süreci Sonunda Kabul Edilen Versiyon

Ambargo Süresi: Yok

Arşiv Yeri: Dergi Web Sitesi, Kurumsal Site, Yazarın Kişisel Web Sitesi, Halka Açık ve/veya Ticari Konu Tabanlı Arşivler.

Telif Hakkı Sahibi: Yazar(lar) telif hakkını korur.

Dergiye Gönderilen İlk Metin

Ambargo Süresi: Yok

Arşiv Yeri: Dergi Web Sitesi, Kurumsal Site, Yazarın Kişisel Web Sitesi, Halka Açık ve/veya Ticari Konu Tabanlı Arşivler.

Oluşturulma: 20 Mart 2022

Güncellenme: 04 Nisan 2022

Araştırma ve Yayın Etiği

Tetkik dergisi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. *Tetkik*, Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayımlanan Uluslararası Etik Yayıncılık İlkeleri'ni benimsemiştir. Ayrıca Türkiye Editörler Çalıştay Kararlarına da uymayı taahhüt eder.

- Basın Kanunu, www.mevzuat.gov.tr
- Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu, www.mevzuat.gov.tr
- Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, www.yok.gov.tr
- Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkeleri, <https://doi.org/10.24318/cope.2019.1.12>
- Türkiye Editörler Çalıştay Kararları, www.editorlercalistayi.com

İncelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını iThenticate yazılımı kullanılarak kontrol edilir. Benzerlik oranının %15'ten az olması beklenir. Benzerlik oranında asıl ölçü, yazarın atıf yapma ve alıntılama kurallarının uymasındır. Benzerlik oranı %1 görüldüğü hâlde atıf ve alıntı usulünce yapılmamışsa yine intihal söz konusu olabilir. Bu açıdan atıf ve alıntı kuralları yazar tarafından bilinmeli ve dikkatlice uygulanmalıdır: www.isnadsistemi.org

Atıf/Dolaylı Aktarma: Bir kaynaktaki düşünce, tartışma veya tespiti atıf yapılıyorsa ve atıf yapılan görüş atıf yapan araştırmacının kendi kelimeleri ile satıra dökülüyorsa cümlelerin sonuna dipnot işareti (¹) konulmalıdır. Yapılan atıf, eserin belli bir sayfasına ya da sayfa aralığına ise sayfa numarası verilmelidir. Şayet çalışmanın tümüne bir atıf varsa yani okuyucunun çalışmanın tümünü incelemesini gerektirecek bir boyutta atıf yapılmışsa dipnotta “Bu konuda bk.”, “Bu görüş ile ilgili bk.”, “Bu tartışma hakkında bk.” veya sadece “bk.” ifadesinden sonra kaynak belirtilmelidir.

Alıntı/İktibas: Eğer müracaat edilen kaynaktan ilgili kısım aynen, noktası ve virgüline dokunulmadan, olduğu gibi alınıyorsa alıntılanan kısım “çift tırnak içinde verilir” ve sonuna dipnot numarası¹ verilerek kaynağı belirtilir. Doğrudan alıntılanan metin içerisinde var olan alıntılar ise ‘tek tırnak’ kullanılarak yazılır. Doğrudan alıntılanan kısım üç satırdan uzun ise (kırk kelimedenden fazla ise) ayrı bir paragraf hâlinde gösterilir. Uzun alıntılarının ana metinden ayırt edilmesi için normal metin boyutundan bir küçük yazı tipi boyutunda ve paragrafın tamamının soldan satır başı hizasında girintili olarak yazılması tercih edilmelidir. Doğrudan aktarılan metinde, anlamı değiştirmek şartıyla, bazı kelime, cümle ve paragraflar çıkarılabilir. Çıkarılan kısımların yerine üç nokta (...) konulur. Bir kaynaktan aynen alıntılanan kısmın “çift tırnak” içine alınmadan yazılması ve sadece sonunda kaynağın yazılması ile yetinilmesi doğru olmaz. Bu kurallara uyulmadığı takdirde yazar, yayın etiği ihlali (İntihal/Plagiarism) suçlamasına muhatap olabilir.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık, veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kural dışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

İntihal: Başkalarının fikirlerini, metodlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmaktır.

Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermektir.

Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmektir.

Tekrar Yayın: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirilmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmaktır.

Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayını yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmaktır.

Haksız Yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayını sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmektir.

Diğer Etik İhlali Türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmaktır (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

İntihali Öleme

Okuyucu *Tetkik* (ISSN 2822-3322) dergisinde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editoryal içerik ile ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman tetik@okuokut.org adresine e-posta göndererek şikâyetinde bulunabilir. Gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

Çıkar Çatışması

Makalenin yazar/yazarları, çalışma kapsamında herhangi bir kişisel ve finansal çıkar çatışması olmadığını bildirmek zorundadır. Bu bildirim makalenin sonunda “Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest” başlığı altında belirtmelidirler. Hakemler, değerlendirdikleri makalede herhangi bir çıkar çatışması olduğundan şüphelendiklerinde değerlendirme süreci ile ilgili olarak dergi editörlüğüne bilgi vermeli ve gerekirse makale değerlendirmesini reddetmelidirler. Çıkar çatışmasını engellemek için makale yazarlarının görev yaptığı kurumlardaki kişiler, makale için hakemlik yapamazlar. Editörlerin, yazarlarla kişisel veya mali açıdan çıkar çatışması da olmamalıdır.

Makale Değerlendirme Politikası

- ❖ Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.
- ❖ Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak taranır.
- ❖ İntihal kontrolünden sonra uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir.
- ❖ Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme çift taraflı kör hakemlik ile değerlendirmeye gönderilir.
- ❖ Yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında Yayın Kurulu tarafından verilir.
- ❖ Makale gönderiminden yayınına kadar ortalama 22 hafta beklemek gerekir.

Yazarların Sorumlulukları

- ❖ Yazar, araştırma ve yayın eğitime uymalıdır.
- ❖ Yazar, aynı çalışmayı birden fazla dergide yayımlamaya teşebbüs etmemelidir.
- ❖ Yazar, makalenin yazımında istifade ettiği eserleri eksiksiz olarak kaynakçada belirtmelidir.

Editörün Sorumlulukları

- ❖ Editör yazıları yazarların etnik kökeni, cinsiyeti, vatandaşlığı, dini inancı veya siyasi düşüncesine bakmaksızın bilimsel içerik açısından değerlendirir.
- ❖ Editör, yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift-kör hakem değerlendirmesini yapar ve gönderilen makalelerle ilgili tüm bilgilerin yayınlanmadan önce gizli tutulmasını sağlar.
- ❖ Editör, hakemlere yazıların gizli bilgi olduğunu ve bunun ayrıcalıklı bir etkileşim olduğunu bildirir. Hakemler ve yayın kurulu, yazıları başka kişilerle tartışamaz. Hakemlerin anonimliği sağlanmalıdır. Belirli durumlarda editör, belirli bir noktayı netleştirmek için bir hakemin incelemesini diğer hakemlerle paylaşabilir.
- ❖ Yayının içeriğinden ve genel kalitesinden editör sorumludur. Gerektiğinde düzeltme notu yayınlamak veya geri çekme işlemi uygulamak da onun sorumluluğundadır.
- ❖ Editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında herhangi bir çıkar çatışmasına izin vermez. Sadece hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve yazıların dergide yayınlanmasına ilişkin nihai karardan Yayın Kurulu sorumludur.

Hakemlerin Sorumlulukları

- ❖ Hakemlerin araştırma, yazarlar ve/veya araştırma fon sağlayıcıları ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması olmamalıdır.
- ❖ Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır.
- ❖ Hakemlerin kullandıkları dil ve üslup, yazarı rencide edici olmamalıdır.
- ❖ Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalıdır.
- ❖ Hakemler inceledikleri çalışmada telif hakkı ihlali veya intihal fark etmeleri durumunda bunu editöre bildirmelidir.
- ❖ Bir makaleyi gözden geçirme konusunda kendini yetersiz hisseden veya belirlenen sürede incelemeyi yetiştiremeyeceğini düşünen bir hakem, inceleme sürecinden çekilmelidir.
- ❖ Hakem süreci sırasında hakemlerin şu hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir: Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu? / Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu? / Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı? / Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu? / Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi? / Dil kalitesi yeterli mi?
- ❖ *Tetkik* dergisinde kullanılan “Ön İnceleme Formu”, “Makale Değerlendirme Formu” ve “Kitap İncelemesi Değerlendirme Formu”, dergi web sitesinden incelenebilir: tetkik.okuokut.org

Makale Değerlendirme Süreci: Çift Taraflı Kör Hakemlik

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirilmediği onaylanan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir.

Baş Editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir.

Hakemler gerekli görürse yazar tarafından değişiklik yapılır. Yayın Kurulu, yazar tarafından düzeltilen metnin yayınlanıp yayınlanmayacağına karar verir.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir.

Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecinden çıkarılmasını istemelidir.

Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, Word programında “Değişiklikleri İzle” özelliği açık olacak şekilde tashihlerini yapar veya değişiklikleri kırmızı renk ile belirtir. Tashih ettiği metni alan editörüne sunar. Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır. Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır. Hakkında iki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından makalelerin öz/abstract kısmını 350-400 kelime olacak şekilde genişletilmesi istenir. Hakem sürecinden geçen çalışmalar Türkçe Dil Editörü ve Baş Editör tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır. Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. İngilizce dil editörünün kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır. Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu'nda incelenerek yayımlanıp yayımlanmayacağı ile yayımlanacaksa hangi sayıya dahil edileceği karara bağlanır. Kurul, oy çokluğu ile karar verir. Eşitlik olması durumunda nihai karar editörün kararı yönünde verilir. Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir ve incelenmek üzere yazarına gönderilir. Bu aşama en fazla 15 gün sürer. Yayınlanan tüm makalelere, kalıcı makale tanımlayıcısı olarak DOI atanır. Yayımlanan sayıya ait veri ilgili indekslere 15 gün içinde iletilir.

Ön İnceleme ve İntihal Taraması

Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve iThenticate programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. Ön inceleme en fazla 15 gün içinde tamamlanır. İntihal benzerlik oranının %15'ten az olması gereklidir. Benzerlik oranı %1 görüldüğü hâlde atıf ve alıntı usulünce yapılmamışsa yine intihal söz konusu olabilir. Bu açıdan atıf ve alıntı kuralları yazar tarafından bilinmeli ve dikkatlice uygulanmalıdır:

Atıf/Dolaylı Aktarma: Bir kaynaktaki düşünce, tartışma veya tespite atıf yapılıyorsa ve atıf yapılan görüş atıf yapan araştırmacının kendi kelimeleri ile satıra dökülüyorsa cümlelerin sonuna dipnot işareti (¹) konulmalıdır. Yapılan atıf, eserin belli bir sayfasına ya da sayfa aralığına ise sayfa numarası verilmelidir. Şayet çalışmanın tümüne bir atıf varsa yani okuyucunun çalışmanın tümünü incelemesini gerektirecek bir boyutta atıf yapılmışsa dipnotta “Bu konuda bk.”, “Bu görüş ile ilgili bk.”, “Bu tartışma hakkında bk.” veya sadece “bk.” ifadesinden sonra kaynak belirtilmelidir.

Alıntı/İktibas: Eğer müracaat edilen kaynaktan ilgili kısım aynen, noktası ve virgüline dokunulmadan, olduğu gibi alınıyorsa alıntılanan kısım “çift tırnak içinde verilir” ve sonuna dipnot numarası¹ verilerek kaynağı belirtilir. Doğrudan alıntılanan metin içerisinde var olan alıntılar ise ‘tek tırnak’ kullanılarak yazılır. Doğrudan alıntılanan kısım üç satırdan uzun ise (kırk kelimedenden fazla ise) ayrı bir paragraf hâlinde gösterilir. Uzun alıntıların ana metinden ayırt edilmesi için normal metin boyutundan bir küçük yazı tipi boyutunda ve paragrafın tamamının soldan satır başı hizasında girintili olarak yazılması tercih edilmelidir. Doğrudan aktarılan metinde, anlamı değiştirmemek şartıyla, bazı kelime, cümle ve paragraflar çıkarılabilir. Çıkarılan kısımların yerine üç nokta (...) konulur. Bir kaynaktan aynen alıntılanan kısmın “çift tırnak” içine alınmadan yazılması ve sadece sonunda kaynağın yazılması ile yetinilmesi doğru olmaz. Bu kurallara uyulmadığı takdirde yazar, yayın etiği ihlali (İntihal/Plagiarism) suçlamasına muhatap olabilir (bk. www.isnadsistemi.org).

Alan Editörü İncelemesi

Ön inceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir. Bu inceleme en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme)

Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki dış hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, en az iki iç hakemin (ilgili alan editörlerinin ve/veya yayın kurulu üyelerinin) değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

Tashih Aşaması

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, Word programında “Değişiklikleri İzle” özelliği açık olacak şekilde tashihlerini yapar veya metinde değişiklikleri kırmızı renk ile belirtir. Tashih ettiği metni alan editörüne sunar.

Alan Editörü Kontrolü

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.

Hakem Kontrolü

Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Öz ve Abstract Kısımının Genişletilmesi

Hakkında iki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından makalelerin öz/abstract kısmını 350-400 kelime olacak şekilde genişletilmesi istenir.

Türkçe Dil Kontrolü

Hakem sürecinden geçen çalışmalar Türkçe Dil Editörü ve Baş Editör tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

İngilizce Dil Kontrolü

Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. İngilizce dil editörünün kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Yayın Kurulu İncelemesi

Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu'nda incelenerek yayımlanıp yayımlanmayacağı ile yayımlanacaksa hangi sayıya dahil edileceği karara bağlanır. Kurul, oy çokluğu ile karar verir. Eşitlik olması durumunda nihai karar editörün kararı yönünde verilir.

Dizgi ve Mizanpaj Aşaması

Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir ve incelenmek üzere yazarına gönderilir. Bu aşama en fazla 15 gün sürer.

DOI Tahsisi

Tetkik dergisi Crossref üyesidir. Yayımlanan tüm makalelere, kalıcı makale tanımlayıcısı olarak DOI atanır (DOI Ön Ek: 10.55709/*Tetkik*dergisi). *Tetkik*, makalelerin kaynakçasını açık erişim olarak sunarak Open Citations I4OC insiyatifini desteklemektedir.

Ulusal ve Uluslararası İndekslere Veri Gönderimi

Yayımlanan sayıya ait veri ilgili indekslere 15 gün içinde iletilir.

Makale Gönderimi

Gönderim sırasında yazardan elektronik ortamda aşağıdaki taahhüt alınır:

- ❖ Bu çalışmayı derginize göndermek için yetkiliyim/ortak yazarlar tarafından yetkilendirildim.
- ❖ Makale orijinaldir, başka bir hakemli dergide resmi olarak yayımlanmamıştır, başka bir dergi tarafından değerlendirmeye alınmamıştır ve mevcut herhangi bir telif hakkı veya diğer üçüncü taraf haklarını ihlal etmemektedir.
- ❖ Makalenin editoryal olarak yayımlanmak üzere kabul edilmesi halinde, Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) lisansı altında lisanslanacağını kabul ediyorum/ediyoruz.
- ❖ Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif ve fikri mülkiyet hakları saklıdır. Yazar(lar), telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda yayıncının hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun kendilerine ait olduğunu taahhüt eder(ler).
- ❖ Yazar(lar), makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt eder(ler).

Yazar Rehberi

Tetkik dergisine orijinal, yayımlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış çalışmalar kabul edilir. Makale kelime sınırlaması, bulunmamaktadır.

Makaleler, İSNAD Atıf Sistemine göre hazırlanmış olmalıdır. Bilim dalında, dipnotlu veya metin içi sistemden hangisi yaygın kullanılıyor ise o tercih edilebilir (**Hatalı Köprü başvurusu geçerli değil**).

Makaleler, elektronik aramayı kolaylaştırmak için 150-400 kelimelik özet ve 5-8 arası anahtar kelime içermelidir.

Derginin tüm giderleri Oku Okut Yayınları tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işlem ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

Makale yayımlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Makale sonunda, kaynakçadan önce, araştırmacıların katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına aşağıdaki tabloya uygun olarak belirtilmelidir. Beyan tablosunu da içeren *Tetkik* dergisi makale Word şablonunu **BURADAN** indirebilirsiniz.

Bireylerden ölçek, anket, mülakat ve diğer veri toplama araçları kullanılarak veri toplanması gereken çalışmalar/makaleler için alınması zorunludur. Kurul onayı aşağıdaki etik beyan tablosunda ilk sayfasında kurul adı, tarih ve sayı numarası ile belirtilmelidir. Makalenin yöntem kısmında veri toplama başlangıç ve bitiş tarihleri yazılmalıdır. Onay belgesi sisteme ek dosya olarak eklenmelidir.

İntihal Taraması	Bu makale intihal taramasından geçirildi.
Plagiarism Detection	This paper was checked for plagiarism.
Yayın Etiği	<i>Tetkik</i> dergisi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. Ayrıca Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan uluslararası etik yayıncılık ilkelerini benimsemiştir. Dergimiz Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkeleri'nde açıklanan yönergelere de tabidir.
Publication Ethics	<i>Tetkik</i> is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on https://doi.org/10.24318/cope.2019.1.12
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Finansman	Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
Grant Support	The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması	Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
Conflict of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Yazarların Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%55), Yazar-2 (%45) Veri Toplanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50) Veri Analizi: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40) Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%90), Yazar-2 (%10)
Authors Contributions	Conceiving the Study: Author-1 (%55), Author-2 (%45) Data Collection: Author-1 (%50), Author-2 (%50) Data Analysis: Author-1 (%60), Author-2 (%40) Submission and Revision: Author-1 (%90), Author-2 (%10)
Etik Komite Onayı Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalınmıştır.
Ethical Approval	An application for ethical approval was made to University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.
Açık Erişim Lisansı	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
Open Access License	This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
Telif Hakkı	Yazar(lar)
Copyright	Author(s)

Makale Yazım Kuralları

Genel kural olarak dipnotlarda eser künye bilgileri *virgül* (,) ile kaynakçada ise *nokta* (.) işareti ile ayrılır. İki yazar isminin arasında, öncesi ve sonrasında boşluk bırakılarak “tire/kısa çizgi işareti (-)” kullanılır.

Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015), 55.

Aynı yazarın aynı dipnotta birden fazla çalışması peş peşe kaynak olarak belirtilecekse ikinci ve sonraki eserin “Yazar Adı Soyadı” alanına “a.mlf.” (aynı müellif) kısaltması kullanılır.

Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yay., 2010), 56; a.mlf., “İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 317-331.

Yazar, editör, çevirmen vb. üç veya daha fazla ise dipnotta ilkinin adı ve soyadına yer verildikten sonra “vd.” kısaltması kullanılır. Kaynakçada ilkinin “Soyadı, Adı” belirtildikten sonra vd. kısaltması yazılır. Kaynakçada vd., ts. gibi sonu nokta ile biten kısaltmalardan sonra ikinci bir nokta kullanılmaz. Birden fazla esere atıf yapılırken iki eserin künye bilgileri noktalı virgülle (;) ayrılır.

Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa; Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa.

Sayfayı ifade etmek üzere “s.” kısaltması kullanılmaz. Cilt numarası, “C” kısaltması kullanılmadan yazılır. Cilt ve sayfa numarası arasında eğik çizgi (/) kullanılır.

Akûn, “Âlî Mustafa Efendi”, 2/416.

Cilt numarasının belirtilmesinde Romen rakamı kullanılmaz:

❑ Hatalı Kullanım: V/11 ❑ Doğru Kullanım: 5/11

Makale atıflarında dergi cilt ve sayı numarası arasında eğik çizgi (/) kullanılır.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 19/1 (Haziran 2015), 23.

Eserin basım sayısı, “bs.” kısaltması kullanılmadan “8. Basım” şeklinde açık olarak yazılır. Bu bilgi kaynakçada basım tarihinden önce belirtilir.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Eser isimleri (Kitap, Dergi, Ansiklopedi, Sözlük, Yazma Eser, Tez, Rapor, Gazete vb.) eğik yazılır ve “age.” veya “agm.” şeklinde kısaltılmaz. Bunun yerine eser başlığı uygun şekilde kısaltılarak kullanılır.

Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkıyye, 2011), 2/143.

Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/143.

Kitap Bölümü, Sözlük Maddesi, Ansiklopedi Maddesi, Makale Adı, Bildiri Başlığı, Sosyal Medya İletisi, TV Program Adı ve Müzik eseri çift tırnak içinde yazılır.

Kitap Bölümü, Basılı Bildiri ve Ansiklopedi Maddesi türündeki çalışmalar kaynakçada yazılırken sayfa aralığı en sonda değil basım bilgilerinden önce belirtilir. Yalnızca makale türü çalışmalarda sayfa aralığı en sonda yazılır.

Akün, Ömer Faruk. “Âlî Mustafa Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Türcan, Galip. “Kelâm’ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki”. *Marife* 5/3 (2005), 175-193.

İlk geçtiği yerde atıf yapılan yayının baskı bilgilerini içeren parantez işaretinden önce virgül kullanılmaz.

Doğru Kullanım: Halil İnalçık, “Selim I”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1997), 9/127-131.

Klasik kaynakların basım tarihi, Hicrî/Milâdî olarak “534/1139” şeklinde yazılır.

Kitap-Tek Yazarlı

İlk Geçtiği Yerde	Yazar Adı Soyadı, Kitap Adı (Basım Yeri: Yayıncı, Basım Yılı), Sayfa Numarası.
Örnek	Afet İnan, <i>Piri Reis'in Hayatı ve Eserleri</i> (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 22.
Sonraki Yerde Geçtiği	Yazar Soyadı, <i>Kitap Kısa Adı</i> , Sayfa Numarası.
Örnek	İnan, <i>Piri Reis'in Hayatı ve Eserleri</i> , 34.
Kaynakçada	Yazar Soyadı, Adı. <i>Kitap Adı</i> . x Cilt. Basım Yeri: Yayıncı, x. Basım, Basım Yılı.
Örnek	İnan, Afet. <i>Piri Reis'in Hayatı ve Eserleri</i> . Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 2018.

Kitap-İki Yazarlı

İlk Geçtiği Yerde	Yazar Adı Soyadı - Yazar Adı Soyadı, Kitap Adı (Basım Yeri: Yayıncı, Basım Yılı), Cilt/Sayfa Numarası.
Örnek	Arı İnan - İsmet Parmaksızoğlu, <i>Düşünceleriyle Atatürk</i> (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 54-58.
Sonraki Yerde Geçtiği	Yazar Soyadı - Yazar Soyadı, <i>Kitap Kısa Adı</i> , Cilt/Sayfa Numarası.
Örnek	İnan - Parmaksızoğlu, <i>Düşünceleriyle Atatürk</i> , 62.
Kaynakçada	Yazar Soyadı, Adı - Yazar Soyadı, Adı. <i>Kitap Adı</i> . x Cilt. Basım Yeri: Yayıncı, x. Basım, Basım Yılı.
Örnek	İnan, Arı - Parmaksızoğlu, İsmet. <i>Düşünceleriyle Atatürk</i> . Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.

Kitap-Çok Yazarlı

İlk Geçtiği Yerde	Yazar Adı Soyadı vd., Kitap Adı (Basım Yeri: Yayıncı, Basım Yılı), Cilt/Sayfa Numarası.
Örnek	Bekir Topaloğlu vd., <i>İslam'da İnanç Esasları</i> (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 25.
Sonraki Yerde Geçtiği	Yazar Soyadı vd., <i>Kitap Kısa Adı</i> , Cilt/Sayfa Numarası.
Örnek	Topaloğlu vd., <i>İslam'da İnanç Esasları</i> , 36.
Kaynakçada	İlk Yazar Soyadı, Adı vd. <i>Kitap Adı</i> . x Cilt. Basım Yeri: Yayıncı, x. Basım, Basım Yılı.
Örnek	Eisen, Mitchell L. vd. <i>Memory and Suggestibility in the Forensic Interview</i> . Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002. Topaloğlu, Bekir vd. <i>İslam'da İnanç Esasları</i> . İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Kitap-Elektronik

İlk Geçtiği Yerde	Yazar Adı Soyadı, Kitap Adı (Yayın Formatı: Yayıncı, Yayın Tarihi), Sayfa Numarası.
Örnek	Şule Yüksel Şenler, <i>Huzur Sokağı</i> (Epub: Timaş Yayınları, 2016), 56.
Sonraki Geçtiği Yerde	Yazar Soyadı, <i>Kitap Kısa Adı</i> , Sayfa Numarası.
Örnek	Şenler, <i>Huzur Sokağı</i> , 59-60.
Kaynakçada	Yazar Soyadı, Adı. <i>Kitap Adı</i> . Yayın Formatı: Yayıncı, x. Basım, Yayın Tarihi. Erişim Adresi
Örnek	Şenler, Şule Yüksel. <i>Huzur Sokağı</i> . Epub: Timaş Yayınları, 2016.

Kitap Bölümü

İlk Geçtiği Yerde	Bölüm Yazarının Adı Soyadı, “Bölüm Adı”, çev. Çeviren, Kitap Adı, ed. Editör Adı Soyadı (Basım Yeri: Yayıncı, Basım Yılı), Cilt/Sayfa Numarası.
Örnek	Ulrich Rudolph, “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”, çev. Ali Dere, <i>İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik</i> , haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 297.
Sonraki Geçtiği Yerde	Yazar Soyadı, “Bölüm Kısa Adı”, Cilt/Sayfa Numarası.
Örnek	Rudolph, “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”, 298-299.
Kaynakçada	Bölüm Yazarının Soyadı, Adı. “Bölüm Adı”. çev. Çevirenin Adı Soyadı. <i>Kitap Adı</i> . ed. Editör Adı Soyadı. Cilt/Sayfa Aralığı. Basım Yeri: Yayıncı, x. Basım, Basım Yılı.
Örnek	Rudolph, Ulrich. “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”. çev. Ali Dere. <i>İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik</i> . haz. Sönmez Kutlu. 295-304. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

Kur’an-ı Kerîm - Meâl

İlk Geçtiği Yerde	<i>Meâl Adı</i>, çev. Çeviren Adı Soyadı (Basım Yeri: Yayıncı, Basım Yılı), Sûre Adı Sûre Numarası/Âyet Numarası.
Örnek	<i>Kur'ân-ı Kerîm Meâli</i> , çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Enfâl 8/2.
Sonraki Geçtiği Yerde	Sûre Adı Sûre Numarası/Âyet Numarası.
Örnek	el-Enfâl 8/2.
Kaynakçada	<i>Meâl Adı</i> . çev. Çeviren Adı Soyadı. Basım Yeri: Yayıncı, x. Basım, Basım Yılı.
Örnek	<i>Kur'ân-ı Kerîm Meâli</i> . çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Ansiklopedi-Matbu

İlk Geçtiği Yerde	Yazar Adı Soyadı, “Madde Adı (Alt Başlık)”, <i>Ansiklopedi Adı</i>, ed. Editör Adı Soyadı (Basım Yeri: Yayıncı, Yıl), Cilt/Sayfa Numarası.
Örnek	Ömer Faruk Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i> (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/416.
Sonraki Yerde	Geçtiği Yazar Soyadı, “Madde Adı”, Cilt/Sayfa Numarası.
Örnek	Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, 2/416.
Kaynakçada	Yazar Soyadı, Adı. “Madde Adı”. <i>Ansiklopedi Adı</i> (Edisyon). Ed. Editör Adı Soyadı. Cilt/Sayfa Aralığı. Basım Yeri: Yayıncı, x. Basım, Yıl.
Örnek	Akün, Ömer Faruk. “Âlî Mustafa Efendi”. <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i> . 2/416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Ansiklopedi-Web

İlk Geçtiği Yerde	Yazar Adı Soyadı, “Madde Adı”, <i>Ansiklopedi Adı</i> (Erişim Gün Ay Yıl).
Örnek	Mustafa Çağrıncı, “İhsan”, <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i> (Erişim 12 Temmuz 2019).
Sonraki Yerde	Geçtiği Yazar Soyadı, “Madde Adı”.
Örnek	Çağrıncı, “İhsan”.
Kaynakçada	Yazar Soyadı, Adı. “Madde Adı”. <i>Ansiklopedi Adı</i> (Edisyon). Ed. Editör Adı Soyadı. Erişim Gün Ay Yıl. Erişim Adresi
Örnek	Çağrıncı, Mustafa. “İhsan”. <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i> . Erişim 12 Temmuz 2019. https://islamansiklopedisi.org.tr/ihsan--iyilik

Sözlük-Arap Harfli

İlk Geçtiği Yerde	Yazar Adı Soyadı, <i>Sözlük Adı</i>, nşr. Neşredeninin Adı Soyadı (Basım Yeri: Yayıncı, Basım Yılı), “Madde Adı”, Cilt/Sayfa Numarası.
Örnek	Muhammed b. Mükerrerrem İbn Manzûr, <i>Lisânü'l-‘Arab</i> , nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), “‘Abd”, 4/2776.
Sonraki Yerde	Geçtiği Yazar Soyadı, “Madde Adı”, Cilt/Sayfa Numarası.
Örnek	İbn Manzûr, “‘Abd”, 4/2776-2782.
Kaynakçada	Yazar Soyadı, Adı. <i>Sözlük Adı</i> . nşr. Neşredeninin Adı Soyadı. x Cilt. Basım Yeri: Yayıncı, x. Basım, Basım Yılı.
Örnek	İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerrem. <i>Lisânü'l-‘Arab</i> . nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

Sözlük-Latin Harfli

İlk Geçtiği Yerde	Yazar Adı Soyadı, Sözlük Adı, ed. Editörün Adı Soyadı (Basım Yeri: Yayıncı, Basım Yılı), “Madde Adı”, Cilt/Sayfa Numarası.
Örnek	Şükrü Halûk Akalın vd., <i>Türkçe Sözlük</i> (Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011), “İsnat”, 1029.
Sonraki Geçtiği Yerde	Yazar Soyadı, “Madde Adı”, Cilt/Sayfa Numarası.
Örnek	Akalın vd., “İsnat”, 1029.
Kaynakçada	Yazar Soyadı, Adı. <i>Sözlük Adı</i> . ed. Editörün Adı Soyadı. X Cilt. Basım Yeri: Yayıncı, x. Basım, Basım Yılı.
Örnek	Akalın, Şükrü Halûk vd. <i>Türkçe Sözlük</i> . Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011.

Tez

İlk Geçtiği Yerde	Yazar Adı Soyadı, Tez Adı (Şehir: Üniversite Adı, Enstitü Adı, Doktora Tezi, Yıl), Sayfa Numarası.
Örnek	Abdullah Demir, <i>Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi</i> (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 122.
Sonraki Geçtiği Yerde	Yazar Soyadı, Tez Adı veya Kısa Adı, Sayfa Numarası.
Örnek	Demir, Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi, 22.
Kaynakçada	Yazar Soyadı, Adı. Tez Adı. Şehir: Üniversite Adı, Enstitü Adı, Doktora Tezi, Yıl. (varsa) Erişim Adresi
Örnek	Demir, Abdullah. <i>Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi</i> . Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014. https://doi.org/10.5281/zenodo.3359806

Makale-Araştırma (Tek Yazarlı-Çok Yazarlı)

İlk Geçtiği Yerde	Yazar Adı Soyadı, “Makale Adı”, Dergi Adı Cilt Numarası/Sayı Numarası (Yayın Ayı Yılı), Sayfa Numarası.
Örnek	Adem Çiftci, “İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme”, <i>Cumhuriyet İlahiyat Dergisi</i> 19/1 (Haziran 2015), 23. Mehmet Kalaycı - Muhammet Emin Eren, “Reflection of Qāḏizādelis-Khalwatīs Tension on the Islamic Heresiography”, <i>İlahiyat Studies</i> 9/2 (2018), 249. Ali Ayten vd., “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti ilişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”, <i>Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi</i> 12/2 (2012), 45-79.
Sonraki Geçtiği Yerde	Yazar Soyadı, “Makale Adı veya Kısaltılmış Makale Adı”, Sayfa Numarası.
Örnek	Çiftci, “Suça Teşebbüsten Vazgeçme”, 23. Kalaycı - Eren, “Reflection of Qāḏizādelis-Khalwatīs Tension on the Islamic Heresiography”, 285. Ayten vd., “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi”, 55.
Kaynakçada	Yazar Soyadı, Adı. “Makale Adı”. <i>Dergi Adı</i> Cilt Numarası/Sayı Numarası (Yayın Ayı Yılı), Sayfa Aralığı. https://doi.org/XXXXXXXXXX
Örnek	Ayten, Ali vd. “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”. <i>Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi</i> 12/2 (2012), 45-79. Çiftci, Adem. “İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme”. <i>Cumhuriyet İlahiyat Dergisi</i> 19/1 (Haziran 2015), 23-46. https://doi.org/10.18505/cuifd.48242 Kalaycı, Mehmet - Eren, Muhammet Emin. “Reflection of Qāḏizādelis-Khalwatīs Tension on the Islamic Heresiography”. <i>İlahiyat Studies</i> 9/2 (2018), 249-290. https://doi.org/10.12730/13091719.2018.92.182

İnternet Sitesi

İlk Geçtiği Yerde	Kurum/Site Adı (Kurum/Site Adı Kısaltması), “Web Sayfa Başlığı” (Erişim Gün Ay Yıl).
Örnek	Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı” (Erişim 1 Mayıs 2017).
Sonraki Geçtiği Yerde	Kurum/Site Adı Kısaltması, “Web Sayfa Başlığı”.
Örnek	DİB, “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı”.
Kaynakçada	Kurum/Site Adı Kısaltması, Kurum/Site Adı. “Web Sayfa Başlığı”. Erişim Gün Ay Yıl. Erişim Adresi
Örnek	DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı”. Erişim 1 Mayıs 2017. https://kurul.diyanet.gov.tr

Bu kılavuzda, sık kullanılan eser türlerine nasıl atıf yapılacağına dair örneklerle yer verilmiştir. Diğer veri türleri için bk. www.isnadsistemi.org

Gizlilik Bildirimi

Tetkik dergisine kayıta istenilen ad, soyad, e-posta ve diğer kişisel bilgiler, derginin belirtilen amaçları doğrultusunda kullanılacaktır. Başka amaçlarla kullanılmayacak ve kimse ile paylaşılmayacaktır.

Tetkik dergisinin yayıncısı Oku Okut Derneği olarak kişisel verilerinizin güvenliği hususuna azami hassasiyet göstermekteyiz. Bu bilinçle, site ve hizmetlerimizden faydalanan kişiler dahil, organizasyonumuz ile ilişkili şahıslara ait kişisel verileri 6698 sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu'na uygun olarak işlenerek, muhafaza edilmesine büyük önem atfetmekteyiz. Bu sorumluluğumuzun tam idraki ile Kanun'da tanımlı şekli ile "Veri Sorumlusu" sıfatıyla, kişisel verilerinizi Kişisel Verileri Koruma Kanunu'nda belirlenen sınırlar çerçevesinde işlemekteyiz:

Tetkik.okuokut.org

Dr. Abdullah DEMİR
VERBİS Veri Sorumlusu

ademir@okuokut.org

KVKK VERBİS: OKU OKUT DERNEğİ (10055347)