

e-ISSN: 2757-6949

22
cilt
volume

2
sayı
issue

2023
aralık
december

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

HİTİT THEOLOGY JOURNAL



HİTİT
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

HITIT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume: 22 - Sayı | Issue: 2

Aralık 2023 | December 2023

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık) | **Period:** Biannually (June & December)

HİTİT ÜNİVERSİTESİ ADINA SAHİBİ | OWNER ON BEHALF OF HITIT UNIVERSITY

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK
Hitit Üniversitesi Rektörü | Rector of Hitit University

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Hüseyin Taha TOPALOĞLU
Hitit Üniversitesi

EDİTÖR | EDITOR

Dr. Öğr. Üyesi Betül YURTALAN
Hitit Üniversitesi

ULUSLARARASI EDİTÖRLER | INTERNATIONAL EDITORS

Dr. Hüseyin Taha TOPALOĞLU
Hitit Üniversitesi

DERGİNİN ESKİ ADLARI | FORMER TITLES OF THE JOURNAL

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | Journal of Divinity Faculty of Hitit University

ISSN: 2651-3978 | e-ISSN: 2636-8110

Yayımlanan Sayılar | Year Range of Publication with Former Title

Yıl 2006, Cilt 9, Sayı 9 – Yıl 2020, Cilt 19, Sayı 2 | 2006, Volume 9, Issue 9 – 2020, Volume 19, Issue 2

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi | Gazi University the Journal of Çorum Divinity Faculty
(ISSN 1303-7757)

Yayımlanan Sayılar | Year Range of Publication with Former Title

Yıl 2002, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2005, Cilt 8, Sayı 8 | 2002, Volume 1, Issue 1 – 2006, Volume 8, Issue 8

YAYIN DİLİ | LANGUAGE OF PUBLICATION

Türkçe & İngilizce & Arapça | Turkish & English & Arabic

YAZIŞMA ADRESİ | CONTACT ADDRESS

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ÇORUM, TÜRKİYE
Tel: 0090 364 2346358 Fax: 0090 364 2346357
ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

DİZGİ | TYPESETTING

Betül YURTALAN | Hüseyin Taha TOPALOĞLU

YAYINCI | PUBLISHER

Hitit Üniversitesi Yayınları | Hitit University Press

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Abdulkadir TANIŞ, Dr.
Serbest Araştırmacı

Ahmet KOÇ, Doç.
İstanbul Üniversitesi, TR

Cemil HAKYEMEZ, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Cemil KUTLUTÜRK, Doç.
Ankara Üniversitesi, TR

Ceyhun ÜNLÜER, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Christopher ELLISON, Prof.
University of Texas, USA

Fatih Mehmet YILMAZ, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Güllü YILDIZ, Doç.
Marmara Üniversitesi, TR

Hesna Serra AKSEL DURMUŞ, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Hikmet AKDEMİR, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Hussam TIMANI, Prof.
Cristopher Newport University, USA

İbrahim KAPLAN, Prof.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, TR

İsmail ARICI, Doç.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, TR

Kayhan ÖZAYKAL, Dr.
İstanbul Üniversitesi, TR

Macid YILMAZ, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Mehmet AZİMLİ, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Muhammet Akif TİYEK, Dr.
Bayburt Üniversitesi, TR

Oğuzhan TAN, Doç.
Ankara Üniversitesi, TR

Osman AYDIN, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Safiye Şeyda ERDAŞ, Doç.
Sakarya Üniversitesi, TR

Selim TÜRCAN, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Sümeyra OCAK AHMED, Dr.
Marmara Üniversitesi, TR

Şaban HAKLI, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Şahabettin ERGÜVEN, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Şeyma YAZICI ELSEBAHY, Dr.
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TR

Tuba Nur SARAÇOĞLU, Dr.
Artuklu Üniversitesi, TR

Yakup ÇOŞTU, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Yunus ÖZTÜRK, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Yusuf Erdem GEZGİN, Doç.
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, TR

Zafer ERGİNLİ, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Zehra IŞIK, Dr.
Marmara Üniversitesi, TR

ETİK EDITÖRÜ | ETHIC EDITOR

Dr. Abdullah DEMİR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TR

HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

Hitit İlahiyat Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Hitit Theology Journal uses a double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

ALAN EDITÖRLERİ | FIELD EDITORS

Abdullah BAŞARAN, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Abdullah ÇAKIR, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Abdullah Sıtkı İLHAN, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Ahmet TOPAL, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Ersin KABAKCI, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Elif Büşra KOCALAN, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Elif Kübra ASLANDOĞDU
Hitit Üniversitesi, TR

Fatma Nur BEDİR, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Fatma YALNIZ, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Gökhan COŞGUN
Hitit Üniversitesi, TR

Hafzullah GENÇ, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Hüseyin Taha TOPALOĞLU, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

İlhami ÇITIR, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

M. Zahit ÇELİK, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

M. İhsan HACIİSMAİLOĞLU, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Muhammet Fatih KİRENCİ
Hitit Üniversitesi, TR

Muharrem Samet BİLGİN, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Ramazan KILIÇ, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Sema BOLAT, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Sümeyye Revşen OKUMUŞ
Hitit Üniversitesi, TR

Tuba AKÇAY
Hitit Üniversitesi, TR

LOCKSS: <http://dergipark.org.tr/hid/lockss-manifest>

OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/hid/>

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Editörden | From Editor

Araştırma Makalesi | Research Articles

- Mukâtil b. Süleyman'a Yöneltilen Eleştiriler ve Bu Bağlamda Mukâtil b. Süleyman Nakillerinin Denetlenmesi -Ali b. Ebî Talha Nakilleri ile Metin Karşılaştırması-**
Criticisms against Muqâtil b. Sulayman and Checking of Muqâtil's Transmissions in this Context -Text Comparison with 'Ali b. Abî Talha's Tafsîr Narratives-
Merve Nur ÇAM | Selim TÜRCAN.....511
- Çağdaş Dönem İslâm Tarih Yazıcılığında Bir Yaklaşım Soruşturması: Prosopografi**
An Inquiry into an Approach in Contemporary Islamic Historiography: Prosopography
Feyza Betül KÖSE.....532
- Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Tabakâtü's-Sûfiyye'sindeki Sûfî Tabakaları: Bölge-Şehir Dağılımının Serencâmı ve İşaret Edilen Sûfî Havzaları**
Sufi Categories of Abû Abdurrahmân al-Sulamî in Tabaqât al-Sûfiyya: The Consequence of the Region-City Distribution and the Point to Sufi Schools
Soner ERASLAN.....549
- Stoksuz E-Satış (Dropshipping) Modelinin İslâm Hukuku Açısından Tahlili**
An Analyze of the Dropshipping Model in the Manner of Islamic Law
Cemil LIV.....569
- İlk Dönem Tefsir Birikimini Geleceğe Aktaran Özgün Bir Kaynak Olarak Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ının Önemi: Ebû Muâz en-Nahvî Örneği**
Al-Maturidi's Ta'wilat al-Qur'an as an Original Source Transmitting the Vast Exegetical Knowledge of the Early Period to the Future: The Example of Abu Muadh al-Nahwi
Şükrü MADEN.....589
- Maniheizm'de Misyon Anlayışı ve Maniheist Addâ'nın Roma İmparatorluğu'na Yönelik Misyon Faaliyetleri**
The Concept of Mission in Manichaeism and the Missionary Activities of Manichaeen Addâ towards the Roman Empire
Dilâ BARAN.....608
- Kadim Bir Mushaf: BNF (Bibliothèque Nationale de France) Arabe 358**
An Ancient Mushaf: BNF (Bibliothèque Nationale de France) Arabe 358
Fatih CANKURT.....631
- Din Dersi Öğretmenlerinin Eğitime İnanma Düzeyleri ile İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi**
Examination of the Relationship between the Level of Belief in Education and the Levels of Job Satisfaction of Religion Teachers
Şengül AKGÜL | Nurullah ALTAŞ.....652
- İmâmîyye Şîası'nda Tasavvuf Karşıtlığının Ortaya Çıkışı: Bir Mecmuanın Vikâyesindeki Şîî Ulemanın Tasavvuf Reddiyeleri Listesi ve Hâdîkatü's-Şî'a'nın Nispetine Dair İddialar**
The Emergence of anti-Sufism in Twelver Shî'ism: The List of Shî'î Scholars' Refutations of Sufism in the Flyleaf of a Manuscript and Claims about the Attribution of Hâdîqat al-Shî'a
Halil İŞLAK.....675
- İbnu'l-Cezerî'nin eş-Şâṭibiyye'nin Muhtevasına İlişkin Tahrîrât Uygulamaları: Neşr Bağlamında Bir İnceleme**
Ibn al-Jazarî's Tahrîrât Practices Regarding the Content of al-Shâṭibiyya: A Study in the Context of Nashr
Muhammed PİLGİR.....702
- Din Öğretimi Öğretmen Adaylarının Bilişsel Esneklik Düzeyleri ile Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin İncelenmesi**

Investigation of Religious Education Teacher Candidates' Cognitive Flexibility Levels and Critical Thinking Tendencies Zeynep DEMİRTAŞ Mithat TAKUNYACI Rüştü YEŞİL.....	723
Arapçaya Metaforik Bir Yolculuk: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Algısı A Metaphorical Journey to Arabic: Foreign Language Perception of Preparatory Class Students at Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology Ahmet GÜR Nedim ÖZ.....	745
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre İslam Dışındaki Dinlerin Öğretimi Teaching of Religions Other than Islam According to Religious Culture and Ethical Knowledge Teachers Yakup UZUNPOLAT Münir ECER.....	762
Katılım Finans İlkeleriyle Uyumlu Faaliyet Yürüten Varlık Yönetim Şirketine Dair Bir Öneri A Suggestion for the Asset Management Company Operating in Compliance with Participation Finance Principles Salih GÜNER.....	781
Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında İnançla İlgili Ünitelerin İçerik Değerlendirmesi Content Evaluation of Faith-Related Units in Secondary School Religious Culture and Moral Knowledge Textbooks Safinaz ASRİ İbrahim KAPLAN.....	803
Zekâta Tabi Mallar Özelinde Osmanlı Vergi Hukukunun Fikhî Temelleri The Islamic Jurisprudential Basis of Ottoman Taxation System with Reference to the Assets that are Liable for Zakât (Alms-Tax) Emrullah DURLU.....	834
Alevi-Sünni Evliliklerinin Karşılıklı İlişkilere Etkisi The Effects of Alevi-Sunni Marriages on Mutual Relations Tahir KÜÇÜK Yakup ÇOŞTU.....	855
Söz Edimleri ve Arap Dilinde Emretme Edimsözü Yapıları Speech Acts and Imperative Illocution Forms in Arab Yusuf AKYÜZ.....	881
Şarkıcı Cemîle ve Medine'de Kültürel Hayat Teaching of Religions Other than Islam According to Religious Culture and Ethical Knowledge Teachers Nadir KARAKUŞ Mustafa ERZEN.....	901

Değerli araştırmacılar,

Hitit İlahiyat Dergisi'nin Aralık 2023 (22/2) sayısında yer alan birbirinden değerli araştırma makaleleri ile huzurlarınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz.

Öncelikle 2023 yılında açıklanan verilere göre Dergimizin elde ettiği başarılarla değinerek heyecanımızı siz değerli okuyucularımızla paylaşmak istiyorum. Hitit İlahiyat Dergisi, Web of Science Impact Factor 2022 SCI, AHCI, ESCI kategorilerinde taranan Türkiye dergileri listesinde 257 dergi arasında 180., Web of Science'da dizinlenen İlahiyat alanı dergileri içerisinde ise 1. sırada yer aldı. Ayrıca Dergimiz, 0.5 Impact Factor değeri alarak JCI değerine göre Q2 kategorisine geçmiş oldu. Dergimizin bu başarıları değerlendirme sürecinde olduğu AHCI dizinine girme yolunda önemli bir adımdır. Şüphesiz bu başarı, her bir sayı için özenle çalışan Editöryal Ekip ve Yayın Kurulunun gayretlerinin bir neticesidir. Bu vesile ile her birine yoğun emekleri dolayısıyla teşekkür ederim.

Dergimizin Aralık 2023 sayısında yayımlanmak üzere, önceki sayılarda olduğu gibi, 90'ın üzerinde makale gönderilmiştir. Editör Kurulu incelemesi ile Yayın Kurulu değerlendirmesi neticesinde 25 makale hakem değerlendirmesi sürecine geçmiş ve hakemlerin onayını alan 19 makale bu sayıda yerini almıştır. Gönderilen İngilizce makalelerden 9'u ise Din, Felsefe ve Toplum Özel Sayısı'nda (22/3) yayımlanmıştır. Aralık sayısında yer alan makalelerin sıralamasında Yayın Kurulu'nun değerlendirmede verdiği puanlar göz önünde bulundurulmuştur. Bu sayıda emeği geçen Yayın Kurulu üyelerimize, Editör Kurulu'na, makaleleri ile Aralık 2023 sayısını oluşturan yazarlarımıza, yaptıkları özenli değerlendirmelerle makalelerin yayımlanma süreçlerine katkı sunan hakemlerimize emekleri için şükranlarımı sunarım.

Ayrıca yeni dizinlerde taranamamız hususunda girişimlerde bulunan, dergimizin isim değişikliği öncesi sayılarda yayımladığı makalelere gelen atıfları birleştirme işlemlerini ve indeks takibini yapan Yazım Destek ekibine de teşekkür ederim.

Hitit İlahiyat Dergisi'nde gerçekleştirilen bazı gelişmelere de işaret etmek isterim. Hitit Üniversitesi Yayın Ofisi'nin kurulması ve faaliyetlere başlaması üzerine kitap yayıncılığının yanında Hitit İlahiyat Dergisi dâhil olmak üzere Hitit Üniversitesi bünyesinde yayım yapmakta olan dergiler Hitit Üniversitesi Yayınları markası ile yayınlanmaktadır.

Hitit Üniversitesi Yayın Ofisi öncülüğünde, üniversitemiz diğer dergileri gibi Dergimizin yayım politikaları ve yazım kuralları düzenlenmiş, web sitesinde güncellemeler yapılmış, kapak sayfaları ve iç dizaynı başta olmak üzere dergilerin şekilsel görünürliğünde bir dizi yenilik yapılmıştır. Her sayıda bir öncekinden daha iyi olmayı hedefleyen Dergimize yönelik sürekli iyileştirme çalışmaları devam etmektedir.

Dergimizin yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, Yayın Kurulu ön değerlendirmesi ile seçilmektedir. Bu açıdan Yayın Kurulu Dergimizin yayım süreçlerinde önemli bir role sahiptir. Dinamik bir yayın süreci yürüten dergimiz, aynı dinamizmi editöryal ekibi için de sürdürmektedir. Bu kapsamda Yayın Kurulumuzda uzun zamandır yoğun emek sarf ederek Dergimize büyük katkılar sunan bazı hocalarımız aramızdan ayrılırken yeni yayın kurulu üyelerimiz ekibimize dâhil olmuştur. Bu vesileyle Yayın Kurulu üyelerinin her birine katkılarından dolayı müteşekkîr olduğumu ifade etmek isterim.

Bir diğer gelişme ise Hitit İlahiyat Dergisi Editörlük görevinde yaşanmıştır. Önceki iki sayıda Sayı Editörlüğü görevini yapmakta olduğum Hitit İlahiyat Dergisi'nin Editörlük görevini Prof. Dr. İsmail Bulut'tan devralmış bulunmaktayım. İlahiyat dergileri arasında öncülüğünü ispatlamış olan

Hitit İlahiyat Dergisi'nin Editörlük görevini devralmanın memnuniyetini yaşamakla birlikte; bu görevin büyük bir sorumluluk gerektirdiğinin farkında olarak çalışmalarını sürdüreceğini ifade etmek isterim.

2019 yılından bu yana Editörlük görevini sürdürmekte olan Prof. Dr. İsmail Bulut Hocamızın, Hitit İlahiyat Dergisi'nin yukarıda dile getirilen başarıları elde etmesinde ve İlahiyat dergileri arasında öncü bir dergi olma vasfını kazanmasında önemli katkıları bulunmaktadır. Kendisi yayımcılık alanındaki tecrübeleriyle Hitit Üniversitesi Yayın Ofisi Koordinatörlüğü görevini üstlenmiş, dinamik ekibi ile faaliyetlerini yürütmektedir. Bu vesileyle Hitit İlahiyat Dergisi'nin bugünkü seviyeye ulaşmasında katkısı bulunan başta Prof. Dr. İsmail Bulut olmak üzere önceki dergi editörlerimiz Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek'e, Prof. Dr. Ferit Uslu'ya, Prof. Dr. Şaban Haklı'ya ve ekiplerine teşekkür ediyorum.

Son olarak, Dergimiz Yayın Kurulu ile istişareler neticesinde alınan kararı ve 2024 planlarımızı paylaşmak istiyorum. Dergimiz bundan böyle yalnızca araştırma makalesi yayımlayacaktır. 2024 yılında Haziran ve Aralık sayılarının yanı sıra "Din ve Coğrafya Özel Sayısı" yayımlanacaktır.

Kıymetli çalışmalarla karşınızdaki olan 22/2. sayımızın Sosyal Bilimler alanına katkı sunmasını temenni ederim.

Dergimize gösterdiğiniz ilgi için teşekkür eder, Haziran 2024 sayımızda tekrar görüşmeyi dilerim.

Dr. Öğr. Üyesi Betül YURTALAN

Editör

Dear researchers,

We are delighted to present the December 2023 (22/2) issue of the Hitit Theology Journal, featuring valuable research articles.

Firstly, I would like to share our excitement with you by highlighting the achievements of our Journal based on the data released in 2023. Hitit Theology Journal ranked 180th among 257 journals in the list of Turkish journals scanned in the Web of Science Impact Factor 2022 SCI, AHCI, and ESCI categories. It also ranked 1st among the journals in the field of Theology indexed in Web of Science. Additionally, our Journal achieved a 0.5 Impact Factor, moving into the Q2 category according to the JCI value. These successes mark a significant step towards inclusion in the AHCI index during the evaluation process. Undoubtedly, this achievement is a result of the dedicated efforts of the Editorial Team and the Editorial Board, who work diligently for each issue. I express our gratitude to each of them for their substantial contributions.

For the December 2023 issue, just as in previous issues, we received over 90 article submissions. Following the Editorial Team's review and the Editorial Board's evaluation, 25 articles entered the peer-review process, and 19 of them, approved by the reviewers, are included in this issue. 9 English articles among the submissions have been published in the Special Issue (22/3) named "Religion, Philosophy and Society". The ranking of the articles in this issue considered the scores the Editorial Board gave during the evaluation. I would like to express our gratitude to the Editorial Board members, the Editorial Team, the authors who contributed to the December 2023 issue with their articles, and the referees who contributed to the publication process of the articles with their diligent evaluations for their efforts.

I would also like to thank the Writing Support team who took the initiative for us to be indexed in new indexes, merged the citations of the articles published in the issues of our Journal before the name change, and followed up the index processes.

I would like to highlight some developments within the Hitit Theology Journal. With the establishment and initiation of activities by the Hitit University Publishing Office, journals published under the auspices of Hitit University, including the Hitit Theology Journal, are now released under the Hitit University Publications brand, alongside book publishing.

Under the leadership of the Hitit University Publishing Office, the publication policies and writing rules of our Journal, like other journals at our university, have been revised. The website has been updated, and several innovations have been made in the visual appearance of the journals, including cover pages and internal design. The continuous improvement efforts for each issue of our Journal, aiming to surpass the previous one, are ongoing.

The articles submitted for publication in our Journal are selected through preliminary evaluations by the Editorial Board. In this regard, the Editorial Board plays a crucial role in the publication processes of our Journal. Our dynamic publication process is maintained for the Editorial Team as well. In this context, as some of our professors who have contributed significantly to our Journal for a long time leave, new members have joined our team. I express our gratitude to each member of the Publication Board for their contributions.

Also I have taken over the editorship of Hitit Theology Journal from Prof. Dr. İsmail Bulut, where I was the Issue Editor for the previous two issues. While I am honored to assume the role of Editor of the Hitit Theology Journal, which has proven its pioneering among theology journals, I would

like to emphasize that this position comes with great responsibility, and I will continue to work with awareness of this.

Prof. Dr. İsmail Bulut, who has been serving as the Editor since 2019, has made significant contributions to Hitit Theology Journal in achieving the successes mentioned above and gaining the qualification of being a pioneering journal among theology journals. He has taken on the role of Coordinator of the Hitit University Publishing Office with his experiences in publishing and leads his dynamic team in their activities. On this occasion, I would like to express my gratitude to Prof. Dr. İsmail Bulut, as well as to our previous journal editors Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Prof. Dr. Ferit Uslu, Prof. Dr. Şaban Haklı, and their teams.

Finally, I would like to share with you the decision made in consultation with the Editorial Board and our plans for 2024. From now on, our journal will exclusively publish research articles. In addition to the June and December issues of 2024, a special issue on “Religion and Geography” will also be published.

I hope that our 22/2nd issue, filled with valuable studies, enriches the field of Social Sciences. Thank you for being so interested in our journal, and we look forward to meeting again in our June 2024 issue.

Asst. Prof. Dr. Betül YURTALAN

Editor

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

Mukâtil b. Süleyman'a Yöneltilen Eleştiriler ve Bu Bağlamda Mukâtil b. Süleyman Nakillerinin Denetlenmesi

-Ali b. Ebî Talha Nakilleri ile Metin Karşılaştırması-

Criticisms against Muqâtil b. Sulayman and Checking of Muqâtil's Transmissions in this Context

-Text Comparison with 'Ali b. Abî Talha's Tafsîr Narratives-

Merve Nur ÇAM

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Dr. Adayı | Ph.D. Candidate

Hitit Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir

Çorum, Türkiye

Hitit University, Department of Basic Islamic Sciences, Tafsir

Çorum Türkiye

mervenur.cam@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1128-4697>

Selim TÜRCAN

Prof. Dr. | Prof.

Hitit Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir

Çorum, Türkiye

Hitit University, Department of Basic Islamic Sciences, Tafsir

Çorum, Türkiye

selimturcan@hitit.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7618-3868>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 14.08.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 27.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atıf | Cite As

Çam, Merve Nur – Türçan, Selim. "Mukâtil b. Süleyman'a Yöneltilen Eleştiriler ve Bu Bağlamda Mukâtil b. Süleyman Nakillerinin Denetlenmesi -Ali b. Ebî Talha Nakilleri ile Metin Karşılaştırması". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 511-531. <https://doi.org/10.14395/hid.1343112>

Yazar Katkıları: %55-%45

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışma için etik kurul izni, Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu'nun 09.12.2021 tarihli ve 2021/286 numaralı kararı ile alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr h <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contributions: %55-%45

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: Ethics committee permission for this study was obtained with the decision of Hitit University Non-Interventional Research Ethics Committee dated 09.12.2021 and numbered 2021/286. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Criticisms Against Muqātil b. Sulayman and Checking of Muqātil's Transmissions in this Context

-Text Comparison with 'Alī b. Abī Talha's Tafsīr Narratives-*

Abstract

The political unrest that arose throughout the establishment of Islamic thought in the initial three centuries of Hijri has profoundly influenced our understanding of the history of Islamic sciences. In particular, during the period when Ahl al-Hadīth established the paradigm, there was a decline in the significance attributed to certain individuals and works when compared to the previous era, and at times, these individuals and works were even disregarded. During these evolving circumstances, certain individuals were discredited while others were deemed reliable. In this context, 'Alī b. Abī Talha is viewed as the most authoritative source among the narrations related to Ibn 'Abbās. Conversely, Muqātil b. Sulayman is among those who are disregarded. This study compares the tafsīr narrations of Muqātil b. Sulayman and 'Alī b. Abī Talha in terms of both wording and meaning, based on the assumption that Muqātil was subject to devaluation and ignorance in his time's political and scholarly conditions. It has been alleged that Muqātil was affiliated with the Ahl al-Hadīth, the Sifaatiyyah, the Mushabbihe-Mucessimah, and the Zaydiyyah. These allegations have been subject only to political and periodic evaluations, and to some extent, his own commentary. A comprehensive investigation has yet to be conducted. Thus, our research scrutinises the justification of these claims. It is crucial to examine the reasons behind these allegations given the politically and ideologically unrest period that Muqātil b. Sulayman lived in. The fact that the allegations about Muqātil are directly related to his approach to the narrations makes it possible to a certain extent to check the allegations about his belonging to these factions through his tafsīr. Furthermore, this review highlights how 'Alī b. Abī Talha provided an explanation for the verses discussed. In addition to historical data, it is aimed to evaluate the narrations of 'Alī b. Abī Talha and Muqātil together and to determine whether Muqātil carries the interpretation forms attributed to him within the framework of the allegations about him. After the evaluations regarding the claims and accusations mentioned about him, the data and evaluations regarding the comparison of 'Alī b. Abī Talha and Muqātil b. Sulayman's tafsīr narrations in terms of wording and meaning are given. By making a comprehensive comparison, a more objective conclusion can be drawn about Muqātil b. Sulayman's place in the tradition of tafsīr transmission. In comparison, 'Alī b. Abī Talha's brief and summarised explanations stand out, while Muqātil b. Sulayman's more literal and narrative approach stands out. These differing exegetical styles of the commentators have a significant impact on the results obtained when trying to identify similarities. Finally, after a comparison, it was found that the wording of the tafsīr of 'Alī b. Abī Talha and Muqātil had a similarity rate of 42.18 per cent. If we also include the number of sentences with the same meaning but different wording, the percentage is 65.59. On the other hand, there are indications that Muqātil agreed with the later narrative exegesis to a considerable extent on the points where he differed with 'Alī b. Abī Talha. As a result, the remarkable rate of similarity obtained in the comparison shows that the claims that Muqātil b. Sulayman belonged to different factions and sects arose from the politically and theologically turbulent situation of the time. Muqātil b. Sulayman's failure to provide isnad information, especially in his tafsīr, led to a restriction of his tafsīr narrations in response to the dominance of the Ahl al-Hadīth paradigm. Furthermore, the fact that Muqātil's name is not mentioned in the later tafsīrs, although they quote Muqātil, and the similarity of Muqātil b. Sulayman's narrations with the narrations of 'Alī b. Abī Talha, which we have presented in our study, support this assumption. Basically, the unreliability of Muqātil b. Sulayman's narrations appears to be a result of ignoring the unique transmission style of the science of tafsīr and evaluating it within the framework of the hadīth transmission understanding of the period. It is seen that the restriction and ignoring of Muqātil b. Sulayman is an attitude based on periodical and variable factors.

Keywords: Tafsīr, 'Alī b. Abī Talha, Muqātil b. Sulayman, Ahl al-Hadith, Tradition of Transmission.

* This study is based on Merve Nur Çam's Master's thesis entitled "The Reliability of Muqātil b. Sulayman's Tafsīr Transmissions -Textual Comparison with the Transmissions of 'Alī b. Abī Talha", completed in 2021 at Hitit University, Graduate Institute under the supervision of Prof. Selim Türçan.

Mukâtil b. Süleyman'a Yöneltilen Eleştiriler ve Bu Bağlamda Mukâtil b. Süleyman Nakillerinin Denetlenmesi -Ali b. Ebî Talha Nakilleri ile Metin Karşılaştırması-**

Öz

Hicrî ilk üç asırda İslam düşüncesi teşekkül ederken yaşanan siyasî karışıklıklar İslamî ilimler tarihine ilişkin algılarımızı büyük oranda şekillendirmiştir. Özellikle Ehl-i Hadîsin paradigmayı belirlediği dönemde bazı kişi ve eserlere atfedilen değerlerde öncesine göre bir düşüş gözlemlenmiş hatta yer yer bu kişiler ve eserler görmezden gelinmiştir. Bazı kimseler bu gelişen şartlar altında değer kaybına uğrarken bazıları da güvenilir addedilmiştir. Bu bağlamda Ali b. Ebî Talha, İbn Abbâs'a nispet edilen nakiller arasında en muteber kabul edilirken Mukâtil b. Süleyman görmezden gelinen kimselerdendir. Mukâtil için bu görmezden gelinme ve değer kaybının, döneminin siyasî ve ilmî şartları bağlamında gerçekleştiği varsayımından hareketle bu çalışma, Mukâtil b. Süleyman ve Ali b. Ebî Talha'nın tefsir nakillerinin hem lafız hem de mana yönünden karşılaştırılmasını içermektedir. Mukâtil b. Süleyman'ın Ehl-i Hadîsten, Sıfatıyyeden, Müşebbihe-Mücessmeden ve Zeydiyyeden olduğuna dair iddialar zikredilmiştir. Bu iddialar şimdiye dek sadece siyasî ve dönemsel değerlendirmelerle ve kısmen tefsiri üzerinden ele alınmış, kapsamlı bir araştırmaya gidilmemiştir. Çalışmamızda söz konusu iddiaların gerekçeleri üzerinden bir inceleme yapılmıştır. Çünkü Mukâtil b. Süleyman'ın içinde bulunduğu siyasî-itikâdî açıdan çalkantılı dönem söz konusu ithamların gerekçelerini denetlemeyi önemli kılmaktadır. Mukâtil hakkındaki iddiaların onun naslara yaklaşımı ile doğrudan ilgili olması, söz konusu fırkalara mensubiyetine dair iddiaları tefsiri üzerinden kontrol etmeyi belli ölçüde mümkün kılmaktadır. Aynı zamanda bu denetlemeyi yaparken ele aldığımız ayetlerin Ali b. Ebî Talha tarafından da nasıl izah edildiğine işaret ettik. Tarihi verilerin yanı sıra Ali b. Ebî Talha nakilleri ile Mukâtil nakillerini birlikte değerlendirmekle, Mukâtil hakkındaki iddialar çerçevesinde ona atfedilen yorum biçimlerini taşıyıp taşımadığının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Hakkında zikredilen iddia ve ithamlara ilişkin değerlendirmelerin ardından Ali b. Ebî Talha ile Mukâtil b. Süleyman'ın tefsir nakillerinin lafız ve mana mukayesesine ait verilere ve değerlendirmelere yer verilmiştir. Bu kapsamlı mukayese ile Mukâtil b. Süleyman'ın tefsir nakil geleneğinde nerede konumlandığı hakkında daha nesnel bir sonuca ulaşabileceğiz. Mukayesede Ali b. Ebî Talha'nın kısa ve özet niteliğinde açıklamalar yapmasına karşın Mukâtil b. Süleyman'ın daha literal ve rivayetçi yaklaşımı göze çarpmaktadır. Müfessirlerin bu tefsir tarzlarının, benzerliği yakalama noktasında sonuca doğrudan etkisi olmaktadır. Nihayetinde yaptığımız karşılaştırmada Ali b. Ebî Talha ve Mukâtil'in tefsir nakillerinin lafız benzerliklerinin yüzde 42,18 oranında olduğu tespit edilmiştir. Buna lafzî farklı manası aynı olan nakiller de eklenince bu oran yüzde 65,59'u bulmaktadır. Öte yandan Mukâtil'in Ali b. Ebî Talha nakillerinden farklılaştığı noktalarda sonraki dönem rivayet tefsirleriyle önemli oranda uyduğuna dair emareler de vardır. Sonuç olarak mukayesede elde edilen kayda değer benzerlik oranı, Mukâtil b. Süleyman'ın farklı fırka ve mezheplere mensup olduğunu ileri süren iddiaların, dönemin siyasî ve itikâdî açıdan çalkantılı durumundan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Mukâtil b. Süleyman'ın özellikle tefsirinde isnad bilgisine yer vermemesi Ehl-i Hadîs paradigmasının hâkimiyeti karşısında onun tefsir nakillerine kota konulması ile sonuçlanmıştır. Ayrıca Mukâtil'in kendinden sonraki tefsirlerde nakillerine rastlanılmasına rağmen isminin zikredilmeyişi ve çalışmamızla ortaya koyduğumuz Ali b. Ebî Talha nakilleri ile Mukâtil b. Süleyman'ın nakillerinin benzerliği bizim varsayımımızı desteklemektedir. Temelde Mukâtil b. Süleyman'ın nakillerinin güvenilir bulunması tefsir ilminin kendine has nakil tarzının göz ardı edilerek dönemin hadis nakil anlayışı çerçevesinde değerlendirilmesinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Mukâtil b. Süleyman'a getirilen sınırlandırmanın ve görmezden gelmenin dönemsel ve değişken etkenlere bağlı bir tavır olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ali b. Ebî Talha, Mukâtil b. Süleyman, Ehl-i Hadîs, Nakil Geleneği.

Giriş

Hz. Peygamber'in kendisi için "Allah'ım ona te'vili öğret" duasında bulunduğu, tercümanü'l-Kur'an, el-hibr, el-bahr gibi vasıfları kazanmış olan İbn Abbas'ın pek çok sahabe arasında tefsirde öne çıktığı bilinmektedir.¹ Ondan gelen pek çok rivayet bulunmakla birlikte bu rivayetlerde sıhhat konusunda birlik yoktur. İmam Şafî'nin "Bize İbn Abbas'tan tefsire ilişkin yüz kadar hadis gelmiştir." sözü de bunu göstermektedir.² İbn Abbas'a nispet edilen nakiller birçok farklı tarik ile

** Bu çalışma, Merve Nur Çam tarafından Prof. Dr. Selim Türkan danışmanlığında 2021 yılında Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Enstitüsü'nde tamamlanan "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsir Nakillerinin Güvenilirliği -Ali b. Ebî Talha Nakilleri ile Metin Karşılaştırması-" başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 83, 84.

² Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (b.y.: Heyet-i Mısıryye, 1394), 4/239.

bize ulaşmaktadır. Bunlar arasında en itimat edileni Ali b. Ebî Talha tarikidir.³ Çalışmamızın temel problemi Mukâtil b. Süleyman'ın tefsir nakillerinin güvenilirliği üzerindeki şüphelerin haklılık taşıyıp taşımadığı meselesidir. Mukâtil'in bazı mezheplere mensup olduğuna işaret eden rivayetlerin varlığı, onun tefsir nakillerinin sıhhatine de gölge düşürmektedir. Aynı zamanda Mukâtil'in tefsir nakillerindeki usulü, dönemin rivayet algısı ve nakil anlayışı, onun zamanının çizgisi dışına atılmasına sebep olmuştur. Mukâtil'in tefsir nakillerindeki güvenilirliğini ortaya koymak için Ali b. Ebî Talha'nın tefsir sahifesini güvenilir kaynak olarak tercih etmemizin sebebi İbn Abbas'a nispet edilen en güvenilir tarik olarak kabul edilmesidir. Bu problem karşısındaki hipotezimiz ise Mukâtil b. Süleyman'ın yaşadığı bölge ve dönemin, içinde bulunduğu şartların sonucu olarak bir takım mezhebî aidiyetler ve bazı yaklaşım biçimleri hususunda ithamlara maruz kaldığıdır. Temelde bu iddialar ve dönemin nakil anlayışının Mukâtil'in tefsir nakillerine gölge düşürdüğü varsayımından hareketle Mukâtil b. Süleyman ve Ali b. Ebî Talha'nın tefsir nakillerini karşılaştırma yoluna gittik. Bu doğrultuda çalışmamızda öncelikle Ali b. Ebî Talha'nın ilmî güvenilirliğine ilişkin bilgilere yer verildikten sonra onun tefsir nakillerini İbn Abbâs'tan doğrudan alıp almadığı konusundaki görüşler zikredilecektir. Daha sonra Mukâtil b. Süleyman'ın doğup yetiştiği bölgelerin ve dönemin şartlarından bahsedilerek hakkında zikredilen iddia, ithamlar ve bunların değerlendirmelerine yer verilecektir. Akabinde daha dar olduğu için Ali b. Ebî Talha sahifesinin nakillerini baz alarak yaptığımız 1354 tefsir naklini Mukâtil b. Süleyman nakilleri ile karşılaştırmaya ilişkin örnekler ve mukayeseye dair kategorilerin sayısal verileri zikredilecektir. Söz konusu mukayesede Ali b. Ebî Talha ve Mukâtil'in farklılaştıkları noktalarda Mukâtil'in Taberî nakilleri ile karşılaştırılmasına gidildi. Bu karşılaştırma esas mukayesemiz kadar kapsamlı olmayıp farklılık içeren kategorilerinden belirli hususlarda seçtiklerimizle, genelleme yoluyla yapılan bir karşılaştırmadır. İkinci karşılaştırmamızın çalışmamızın alt problemlerinden olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Taberî ile yaptığımız mukayese, esas karşılaştırmamızla tespit ettiğimiz Mukâtil'in Ali b. Ebî Talha'dan ayrı düştüğü noktalarda tefsir geleneğinde nerede olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Mukayesenin değerlendirildiği son bölümde ise elde ettiğimiz veriler, varsayımımız ile mutabık olup olmama ve Mukâtil'in nakil anlayışı ile dönemin nakil anlayışının ayrışması çerçevesinde değerlendirilecektir.

Ali b. Ebî Talha (öl.143/760) Cezîre'de doğmuş sonra Hıms'a yerleşmiş ve hayatını burada geçirmiştir. Muhaddis ve müfessir kimliği ile öne çıkan Ali b. Ebî Talha, Mücâhid, Râşid b. Saîd el-Mukrî, Kasım b. Muhammed gibi önde gelen tabîün âlimlerinden ders almıştır.⁴ Ahmed b. Hanbel'in "Mısır'da Muâviye b. Salih'ten nakledilen kitâbu't-te'vil vardır. Kim (ona ulaşmak için Mısır'a) seyahat etse boşa gitmiş olmaz" diye⁵ söz ettiği tefsir sahifesi, İbn Abbas'a ulaşan tefsir nakilleri içinde en güvenilir tariklerdendir.⁶ Ali b. Ebî Talha rical ilmi açısından kimilerince güvenilir kimilerince za'ifu'l-hadîs veya metrûk olarak değerlendirilmiştir. Ya'kub b. Süfyân onu za'ifu'l-hadîs olarak nitelendirir. Ancak onun metrûk veya za'ifu'l-hadîs olarak görülmesi mürsel rivayetlerinden dolayı olabilir.⁷ Öte yandan Nehhâs ve İbn Hacer zamanında bu tür eleştirilere cevap mahiyetinde, mürsel rivayette düşen ravinin bilinmesinin ve ravinin de sika olmasının,

³ Râşid Abdulmun'im er-Recâl, *Tefsîru İbn Abbâs el-Müsemmâ Sahîfetu Ali b. Ebî Talha an İbn Abbâs* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfi, 1411), 42-44.

⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Dâiretü'l-Maârif, 1326), 7/339.

⁵ Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (b.y.: Heyet-i Mısıryye, 1394/1974), 4/237; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîh-i Buhârî* (Beyrut: Dâiretü'l-Ma'rife, 1379), 8/438.

⁶ Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâtî'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/56.

⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 13/380; Yusuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Risâle Yayıncılık, 1400/1980), 20/492.

rivayeti sahih hale getireceğini söylemişlerdir.⁸ Böylece Ahmed b. Hanbel'in Ali b. Ebî Talha'da münker şeyler olduğuna dair söylemi⁹ olmakla birlikte tefsir sahifesine önemle işaret etmesi, Buhârî, Taberî, İbn Ebî Hâtim gibi kimselerin eserlerinde bu tefsir nakillerini tahrîc etmiş olmaları¹⁰ anlamlı hale gelmektedir.

Ali b. Ebî Talha'nın bu tefsir nakillerini İbn Abbâs'tan doğrudan veya bir vasıta yoluyla aldığı hususunda farklı görüşler serdedilmiştir. Mesela Ahmed b. Hanbel, Ali b. Ebî Talha'nın İbn Abbâs'tan mürsel olarak naklettiğini söylemektedir.¹¹ Vasıta yoluyla aldığı konusunda serdedilen görüşlere baktığımızda ise bu vasıta, İbn Ebî Hâtim'e (öl. 327/938) göre Mücâhid (öl. 103/721), Kâsım b. Muhammed (öl. 107/725), Râşid b. Sad ve Muhammed b. Zeyd'dir.¹² Nehhâs'a (öl. 338/950) göre bu vasıta Mücâhid ve İkrime (öl. 105/723)'dir.¹³ Zehebî (öl. 748/1348) bu konuda Mücâhid'i zikreder.¹⁴ İbn Hacer (öl. 852/1449), Mücâhid, Ebu Veddâk, Râşid b. Sad ve Kasım b. Muhammed olduğunu söyler. Ayrıca İbn Hacer senette düşen bu vasıtanın bilinmesi ve sika bir ravi olması şartlarıyla sahih hale geleceğini ekler.¹⁵ Hazrecî (öl. 923/1517) ise vasıtanın Mücâhid ve Kasım b. Muhammed olduğunu söylerken Taşköprizâde (öl. 968/1561), Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713) veya Mücâhid olduğunu ifade eder.¹⁶ Vasıta hususundaki görüşlerin üzerinde yoğunlaştığı ortak isimler Mücâhid ve Kasım b. Muhammed'dir. İbn Abbâs'ın tefsirini yazıya geçiren ve en güvenilir talebelerinden olan Mücâhid'in çok sayıda talebesinin olması ve çok fazla nakilde bulunması onun bu senedde düşen ravi olarak zikredilmesinde etkili olmuş olabilir. Kâsım b. Muhammed ise hem Ali b. Ebî Talha hem de İbn Abbâs ile görüşmüş olması nedeniyle senetteki düşen ravi konusunda öne çıkmış olabilir. Ayrıca yukarıda görüşlerini naklettiğimiz kişiler Mücâhid'in tefsir nakilleri ile Ali b. Ebî Talha nakillerini mukayese etme imkânını bulmuş olmalıdırlar. Taberî tefsiri bağlamında, kendi yaptığımız karşılaştırma neticesinde, Ali b. Ebî Talha nakilleri ile Mücâhid nakillerinin önemli oranda benzerlik göstermesi,¹⁷ Ali b. Ebî Talha ile İbn Abbâs arasındaki vasıtanın Mücâhid olduğu görüşünü desteklemektedir.

Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî el-Belhî, 80/699'da Belh'te doğmuştur. Merv, Bağdat ve Basra'da bulunmuş, 150/767'de Basra'da vefat etmiştir.¹⁸ Horasan'ın siyasî, dinî, ilmî ve kültürel merkezlerinden olan Belh ve Merv, Mukâtil'in yetişmesinde önemli etkiye sahiptir. Belh şehri, Hindistan, Maverâünnehir ve Orta Asya'nın kesiştiği önemli bir konumda olduğundan tarih boyunca farklı din, dil ve kültürü barındırmıştır. İslam öncesi Horasan bölgesine baktığımızda Zerdüştilik, Budizm, Nestûrî Hristiyanlığı gibi farklı dinler mevcuttur. Mukâtil b. Süleyman, Emevîlerin siyasî egemenliğini Horasan çevresinde kaybetmesiyle birlikte Irak bölgesine göç

⁸ Nehhâs, *en-Nâsihve'l-mensûh*, thk. Dr. Muhammed Abdüsselâm (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1408), 75; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/237.

⁹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 3/134.

¹⁰ Muhammed Kâmil Hüseyin, "Sahîfetü Ali b. Ebî Talha fi't-tefsîr", *Mu'cemu Garîbi'l-Kur'ân mustahricen min Sahîhi'l-Buhârî*, mlf. Muhammed Fuad Abdalbâki (İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1985).

¹¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhirive'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1413/1993), 9/227.

¹² İbn Ebû Hâtim, *el-Merâsil*, thk. Şükrullah Nimetullah el-Kucânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1397), 140.

¹³ Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 75.

¹⁴ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/134.

¹⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/339; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/237.

¹⁶ Ahmed b. Abdullah el-Hazrecî, *Hülasâtu tezhîbi Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Abdüfettah Ebu Gudde (Beirut: Mektebü'l-Matbuâtî'l-İslâmî, 1416), 275; Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde*, 2/56.

¹⁷ Ali b. Ebî Talha ile Mücâhid'in ortak ayetlerde benzerlik gösterdiği nakillerden bazı örnekler için bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'viliâyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Mekke: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 3/488, 23/555, 563, 573, 24/135, 390.

¹⁸ Hayrüddîn ez-Zirikî, *el-A'lâm* (b.y.: Dâru'l-İlm, 2002), 7/281; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/207.

etmiştir. Burada ise Şîa, Havâric ve Mu'tezile gibi mezhepleri görmek mümkündür.¹⁹ Müfessirin doğup yetiştiği çevre gerek ilmî açıdan gerek siyaseten önemli bölgeler olmuştur. Bu bölgenin yetiştirdiği önemli âlimlerden biri olan Mukâtil de²⁰ siyasetten uzak olmamıştır. Mukâtil'in halifelerle görüştüğü bilinmekte hatta onları siyâsî-itikâdî anlamda temsil edecek düzeyde siyasetin içinde olduğu görülmektedir. Bunun en bariz örneği ileride bahsedileceği üzere Emevîlerin Hâris b. Süreyc ile yürüttüğü barış görüşmelerinde halife adına Mukâtil'in bulunmasıdır.²¹

Mukâtil b. Süleyman'ın yaşadığı (80-150/699-767) yılları da kapsayan hicrî ilk üç asır İslâm düşüncesinin şekillendiği, itikâdî, fikrî ve siyâsî fırkaların ortaya çıktığı dönemdir. Bu dönemde bilhassa Ehl-i Hadîs-Ehli Re'y çatışmasının siyâsî ve ilmî hayatı büyük oranda etkilediği hatta ona yön verdiği görülmektedir. Böyle bir dönemde yetişen Mukâtil'in, Ehl-i Hadîs, Haşviyye, Müşebbihe, Mürcie ve Zeydiye'ye mensup olduğuna dair çeşitli söylemler söz konusudur.²² Ayrıca onun tefsirinde İsrâilî bilgiye çokça başvurması da tenkit edilmesine sebep olmuştur. Onun hakkındaki iddiaların gerçek olup olmadığı ve bu iddiaların gündeme gelmesinde Mukâtil'in yaşadığı çalkantılı dönemin etkisinin ne olduğu soruları temel hareket noktamızdır. Bu çalışmamızda ilk olarak Mukâtil b. Süleyman hakkında serdedilen iddia ve ithamların neler olduğunu ele alıp atfedilen yorum biçimlerinin *Tefsîrü'l-Kebîr* eserinde karşılık bulup bulmadığı inceleneyecektir. Sonrasında makalemizin temel konusunu teşkil eden Mukâtil tefsir nakilleri ile İbn Abbas'a isnad edilen en güvenilir nakil olan Ali b. Ebî Talha tefsir nakillerinin mukayesesi yapılacaktır. Böylece Mukâtil b. Süleyman'ın *Tefsîrü'l-Kebîr*'indeki nakillerin güvenilirliği, metin analizi bakımından netleşmiş olacaktır. Yaptığımız mukayesenin sayısal verileri bir tablo ile gösterilecektir. Ayrıca Mukâtil b. Süleyman'ın Ali b. Ebî Talha ile ayrıldıkları noktalarda Taberî nakilleri ile bir kıyaslama yapılacaktır. Böylece Mukâtil nakillerinin toplamda yerleşik tefsir nakil geleneğinde ne kadar karşılık bulup bulmadığı açığa çıkarılacaktır.

1. Mukâtil Hakkındaki İddialar ve Değerlendirmeler

Mukâtil'in gerek Horasan ve Irak bölgelerinde farklı din, kültür ve fırkalarla karşılaşması gerekse yaşadığı dönemin siyâsî meselelerinin bir şekilde içinde olması, hakkındaki ithamların gerekçelerini denetlemeyi önemli hale getirmektedir. Onunla ilgili ithamlar içerisinde Ehl-i Hadîsten olduğu iddiasının, en temel iddia olduğu söylenebilir. Zira Mukâtil'in mensubiyetinin iddia edildiği diğer gruplar Ehl-i Hadîsten farklılaşmıştır. Onun Haşviyye'den olduğuna dair iddialar da bu minvalde değerlendirilebilir. Haşvî anlayış, Ehl-i Hadîs gibi nasları esas alıp akıl yürütmeyi reddeder ve teşbihe, teccime vardırarak kadar nasların zahirine bağlı kalmayı benimser.²³ Ehl-i Hadîs ile Selefiyye arasında konuşlandığı söylenebilecek olan Sifâtiyye de Ehl-i Hadîs temelinden farklılaşmıştır. Bunlar söz konusu farklılaşmayı Mu'tezile'nin sıfatları te'vil etmesine karşı savunarak/te'vil etmeyerek sağlamışlardır.²⁴ İlahî sıfatları te'vil etmeksizin zahirine göre yorumlama sonucunda varılan teşbih ve teccim düşüncesi²⁵ Haşvî anlayışın peşi

¹⁹ Muhammed Yasir Mahdi, "Türk-İslâm Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi* 9/18 (2011), 219-221; Zehra Yıldırım, *Mukâtil b. Süleyman'ın Mütüşâbih Kabûl Edilen Ayetlere Yaklaşımları* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 7.

²⁰ Mahdi, "Türk-İslâm Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri", 238.

²¹ Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleymân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/134.

²² Türker, "Mukâtil b. Süleymân", 31/134, 135.

²³ Hatice Arpaguş, "Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukâtil b. Süleyman Örneği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 43 (Şubat 2012), 65-106; Metin Yurdagür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426.

²⁴ İlyas Çelebi, "Sifâtiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/504.

²⁵ Teşbih ve teccim kavramları bazı kelimeler ve tarih kaynaklarında birbiri yerine kullanılmıştır. bk. İlyas Üzüm, "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/448.

sıra şekillenmiştir. Mukâtil'in, Sıfatiyye'ye mensup olarak nitelendirilmesine sebep gösterilen olay Cehm b. Safvân (öl. 128/745-46) ile sıfatlar konusundaki tartışmasıdır.²⁶ Ca'd b. Dirhem'in (öl. 124/742) sıfatların inkârı fikrini devam ettiren Cehm b. Safvân'a Horasan'da ilk karşı çıkan Mukâtil olmuştur. Cehm'in "Allah hiçbir şey değildir. Allah şey de değildir. Çünkü O, her şeyin yaratıcısıdır ve her şey mahlûktur." demesine karşılık Mukâtil'in "Allah, eti ve kanı olan insan suretinde bir cisimdir." dediği nakledilmektedir.²⁷

Mukâtil'in elimizde bulunan eserinden hareketle söz konusu fırkalara mensubiyeti üzerinden yönlendirilen ithamların denetlenmesi belli ölçüde mümkün olabilir. Bu bağlamda *ayn*, *yed* ve *vech* gibi müteşabih ifadeler içeren bazı ayetleri Mukâtil'in nasıl tefsir ettiğine bakabiliriz. Kur'an'da *ayn* kelimesi Allah'a dört yerde nispet edilmektedir. Bunlardan biri Hûd 11/37 ayetidir. Mukâtil, ayette geçen *أَعْيُنَنَا* ibaresini *ilim* olarak açıklamaktadır.²⁸ Aynı bağlamda aynı ifadenin kullanıldığı Mû'minûn 23/27 ayetinde herhangi bir açıklama getirmemiştir.²⁹ Tûr 52/48 ayetindeki *بَاعَيْنَا* ifadesi *إنك بعين الله* şeklinde açıklanmıştır.³⁰ Kamer suresi 54/14 ayetinin tefsirinde ise *بَاعَيْنَا* ifadesini *الله بعين* olarak açıklamaktadır.³¹ Son iki örnekte zamiri açıkladığı fakat *ayn* kelimesine izah getirmediği görülmektedir. Mukâtil'in *ayn* kelimesinin tefsirindeki bu tutumu ilgili ifadeyi ilk geçtiği yerde açıkladığı için diğer yerlerde açıklama gereği duymadığı şeklinde müfessirin yaklaşımı olarak yorumlanabilir. Ali b. Ebî Talha ise bu ayetleri açıklamamıştır.

Haberî sıfatlar konusuna ilişkin bir diğer müteşabih ifade *yed* kelimesidir. Âl-i İmrân 3/73 *قل ان الفضل بيد الله* ayetinde *fazl* kelimesini İslâm ve nübüvvet olarak açıklamış ancak *yed* kelimesine bir anlam vermemiştir.³² Yahudilerin Allah'a eli sıkı olduğu söyleminde bulunmalarından bahsedilen Mâide 5/64 *يد الله مغلولة* ayetinde Mukâtil, *وليس بجواد* şeklinde açıklama getirmiştir. Ali b. Ebî Talha'nın da bu ayetin tefsirinde *يد الله موثقة... انه بخيل امسك ما عنده* şeklinde açıklamalarla farklı lafızlar kullansa da aynı anlamı kastettiği görülmektedir.³³ Mukâtil ayetin devamında *بل يدها مبسوطتان* ifadesi için de hayır bakımından demekle yetinmiştir.³⁴ Burada Mukâtil'in *yed* kelimesine mecaz anlam yüklediği açıktır. Türkçede de eli sıkı olmak ve eli açık olmak deyimleri cimri ve cömert olmak anlamında kullanılmaktadır. Mukâtil, Mû'minûn 23/88 *خلق قل من بيده ملكوت كل شيء* ayetini de *خلق قل من بيده ملكوت كل شيء* şeklinde açıklamıştır.³⁵ İblis'in yaratılması bahsinde Sâd suresi 38/75 ayette geçen *خلق قل من بيدي* ifadesini izah etmemiştir.³⁶ Fetih suresi 48/10 ayetindeki *يد الله* ifadesini "Allah'ın vaat ettiği hayrı vermesi" olarak açıklamıştır.³⁷ Hadid 57/29 *ان الفضل بيد الله* ayetinde ise *yed* kelimesine dair bir açıklama yoktur.³⁸ Ali b. Ebî Talha ise bu ayetleri açıklamamıştır.

Müteşabih ifadelerden olan *vech* kelimesi Bakara 2/115, 272, Ra'd 13/22, Kehf 18/28, Rahmân 55/27, Kasas 28/88, İnsân 76/9 ve Leyl 92/20 ayetlerinde Allah'a izafe edilmektedir. İnsân 76/9

²⁶ Türker, "Mukâtil b. Süleymân", 31/135.

²⁷ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* (Kahire: Mektebetü'l-Hanecî, ts.), 4/155.

²⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dârulhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1423), 2/281.

²⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3/155.

³⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4/150.

³¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4/179.

³² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/284, 285.

³³ Râşid Abdülmun'im er-Recâl, *Tefsîru İbn Abbâs el-müsemmâ Sahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbn Abbâs* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfi, 1411/1991), 183.

³⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/490; Recâl, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*, 183.

³⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3/163.

³⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3/653, 654.

³⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4/70.

³⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4/247.

ayetinde لوجه الله ifadesini يعني لمراضات الله şeklinde Allah'ın rızası olarak açıklamaktadır.³⁹ Kehf 18/28 ayetini ise وجه ربهم ويصومهم وصالاتهم يعني يبتغون بصلاتهم ووجه ربهم ويريدون وجهه Ra'd 13/22⁴² ve Leyl 92/20⁴³ ayetlerinde ise وجه kelimesinin ابتغاء kelimesi ile birlikte kullanıldığı görülmektedir. Mukâtil bu ayetlere bir açıklama getirmemiştir. Bağlam dikkate alındığında Allah'ın rızası anlamı çıkarılabilmektedir. Bakara 2/115 ayetinde فثم وجه الله ifadesini فثم وجه الله şeklinde açıklayarak Allah'ın zatını kastetmektedir.⁴⁴ Rahmân 55/27 وجه ربك ayetinin tefsirinde Kasas 28/88 ayetine atıf yapmaktadır.⁴⁵ Kasas 28/88 كل شيء هالك الا وجهه ayetini ise استثنى نفسه بأنه حي دائم şeklinde açıklayarak açıkça Allah'ın zatının kastedildiğini ifade etmektedir.⁴⁶ Ali b. Ebî Talha sahifesinde bu ayetlerden Bakara 2/115⁴⁷, Ra'd 13/22⁴⁸ ve Kehf 18/28⁴⁹ ayetlerine dair açıklama olmakla birlikte ayetlerdeki müteşabih ifadelerle yönelik bir açıklama yoktur. Ayetlerdeki başka ifadelerin açıklamaları yapılmaktadır.

Mukâtil'in müteşabih ifadelerle bazı yerlerde mecaz anlam verip bazılarında açıklama yapmaması şeklinde farklı tutum sergilediği görülmektedir. Bazı yerlerde ifadeyi olduğu gibi bırakması onun hakkında Müşebbiheden ve Mücessimededen olduğuna dair söylemlerin oluşmasına zemin hazırlamış olabilir. Hâlbuki görüşünü açıklamadığı yerden değil yaptığı açıklamalar üzerinden onun hakkında fikir sahibi olmamız daha doğru olabilir. Ayrıca müfessirler bir ayeti her yerde açıklama yoluna gitmeyebilirler. Özellikle dönemin tartışmalı meselelerinde kullanılan ayetler üzerinden söz söylemeyi tercih ederler. Haberi sıfatlar meselesinde Mukâtil ile Cehm b. Safvân arasında münakaşa olduğu bilinmektedir. Ancak onların bu tartışmada kullandıkları, delil getirdikleri ayetlerin hangileri olduğuna ulaşma imkânımız olmadığından Mukâtil'in açıklama yapmadığı ayetleri bu açıdan denetleyemiyoruz. Bununla birlikte Mukâtil'in müteşabih ifadeleri sadece kendince gerekli gördüğü yerde açıklaması diğer yerlerde açıklamamış olması da muhtemeldir.

Müteşabih ifadelerin değerlendirilmesi konusundaki yaklaşımları dört grupta ele almak mümkündür. İlki selefın görüşüdür ki müteşabih ifadeleri te'vil etmeksizin zahiri üzere bırakmaktır. İkincisi Müşebbihe, Mücessime, Haşviyye gibi fırkaların görüşüdür. Onlar bu ifadeleri hakiki manada alarak Allah'a izafe ederler. Üçüncüsü Mu'tezile'nin tenzihî yaklaşımıdır. Allah'ın zatından ayrı olarak sıfatların varlığı teaddüd-i kudemâya yol açacağından sıfatları reddederler. Son görüş ise halefin, sefeye uymakla birlikte gerekli gördükleri yerlerde müteşabih ifadeleri te'vil etmeleri şeklindedir. Mukâtil'in bu sınıflandırmaya göre halefe yakın bir tutum içinde olduğunu söylemek mümkündür. Mukâtil'in bu türlü ifadeleri bazı ayetlerde açıklamamış olması bazı ayetlerde de te'vil etmesi söz konusudur. Bazen de ilgili ifadeyi hususen açıklamayıp ayetin bütünü içinde anlamlandırdığı düşünüldüğünde Mukâtil'in, Eş'arî'nin te'vil anlayışına benzer bir yaklaşım içinde olduğu ancak bunun, zamanında anlaşılmadığı söylenebilir.⁵⁰

³⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4/525.

⁴⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 2/582.

⁴¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/224.

⁴² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 2/375.

⁴³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4/724.

⁴⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/133.

⁴⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4/198.

⁴⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3/360.

⁴⁷ Recâl, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*, 86, 87.

⁴⁸ Recâl, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*, 299.

⁴⁹ Recâl, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*, 327, 328.

⁵⁰ İbrahim Çelik, "Kur'an'da Haberi Sıfatlar ve Mukatil b. Süleymân'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 157-159; Mesela Eş'arî olan Râzî (ö.606/1210) sıfatların nefyedilmesini doğru bulmayarak te'vil edilmesi gerektiğini savunur. Aslında Mu'tezile ile Eş'arî arasında mutedil bir yol benimser. bk. Ali Budak, "Haberi Sıfatlara Dair

Mukâtil b. Süleyman'ın mensup olduğu iddia edildiği fırkalardan bir diğeri de Mürcie'dir. Mürcie'ye iman-amel ilişkisine yaklaşımı bakımından nispet edilmiştir. Eş'arî (öl. 324/935), Mukâtil'i Mürcie'ye nispet ederek ona "İman, fık azabını boşa çıkarır. Çünkü iman fıkktan daha ağırdır. Allah, muvahhit kimseye azap etmez." sözünü atfeder.⁵¹ Öte taraftan Şehristânî (öl. 548/1153) de günahkâr mü'minin, günahının karşılığı olarak cehennemde kalacağı ve ardından cennete gireceği görüşünü zikrederek Mukâtil'i, Mürcie'nin Sevbâniyye kolu içinde değerlendirir.⁵² Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir* eserinde imanın Kur'an'daki kullanımı bağlamında dört anlamına işaret etmiştir. Birincisi, tasdik olmaksızın dil ile ikrar etmek olup münafıklar için kullanımdır. İkincisi, açıkta ve gizlide tasdik etmek anlamındadır. "İman edenler" ve "Mü'minler" ifadeleri bu anlamda mü'minler için kullanılmaktadır. Üçüncüsü tevhid manasında kullanılmasıdır. Dördüncü anlam ise şirk karışmış imandır.⁵³ Ayrıca Mukâtil'in tasdik etmeyi marifet ile temellendirdiği görülmektedir. Marifeti yani Allah'ın rububiyetini bilmeyi, Allah'a iman ve amel etmek şeklinde ikiye ayırmaktadır.⁵⁴ Mukâtil şirk ile ibadetlerde şirke düşmeyi de ayırmaktadır. Bu hususta yani ameldeki kusurların imana zarar vermeyeceği konusunda Mürcie ile benzeştiği söylenebilir. Ancak Mukâtil'in, Fâtır suresi 35/32 ayetinin tefsirinde büyük günah sahibinin cehennemde sonsuza kadar kalmayacağı şeklinde açıklaması söz konusudur.⁵⁵

Mürcie mezhebinde iman tanımı hususunda ittifak yoktur. İmanı sadece marifet olarak tanımlayan Mürcie grubu, zemmedilen Mürcie olarak görülmektedir. Mürcie'nin çoğunluğu tarafından benimsenen iman tanımı ise muhteva itibariyle Ehl-i Sünnetin tanımına yakındır.⁵⁶ Mukâtil iman tanımında marifeti iman ve amel ile temellendirmektedir. Ancak ameli imandan bir cüz olarak görmez. Bu bağlamda Enfâl 8/2 ایمانا زادتهم ifadesini "önceden nazil olan Kur'an ayetlerine ek olarak yeni nazil olacak olanlara da iman etmek" şeklinde⁵⁷ amelden bağımsız olarak açıklamaktadır. Mukâtil, iman-amel ilişkisi hakkındaki görüşü çerçevesinde Mürcie'den sayılmıştır. Ancak bu hususta Ehl-i Sünnetin de benzer görüşte olduğu ve ilimlerin, fırkaların birbirinden net çizgilerle ayrılmadığı dönem düşünüldüğünde yine Mukâtil hakkında kesin bir yargıya varmak bizce mümkün değildir.

Mukâtil'in Zeydî olduğuna dair görüşlere bakıldığında herhangi bir sebep zikredilmediği görülmektedir. Zeydiyye'nin temel görüşlerinden hareketle Mukâtil'in bu fırkaya mensubiyeti sorgulanabilir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Zeydiyye fikhî görüşlerinden ziyade siyasî alanda öne çıkan bir fırkadır. Zeydiyye, Mu'tezile'nin beş esasını bazı farklılıklarla benimsemiş, ona imameti de eklemiştir.⁵⁸ Zeydîlerin imamet için delil getirdikleri⁵⁹ "Sizin asıl dostunuz Allah'tır, O'nun Resûlüdür ve namazlarını kılan, zekâtlarını veren mü'minlerdir." mealindeki Mâide 5/55 ayetinin nüzûl sebebinde Mukâtil, Hz. Ali'yi zikreder, onunla ilgili rivayete yer verir ancak onun imametinden bahsetmez.⁶⁰ Bu tavrı Şîa'ya özellikle de Zeydiyye'ye yakın olması şeklinde

Rivayetlerin Tevil Yoluyla Çözümü Bağlamında Razi'nin Esasu'l-Takdis Adlı Eseri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011), 73, 74.

⁵¹ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Dârü'l-Franz, 1400/1980), 151.

⁵² Ebü'l Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (b.y. : Müessesetü'l-Halebî, ts.), 1/142-144.

⁵³ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Ali Özek (İstanbul: İlmî Neşriyat, /1993), 47, 48.

⁵⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/456, 457.

⁵⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3/558.

⁵⁶ Mürcie'nin iman konusunda Ehl-i Sünneti etkilediği ve Mürcie'nin iman anlayışının Ebü Hanîfe ve Matürîdî tarafından benimsendiği hakkında bk. Recep Ardoğan, "Mürcie'de Farklı İman Tanımları", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2014), 159.

⁵⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 2/100.

⁵⁸ İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1989), 92-101.

⁵⁹ Hüseyin b. Bedreddin, *İkdû's-semîn fi ma'rifetirabbî'l-âlemîn*, thk. Muhammed Yahya Sâlim Azzân (Yemen: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 1415/1995), 44, 45.

⁶⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/485, 486.

yorumlanabilir. Yine Mukâtil'in, Enfâl suresi 8/25 ayetin tefsirinde fitneye düşenleri Cemel Vakası bağlamında Talha ve Zübeyr olarak açıklayıp bu ayetin onlar hakkında nazil olduğunu söylemesi⁶¹ de bu konudaki açık göstergelerdendir. İman ile ameli birbirinden ayırmayan Zeydiyye'de büyük günah sahibinin ebedi cehennemde kalacağı görüşü hâkimdir.⁶² Mukâtil'in bu konudaki görüşünün bu minvalde olmadığını, Mürcie'ye mensubiyetini değerlendirdiğimiz yerde zikretmiştik. Mukâtil'in, fikhî veya kelmâî olmaktan ziyade siyasî bir hareket olan Zeydiyye'ye ilişkin olaylara da dâhil olmadığı görülmektedir. Aksine o, Zeydî isyanları bastıran Nasr b. Seyyâr'ın komutanları arasında itibara sahiptir.⁶³ Tüm bunlardan hareketle Mukâtil'in Zeydiyye'ye mensup olduğunu söylemek mümkün değildir. Daha geç dönemlerde onun siyaseten Abbâsîlerin yanında bulunmuş olmasının Zeydî olarak kabul edilmesinde etkili olabileceğini düşünmekteyiz.

Şu ana kadar Mukâtil ile ilgili yapılan çalışmalarda ona yönelik iddia ve ithamlar dile getirilmiş ayrıca tarihî veriler ve kısmen tefsiri üzerinden mensubiyet atfedilen yorum biçimleri ele alınmıştır. Biz onlardan ayrı olarak tarihî verilerin yanı sıra güvenilir bir tefsir ile mukayese etmeyi amaçladık. Bu doğrultuda mukayeseye geçmeden evvel yukarıdaki iddiaların ortaya atılmasındaki en büyük etken olan dönemin siyasî-itikâdî durumuna yer vermek istiyoruz.

2. Dönemin Siyasî-İtikâdî Durumu ve Mukâtil Eleştirileri Üzerine Etkileri

Mukâtil b. Süleyman, Belh ve Merv şehirlerinde yaşamış olup hayatının son yirmi yılında ise Beyrut, Mekke, Basra ve Bağdat'ta bulunmuştur. Özellikle Mukâtil'in yaşadığı dönemde Horasan ve Irak bölgesi siyasî karışıklığa ve itikâdî açıdan çeşitliliğe sahiptir. Mukâtil'in yaşadığı H. 80-150 arasındaki dönem Emevîlerin sonu Abbâsîlerin ilk dönemine tekabül etmektedir. Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında ortaya çıkan ihtilaf ve fikir ayrılıkları hicrî ikinci asrın sonuna gelindiğinde fırka ve mezheplerin oluşması şeklinde kendini göstermiştir. Abbâsî dönemi ise artık mezheplerin oluşumunu tamamladığı dönemdir.⁶⁴

Emevîlerin, başlangıcından beri yürüttüğü siyaset bazı grupların tepkisini çekmiştir. Özellikle mevâlî, kendilerine uygulanan politika nedeniyle Emevîlerin yıkılışında önemli rol oynamıştır.⁶⁵ Ayrıca hilafet anlayışlarını desteklemek amacıyla kader konusunda cebr yaklaşımını benimsemeleri Hâricîler, Şîa, Kaderiyye gibi fırkaların tepkisine yol açmıştır.⁶⁶ Mukâtil'in Emevîler yanındaki konumuna gelince o, yönetimle yakından irtibatlıydı. Hâris b. Süreyc (öl. 128/746) isyanında ve Cehm b. Safvân ile olan tartışmada Emevîler lehine etkin rol oynadığı görülmektedir. Emevîlerin siyasî politikası ve uygulamalarının neticesinde ilk isyan edenlerden biri Hâris b. Süreyc'tir.⁶⁷ Mukâtil dönemin Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ın (öl. 131/748) komutanlarından olan Sâlim b. Ahvez'in yanında itibarlıydı. Sâlim, Hâris b. Süreyc ile yapılan barış görüşmesinde kendisini temsil etmesi için Mukâtil b. Süleyman'ı görevlendirmiştir. Hâris'in yanında ise kâtabî ve yardımcısı olarak Cehm b. Safvân bulunmaktaydı.⁶⁸ Yine bu dönemde Emevîler adına Mukâtil'in, Cehm b. Safvân ile sıfatlar konusunda münakaşa ettiği ve bu münakaşanın Cehm'in aleyhine neticelendiği bilinmektedir. Ca'd b. Dirhem ile başlayan ve Cehm

⁶¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsir*, 2/108.

⁶² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 74.

⁶³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 65, 66; Türker, "Mukâtil b. Süleymân", 31/134.

⁶⁴ Nihat Uzun, *Hicri 2. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi* (Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 79; Türker, "Mukâtil b. Süleymân", 31/134.

⁶⁵ İsmail Yiğit, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/101.

⁶⁶ Mehmet Çakırtaş, *Emevîler Dönemi Şiddet Hareketleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 26.

⁶⁷ Nadir Özkuyumcu, "Hâris b. Süreyc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/201.

⁶⁸ Türker, "Mukâtil b. Süleymân", 31/134; Şerafettin Gölçük, "Cehm b. Safvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/233.

b. Safvân ile devam eden görüşler sonraki dönemde Mu'tezilî anlayışta yer bulmuştur. Cehm b. Safvân Allah'ın sıfatlarını inkâr ederken Emevîlerin tarafını destekleyen Mukâtil sıfatları ispat yolunu tutmuştur. Bu tartışmalarda sergilediği daha literal yorum tavrı Mukâtil'in daha sonradan Müşebbiheden olduğunun iddia edilmesine zemin hazırlamıştır. Bu konuda Ebû Hanîfe (öl.150/767) “ ...Cehm b. Safvân sıfatları nefyetti ki ‘Allah bir şey değildir’ dedi. Mukâtil de teşbihte ifrata giderek Allah’ı mahlûkata benzetti.” demiştir.⁶⁹

Abbâsîler dönemine gelince ilk elli yıl Me'mûn dönemine kadar itikâdî anlamda Ehl-i Hadîs anlayışının hilafına bir yaklaşım görülmemiştir. Halku'l-Kur'an düşüncesi Ca'd b. Dirhem ile Emevîler döneminde gündeme gelmişti ama bu düşünce siyasî olarak bastırılmıştı. Ancak o zaman bastırılan Halku'l-Kur'an düşüncesi Abbâsî dönemde Halife Me'mûn iktidarında resmi politika haline getirilmiş hatta bunu kabul etmeyenlere kovuşturma açılmış ve meşhur mihne olayları yaşanmıştır.⁷⁰ Dolayısıyla Abbâsîler için Halku'l-Kur'an meselesi sadece teolojik bir konu olmanın ötesine geçmiştir. Tefsir literatüründe siyasî çatışmalara net bir şekilde yansımaya da ilişkilendirilecek ayetler bağlamında tartışmanın teolojik boyutta sürdürüldüğü muhakkaktır. Dolayısıyla bu tartışmanın İslâmî ilimler edebiyatında ve özellikle tefsirlerde dikkate değer bir yönünün olduğunu söyleyebiliriz.⁷¹

Mihne döneminde Abbâsî iktidarının politikasına karşı direnen en önemli taraf Halku'l-Kur'an anlayışını benimsemeyen Ehl-i Hadîstir. Ahmed b. Hanbel, hadisçilerin sözlerini ölçüt kabul ettikleri en önemli isimdir. Bağdâdî, Ahmed b. Hanbel'den “muhaddislerin imamı, sünnetin savunucusu, mihneye sabreden” diye bahseder.⁷² Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in Mukâtil'e ilişkin değerlendirmeleri de yerleşik bir Mukâtil b. Süleyman imajı oluşturmuştur. Ahmed b. Hanbel, Mukâtil için “Ondan bir şey nakletmek hoşuma gitmez.” diyerek Ehl-i Hadîsin Mukâtil'i tenkit etme yolunu açmıştır.⁷³ Bunun yanında Ahmed b. Hanbel'in “Tefsir, melahim ve megazinin aslı yoktur.” sözünün de Mukâtil b. Süleyman'ın önde olduğu tefsir geleneğiyle ilişkilendirilmesi mümkündür.⁷⁴ Bu gelenek Ehl-i Hadîsin ilim/nakil anlayışının hilafına sened meselesini ihmal etmekteydi. Ahmed b. Hanbel'in Mukâtil'e yönelttiği eleştirinin daha çok sened meselesi ile ilgili olması mümkündür. Zira Ahmed b. Hanbel'in, onun hakkındaki bu olumsuz görüşüne mukabil İmam Şâfiî onun için “İnsanlar tefsirde Mukâtil'e muhtaçtır.” ifadesini kullanmıştır.⁷⁵ İmam Şâfiî, Ehl-i Hadîsin itibar ettiği en önemli şahıslardan olmasına karşın Ahmed b. Hanbel ile Mukâtil hakkında farklı değerlendirmelere gitmiş olmaları ideolojik bir ayrılıktan dolayı olmasa gerekir. Nakilde senedin Ehl-i Hadîs tarafından giderek vazgeçilmez bir noktaya doğru evrilmesi daha muhtemel görünmektedir.

Mukâtil b. Süleyman, yaşadığı dönemde çeşitli itikâdî oluşumların teşekkülüne ve siyasî çalkantılara denk gelmiştir. Bu nedenle onlardan etkilenmemesi düşünülemez. Ne var ki bu

⁶⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/281; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/207.

⁷⁰ Faruk Omar, “Me'mun'dan Önce Abbasîler ve Mu'tezilîler Arasındaki İlişkiler”, çev. Mehmet Ümit, *Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Ocak 2003), 168; Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/372; Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/26.

⁷¹ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 204-207; Mustafa Öztürk, “Mihne ve Tefsir”, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 141, 142.

⁷² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/90.

⁷³ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1271/1952), 8/355; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/641.

⁷⁴ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tibâati'l-Mushafî's-Şerîf, 1416/1995), 13/346.

⁷⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/642.

itikâdî ve siyasî gelişmelerin tefsirine açık ve net bir şekilde yansıdığı söylenemez.⁷⁶ Buna rağmen hakkındaki ithamlar eserinin sonraki dönemlerde belli kesimlerce görmezden gelinmesine neden olmuştur. Mukâtil, Ehl-i Hadîsten sayılmasına rağmen tefsir nakillerinde de isnadı önceleyen Ehl-i Hadîs yaklaşımına⁷⁷ uygun hareket etmemiştir. Bu durum kendi dönemindeki nakil anlayışının senedi ne kadar gerekli görüp görmediğiyle ilişkilendirilebilir.

3. Nakillerin Mukayesesi ve Değerlendirilmesi

Karşılaştırmasını yapmış olduğumuz *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha* ve *Tefsîrü'l-Kebîr* eserlerinin her ikisi de erken döneme ait olsa da müfessirlerin tefsir yapma tarzlarındaki farklılıklar mukayeseyi etkilemektedir. Bu açıdan tasnif bilgilerinden önce müfessirlerin yaklaşım tarzlarındaki farklılıklarına değinmemiz yerinde olacaktır. Ali b. Ebî Talha ve Mukâtil b. Süleyman arasındaki farklılığın en temel sebebi rivayet kullanımı olduğu söylenebilir. Mukâtil b. Süleyman'ın rivayet kullanımı ortak ayetler dikkate alındığında Ali b. Ebî Talha'ya nispetle daha fazladır. Ne var ki Mukâtil'in kullandığı rivayetlerin tamamı tefsir amacıyla varid olmuş değildir. Ancak bu rivayetleri tefsir amacıyla kullandığı görülmektedir.⁷⁸ Mukâtil'in müphem ifade bırakmamak ve tefsiri rivayetle desteklemek yönündeki eğiliminin bir sonucu olarak değerlendirebileceğimiz bu tavrını, muteber sebab-i nüzûl rivayetlerinde yer alan isimlerin dışında isimler zikretmesinde görmekteyiz.⁷⁹

Mukâtil b. Süleyman, ayetleri tefsir ederken rivayetleri özgün bir yöntemle kullanmıştır. Bunun için ayetlerdeki cümlelerin hafzedilmiş ögelerini rivayetteki bilgilerle tamamlar. Ayetin sonuna kadar ayet ve hadis sarmal bir yapı içinde olup ayetin tefsirinin adeta tam bir hikâye anlatımına varan bir tarza sahip olduğu görülür. Tefsirinde rivayet kullanımı ile birlikte geniş ve detaylı izahlar yapmaktadır. Buna karşın Ali b. Ebî Talha'da rivayet kullanımına çok rastlanmamakla birlikte genellikle garib kelimelerin izahının yapıldığı görülmektedir. Nadiren sebab-i nüzul ve siyer bilgilerine yer verirken açıklamalarının da kısa ve özlü olduğunu söylemek mümkündür. Mukâtil'in literal ve rivayetçi yaklaşımına karşılık Ali b. Ebî Talha'nın özet niteliğinde açıklamalarına rastlanmaktadır. Örneğin Mukâtil, Sâd suresi 38/6-8 ayetlerinde⁸⁰ rivayet etrafında tefsir yapmaktadır. Ayetle ilişkilendirdiği rivayeti, ayetten önce veya sonra vermek yerine tefsirin içine dâhil etmekte ve bir bütün olarak vermektedir. 6. ayette müşriklerden önde gelenlerden bazılarının Hz. Peygamber'in getirdiklerini, atalarının dininde işitmediklerini söylemelerinden bahsetmektedir. Mukâtil; Ebu Cehil, Velid b. Muğire, Halef'in oğullarından Übey ve Ümeyye'yi bu zümre arasında zikretmektedir. Tefsirde naklettiği rivayete göre Velid b. Muğire "Yürüyün! Tanrınıza bağlı kalın." sözünü söyleyerek diğer önde gelenlerle birlikte Hz. Peygamber ile aralarında hüküm vermek için Ebû Talip'e gitmiştir. Bunun üzerine Ebû Talip Hz. Peygamber'e haber göndermiş ve Hz. Peygamber onlara "Lâ ilahe illallah" demelerini söylemiştir. Akabinde onlar bunu reddedip "Şüphesiz bu (ilahın tek bir ilah olması) istenilen bir şeydir." diyerek oradan ayrılmışlardır. Devamında 7. ayette geçen الملة الاخرة ifadesini İslâm'dan önceki son millet olarak Hristiyan milleti şeklinde açıklamasının yanı sıra rivayeti devam ettirerek Velid b. Muğire'nin

⁷⁶ Bazı araştırmacılar Mukâtil'i siyasî-itikâdî bağlılık yönünden bağımsız müfessirler arasında değerlendirmektedir. bk. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 135.

⁷⁷ Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (Ankara: İSAM, 2022), 262-267.

⁷⁸ Saliha Türçan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 114, 115.

⁷⁹ Krş. : Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, 3/477-479 ve Abdülfettah el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 281, 282.

⁸⁰ "Onların ileri gelenleri: '(Yolunuzda) yürüyün! Tanrılarınıza bağlılıkta direnin. İşte sizden istenen şüphesiz budur. Son dinde de bunu işitmedik. Bu ancak bir uydurmadır. Kur'an aramızdan ona mı indirildi?' diyerek kalkıp yürüdüler. Hayır, onlar kitabım hakkında şüphe içindedirler. Hayır! Azabımı henüz tatmadılar." bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an'ı Kerim Açıklamalı Meâli* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 444.

ayetin devamında geçen “Bu (Kur’an) ancak bir uydurmadır” sözünü söylediğini aktarır. Yine 8. ayette geçen “Bu zikir aramızdan ona mı indirildi?” sözünü de Velîd b. Mugîre’ye atfeder.⁸¹ Ali b. Ebî Talha’nın ise ilgili ayetlerden yalnızca 7. ayetin tefsirini Hristiyan milleti şeklinde açıklamakla yetindiği görülmektedir.⁸² Tüm bu çerçevede çalışmamızda mukayese imkânları dikkate alındığında üç ana kategori ve alt başlıkları oluşturulmuştur. Kategorilerin başlıkları maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

I. Lafız Benzerlikleri

i. Birebir Benzerlikler

ii. Ziyadeli Benzerlikler

iii. Benzerlikle Birlikte İştikak ve Cümle Kurmadaki Farklılıklar

II. Lafzı Farklı Manası Aynı Olanlar

III. Lafız ve Mana Farklılıkları

Çalışmamızın temelini oluşturan söz konusu tefsir nakillerinin mukayesesinde manen ve lâfzen kıyaslama yoluna gidildi. Öncelikle her iki tefsirde yer alan ortak ayetler belirlendi. Daha sonra bu ayetlerin tefsirlerinde yer alan ortak açıklamalar lâfzen benzerlik gösterme derecesi bakımından *birebir benzerlik*, *ziyadeli benzerlik* ve *benzerlikle birlikte istikak ve cümle kurmadaki farklılık* kategorilerinden uygun olanına yerleştirildi. Lafız benzerliği olmamakla birlikte mana benzerliği taşıyıp taşıması bakımından ise *lafız ve mana farklılığı* ya da *lafzı farklı manası aynı olanlar* kategorilerinden birine alınmıştır. Oluşturduğumuz kategorileri hangi gerekçelerle belirlediğimiz konusuna örnekler üzerinden izah getirmek istiyoruz. Öncelikle *lafız benzerliği* nin ilk alt başlığı olan *birebir benzerlik*’te her iki tefsir naklinde de kullanılan kelimelerin motamot aynı olması esas kabul edilmiştir. Mesela, Bakara 2/286 ayetinde اصرا kelimesi her iki tefsirde de عهدا şeklinde açıklanmıştır.⁸³ Yine Tevbe 9/30 ayetindeki قاتلهم الله ifadesi her ikisinde de لعنهم الله olarak tefsir edilmiştir.⁸⁴ Öte yandan birebir benzerlik olmakla birlikte Mukâtil b. Süleyman’da bu aynı ifadelerin yanı sıra başka bir ifade veya cümleler de bulunabilmektedir. Böyle olan tefsir nakillerini de *ziyadeli benzerlik* olarak değerlendirdik. Bürûc suresi 85/15 ayetindeki المجيد kelimesi Ali b. Ebî Talha’da الكريم olarak tefsir edilmişken⁸⁵ Mukâtil bu ifadeyi الجواد الكريم şeklinde açıklamıştır.⁸⁶ Yine Beled suresi 90/20 ayetin tefsiri için Ali b. Ebî Talha مطبقة demekle yetinmişken⁸⁷ Mukâtil b. Süleyman مطبقة وهي جهنم diyerek açıklamada ziyadede bulunmuştur.⁸⁸ *Benzerlikle birlikte istikak ve cümle kurmadaki farklılık* kategorisi ise her iki tefsirdeki lâfzî benzerlikle birlikte lafızların istikak ve cümle diziliminde farklılaştığı örnekleri içerir. Mesela Âl-i İmrân 3/146 ayetindeki ربيون كثير ifadesi Ali b. Ebî Talha tarafından جموع şeklinde açıklanırken⁸⁹ Mukâtil الجمع الكثير şeklinde tefsir etmiştir.⁹⁰

⁸¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 3/635-637; Detaylı bilgi için bk. Ersin Kabakçı, “Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihi Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği”, *Tefsîr Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 420-442.

⁸² Recâl, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*, 425.

⁸³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 1/232; Recâl, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*, 123.

⁸⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 2/167; Recâl, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*, 262.

⁸⁵ Recâl, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*, 526.

⁸⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 4/650.

⁸⁷ Recâl, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*, 533.

⁸⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 4/704.

⁸⁹ Recâl, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*, 131.

⁹⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 1/305.

Söz konusu tefsirlerde kullanılan lafızlar farklı olmakla birlikte anlam aynı ise ilgili açıklamalar, *lafzı farklı manası aynı olanlar* kategorisine dâhil edilmiştir. Eş anlamlı kelimelerin kullanımı bu kategori içindedir. Örneğin, Bakara 2/236 ayetteki *لَهْنُ الْفَرِيضَةِ* ifadesini Ali b. Ebî Talha,⁹¹ Mukâtil b. Süleyman *المهر* olarak tefsir etmiştir.⁹² Son olarak; Ali b. Ebî Talha ve Mukâtil tefsirinde farklı kelimelerle farklı anlam ifade etmişlerse bu tür tefsir nakilleri de lafız ve mana farklılığı kategorisinde tasnif edildi. Bu kategoriye örnek olarak Rûm suresi 30/3 ayetinde geçen *الارض* *ارض الاردن وفلسطين* ise Mukâtil'in tefsirinde *طرف الشام* olarak açıklanmıştır.⁹⁴ Tasnifte izlediğimiz yolun genel hatları bu şekilde olmakla birlikte önceden de zikrettiğimiz gibi müfessirlerin tefsir tarzlarındaki farklılığın yansıması olarak tasnif etmekte güçlük yaşadığımız hususlar olmuştur. Ortak ifadelerin bulunmasına rağmen tefsirin devamında farklı açıklamaların bulunması gibi hususlarda temel kriter olarak müşkili çözen ifadeyi baz alarak tasnif ettiğimizi belirtmeliyiz. Daha sınırlı olması bakımından Ali b. Ebî Talha'nın tefsir sahifesini esas alarak yaptığımız bu karşılaştırmada hem müfessirlerin tefsir nakillerini kullanma biçimleri hem de ayetlerin farklı bölümlerini müşkil olarak görmelerinden kaynaklanan farklılıklar sebebiyle Ali b. Ebî Talha ile Mukâtil'in tefsir ettiği aynı ayet veya ayet bölümlerini ele aldık. Yani ortak vurgu esasına göre tasnif edilecek parçaları alıp diğerlerini bırakmak şeklinde bir yaklaşımı tercih ettik. Ayrıca Ali b. Ebî Talha nakillerinden bazılarının ana kaynaklarda farklı varyantlarla verildiği görülmüştür. Bu gibi durumlarda Mukâtil ile benzerlik taşıyan veya yakınlık ifade eden nakilleri tercih ettik.⁹⁵ Bu doğrultuda 1354 veri/tefsir nakli kullandık. Daha açıklayıcı ve net olması bakımından yukarıda zikrettiğimiz kategorilere ait başka örnekler yer vermek istiyoruz. Yaptığımız mukayeseden makalenin hacmini arttırmaması bakımından kısa ayet ve açıklamaları tercih ederek seçtiğimiz diğer örnekler şöyledir:

Tablo 1. Nakillerdeki Birebir Lafız Benzerlikleri Tablosundan Bir Kesit

	Ali b. Ebî Talha Mukâtil b. Süleyman
Bakara 3. ayet: <i>الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ</i>	{والذين يؤمنون} يعني يصدقون.
İsrâ 107. ayet: <i>قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَجْرُونَ: لِلأَذْقَانِ سُجْدًا</i>	{يجرون للأذقان} للوجوه.
Neml 90. ayet: <i>وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ</i>	{ومن جاء بالسيئة} يعني بالشرك.
Târik 3. ayet: <i>النَّجْمِ النَّاقِبُ</i>	المضيء.
Maûn 4. ayet: <i>فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ</i>	المنافقين.

Tablo 2. Lâfzî Benzerlikle Birlikte İhtikak ve Cümle Kurmadaki Farklılıklar Tablosundan Bir Kesit

Ayet	Ali b. Ebî Talha	Mukâtil b. Süleyman
Bakara 3. ayet: <i>الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ</i>	زكاة أموالهم.	{ومما رزقناهم} من الأموال {ينفقون} يعني الزكاة المفروضة.

⁹¹ Recâl, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*, 113.

⁹² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 1/199, 200.

⁹³ Recâl, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*, 399.

⁹⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 3/406.

⁹⁵ en-Nisâ 4/83, 157; el-En'âm 6/75; el-Enfâl 8/34; et-Tevbe 9/49; Meryem 19/ 39, 83; el-Enbiyâ 21/ 35, 87; el-Hac 22/24; en-Nûr 24/39; ez-Zâriyât 51/39 ayetleri örnek olarak verilebilir.

Nisâ 103. ayet: فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَفُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا	مفروضا.	{موقوتا} يعني فريضة معلومة.
Mâide 90. ayet: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ	هي القداح.	{والأزلام} يعني: القدحين الذين كانوا يعملون بهما.
Tevbe 110. ayet: لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ	يعني الموت.	{إلا أن تقطع قلوبهم} يعني حتى الممات.
Hûd 6. ayet: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَىٰ اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ	موجع.	{اليم} يعني وجيع.

Tablo 3. Ziyadeli Benzerlikler Tablosundan Bir Kesit

Ayet	Ali b. Ebî Talha	Mukâtil b. Süleyman
Tevbe 57. ayet: لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأًا أَوْ مَعَارِثَ أَوْ مَدَّخَلًا لَّوَلَّوْا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ	السَّرَب.	{أو مدخلا}، يعني سربا في الأرض.
Nahl 90. ayet: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالنَّبْغِ يُعْطِيكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ	الشرك.	{والمنكر} يعني: الشرك وما لا يعرف من القول.
Tâhâ 97. ayet: وَإِنظُرْ إِلَىٰ إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا	بالنار.	{لنحرقنه} بالنار وبالمبر
Şurâ 34. ayet: أَوْ يُوقِنُونَ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفَىٰ عَنْ كَثِيرٍ	يهلكون.	{أو يوقهن} يقول: وإن يشأ يهلكهن، يعني السفن.
Kâf 5. ayet: بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَّرِيجٍ	مختلف.	{فهم في أمر} مريج يعني مختلف ملتبس

Tablo 4. Lafzi Farklı Manası Aynı Olanlar Tablosundan Bir Kesit

Ayet	Ali b. Ebî Talha	Mukâtil b. Süleyman
Nisâ 13. ayet: تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُدْخِلْهَا فَبَدَلِهَا بِأُخْرَىٰ يُدْخِلْهَا اللَّهُ فِي أَصْحَابِ النَّارِ إِنَّهَا لَكُنْ أَهْلًا لَّهَا وَلَئِنْ سَأَلْتَهُ لَنَسْفَعْهُ نَسْفَعًا مَّا يُسْفَعُ لَدَىٰ رَبِّهِ إِنَّهُ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ	طاعة الله، يعني المواريث التي سمى الله.	{تلك حدود الله} يعني هذه القسمة فريضة من الله.
Mâide 3. ayet: فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ	غَيْرِ مُتَعَمِدٍ لِإِثْمٍ.	{غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ} غَيْرِ مُتَعَمِدٍ لِمَعْصِيَةٍ.
Mâide 106. ayet: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ إِذًا عَدْلٌ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ الْمَوْتِ تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا تَكُنَّ شَهَادَةَ اللَّهِ إِذَا لَمِنَ الْأَيْمِينَ	{أو آخران من غيركم} من غير المسلمين.	{أو آخران من غيركم} من غير أهل دينكم، يعني النصرانيين، {إن أنتم} معشر المسلمين {ضربتم في الأرض} تجارا.
A'râf 18. ayet: قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ	ممقوتا.	{مذءوما} منفيا.

إن الله يأمر بالعدل} بالتوحيد.	شهادة أن لا إله إلا الله.	إن الله يأمر بالعدل} إن الله يأمر بالعدل} والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون
--------------------------------	---------------------------	--

Tablo 5. Lafız ve Mana Farklılıkları Tablosundan Bir Kesit

Ayet	Ali b. Ebî Talha	Mukâtil b. Süleyman
Bakara 15. ayet: اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهَمْ وَيَمْذُومُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ	يتمادون .	{ في طغيانهم يعمهون } ضلالتهم يترددون .
Nûr 36. ayet: فِي بُيُوتِ الَّذِينَ اللَّهُ أَنْ تَرْفَعُ وَيُذَكِّرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ	يتلى فيها كتابه.	{ ويذكر فيها اسمه } يعنى يوحى الله عز وجل.
Neml 82. ayet: وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ	تحدثهم.	{ تكلمهم } بالعربية
Gâfir 52. ayet: يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَغِيرَتُهُمْ وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ	اي سوء العاقبة.	الضلالة نار جهنم.
Mâûn 7. ayet: وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ	يمنعونهم العارية و هي الماعون.	إة المفروضة. يعني الزك قريش: والماعون بلغة الماء.

Tasnifin sayısal sonucunu gösteren tablo şöyledir:

Mukayesenin Kategorileri	Veri/Rivayet Sayısı	Yüzdesi
Birebir Lafız Benzerlikleri	121	% 8,936
Benzerlikle Birlikte İştikak ve Cümle Kurmada Farklılık	256	% 18,907
Ziyadeli Benzerlikler	194	% 14,328
Lafız Farklı Manası Aynı Olanlar	317	% 23,412
Lafız ve Mana Farklılıkları	466	% 34,417
Toplam	1354	%100

Ali b. Ebî Talha ve Mukâtil b. Süleyman'ın tefsir nakillerindeki yaptığımız mukayesede toplam 1354 veri (tefsir nakli) kullanılmıştır. Yüzelere göre en yüksek oranın lafız ve mana farklılığına ait olduğu, buna mukabil lâfzen benzerliklerinin oranı toplamda yüzde 42,18'dir. Lafız benzerliklerine mana benzerliği de dâhil edildiğinde bu oran yüzde 65,59'a ulaşmaktadır. Mukâtil b. Süleyman'ın sebab-i nüzûl bilgilerine yer vermesi, isrâiliyat kullanımı gibi detaylı açıklamalarının karşısında Ali b. Ebî Talha'nın garîb kelimelerin izahı ile yetinip kısa açıklamalarda bulunması ortaklığın yakalanmasını güçleştirmiş, lafız ve mana farklılığını artırmıştır. Bu türlü nakillerde en fazla manada ortaklık yakalayabildikleri gözlenmiştir. Kısa açıklamalarında ise birebir veya ziyadeli benzerlik göstermeleri söz konusudur.

Yukarıda kısaca bahsettiğimiz mukayesenin sonucuna doğrudan etkisi bulunan bahsi geçen müfessirlerin tefsir tarzlarına değinmek istiyoruz. Özellikle Ali b. Ebî Talha ve Mukâtil b. Süleyman'ın rivayet telakkilerindeki farklılığı görmek mukayesenin sonucunu anlamlandırmakta bize önemli bir katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda daha önce zikretmiş olduğumuz Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirde daha çok detay ve rivayet aktarmasına mukabil Ali b. Ebî Talha'nın özet kabilinden açıklamaları, doğrudan lafız farklılığına yol açmasa da benzerliğin yakalanmamasına

neden olmaktadır. Söz konusu her iki müfessirde erken dönem müfessiri olmasına rağmen aralarındaki bu metodik farklılıklar tasnifi hem zorlaştırmakta hem de aralarındaki lafız farklılığını arttırmaktadır.⁹⁶ Mesela Mukâtil Hucurât 49/1 ayetini Bi'ri Ma'üne olayı ile ilişkilendirerek geniş sebep-i nüzûl bilgilerine yer verirken Ali b. Ebî Talha bir cümle ile açıklamıştır.⁹⁷ Yine Mukâtil'in Kâf 50/1 ayetin tefsirinde Kâf Dağı'nı yeşil zümrülden olup dünyanın etrafını saran bir dağ olarak anlatmasına karşılık Ali b. Ebî Talha kâf, nûn gibi harflerin Allah'ın isimlerinden olup bunlarla yemin edildiğini söylemektedir.⁹⁸ Son örnekte olduğu gibi Mukâtil'in rivayetçi yönünü yansıtan ve tefsirinde çokça rastlanılan israiliyât türünden anlatımlar da⁹⁹ onu, neredeyse israilî bilgiye hiç rastlamadığımız Ali b. Ebî Talha ile farklılaştırmaktadır.

Mukâtil'in tefsir nakillerinin aktarımındaki tavrını detaylandırmak istiyoruz. Zira Mukâtil'in döneme aykırı ilim anlayışı, hakkındaki iddiaların temel nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Başlangıçta ilimlerin aktarımı şifahi olarak gerçekleştiriliyordu. Ayrıca ilimler için ihtisaslaşmadan da söz etmek mümkün değildi. Tefsir ve diğer ilimler hadisin içerisinde değerlendiriliyordu.¹⁰⁰ Hadislerin hicri üçüncü asra kadar yazılı ve sözlü aktarımının birlikte götürülmesi, hicri üçüncü asırda ise tamamen yazılı aktarıma kavuşması söz konusudur.¹⁰¹ Hadiste var olan bu sistemli nakil yönteminin temelinde isnad kullanımı vardır. Ehl-i Hadîs bilginin sahipliğini isnad sistemi ile temellendirmektedir. Tefsirde ise nakillere güven hadisteki gibi bir nakil yöntemi ile değil başka bir yönden temin edilmeye çalışılmış olabilir.¹⁰² Ehlî Hadis için isnad temelli nakil anlayışının önemini ve etkinliğini Abdullah b. Mübarek'in "İsnad dindendir, eğer isnad olmasaydı isteyen istediğini söylerdi." sözünde görebiliriz.¹⁰³ Tüm bunlarla birlikte Mukâtil tefsirinde çok nadiren isnad zikretmektedir. Bu durumu Cerrahoğlu, Mukâtil'in tefsirinin sema olmaksızın istinsah edildiğini, senedli nakillerin ise sema yoluyla alındığına işaret ettiği şeklinde yorumlamaktadır. Zikredilen bazı isnadlarda Mukâtil'in ismi varken bazılarında yoktur. Mukâtil'in isminin geçtiği nakiller ona göre tefsirinden istinsah edilenler, adının geçmediği nakiller ise Mukâtil'den istinsah edilmeyenlerdir.¹⁰⁴

Tefsir ilminde genel olarak erken dönemde, özelde de Mukâtil için hadisteki rivayet anlayışının benimsenmediğini söylemek mümkündür. Yukarıda zikrettiğimiz İbn Mübarek'in sözünden de hareketle hadiste dinin bir rüknü olarak görülen isnad, ilerleyen zamanda uydurma haberlerin önüne geçmek için bir yol ve haberin sahipliğini gösteren bir ölçüt olmuştur.¹⁰⁵ Bunun yanı sıra sahih ve güvenilir olmanın hadis ilminde şöret bulma ve "yetkili" bir âlimin, kişinin sika olduğunu ifade etmesine bağlı kılınması hadis ehlinin genel kabulünü yansıtmaktadır.¹⁰⁶ Bu bağlamda Mukâtil'in özellikle Ehl-i Hadîs için karizmatik lider konumunda olan Ahmed b. Hanbel'in cerhine

⁹⁶ Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde Kur'an'ın Kur'anla tefsiri türünden kendi dirayetini de gösterdiği pek çok örnek görülmektedir. Mukâtil'in rivayet ile dirayet metodunu birleştiren ilk müfessir olduğu iddiası için bk. Türker, "Mukâtil b. Süleymân", 31/135; M. Suat Mertoğlu, "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (ts.), 185.

⁹⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil*, 3/87-89; Recâl, *Sahîfetu Ali b. Ebî Talha*, 458.

⁹⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil*, 4/109; Recâl, *Sahîfetu Ali b. Ebî Talha*, 460.

⁹⁹ Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Sa'lebî Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân Rivayetleri* (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 49-57.

¹⁰⁰ Carra de Vaux'a ait "tefsirin başlangıçta hadisin bir parçası olduğu" iddiasının değerlendirildiği detaylı bilgiler için bk. Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 211-250.

¹⁰¹ Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlim* (Beyrut: İhyau's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.), 28; Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 211-250.

¹⁰² Selim Türcan, "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2010), 100, 101.

¹⁰³ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/102.

¹⁰⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 167.

¹⁰⁵ Dinc, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 225; Raşit Küçük, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/155.

¹⁰⁶ Ahmet Yücel, "Sika", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/175.

maruz kalması ve hadisçilerin kriterlerine muhalif tavır sergilemesi hem kendisine hem de eserine itibar edilmemesi sonucunu doğurmuştur.¹⁰⁷

Sonuç ve Değerlendirme

Yaşadığı dönemin ve hemen takip eden dönemlerin siyasî-dinî çekişmeleri Mukâtil'in tefsirinin güvenilmez kabul edilmesine sebep olmuştur. Bu varsayımımız tefsir nakillerinin incelenmesi ile de büyük oranda doğrulanmıştır. Öncelikle Mukâtil'in mensup olduğu iddia edilen fırkaların görüşlerini taşıyıp taşımadığını, eseri üzerinden inceleme yaparak değerlendirdik. Bu bağlamda müteşabih ayetler konusunda yeknesak bir tavır sergilemediği, bazılarını tefsir edip bazılarını olduğu gibi bıraktığını söyleyebiliriz. Müteşabih ayetleri yer yer tefsir etmeden bırakması onun Müşebbihe ve Mücessmeden olduğu vehmini uyandırmıştır. Ancak nihai olarak Mukâtil'in müteşabih ifadelerle yüzleştirdiği yerlerde azımsanmayacak oranda açıklama ihtiyacı hissettiğini söylemek mümkündür. Onun *yed*, *ayn*, *vech* gibi müteşabih ifadelerle yaklaşımı doğrultusunda, ihmal ettiği ve açıkladığı yerler toplamda dikkate alındığında müteşabihata daha çok yorumlayıcı şekilde yaklaştığı söylenebilir.

Haşviyye ve en genel anlamda Ehl-i Hadîsten olduğu iddiası da naslara yaklaşımı çerçevesinde değerlendirilebilir. Ayrıca Emevîler yanında itibar görmesi ve Cehm'e karşı sıfatları savunan tarafta bulunması düşünülürken onun daha çok Ehl-i Hadîs mantalitesi ile hareket ettiği söylenebilir. Mukâtil'in Mürcie'den ve Zeydiyye'den olduğuna dair iddialara gelince; Mürcie'nin iman tanımını dikkate alırsak Mukâtil'in Mürcie ile benzer açıklamalarına rastlamak mümkündür. Öte yandan bu açıklamaların Ehl-i Sünnetin iman tanımıyla yer yer benzerlik arz etmesi de bizi kesin bir hüküm vermekten alıkoymaktadır. Ayrıca Zeydiyye'ye mensubiyeti iddiasına gelince Zeydiyye'nin imamet konusundaki temel ayırıcı özelliği dikkate alındığında Mukâtil'in bu konuda Zeydiyye'den ayrıldığı açıktır.

Çalışmamızda bize ulaşan erken dönem metinler içerisinde güvenilirliği teslim edilmiş olan Ali b. Ebî Talha sahifesi ile Mukâtil b. Süleyman'ın nakilleri Tefsîr-ü'l-Kebîr üzerinden karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmanın temel savımız açısından isabetli sonuçları olmuştur. Ali b. Ebî Talha ile Mukâtil tefsir nakillerini karşılaştırmamız sonucunda nakillerin yüzde 8,94'ünü birebir benzerlik, yüzde 18,91'ini *benzerlikle birlikte istikak ve cümle kurmadaki farklılık*, yüzde 14,33'ünü *ziyadeli benzerlik*, yüzde 23,41'ini de *lafzî farklı manası aynı olan* nakiller teşkil etmektedir. Böylece toplam benzerlik oranı yüzde 65,59'u bulmaktadır. Lafzî ve manası farklı olan nakiller ise yüzde 34,42 oranındadır. Benzerlik içeren nakillerin birebir, ziyadeli veya istikak ve cümle kurma farklılığı içermesi tefsir açısından bir ayrılık oluşturmamaktadır. Dolayısıyla yüzde 34,42 lafız ve mana farklılığı karşısında yüzde 65,59 oranında kayda değer bir benzerlik söz konusudur. Ali b. Ebî Talha ile Mukâtil rivayetlerinde *lafzî ve mana farklılığı* bulunan örneklerin ortaya çıkmasında Mukâtil'in uzun uzun olay anlatımı yaparken Ali b. Ebî Talha'nın sadece müşkili gidermeye yönelik genelde bir iki kelimelik açıklama ile yetinmiş olmasının etkisi olabilir. Özellikle kısa açıklamalarda Mukâtil ile Ali b. Ebî Talha'nın birebir ve ziyadeli benzerlik sağlamaları söz konusudur.

Mukâtil ve Ali b. Ebî Talha tefsir nakillerinin *lafzî ve mana farklılığı* dışındaki kategorilerle yüzde 65,59 oranında benzerlik yakaladığı görülmektedir. Bu durum bize iki müfessirin aynı kaynaktan beslendiğini gösterir. Çağdaş olmalarından dolayı karşılaşmış olabilecekleri akla gelse de buna ilişkin bir veriye rastlanmamıştır. Ayrıştıkları noktaların ise müfessirlerin tefsir yapma

¹⁰⁷ Ehlî Hadîs paradigmasına uygun olmadığından görmezden gelinen müfessirler ve tefsir nakil anlayışını yansıtmaları bakımından bk. Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 219-245.

tarzlarındaki farklılıklarından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Mukâtil'in tefsirinde detaylı açıklamalar ve daha uzun rivayetlere yer vermesine karşılık Ali b. Ebî Talha kısa ve öz açıklamalarla yetinmiştir. Bu durum Mukâtil'in aynı bilgi içeriğine sahip rivayetleri daha tafsilatlı ve otantik lafızlarla nakletmiş olduğunu gösterir. Çünkü aynı içeriğin kısa ve öz bir şekilde nakledilmiş olması, ravinin özetleme şeklinde bir tasarrufta bulunduğu akla yatkın gelmektedir. Dolayısıyla Mukâtil'in nakillerinde Ali b. Ebî Talha'ya nispetle daha literalist bir tutum içinde olması muhtemeldir.

Burada çalışmamızın sınırları dışında kalan Taberî üzerinden yaptığımız genel bir karşılaştırmayı da ön kanaat olarak zikretmek isteriz. Bu karşılaştırmayı da ayrıca bir çalışma olarak yapmayı planlamaktayız. Mukâtil'in Ali b. Ebî Talha'dan farklılaştığı iki kategori olan *lafzı farklı manası aynı olanlar* ile *lafız ve manası farklı olanlar* kategorilerinden seçtiğimiz Mukâtil nakillerini en güçlü rivayet tefsiri olarak kabul edilen Taberî rivayetleriyle kabaca mukayese ettik.¹⁰⁸ Bunun sonucunda da Ali b. Ebî Talha'ninkine göre *lafzı farklı manası aynı olan* Mukâtil nakilleri yaklaşık yüzde 60,¹⁰⁹ *lafız ve mana farklılığı* içeren Mukâtil nakilleri ise yaklaşık yüzde 66¹¹⁰ oranında Taberî rivayetleri ile uyum göstermiştir. Mukâtil ve Taberî tefsirlerinde bu çerçevede gerek birebir benzerlik arz eden gerekse lafız benzerlikleriyle birlikte cümle farklılığı gösteren nakillere rastladık.¹¹¹ Buradaki benzerlik oranını da hesaba kattığımızda Mukâtil için aslında tefsir geleneğinde genelde güvenilir bulunan Ali b. Ebî Talha ve Taberî rivayet birikimiyle yüzde 80'i geçebilecek bir benzerlik oranı ortaya çıkmaktadır. Tespit ettiğimiz bu benzerlik oranı onun, zamanının hadis nakil geleneği dışında benimsediği nakil tarzı nedeniyle kabul görmeyip dışlandığı varsayımını kuvvetlendirmektedir. Böylece Abdullah b. Mübarek'in Mukâtil hakkındaki "Eğer sika olsaydı ne güzel bir tefsirdir." sözü anlaşılır bir tespit olmaktadır. Mukâtil b. Süleyman'ın tefsir birikimi bize kadar ulaşmış olsa da tefsir rivayet geleneğinde ana damarı teşkil ettiği kabul edilen Taberî'nin *Câmi'ul-Beyân*'ı gibi tefsirlerde kendisi görmezden gelinmiş, müfessirlerin geneli için bir kaynak olarak gözetilmesi ancak çok sonraları gerçekleşebilmiştir. Nihayetinde çalışmamızla birlikte günümüze ulaşan ilk tam tefsirin müellifi hakkındaki ithamlar ve nakillerinin bir müddet görmezden gelinmiş olmasının dönemin ilim ve siyaset anlayışının sonucu olduğu varsayımı kuvvetlenmektedir. Konuya olan ilgimiz yeni çalışmalarla devam edecektir.

¹⁰⁸ Taberî nakilleri ile 317 adet lafız farklı manası aynı olanlar ve 466 adet lafız ve mana farklılığı nakillerinden belirli hususlarda seçtiklerimizle, genelleme yoluyla yapılan bir karşılaştırmadır.

¹⁰⁹ Lafız farklı manası aynı olan nakiller içinde Mukâtil'in Taberî'deki nakiller ile benzerlik gösterdiği bazı örnekler için krş. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4/560, 1/573, 1/587, 2/433, 3/798 ve Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 24/156., 9/493-501, 12/89-90, 17/118-119, 21/622.

¹¹⁰ Lafız ve mana farklılığı gösteren nakiller içinde Mukâtil'in Taberî'deki nakiller ile benzerlik gösterdiği örnekler için krş. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4/660, 4/690, 2/528, 2/242, 3/708, 2/521 ve Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 24/362, 24/414-415, 17/423-424, 15/108, 21/365, 17/366.

¹¹¹ Rastladığımız bu benzer nakillerin genellikle Mücâhid, Katâde, Dahhâk, Saîd b. Cübeyr'e veya doğrudan İbn Abbâs'a nispet edildiği görülmektedir. Bu ravilerden de en çok Mücâhid ve Katâde nakilleri ile benzerlik tespit edilmiştir. Bu konuda müstakil bir çalışma yapmaktayız.

Kaynakça

- Ahmet Yücel. "Sika". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ardoğan, Recep. "Mürcie'de Farklı İman Tanımları". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2014), 131-168.
- Arpaguş, Hatice. "Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi) 43 (2012), 65-106.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahih-i Buhârî*. Beyrut: Dâiretü'l-Ma'rife, 1379.
- Askalânî, İbn Hacer. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan: Dâiretü'l-Maârif, 1326.
- Bağdâdî, Hatîb. *Takyîdü'l-İlim*. Beyrut: İhyau's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşar Avad Maruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422.
- Budak, Ali. "Haberî Sıfatlara Dair Rivayetlerin Tevil Yoluyla Çözümü Bağlamında Razi'nin Esasu'l-Takdis Adlı Eseri". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011), 37-77.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Çakırtaş, Mehmet. *Emevîler Dönemi Şiddet Hareketleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Çelebi, İlyas. "Sıfâtiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-2/503-505. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Çelik, İbrahim. "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 151-159.
- Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. Ankara: İSAM, 2022.
- Doğan, İsa. "Zeydiyye Mezhebi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1989), 83-107.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Daru'l-Franz, 1400.
- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehm b. Safvân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hazrecî, Ahmed b. Abdullah. *Hülasâtu Tezhibi Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*. ed. Abdülfettah Ebu Gudde. Beyrut: Mektebü'l-Matbuâtî'l-İslâmî, 1416.
- Hüseyin b. Bedreddin. *İkdû's-Semîn fî Ma'rifeti Rabbi'l-Âlemîn*. thk. Muhammed Yahay Sâlim Azzân. Yemen: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 1415.
- İbn Ebû Hâtim. *el-Merâsil*. ed. Şükrullah Nimetullah el-Kucânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1397.
- İbn Ebû Hâtim, *er-Râzî*. el-Cerh ve't-Ta'dil. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1952.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Haneci, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mecmûu Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tıbaati'l-Mushafi's-Şerif, 1416.
- Kabakçı, Ersin. "Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsiru Mukâtil Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 420-442. <https://doi.org/10.31121/tader.763761>
- Kâdî, Abdülfettah. *Esbâb-ı Nüzûl*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Karaman vd., Hayrettin. *Kur'ân'ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Sa'lebî Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân Rivayetleri*. Ankara: Kitâbiyât, 2005.
- Küçük, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Mahdi, Muhammed Yasir. "Türk-İslam Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi* 9/18 (2011), 219-241-241.

- Mertoğlu, M. Suat. "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (ts.), 183-221.
- Metin Yurdağur. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahmân. *Tehzibü'l-Kemâl fi Esmâ'ir-Ricâl*. thk. Beşşar Avad Maruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400.
- Muhammed Kâmil Hüseyin. "Sahifetu Ali b. Ebî Talha fi't-Tefsîr". *Mu'cemu Garîbi'l-Kur'ân Mustahricen min Sahîhi'l-Buhârî*. İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1985.
- Mukâtil b. Süleymân. *el-Vücûh ve'n-Nezâir*. ed. Ali Özek. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi, 1423.
- Mustafa Karagöz. *Tefsîr Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Nehhâs. *en-Nâsîh ve'l-Mensuh*. ed. Dr. Muhammed Abdüsselâm Muhammed. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1408.
- Omar, Faruk. "Me'mun'dan Önce Abbasîler ve Mu'tezilîler Arasındaki İlişkiler". çev. Mehmet Ümit. *Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003), 165-174. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.100887>
- Özkuyumcu, Nadir. "Hâris b. Süreyc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/201. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Öztürk, Mustafa. "Mihne ve Tefsîr". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Recâl, Râşid Abdulmun'im. *Tefsîru İbn Abbâs el-Müsemma Sahîfetu Ali b. Ebî Talha an İbn Abbâs*. Beyrut: Müessesetü'l Kütübü's-Sekâfi, 1411.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. b.y.: Heyet-i Mısıryye, 1394.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. b.y.: Müessesetü'r-Halebî, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Mekke: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Taşköprizâde Ahmet Efendi. *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzûâtı'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405.
- Türcan, Saliha. *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Türcan, Selim. "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2010), 99-124.
- Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleymân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/134-136. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Uzun, Nihat. *Hicri 2. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*. Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Üzüm, İlyas. "Mücessime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/448-449. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yıldırım, Zehra. *Mukâtil b. Süleyman'ın Müteşâbih Kabûl Edilen Ayetlere Yaklaşımları*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yiğit, İsmail. "Emeviler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/87-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Zehebî, Şemsüddin. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*. ed. Ömer Abdusselam ed-Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1413.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382.
- Zirikli, Hayrüddîn. *el-A'lâm*. b.y.: Dâru'l- İlm, 2002.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

Çağdaş Dönem İslâm Tarih Yazıcılığında Bir Yaklaşım Soruşturması: Prosopografi

An Inquiry into an Approach in Contemporary Islamic Historiography: Prosopography

Feyza Betül KÖSE

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi

Kahramanmaraş, Türkiye

Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Department of Islamic History and Art, Sirah al-Nabawiyah and Islamic History

Kahramanmaraş, Türkiye

feyzabetulkose@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-3249-4194>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 14.08.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 03.12.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atf | Cite As

Köse, Feyza Betül. "Çağdaş Dönem İslâm Tarih Yazıcılığında Bir Yaklaşım Soruşturması: Prosopografi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 532-548.
<https://doi.org/10.14395/hid.1343180>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışma için etik kurul izni, Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu'nun 09.12.2021 tarihli ve 2021/286 numaralı kararı ile alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: Ethics committee permission for this study was obtained with the decision of Hitit University Non-Interventional Research Ethics Committee dated 09.12.2021 and numbered 2021/286. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

An Inquiry into an Approach in Contemporary Islamic Historiography: Prosopography

Abstract

In historiography, the desire to look at phenomena differently and the search for new meanings bring new approaches and methods to the agenda from time to time. Prosopography, also known as collective biography, which seeks to draw inferences about the subject based on the common characteristics of the individuals concerned, is one of these approaches, which presented its first products in Western historiography towards the end of the nineteenth century and has been practiced by an increasing number of historians. The realization by a significant number of historians that classical historiographical understandings and approaches cannot provide a different perspective on a field is the most important factor in this increase. In addition, the rapid expansion in the use of computers and the development of data storage programs are other influential factors. Islamic historiography in the West was also influenced by this process and produced successful examples of prosopography. Over a period spanning nearly fifty years, the Andalusian and Mamluk periods in particular have been treated with a prosopographical approach to a much greater extent, whereas studies on early Islamic history have rarely taken a prosopographical approach. Prosopography, which was practiced in areas such as politics, administration, society, economy, and military service during these periods, claims to have the potential to reveal the background and invisible factors of "what is". As a matter of fact, it is seen that these claims do not remain as claims in the majority of the studies carried out by approaching the existing literature in Islamic historiography differently from the classical methods, and that contributions such as revealing different dimensions of the facts and opening new research areas have been made. Islamic historiography has no shortage of resources to apply the prosopographical approach. Since the research process focuses on the common characteristics of individuals, the main sources of this approach are works in the genre of "rijāl literature", which is defined as "biographical dictionaries" in the West. The fact that the information that has been available in these sources for centuries is dealt with by going beyond the usual methods through prosopography brings new insights to Islamic historiography. In Turkey, the approach was generally applied in Ottoman history and followed in a small number of studies on the Republican period. However, prosopographical studies on the Jahiliyyah, the Prophet, the Four Caliphs, the Umayyad, Andalusian and Abbasid periods, which constitute the framework of our article, are not currently available. The fact that it has not yet been applied in Islamic historiography of our country gives rise to the opinion that the approach is not sufficiently recognized. The aim of this article is to introduce the approach through prosopographical studies conducted in the field of Islamic history in the West and to discuss what it can contribute to the field. In order to achieve this goal, the path followed in the article is to first discuss the history of prosopography in Islamic historiography in order to provide a basis of knowledge on prosopography, and to evaluate the existing literature by examining the doctoral dissertations and other qualified academic researches, especially the first and now classic examples. One of the requirements for introducing an approach is to demonstrate what benefits it has the potential to provide to the field. In fulfilling this requirement, our study necessarily focuses on the contributions of prosopographical research in the West. The identification of these contributions has become possible through a detailed study of the relevant works. There is no approach that is completely trouble-free, and prosopography is no exception. Therefore, our study focuses on the drawbacks, problems and possible risk factors of prosopography in terms of Islamic history. In our article, we concluded that prosopography has the potential to reveal different dimensions of the functioning of history, and that this potential should be evaluated in areas such as the political, administrative, military structures of Islamic society, tribal activities, population mobility, the process of Islamization, interest relations in any structure, and the formation characteristics of the ulema class. Based on the quantitative increase in the number of studies, we anticipate that the lack of examples and procedures experienced due to the relative novelty of the approach and the fact that it has not yet been applied in the desired number of studies will be eliminated over time. Considering the successful results obtained from prosopographical studies in the West, we think that prosopographical processes can be followed in researches in accordance with the approach as a new opening in contemporary Islamic historiography in our country.

Keywords: History of Islam, Prosopography, Historiography, Research Methods, Collective Biography.

Çağdaş Dönem İslâm Tarih Yazıcılığında Bir Yaklaşım Soruşturması: Prosopografi

Öz

Tarihçilikte olgulara farklı bakabilme isteği ve yeni anlamlandırma arayışları, zaman zaman yeni yaklaşım ve usulleri gündeme getirmektedir. Kolektif biyografi de denilen ve ilgili bireylerin ortak özelliklerinden yola çıkarak ele aldığı konuya dair çıkarımlar elde etmeye çalışan prosopografi de bu yaklaşımlardan biri olup Batı tarih yazıcılığında XIX. yüzyılın sonlarına doğru ilk ürünlerini sunmuş ve giderek daha fazla sayıda tarihçi tarafından uygulanmıştır. Klasik tarihçilik anlayış ve yaklaşımlarının bir alana farklı bakışı sağlayamadığının önemli sayıda tarihçi tarafından fark edilmesi, bu artıştaki başat etkidir. Bunun yanı sıra bilgisayar kullanımında görülen hızlı yaygınlaşma ve veri depolama programlarının geliştirilmeye başlaması da diğer etkili unsurlardır. Batı'daki İslâm

tarih yazıcılığı da bu süreçten etkilenmiş ve prosopografi yaklaşımının başarılı örneklerini vermiştir. Yaklaşık elli yıla uzanan süre zarfında özellikle Endülüs ve Memlûkler dönemleri çok daha fazla; erken dönem İslâm tarihine yönelik çalışmalar ise nadir olarak prosopografik yaklaşımla ele alınmıştır. Bu dönemlerin siyaset başta olmak üzere idare, toplum, ekonomi, askerlik gibi alanlarında uygulanan prosopografi, “olan”ın arka planını, görünmeyen etkenlerini gün yüzüne çıkarma potansiyeline sahip olduğu iddiasını taşımaktadır. Nitekim İslâm tarihçiliğinde mevcut literatüre klasik usûllerden farklı yaklaşılarak yürütülen çalışmaların genelinde bu iddianın iddia olarak kalmadığı, olguların farklı boyutlarını ortaya koyma, yeni araştırma alanları açma gibi katkıların sağlandığı görülmektedir. İslâm tarihçiliği, prosopografik yaklaşımı uygulama noktasında herhangi bir kaynak sıkıntısı yaşamamaktadır. Araştırma sürecinin bireylerin ortak özelliklerine yoğunlaşması nedeniyle bu yaklaşımın başlıca kaynakları, Batı’da “biyografik sözlükler” olarak tanımlanan, bizdeki karşılığı “ricâl literatürü” olan türe dahil eserlerdir. Bu kaynaklarda asırlardır mevcut olan bilgilerin prosopografi sayesinde alışlagelen usûllerin dışına çıkarak ele alınması, İslâm tarihçiliğine yeni anlayışlar kazandırmaktadır. Yaklaşım, ülkemizde genellikle Osmanlı tarihinde uygulanmış, Cumhuriyet dönemine ilişkin de az sayıda çalışmada takip edilmiştir. Bununla birlikte makalemizin çerçevesini teşkil eden Cahiliye, Hz. Peygamber, Dört Halife, Emevi, Endülüs ve Abbasi dönemlerinde prosopografik araştırmalara hâlihazırda rastlanmamaktadır. Ülkemiz İslâm tarihçiliğinde henüz başvurulmamış olması, yaklaşımın yeterince tanınmadığı kanaatini uyandırmaktadır. Makalemizin amacı da Batı’da İslâm tarihi alanında yapılan prosopografik çalışmalar üzerinden yaklaşımın tanıtılması ve alana ne gibi katkılar sunabileceğinin tartışılmasıdır. Bu amaca ulaşmak için makalede izlediğimiz yol, öncelikle prosopografiye dair bilgi zemini sağlaması bakımından İslâm tarih yazıcılığında prosopografinin tarihini ele almak, ilk ve artık klasikleşmiş örnekleri başta olmak üzere doktora tezleri ve diğer nitelikli akademik araştırmaların incelenmesiyle mevcut literatürü değerlendirmektir. Bir yaklaşımın tanıtılmasının gereklerinden biri, onun alana ne gibi yararlar sağlama potansiyeline sahip olduğunun ortaya konulmasıdır. Çalışmamız bu gereği yerine getirirken yine zorunlu olarak Batı’da yapılan prosopografik araştırmaların sunduğu katkılara odaklanmıştır. Bu katkıların tespiti, ilgili eserlerin detaylı tetkik edilmesi ile mümkün hale gelmiştir. Tamamen sorunsuz olan hiçbir yaklaşım olmadığı gibi prosopografi de bundan hâli değildir. Dolayısıyla çalışmamız, prosopografinin İslâm tarihi açısından aksayan yönleri, taşıdığı sorunlar ve olası risk faktörleri üzerinde de durmaktadır. Makalemizde, prosopografinin tarihin işleyişinin farklı boyutlarını ortaya çıkarma potansiyelini taşıdığı, bu potansiyelin İslâm toplumunun siyasi, idarî, askerî yapılanmaları, kabile etkinlikleri, nüfus hareketliliği, İslâmlaşma süreci, herhangi bir yapıdaki çıkar ilişkileri, ulema sınıfının teşekkül özellikleri gibi örnekleyebileceğimiz alanlarda değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaştık. Çalışmaların niceliksel artış düzeyine bakarak yaklaşımın nispeten yeniliği ve henüz arzu edilen sayıda çalışmada uygulanmamış olması nedeniyle yaşanan örnek ve usûl eksikliğinin zamanla giderileceğini öngörmekteyiz. Batı’da prosopografik çalışmalardan elde edilen başarılı sonuçları dikkate aldığımızda ülkemiz çağdaş dönem İslâm tarih yazıcılığında yeni bir açılım olarak yaklaşıma uygun araştırmalarda prosopografik süreçlerin takip edilebileceğini düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Prosopografi, Tarih Yazıcılığı, Araştırma Teknikleri, Kolektif Biyografi.

Giriş*

XIX. yüzyılın son çeyreğinde ilk kez gündeme gelen prosopografik yaklaşım, Batı tarihçiliğinde giderek artan bir ilgiye mazhar olmuş ve özellikle Antik ve Orta Çağlara yönelik tarih araştırmalarında görülmeye başlayan uygulama örnekleri, zamanla farklı dönem ve alanları içine alacak şekilde yaygınlaşmıştır. İslâm tarihi araştırmalarında prosopografik yaklaşıma başvuru alan çalışmalar, bu yaklaşımın ortaya çıktığı Batı tarihçiliğinin ürünleridir. Yaklaşık elli yıllık geçmişi olan prosopografik İslâm tarih çalışmalarının örneğine ülkemizde rastlayamamış olmamız,¹ yaklaşımın İslâm tarihçiliğindeki yerine dair akademik çalışmalara ihtiyaç olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, Batı’da oluşan literatür üzerinden prosopografik yaklaşımın İslâm tarih yazıcılığındaki değerini tespit etmektir.

İslâm tarihinin tanımı, alan ve dönem sınırları üzerinde ittifak edilmiş değildir. Her birine dair mevcut farklı tespitler ve tartışmalardan bağımsız olarak bu çalışmamız çerçevesinde “İslâm

* Bu makale, iki aşamadan oluşması planlanan prosopografi konulu çalışmalarımızın ikincisidir. İlki, Eylül 2023’te yayımlanan “Tarih Araştırmalarında Prosopografi Yaklaşımı” adlı makalemiz olup burada, prosopografinin ne olduğu, tarihçesi, hedef ve amaçları, uygulama aşamaları, katkıları ve sınırlılıkları genel tarihçilik açısından ele alınmış ve yaklaşım tanıtılmıştır. Tekrardan sakınmak gayesiyle aynı konulara burada yer vermeyecek ve çalışmamızı İslâm tarihçiliği çerçevesiyle sınırlandıracağız. Bk. Feyza Betül Köse, “Tarih Araştırmalarında Prosopografi Yaklaşımı”, *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Eylül 2023), 425-459.

¹ Bu noktada herhangi bir kurum veya yapıyla ilişkili isimlerin listelerinden veya sadece bir evrene dahil bireylerin ortak özelliklerini belirlemekten söz etmediğimizi; prosopografik yaklaşımın gerektirdiği tüm süreçleri uygulayan ve böylelikle ele aldığı konunun arka planına dair çıkarımlarda bulunan çalışmaları kastettiğimizi belirtmeliyiz.

tarihi” ibaresinden kastımız Cahiliye, Hz. Peygamber, Dört Halife, Emevi, Endülüs ve Abbasi dönemleridir. Araştırmamız bu zaman dilimlerine ilişkin olarak prosopografik yaklaşımın değerini sorgulamak üzere yürütülecektir.

Prosopografinin tarih yazıcılığına uygulanabilirliğinin ön şartı bu yaklaşımı uygulayabilmek için gerekli kaynakların bulunmasıdır. Klasik dönem İslâm tarihi eserlerinin tür çeşitliliği ve her bir türdeki nicelik ve nitelik zenginliği, bu ön şartı karşılamaktadır. Prosopografi, bireylerin ortak biyografilerinin oluşturularak analiz ve sentez edilmesini içerdiğinden ana kaynak grubu ricâl² literatürüdür. Bu literatürün tabakat, nesep, ricâl, terâcim gibi farklı türlerde ve çok sayıda eserden oluşması, prosopograflar için avantaj sağlamaktadır. İlave olarak genel tarihler, şehir tarihleri, coğrafya eserleri, edebî kaynaklar, şiir ve ele alınan kişilere dair bilgi sağlayabilecek alanlardaki eserler, prosopografik çalışmada kaynak olarak kullanılabilirlerdir.

Kolektif biyografi olarak da isimlendirilen prosopografinin İslâm tarihine uygulandığı çalışmalarda prosopografların, Hz. Ömer’in istişare heyetinde bulunan isimler, Abdullah b. Abbas’ın râvileri, Sıffin’de Hz. Ali’nin ordusunun komuta kademesi, Muâviye döneminde atanan valiler, Abbasi İhtilali’nin Horasan bölgesindeki propagandacıları, Harun Reşid’in ilim meclisinde bulunan ulema gibi ortak bir özellik açısından belirlenecek sayısız grup oluşturmaları mümkündür.

Prosopografik çalışmaların amacı, idarî hiyerarşinin yapısı, siyasî organizasyonların mahiyeti, kabilelerin yönetimdeki konumları, bir yapıdaki idarî ve siyasî çıkar ilişkileri, şehirlerin oluşum süreçleri, İslâm tarihinin çeşitli hadiselerinde etkin gruplar, ulemanın bir sınıf olarak teşekkül süreci, beldelerin sosyopolitik tarihleri, ticarî ağlar şeklinde örneklendirebileceğimiz alanlarda yeni anlamalara imkan sağlamaktır. Yaklaşım, amacına ulaşmak için belirlenen grupları oluşturan bireylerin, evlilik ilişkileri ve nesepleri, siyasî, askerî, ilmî veya idarî konumları, ekonomik durum ve faaliyetleri, seyahatleri gibi çeşitli açılardan biyografik analizlerinin yapılmasına dayanmaktadır.

1. İslâm Tarih Yazıcılığında Prosopografinin Tarihi Seyri ve Prosopografik Literatür

Prosopografik yaklaşım, Antik dönem toplumlari, Roma ve Bizans İmparatorlukları, Orta Çağ ve modern dönem tarihleri gibi alanlara uygulanmış ve Batı tarihçiliğinde sayısız çalışmanın arka planında yer almıştır. İslam toplumlarının tarihinde ise Endülüs, Osmanlı ve Memlûk dönemlerine dair yapılan çalışmalar içinde, yaklaşımı kullanan azımsanmayacak sayıda örnek bulunmaktadır. Buna mukabil Cahiliye, Hz. Peygamber, Dört Halife, Emevi ve Abbasi dönemlerine ait sınırlı sayıda prosopografik çalışma mevcut olup tarihleri de çok geriye gitmemektedir.

Orta Doğu tarihi, diğer dönem ve mekânların tarihçileri tarafından geliştirilen metodolojik anlayışlara ihtiyaç duymaktadır. İslam tarihinde niceliksel çalışmalar için malzeme mevcuttur; eksik olan, böyle bir yaklaşımın değerli bir şey ortaya çıkarabileceğine dair algıdır.³

İfadeleriyle İslâm tarih yazıcılığında prosopografinin gelmesi gereken konuma işaret eden Bulliet, prosopografik yaklaşım ile telif ettiği ve 1972 yılında yayımlanan, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* adlı çalışmasında, eserinin prosopografinin işlevselliğine araştırmacıları ikna edici olmasına atfettiği değeri şu sözlerle dile getirmektedir:

² “Ricâl literatürü” ibaresini klasik anlamıyla râvi ve muhaddislerin biyografilerini içeren kaynakları ile sınırlı değil, bu kaynaklara ilaveten biyografik bilgi veren tüm eserleri karşılayacak şekilde kullanılmaktadır.

³ Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period - An Essay in Quantitative History-* (Massachusetts: Harvard University Press, 1979), 5.

Yazarın büyük beklentisi, ağırlıklı ölçüde Nişabur'un biyografik sözlüklerine dayanan bir sosyal tarih çalışması yaparak bu tür eserlerin yoğun bir şekilde incelenmesinin fizibilitesinin ve değerinin gösterilebileceği ve bunlarla ilgili daha fazla araştırmanın teşvik edilebileceğidir.⁴

Bulliet'in 1979 tarihli olan ve *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative* adlı bir diğer çalışması, prosopografik çalışmaların klasikleşmiş bir örneği kabul edilir. Bulliet, bu çalışmasında İslâm fetihlerinin akabinde İslâm'a giriş ve İslâm kurumlarının oluşum ve gelişim süreçlerini anlamaya çalışır. İhtida süreçlerinin İslam dünyasının bir bölgesinden diğerine farklılık gösterdiği ve bu bölgesel farklılıkların bir dereceye kadar ihtida sürecine bağlı olan siyasî ve kurumsal gelişmelere yansıdığı varsayımıyla⁵ hazırladığı çalışmasında, tezinin doğruluğunu test etmek için prosopografik yaklaşıma başvurmuştur. Bulliet, birincil verilerin yokluğunu telafi etmek için isim değiştirmelere yoğunlaşmış ve bunlar üzerinden prosopografik bir araştırma yürütmüştür. Bu çalışmasının Orta Doğu tarihçilerinin niceliksel yöntemleri kullanmalarını teşvik etmek şeklinde ikinci bir amacı olduğunu belirten Bulliet, bu bağlamda, "Bu kitapta ulaşılan sonuçlara muhtemelen başka bir tarih yazımı yaklaşımıyla ulaşamazdı" demektedir.⁶

Patricia Crone, Batılı İslâm tarih yazıcılığındaki prosopografik çalışmalar açısından en önemli isimlerden biridir. Yazarın, Bulliet'in *Conversion of Islam* eseriyle yaklaşık aynı dönemde, 1980 yılında telif ettiği *Slave on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* adlı çalışması, köle askerlerin nasıl ve neden Müslüman yönetiminin baskın bir unsuru haline geldiğine dair bir açıklama sunma arayışındadır. Crone, prosopografiyi bu sorunun çözülmesinin yegâne yolu görerek Emevi ve Abbasi dönemlerindeki ticaret erbabı, eşraf, valiler, devlet görevlileri, köle kökenli askerler gibi çeşitli sınıflar hakkında prosopografik yaklaşımla elde ettiği çıkarımlar üzerinden ilerlemiştir.⁷

1981 yılında bu kez Memlûk Devleti ayânına ait bir prosopografik çalışma yayımlanmıştır. Carl F. Petry tarafından kaleme alınan, *The Civillian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* adlı kitap, Memlûkler döneminde Kahire'de yaşayan 4631 sivil elitin biyografileri üzerinden, elitlerin coğrafi kökenleri, ikamet yerleri ve özellikleri, meslekleri gibi verileri yorumlamakta ve bir şehrin eğitimli seçkinlerinin anatomisini çıkarmaktadır.⁸

Kabile, İslâm tarih yazıcılığında prosopografik yaklaşımla ele alınan başlıca alanlardan biridir. Kabile ağlarının ortaya çıkarılması ve bu yolla kabilelerin siyasî ve sosyal hadiselerdeki etkinliğinin tam olarak belirlenebilmesi ihtiyacı, araştırmacıların prosopografiye yönelmelerini netice vermiştir. Bu bağlamda üç çalışma özellikle zikredilmelidir. Bunların ilki, bir kabilenin prosopografik yaklaşımla ele alınmasının kült örneği kabul edilen, Michael Lecker'ın Beni Süleym üzerine hazırladığı 1989 tarihli çalışmadır. *The Banū Sulaym: A Contribution to the Study of Early Islam* başlığını taşıyan bu kitap, kabilenin kolları, coğrafi, ekonomik ve siyasî konumları ile Hz. Peygamber dönemindeki varlığı ve etkinliğine ilişkin verileri prosopografik yaklaşımla elde ederek sentezlemektedir.⁹

⁴ Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Harvard: Harvard University Press, 1975), xii.

⁵ Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, 7.

⁶ Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, 4-5.

⁷ Patricia Crone, *Slaves on Horses - The Evolution Islamic Polity-* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

⁸ Carl F. Petry, *The Civillian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* (New Jersey: Princeton University Press, 1981).

⁹ Michael Lecker, *The Banū Sulaym: A Contribution to the Study of Early Islam* (Jerusalem: Hebrew University Press, 1989).

Georg Leube'nin Kinde kabilesini ele aldığı ve 2017 yılında kitap olarak yayımlanan doktora tezi çalışması *Kinda in der frühislamischen Geschichte* de prosopografinin kabile çalışmalarına uygulanmasının bir başka örneğini oluşturmaktadır. Sahabi Eş'as b. Kays'ın torunu İbnu'l-Eş'as'ın isyanına kadar İslâm'ın ilk üç nesli boyunca Kinde kabilesini ele alan araştırma, kabileye ilişkin etraflıca malumatı prosopografik yaklaşımla derlemiştir.¹⁰

Ezd kabilesi üzerine Brian Ulrich tarafından hazırlanan, bölümlerinin çoğunda prosopografik yaklaşıma dayanan ve 2019 yılında yayımlanan *Arabs in the Early Islamic Empire -Exploring Al-Azd Tribal Identity-* başlıklı çalışma, Ezd kimliğinin İslam öncesinden Abbasi dönemine kadar var olduğu, ancak bu kimliğin anlamının zaman ve mekan içinde farklı bağlamlarda değiştiği tezini Ezd mensuplarına dair derlediği biyografik verilerden hareketle analiz etmektedir.¹¹

Prosopografik çalışmaların tarihi seyrinde İslâm üzerine yaptıkları çalışmalarla Batı İslâm tarih yazıcılığında kayda değer yer edinmiş bazı isimlerin makaleleri, yaklaşımın uygulama örneği olmaları bakımından önem taşır. Bunlardan biri, Hayyim J. Cohen'in "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century)" başlıklı çalışmasıdır. Cohen bu çalışmada XI. yüzyılın ortalarına kadar on dört bin Müslüman fakih ve muhaddisin meslekleri ve geçim kaynaklarını ricâl literatürü aracılığıyla araştırmış ve elde ettiği veriler üzerinden ulemânın ekonomik ve toplumsal konumuna ilişkin değerlendirmelerde bulunmuştur.¹² Harald Motzki'nin hicri birinci yüzyılın ikinci yarısında İslâm hukukunun şekillenişinde Arap olmayan hukukçuların etkili olduğu şeklindeki yaygın kanaate itiraz ederken ulemânın biyografik verilerinden yola çıktığı araştırması "The Role of non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law",¹³ prosopografik bir çalışma olması açısından kayda değerdir. Benzer ehemmiyete sahip bir diğer araştırma da Fred Donner'ın "Tribal Settlement in Basra During the First Century A.H."¹⁴ adlı makalesidir. Donner bu çalışmada prosopografik yaklaşıma başvurarak Basra'ya yerleşen insanların biyografik verileri üzerinden şehrin kabilevî yapısına dair sonuçlara ulaşmıştır.

Bu çalışmalar İslâm tarih yazıcılığında prosopografik yaklaşımı kullanan ilkler olup son yıllarda yine Batı'da başka örneklere de rastlanmaktadır. Fuad Jabali'nin 2003 yılında yayımlanan *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments* adlı doktora tezi, prosopografik çalışmalar arasında dikkat çekmektedir. Sahabenin yeni fethedilen topraklardaki yerleşim şekilleri ve fitne sırasındaki tutumlarına odaklanan Jabali'nin hedefi, coğrafi ve siyasi konumlanmalarının modelini belirledikten sonra, bu iki faktör arasında herhangi bir ilişki olup olmadığını görmenin imkanını sorgulamaktır.¹⁵

¹⁰ Leube'nin çalışması, prosopografik yaklaşımla hazırlanması bağlamında sıklıkla araştırmalarda zikredilmektedir. Almanca olması nedeniyle kendisinden istifade imkanı bulamadık ve eser hakkında Michael Lecker tarafından İngilizce olarak kaleme alınan makaleye başvurduk. Michael Lecker, "Review of 'Georg Leube: Kinda in der frühislamischen Geschichte. Eine prosopographische Studie auf Basis der frühen und klassischen arabisch-islamischen Geschichtsschreibung'", *Der Islam* 98 (2021), 628-630.

¹¹ Brian Ulrich, *Arabs in the Early Islamic Empire -Exploring Al-Azd Tribal Identity-* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019).

¹² Hayyim J. Cohen, "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13/1 (1970), 16-61. Cohen'in bu makalesi, kendisinin de belirttiği üzere 1962 yılında S. D. Goitein'in danışmanlığında hazırladığı doktora tezinin özeti. Bu teze ulaşamadığımız için çalışmasını prosopografik tez ve kitaplar arasında sayamadık.

¹³ Harald Motzki, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", *Islamic Law and Society* 6/3 (1999), 293-317.

¹⁴ Fred M. Donner, "Tribal Settlement in Basra During the First Century A.H.", *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, ed. Tarif Khalidi (Beirut: American University of Beirut, 1984), 96-120.

¹⁵ Fuad Jabali, *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments* (Leiden: Brill Pub., 2003).

Saleh Said Agha'nın yine 2003 tarihli *Revolution Which Toppled the Umayyads* başlıklı prosopografik çalışması, Kufe ve Horasan sınırları içerisinde Emevilerin son otuz yılına odaklanmıştır. Agha, bu dönemde Abbasi ihtilalinin mimarlarına ilişkin prosopografik bir araştırma yürüterek sürecin farklı boyutlarını ortaya çıkarmayı hedeflemiştir.¹⁶

Asad Ahmed'in 2011 tarihli *The Religious Elite of the Early Islamic Hijāz* adlı doktora tez çalışması, devletin yönetim merkezinin Suriye'ye kaymasından sonra Hicâz bölgesinin durumuna yoğunlaşmıştır. Ahmed bu çalışmasında Sa'd b. Ebî Vakkâş, Abdurrahmân b. Avf, Talha b. Ubeydillâh, Osman b. Affân ve Ali b. Ebî Tâlib'in nesillerine ait biyografik bilgileri derlemiş ve bunlar üzerinden prosopografik bir çalışma yürüterek Hicâz'ın sosyopolitik tarihini aydınlatmaya çalışmıştır.¹⁷

Majied Robinson'un 2013 yılında kabul edilen *Prosopographical Approaches to the Nasab Tradition: a Study of Marriage and Concubinage in the Tribe of Muḥammad, 500-750 CE* adlı doktora tezinde araştırmacının amacı Arap neseb literatürünü MS 500-750 dönemi çerçevesinde Hz. Peygamber'in kabilesinin sosyal tarihine dönüştürmek için prosopografik yaklaşımların nasıl kullanılabileceğini göstermektir.¹⁸

Yeni teknolojik gelişmelerin, araştırma konusunun tüm yönlerine dair bilgiye kolay erişim sağlaması, prosopografik İslâm tarihi çalışmalarında bilgi aramayı zaman alıcı olmaktan çıkarmıştır. Şamile programı, böyle bir çalışma yürütmek için gereken verilerin büyük kısmını araştırmacılara saniyeler içinde sunmasıyla öne çıkmaktadır.¹⁹

Prosopografik çalışmalarda Hebrew Üniversitesinden Michael Lecker'ın ağırlığı bulunmaktadır. Lecker'ın bu yaklaşımla yürütülecek çalışmalara büyük katkısı, Prosopography of Early Islamic Administration (PEIA) adlı bir veri tabanı hazırlama projesini üstlenmiş olmasıdır. PEIA, Jerusalem Prosopography Project'in (JPP)²⁰ bir parçası olarak tasarlanmıştır. Hicri ilk iki yüzyıl boyunca İslâm dünyasında yaşamış bireyler hakkında günümüze ulaşan tüm bilgileri kaydetmeyi amaçlayan PEIA'da veriler, çevrimiçi olarak erişilebilen bir veri tabanında depolanmaktadır. Şimdiye kadar sisteme sadece Arapça kaynaklardan elde edilen veriler dahil edilmiştir.²¹ Bu veri tabanı, henüz tamamlanmamış olmakla birlikte bazı akademik çalışmalarda kullanılmaya başlanmıştır.²²

Benzer bir prosopografik veri tabanı María Luisa Ávila ve Luis Molina'nın yürütücüsü oldukları, Prosopografía de los ulemas de al-Andalus (PUA)'tür. İspanya merkezli bu veri tabanı, 11832 âlimin biyografik bilgilerini içermektedir. İki aşamadan oluşan projenin ilk aşamasında Arapça ricâl literatüründen elde edilen bilgiler bir veri tabanında depolanmıştır. Bilgileri sınıflandırmak, verileri nicel kriterlerle yönetmek ve analiz sonuçlarını sunmak için gerekli araçların yapılandırılması ise çalışmanın ikinci aşamasını oluşturmaktadır. Hâlihazırda geliştirme süreci

¹⁶ Saleh Said Agha, *The Revolution Which Toppled the Umayyads -Neither Arab nor Abbasid-* (Leiden: Brill Pub., 2003).

¹⁷ Asad Q. Ahmed, *The Religious Elite of the Early Islamic Hijaz -Five Prosopographical Case Studies-* (Oxford: Prosopographica et Genealogica, 2011).

¹⁸ Majied Robinson, *Prosopographical Approaches to the Nasab Tradition: a Study of Marriage and Concubinage in the Tribe of Muḥammad, 500-750 CE* (Edinburg: The University of Edinburgh, Doctorate, 2013).

¹⁹ Bu programın prosopografik çalışmalardaki kullanımına dair değerlendirmeler için bk., Michael Lecker, "Review of 'The Religious Elite of the Early Islamic Hijaz: Five Prosopographical Case Studies'", *Journal of the American Oriental Society* 134/4 (2014), 174.

²⁰ "Jerusalem Prosopography Project" (Erişim 12 Kasım 2023).

²¹ Michael Lecker, "Researches Report: The Prosopography of Early Islamic Administration", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008), 529.

²² Bunlardan biri, Michael Ebstein, "Shurta Chiefs in Basra in Umayyad Period: A Prosopographical Study", *Al-Qantara* 31/1 (2010), 103-147 adlı çalışması olup Ebstein çalışmanın içeriğinde adı geçen veri tabanına dayanarak araştırmasını yürüttüğünü ifade etmiştir. Bk, Ebstein, "Shurta", 106.

devam eden bu veri tabanı, İspanyolca ve İngilizce dillerinde açık erişimli olarak hizmet vermektedir.²³

Bu son veri tabanının İspanya’da oluşturulması, bu ülkede İslâm tarihine ilişkin prosopografik çalışmaların yoğunluğu ile yakından ilişkilidir. Zira Endülüs, hakkında prosopografik yaklaşımla araştırmanın en fazla sürdürüldüğü dönem olarak öne çıkmaktadır.²⁴

Ülkemizde İslâm toplumlarına yönelik prosopografik çalışmalar Osmanlı tarihi çerçevesinde kalmıştır.²⁵ Klasik dönem toplumlarına ilişkin herhangi bir çalışma, hâlihazırda bulunmamaktadır.

2. Prosopografik Yaklaşımın İslâm Tarih Yazıcılığına Katkıları

Crone, “Erken dönem İslam tarihi neredeyse tamamen prosopografik olmak zorundadır” sözleri ile bu yaklaşımı, erken dönemi anlamının tek aracı olarak nitelemektedir. Böylelikle kaynaklara güvenmeyen ve içerdikleri verilerin büyük kısmını “dedikodu” olarak niteleyen kendi paradigması içerisinde “dedikodu”yu “aslında olan”dan ayırt edici bir çapraz kontrol için bu yaklaşıma güvendiğini ifade etmektedir.²⁶ Bu döneme ilişkin çalışma yaklaşımını prosopografiye hasrederek aşırıya gitmekle beraber Crone’un ifadeleri yaklaşımın güvenilirliğine ve İslâm tarihi çalışmalarındaki yerine vurgu yapmaktadır.

Çağdaş araştırmalar, İslâm tarihi çalışmalarında başvuru mevcut kaynaklardaki malzemenin sınırlarını aşmanın ve metinlerde açıkça yer almayan hususları analiz etmenin mümkün olduğunu göstermiştir. Son elli yıla yakın zaman diliminde yürütülen prosopografik çalışmalar Orta Çağ İslam toplumlarının farklı yönleriyle ve daha ayrıntılı anlaşılmasını sağlamıştır.²⁷ Klasik kaynakların geleneksel yöntem ve yaklaşımlarla okunması halinde gizli kalan, açığa çıkmayan yeni anlatıları ve araştırmaların sonraki yönlerini önerebilmesi, prosopografinin İslâm tarihi çalışmalarına mühim bir katkısıdır. Dolayısıyla başta revizyonistler olmak üzere oryantalist geleneğinin yeni bir anlatı önermeksizin var olanı eleştirmesine mukabil İslâm tarihçileri, özellikle nesep literatürünü prosopografik yaklaşımla ele alarak ve böylelikle ayrıntılara odaklanmış bir bakış açısı yakalayarak kaynaklara dayalı yeni anlatılar önerebilmekte ve/veya mevcut anlatının sıhhatini bu yolla da teyit edebilmektedirler.²⁸ Yakın gelecekte bilişim alanındaki teknolojik ilerlemelerden de yararlanarak bu alanda daha fazla katkının ortaya çıkması beklenmektedir.²⁹

Prosopografi, klasik İslâm literatüründe dağınık şekilde bulunan sayısız detayı düzenlemek için gelişmiş bir araç olarak görülebilir. Bilgiler prosopografik yaklaşımla ele alındığında, klasik kaynaktan yer alan malzemeler ve onlardan yola çıkarak inşa edilen tarih anlatıları daha nesnel bir yaklaşımın rehberliğinde okunup değerlendirilme imkânı bulmaktadır.³⁰

Prosopografinin bireyler hakkında ulaşılabilen tüm sahipsiz bilgileri derleyip analiz etmeyi gerektirmesi ve bir grubun sosyal ağlarını, maddi ilişkilerini ortaya çıkarması, erken dönem İslam tarihi ve tarih yazımı çalışmalarında araştırmacıyı farklı yollara götürecektir. Bir gruba, bir aileye veya bir kabileye odaklanan derinlemesine araştırmalar her zaman yeni anlamlandırmalara yol

²³ María Luisa Ávila, Luis Molina, “Prosopografía de los ulemas de al-Andalus (PUA)”, ts. (Erişim Tar: 02.08.2023).

²⁴ Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Arie Schippers, “Prosopography of the Almoravid Addressees of Ibn Khafaja’s Poems”, *Medieval Prosopography* 23 (2002), 185-201; Mohamed Meouak, “Prosopography of the Political Elites and the ‘Sociography’ of the Umayyad State of Cordoba”, *Medieval Prosopography* 23 (2002), 167-184.

²⁵ Bk, Feyza Betül Köse, “Tarih Araştırmalarında Prosopografi Yaklaşımı”, *Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2023), 435-437.

²⁶ Crone, *Slaves on Horses - The Evolution Islamic Polity-*, 16-17.

²⁷ Manuela Marín, “Biography and Prosopography in Arab-Islamic Medieval Culture: Introductory Remarks”, *Medieval Prosopography* 23 (2002), 12.

²⁸ Bk., Robinson, *Prosopographical Approaches to the Nasab Tradition*, 240-241.

²⁹ Marín, “Biography and Prosopography in Arab-Islamic Medieval Culture”, 12.

³⁰ Donner, “Tribal Settlement in Basra During the First Century A.H.”, 100; Ebstein, “Shurta Chiefs in Basra in Umayyad Period: A Prosopographical Study”, 130-131.

açma potansiyeline sahiptir.³¹ Prosopografinin bu özelliği, onu daha önce ortaya konulmuş çalışma sonuçlarının doğruluk derecesini belirlemede işlevsel hale getirmektedir.³² Yakın zamanlarda erken dönem İslâm tarihine prosopografik yaklaşımla hazırlanan çalışmalar sayesinde, bazı geleneksel anlatı ve kabullerin geçerliliklerini kaybetmesi veya sorgulanabilmesi de bu katkıyı onaylamaktadır.

Bu durumun bir örneği Harald Motzki'nin, Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin (ö. 476/1083) *Tabakâtul-Fukahâ* adlı eserinde yer alan, "Dört Abdullah vefat ettikten sonra fıkıh tüm beldelerde mevâliye geçti"³³ ibaresindeki genellemeye, prosopografik yaklaşım sonucu itirazıdır:

Bu ifade, Muhammed Peygamber'den sonraki ilk nesilde hukuk bilgisinin (fıkıh) çoğunlukla Arapların elinde olduğunu, ancak ikinci nesilde, yani hicri birinci/miladi yedinci yüzyılın ikinci yarısında, hukuk bilgisinin İslam âleminin neredeyse tüm bölgelerinde Arap kökenli olmayan mütedilere geçtiğini göstermektedir. İslam hukukunun esas olarak Arap Yarımadası dışından İslam öncesi kanunları ödünç aldığı veya bunlardan etkilendiği iddia edilen Arap olmayan âlimlerin ürünü olduğu fikrine karşı çıkmayı öneriyorum. Amacım bu fikrin yerine yeni bir fikir koymak değil, sadece bu konuda emin olamayacağımızı ve konunun İslâm bilginlerinin daha fazla dikkatini gerektirdiğini göstermektir. Argümanlarım, hicri birinci ve ikinci asrın en önemli hukukçuları (sahabe nesli hariç) hakkında mevcut biyografik verilerin istatistiksel analizine dayanmaktadır.³⁴

Yine klasik kaynaklardan yola çıkarak cariyelerle evlenmenin Emevi değil Abbasi döneminin yaygın bir olgusu olduğu şeklinde yapılan yorumların, Robinson'un yürüttüğü prosopografik çalışmalar ışığında geçersiz kılınması, yaklaşımın bu tür katkılarına bir başka örnektir. Emevilerin cariyelere ve çocuklarına iyi davranmadıkları iddiasını da aynı araştırma çürütmüştür. Bu örnekler klasik döneme ilişkin tüm bildiklerimizin prosopografi ile hatalı bulunması demek değildir. Nitekim aynı çalışma, cariyelerin sayısındaki artışın, Kureyş'in çok sayıda köle edinmesini sağlayacak olan fetihlerle aynı zamana denk geldiği şeklindeki tezi onaylamıştır.³⁵ Bu noktada prosopografinin son hükmü verdiği ve son onay mercii olduğu anlaşılmalıdır. Zira verileri yorumlama ve sentez, her tarihçinin kendi tarihçi kimliğine göre şekillendirdiği bir süreç olup aynı konuda farklı prosopograflar tarafından yürütülen çalışmaların farklı değerlendirmeleri ortaya çıkarması tabiidir.

Prosopografik yaklaşımın bir katkısı da bireylere dair incelemenin, farklı alanlar hakkında çapraz kontrolden geçmiş bilgiler sunmasıdır. Lecker buna İbn Mes'ûd örneğini verir: "Bu tür tezler bize sadece İbn Mes'ûd'un kendisi hakkında değil, aynı zamanda Kur'ân'ın toplanmasından Kûfe garnizon kentinin kuruluşuna ve İslam Devleti'nin ortaya çıkışına kadar çeşitli konular hakkında da bilgi verecektir."³⁶ Aynı durum Arap, İslam tarihinde çeşitli nedenlerle bugüne kadar fazla bilinmeyen fakihler, âlimler, zaviye şeyhleri, siyasetçiler, zanaatkârlar, ordu, hizip liderleri gibi sosyal grupların incelenmesinde de geçerlidir. Bu grupların tarihini araştırmak, tarihsel ilerleyişin farklı bir resmini oluşturmaya imkân tanıyan bir yaklaşımla bölgenin siyasî, sosyal ve kültürel tarihine yeni bir ışık tutmayı mümkün kılmaktadır.³⁷

³¹ Lecker, "Review of 'The Religious Elite of the Early Islamic Hijaz: Five Prosopographical Case Studies'", 174.

³² Jabali, *The Companions of the Prophet*, 27.

³³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şirâzî, *Tabakâtul-Fukahâ*, ed. İhsan Abbas (Beyrut: Daru'r-Raid el-Arabi, 1970), I, 51.

³⁴ Motzki, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", 294, 296.

³⁵ Robinson, *Prosopographical Approaches to the Nasab Tradition*, 20-21.

³⁶ Lecker, "Review of 'The Religious Elite of the Early Islamic Hijaz: Five Prosopographical Case Studies'", 174.

³⁷ Ankoud Rajae, "Prosopography: An Approach to Studying Elites and Social Groups", *Al-Muntaqa* 3/1 (2020), 84.

Ulemaya dair prosopografik çalışmaların da hem bu sınıfa hem de içinde yaşadıkları toplumun hiyerarşik yapı ve sosyal hayatına ışık tuttuğu görülmektedir. Bu çalışmalardan birinde araştırmacının elde ettiği sonuçlara dair ifadeleri, salt biyografik çalışmayla ulaşılması mümkün olmayan sonuçlara prosopografik yaklaşımla ulaşılabileceğini göstermesi bakımından önemlidir:

Biyografik sözlüklerden elde edilen veriler analiz edildiğinde, akrabalık, ulemanın elit bir grup olarak yeniden üretilmesinde önemli bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Dinî-hukukî yönetimdeki hanedan verasetinde olduğu gibi, ulema aileleri arasında da evlilikler yaygındı. Mesleki bilgiye sahip olmak giderek ortak çıkarlar ve aile bağlarıyla birbirleriyle yakından ilişkili bireylerin ayrıcalığı haline geldi. Biyografik sözlüklerin yazarları tarafından açıkça verilen resim bu değildir, ancak içerdikleri verilerin dikkatli bir şekilde kontrol edilmesi ve karşılaştırılmasıyla çıkarılabilecek bir resimdir. İslâmî biyografi sözlüklerindeki bireyler hakkında antroponimik bilgiler, onların akrabalık bağlantılarını keşfetmemizi sağlar. Ulema ailelerinin yeniden inşası, etnik aidiyetlerin, prestijin ve şehir yönetimindeki kilit pozisyonların işgalinin seçere ve sosyal kaynaklarını tespit etmenin bir yolu olarak büyük değer taşıdığını göstermiştir.³⁸

Prosopografik yaklaşımın, ricâl literatüründe adı geçen isimleri kabile aidiyetlerine göre sınıflandırarak ulemanın kabile dağılımının nesilden nesle kayda değer bir değişikliğe uğrayıp uğramadığını ya da bir yerden bir yere önemli ölçüde farklılaşıp farklılaşmadığını görmek gibi yararlarından da istifade etmek mümkündür.³⁹

Çalışmamızın çerçevesini oluşturan dönemde yaşamış bir birey için mevcut biyografik verilerin genellikle yeterli olmadığı ortadadır. Bu veriler, o kişinin çocukları, kardeşleri, akrabaları hakkındaki verilerle bir araya getirildiğinde hem daha fazla önem kazanır hem de bu sayede bütüncül bir fotoğrafa ulaşmak mümkün hale gelir. Bu tür bir çalışmadan elde edilen sonuç, işleyen bir sosyal birim olarak ailenin, ailedeki herhangi bir bireyin portresinden daha eksiksiz ve bilgilendirici bir portresidir.⁴⁰

Sadece şahısların değil kaynaklarda hakkında yeterli bilgi bulunmayan konuların da prosopografik yaklaşımla aydınlatılma imkânı söz konusudur. Örneğin, Medine ve dahil olduğu Hicâz'ın hilâfet merkezi konumunu kaybetmesinden sonraki sosyopolitik tarihine ilişkin olarak klasik kaynaklarda doğrudan veri bulmak zordur. Klasik dönem İslâm tarihi eserlerinin tarihçilerin bugün ortaya çıkan ihtiyaçlarına cevap vermekte yetersiz kalmasından kaynaklanan problemler, bu bölgenin tarihinin prosopografiye dayandırılması ve tanımlanabilir gruplara mensup bireylerin tarihi olarak kabul edilmesiyle çözüme kavuşabilir. Aynı durum İslâm topraklarının diğer taşra bölgeleri için de geçerlidir. Dolayısıyla prosopografi, merkez dışındaki bölgelerin sosyopolitik tarihini aydınlatmanın bir yolu olarak belirmektedir.⁴¹

Siyasî tarih çalışmalarında izlenecek prosopografi, siyasî alandaki imtiyazlı grupları ortaya çıkarmayı mümkün kılar. Bu yaklaşım, siyasî bir eylemin köklerine inmeyi, resmî belgelerin siyasî dilinin ardında gizlenen derin çıkarları tespit etmeyi, siyasî grupların sosyal ve ekonomik bağlantılarını ortaya çıkarmayı, kurumların işleyiş mekanizmalarını tanımayı, gücü kimin ve nasıl kullandığını belirlemeyi amaçlayan çalışmalarda başvurulabilecek en işlevsel yaklaşımlardan biridir. Ayrıca bir toplumun yapısı ve önde gelen üyelerinin hareketliliği hakkında bilgi edinmekte de etkili bir araçtır. Prosopografi, sosyal ve coğrafi kökenler ya da meslekî statü gibi faktörler

³⁸ Marín, "Biography and Prosopography in Arab-Islamic Medieval Culture", 8.

³⁹ Donner, "Tribal Settlement in Basra During the First Century A.H.", 100.

⁴⁰ Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, xii-xiii.

⁴¹ Ahmed'in çalışması bu katkıya bir örnektir. Bk. Ahmed, *The Religious Elite of the Early Islamic Hijaz*, 1.

hakkında bilgi vererek sosyo-politik hiyerarşi içinde artan ya da azalan hareketliliği görmeye yardımcı olur. Mohamed Meouak'ın Endülüs Emevilerinde sakalibenin etkinlik derecesini takip eden ve Arap ve Berberî devlet görevlilerinin mücadelelerini ortaya çıkarmaya çalışan prosopografik çalışmasında yaklaşımın bu tür katkılarını izlemek mümkündür.⁴²

Prosopografik yaklaşımın bir katkısı da bir şehrin sosyal yapısının tutarlı ve gerçekçi bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktır. Şehir sakinlerinin prosopografisi, aile bağları ve kapsamlı ilişkilerini ortaya koyarak bu anlaşılmaya imkân vermektedir.⁴³

3. Prosopografik Yaklaşımın Sorunları

İslâm tarihine ilişkin çalışmada prosopografik bir süreç yürütecek olan araştırmacının, karşı karşıya kalması kaçınılmaz olan bazı zorluklar, bu tür çalışmaların ana kaynakları olan ricâl literatürünün doğası nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Çoğunlukla kısa, genel ve dinî yaşama odaklanmış bilgileri içeren biyografilerden araştırmada kullanılmaya elverişli bilgileri çıkarmak, zaman alıcı olmasının yanında zordur.⁴⁴ Veri eksikliği nedeniyle tarihçinin belirli bir hedef grup için hangi özelliklerin sıradan hangilerinin özel ya da tipik olduğunu bilmesi de güçlükler içermektedir.⁴⁵ Bunun yanında Medine, Basra, Bağdat gibi başlıca İslâm şehirleri veya buralardaki seçkin gruplar söz konusu olduğunda dahi, kaynaklarda binlerce biyografi bulunmakla birlikte prosopografik analiz için nispeten elverişli olanların sayısı bunun oldukça altındadır. Bu da örneklemin, dahil olduğu evreni temsil sorununu gündeme getirmektedir.

Temsiliyet sorununun bir diğer nedeni de klasik dönem İslâm tarih yazıcılığının -doğası, mevcut şartlar gereği- seçkin olmasıdır. Hangi belde olursa olsun İslâm toplumunun alt kademelerine, sıradan insanlara ilişkin tarihî değer taşıyan bilgi bulmak neredeyse mümkün değildir. Ricâl kaynaklarında haklarında bilgi girişi yapılmış kişiler, seçkinlerdir. Seçkinleri de veri düzeyi açısından gruplandırmak mümkündür. Sahabenin dahi bu açıdan eşit olmadığı literatürde veri sayısını, müelliflere ulaşan bilgi miktarı ve müellifin bu bilgileri kendi ölçütleri doğrultusunda seçime tâbi tutması belirlemekte, bu da ele alınan şahsa dair detayların aktarıma değer görülmesi ile şekillenmektedir. Her şahıs için aynı düzeyde olmamakla birlikte devletin üst kademelerinde görev alanlar, halifeye yakın olanlar, ulema, şairler, üst düzey komutanlar gibi gruplar, veri bolluğu açısından seçkinler arasında öne çıkmışlardır.

Alt sınıfları kapsayacak çalışmalar da prosopografik yaklaşımla yürütülebilir. Ancak bu çalışmalar son derece sınırlı olacaktır. Zira niceliksel ya da istatistiksel yönergeler yerine niteliksel olanları izleyerek incelenebilecek tek alan, bürokratik ya da hukukî metinlerde rastlanan sapkınlar ve suçlular gibi azınlıklardır.⁴⁶

Donner'ın aşağıdaki ifadeleri ricâl literatürünün seçkin yapısının getirdiği bazı sorunlara örnek teşkil etmektedir:

Kabile kimliği, kronoloji ve istikrar açısından 'mükemmel' verilere sahip olsaydık bile, verilerin önemi yine de tartışma konusu olurdu. Sonuçta biyografik sözlüklerin bize verdiği şey, herhangi bir dönemdeki nüfusun rastgele bir örneği ya da kesiti değil, daha ziyade çok seçkin bir grubun (ulema) bileşimine dair bazı önerilerdir. Genel nüfusun bileşimi ile ilmi elitin bileşimi arasındaki ilişki dikkate alınması gereken bir konudur.

⁴² Meouak, "Prosopography of the Political Elites", 170, 178.

⁴³ Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, xiii.

⁴⁴ Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, xii.

⁴⁵ Koenraad Verboven vd., "A Short Manual to the Art of Prosopography", *Prosopography Approaches and Applications A Handbook*, ed. K. S. B. Keats-Rohan (Oxford: University of Oxford, 2007), 53.

⁴⁶ Meouak, "Prosopography of the Political Elites", 175.

Örneğin, belirli bir neslin âlimleri arasında çok sayıda Temim kabilesi mensubunun bulunması, söz konusu nesilden bir süre önce çok sayıda Temimlinin şehre yerleşmiş olduğu gerçeğini mi yansıtmaktadır, yoksa yalnızca Temim mensuplarının alışılmadık derecede yüksek bir oranda ilim çevrelerine girdiği anlamına mı gelmektedir? Belirli bir zamanda yeni bir kabile grubunun akın edip yerleştiğini varsayarsak, bu grubun “ulema” kompozisyonuna yansımaları ne kadar zaman alır?⁴⁷

Temsiliyet sorunu nedeniyle erken dönem İslâm tarihine dair yürütülecek prosopografik çalışmaları, modern zamanlara ilişkin çalışmalarla kıyaslandıklarında gerçek anlamda istatistiksel bir araştırma olarak görmek doğru olmayacaktır.⁴⁸ Ayrıca niceliksel yollarla ulaşılan sonuçları bağımsız olarak doğrulamak çok zordur, bu nedenle yaklaşımda uygulanan teknikler tam olarak geliştirilinceye kadar bu sonuçların kalıcı oldukları düşünülmemelidir.⁴⁹ Yine de prosopografik yaklaşımla elde edilen neticelere başka türlü ulaşma imkanı hâlihazırda bulunmamaktadır. Jabali'nin çalışmasında Sıffin'deki sahabenin geçmişi, bu katkıya açık örnektir. Zira bu konuda küçük sayılara dayanarak sonuçlara varıldığı görülmektedir. Araştırmacının istatistiksel verileri mutlak olmamakla birlikte, onların sentezinden elde ettiği argümanların, hicri ilk yüzyılda sahabenin tarihî önemini anlamada faydalı olduğu ortaya çıkmış durumdadır.⁵⁰

Çalışmanın sahil bilgi zeminine oturtulması zorunluluğu, araştırmalarda titiz davranılmasını gerektirmektedir. Prosopografinin ana kaynak grubu olan nesep literatüründe bu gereklilik daha hassas bir hal almaktadır. Zira bu literatürde yer alan bilgilerde hataen veya kasıtlı tahriflerle karşılaşılabilir. Kabile mensuplarının doğru şecerelerini aktarabildiklerini gösteren argümanlar mevcut olmakla birlikte yanlış nakillerde bulduklarını gösteren argümanlar da mevcuttur. Bu sorunu çözenin en iyi yolu, derin araştırma süreci yürütmek ve doğruluğu daha sonra dış kaynaklarla test edilmiş nesep bilgilerinden oluşan bir veri tabanı oluşturmaktır.⁵¹

Hataen yapılan tahriflere özellikle isim benzerliklerinin çokça görüldüğü şecerelerde rastlanmaktadır. Ömer b. Amr b. Ömer b. Amr gibi şahıs, babası ve /veya dedesinin isimlerinin aynı olduğu şecerelerde prosopograf, doğru isim üzerinde çalıştığından emin olmalıdır.⁵²

Şecere ve nesep kayıtlarında dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, alternatif nesep zincirlerine rastlanabilmesidir. Bu nedenle farklı kaynaklardan sıhhat sağlaması yapmak lüzumu vardır.⁵³ Şecerenin tam zikredilmediği durumlarda isimlerin birbirine karıştırılmaması da prosopografların dikkat etmeleri gereken bir durumdur. Her ikisi de tarihçi olan ve aynı yüzyılda yaşayan Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî ile Muhammed b. Cerir b. Rüstem et-Taberî veya her ikisi de râvi olan Asım b. Ömer b. Katâde ile Asım b. Ömer b. Osman gibi isimler buna birer örnektir. Dolayısıyla bugün bu isimlerden birini çalışmasına dahil eden bir tarihçinin doğru isim üzerinde çalıştığından emin olması gerekir.

Nesep geleneğinden elde edilen verilere dayanan prosopografik bir araştırmanın sonuçlarının ciddi bir akademik çalışmada temel alınabilmesi için prosopografik verilere güvenin tenkit,

⁴⁷ Donner, “Tribal Settlement in Basra During the First Century A.H.”, 101.

⁴⁸ Donner, “Tribal Settlement in Basra During the First Century A.H.”, 100.

⁴⁹ Richard W. Bulliet, “A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13/2 (1970), 195.

⁵⁰ Jabali, *The Companions of the Prophet*, 27.

⁵¹ Robinson, *Prosopographical Approaches to the Nasab Tradition*, 37-38.

⁵² Bu duruma örnekler için bk., Ahmed, *The Religious Elite of the Early Islamic Hijaz*, 8.

⁵³ Nesep literatürünün prosopografik çalışmalarda kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Georg Leube, “Subversive Philology? Prosopography as a Relational and Corpus-Based Approach to Early Islamic History”, *New Methods in the Study of Islam*, ed. Hughes Aghdassi - Aaron W Hughes (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022), 84.

çapraz kontroller ve geniş bir kaynak yelpazesini kullanmak suretiyle sağlanabilmesi gerekmektedir.⁵⁴

Ricâl literatüründe tarihlere son derece az yer verilmesi, buradaki bilgilere dayanarak kronolojik bir tarih inşasını güçleştirmektedir. Örneğin evliliklerin akdi ve feshine dair bilgiler, tarih yazımı için veri sağlasa dahi belirli aileler için tarihi çerçeveye sahip olmayan bir ağ ortaya çıkmaktadır.⁵⁵ Benzer sorunla ulema üzerinden yapılacak prosopografik çalışmalarda da karşılaşılmaktadır. Zira ulemaya dair biyografik eserlerde ulema, hocaları ve talebelerine bağlı olarak tabakalar halinde sınıflandırılmaktadır. Bir tabakanın tüm üyelerinin akran olmaları beklenemeyeceği gibi akran âlimler de farklı hocalardan ilim tedris ettikleri için farklı tabakalarda bulunabilmektedir. Bu da, belirli bir dönemdeki nüfus üzerinden sosyal doku/yapı için herhangi bir çıkarım sağlanmasını zorlaştırmaktadır.⁵⁶

Prosopografik yaklaşım açısından, literatürün doğasından kaynaklanan bir başka sorun da hususi ve şahsî belgelere nadiren ulaşılabilmesidir. Bu durum, çalışmada belirlenen grup üyelerinin zihin dünyalarına, ideolojik, siyasî ve dinî kanaatlerine vâkıf olmayı güçleştirmektedir. Prosopografların; grupların stratejik menfaatleri, maddi çıkarları, iktidar nezdinde konumlanışları gibi alanlara yönelmelerinin altında kaynakların sözünü ettiğimiz özellikleri yatmaktadır. Zihin yapısı ve kanaatleri hakkında bilgi sahibi olunmayan bireylerden müteşekkil grupların, siyasî ve toplumsal alandaki nüfuzları üzerinden içinde yaşadıkları dönem ve toplumun sosyal hiyerarşisini anlamlandırmak eksik kalacaktır. Meouak'ın ifadesiyle,

Herhangi bir prosopografik çalışma hikâyenin ancak bir kısmını anlatabilir. Geçmişe dair tanıklıkların, insanı yalnızca ekonomik ve siyasî bir aktör olarak değerlendiren değerlere uygun olarak önceden seçildiğini kabul etmek zorundayız. Başka bir deyişle, korunmuş metinlerin bize aktardığı şey, iktidarın kullanılmasındaki davranış biçimleridir. Çok az durumda ahlakî, manevi ya da ideolojik kaygılarla karşılaşırız.⁵⁷

İslâm tarihine prosopografik yaklaşımın literatürün doğasından kaynaklanmayan sorunları da bulunmaktadır. Bunların başında, İslâm tarihçilerinin büyük kısmının niceliksel ve prosopografik yaklaşımlara aşina olmaması gelmektedir. İkinci sorun, henüz İslâm tarihçiliğinin gerektirdiği bir prosopografi usûlünün belirlenmemiş olmasıdır.⁵⁸ Mevcut durumda her prosopograf, kendisine bir usûl belirlemekte ve çalışmasının ilgili kısımlarında bunu detaylı şekilde anlatmaktadır. Erken dönem İslâm tarihinde prosopografiyi uygulayan ilk tarihçilerin ele aldıkları konuların tür olarak farklılaşmış olması ve sayılarının azlığı, usûl örneklerinin kısıtlı olmasını netice vermiştir. Bu alanda çalışmalar arttıkça usûl konusunda da ilerleme sağlanacaktır.

Sonuç

Klasik dönem İslâm tarih yazıcılığında müverrihler, kronolojik, biyografik, tematik eserler telif etmiş ve her bir türde farklı usûller uygulamışlardır. Çağdaş dönem İslâm tarih yazıcılığında bu usûllere ek olarak dünya tarihçiliğinde gündeme gelen yeni usûl ve yaklaşımların uygulanması yeni alanlar açmakta ve farklı anlamlandırmalara imkân sağlamaktadır. Prosopografi, mevcut klasik kaynaklarda bulunan malumatı farklı şekilde değerlendirmenin bir yolu olarak beliren yeni yaklaşımlardan biridir.

⁵⁴ Robinson, *Prosopographical Approaches to the Nasab Tradition*, 28-29.

⁵⁵ Ahmed, *The Religious Elite of the Early Islamic Hijaz*, 6.

⁵⁶ Donner, "Tribal Settlement in Basra During the First Century A.H.", 100.

⁵⁷ Meouak, "Prosopography of the Political Elites", 175.

⁵⁸ Robinson, *Prosopographical Approaches to the Nasab Tradition*, 17.

Prosopografi, bir grubun ortak özelliklerini belirleme ile sınırlı düşünülmemelidir. Bu nokta, sürecin yalnızca bir parçasıdır. Yaklaşımında esas olan grubu oluşturan bireylere dair tüm bilgilerin kaydedildiği veri tabanından, çalışmada işlevsel olan sorulara cevap veren bilgileri çekmek ve bu bilgiler üzerinden siyasî ve sosyal çıkarımlara ulaşmaktır.

Klasik dönem İslâm tarihçiliğinde neredeyse ilk dönemlerden başlayarak biyografik malumatın derlenmiş olması çağdaş dönemde tarihçilerin yeni ve biyografi temelli yaklaşımlarda malzeme sorunu yaşamamalarını sağlamaktadır. Ricâl literatürü başta olmak üzere İslâm tarihçiliğinin klasik kaynaklarının prosopografi yaklaşımı doğrultusunda daha derinlemesine araştırılması ve daha fazla veri kaynağının bir araya getirilmesi, erken dönem İslam tarihi hakkında mevcut malumata katkı sunmaya devam edecektir.

Prosopografik yaklaşımın bireylerin ortak özelliklerinden yola çıkarak İslâm toplumlarının yönetim mekanizmalarının görünmeyen arka plan işleyişi hakkında yeni iç görüler kazandırma potansiyeli bu yaklaşımı siyasî tarih çalışmalarında değerli kılmaktadır. Şehirlerdeki kabile örgütlenmesi, nüfusun değişim özellikleri, İslâmlaşma süreçleri gibi araştırma alanlarına getirebildiği farklı veya yeni açıklamalar da prosopografik yaklaşımı İslâm tarihçiliğinde dikkate değer hale getirmektedir.

Prosopografik yaklaşımda verilerin elde edileceği ana kaynaklar olan ricâl literatürünün seçkinci yapısı, genel halk kitlelerinin bu literatürde bulunmayışı ve diğer İslâm tarihi eserlerinde de odak noktanın birey olmayışı, bazı alanlarda uygulanacak prosopografik süreci sorunlu hale getirmekle birlikte tamamen faydasız da kılmamaktadır. Örneklemin evreni temsiliyetinde genelleştirmelerden kaçınılması, sonuçların “nihai” olarak nitelendirilmemesi bu açıdan önem arz etmektedir. Esasen siyasî, idarî, ilmî ve askerî alana dair çalışmalar da zaten seçkinci olmak durumundadır. Dolayısıyla bu alanlardaki prosopografik araştırmalarda sözünü ettiğimiz sorun yaşanmayacaktır.

Uygulama ve katkı alanının genişliğine rağmen prosopografi, her tarih incelemesinde mutlaka uygulanması gereken veya yarar sağlayıcı bir yaklaşım değildir. Prosopografik yaklaşıma, özellikle sosyal ağların söz konusu olduğu çalışmalarda başvurma imkânı bulunmaktadır. Örnekleri verildiği üzere siyaset, siyasî ilişkiler ve yapılanmalar, idarî mekanizmaların oluşum ve işleyişleri, sosyal ilişkiler, şehirlerin sosyal ilişkilerle belirlenen tarihleri gibi araştırma alanları bu yaklaşıma son derece uygundur. Buna mukabil, Hz. Peygamber dönemi Arap toplumunda yeme-içme kültürü, Cahiliye dönemi Yemen ticaretinde ithalat, bir fetih hareketinin güzergahları gibi insanların öznesi olduğu ancak toplumsal ağların niteliği tarafından belirlenmeyen alanlarda prosopografik süreçler yürütmek mümkün olmayacaktır. Buradaki önemli ayırt edici nokta bir grubun ortak özelliklerinin belirlediği işleyiş ve yapıların söz konusu olup olmadığıdır. Bunun yanında prosopografiye uygun olduğuna karar verilen bir çalışmanın başından sonuna tüm konularının prosopografi ile araştırılması da zorunlu değildir. Batı tarihçiliğinde çokça örnekleri bulunduğu üzere geniş çaplı bir çalışmanın yalnızca bazı başlıklarının prosopografi ile incelenmesi de mümkündür.

Prosopografi, bir araştırma yaklaşımı olduğundan dolayı onun farklı tarihçilik yaklaşımları ile birlikte araştırmalarda kullanılması hem mümkün hem de yeni anlamlandırmalara ve farklı bakış açılara imkân vermesi açısından değerlidir. Örneğin Annales yaklaşımında açık örneklerini gördüğümüz sorun odaklı tarih ve disiplinlerarasılık prensipleri açısından yürütülen bir tarih araştırmasında prosopografik süreçlere başvurulması, tarihçilik açısından son derece kıymetli ürünleri ortaya çıkaracaktır.

Prosopografinin, İslâm tarihçileri arasında yaygınlaşmamış olması, örnek çalışmalar ve usûl açısından eksikliklere neden olmakla birlikte bu yaklaşımın giderek daha fazla İslâm tarihçisi tarafından kullanılıyor olması, bu eksikliği zamanla giderecektir.

Kaynakça

- Agha, Saleh Said. *The Revolution Which Topped the Umayyads -Neither Arab nor Abbasid-*. Leiden: Brill Pub., 2003.
- Ahmed, Asad Q. *The Religious Elite of the Early Islamic Hijaz -Five Prosopographical Case Studies-*. Oxford: Prosopographica et Genealogica, 2011.
- Bulliet, Richard W. "A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13/2 (1970), 195-211.
- Bulliet, Richard W. *Conversion to Islam in the Medieval Period -An Essay in Quantitative History-*. Massachusetts: Harvard University Press, 1979.
- Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Harvard: Harvard University Press, 1975.
- Cohen, Hayyim J. "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13/1 (1970), 16-61.
- Crone, Patricia. *Slaves on Horses - The Evolution Islamic Polity-*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Donner, Fred M. "Tribal Settlement in Basra During the First Century A.H." *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*. ed. Tarif Khalidi. 96-120. Beirut: American University of Beirut, 1984.
- Ebstein, Michael. "Shurta Chiefs in Basra in Umayyad Period: A Prosopographical Study". *Al-Qantara* 31/1 (2010), 103-147.
- Jabali, Fuad. *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments*. Leiden: Brill Pub., 2003.
- Köse, Feyza Betül. "Tarih Araştırmalarında Prosopografi Yaklaşımı". *Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2023), 425-459. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1322279>
- Lecker, Michael. "Researches Report: The Prosopography of Early Islamic Administration". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008), 529-533.
- Lecker, Michael. "Review of 'Georg Leube, Kinda in der frühislamischen Geschichte. Eine prosopographische Studie auf Basis der frühen und klassischen arabisch-islamischen Geschichtsschreibung'". *Der Islam* 98 (2021), 628-630. <https://doi.org/10.1515/islam-2021-0047>
- Lecker, Michael. "Review of 'The Religious Elite of the Early Islamic Hijaz: Five Prosopographical Case Studies'". *Journal of the American Oriental Society* 134/4 (2014), 174-175. <https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.134.4.754>
- Lecker, Michael. *The Banū Sulaym: A Contribution to the Study of Early Islam*. Jerusalem: Hebrew University Press, 1989.
- Leube, Georg. "Subversive Philology? Prosopography as a Relational and Corpus-Based Approach to Early Islamic History". *New Methods in the Study of Islam*. ed. Hughes Aghdassi - Aaron W Hughes. 71-107. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.
- María Luisa Ávila, Luis Molina. "Prosopografía de los ulemas de al-Andalus (PUA)", ts. <https://www.eea.csic.es/pua/>
- Marín, Manuela. "Biography and Prosopography in Arab-Islamic Medieval Culture: Introductory Remarks". *Medieval Prosopography* 23 (2002), 1-17.
- Meouak, Mohamed. "Prosopography of the Political Elites and the 'Sociography' of the Umayyad State of Cordoba". *Medieval Prosopography* 23 (2002), 167-184.
- Motzki, Harald. "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law". *Islamic Law and Society* 6/3 (1999), 293-317.
- Petry, Carl F. *The Civillian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*. New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- Rajae, Ankoud. "Prosopography: An Approach to Studying Elites and Social Groups". *Al-Muntaqa* 3/1 (2020), 70-85. <https://doi.org/10.31430/almuntaqa.3.1.0070>
- Robinson, Majied. *Prosopographical Approaches to the Nasab Tradition: a Study of Marriage and Concubinage in the Tribe of Muḥammad, 500-750 CE*. Edinburg: The University of Edinburgh, Doctorate, 2013.

- Schippers, Arie. "Prosopography of the Almoravid Addressees of Ibn Khafaja's Poems". *Medieval Prosopography* 23 (2002), 185-201.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-. *Tabakâtul-Fukahâ*. ed. İhsan Abbas. Beyrut: Daru'r-Raid el-Arabi, 1970.
- Ulrich, Brian. *Arabs in the Early Islamic Empire -Exploring Al-Azd Tribal Identity-*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- Verboven, Koenraad vd. "A Short Manual to the Art of Prosopography". *Prosopography Approaches and Applications A Handbook*. ed. K. S. B. Keats-Rohan. 35-69. Oxford: University of Oxford, 2007.
- "Jerusalem Prosopography Project". Erişim 12 Kasım 2023. <http://mongol.huji.ac.il/database>

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Tabakâtü's-Sûfiyye'sindeki Sûfî Tabakaları: Bölge-Şehir Dağılımının Serencâmı ve İşaret Edilen Sûfî Havzaları

Sufi Categories of Abû Abdurrahmân al-Sulamî in Tabaqât al-Sûfiyya: The Consequence of the Region-City Distribution and the Point to Sufi Schools

Soner ERASLAN

Arş. Gör. | Res. Asst.

İnönü Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf

Malatya, Türkiye

İnönü University, Department of Basic Islamic Sciences, Sufism

Malatya Türkiye

soner.eraslan@inonu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4293-9265>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 24.07.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 27.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atıf | Cite As

Eraslan, Soner. "Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Tabakâtü's-Sûfiyye'sindeki Sûfî Tabakaları: Bölge-Şehir Dağılımının Serencâmı ve İşaret Edilen Sûfî Havzaları". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 549-568. <https://doi.org/10.14395/hid.1332078>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Sufi Categories of Abū Abdurrahmān al-Sulamī in *Tabaqāt al-Sūfiyya*: The Consequence of the Region-City Distribution and the Point to Sufi Schools*

Abstract

There are one hundred and five Sufis in the *Tabaqāt al-Sūfiyya*, which was organized as five classifications by Abū Abdurrahmān al-Sulamī (d. 412/1021). The period they lived in corresponds to the years 161-378 Hijri. In this article, the regional and city distributions of the classifications of the Sufis in *Tabaqāt* are discussed in the form of tables. The ratios in the tables showing the region and city distributions of each classification are presented in percentiles. While creating the tables pointing to the regions, Sulamī's statement was taken as a basis. Therefore, Iran, Iraq, Syria, Hejaz, Egypt, and Khorasan regions were determined as the top headings. The Khorasan province in Iran was separated from Afghanistan and the Khorasan regions extending to the east of Afghanistan in an attempt to partially eliminate any potential confusion. Thus, possible confusion has been tried to be relatively eliminated. According to the data obtained from the classifications, the Sufi population in the Hijaz, Maghrib, and Egypt regions remained at low levels. It has been observed that this situation is at a higher level in other regions. It is seen that especially Iraq, Khorasan, and Iran regions are richer in terms of Sufi population. When this situation is evaluated on the basis of cities, it is understood that there are more Sufis in Baghdad and Nishapur than in other cities. However, when the temporal process of the classifications is taken into account and the tables in question are evaluated as a whole, it is observed that the Iran region in general, and Nishapur city, in particular, come to the forefront towards the last classifications due to various reasons. Another inference to be obtained from the data reflected in the tables is that the Sufis, who were mostly located in the central cities in the first classifications, also spread to relatively small villages and towns in the process. Thus, it turns out that Sufism has gained a place in different segments of society over time. Another issue that is wanted to be emphasized in the article is the Sufism schools pointed out by the narrations transmitted by Sulamī from various Sufis. Today, Sufi school names such as Basra, Baghdad, and Egypt have become widespread in studies compiled in the form of Sufi history, introduction to Sufism, and Sufi handbooks. For instance, the school of Basra, one of the Sufi schools, is characterized on the one hand by Hasan al-Basrī's (d. 110/728) understanding of "fear and sorrow" and on the other by Rābiat al-Adawiyya's (d. 185/801) attitude of "divine love". This situation brings with it some problems in dealing with Sufi schools over regions. As a matter of fact, different understandings of Sufism in the same regions can be ignored with this classification. Three different narrations, which indicate different understandings of Sufism in the region, in person, and the same city, conveyed by Sulamī, can bring a new perspective to the phenomenon of Sufi schools, which are common today. Therefore, it may come to the fore to re-examine the phenomenon of Sufi schools, which has continued until today, in line with the new questions and findings that will arise from the tables presented in the article.

Keywords: Sufism, Sufi Schools, Biography, Abū Abdurrahmān al-Sulamī, *Tabaqāt al-Sūfiyya*.

Ebū Abdurrahman es-Sülemî'nin *Tabakâtü's-Süfiyye*'sindeki Süfî Tabakaları: Bölge-Şehir Dağılımının Serencâmı ve İşaret Edilen Süfî Havzaları**

Öz

Ebū Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) beş tabaka şeklinde tertip ettiği *Tabakâtü's-süfiyye*'sinde yüz beş süfî yer almaktadır. Yaşadıkları dönem ise hicrî 161-378 yılları arasına tekabül etmektedir. Bu makalede *Tabakât*'ta yer alan süfîlerin bulunduğu tabakaların bölge ve şehir dağılımları tablolar oluşturularak ele alınmış ve her bir tabakaya ait verileri gösteren tablolardaki oranlar yüzdelik dilimlerle ortaya konmuştur. Bölgelere işaret eden tablolar oluşturulurken Sülemî'nin beyanı esas alınarak İnan, Irak, Suriye, Hicaz, Mısır ve Horasan bölgeleri üst başlıklar olarak belirlenmiştir. İnan'da bulunan Horasan eyaleti ile Afganistan ve doğusuna uzanan Horasan bölgesi birbirinden ayrıştırılmış ve olası bir tedahül nispeten giderilmeye çalışılmıştır. Söz konusu tablolardan elde edilen verilere göre Hicaz, Mağrib ve Mısır bölgelerindeki süfî popülasyonu düşük seviyelerde seyrederken diğer bölgelerde daha yüksek düzeyde olduğu gözlemlenmiştir. Özellikle Irak, Horasan ve İnan bölgelerinin süfî popülasyonu açısından daha zengin yerler olduğu görülmüştür. Bu durum şehirler bazında değerlendirildiğinde ise Bağdat ve Nişabur'un diğer şehirlere nispetle daha fazla süfiye ev sahipliği yaptığı anlaşılmaktadır. Fakat tabakaların seyrettiği süreç göz önüne alındığında ve söz konusu tablolar bir bütün halinde değerlendirildiğinde çeşitli sebeplerden dolayı son tabakalara doğru genelde İnan bölgesinin, özelde Nişabur şehrinin ön plana çıktığı görülmektedir. Tablolara yansıyan verilerden elde edilen bir diğer çıkarım ise ilk tabakalarda çoğunlukla merkez konumdaki şehirlerde yer alan süfîlerin, süreç içerisinde nispeten küçük köy ve kasabalara da sirayet etmeleridir. Böylece tasavvufun zamanla toplumun farklı kesimlerinde de kök saldığı ortaya çıkmaktadır. Makalede üzerinde

* This article is based on Soner Eraslan's master's thesis titled "The Emergence of *Tabaqāt* Literature: Sulamī's *Tabaqāt Al-Sūfiyya*" which was prepared under the supervision of Prof. Dr. Ekrem Demirli at Istanbul University, Institute of Social Sciences in 2020.

** Bu çalışma Soner Eraslan tarafından Prof. Dr. Ekrem Demirli danışmanlığında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2020 yılında hazırlanan "Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Sülemî'nin *Tabakâtü's-Süfiyye*'si" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

durulmak istenen bir diğer husus ise Sülemî'nin çeşitli sûfilere aktardığı rivayetlerin işaret ettiği tasavvuf havzalarıdır. Günümüzde Basra, Bağdat, Mısır gibi süfi ekol/mektep isimleri tasavvuf tarihi, tasavvufa giriş ve tasavvuf el kitapları şeklinde derlenen çalışmalarda yaygınlık kazanmıştır. Sözelimi süfi mekteplerinden biri olan Basra ekolü, bir yanıyla Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) "korku ve hüzn" anlayışıyla ön plana çıkarken diğer yanıyla da Râbiatü'l-Adeviyye'nin (ö. 185/801) "ilâhî aşk" tavrıyla anılmaktadır. Bu durum bölgeler üzerinden tasavvuf ekollerinin ele alınmasında birtakım problemleri de beraberinde getirmektedir. Nitekim aynı bölgelerde bulunan farklı tasavvuf anlayışları bu tasnif ile birlikte göz ardı edilebilmektedir. Sülemî'nin aktardığı bölge, şahıs ve aynı şehirde yer alan farklı tasavvuf anlayışlarına delalet eden üç ayrı rivayet günümüzde şayi olan süfi mektepleri/ekolleri olgusuna yeni bir kapı aralayabilir. Dolayısıyla makalede ortaya konan tablolardaki verilerden elde edilen çıkarımlar yeni sorular ve bulgular doğrultusunda günümüze kadar süregelen süfi mektepleri/ekolleri olgusunun yeniden gözden geçirilmesi gündeme getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Süfi Ekolleri, Biyografi, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Tabakâtü's-Süfiyye.

Giriş

Dini ilimlerin tasnif ve tedvin dönemlerinin ardından ortaya çıkan ekoller, alt dallara ayrılıp çeşitli bölge ve havzalar merkezinde kurulmuştur. Ekoller çoğunlukla öne çıkan birtakım isimler etrafında tesis edilseler de süreç içerisinde bölge yahut şehir isimleri ile anılagelmışlerdir. Sözelimi Arap dilinde Basra ve Kûfe ekolleri ön plana çıkarken,¹ fıkıh alanında ehl-i rey Kûfe'yi, ehl-i hadis ise Medine'yi merkez haline getirmişlerdir.² Hal böyleyken diğer dini ilimlere nazaran tasnif ve tedvin sürecinin nispeten daha geç bir döneme tekabül ettiği tasavvuf ilminde durum nasıldır? ³ Kendilerini birçok sıfatın yanında seyyâhün ⁴ olarak tanımlayan sûfiler, bir mekânda/bölgede karar kılıp kök salabilmişler midir? Yoksa seyyahlık yaşam tarzını benimseyip yalnızca yola revan olmayı tercih ederek ekolleşmeye karşı mesafeli mi durmuşlardır? Zira sûfilere göre fiziksel yolculuk, manevi terakkiyi sağlayan sülûkun levazımındandır.⁵ Onlar için seyahat, rihlenin de ötesinde bir durum gibi görünmektedir. Diğer bir deyimle yolculuklarındaki yegâne motivasyon ilim öğrenmek/hadis rivayeti derlemek değildir. Onlar için seyahat, bilgiyi eyleme dönüştürebilecekleri bir yöntem arayışı ve bunu gerçekleştirme çabasıdır. Dolayısıyla sûfiler için yolculuk başlı başına bir eylem olarak görünmektedir. Nitekim tasavvuf ilminde âdâba dair kaleme alınan eserlerin birçoğunda "yolculuk âdâbı" bahsi üzerinde sıklıkla durulmuştur. Bu durum yolculuğun/yolda olmanın sûfiler için ne denli önemli bir olgu olduğuna delalet etmektedir.⁶

Makalede Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin *Tabakâtü's-süfiyye*'sinde yer verilen sûfilere ilişkin bulunduğu her bir tabakanın bölge ve şehir dağılımları ele alınmış ve aşağıdaki tablolarda söz konusu dağılımlara yüzdelerle dilimlerle işaret edilmiştir.⁷ Hicrî 161-378 yılları arasında yaşamış

¹ Mahfuz Geylani, "Arap Dil Ekolleri ve Önder Gelen Temsilcileri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 204-235.

² Hayrettin Karaman, "Fıkıh", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 13/23-24.

³ Tasavvufun ilminin teşekkülü ve dönemlendirilmesi hususunda bk. Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016). Ayrıca erken dönemdeki tasavvuf ve normatif ilimler münasebeti hususunda bk. Ekrem Demirli, "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik, 2017), 219-267.

⁴ Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhari Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 11.

⁵ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, "Cevâmîu Âdâbi's-Süfiyye", *Mecmua-i Âsâr-i Ebu Abdurrahman Sülemî*, thk. Etan Kohlberg (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369hş), 1/348-349.

⁶ Sülemî'nin diğer dini ilimler ise tasavvufu mukayesesi ve sûfilere ilişkin sülûk ve seyahatleri hususundaki ifadeleri için bk. Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, "Kitâbu Sülûki'l-ârifin", *Mecmua-i Âsâr-i Ebu Abdurrahman Sülemî*, thk. Süleyman Ateş (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369hş), 3/565-579.

⁷ Makale Sülemî'nin *Tabakâtü's-süfiyye*'sinde hazırlanmış diğer alanlarda ve dini ilimlerde tabakât literatürünün önemine ve kronik tarih yazımındaki yerine ayrıca değinilmemiştir. Söz konusu hususta tabakât yazarlarının vakanüvislere alternatif olabilecekleri noktasındaki tartışmalar için bk. 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) 23-75. Ayrıca tabakât türü eserlerin "tarih kitapları" olarak değerlendirilmesinin

sûfilerin hayat hikâyelerini konu edinen eserinde Sülemî, çalışmasının mukaddime⁸ ve hâtimesinde⁹ *Tabakât*'ı beş tabaka şeklinde ele aldığını ve her tabakada yirmişer isimden bahsettiğini söyler.¹⁰ Fakat bunun yanında eserinde yüz beş sûfinin biyografisine yer verdiği tespit edilmektedir. Dolayısıyla tablolar oluşturulurken ilgili tabakaların barındırdığı sûfi biyografilerinin sayıları baz alınmış ve yüzdelik dilimleri bu minvalde hesaplanmıştır. Oluşturulan bu tablolar vesilesiyle Sülemî'nin *Tabakâtü's-sûfiyye*'si özelinde erken dönem sûfilerinin bölge ve şehir bazında dağılımlarına değinilerek hicri 161-378 yılları arasındaki tabakalarda ortaya çıkan sûfi popülasyonlarındaki dönüşümlerin portresi çizilmek istendi. Böylece sûfilerin erken dönemlerde merkezileştirdikleri bölgeler ve oluşturdukları ekoller daha açık bir şekilde tebellür edecektir. Sûfi tabakât literatürüne bu yönüyle yaklaşan bir çalışmaya henüz rastlanılmamıştır. Bu sebeple söz konusu makale ile tasavvuf alanındaki bir boşluğa işaret etmek ve ileride yapılacak olan çalışmalara katkı sağlamak temenni edilmektedir. Dolayısıyla bu çalışma ile birlikte sûfi tabakât literatürüne yaklaşım hususunda yeni bir perspektifin kazandırılması hedeflemektedir.¹¹ Bunun yanında özellikle de tasavvuf tarihi, tasavvufa giriş ve tasavvuf el kitapları şeklinde derlenen çalışmalarda sıklıkla vurgu yapılan "tasavvuf mektepleri/tasavvuf ekolleri" başlıklı bölümlerin, makalede ortaya konan tablolardan doğacak yeni sorular ve bulgular doğrultusunda yeniden gözden geçirilmesi gündeme getirilebilir.¹² Zira son dönemlerde yapılan çalışmalardan bağımsız olarak ele alınan ve tasavvuf akademisinin tabir caizse emekleme döneminden kalma bilgileri üzerine bina edilen söz konusu "tasavvufun ekolleştirilmesi" durumu birtakım problemleri de beraberinde getirmektedir. Sözgelimi Basra ekolü ele alındığında bir yanı sıra Hasan el-Basrî¹³ (ö. 110/728) ile "koru ve hüzn" düşüncesi ön plana çıkarken diğer yanı sıra Râbiatü'l-Adeviyye¹⁴ (ö. 185/801) eliyle "İlâhî aşk" anlayışının hâkim olduğu görülmektedir.¹⁵ Dolayısıyla bir ekole işaret edildiğinde yalnızca şehir/bölge/coğrafya ile sınırlı kalınması bazı eksiklikler doğurmaktadır.

Bölgelere işaret eden tablolar oluşturulurken İnan, Irak, Suriye, Hicaz, Mısır ve Horasan üst başlıklar olarak belirlendi. İnan'ın kuzeydoğu ve doğusunda yer alan Horasan eyaleti ile batıda Afganistan ile başlayıp doğuda Tacikistan'a kadar uzanan Horasan bölgesi birbirinden ayırtırıldı. Böylece Nişabur'a kadar olan kısım İnan başlığı altında değerlendirilirken Merv, Herat,

beraberinde çeşitli sakıncalar doğuracağına ilişkin olarak bk. Julia Bray, "Literary Approaches to Medieval and Early Modern Arabic Biography", *Journal of the Royal Asiatic Society* 20/3 (2010), 237-253.

⁸ Ebü Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 2.

⁹ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 340.

¹⁰ Tabakât'ta yer alan her bir sûfinin detaylı analizi için bk. Mehmet Uyar, *Sülemî'nin Tabakât'ında Sûfi Çevreler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023).

¹¹ Ayrıca tabakâtlardan yola çıkılarak oluşturulan sûfi monografileri hakkında bk. Muhammed İkbâl Ekinci, "Sûfi Tabakâtında Bir İsmi'nin İznini Sürmek: Hamdün el-Kassâr Örneği", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 24/47 (2021), 311-338; Ömer Faruk Kahve, "Tasavvuf Tabakâtında Sûfinin Görünümü: Amr b. Osman el-Mekkî Özelinde Bir İnceleme", *Sûfiyye* 13 (2022), 245-272.

¹² Türkiye'de kaleme alınıp tasavvuf mekteplerini ihtiva eden ilk eserlerden biri olması hususunda bk. Cavit Sunar, *Ana Hatları ile İslâm Tasavvufu Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1978), 14-48. Ayrıca günümüzde ders kitabı niteliğinde derlenen ve tasavvuf mektepleri/ekolleri ile ilgili benzer bilgileri ihtiva eden çalışmaların bir kısmı da şöyledir: Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2015), 73-75; H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 101-107; Kadir Özköse (ed.), *Tasavvuf El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 104-133. Hülya Küçük ise tasavvufun züht dönemini anlatırken kişilerden ziyade anlayışlara değinerek Medine zâhitlerinde sünnet ve hadis bağlılığının, Basralılarda korku, hüzn veya sevginin, Küfelilerde ibadet ve ağlamanın ve Horasanlılarda tevekkülde bulunmanın ön plana çıktığını vurgular. Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 194-195.

¹³ Hasan el-Basrî'nin zâhitliği kabul görse dahi bir tasavvuf ekolü ile bağdaştırılarak süfleştirilmesi durumu da ayrı bir tartışma konusudur. Bk. Ekrem Demirli, "Fuat Sezgin'in Eserinde Tasavvuf Literatürü Hakkında Bir Değerlendirme veya Gecikmiş Bir Bilim Olarak Tasavvuf: Pratikten Teoriye Tasavvufun Çelişkisi", *Darulfunun İlahiyat*, (2019), 30:176-178.

¹⁴ Râbiatü'l-Adeviyye'den kalan fragmanlardan oluşturulan Râbia monografisi için bk. M. Nedim Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020).

¹⁵ Ali Bolat, "Tasavvufun Doğuşu", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 125.

Belh, Semerkant gibi daha doğuda yer alan beldeler ise Horasan bölgesi başlığı altında mütalaa edildi. Böylece Horasan bölgesi ile eyaleti arasındaki tedahül nispeten giderilmeye çalışıldı.

Tabakalardaki şehir dağılımlarına işaret eden tablolar ise yukarıda bahsi geçen bölgelerde süreç içerisinde merkezleşen tasavvuf havzaları ile sûfilerin bireysel olarak nispet edildikleri şehirlerle işaret etmektedir. Sözgelimi *Tabakât*'ta yer verilen sûfilerin bir kısmı ağırlıklı olarak Bağdat, Nişabur, Belh, Şam gibi tasavvuf ilmi açısından merkezî hale gelen şehirlere nispet edilmiş ve bu beldelerdeki sûfi imamlar diğer beldelere oranla gerek nitelik gerekse niceliksel olarak öncelenmişlerdir. Bunun yanında Kayravan, Taif, Fergana gibi bazı şehirlerle anılan sûfilere ise münferit olarak yer verilmiştir.

Tabakâtü's-sûfiyye'deki şehir dağılımlarının farklılık arz etmesi çeşitli nedenlerden kaynaklanabilir. Tasavvuf ilminin ve sûfilerin Irak, İran, Suriye ve Horasan bölgelerinde geniş bir hinterlanda sahip olmaları ve bu bölgeleri merkezileştirmeleri söz konusu dağılımın muhtemel sebepleri arasında sayılabilir. Bir diğer husus ise *Tabakât*'ın aslen Nişaburlu olup Bağdat'ta ilmî faaliyetlerde bulunan Ebû Abdurrahman es-Sülemî tarafından kaleme alınmış olmasıdır. Zira eserin tamamı göz önüne alındığında *Tabakât*'ta yer alan sûfilerin kahir ekseriyetinin Bağdat ve Nişabur¹⁶ kökenli olduğu görülür. Dolayısıyla bu durum karşısında akıllara şu soru gelmektedir: Şayet *Tabakâtü's-sûfiyye* başka bir coğrafyaya mensup bir sûfi tarafından kaleme alınsaydı içeriğinde herhangi bir farklılık söz konusu olabilir miydi? Sûfi tabakât literatürünün *Tabakâtü's-sûfiyye* üzerine kurulmuş olması ve sonraki dönemlerde ilgili eserin temel referans noktası olarak kabul edilmesi bu soruyu cevaplandırmayı zorlaştırmaktadır. Fakat şunu söylemek mümkündür: İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Şakik el-Belhî (ö. 194/810), Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909), Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859) gibi tasavvuf ilmine yön veren ve toplumda tanınır olan sûfiler sabit kalsa dahi ikincil isimlerde değişkenlik söz konusu olabilirdi. Nitekim *Tabakâtü's-sûfiyye*'nin beşinci tabakasına bakıldığında Sülemî'nin bu tabakadaki birçok isimle organik bir bağının olduğu gözlemlenmektedir. Dolayısıyla Sülemî'nin bu tabakadaki isimlerle bizzat görüştüğü yahut onlarla görüşen isimlerle doğrudan irtibatlı olduğu görülmektedir.

Makale hazırlanırken karşılaşılan en büyük zorluk *Tabakât*'ta biyografilerine yer verilen sûfilerin nispet edileceği şehirlerin tespiti oldu. Zira yukarıda da belirtildiği üzere sürekli "seyahat" halinde olan bir topluluğun fertlerinin belli bir bölgeyle tahsisi çeşitli sorunları beraberinde getirmektedir. Sözgelimi *Tabakâtü's-sûfiyye*'de kendisine yer verilen ilk isim olan Fudayl b. İyâz et-Temîmî el-Yerbû'î, Semerkant'ın Ebîverd köyünde doğmuştur. Fakat ismindeki nispetlerden de anlaşılacağı üzere Temîm kabilesinin Yerbû' koluna mensuptur ve Sülemî'nin ifade ettiği üzere aslen Kûfelidir.¹⁷ Her ne kadar Arap kökenli bir aileye mensup olduğu görülse de Fudayl'ın doğduğu yer baz alınarak aşağıdaki tabloda Semerkant şehrine nispet edilmiştir. İbrahim b. Edhem ise *Tabakâtü's-sûfiyye*'de takip edildiği üzere aslen Belhlidir. Oradan çıkmış ve her şeyini geride bırakarak Mekke'ye gitmek üzere yola koyulmuştur. Mekke'ye Kûfe üzerinden yürüyerek gittiği görülmektedir. Burada belli bir süre ikamet ettikten sonra geri kalan ömrünü geçirmek üzere Şam'a yerleşmiştir. Fakat nakledilen rivayetlerin satır aralarına bakıldığında bir müddet de İskenderiye'de kaldığı tespit edilmektedir. Mekke'de Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ile Fudayl b. İyâz'ın sohbetinde bulunmuştur. Ayrıca Kûfe'den Mekke'ye yürürken daha sonra Hızır'ın kendisini "Kardeşim Davud" olarak tanıtacağı biri karşısına çıkar ve ona ism-i a'zamı öğretir.

¹⁶ Christopher Melchert, tasavvufun özellikle Nişabur'da yayılma ve gelişme sebeplerini farklı veçhelerden ele alır. Christopher Melchert, "Sufis and Competing Movements in Nishapur", *Iran* 39 (2001), 237-247. Ayrıca bk. Sara Sviri, "İbn Münâzil'in İzinde: Bağdat ve Nişabur'da İlk Tasavvuf Mektepleri", çev. Hicret Karaduman, *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 3/2 (2020), 267-298.

¹⁷ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 3.

Fakat adı geçen Davûd'un kim olduğu net değildir. Başka bir rivayet ise Davûd'un Belh dolaylarındaki el-Bâridetü't-Tayyibe adlı köyde mukim olan bir zat olduğunu söyler.¹⁸

Sülemî'nin beşinci tabakada yer verdiği ve Nişabur'a nispet ettiği Ebû'l-Hasan Ali b. Bündâr es-Sayrâfî'nin (ö. 359/969) biyografisine bakıldığında ise şöyle bir silsilede yer aldığı görülmektedir: Nişabur'da Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) ve Mahfûz; Semerkant'ta Muhammed b. Fazl (ö. 319/931); Belh'te Muhammed b. Hâmîd; Cüzcân'da Ebû Ali; Rey'de Yusuf b. Hüseyin; Bağdat'ta Cüneyd el-Bağdâdî, Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915-16), Semnûn b. Hamza (ö. 298/911), Ebû'l-Abbâs b. Atâ (ö. 309/922) ve Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933); Şam'da Tâhir el-Makdîsî, Ebû Abdullah b. el-Cellâ (ö. 306/918) ve Ebû Amr ed-Dîmaşkî (ö. 320/932) ve Mısır'da Ebû Bekir el-Mısrî, ez-Zekkâk ve Ebû Ali er-Rûzbârî'nin (ö. 322/934).¹⁹

Sülemî biyografilerine yer verdiği Fudayl b. İyâz, İbrahim b. Edhem ve Ebû'l-Hasan Ali b. Bündâr'ın aslen nereli olduklarını belirtmektedir. Fakat adı geçen isimlerin yolculukları esnasında edindikleri bilgi ve tecrübeler onları doğup büyüdükleri coğrafyadan edindikleri hal üzere bırakmış mıdır? Yoksa seyahatleri zihinsel dönüşümlere sebebiyet vererek farklı ekollere nispet edilmelerini mi gerektirmiştir? Yukarıdaki sūfîler her ne kadar farklı ekollerle anılsalar da aşağıdaki tablolarda doğdukları bölge ve şehirlere nispetle kendilerine yer verilmiştir. Söz konusu örnekler çoğaltılabilir fakat son bir isimle iktifa edilecektir: Zünnûn el-Mısrî. Sülemî -usulü olduğu üzere- Zünnûn'un biyografisi hakkında bilgi verirken edindiği bilgileri haber kaynakları ile birlikte zikreder. Sülemî'nin haber kaynaklarından biri de Ömer el-Kindî'nin *A'yânü'l-mevâlî* adlı eseridir. Her ne kadar adı geçen eser günümüze ulaşmamışsa da isminden anlaşıldığı üzere eserin içeriğinin mevâlî sınıfının önde gelenleri hakkında olduğu görülmektedir. Ömer el-Kindî'nin ilgili eserinden nakledilen rivayet şöyledir: "Zünnûn b. İbrahim el-Ahmîmî, Kureys'in mevlâsıdır. Babası İbrahim bir Nübî'dir."²⁰²¹ Zünnûn'un kökeni hakkında *A'yânü'l-mevâlî*'den nakledilen rivayet dikkat çekici olsa da onun nisbesinde yer alan "el-Ahmîmî" ifadesine binaen aşağıdaki ilgili tabloda kendisi Mısır bölgesine dâhil edilmiştir.²²

1. Tabakâtü's-süfiyye'de İşaret Edilen Tasavvuf Havzaları

Tabakâtü's-süfiyye'nin iskelet yapısının belli başlı bölge ve şehirler üzerine bina edildiği yukarıda söylenmişti. Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin *Tabakât*'inde yer verdiği tasavvuf-coğrafya münasebeti yer yer şahıs merkezçiliğinin ötesine geçerek birtakım ekolleşmelere ve farklı tasavvuf anlayışlarına işaret etmektedir. Nitekim Sülemî, Ebû Abdullah el-Mağribî'den (ö. 299/912) nakille şöyle söyler: "Abdâl Şam'da, nücebâ Yemen'de ve ahyâr ise Irak'ta bulunur."²³ Bahsi geçen bu rivayetten anlaşıldığı kadarıyla bazı bölgeler sūfî imamlarla bilinmekten öteye geçerek farklı tasniflere tabi tutulmuştur.

¹⁸ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, 13-18.

¹⁹ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, 328.

²⁰ Günümüzde Nübyeliler olarak bilinen bu etnik topluluk, Güney Mısır ve Sudan bölgeleri arasında bulunan, Nil vadisi boyunca uzanan ve tarihi oldukça eskilere dayanan Nübye'de yaşarlar. Nebi Bozkurt, "Nübe", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007).

²¹ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, 7.

²² Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Târîhu Nisâbü'r*'u özelinde biyografilerde yer alan nisbeler dikkate alınarak Nişabur'daki popülasyonun değişimi hususunda bk. Richard W. Bulliet, "A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13/2 (1970), 195-211.

²³ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, 144. Ebû Abdullah'tan nakledilen söz konusu rivayetin gerek farklı coğrafyalara işaret eden gerekse bu sınıflara mensup bireylerin sayıları hakkında teferruatlı olarak bilgi veren birçok varyantları bulunmakla birlikte çalışmanın *Tabakâtü's-süfiyye* ile sınırlı olmasından dolayı bu rivayetle iktifa edilecektir. Detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *el-Haberü'd-dâil alâ vücûdî'l-kutb ve'l-evtâd ve'n-nücebâ ve'l-abdâl* (Beyrut: Dârü'l-Beyrûtî, 2005).

Bazı rivayetler ise tasavvuf ilminin hangi şehirlerde merkezleştiğine delalet etmektedir. Peki bu şehirlerin alametifarikası nedir? Görüldüğü kadarıyla ilgili şehirlerin öne çıkmasındaki asıl faktör oralarda mukim olan sûfi imamlarıdır. Nitekim Ebû Abdurrahman es-Sülemî dedesi İsmail b. Nüceyd'den şu rivayeti aktarır: “Denilir ki sûfilere dünyada dördüncüsü olmayan üç imamı vardır: Bağdat'ta Cüneyd el-Bağdâdî, Nişabur'da Ebû Osman el-Hîrî ve Şam'da Ebû Abdullah İbnü'l-Cellâ.” Söz konusu rivayette adları zikredilen sûfi imamların ilgili şehirlerde çeşitli tasavvuf havzaları kurdukları anlaşılmaktadır. Bahsi geçen her üç sûfi de *Tabakâtü's-sûfiyye*'nin ikinci tabakasında yer almaktadır. Diğer üç tabakada yer alan sûfilere birçoğu Bağdat'ta bulunmuşsa Cüneyd el-Bağdâdî, Nişabur'da bulunmuşlarsa Ebû Osman el-Hîrî ve Şam'da bulunmuşlarsa da Ebû Abdullah İbnü'l-Cellâ ile bir şekilde irtibat kurdukları görülmektedir. Dahası onlardan biri ile görüşen sûfiler tebci edilmemiş ve faziletli bireyler olarak kabul görmüşlerdir. Sözelimi Sülemî, bir sûfi topluluğu arasında bulunan Ebû'l-Hasan Ali b. Bündâr es-Sayrâfî'nin diğer sûfiler tarafından kendisinin Cüneyd el-Bağdâdî ile görüşmüş olmasından dolayı diğer sûfiler tarafından kendisinin önden yürümeye daha layık görüldüğünü ifade eder.²⁴

Tabakâtü's-sûfiyye'de nakledilen bir diğer rivayet ise bölge ve şehirlerde hâkim olan tasavvuf anlayışlarının aynı şehirdeki farklı yöntemlerine işaret etmektedir. Nitekim Sülemî, Ebû Abdullah er-Râzî'den şu rivayeti aktarmaktadır: “İrak şeyhleri tasavvuf ile ilgili Bağdat'ta şu üç hususun dikkat çekici olduğunu söylemişlerdir: Şiblî'nin işaretleri, Murtaîş'in nükteleri ve Cafer el-Huldî'nin menkıbeleri.”²⁵ Bahsi geçen rivayette Ebû Bekir eş-Şiblî'nin (ö. 334/946) işaretlerinden kastedilenin işârî yorumculuğu olduğu düşünülebilir. Zira *Tabakât*'teki biyografisi boyunca şiir, hadis ve çeşitli ayetleri işârî yorum metodu ile yorumladığı görülmektedir.²⁶ Ebû Muhammed el-Murtaîş'in nüktelerinden neyin kastedildiği ise Ebû Süleyman ed-Dârânî'den (ö. 215/830) nakledilen ve sûfi nüktelerinin neliğine delalet eden şu rivayette görülmektedir: “Günlerce sûfilere nüktelerinden bir nükte kalbime gelir de, âdil şahid; Kur'an ve Sünnet olmadan onları kabul etmem.”²⁷ Söz konusu nüktelerin daha çok vâridat tarzı kalbe doğan anlamlar olduğu görülmektedir. Cafer b. Muhammed el-Huldî'nin (ö. 348/959) menkıbelerinin ise sûfilere ilimleri, eserleri ve hayat hikâyeleri söz konusu olduğunda edinmiş olduğu kaynaklık misyonuna işaret ettiği şeklinde açıklanabilir. Nitekim Sülemî'nin de belirttiği üzere Cafer el-Huldî, bu yönüyle sûfilere müracaat noktası olmuştur. Hüseyin b. Muhammed b. Cafer er-Râzî konu ile ilgili şöyle söyler: “Cafer b. Muhammed İbn Nusayr 'Elimde sûfilere ait yüz otuz küsur kitap var.' demişti. Ben de ona 'Peki sende Muhammed b. Ali et-Tirmîzî'nin herhangi bir kitabı var mı?' diye sordum. 'Hayır! Onu sûfilerden saymıyorum.' cevabını verdi.”²⁸ Cafer el-Huldî'den aktarılan rivayete bakıldığında aslında söz konusu kitapların sûfilere menâkıbları ile ilgili olduğu dolayısıyla sûfilere biyografilerinin derlendiği risaleler olduğu anlaşılmaktadır. Rivayette dikkatleri celp eden bir diğer husus ise Muhammed b. Ali et-Tirmîzî'yi sûfilerden saymamasıdır. Bu durum onun da kendisini sûfiler hakkında bir tür ombudsman olarak gördüğüne delalet eder. Oysa Sülemî, Muhammed et-Tirmîzî'ye *Tabakât*'inde yer verir ve onu Horasan meşayihinin ileri gelenleri arasında addeder.²⁹

Yukarıdaki rivayetler bir arada düşünüldüğünde bölge-şahıs-tasavvuf anlayışı şeklinde genelden öze doğru seyreden üçlü bir portre gözler önüne serilmektedir. Ebû Abdullah el-Mağribî'den

²⁴ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 329.

²⁵ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 218.

²⁶ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 209-2017.

²⁷ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 41.

²⁸ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 279.

²⁹ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 127.

nakledilen birinci rivayet abdâl, nücebâ ve ahyârın dağıldıkları bölgelere delalet eder. Bu yönüyle rivayet, İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde seyreden tasavvufla ilişkili grupların buldukları dağılımı ortaya koymaktadır. İsmail b. Nüceyd'den nakledilen ikinci rivayet ise çeşitli şehirlerde mukim olan sûfî imamlar etrafında kurulmuş havzalara işaret etmektedir. Bu havzalar Bağdat'ta Cüneyd el-Bağdâdî, Nişabur'da Ebû Osman el-Hîrî ve Şam'da Ebû Abdullah İbnü'l-Cellâ etrafında şekillenmiştir. Üçüncü ve son rivayet ise Ebû Abdullah er-Râzî'den nakledilmiştir ve bir şehirdeki farklı tasavvuf anlayışlarına işaret etmektedir. Söz konusu rivayet Şiblî'nin işârî yorumculuğuna, Mürtais'in vâridâtı andıran nüktelerine ve Cafer el-Huldî'nin sûfîler hakkındaki menkıbelerine işaret etmektedir. Dolayısıyla tasavvuf ilminin farklı coğrafyalarda farklı şekillerde kendini gösterdiği, bazı şehirlerde çeşitli isimler etrafında ekolleştiği ve aynı şehirde farklı yaklaşımları barındırdığı ortaya çıkmaktadır.

2. Tabakâtü's-sûfiyye'deki Sûfî Tabakalarının Bölge-Şehir Dağılımları ve Süreç İçerisindeki Dönüşümleri

Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) sûfî isminin tarihsel kullanımına sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde değinen ilk isimlerden birisi olduğu görünmektedir. Kuşeyrî dinî hüküm ve hassasiyetleri hususunda müteyakkız olan kimselerin erken dönemlerde *zühhâd* ve *ubbâd* vasıflarıyla anıldığını belirtir. Bunun yanında süreç içerisinde türeyen bidat fırkaların, kendi müntesiplerini de bu vasıflarla nitelendirdiklerini söyler. Kuşeyrî böylesi bir kaos ortamında Sünnî düşünceye mensup kimselerin diğer fırkalardan ayrışabilmeleri için hicrî ikinci asrın ikinci yarısından sonra sûfî ismini kullandıklarını belirtir.³⁰ Aynı zamanda Kuşeyrî'nin hocası da olan Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin *Tabakât*'ına bakıldığında Kuşeyrî'nin bu söylemini eserinde tatbik ettiği görülmektedir. Her ne kadar vefat tarihini belirtmemişse de İbrahim b. Edhem, *Tabakâtü's-sûfiyye*'de yer alıp en erken tarihte vefat eden sûfî olarak görülmektedir. Dolayısıyla Sülemî de informel anlamda ilk sûfînin hicrî ikinci asrın ikinci yarısında isimlendirildiğini örtülü olarak belirtir.

Tabakâtü's-sûfiyye'nin ilk tabakasında yer alan isimlerin daha çok informal bir yapıda teşkilatlandıklarını söyleme sebebimiz onların henüz bilinen anlamda sohbet-mürît-mürşit ilişkisini kurumsallaştırmadıklarından kaynaklanmaktadır. Sözelimi Sülemî, birinci tabakadaki ilk isim olan Fudayl b. İyâz ile ikinci isim olan Zünnûn el-Mısrî'nin kimlerin sohbetinde buldukları hususunda herhangi bir bilgi aktarmamaktadır. İbrahim b. Edhem'in ise hac farızasını yerine getirmek için Mekke'ye gittiği, orada Fudayl ve dönemin önde gelen fakihleri arasında yer alan Süfyân es-Sevrî ile görüştüğü kaydedilmektedir.³¹ Bunun gibi birçok sûfînin aynı şehirde bulunan diğer sûfîlerle sohbet-mürît-mürşit ilişkisinden ziyade akranlarıyla fikir teatisinde bulunma yahut ilim ve fazilet yönünden üstün gördükleri kimselerin vaazlarına katılma sebepleri ile bir araya geldikleri görülmektedir. Fakat Ebû Tûrâb en-Nahşebî (ö. 245/859) ise bu durumun istisnası olabilir. Zira Sülemî ondan bahsederken "Ebû Tûrâb'ın çevresinde onun müritlerinden olup yanlarında kırbası bulunan yüz yirmi kişi gördüm."³² ifadesini nakletmektedir. Daha sonra Şam beldesi ile anılacak olan İbnü'l-Cellâ da bu müritler arasındadır. Dolayısıyla birinci tabaka, sûfîlerin kurucu imamlarını barındırırken tasavvuf ilminin tesis sürecine ışık tutmaktadır.

³⁰ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd - Muhammed b. Şerîf (Beyrut: Mecelletü Kitâbi's-Şa'b, 1989), 42; Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 95.

³¹ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 13.

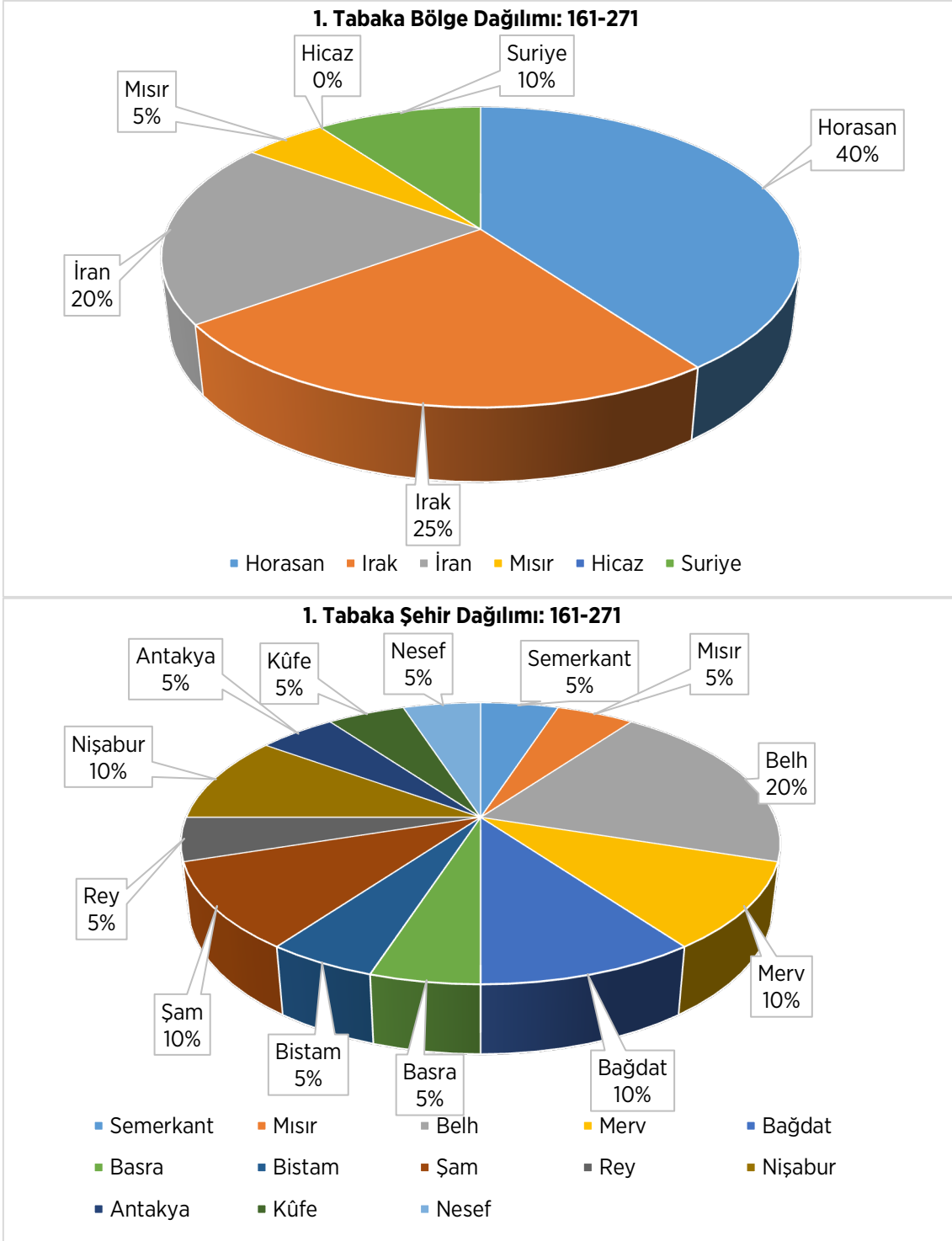
³² Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 81.

Zünnûn el-Mısırî dışında birinci tabakada yer alan sûfîlerin dağılımı ise Horasan, Irak, Suriye ve İran bölgelerine tekabül etmektedir. Birçok sûfinin hac farızasını yerine getirmek amacıyla Mekke'ye gitmelerine ve burayı tabir caizse "buluşma noktası" addetmelerine mukabil birinci tabakada Hicaz bölgesinden herhangi bir sûfinin yer almamış olması dikkatleri celp etmektedir. Nitekim Zünnûn el-Mısırî'nin mevâlîden olması,³³ Ma'rûf el-Kerhî'nin ailesinin Hıristiyan olması³⁴ ve sonradan Müslümanlığı tercih etmesi, Ebû Yezid el-Bistâmî'nin dedesinin Mecusî olup ihtida etmesi³⁵ gibi örnekler bu tabakada yer alan sûfi imamların neden Hicaz bölgesi dışına taşıdığına sebeplerinden biri olabilir. Şehir bazında ise Belh başta olmak üzere Bağdat, Merv, Şam ve Nişabur kökenli sûfîlerin öne çıktığı görülmektedir. Fakat ilerleyen tabakalarda şehir bazlı sûfi popülasyonunun ivme kazandığı, Bağdatlı sûfîlerin diğer tabakalara nazaran bu tabakada düşük seyirde olduğu görülmektedir.

³³ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, 7.

³⁴ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, 44.

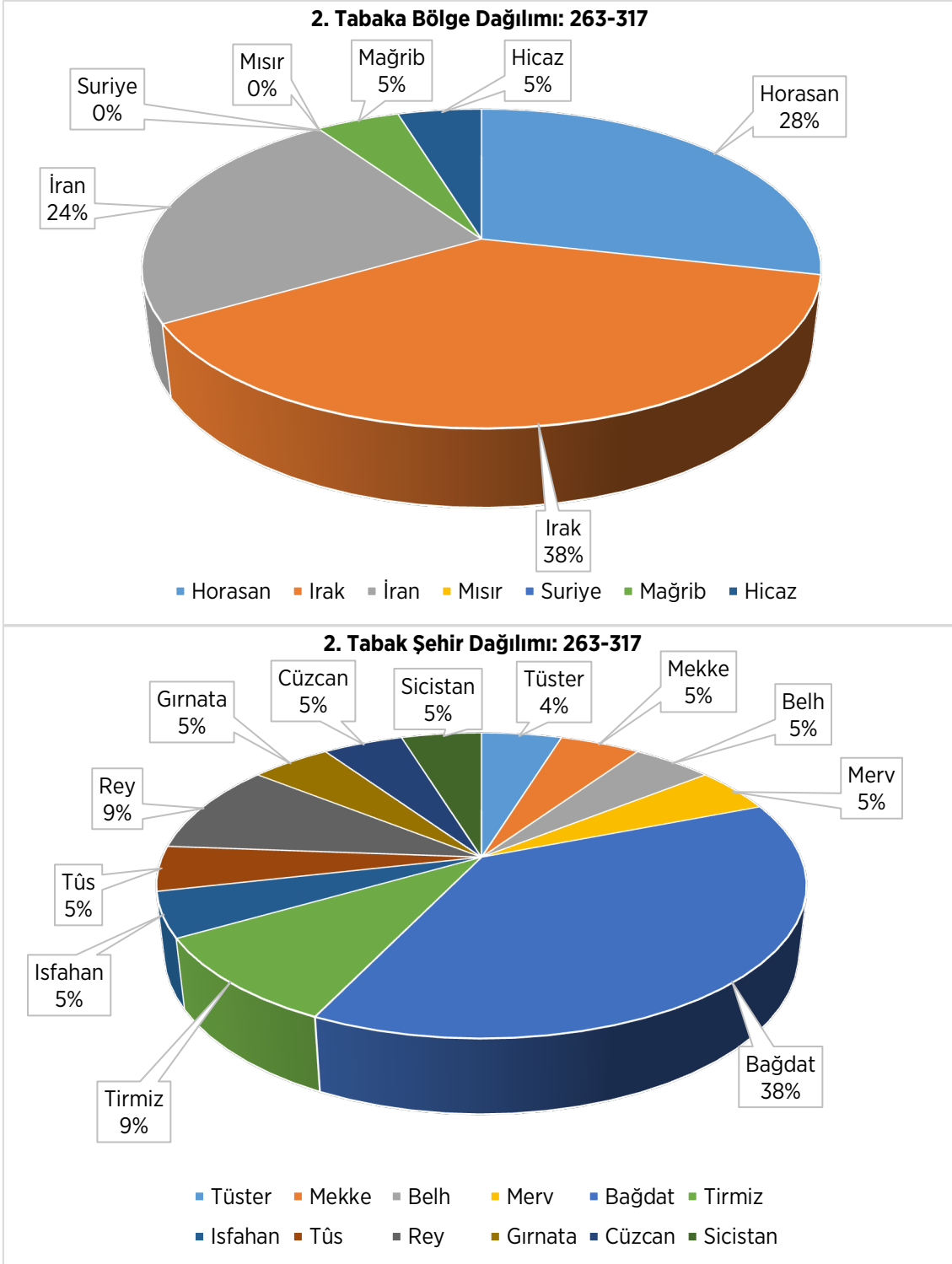
³⁵ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, 35.



İkinci tabakadaki sûfi sayısı yirmi birdir. Sülemî Ahmed İbnü'l-Verd ve Muhammed İbnü'l-Verd kardeşleri bir başlık altında ele almıştır.³⁶ Bu tabakanın bölge dağılımına bakıldığında Irak, Horasan ve İran coğrafyasının ön plana çıktığı görülmektedir. Bunun yanında Mağrib ve Hicaz bölgelerinden de birer sûfi yer almaktadır. Şehir dağılımına bakıldığında ise Bağdat başat konumda olup Rey, Tirmiz gibi şehirler onu takip etmektedir. Ayrıca Tüster, Sicistan, Tûs, İsfahan gibi İran ve Horasan bölgelerinin farklı şehirlerine mensup sûfiler de bu tabakada kendilerine yer

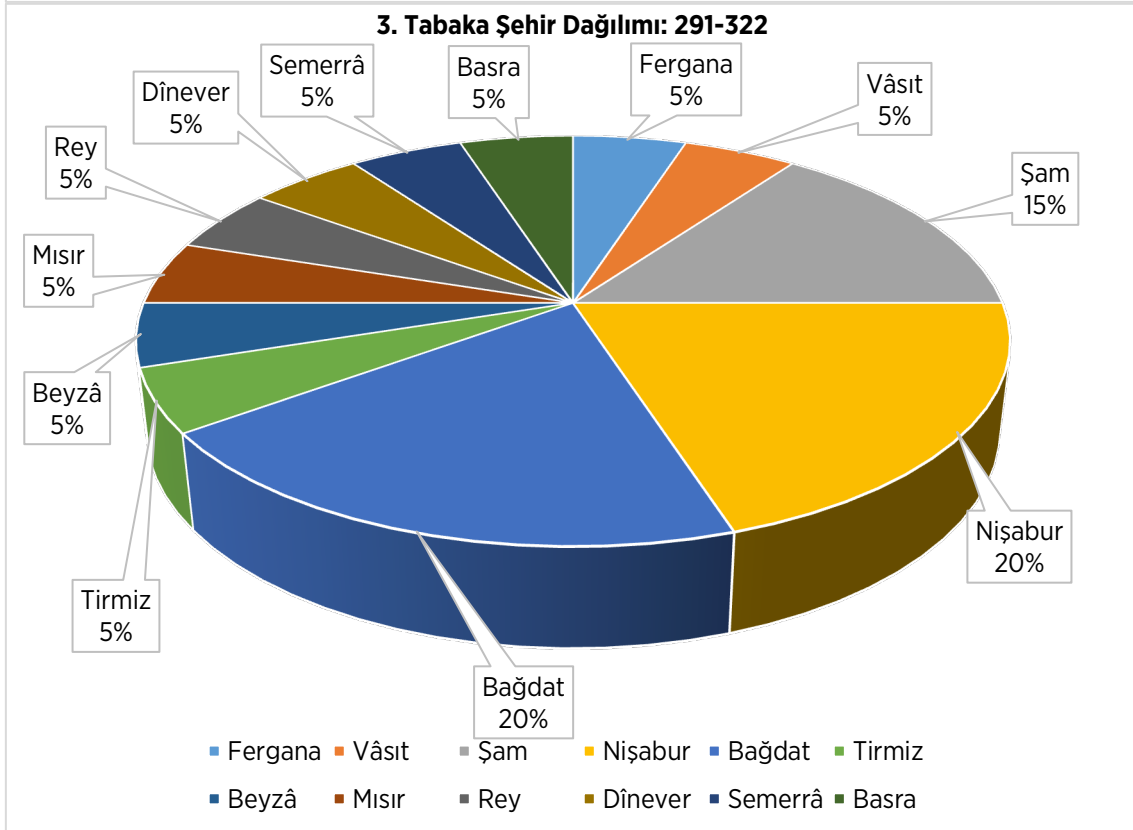
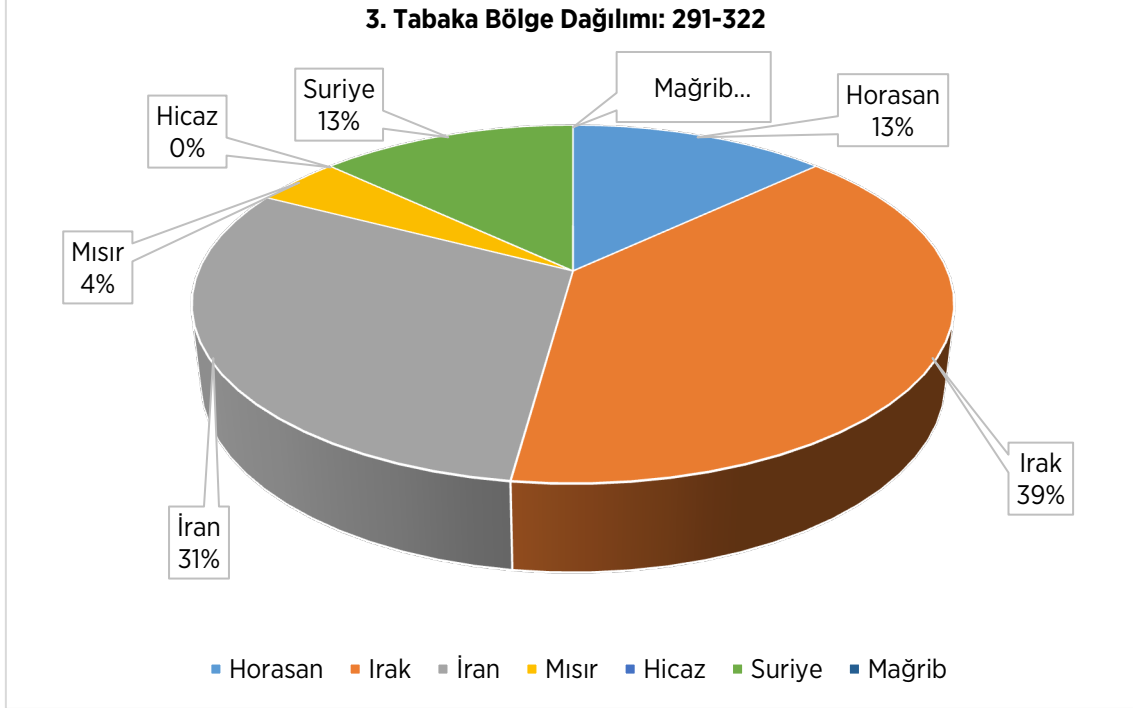
³⁶ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 149.

bulmuşlardır. İkinci tabakanın genel dağılımına bakıldığında sûfîlerin köken itibarıyla dağılımlarında çeşitliliklerin arz ettiğine rastlanır. Ayrıca farklı coğrafyalara mensup olsalar da birçok sûfinin Cüneyd el-Bağdâdî'yi merkeze aldığı ve Serî es-Sekatî ile görüşen sûfîlerin sayılarının çokluğu dikkatleri celp etmektedir. Böylece Bağdat'ın tasavvufun merkezi konumunda yer aldığı olgusu verilere de yansımaktadır. Bunun yanında Nişabur'dan herhangi bir sûfiye yer verilmemiş olması tasavvufun bu beldede kuluçka dönemini yaşadığına delalet edebilir. Zira sonraki tabakalarda Nişaburlu sûfi popülasyonu gözle görülür bir yükselişe sahip olacaktır.



Üçüncü tabakaya bakıldığında ise İran bölgesine mensup sûfilerin sayısındaki artış belirginleşirken Horasan coğrafyasında nispeten bir düşüş seyretmektedir. Fakat Irak bölgesine mensup sûfîler sayısal olarak yine öndedirler. Mağrib ve Hicaz bölgelerine mensup herhangi bir sûfî bu tabakada yer almamaktadır. Ayrıca Suriye kökenli sûfîlerin sayısındaki artış da tabloya yansımaktadır. Şehir bazındaki dağılım göz önüne alındığında ise Bağdat ve Nişabur'un eşit oranlarda seyrettikleri görülmektedir. Bunun yanında Beyzâ, Vâsıt, Fergânâ, Semerrâ gibi şehirlere mensup sûfîlerin varlığı, tasavvufun çeşitli bölgelerde ana merkezlerin yanında kılcal

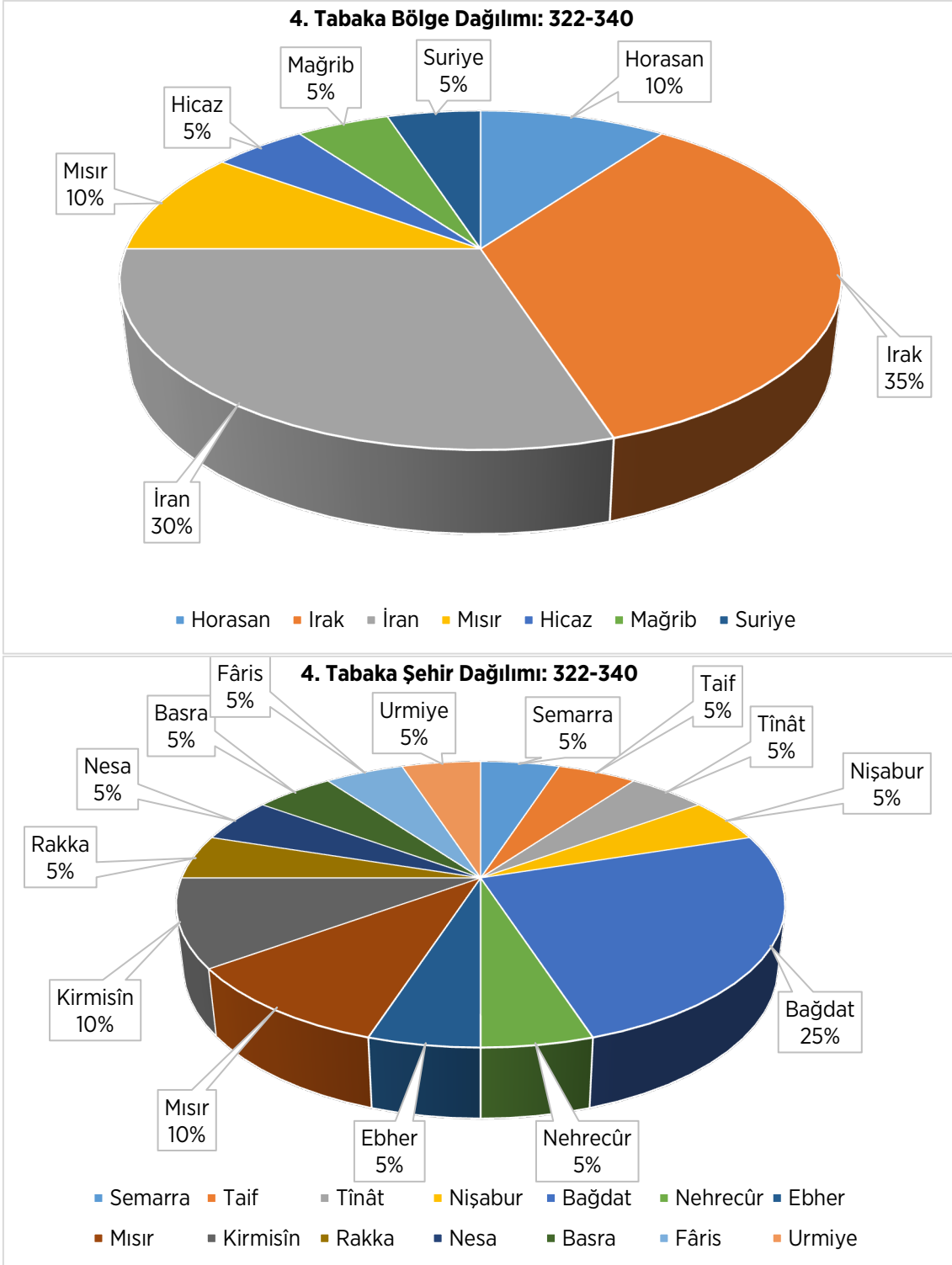
damarlara kadar işlediğine işaret eder. Tasavvufun ekolleşme süreci açısından üçüncü tabakaya bakıldığında ise Cüneyd el-Bağdadî, Ebû'l-Hüseyin en-Nürî ve Ebû Osman el-Hîrî'nin etkisi kendini göstermektedir. Söz konusu isimlerden birinin sohbetinde bulunmak yahut onlarla akrân olmak sûfilere indinde paye sahibi olmayı beraberinde getirmiştir.



Dördüncü tabakadaki sûfi dağılımına bakıldığında önceki tabakalara nazaran Horasan bölgesine mensup sûfilerin sayısında bir düşüşün söz konusu olduğu görülmektedir. Irak ve İran bölgelerine mensup sûfilerin sayısı ise önceki tabakada olduğu gibi yüksek seyirde olup birbirlerine yakınlık arz etmektedir. Ayrıca bu tabakada Hicaz ve Mağrib bölgelerine mensup sûfiler de yer almaktadır. Bu yönüyle dördüncü tabaka Irak, İran, Horasan, Mısır, Suriye, Hicaz ve Mağrib bölgelerinin tamamından sûfiler barındırmakla en geniş yelpazeye sahip olan tabakadır. Şehir bazında bakıldığında Bağdat'ın yine merkez konumda olduğu görülmektedir. Bu durumun en büyük sebebinin Cüneyd el-Bağdâdî'nin süregelen etkisi olduğu düşünülmektedir. Zira bu tabakada yer alan isimlerin büyük çoğunluğu Cüneyd el-Beğdâdî'nin sohbetinde bulunan kimselerde oluşmaktadır. Sözgelimi dördüncü tabakanın ilk ismi olan Ebû Bekir eş-Şibli³⁷ ile son ismi olan Ebû Bekir b. Ebû Sa'dan³⁸ Cüneyd el-Bağdâdî'nin müritlerindedir. Dördüncü tabakada yer alan bazı şehirlerin ise *Tabakâtü's-sûfiyye*'de ilk defa yer aldığı kayıt edilmektedir. Urmiye, Tâif, Tînât, Nesa, Rakka, Kirmisîn, Nehrecûr, Ebher gibi şehirler bunlardan bazılarıdır. Binaenaleyh dördüncü tabaka bu yönüyle de zengin bir sûfi iklimine işaret etmektedir.

³⁷ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 209.

³⁸ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 269.



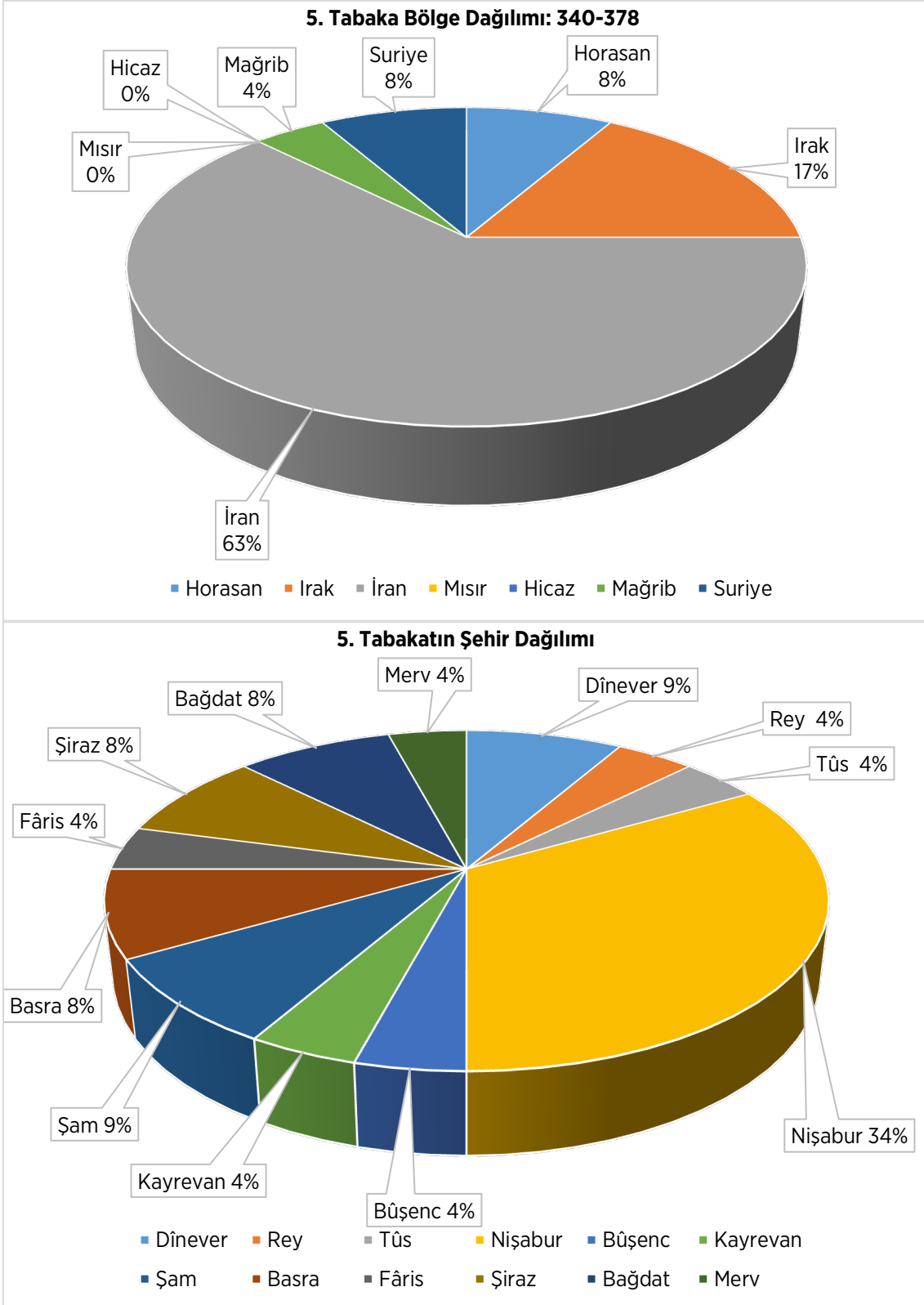
Beşinci tabaka yirmi dört sūfiyi barındırır ve *Tabakâtü's-sūfiyye*'nin beş bölümü arasında en fazla biyografiye burada yer verilir. Bu tabakada Hicaz ve Mısır bölgelerinden herhangi bir kimse yokken Horasan ve Suriye bölgelerinden eşit sayıda sūfi bulunmaktadır. İran bölgesine mensup sūfiler ise kahir ekseriyettedir. Dolayısıyla özelde Bağdat'ın genelde Irak'ın sūfi dünyasındaki öncülüğü, yerini İran bölgesine ve Nişabur şehrine bırakmıştır. Beşinci tabakadaki dağılımın bu şekli almasındaki muhtemel sebeplerden birinin Ebû Osman el-Hîrî'nin Nişabur'daki tasavvuf faaliyetlerini yaygınlaştırması olabilir. Nitekim beşinci tabakada yer alan sūfilerin birçoğunun

Ebû Osman'ın sohbetinde bulunduğu görülmektedir. Bir diğer sebep ise hicrî 341-367 yılları arasında yaşamış sûfilerin dönemine tekabül eden bu tabakanın, Sülemî'nin (d. 325-v. 412) yaşadığı zamana denk gelmesi olabilir. Sözelimi Sülemî bu tabakada dedesi Ebû Amr İsmail b. Nuceyd'in³⁹ biyografisine yer verir. Kendisi ile bizzat görüşmüş ve bu tabakada yer alan birçok sûfinin hayat hikâyelerini ve sözlerini dedesini kaynak göstererek aktarmıştır. Bunun yanında Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî⁴⁰ ve Ebû Osman Saîd b. Sellâm el-Mağribî⁴¹ gibi isimlerle Nişabur'da bizzat görüşmüş ve onlardan aktarımlarda bulunmuştur.

³⁹ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 292.

⁴⁰ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 308.

⁴¹ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 311.



Sonuç

Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin *Tabakâtü's-süfiyye*'sindeki tabakalarda yer alan ve hicrî 161-378 yılları arasında yaşamış süfîlerin mensup oldukları bölge ve şehirlerin yüzdelik dağılımlarının tablolar şeklinde ele alındığı bu makalede Tabakât özelinde erken dönem süfî dağılımı

değerlendirilmiştir. Söz konusu tablolarda bahsi geçen bölgeler Hicaz, Mağrib, Mısır, Suriye, İran, Irak ve Horasan'dır ayrıca bu bölgelere bağlı şehirlerdir. Tablolardan elde edilen verilere göre Hicaz, Mağrib ve Mısır bölgelerindeki sûfi popülasyonu düşük seviyedeysen diğer bölgelerde daha yüksek düzeydedir. Özellikle Irak, Horasan ve İran bölgelerinin sûfi popülasyonu açısından daha zengin yerler olduğu görülmektedir. Çeşitli bölgelerde öne çıkan sûfi imamlarının oluşturduğu tasavvuf havzaları bu durumun sağlanmasındaki sebeplerden birisi olabilir. Tabaklardaki sûfi popülasyonun çeşitli bölge ve şehirlere yayılmasındaki bir diğer hususun ise Gulâmu Halîl mihnesi ve bunun gibi birtakım politik sebeplerden dolayı sûfilerin farklı bölgelere yayılması şeklinde ifade edilebilir. Bunların dışında Sülemî'nin eserinde ele aldığı sûfileri, kendisinin bizzat tespit etmesi faktörü de göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim Bağdat'ta ilmî faaliyetlerde bulunmuş, Nişabur'da doğup ömrünün son yıllarını yine orada geçirmiş olan Sülemî'nin Bağdat ve Nişabur merkezli bir tasavvuf anlayışına sahip olduğu görülür. Böylece eserinde yer verdiği isimlerin çoğunluğunun bu iki merkez etrafında yoğunlaştığı olgusu tesadüfün ötesinde bir durum olabilir.

Ayrıca Sülemî'nin *Tabakât*'ında aktardığı rivayetlerin bir kısmı derlenerek sûfi ekolleşmesinin izleri sürülmüş ve süreç içerisinde bölge, şahıs yahut sûfilerin tasavvuf anlayışları merkeze alınarak oluşturulan tasavvuf mekteplerinin/ekollerinin çıkış noktasının tespitine çalışılmıştır. Elde edilen bulgulardan görüldüğü kadarıyla söz konusu ekollerin tespiti birkaç isim ve tasavvuf anlayışına indirgenemeyecek kadar girift bir durumdur. Günümüzde şayi olan ve tasavvuf tarihi, tasavvufa giriş ve tasavvuf el kitapları şeklinde derlenen çalışmalarda tasavvuf mekteplerinin/ekollerinin birtakım ön kabuller üzerine kurulduğu görülmektedir. Halbuki yakın zamanlarda yapılan çalışmalar ile ortaya çıkan yeni bulgular söz konusu ekollere farklı bir vecheden yaklaşılmasına imkân tanımaktadır.

Bu çalışmada elde edilen bulguların detaylı olarak analiz edilmesi, makale metnini aşacağından dolayı söz konusu bulguların yorumlanma işlemi ileride yapılacak çalışmalara tevdi edilmiştir. Dolayısıyla bu makale *Tabakâtü's-sûfiyye* özelinde olmasının yanında ileride yapılacak sûfi literatürü taramalarının bir prototipi kabilindedir.

Kaynakça

- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Bolat Ali. "Tasavvufun Doğuşu". *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 109-136. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Bozkurt, Nebi. "Nûbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bray, Julia. "Literary Approaches to Medieval and Early Modern Arabic Biography". *Journal of the Royal Asiatic Society* 20/3 (2010), 237-253. <https://doi.org/10.1017/S1356186310000015>
- Bulliet, Richard W. "A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13/2 (1970), 195-211. <https://doi.org/10.2307/3596086>
- Demirli, Ekrem. "Fuat Sezgin'in Eserinde Tasavvuf Literatürü Hakkında Bir Değerlendirme veya Gecikmiş Bir Bilim Olarak Tasavvuf: Pratikten Teoriye Tasavvufun Çelişkisi". *Darulfunun İlahiyat*, 30 ('Fuat Sezgin' Özel Sayısı 2019) 171-180. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0072>
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 1-30. <https://doi.org/dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.2.4.M0030>
- Demirli, Ekrem. "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.
- Ekinci, Muhammed İkbâl. "Süfi Tabakâtında Bir İsmi'nin İzini Sürmek: Hamdûn el-Kassâr Örneği". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 24/47 (2021), 311-338.
- Geylani, Mahfuz. "Arap Dil Ekolleri ve Önder Gelen Temsilcileri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 204-235.
- Kahve, Ömer Faruk. "Tasavvuf Tabakâtında Süfinin Görünümü: Amr b. Osman el-Mekkî Özelinde Bir İnceleme". *Sufiyye* 13 (2022), 245-272. <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1070218>
- Karaman, Hayrettin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b İbrahim el-Buhârî. *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalîm Mahmûd - Muhammed b. Şerîf. Beyrut: Mecelletü Kitâbi's-Şa'b, 1989.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Küçük, Hülya. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Melchert, Christopher. "Sufis and Competing Movements in Nishapur". *Iran* 39 (2001), 237-247.
- Özköse, Kadir (ed.). *Tasavvuf El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Qadi, Wadad al-. "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.
- Sunar, Cavit. *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1978.
- Suyuti, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Haberü'd-dâl alâ vücûdî'l-kutb ve'l-evtâd ve'n-nücebâ ve'l-abdâl*. Beyrut: Dârü'l-Beyrûtî, 2005.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin. "Cevâmiu Âdâbi's-Süfiyye". *Mecmua-i Âsâr-i Ebu Abdurrahman Sülemî*. thk. Etan Kohlberg. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369hş.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin. "Kitâbu Sülûki'l-ârîfin". *Mecmua-i Âsâr-i Ebu Abdurrahman Sülemî*. thk. Süleyman Ateş. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369hş.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin. *Tabakâtü's-Süfiyye: İlk Zâhid ve Süfiler*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademî, 2018.
- Sviri, Sara. "İbn Münâzil'in İzinde: Bağdat ve Nişabur'da İlk Tasavvuf Mektepleri". çev. Hicret Karaduman. *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 3/2 (2020), 267-298. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4393557>
- Tan, M. Nedim. *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2015.

Uyar, Mehmet. *Sülemî'nin Tabakât'ında Sûfi Çevreler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Yılmaz, H. Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number:

Aralık | December 2023

Stoksuz E-Satış (Dropshipping) Modelinin İslâm Hukuku Açısından Tahlili

An Analyze of the Dropshipping Model in the Manner of Islamic Law

Cemil LİV

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Karatekin Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku

Çankırı, Türkiye

Karatekin University, Department of Basic Islamic Sciences, Islamic Law

Çankırı, Türkiye

yzmliv@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2937-5917>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 01.08.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 12.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atıf | Cite As

Liv, Cemil. "Stoksuz E-Satış (Dropshipping) Modelinin İslâm Hukuku Açısından Tahlili". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 569-587. <https://doi.org/10.14395/hid.1336315>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

An Analyze of the Dropshipping Model in the Manner of Islamic Law

Abstract

The fundamental principles determined based on the sources of Islamic law (Naşş) have been a cornerstone not only in various aspects of life but also in commercial activities. Commercial problems which arise from development and change have been solved among these principles. The advancement of technology has led to changes in consumer demands, similarly affecting the methods of supply for requested products and services in the field of commerce. The popularity of the concept of the traditional market has begun to transform into the e-commerce model, and so virtual markets and stores have become significant trade centers along with physical stores. Initially, businesses conducted their sales through websites they established themselves, but after a while, various shopping sites that host numerous products and companies have emerged and taken earlier shopping site in the market. In this new commerce model, which is called Electronic Commerce (E-Commerce), people can easily shop at any time of the day using their computers and mobile devices instead of going to physical stores. E-commerce not only provides consumers with unlimited shopping opportunities without any specific location or time constraints, but it has also presented new commercial prospects. Many individuals have started engaging in business activities without the need for a physical store. One of these methods is known as dropshipping, which is a stockless e-sales approach. Dropshipping, an online retail e-commerce model also known as "stockless e-sales" or "stockless e-commerce," involves purchasing products directly from third-party suppliers and sending them directly to customers. This method has become an attractive business model for entrepreneurs due to its easier establishment process than other e-commerce business models and the fact that it requires less capital at the beginning. In this method, the seller copies the product catalog from their supplier's website and offers it for sale on their own website or social media networks. When a customer chooses and purchases a product on the seller's site, the dropshipping owner sends the product directly to the customer through the supplier company. Dropshipping, although its historical roots can be traced back to the early 1900s, has emerged as a significant sales model in recent times and gained rapid momentum in the market. Many companies, both domestically and internationally, offer dropshipping services to customers. In this context, the purpose of the research is to analyze dropshipping within the framework of the general principles of Islamic commercial law and determine its legal nature as an alternative sales model that can be easily adopted by people from all walks of life. The research first provides information about the legal relationship between the seller and the supplier in the dropshipping system. It then analyzes the sales process without holding stock within the scope of dropshipping, focusing on the sale of non-existent goods under the subheading "sale of the non-existent" and the sale of goods without act of taking (kabz) them. Finally, the dropshipping system is evaluated in terms of liability for defects and market price stability. In the context of the dropshipping model, the legal relationship between the parties was discussed, emphasizing that the seller's action of selecting products from the supplier's store, adding a certain margin, and offering them for sale in their own store can be considered as an independent sales contract. The issue of the seller offering products that are not in stock was evaluated within the scope of the ḥadīth prohibiting the sale of non-existent goods, narrated from the Prophet. The main argument for the imposition of the prohibition is also determined as "garar" that may arise due to the risk of non-delivery of the subject matter of the contract to the buyer. It was stated that the supplier's disclaimer of responsibility for returns and defects would not harm the validity of dropshipping transactions, and the condition of non-liability for defects is related to defects that are unknown at the beginning but may emerge later. It was emphasized that in cases of known defects, informing the seller is essential to ensure mutual consent in the contract and to prevent disputes. The study highlighted that dropshipping provides consumers with an alternative virtual market opportunity and that evaluating this method as intermediaries causing unnecessary price increases, without any contribution to product quality and consumer supply, would be misleading.

Keywords: Islamic law, Trade, e-commerce, Stock, Dropshipping, Virtual Store.

Stoksuz E-Satış (Dropshipping) Modelinin İslâm Hukuku Açısından Tahlii

Öz

İslâm hukukunda naslar ışığında belirlenen temel ilkeler, hayatın her alanında olduğu gibi ticari faaliyetlerde de mihenk taşı olmuştur. Gelişim ve değişimin ortaya çıkardığı ticari sorunlar bu ilkeler ölçüt alınarak giderilmeye çalışılmıştır. Teknolojinin gelişimi tüketici taleplerinde değişikliğe sebep olduğu gibi, talep edilen ürün ve hizmetlerin arz yönteminde de değişimlere neden olmuştur. Klasik pazar anlayışının piyasadaki yoğunluğu e-ticaret modeline doğru evrilmeye başlamış, fiziki mağazalarla birlikte sanal pazar ve mağazalar da önemli bir ticaret merkezi haline gelmiştir. Başlangıçta işletmeler kendi kurdukları web siteleri üzerinden satış işlemini gerçekleştirirken bir süre sonra pek çok ürün ve firmanın yer aldığı alışveriş siteleri pazardaki yerini almaya başlamıştır. Elektronik ticaret (E-Ticaret) olarak adlandırılan bu yeni ticaret modelinde insanlar mağazalara gitmek yerine bilgisayar ve mobil cihazları vasıtasıyla günün her saatinde kolaylıkla alışveriş yapabilmektedirler. E-ticaret sadece tüketicilere belirli bir mekân ve zaman olmadan sınırsız alışveriş imkânı

sunmakla kalmadı; aynı zamanda yeni ticari fırsatlar da sundu. Pek çok insan fiziksel bir mağaza ihtiyacı hissetmeden ticari faaliyetlerde bulunmaya başladı. Bunlardan bir tanesi de dropshipping olarak adlandırılan stoksuz e-satış yöntemidir. “Stoksuz e-satış” veya “stoksuz e-ticaret” olarak tanımlanan dropshipping, ürünlerin tedarikçilerden alınıp doğrudan müşterilere gönderilmesiyle oluşan e-ticaret modelidir. Bu yöntem daha düşük kuruluş sermayesi gerektirmesi nedeniyle girişimciler için cazip bir ticarî model haline almıştır. Bu yöntemde satıcı, tedarikçisinin web sitesinden ürün kataloğunu kopyalayıp kendi web sitesi veya sosyal ağlarında satışa sunar. Müşteri satın almak istediği ürünü site üzerinden seçip aldığı anda dropshipping sahibi kişi ürünü tedarikçi firma üzerinden müşteriye doğrudan ulaştırır. Stoksuz satışın tarihi 1900’lü yılların başlarına kadar dayandırılmakla birlikte dropshipping son dönemlerde ortaya çıkmış ve hızlı bir ivme ile piyasada önemli bir satış modeli olmuştur. Gerek ülkemizde gerekse uluslararası pazarda pek çok firma dropshipping hizmetini müşterilere sunmaktadır. Bu bağlamda, araştırmanın amacını, her kesimden insanın kolaylıkla yapabileceği alternatif bir satış modeli olarak sunulan dropshippingin İslâm ticaret hukukunun genel ilkeleri kapsamında tahlil edilerek hukuki niteliğinin belirlenmesi oluşturmaktadır. Araştırmada öncelikle dropshipping sisteminde satıcı ile tedarikçi arasındaki hukuki ilişki hakkında bilgi verilmiştir. Sonrasında dropshipping sisteminde stok bulundurmadan satış işlemi, yanında olmayan ürünün satılması üst başlığı içerisinde ma’dûmun satışı ve kabzedilmeden ürün satışı başlıkları altında tahlil edilmiştir. Son olarak dropshipping sistemi kusur sorumluluğu ve piyasa fiyat istikrarı açısından değerlendirilmiştir. Dropshipping modelinde taraflar arasındaki hukuki ilişki meselesinde satıcının tedarikçi mağazadan ürünü seçip üzerine belirli bir kar ekleyerek kendi mağaza vitrininde satışa arz etmesinin müstakil bir satım akdi olarak değerlendirilebileceği üzerinde durulmuştur. Satıcının stoğunda bulunmayan ürünü satışa sunması meselesi ise Hz. Peygamber’den nakledilen yanında olmayan ürünün satışını yasaklayan hadisler kapsamında değerlendirilmiştir. Yasağın konulmasındaki temel argüman da akdin mevzuunun alıcıya teslim edilememe riski nedeniyle meydana gelecek garar olarak belirlenmiştir. Tedarikçinin iade ve kusurlardan sorumlu olmayacağını şart olarak ileri sürmesinin stoksuz e-satış işlemlerinin sıhhatine herhangi bir zarar vermeyeceği, ayıptan sorumlu olmama şartının mebide bilinmeyen sonradan ortaya çıkabilecek kusurlarla ilgili olduğu, varlığı bilinen kusurlar hususunda mutlaka satıcıya bilgi verilmesinin akitte karşılıklı rızanın temini ve husumetlerin engellenmesi için önem arz edeceği ifade edilmiştir. Dropshipping işleminin tüketicilere alternatif sanal mağaza imkânı sunduğunun altı çizilerek, bu yöntemin ürün kalitesi ve tüketiciye arzında hiçbir katkısı olmayan aksine ürün fiyatlarında gereksiz artışa sebebiyet verecek araçlar olarak değerlendirilmesinin yanlış olacağı kanaati ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Ticaret, E-ticaret, Stok, Stoksuz e-satış, Sanal Mağaza.

Giriş

İslâm hukukunda karşılıklı rızaya dayalı ticari faaliyetlere mutlak anlamda izin verilmiştir. Bununla birlikte toplumsal maslahat, bireysel hak ve özgürlüklerin muhafazası, karşılıklı rızanın temini gibi nedenlerle bazı sınırlamalara gidilmiştir. Tüketilmesi yasak olan ürünlerin belirlenmesi,¹ ölçü ve tartıda hileden uzak durulması,² faiz ve kumar içeren muamelelerin haram kılınması³ akitlere getirilen sınırlamalara örnek olarak verilebilir. Zamanla koşul ve imkanların değişmesiyle pek çok yeni ihtiyaçlar hasıl olmuştur. İhtiyaçlar, teknolojik imkanlarla uyumlu yeni sistem arayışlarını da zorunlu kılmıştır. Teknolojinin gelişimi ile klasik pazar anlayışının piyasadaki yoğunluğunun e-ticaret modeline doğru evrilmesi de bu değişimin bir sonucudur. Ürün pazarlayan işletmeler fiziksel pazarların yanı sıra sanal pazarlara yönelmeye başlamış, bir süre sonra sanal pazar piyasası diğer pazarlara nispetle daha hızlı bir gelişme kaydetmiştir.⁴ Başlangıçta işletmeler kendi kurdukları web siteleri üzerinden satış işlemi gerçekleştirirken bir süre sonra pek çok ürün ve firmanın yer aldığı alışveriş siteleri pazardaki yerini almaya başlamıştır. Online alışveriş sitelerinin yoğun faaliyetleri neticesinde pek çok kişi ticari tercihlerini elektronik ticaretten (E-Ticaret) yana kullanmıştır. E-ticaret bilişim teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte internet üzerinden ödeme yöntemiyle ürün satın alınmasını sağlayan bir yöntemdir.⁵ E-ticaret sadece tüketicilere belirli bir mekân ve zaman olmadan sınırsız alışveriş

¹ el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3, 90; el-En’âm 6/145; en-Nahl 16/115.

² el-İsrâ, 17/35; eş-Şuarâ, 26/182.

³ el-Bakara, 2/219, 275-280; el-Mâide, 5/90-91.

⁴ Ticaret Bakanlığının yayınladığı 2022 verilerine göre ülkemizde e-ticarette bulunan işletme sayısı 548 bin 688, bu işletmelerin toplam işlem hacmi ise 800,7 Milyar TL olmuştur. E-ticaret Bilgi Platformu, “İstatistikler” (Erişim 17 Temmuz 2023).

⁵ E-ticaretle ilgili değerlendirmeler için bkz. Ahmet Bayraktar, *İslam Hukuku Açısından E-Ticaret* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017); Abdurrahman Savaş, *İnternet Ortamında Yapılan Sözleşmeler* (Konya: Adal Ofset, 2005); Arif Atalay, “Modern İletişim

imkânı sunmakla kalmamış; aynı zamanda yeni ticari fırsatlar da sunmuştur. Pek çok insan fiziksel bir mağaza ihtiyacı hissetmeden ticari faaliyetlerde bulunmaya başlamıştır. Bunlardan bir tanesi de dropshipping olarak adlandırılan stoksuz e-satış işlemidir.

“Stoksuz e-satış” veya “stoksuz e-ticaret” olarak tanımlanan dropshipping, ürünlerin tedarikçilerden alınıp doğrudan müşterilere gönderilmesiyle oluşan e-ticaret modelidir.⁶ Satıcı dropshipping yöntemiyle depo bulundurma, stok masrafı, paketleme ve kargo masrafı gibi pek çok maliyetten kurtulabilir. Diğer e-ticaret sistemlerine göre daha düşük kuruluş sermayesi gerektirmesi nedeniyle stoksuz e-ticaret, girişimciler için cazip bir ticaret modeli haline almıştır.⁷ Bu yöntemde satıcı, tedarikçisinin web sitesinden ürün kataloğunu kopyalayıp kendi web sitesi veya sosyal ağlarında satışa sunar. Müşteri satın almak istediği ürünü site üzerinden seçip aldığı anda dropshipping sahibi kişi ürünü tedarikçi firma üzerinden müşteriye doğrudan ulaştırır.⁸

Dropshipping kavramsal olarak son dönemlerde ortaya çıksa da stoksuz satışın tarihi 1900'lü yılların başlarına kadar dayandırılmaktadır. O dönemde mail order denen yöntemle posta ile talep ve ödeme emirleri alınmış, ürünler üreticiden veya satıcıdan doğrudan müşteriye gönderilmiştir. İletişim teknolojisinde yaşanan gelişmelere paralel olarak e-ticaret sektörünün gelişimi ile de stoksuz satışlar dropshipping olarak tanımlanan günümüzdeki stoksuz e-ticaret faaliyetlerine dönüşmüştür.⁹ Her ne kadar tedarikçinin kendisi de kurduğu web sitesi üzerinden satışa mal arz edebilse de çok kanallı pazarlama (Omnichannel) tekniği ile ürününü farklı platformlarda sergileme ve daha fazla satış yapma imkanına sahip olmaktadır. Zira tüketiciler almak istedikleri ürünleri sadece üretici firmadan değil farklı platformlardan fiyat karşılaştırmaları yaparak satın alabilmektedir.¹⁰

Günümüzde pek çok firma dropshipping yöntemini kullanarak ticari faaliyette bulunmaktadır. Shopify, Woocommerce, Magento, Bigcommerce, Opencart, CSdropshipping bunların en önde gelenleridir.¹¹ Ayrıca AliExpress, Spocket, DHgate, SaleHoo, BrandsGateway, NordStrom ve GndAtlanta gibi yabancı tedarikçiler ile ülkemizde faaliyet gösteren YeniStoksuz, ToptancınBurada, StokHanem, AyakabıXML, ModaCar, E-Hediyeci, Gumush gibi tedarikçiler de dropshipping ile ünlenmişlerdir.¹²

Son yıllarda yaygın bir ticari faaliyet haline gelen stoksuz e-ticaret hakkında İslâm hukuku alanında ülkemizde Mustafa Çakır ve Fatih Turay tarafından hazırlanan tebliğ özet metinler

Araçlarıyla Yapılan Akitlerin İslam Hukuku Açısından Yorumu”, *İslam ve Yorum II*, ed. Mehmet Kubat vd. (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 343-363.

⁶ Hakkı M. Ay vd., “Covid-19 Salgın Döneminde Dünyada ve Türkiye’de E-Ticaret”, *Küreselleşme Çağında Kalkınma ve Yeni Ekonomi*, ed. İbrahim Arslan vd. (Orion Kitabevi, 2022), 75; Jinqiong Lei - Musen Xue, “Dropshipping or Batch Ordering: Contract Choice In The Presence Of Information Haring And Quality Decision”, *Journal of Management Science and Engineering* 7/2 (2022), 287. Worldef, World Ecommerce Forum “Dropshipping Nedir? Stoksuz Satış hakkında Ayrıntılı Kılavuz”, (Erişim 15 Temmuz 2023).

⁷ Ay vd., “Covid-19 Salgın Döneminde Dünyada ve Türkiye’de E-Ticaret”, 76; Ali Keleş, “Güçlü ve Zayıf Yönleri İle Gelişen E-Ticaret İş Modeli Drop-Shipping”, *Turkish Studies* 13/22 (2018), 276; Nihal Behram Kartaltepe - Emil Rahib Kazımov, “Dropshipping-Stoksuz Satış Modeli”, *Azerbaycan ve Türkiyenin İktisadi Emekdaşlığının Strateji İstikametleri*, ed. Elkhan Huseynov vd. (Sumgayıt: Sumgayıt Devlet Üniversitesi, 2022), 461.

⁸ İsmet Ateş - Orhan Şanlı, “E-ticarette Yeni Teknolojiler”, *Küresel Ekonomiye Yön Veren Yeni Teknolojiler*, ed. Bekir Pakdemirli vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 2020), 81.

⁹ Bora Göktaş, “Dropshipping Faaliyetlerine Yönelik Tüketici Tutumları: Bayburt Üniversitesi’nde Bir Uygulama”, *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 6/9 (2019), 2.

¹⁰ Ateş - Şanlı, “E-ticarette Yeni Teknolojiler”, 76.

¹¹ Ateş - Şanlı, “E-ticarette Yeni Teknolojiler”, 81.

¹² İdeasoft, İdeasoft Yazılım Sanayi ve Ticaret Anonim Şirketi, Stoksuz E-ticaret Nedir? Stoksuz E-ticaret Nasıl Yapılır? (Erişim 28 Mayıs 2023).

dışında tespit edebildiğimiz kadarıyla bir çalışmaya rastlamadık.¹³ Buna karşın Endonezya'da konu hakkında birkaç tane makale çalışması yapılmıştır. Söz konusu bu makalelerde stoksuz e-ticaret selem akdi ve komisyonculuk bağlamında değerlendirilerek dropshipper, tedarikçi ile müşteri arasında aracı olabileceği ifade edilmiştir.¹⁴ Bu makalede stoksuz e-ticaret sadece selem akdi veya komisyonculuk açısından değerlendirilmemiştir. Araştırmada öncelikle stoksuz e-ticaret sisteminde satıcı ile tedarikçi arasındaki hukuki ilişki hakkında bilgi verilmiştir. Sonrasında stok bulundurmadan satış işlemi, yanında olmayan ürünün satılması üst başlığı içerisinde ma'dûmun satışı ve kabzedilmeden ürün satışı başlıkları altında tahlil edilmiştir. Son olarak stoksuz e-ticaret kusur sorumluluğu ve piyasa fiyat istikrarı açısından değerlendirilmiştir.

1. Dropshipper İle Tedarikçi Arasındaki Hukuki İlişki

Stoksuz e-satış işlemlerinde tahlil edilmesi gereken önemli bir konu tedarikçi ile satıcı arasında kurulan ilişkinin hukuki statüsüdür. Günümüzde ticari faaliyette bulunan pek çok işletme, ürününün bilgilerini ve resmini mağazalarında sergilemelerine karşın deposunda/vitrininde çok fazla çeşit ürün bulundurmayabiliyor. Özellikle farklı tür ve modele sahip ürünlerde satıcı deposunda birkaç model bulunduruyor, doğrudan katalog veya ekran üzerinden ürün tanıtımı yapıp satış yapıyor. Satıcı, müşteri talebi üzerine tedarikçilerine sipariş vererek talep edilen ürünü müşteriye teslim ediyor. Dropshipping modelinde de satıcı kendi sanal mağazasında kendi stoğunda olmayan ancak tedarikçisinin stoğunda bulunan bir ürünü satışa sunuyor. Müşteri satın alma işlemini gerçekleştirdiğinde dropshipping hizmeti veren mağazalar satıcı onayı ile eş zamanlı olarak doğrudan satıcı adına tedarikçiden ürünü satın alıyor ve müşterinin adresine gönderiyor. Satıcı tedarikçiden belirli bir fiyata ürünü satın alıyor, kendi kârını ekleyerek müşteriye satıyor. Verilen bu bilgiler ışığında satıcı ile tedarikçi arasındaki işlemin satım akdi olduğu anlaşılmaktadır. Satıcının müşteri talebi üzerine stoğunda bulunmayan ürünü tedarikçisinden temin etmesi selem akdini akla getirebilir.¹⁵ Ancak dropshipping modelinde satıcı müşteri talebi üzerine tedarikçiden tam manasıyla ürün sipariş etmemektedir. Satıcının sanal mağaza vitrini ile tedarikçilerin stokları arasında entegrasyon sağlanmakta, satıcı doğrudan tedarikçinin stoğundan ürünü satın almakta, kendi belirlediği kâr üzerinden müşterisine göndermektedir. Dolayısıyla dropshipping sisteminde satıcı ile tedarikçi arasında satım akdi gerçekleştiğini ifade etmek daha doğru gözükmektedir.

Satıcının dropshipping modelinde müşteri ile tedarikçi arasındaki hukuki ilişki komisyonculuk olarak da ifade ediliyor.¹⁶ Ancak kanaatimizce bu tanımlama birkaç problem nedeniyle çok mümkün gözükmemektedir. Öncelikle müşteri satım akdinde sadece satıcı ile muhataptır. Ürünü ondan talep etmekte ve ücreti ona teslim etmektedir. Ayrıca müşteri ürünü herhangi bir nedenle iade etmek istediğinde aynı şekilde muhatapı satıcıdır. Satıcı müşteriden ürün iadesi

¹³ İlgili tebliğ özeti için bkz. Mustafa Çakır, "Stoksuz e-Satış Uygulamalarının Fikhî Analizi", *Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Economics and Administrative Sciences International Symposium on Islamic Economics, Finance and Banking*, ed. Rasim Yılmaz (Tekirdağ: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, 2021), 20; Fatih Turay, "Fıkıh ve İslâm İktisadî Açısından Dropshipping", *Uluslararası İslam Ekonomisi Kongresi*, ed. Fatih Turay vd. (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 312.

¹⁴ İlgili çalışmalar için bkz. Andi Triyawan - Suthorik Eri Nugroho, "Analisis Sistem Dropshipping Menurut Ekonomi Islam", *Human Falah: Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam* 5/2 (2018), 228-237; Elpina Pitriani - Deni Purnama, "Dropshipping Dalam Perspektif Konsep Jual Beli Islam", *Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah* 3/2 (2015), 87-104; Mohammad Jauharul Arifin, "Keabsahan Akad Transaksi Jual Beli dengan Sistem Dropshipping dalam Perspektif Ekonomi Islam", *Lisyabab Jurnal Studi Islam dan Sosial* 1/2 (2020), 279-290.

¹⁵ Triyawan - Nugroho, "Analisis Sistem Dropshipping Menurut Ekonomi Islam", 233; Arifin, "Keabsahan Akad Transaksi Jual Beli dengan Sistem Dropshipping dalam Perspektif Ekonomi Islam", 283.

¹⁶ Pitriani - Purnama, "Dropshipping Dalam Perspektif Konsep Jual Beli Islam", 97-98; Ateş - Şanlı, "E-ticarette Yeni Teknolojiler", 81.

geldiğinde gerekli hukuki işlemleri yerine getirmekten sorumludur. Satıcı iade durumunda kendisi isterse tedarikçiye ürün iadesi işlemi başlatabilir. Ancak müşteri tedarikçiyi hiçbir şekilde bilmediği için onu muhatap alması da düşünülemez. Dolayısıyla satıcı ile tedarikçi arasındaki işlemin komisyonculuk olmaktan ziyade satım akdi olacağını söylemek daha doğru olacaktır. Nitekim Mecelle'de¹⁷ akdin mevzuundan kaynaklanan hukuki uyuşmazlıklarda komisyoncunun sorumluluğunun bulunmadığı belirtilmiştir.¹⁸ stoksuz e-ticaret sisteminde müşteri ile akdin mevzuu hususunda yaşanacak hukuki problemlerde satıcı muhatap olduğu için onun müşteri ile tedarikçi arasında komisyoncu konumunda olması mümkün gözükmemektedir.

2. Yanında Olmayan Ürünün Satılması Açısından Dropshipping

Dropshipping yöntemi ile gerçekleştirilen ticari faaliyetlerde satıcı kendi yanında/stoğunda bulunmayan bir ürünü satışa sunmaktadır. Bu işlemin fıkhi analizini yapmak için öncelikle İslâm hukuku açısından kişinin yanında olmayan ürünlerin satışı konusunu analiz etmek gerekir.

Fikhın temel kaynaklarını incelediğimizde kişinin yanında olmayan ürünü satmasının hukuki niteliğini belirlemede en önemli dayanak Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerdir. Konu hakkında pek çok farklı varyantlarda hadisler mevcut olsa da bunları mutlak anlamda yanında olmayan ürünlerin satışını yasaklayan hadisler ve sadece gıda ürünleri ile kayıtlanan hadisler şeklinde kategorize edebiliriz. Mutlak anlamda yanında olmayan ürünlerin satışını yasaklayan hadislerden bir tanesi Hz. Peygamber'in kendisine yöneltilen soruya verdiği cevaptır.¹⁹ Hakim b. Hizam insanların kendisine o esnada yanında bulunmayan ürünleri satmasını teklif ettiklerini, bunun üzerine pazardan ürünleri satın alıp onlara teslim ettiğini anlatır. Hz. Peygamber de "yanında olmayan şeyi satma" talimatında bulunur."²⁰ Konu hakkında nakledilen ikinci hadis Abdullah b. Amr (öl. 65/684) ve Amr b. Şuayb (öl. 118/736) rivayetleridir. Bu rivayetlerde Hz. Peygamber (s.a.s.) "*Kişinin yanında olmayan ürünü satması helal değildir.*"²¹ buyurmuştur. Hz. Peygamber'den herhangi bir ürün istisnası yapılmadan mutlak anlamda yanında olmayan ürünün satışını yasaklayan bu hadislerin yanı sıra sadece gıda ürünlerinin satışıyla kayıtlanan hadisler de bulunmaktadır. "Bir kimse satın aldığı yiyecek maddesini kabz etmeden/teslim almadan satmasın";²² "Hiç kimse gıda maddesini satın alıp ölçmeden bir başkasına satmasın."²³ Bu hadislerde yanında olmayan ürünler sadece gıda maddeleri ile kayıtlanmıştır. Yanında olmayan ürünün satılmasını yasaklayan hadislerin kapsamı hususunda literatürde farkı değerlendirmelerin yer aldığı görülür. Kişinin mülkiyetinde bulunmaması, fiziken yanında bulunmaması (gayyibat) ve başkasına ait bir ürün olması yanında olmama ifadesinin içerdiği manalar olarak gösterilmiştir.

Fakihlerin çoğunluğuna göre hadislerde satışı yasaklanan yanında olmayan üründen kasıt (لا تبع) ما ليس عندك kişinin mülkiyetinde olmayan şeydir. Bu yaklaşıma göre kendi mülkiyetinde olmakla

¹⁷ Mecelle, md. 579.

¹⁸ Mecelle, md. 579 Konu hakkında değerlendirme için bkz. Ali Şafak, "Mukayeseli Hukuk Açısından Factoring ve Komisyonculuk İşlemleri", *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, ed. Mehmet Bayyigit (Konya: Kombad Yayınları, 1997), 679.

¹⁹ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-serhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru'l-Marife, ts.), 4/349 İbn Hacer, Hakim b. Hizam'ın rivayetini Buhari'nin sadece bab başlığında vermesinin şartlarına uymamasıyla izah etmiştir. Elbani hadisin senedinin sahih olduğunu belirtmiştir. Ebû Abdîrahmân Muhammed Nasîrî'd-dîn el-Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi's-sagîr ve ziyâdâtühû* (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2/1209.

²⁰ İbn Mâce, "Büyü", 20; Ebû Dâvûd, "Büyü", 68; Tirmizî, "Büyü", 19 (1232).

²¹ Ebû Dâvûd, "Büyü", 68; Nesâî, "Büyü", 60; Tirmizî, "Büyü", 19 (No. 1234).

²² Buhârî, "Büyü", 54; Müslim, "Büyü", 32; Ebû Dâvûd, "Büyü", 65.

²³ Buhârî, "Büyü", 56; Müslim, "Büyü", 39 (No. 1528).

birlikte akit sırasında yanında bulunmayan bir ürünün satışı caiz olmaktadır.²⁴ Kişi mülkiyetinde bulunmayan bir şeyi hukuken teslim gücü yetiremeyecektir. Bu durum garara sebebiyet vereceği için hadiste yasak kapsamına alınmıştır.²⁵ Kişinin kendi mülkiyetinde olmasa da vekalet, velayet gibi yetkiler sebebiyle hukuken satış yetkisine sahip olduğu ürünleri satması caizdir. Çünkü akdin mevzuu olan ürünü müşteriye teslim etme imkanına sahiptir.²⁶ Hz. Peygamber'den nakledilen "Nikah bağı olmayan kadının boşanması, mülkiyetinde olmayan kölenin azat edilmesi ve mülkiyetinde olmayan ürünün satışı yoktur."²⁷ mealindeki hadis de yanında olmayan şeylerin yasaklanmasından kastın mülkiyetinde bulunmayan ürünler olduğunu göstermektedir. Kaynaklarda yanında olmayan ürünün satışının yasaklanması hususu havada uçan kuşun, denizdeki balığın satılması gibi örnekler ile izah edilmektedir.²⁸ Bu örnekler de mezkûr hadislerde yer alan yanında olmama ifadesi ile mülkiyetinde olmadığı için teslim gücü yetirilemeyecek ürünlerin satışının kastedildiğinin benimsendiği söylenebilir. İbn Hazm'ın (öl.456/1064) "Mülkiyetinde olduktan sonra Hind'de de olsa satabilirsin"²⁹ ifadesi de akdin mevzuunda önemli olanın kişinin mülkiyetinde bulunması olduğu anlaşılmalıdır.

Fakihler içerisinde çok az da olsa yanında olmayan ürünün ifadesinden satıcının yanında bulunmayan şeyin satılması anlaşılacağını söyleyenler olmuştur. Bu anlayışa göre mülkiyetinde olmasa da satıcı yanında bulunan eşyayı satabilir.³⁰ Yanında olmayan şeyin gayyibatin satışı olarak ifade edilmesi çoğunluğun yaklaşımı açısından doğru değildir. Zira fiziken satıcının yanında bulunmayan gayyibatin, makduru't-teslim olduğu sürece satılmasında herhangi bir sakınca görülmemiştir.³¹

Yanında olmayan şeyin satışını yasaklayan hadiste kastedilenin sıfatları belirli olmayan aynı satışı olduğunu ifade edenler de olmuştur.³² Selem akdinde kişi yanında bulunmayan bir şeyi satmaktadır. Ancak miktarı, vasıfları ve teslim zamanı belirli olması durumunda seleme müsaade edilmiştir.³³ Dolayısıyla yanında olmayan şeyin yasaklanması tesliminde bulunan yüksek riskin oluşturduğu garardır.³⁴

Yanında olmayan ürünün satışını yasaklayan hadis ile ilgili önemli değerlendirmelerden bir tanesi İbn Kayyim'a (öl. 751/1350) aittir. İbn Kayyim'a göre hadiste iki temel şeye vurgu yapılmaktadır. Birincisi kişinin yanında bulunmayan bir başkasına ait muayyen bir malı satması, daha sonra tedarik edip müşteriye teslim çabasında bulunmasıdır. Diğeri ise zimmette sabit olsa da teslimine gücü yetirilemeyen bir ürünün satılmasıdır. Çünkü tedarik edilip

²⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982), 13/70; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/147; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 4/25; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Hâbib el-Basrî Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 5/328-329; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1401/1981), 8/83; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn* (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008), 2/895.

²⁵ Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 8/83.

²⁶ Ebû Zekerîya Muhyiddin b. Seref Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/259.

²⁷ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 9/262.

²⁸ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Kâfi* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1414/1994), 2/14.

²⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/475.

³⁰ el-Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 2/895.

³¹ Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 8/83.

³² Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 3/140.

³³ Buhârî, "Selem", 1, 2, 7; Müslim, "Müsâkât", 128

³⁴ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 3/140.

edilemeyeceği belirli değildir.³⁵ Hadiste yasaklanan şey zimmette sabit olmayan elinde de bulunmayan, bu nedenle tazmin sorumluluğu kapsamı dışında olan şeylerin satışidir.³⁶

Günümüz araştırmacılarından Ali Muhyiddin el-Karadâği “yanında olmayanı satma” hadisinde yasak kapsamına alınan şeyi, kişinin mülkiyetinde olmayan muayyen mallar olarak değerlendirir. Karadâği yasağın gerekçesini ise gararla izah eder. Hadiste Hakim b. Hizam’dan mülkiyetinde olmayan bir ürünün istenmesi ve onun pazardan satın alıp müşteriye teslim etmesinin, bir ürünün somut olarak yanında bulunmasının değil mülkiyetinde bulunmasının yasaklandığını açıkça gösterdiğini söyler.³⁷ Karadâği’ye göre yanında olmaktan kasit mebinin somut olarak yanında bulunması değil, mülkiyetinde ve mümkün (تمكين) olmasıdır. Zira başkasına ait emanet bir mal veya ödünç bir mal yanında olsa da satışa konu olamaz. Ancak kendi mülkiyetinde olan bir mal akid sırasında yanında olmasa da satıma konu olabilir. Kişinin mülkiyetinde bulunan ancak akid esnasında yanında bulunmayan gaibin satışını müşteriye ürünü teslim imkânı olduğu sürece hadiste yasaklanan satış kapsamında değerlendirmez. Karadâği yiyecek maddelerinin teslim alınmadan satışı hususundaki hadisi dikkate alarak yanında olmayan ürün satışının sadece yiyecek malzemelerine hasredilmesini doğru bulmamaktadır.³⁸

Stoksuz e-satış işlemlerinde satıcı yanında olmayan ve o sırada kendi mülkiyetinde bulunmayan ancak tedarikçisinin mülkiyetinde var olan bir ürünü müşterisine satmaktadır. Fakihlerin çoğunluğu tarafından Hz. Peygamber’den nakledilen hadislerin kişinin mülkiyetinde olmayan ürünü satması ile ilgili olduğu kabul edilmiştir. Yasağın gerekçeleri içerisinde ön plana çıkan ise garardır. Buna göre mevcut olmayan, meydana gelip gelmeyeceği bilinmeyen, teslim riski bulunan, unsurları bilinmeyen, yanında olmayan ve hakkında bilgi bulunmayan şeylerin satım akdine konu olması garar olarak isimlendirilmektedir.³⁹

Stoksuz e-satış işleminde garar açısından iki temel husus vardır. Birincisi satıcının kendi mülkiyetinde olmayan bir ürünü satışa sunmasıdır. Diğeri ise tedarikçinin deposundan müşteriye ürünü teslim edememe riskinin var olmasıdır. Satım akdinin temel hedefi mebinin müşteriye, semenin satıcıya teslim edilmesidir. Makduru’t-teslim kavramı ile izah edilen bu maksadın gerçekleştirilememesi diğer bir ifadeyle satılan ürünün müşteriye teslim edilmeme riski garar kapsamında değerlendirilir. Makduru’t-teslim olmada temel ölçek akitle birlikte mebiin zararsız olarak müşteriye teslim edilebilmesidir.⁴⁰ Dropshipping sistemlerinde satıcı bizzat kendisi olmasa da onun talimatı ile tedarikçi deposundan müşteriye mebiyi teslim etmektedir. Tedarikçinin deposunda ürün bulunmaması durumunda mebiyi teslim edememe riski oluşabilir. Ancak XML hizmetiyle satıcı vitrini ile tedarikçi stoklarının entegrasyonunun sağlanmış olması ve stokların sürekli güncel tutulması ile ürünlerin teslim riskinin akdi fesada

³⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1411/1991), 1/301.

³⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâi İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü's-Sünen* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1428/2007), 1719.

³⁷ Ali Muhyiddin Karadâği, *Buhûsun fi fikhî'l-Muâmelâti'l-Mâliyye el-Muâsıra* (Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye: Beirut, 1422/2001), 76.

³⁸ Karadâği, *Buhûsun fi fikhî'l-Muâmelâti'l-Mâliyye el-Muâsıra*, 79.

³⁹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *Muvattâ* (Ebu Dabi: Müessesetü Zâyd b. Sultan, 1425/2004), 4/881 (No. 2260, 2453); Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Mebsût* (Karatçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmî, ts.), 5/92; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983), 3/65-66; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/163; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-mead* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 5/725.

⁴⁰ Necmeddin Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 189; Seyfullah Kara - Abdurrahman Haçkalı, “Hanefî Mezhebi Bağlamında Zararın Satım Akdinin Sihhatine Etkisi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 1097-1098.

götürecek derecede bir garara sebebiyet vermeyeceği söylenebilir. Şayet ürün tedarikçi stoklarında yer almamasına karşın farklı tedarikçilerden araştırılıp satışa sunulmuşsa bu durumda tesliminde yüksek risk söz konusu olduğu için garar kapsamında değerlendirilmelidir.⁴¹

Hanefî fakihler mülkiyetinde olmayan şeyin satışı ile mülkiyetinde olmakla birlikte teslim riski taşıyan şeyin satışını farklı değerlendirmişlerdir. Mülkiyette olmayan ve teslimine de güç yetirilemeyen şeylerin satışı batıl kabul edilmiştir. Örneğin havadaki kuşun, sudaki balığın satışı Hanefî fakihlerin çoğuna göre batıldır.⁴² Mülkiyetinde olan ancak tesliminde risk taşıyan ürünlerin satışı hususunda ise farklı görüşler söz konusudur. Tesliminde yüksek risk varsa akit batıl kabul edileceği ifade edilmekle birlikte İmam Muhammed'den akdin fasit olacağı görüşü de nakledilmiştir.⁴³ Hanefî fakihler içerisinde mebi makduru't-teslim olmasa da akdin fasid olacağını ancak mebinin daha sonra teslim edilmesi halinde sahihe dönüşeceği de ifade edilmiştir.⁴⁴

Fıkıh literatüründe gararın kapsamı hususundaki yaklaşımı ile dikkat çeken İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbn Kayyim varlığı ve teslimi riskli olan, yapısı ve miktarı bilinmeyen şeylerin satışını garar kapsamında değerlendirmekle birlikte bazı satış şekillerinde toplumsal maslahatı ön plana çıkarmayı tercih etmişlerdir. Toplumsal maslahat için gerekli olan ürünlerde işin ehli kişilerce varlığının bilinmesi ve örfen malum olmasını yeterli görmüşler, burada oluşma ihtimali olan gararı akde tesiri olmayan garar-ı yesir olarak tanımlamışlardır.⁴⁵

Stoksuz e-satış ifade eden dropshipping işleminde her ne kadar satıcı deposunda bulunmayan bir ürünü satsa da bu satım usulünün örfü gereği tedarikçinin stoğunda bulunan ürünlerin satıcının deposunda da var olduğu değerlendirilebilir. Zira müşteri satıcının/dropshipperin sitesindeki stoktan satın alma işlemini gerçekleştirirse de bu stok tedarikçinin deposu ile entegre olduğu için aynı anda ürün tedarikçinin deposundan müşteriye nakledilmektedir.

Yanında olmayan ürünün satışını yasaklayan hadisler ve konu hakkında yapılan değerlendirmeler dikkate alındığında mülkiyetinde olmayan bir malın satışında iki kavram öne çıkmaktadır. Bunlar ma'dûmun satışı ve kabz öncesi satıştır. Dropshipping işleminin fıkhi hükmünü ortaya koyabilmek için bu kavramlar bağlamında da değerlendirilmesi gerekir.

2.1. Ma'dûmun Satışı

Dropshipping yöntemi ile gerçekleştirilen satışlarda kişinin yanında olmayan şeyi satmasının fıkhi açıdan oluşturacağı sorunlardan birisi ma'dûmun satışıdır. Ma'dûm "Hukukun hakikaten veya hükmen yok saydığı, tarafları anlaşmazlık ve çekişmeye götürecek derecede kapalı olan, teslimi garanti edilemeyip zarar ve ziyan içeren, varlığı ihtimalli şeyler" olarak tarif edilmiştir.⁴⁶ Stoksuz e-satış yönteminde kişinin akit sırasında kendi stoğunda bulunmayan ancak entegrasyon sağladığı tedarikçisinin deposunda var olan ürünü satması ma'dûmun satışı kapsamında değerlendirilebilir mi?

⁴¹ Konu hakkında değerlendirmeler için bkz. Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*, 190.

⁴² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/147; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 4/505.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/10.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/10; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/147 Yakın ile sabit olan şeyin şek ile ortadan kalkmayacağı temel ilkesi dayanak gösterilerek sonradan mebinin teslim edilebilir olmasının akdin sahihe dönüşmesi için yeterli olmayacağı görüşüne de yer verilmiştir.

⁴⁵ Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mecmau Melik Fahd, 1416/1995), 29/488; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-mead*, 5/727.

⁴⁶ İsmail Bilgili, "İslâm Hukukunda Ma'dûmun Satışı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 213.

Ma'dûmun satışı Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerle yasaklanmıştır.⁴⁷ Fıkıh literatüründe akit esnasında mülkiyetinde olmayan şeylerin satışı mutlak olarak ma'dûm kapsamında değerlendirilmiş ve satışının caiz olmadığı ifade edilmiştir.⁴⁸

Hanefî fıkıhında ma'dûm konusunda ürünün teslim edilememe riski üzerinde durulmuştur. Örneğin akit esnasında akdin mevzuunun bulunmadığı için naslara aykırı da olsa kıyasen belirli şartlarda caiz kabul edilen selem akdinde müslümün fihin akit anından teslim zamanına kadar mevcut olması, piyasada tedariki hususunda hiç kesintisizinin olmaması şart görülmüştür.⁴⁹

Konu hakkında değerlendirme yapan İbn Kayyim kaynaklarda yer alan anne karnındaki yavrunun satışında temel sorunun yavrunun sağlıklı bir şekilde müşteriye teslim riskinin bulunması olarak izah etmiştir. Yanında olmayan şeyin satışını yasaklayan nasların mebinin makduru't-teslim olmasını ve garardan uzak olmasını ifade ettiğini belirtmiştir.⁵⁰

Ma'dûmun satışı konusunda literatürde yer alan bilgilere bakıldığında yasağın temel gayesinin mebinin teslim edilememe ve garar riskinin ortadan kaldırılması olduğu anlaşılmaktadır

Günümüzde konu hakkında yapılan çalışmalarda da ma'dûmun satışı hususundaki problemde ürünün teslim edilememe riskine vurgu yapılmıştır. Örneğin "İslâm Hukukunda Ma'dûmun Satışı" başlıklı çalışmada İsmail Bilgili, ma'dûmun satışı hususundaki problemin temelini malın makduru't-teslim olmamasının oluşturduğunu ifade etmiştir. Gelecekte gerçekleşmesi kesin olan, taraflar arasında aldanmaya sebebiyet vermeyecek misli malların akit esnasında bulunmasalar da satışlarının geçerli kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁵¹

Satım sözleşmesinin hukuki sonucu müşterinin mebiye, satıcının semene sahip olmasıdır. Fıkhın genel esasları akdin hukuki sonucunu gerçekleştirecek, taraflar arasında husumete yol açacak etmenleri engelleyecek biçimde düzenlenmiştir. Akdin mevzuunda bulunması gereken temel şartlar mevcut olması, malum olması ve akdin hükmünü uygulamanın mümkün olması bu amaca yönelik düzenlemelerdendir. Akdin mevzuu ile ilgili bu şartların varlığı her dönemde geçerli temel esaslar olsa da bunların nasıl gerçekleştirileceği akitlerden beklenen gaye ve hedeflere, tarafların rızasına ve maslahatına uygun biçimde dönemsel koşullar dikkate alınarak değişiklik arz edebilecektir.⁵² Nitekim ilk dönemde mebinin akit sırasında mevcut olması temel şart olarak öngörülmekle birlikte toplumsal maslahat dikkate alınarak selem ve istisna gibi akitlere belirli şartlarla müsaade edilmiştir. Bu durum kaynaklarda yer alan malum ve mevcut olma unsurunun ürünlerin yapısı da dikkate alınarak günün koşullarına göre belirlendiğini göstermektedir. Dolayısıyla günümüzde ticareti yapılan ürün çeşitliliği, teknolojik ve endüstriyel ürünler yapısı dikkate alındığında malum ve mevcut olma unsurunun zamanın koşulları çerçevesinde değerlendirilmesi önem arz etmektedir.⁵³

Stoksuz e-satış işleminde satıcının sanal mağazasının entegrasyonunu gerçekleştirdiği tedarikçi stoğunda ürünlerin satışı için hazır tutulması, tedarikçi ile arasında ürünün

⁴⁷ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *Muvattâ* (Ebu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan, 1425/2004), "Büyu", 8 (No. 2288). İbn Mâce, "Ticarât", 24.

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/70; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/147; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5/328; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 9/257; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 4/25.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/211.

⁵⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *l'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*, 1/301.

⁵¹ Bilgili, "İslâm Hukukunda Ma'dûmun Satışı", 238.

⁵² Şevket Topal, "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 218.

⁵³ Konu ile ilgili benzer değerlendirmeler için bkz. Bayraktar, *İslam Hukuku Açısından E-Ticaret*, 58; Alime Çelik, "İslam Borçlar Hukukunda Ma'dûmun Satışından Doğan Hukukî Sonuçlar", *II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu*, ed. İshak Tekin, Esmâ Türkmen (Ankara: Uzundijital Matbaacılık, 2021), 834.

paketlenmesi ve kargolanmasını içeren bir sözleşme akdedilmesi tedarikçinin stoklarında var olan ürünün mevcudiyet ve makduru't-teslim şartı için yeterli görülebilir. Ayrıca akdin mevzuu müşteri talebi sırasında satıcının mülkiyetinde olmasa da müşteri satın alma talebini ilettiğinde eş zamanlı olarak tedarikçi ile satıcı arasında da akit gerçekleştiği için mebinin mülkiyeti satıcıya intikal etmektedir. Bu sebeple tedarikçinin stoğunda mebinin var olması makdur't teslim için yeterli görülebilir. Ticaret örfüne göre varlığı kabul edilen ürünlerin satım akdine konu olabileceğine yukarıda yer verilmişti.⁵⁴ Günümüzde e-ticaret sektöründe yaşanan gelişmeler ürünlerin ve malın tesliminde farklı usullerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ürünün kargoyla müşteriye gönderilmesi, ücretinin kredi kartı, hesaba havale veya kapıda ödeme şeklinde olması bu yöntemler içerisinde yer alır.⁵⁵ Bu sebeple de günümüz e-ticaret örfünde ürünün tedarikçi stoklarında olması veya tedarikçinin selem ya da istisna akitleri ile satıcıların talep ettiği ürünler için tedarik zinciri kurmuş olması mevcudiyet için yeterli görülebilir.

2.2. Kabz Öncesi Satış

İslâm hukukunda satım sözleşmelerinde akdin konusu olan ürünün kabzedilmesi önemli şartlardan birisi kabul edilmiştir.⁵⁶ Hz. Peygamber'den nakledilen satın alınan ürünlerin teslim alınıp kendi depolarına nakledilmeden satılmamasını isteyen hadisler konunun dayanakları içerisinde yer alır.⁵⁷ Ürünün müşteri tarafından kabzedilmesi akdin gereği olmakla birlikte asıl olan malın teslim imkanındır. İslâm hukukunda kabzın ne zaman ve ne şekilde olacağı hususunda kesin bir sınırlamaya gidilmemiştir. Makduru't-teslim olan mebinin kabzının nasıl ve ne zaman gerçekleşeceği belirli olduktan sonra akit sırasında olması önemli değildir. Nitekim Mecellede "Bey'de kabz şart değildir."⁵⁸ kaidesi ile bu fıkhi kural kanunlaştırılmıştır. Hanefî fakihlerden Kâsânî (öl. 587/1191), mebinin teslimini hakiki kabz olarak ifade edilen malın fiilen teslimi ile sınırlandırmamış, müşterinin mevide tasarruf yetkisine sahip olması anlamındaki hükmi kabzı da yeterli görmüştür.⁵⁹ Mâlikî fakihler gayri menkul malların kabzını tahliye şeklinde gerçekleşmesini yeterli görürken menkullerde hakiki kabzı şart görmüşlerdir.⁶⁰ Şâfiî fakihler de kabzın fiili teslimat ile olabileceğini belirtmişlerdir. Elden teslim imkanı olmayanlarda ise nakil ile kabzın gerçekleşeceğini, bu da mümkün olmazsa tahliye ile kabzın mümkün olabileceğini ifade etmişlerdir.⁶¹ Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir görüşte mebinin temyiz edilmesi (açıkça belirlenmesi) şartıyla her türlü ürünün tahliye ile kabzedilmesi yeterli kabul edilmiştir.⁶² Hanbelî mezhebinde menkul malların kabzında elden teslim esas olmakla birlikte elden teslim imkanı olmaması durumunda tahliye ile kabzı yeterli görmüşlerdir.⁶³ AAOIFII standartlarında kabz, "herhangi bir varlığın fiziki olarak ele geçirilmesi veya örfte bu anlama gelen bir yolla ele geçirilmesi" şeklinde tarif edilmiş, teslim şeklinin, teslimine konu varlığın çeşidine ve insanların bu konudaki örfüne göre değişiklik arz edeceği ifade edilerek teslim alınma şeklinin

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/2-3; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-mead*, 5/727.

⁵⁵ Bayraktar, *İslam Hukuku Açısından E-Ticaret*, 77.

⁵⁶ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.), 3/164.

⁵⁷ Buhârî, "Buyû", 54-55; Müslim, "Buyû", 29-41.

⁵⁸ Mecelle, md. 262.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/244.

⁶⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/163; Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr, *Şerhu'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/145.

⁶¹ Ebû İshak Cemalettin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/14; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 9/332; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 5/226.

⁶² Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Mugnî* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 4/85.

⁶³ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/85.

belirlenmesinde örfün esas olduğu vurgulanmıştır.⁶⁴ Bu verilerden hareketle internette e-ticaret aracılığıyla yapılan alışverişlerde faturanın görüntülenmesi, mebinin teslimi ile ilgili bilginin mail adreslerine gelmesi ile ürünün kabzının gerçekleştiği kabul edilebilir.⁶⁵

Fakihler nasıl gerçekleştirileceği hususunda farklı görüşlere sahip olsalar da akdin hukuki sonucu olarak mebinin müşteri tarafından kabzedilmesi gerekliliği hususunda ittifak halindedirler. Stoksuz e-satışın en önemli özelliği satıcının tedarikçiden aldığı ürünü fiilen kabzetmeden müşteriye satmasıdır. Ancak satıcı her ne kadar ürünü fiilen kabzetmese de mebinin teslim edileceği adresi belirlemesi, kargo firmasına teslim ve takip gibi tasarrufla bulunma imkanına sahiptir. Dolayısıyla mebinin kabzedilmeden satışa sunulduğu bu tür satış işlemlerinin hukuki niteliği değerlendirilirken fiili kabzın yanı sıra tahliye şeklindeki hükmi kabzın da dikkate alınması gerekir. Bir ürünün kabzedilmeden satışı hususunda fakihlerden bir kısmı, hadislerle yasaklanmasını temel dayanak noktası olarak alırken bir kısmı ise garar ve haksız kazanç faktörüne dikkat çekmiştir.⁶⁶ Konu hakkında yapılan güncel çalışmalarda da garar ve haksız kazanç meselesine atıfta bulunulduğu görülmektedir.⁶⁷

Stoksuz e-satış işlemlerinde satıcının kendi stoğunda bulunmayan ürünü, tedarikçisinden temin ederek müşterinin adresine göndermesinin e-ticaret örfünde kabul gören bir kabz türü olarak değerlendirilebileceği ifade edildi. Buna karşın kabzedilmeden ürün satışlarının yasaklanmasına neden olarak genel kabul gören garar faktörünün dropshipping yöntemindeki oranı ne kadardır? Diğer bir ifadeyle dropshipping yönteminde ürünün teslim edilememe riski akdin fesadını gerektirecek oranda garar içerip içermediği tespit edilmelidir. Kanaatimizce tedarikçi ile sözleşme akdederek stoksuz satış gerçekleştirildiğinde bu durumun akdin fesadını gerektirecek oranda bir garar içerip içermediği hususunda örfe müracaat edilmelidir. Günümüz e-ticaret örfünde piyasada varlığı kesin olarak kabul edilen ve tedarikçinin stoklarında veya mal temin zincirinde var olan misli malların stoklarda yer almaması, akdi fesada götürecek büyüklükte bir garar olarak kabul edilmeyebilir. Zira dropshipping hizmeti sunan platformlarda XML entegrasyonu sağlandığında platform üzerindeki bütün tedarikçilerin stokları satıcı tarafından anlık görülebilir. Bu durum ürünü müşteriye teslim edememe riskini minimize etmektedir. Ancak ürün tedarikçi stoklarında gözüküyor veya teslimi riske sokacak derece çok az görülüyor olmasına rağmen satış işlemi gerçekleştirilirse ürünün teslim riski akdin fesadını gerektirecek oranda garar içerebilir. Dolayısıyla e-ticaret örfünde piyasada sürekli bulunan ve müşteriye tesliminde herhangi bir sıkıntı bulunmayan ürünlerin dropshipping yöntemiyle satışa sunulmasında mebinin teslim riski garar-ı yesir olarak kabul edilebilir.

3. Kusur Sorumluluğu Açısından Stoksuz E-Satış

Stoksuz e-satış işlemlerinde ürünün teslim riski garar-ı yesir olarak kabul edilse de konunun kusur sorumluluğu bağlamında değerlendirilmesi de önemlidir. Dropshipping modelinde müşterinin ürün iade talebinde ve kusurun tazmininde muhatap kendisine ürün satan satıcıdır. Ancak satıcı ürünü görmeden müşteriye gönderdiği için iade durumunda veya kusur durumunda tedarikçiye rücu etmek isteyecektir. Ancak bazı dropshipping hizmeti sunan

⁶⁴ Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, *Faizsiz Finans Standartları* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2015), 490.

⁶⁵ Mehmet Hadi Turan, "Satım Akitlerini Sonuçlandırmada Karşılıklı Teslimin (Kabzın) Önemi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2017), 158; Mustafa Kısabet, "İslam Hukukuna Göre Satılan Malın Kabzı ve Hükümleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 484.

⁶⁶ Kāsānī, *Bedāi'u's-sanā'i*, 5/180; Abdullah b. Mahmud Mevsilī, *el-İhtiyâr li ta'İlî'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1416/1996), 2/8; İbn Rüşd, *Bidāyetü'l-müctehid*, 3/164; Mâveridî, *el-Hâvi'l-kebir*, 5/221.

⁶⁷ Kısabet, "İslam Hukukuna Göre Satılan Malın Kabzı ve Hükümleri", 490; Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*, 199.

tedarikçiler paketleme ve ürün sevkiyatında yaşanan problemler dışında ürün iadesinde sorumluluğun satıcıya ait olduğunu beyan etmektedirler.⁶⁸ İçerisinde Hanefî ve Şâfiî mezhebine mensup fakihlerinde yer aldığı çoğunluğa göre satım sözleşmesinde hukuki sorumluluk mebinin kabzi ile müşteriye intikal eder.⁶⁹ Satıcı mebinin teslimine kadar oluşacak her türlü kusurdan sorumludur. Mecelle’de bu husus “*Mebi kable’l-kabz bayiin yedinde telef olsa müşteri hakkında bir şey terettüp etmeyip zararı bayî’e ait olur.*”⁷⁰; “*Mebi bade’l-kabz telef olsa bayî hakkında bir şey terettüp etmeyip zararı müşteriye ait olur.*”⁷¹ ifadeleri ile kanunlaştırılmıştır. Mâlikî mezhebi ile Hanbelîler’de yer alan bir görüşe göre ölçülüp tartılan (mukadderat) ürünlerin hukuki sorumluluğu kabz ile müşteriye geçerken, diğer ürünlerde akit ile mülkiyet ve hukuki sorumluluk müşteriye geçmektedir.⁷² Zâhirî fakihler ise her türlü üründe akit ile mülkiyet ve hukuki sorumluluk müşteriye geçmektedir.⁷³

Hukuki sorumluluğun kime ait olacağı ile ilgili kısa bilgilerden sonra dropshipping işlemlerinde tedarikçi veya satıcının iade veya kusurdan sorumlu olmayacağını sözleşme sırasında şart olarak ileri sürmeleri İslâm Hukuku açısından mümkün mü? sorusuna cevap bulmak gerekiyor. Hanefî fakihlere göre bu tür bir şartla gerçekleştirilen akitler geçerlidir.⁷⁴ Mâlikî ve Şâfiî mezhebine göre ise sorumsuzluk şartına itibar edilmez.⁷⁵ Hanbelî mezhebinde konu hakkında farklı görüşler nakledilmiştir. Birincisine göre satıcının sadece bilmediği kusurlardan muaf kılınma şartına itibar edileceği belirtilir. Diğer görüşe göre ise satıcının bildiği veya bilmediği bütün kusurlardan muaf tutulma şartıyla akit yapılması mümkündür.⁷⁶ Satıcının sattığı maldaki ayıplardan sorumlu olduğu görüşünü Hz. Osman’dan nakledilen bir rivayete dayandırmaktadırlar. Rivayete göre Abdullah b. Ömer bir kölesini çıkacak herhangi bir kusurdan sorumlu olmamak kaydıyla satmış. Köleyi satın alan kişi bir hastalık fark edince iade etmek istemiş ancak Abdullah b. Ömer kusurlardan sorumlu olmama şartıyla sattığı gerekçesi ile iadeyi kabul etmemiş. Durum Hz. Osman’a intikal edince Hz. Osman, Abdullah b. Ömer’den kusurdan haberi olmadığına dair yemin etmesini istemiş. Abdullah b. Ömer yeminden kaçınınca kölenin iadesine hükmetmiştir.⁷⁷ Hanefî mezhebinde Hz. Osman’ın Abdullah b. Ömer’den yemin talep etmesi, kusursuzluk şartı ile satım akdi yapmanın caiz olduğuna delil olarak gösterilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’den nakledilen “Müslümanlar koştukları şarta bağlıdırlar”⁷⁸ mealindeki hadis de kusur sorumsuzluğu şartının geçerliliğinin dayanağı kabul edilir.⁷⁹ İmam Malik, Abdullah b. Ömer’le ilgili rivayeti dikkate alarak satıcının mevide bildiği kusurlardan her halükârda sorumlu olacağı ancak bilmediği kusurlar hususunda müşteriye akit esnasında sorumsuzluk şartı ileri sürebileceğini belirtmiştir. İmam Malikten kusurlardan sorumlu olmama şartını sadece devlete ait malların satışı hususunda geçerli olduğu yönünde görüş de nakledilmektedir.⁸⁰

⁶⁸ Yenitoptancı *Dropshipping*, “Ürün iadelerinde işlem nasıl yapılıyor?” (Erişim 18 Mayıs 2023).

⁶⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/70; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 5/238; Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü’-neyyira* (Kahire: Matbaatu’l-Hayriyye, 1322/1904), 1/185; Mâverî, *el-Hâvi’l-kebir*, 5/221; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/70; Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, 9/220.

⁷⁰ Mecelle, md. 293

⁷¹ Mecelle, md. 294.

⁷² İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/87; Semsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafed-Desûkî, *Hâşiyetü Desûkî ale’ş-Şerh’l-kebir* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 3/145.

⁷³ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, 7/272.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/92; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 2/18.

⁷⁵ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/135; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3/200.

⁷⁶ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/135.

⁷⁷ Mâlik, *Muvattâ*, 4/885 (H.No: 2271).

⁷⁸ Buhârî, “İcâre”, 14; Tirmizî, “Ahkâm”, 17.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/92.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3/200.

Akit esnasında maldaki kusurlardan sorumlu olmama şartını mutlak anlamda caiz görmeyenler, satıcının aybı bilmesine karşın şart ileri sürmesinin gabn (aldatma) anlamına geleceğini; şayet mebiddeki kusuru bilmeden sorumsuzluk şartı ile satışa sundu ise garar söz konusu olacağını ifade ederler.⁸¹ İmam Şâfiî de Hz. Osman rivayetini referans alarak satıcının mebi ile ilgili bildiği kusurlardan tekeffül borcunun bulunacağını, bilmediği kusurlarda ise sorumlu olmama şartı ileri sürebileceğini ifade etmiştir.⁸²

Hanbelî mezhebinde akit esnasında sorumluluk kabul etmeme şartının konulması hususunda farklı görüşler mevcuttur. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir görüşte satıcının bildiği veya bilmediği her türlü kusurdan sorumlu olmama şartı ile akit yapmasını caiz gördüğü ifade edilir. Diğer bir rivayete göre ise satıcının sadece bilmediği kusurlardan sorumlu olmama şartının geçerli olacağı nakledilmiştir.⁸³

İslâm hukukunda satım sözleşmesinde tarafların rızasına ayrı bir önem verilmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerimde insanların mallarının birbirlerine helal olmasının temel şartı olarak karşılıklı rızaya dayalı ticaret gösterilmiştir.⁸⁴ Rızanın oluşması için mebinin tüm vasıfları ile bilinmesi önemlidir. Her şeye rağmen rızayı zedeleyecek bir unsur ortaya çıkma ihtimaline karşı muhayyerlik hakkı temel kural olarak kabul edilmiştir.⁸⁵ Müşteri aldığı malın ayıplardan uzak olması beklentisi ile satıcıya güven duyarak akit yapmaktadır. Şayet akit esnasında mebiddeki kusura muttali olmasına karşın akdi tamamlarsa mebiyi o haliyle kabul ettiği anlamına gelecektir. Mebid gördüğü kusurlar nedeniyle iade talebinde bulunması ayıba razı olmadığına bir işarettir. Satıcının sorumsuzluk şartı müşteriyi razı olmayacağı akde zorlamak anlamına gelecektir. Dolayısıyla ayıptan sorumlu olmama şartı mebid bilinmeyen sonradan ortaya çıkabilecek kusurlarla ilgili kabul edilmelidir. Varlığı bilinen kusurlar hususunda mutlaka müşteriye bilgi verilmesinin akitlerde rıza ilkesine ve oluşabilecek husumetleri önlemeye daha uygun olacaktır.⁸⁶

Stoksuz e-satış işlemlerinde tedarikçiler ürünün yanlış ve eksik gönderilmesi gibi tedarikçiden kaynaklanan kusurlarda sorumluluk tedarikçidedir. Bunun dışında müşterinin herhangi bir sebeple ürünü iade etmek istemesi durumunda ise satıcı sorumlu kabul edilir.⁸⁷ Dropshipping modelinde tedarikçilerin ileri sürdükleri kusur sorumsuzluğu şartı akdi mutlak anlamda geçersiz kılacak bir şart değildir. Zira Hanefî mezhebinde kusur sorumsuzluğu şartı geçerli iken, Şâfiî mezhebinde geçersiz diğerlerinde belirli şartlarda geçerli kabul edilir.⁸⁸ Dolayısıyla tedarikçinin iade ve kusurlardan sorumlu olmayacağını şart olarak ileri sürmesi stoksuz e-satış işlemlerinin sıhhatine herhangi bir zarar vermemektedir. Bununla birlikte ayıptan sorumlu olmama şartının mebid bilinmeyen sonradan ortaya çıkabilecek kusurlarla ilgili olduğunu söylemek daha doğrudur. Varlığı bilinen kusurlar hususunda mutlaka satıcıya bilgi verilmesinin müşteri ile

⁸¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/200.

⁸² Şâfiî, *el-Ümm*, 7/105; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5/271.

⁸³ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/135.

⁸⁴ en-Nisâ, 4/29.

⁸⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/4; Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedî* (Beirut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.), 3/29; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/38; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/109; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 2/48; Fahrreddin Osman b Ali b Mihcen Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzî'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313/1895), 4/6.

⁸⁶ Satım Sözleşmelerinde Kusur Sorumluluğu İçin bkz. Hasan Kayapınar, "Alışveriş Akdinde Ayıplı malın Kusurundan Ötürü Yükümlü Tutulmama (Berâet) Şartının Tarafların Rızâsı Bağlamında İncelenmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (2021), 939-962; Abdullah Demirci, *İslam Borçlar Hukukunda Akit Konusunun Telefinden Doğan Sorumluluk* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Abdullah Demirci, "İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Sorumluluğa Etkisi", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2021), 122-145.

⁸⁷ Yenitoptancı *Dropshipping*, "Ürün iadelerinde işlem nasıl yapılıyor?".

⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/92; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/18; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/135; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/200.

satıcı arasında oluşabilecek husumetleri önlemede ve tarafların rızasına dayalı bir akit oluşmasında önemli ve değerli bir yeri vardır.

4. Piyasa Fiyat İstikrarı Açısından Dropshipping

Stoksuz e-satış işlemlerinde değerlendirilmesi gereken önemli hususlardan bir tanesi de piyasa fiyat istikrarıdır. Piyasalarda ürün fiyatlarının arz talep dengesi kapsamında oluşması ilk dönemlerden itibaren fikhın temel ilkesi olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.) piyasa fiyat istikrarı için pek çok önlem almıştır.⁸⁹ Karaborsacılığın yasaklanması, üreticinin pazarda ürün satışını engelleyici uygulamaların yasaklanması, tedarikçilerin pazara ulaşmadan yollarda karşılanıp ürünlerinin satın alınmasına müsaade edilmemesi, müşteriler arasında kasıtlı ve haksız rekabet oluşturmak bu tedbirler içerisinde sayılabilir.⁹⁰ Hz. Peygamber arz talep dengesi dışında piyasa fiyatlarına müdahale taleplerini de reddederek serbest pazar ekonomisini desteklemiştir.⁹¹ Hz. Peygamber tarafından piyasa düzeni için oluşturulan bu hususlar İslâm ticaret hukukunun temel ilkelerini oluşturmakla birlikte İslâm hukukunda piyasa istikrarı bozulduğunda devlete toplumsal maslahat gereği piyasaya müdahale yetkisi de verilmektedir. Nitekim Hz. Ömer döneminde piyasada oluşturulmaya çalışılan suni fiyat artışlarına yönelik müdahalelerde bulunulmuştur.⁹² Sonraki dönemlerde de piyasa istikrarı için devletin denetim, kontrol ve müdahale görevlerini icra ettiği görülmektedir. Özellikle Osmanlı döneminde Ahi teşkilatlarında kontrollü, müdahaleci bir ticari anlayışı hâkim olmuştur.⁹³

Stoksuz e-ticaret sisteminde satıcının kabzetmeden tedarikçinin ürünlerini satışa sunması ve müşteri ile tedarikçi arasında yeni bir halka oluşturması, ürün fiyatlarında artışa sebebiyet vereceğini akla getirebilir. İslâm hukukunda ürünlerin elde edilmesinden tüketiciye sunulmasına kadarki zincirde ürün kalitesinde veya piyasaya arzında zorunlu bir katkısı olmayanların yer almaması temel esas olmuştur.⁹⁴ Ancak günümüz e-ticaret sisteminde üretici doğrudan sanal mağazalarda ürün satışa sunduğunda aynı anda o üreticiden mal alıp e-ticarette bulunulması piyasa fiyatlarında ek bir maliyete neden olmayabilir. Çünkü e-satış platformlarında çok fazla mağaza bulunduğundan tüketici istediği ürünü en uygun fiyata alabileceği alternatifleri aynı zamanda görebildiği için bunları rahatlıkla karşılaştırabilir. Dropshipping işleminde de aynı durum söz konusudur. Ayrıca tedarikçi perakende satış yapmıyorsa dropsipper toptancıdan ürün alıp bunu satışa sunan kişi mesabesinde. Dolayısıyla üretici ile tüketici arasında bir aracından bahsedilemez. Şayet tedarikçi perakende satış yapıyorsa tüketici ister tedarikçiden isterse satıcıdan ürünü alabilecektir. Bu durumda dropsipper, tedarikçi ile üretici arasında ekstra bir aracı değil, tedarikçinin yanında serbest rekabet ortamını sağlayan alternatif bir satıcı hüviyetinde olacaktır. Çok fazla dropsipper olması da fiyatlarda artışa sebebiyet veren araçların ortaya çıkması değil, tüketiciler için alternatif sanal mağazaların kurulması demektir. Bu sayede tüketiciler de kendileri için fiyat avantajı sunan satıcıyı tercih imkânı bulmuş olacaklardır.

⁸⁹ Buhâri, "Büyü", 58, 64, 70; Müslim, "Nikâh", 52; "Büyü", 4, 11.

⁹⁰ Konu hakkında bkz. Cemil Liv, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 363-398; Abdülkadir Tekin, "İslâm Borçlar Hukukunda Meşrû Görünümlü Satış İşlemlerini Diyanî Hüküm Açısından Sakıncalı Hale Getiren Unsurlar", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9 (2020), 79-107.

⁹¹ İbn Mâce, "Ticaret", 27; Ebû Dâvûd, "Büyü", 49; Tirmizî, "Büyü", 73.

⁹² Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *el-Musannef* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1403/1982), 8/207 (No. 14906).

⁹³ Konu hakkında bkz. Cemil Liv, "Ahi Teşkilatının Standardizasyon Anlayışının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 105 (2023), 215-231.

⁹⁴ Celal Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980), 398-400; Süleyman Ateş, "Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Getirdiği Ekonomik Düzen", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 82; Liv, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler", 391.

Sonuç

İslâm hukukunda karşılıklı rızaya dayalı ticari faaliyetlerde ibaha prensibi temel ilke olmuştur. Bununla birlikte toplumsal maslahat, bireysel hak ve özgürlüklerin muhafazası, karşılıklı rızanın temini gibi nedenlerle bazı sınırlamalara gidilmiştir. Zamanın, koşul ve imkanların değişmesiyle birlikte pek çok yeni ihtiyaçlar hasıl olmuştur. İhtiyaçlar, teknolojik imkanlarla uyumlu yeni sistem arayışlarını da zorunlu kılmıştır. Teknolojinin gelişimi ile klasik pazar anlayışının piyasadaki yoğunluğunun e-ticaret modeline doğru evrilmesi de bu değişimin bir sonucudur. E-ticaret sadece tüketicilere belirli bir mekân ve zaman olmadan sınırsız alışveriş imkânı sunmakla kalmadı; aynı zamanda yeni ticari fırsatlar sundu. Pek çok insan fiziksel bir mağaza ihtiyacı hissetmeden ticari faaliyetlerde bulunmaya başladı. Dropshipping yöntemi de teknolojinin sunduğu satış modellerinden birisidir.

Bu çalışmada Hz. Peygamber'den nakledilen yanında olmayanı satma mealindeki hadislerin tahlili bağlamında stoksuz e-satış işlemi değerlendirilirken hareket noktası akdin mevzuunun müşteriye teslim edilememe riski nedeniyle meydana gelecek garar olmuştur. Dropshipping modelinde XML hizmetiyle satıcı vitrini ile tedarikçi stoklarının entegrasyonunun sağlanmış olması ve stokların sürekli güncel tutulması ürünlerin teslim riskinin akdi fesada götürecekt derecede bir garara sebebiyet vermeyeceği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca ticaret örfüne göre varlığı kabul edilen ürünlerin satım akdine konu olabileceği temel kabulü dikkate alınarak satıcının vitrini ile tedarikçinin stokları arasında entegrasyonun gerçekleştirilmesi, tedarikçi stoğunda ürünlerin satışı için hazır tutulması, satıcı ile tedarikçi arasında ürünün paketlenmesi ve kargolanmasını içeren bir sözleşme akdedilmesi gibi dropshipping modelinin bir gereği olması, akdin mevzuunun mevcudiyet ve makduru't-teslim şartı için yeterli görülebilir.

Tedarikçinin iade ve kusurlardan sorumlu olmayacağını şart olarak ileri sürmesinin stoksuz e-satış işlemlerinin sıhhatine herhangi bir zarar vermeyeceği, ayıptan sorumlu olmama şartının mebide bilinmeyen sonradan ortaya çıkabilecek kusurlarla ilgili olduğu söylenebilir. Varlığı bilinen kusurlar hususunda ise mutlaka satıcıya bilgi verilmesi akitte karşılıklı rızanın temini ve husumetlerin engellenmesi için önem arz edecektir.

Dropshipping modelinin ürün tedarik zincirinin gereksiz bir şekilde uzayarak suni fiyat artışına neden olan bir model olarak görülmesi doğru olmaz. Zira bu model tüketicilere ürün ve fiyat karşılaştırması yapabileceği alternatif bir sanal mağaza imkânı sunmaktadır.

Netice olarak dropsihipping modeli, stoksuz e-satış yöntemi olmakla birlikte klasik ticaretteki stoksuz satışlardan farklı yönlerinin bulunduğu, özellikle XML entegrasyonu ile ürün teslim edememe riskinin minimize edildiği göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle dropshipping modelini mutlak anlamda caiz görmeme yerine, tedarikçi firmalarla entegrasyonu sağlanması, müşterilerine ürün teslimi, iade ve kusur sorumluluğu hakkında teminat verilmesi şartıyla caiz görülmesi daha isabetli olacaktır. Bununla birlikte herhangi bir tedarikçi firma ile entegre olmamış, sanal mağaza vitrinini müşteri kandırma amacıyla kullanan, aldatma ve aldanma potansiyeli yüksek dropshipping uygulamalarını ise caiz görmek mümkün değildir.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1982.
- Arifin, Mohammad Jauharul. "Keabsahan Akad Transaksi Jual Beli dengan Sistem Dropshipping dalam Perspektif Ekonomi Islam". *Lisyabab Jurnal Studi Islam dan Sosial* 1/2 (2020), 279-290.
- Atalay, Arif. "Modern İletişim Araçlarıyla Yapılan Akitlerin İslam Hukuku Açısından Yorumu". *İslam veYorum II*. ed. Mehmet Kubat vd. 1/343-363. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- Ateş, İsmet - Şanlı, Orhan. "E-ticarette Yeni Teknolojiler". *Küresel Ekonomiye Yön Veren Yeni Teknolojiler*. vd. Bekir Pakdemirli vd. 65-86. Ankara: Akçağ Yayınları, 2020.
- Ateş, Süleyman. "Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Getirdiği Ekonomik Düzen". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 79-95.
- Ay, Hakkı M. vd. "Covid-19 Salgın Döneminde Dünyada ve Türkiye'de E-Ticaret". *Küreselleşme Çağında Kalkınma ve Yeni Ekonomi*. ed. İbrahim Arslan vd. 69-108. Orion Kitabevi, 2022.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1401/1981.
- Bayraktar, Ahmet. *İslam Hukuku Açısından E-Ticaret*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Bilgili, İsmail. "İslâm Hukukunda Ma'dûmun Satışı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 211-238.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahih*. 6 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Çakır, Mustafa. "Stoksuz e-Satış Uygulamalarının Fikhî Analizi". *Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Economics and Administrative Sciences International Symposium on Islamic Economics, Finance and Banking*. ed. Rasim Yılmaz vd. Tekirdağ: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, 2021.
- Çelik, Alime. "İslam Borçlar Hukukunda Ma'dûmun Satışından Doğan Hukukî Sonuçlar". *II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu*. ed. İshak Tekin, Esmâ Türkmen. 825-836. Ankara: Uzundijital Matbaacılık, 2021.
- Demirci, Abdullah. *İslam Borçlar Hukukunda Akit Konusunun Telefenden Doğan Sorumluluk*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Demirci, Abdullah. "İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Sorumluluğa Etkisi". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2021), 122-145.
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-. *Şerhu'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-. *Hâşiyetü Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Elbânî, Ebû Abdirrahmân Muhammed Nasirü'd-dîn el-. *Sahîhu'l-Câmi's-sagîr ve ziyâdâtühü*. 2 cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Göktaş, Bora. "Dropshipping Faaliyetlerine Yönelik Tüketici Tutumları: Bayburt Üniversitesi'nde Bir Uygulama". *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 6/9 (2019), 1-16.
- Güney, Necmeddin. *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-. *el-Cevheretü'n-neyyira*. 2 cilt. Kahire: Matbaatu'l-Hayriyye, 1322/1904.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 cilt. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr. *Zâdü'l-mead*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakkı'în 'an rabbi'l-âlemîn*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1411/1991.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâi. *Tehzîbü's-Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1428/2007.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Kâfi*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Mugnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmi, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûu'l-fetâvâ*. Medine: Mecmau Melik Fahd, 1416/1995.
- Kallek, Cengiz. "Simsar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009. 37/216.
- Kara, Seyfullah - Haçkalı, Abdurrahman. "Hanefi Mezhebi Bağlamında Zararın Satım Akdinin Sıhhatine Etkisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 1092-1114. <http://doi.org/1051702/esoguifd.1132519>
- Karadâği, Ali Muhyiddin. *Buhûsun fî fıkhi'l-Muâmelâti'l-Mâliyye el-Muâsıra*. Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye: Beyrut, 1422/2001.
- Kartaltepe, Nihal Behram - Kazımov, Emil Rahib. "Dropshipping-Stoksuz Satış Modeli". *Azerbeycan ve Türkiyenin İktisadi Emekdaşlığının Strateji İstikametleri*. ed. Elkhan Huseynov vd. 460-462. Sumgayıt: Sumgayıt Devlet Üniversitesi, 2022.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kayapınar, Hasan. "Alışveriş Akdinde Ayıplı malın Kusurundan Ötürü Yükümlü Tutulmama (Berâet) Şartının Tarafların Rızâsı Bağlamında İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (2021), 939-962. <https://doi.org/10.33415/Daad.848945>
- Keleş, Ali. "Güçlü ve Zayıf Yönleri İle Gelişen E-Ticaret İş Modeli Drop-Shipping". *Turkish Studies* 13/22 (2018), 271-283. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.14190>
- Kisbet, Mustafa. "İslam Hukukuna Göre Satılan Malın Kabzı ve Hükümleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 477-490.
- Lei, Jinqiong - Xue, Musen. "Dropshipping Or Batch Ordering: Contract Choice İn The Presence Of İnformation Haring And Quality Decision". *Journal of Management Science and Engineering* 7/2 (2022), 287-302. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.14190>
- Liv, Cemil. "Ahi Teşkilatının Standardizasyon Anlayışının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 105 (2023), 215-231. <https://doi.org/10.34189/hbv.105.009>
- Liv, Cemil. "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 363-398. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyyat.571232>
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *Muvattâ*. 8 Cilt. Ebu Dabi: Müessesetü Zâid b. Sultan, 1425/2004.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî el-. *Şerhu't-Telkîn*. 5 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1429/2008.
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.

- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1416/1996.
- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh. *el-Mebsût*. 5 Cilt. Karatçı: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmî, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseynel-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman b. Şuayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Seref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Pitriani, Elpina - Purnama, Deni. "Dropshipping Dalam Perspektif Konsep Jual Beli Islam". *Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah* 3/2 (2015), 87-104.
- Savaş, Abdurrahman. *İnternet Ortamında Yapılan Sözleşmeler*. Konya: Adal Ofset, 2005.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982.
- Şafak, Ali. "Mukayeseli Hukuk Açısından Factoring ve Komisyonculuk İşlemleri". *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*. ed. Mehmet Bayyigit. 663-699. Konya: Kombad Yayınları, 1997.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Tekin, Abdülkadir. "İslâm Borçlar Hukukunda Meşrû Görünümlü Satış İşlemlerini Diyanî Hüküm Açısından Sakıncalı Hale Getiren Unsurlar". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9 (2020), 79-107.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Topal, Şevket. "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 211-228.
- Triyawan, Andi - Nugroho, Suthorik Eri. "Analisis Sistem Dropshipping Menurut Ekonomi Islam". *HUMAN FALAH: Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam* 5/2 (2018), 228-237.
- Turan, Mehmet Hadi. "Satım Akitlerini Sonuçlandırmada Karşılıklı Teslimin (Kabzın) Önemi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2017), 149-163.
- Turay, Fatih. "Fıkıh ve İslâm İktisadı Açısından Dropshipping". *Uluslararası İslam Ekonomisi Kongresi*. ed. Fatih Turay vd. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları. *Faizsiz Finans Standartları*. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2015.
- Yeniçeri, Celal. *İslâm İktisadının Esasları*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b Ali b Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313/1895.
- İdeasoft, İdeasoft Yazılım Sanayi ve Ticaret Anonim Şirketi "Stoksuz E-ticaret Nedir? Stoksuz E-ticaret Nasıl Yapılır?". Erişim 28 Mayıs 2023. <https://www.ideasoft.com.tr/stoksuz-e-ticaret-nasil-yapilir/>
- Worldef, World Ecommerce Forum "Dropshipping Nedir? Stoksuz Satış hakkında Ayrıntılı Kılavuz". Erişim 15 Temmuz 2023. <https://worldef.net/e-ihracat/dropshipping-nedir-stoksuz-satis-kilavuzu/>
- Yeni Toptancı, Yenitoptancı Dropshipping, "Ürün iadelerinde işlem nasıl yapılıyor?". Erişim 18 Mayıs 2023. <https://drop.yenitoptanci.com/ic/sik-sorulan-sorular>

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

İlk Dönem Tefsir Birikimini Geleceğe Aktaran Özgün Bir Kaynak Olarak Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Önemi: Ebû Muâz en-Nahvî Örneği

Al-Maturidi's Ta'wilat al-Qur'an as an Original Source Transmitting the Vast Exegetical Knowledge of the Early Period to the Future: The Example of Abu Muadh al-Nahwi

Şükrü MADEN

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Karabük Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir

Karabük, Türkiye

Karabük University, Department of Basic Islamic Sciences, Tafsir

Karabük, Türkiye

sukrumaden@karabuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7165-6299>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 16.07.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 07.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atıf | Cite As

Maden, Şükrü. "İlk Dönem Tefsir Birikimini Geleceğe Aktaran Özgün Bir Kaynak Olarak Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Önemi: Ebû Muâz en-Nahvî Örneği". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 589-607. <https://doi.org/10.14395/hid.1328158>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Al-Maturidi's Ta'wilat al-Qur'an as an Original Source Transmitting the Vast Exegetical Knowledge of the Early Period to the Future: The Example of Abu Muadh al-Nahwi

Abstract

Although al-Maturidi's work called *Ta'wilat al-Qur'an* has been distinguished as a commentary based on the *diraya* (opinion) method, it contains a significant amount of exegetical knowledge of the first three centuries of Hijra. Moreover, a part of this exegetical acquis, which also forms al-Maturidi's reference sources, is original when compared to the sources of the commentaries such as al-Tabari and Ibn Abi Hatim. Some of the exegetical knowledge transmitted by him are not found in other sources. As a matter of fact, a comparative analysis of *Ta'wilat al-Qur'an* with the commentaries of the same period and before enables one to determine its original sources. This may be attributed to the fact that the scholarly culture in the Transoxiana region and the works in circulation there differ in certain points from the scientific milieu in the principal science centers such as Baghdad, Basra, and Kufa. For instance, Abu Muadh al-Nahwi (d. 211/826) is one of the scholars whose views are cited in *Ta'wilat al-Qur'an*. Hailing from Merv, he is known as a mufassir, linguist, reciter, and narrator. Narrating from Abu Hanifa, Abdullah b. Mubarak and Ubaid b. Sulaiman, he is regarded among the trustworthy narrators. As we determine, around 140 views of Abu Muadh in the fields of tafsir and recitation (*qiraat*) have survived in various sources, mostly exegetical works. However, half of his views are not included in any other work than *Ta'wilat al-Qur'an*. Thus, it attains a unique position in ascertaining the exegetical knowledge of the first three centuries of Hijra. Abu Muadh's statements cited in *Ta'wilat* are mainly related to linguistic tafsir and recitation. This confirms the information about the existence of Abu Muadh's works, *Ma'ani al-Qur'an*, which Ibn al-Nadim states that he authored, and *Kitab al-Qiraat*, which Katib Chalabi mentions as his book. However, according to our findings, these books have not survived to the present day.

As we examine the statements of Abu Muadh in *Ta'wilat* in detail, it is seen that aspects such as the meanings of some words as used in Arabic, their roots, patterns, and grammatical features are at the forefront. The meanings assigned to the words of the Qur'an are proved by Arabic sayings and Qur'anic verses. Abu Muadh touches upon the *sahih* (authentic) and *shadh* recitations and explains the differences in meaning arising from the difference in recitation. Among the opinions cited by al-Maturidi from Abu Muadh, his objections to Muqatil b. Suleiman draw attention. In the said objections, Abu Muadh criticizes Muqatil for not having theological sensitivity and not observing the context. One of the remarkable points here is that some of the issues that Abu Muadh criticizes do not appear in Muqatil's exegesis, which is available today. This, on the one hand, brings up different versions of Muqatil's commentary, and on the other hand, increases the value of the narration (*riwaya*) content of *Ta'wilat al-Qur'an*. In addition, in the references of al-Maturidi, it is seen that Abu Muadh also cites the views of the first-era mufassirs such as Mujahid, Muqatil b. Suleiman, and Kisai.

In the final analysis, the fact that al-Maturidi makes numerous references to Abu Muadh may be considered a proof of that he was accepted as a respected linguist, mufassir, and reciter whose works had been widely read in the geography of Transoxiana. The fact that Abu Muadh's views cited by al-Maturidi are not found in the sources before and after al-Maturidi strengthens the possibility of that al-Maturidi saw the works of Abu Muadh personally. It may also be seen as an indication that the narration aspect of *Ta'wilat al-Qur'an* is neglected by the later exegetical literature.

Keywords: Tafsir, Recitation (*Qiraat*), *Ma'an al-Qur'an*, al-Maturidi, *Ta'wilat al-Qur'an*, *Abu Muadh al-Nahwi*.

İlk Dönem Tefsir Birikimini Geleceğe Aktaran Özgün Bir Kaynak Olarak Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Önemi: Ebû Muâz en-Nahvî Örneği

Öz

Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eseri, dirayet ağırlıklı bir tefsir olarak temayüz etmesine rağmen hicri ilk üç asırda telif edilen tefsirlerden önemli miktarda görüş ve düşünce ihtiva eder. Mâtürîdî'nin aynı zamanda başvuru kaynakları olan bu müktesebatin bir kısmı, Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi tefsirlerin kaynakları ile mukayese edildiğinde onlardan daha özgün olmaktadır. Onun naklettiği bazı tefsir bilgileri başka kaynaklarda yer almaz. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın kendisiyle aynı dönemdeki ve kendisinden önceki tefsirlerle karşılaştırmalı olarak incelenmesi tefsirin özgün kaynaklarının tespitine imkân sağlamaktadır. Bu durum Mâverâünnehir bölgesindeki ilmi gelenek ve orada tedavülde olan eserlerin, dönemin Bağdat, Basra ve Kûfe gibi önemli ilim merkezlerindeki ilmi ortamdan belli noktalarda farklılaşmasına bağlanabilir.

Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da çok sayıda görüşü nakledilen âlimlerden biri Ebû Muâz en-Nahvî'dir (öl. 211/826). Kendisi Merv'li olup müfessir, dilci, kârî ve râvî olarak tanınmaktadır. Ebû Hanîfe, Abdullâh b. Mübârek ve Ubeyd b. Süleymân'dan rivayette bulunmuş ve sika raviler arasında zikredilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Muâz'ın tefsir ve kıraat alanında 140 civarındaki görüşü, -çoğu tefsir eseri olmak üzere- çeşitli kaynaklarda günümüze ulaşmıştır. Bunların yarısı sadece *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da yer almaktadır. Bu da Mâtürîdî'nin tefsirini ilk üç asrın tefsir malumatının tespitinde özel bir konuma yerleştirmektedir. Bu münasebetle çalışmamızda Ebû

Muâz'ın, Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ında nakledilen tefsir ve kıraatle ilgili görüşleri incelenmiştir. Çalışmada *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın ilk üç asrın tefsir birikiminin geleceğe aktarımına katkısı vurgulanarak hem Mâtürîdî hem de Ebû Muâz özelinde tefsir tarihi araştırmalarına katkı sağlamak amaçlanmaktadır. Ebû Muâz'a *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da nispet edilen görüşler henüz müstakil bir araştırmaya konu olmamıştır. Nitel bir araştırma olan bu makalede dokümantasyon analizi yöntemi takip edilmekte, ilgili eserler tasvirî bir yöntemle karşılaştırmalı olarak incelenmektedir.

Ebû Muâz'ın *Te'vilât*'ta nakledilen beyanları ekseriyetle dilbilimsel tefsir ve kıraatle ilgilidir. Bu durum onun günümüze ulaşmayan *Meâni'l-Kur'ân* ve *Kitâbü'l-Kırâât* adlı eserlerinin varlığına dair bilgileri de teyit etmektedir. Zira İbnü'n-Nedîm onun bir *Meâni'l-Kur'ân* telif ettiğini belirtirken, Kâtib Çelebi de *Kitâbü'l-Kırâât* isimli bir eserden bahsetmiştir. Ne var ki bugünkü tespitlerimize göre bu eserler elimizde mevcut değildir.

Ebû Muâz'ın Mâtürîdî tarafından *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da yer verilen açıklamalarına ayrıntılı olarak bakıldığında bazı sözcüklerin manaları, morfolojik yapıları; cümle içerisinde kazandıkları sözdizimsel özellikleri gibi hususların ön planda olduğu görülür. Ayrıca bu açıklamalar, şiir, Arapların genel kullanımları ve bir diğer âyet ile delillendirilmiştir. Ebû Muâz, sahih ve şaz kıraatlere değinmiş, kıraat farkından kaynaklanan anlam farklılıklarını izah etmiştir. Mâtürîdî'nin Ebû Muâz'dan naklettiği görüşler içinde Mukâtil b. Süleymân'a yöneltilen itirazlar da dikkat çeker. Ebû Muâz, ilgili açıklamalarında Mukâtil'e kabir azabının delillendirilmesi noktasında Cehmiyye'nin iddialarına karşı dakik olmama ve bağlama riayet etmeme gibi eleştiriler yöneltmiştir. Burada dikkat çeken noktalardan birisi ise Ebû Muâz'ın eleştirdiği bazı hususların Mukâtil'in bugün elimizdeki tefsirinde yer almıyor oluşudur. Bu ise bir taraftan Mukâtil'in tefsirinin farklı versiyonlarını gündeme getirmekte bir taraftan da *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın rivayet içeriğinin değerini artırmaktadır. Yine Mâtürîdî'nin atıflarında Ebû Muâz'ın Mücâhid, Mukâtil ve Kisâi gibi ilk dönem müfessirlerinin görüşlerini de naklettiği görülmektedir.

Son tahlilde Mâtürîdî'nin Ebû Muâz'a çok sayıda atıf yapması onun Mâverâünnehir coğrafyasında eserleri okunup görüşlerine itibar edilen bir dil, tefsir ve kıraat âlimi olarak kabul edildiğine dayanak kabul edilebilir. Ebû Muâz'ın Mâtürîdî tarafından yer verilen görüşlerine Mâtürîdî öncesi ve sonrası kaynaklarda rastlanmaması ise Mâtürîdî'nin Ebû Muâz'ın eserlerini bizzat görme ihtimalini kuvvetlendirdiği gibi *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın bu özgün rivayet yönünün sonraki dönem tefsir literatüründe ihmal edildiğinin göstergelerinden sayılabilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kıraat, *Meâni'l-Kur'ân*, Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Ebu Muaz en-Nahvi.

Giriş

Hicrî ikinci ve üçüncü asırla birlikte tefsir ilminin ilk eserleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Daha ziyade rivayet ve dilbilim temelli olan bu eserler içinde Zeyd b. Ali (öl. 122/740), Ali b. Ebî Talha (öl. 143/760), Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/815), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822), Ma'mer b. el-Müsennâ (öl. 209/824), Abdürrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/827), Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830) ve Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838) ve İbn Kuteybe (öl. 276/889) gibi isimlerin telifleri sayılabilir.¹ Ne var ki bu dönem tefsirlerinin bir kısmı bugün elimizde mevcut değildir. Örneğin İbnü'n-Nedîm (öl. 385/995), Ebû Muâz en-Nahvî'nin (öl. 211/826) bir *Meâni'l-Kur'ân* telif ettiğini belirtir² ki, bu eser bugünkü tespitlerimize göre günümüze ulaşmamıştır. Üstelik onun bugün elimizde olmayan tek eseri bu değildir: Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657) de onun *Kitâbü'l-Kırâât* adında bir eserden bahsetmektedir.³ Ebû Muâz'a -makalenin ileriki kısımlarında detayları belirtileceği üzere- bazı tefsir, kıraat ve lügat eserlerinde dilbilimsel tefsir ve kıraat kapsamına giren görüşler nispet edilmesi ise ilk bakışta bu eserlerin varlığını teyit eder gibidir.

Ebû Muâz hakkında iki makale çalışması yapılmıştır. Bunlardan birincisi Naîm Selmân el-Bedrî, diğeri ise Adnân Kahtân Abdullâh tarafından kaleme alınmıştır. el-Bedrî makalesinde Ebû Muâz'ın tefsir ve kıraatle ilgili 28 görüşüne ulaşabildiğini belirtip onları incelemiş, Abdullâh da

¹ Bu dönemin tefsir faaliyetlerinin kısa bir değerlendirmesi için bk. Mesut Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 29-35.

² Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 117.

³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* (Beyrut: Dârü İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), 2/1449.

onun tefsirle ilgili beş tane görüşünü sarf ilmi açısından tahlil etmiştir.⁴ Ancak bizim tespitlerimize göre Ebû Muâz'ın sadece tefsir ve kıraat alanında 140 civarında açıklaması günümüze ulaşmıştır. En dikkat çekici olanı ise bunların yarısının sadece Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ında bulunuyor olmasıdır. Mâtürîdî'nin Ebû Muâz'dan naklettiği bu görüşler el-Bedrî ve Abdullâh'ın bahsi geçen makalelerinde ihmal edilmiş, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* bir kaynak olarak dikkate alınmamıştır.

Taberî (öl. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) gibi ilk üç asrın tefsir birikimini geniş bir şekilde içeren rivayet ağırlıklı tefsirler ile kendilerinden önceki Meâni'l-Kur'ân müelliflerinden sıklıkla alıntılar yapan Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/ 923), Ebû Ca'fer en-Nehhâs (öl. 338/950) ve Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987) gibi dilcilerin eserlerinde de bu bilgilere rastlanmaz. Bu ise Mâtürîdî'nin tefsirinin kendisinden önceki tefsir kültürünün sonraki nesillere aktarılması noktasında önem arz ettiğini gösteren bir durumdur. Bu münasebetle makalemizde Ebû Muâz'ın, Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ında nakledilen tefsir görüşleri incelenecektir.

Ebû Muâz en-Nahvî'nin, Mâtürîdî'nin kaynaklarından biri olduğu daha önceki çalışmalarda da belirtilen bir durumdur.⁵ Ancak onun *Te'vilât*'taki tefsir görüşleri daha önce ayrıntılı olarak incelenmemiştir. Mâtürîdî'nin, Ebû Muâz'ın diğer kaynaklarda yer almayan görüşlerini nakletmesi, onun eserlerini bizzat görme ihtimalinin yüksek olduğunu gösteren bir durumdur. Ya da Mâtürîdî'nin bu eserdeki görüşleri nakleden hususî bir kaynağı olmalıdır. Bu ise bir taraftan *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'a ilk üç asrın tefsirini ihtiva etme/nakletme noktasında özgün bir konum sağlamakta, ancak bir taraftan da *Te'vilât*'ın genel tefsir literatürünce ihmal edildiğini göstermektedir. Zira Mâtürîdî'nin Ebû Muâz'dan naklettiği görüşler Mâtürîdî sonrası kaynaklarda yer almamaktadır.⁶ Ayrıca bu durum Mâtürîdî'nin yaşadığı Mâverâünnehir bölgesinde farklı eserlerin tedavülde olduğu intibainı uyandırmaktadır. Bu haseple *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın ilk üç asrın tefsir birikiminin geleceğe aktarımındaki rolünün belirginleştirilmesi, tefsir tarihi araştırmalarına katkı sağlayacaktır.

Makalede öncelikle mevcut akademik çalışmaların verilerinden yararlanılarak *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın rivayet yönüne değinilecektir. Ardından Ebû Muâz en-Nahvî'nin hayatı ve ilmi kişiliğine dair bazı tespitler yapılmaya çalışılacaktır. Daha sonra ise *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da Ebû Muâz'a nispet edilen bilgiler; dilbilimsel tefsir kapsamındaki beyanları, Mukâtil b. Süleymân'a itirazları, tefsir rivayetleri ve kıraat ihtilaflarına dair açıklamaları çerçevesinde incelenecektir.

⁴ Bk. Naîm Selmân el-Bedrî, "Ebû Muâz en-Nahvî (v. 211 h.): Ahbâruhü ve Ârâuhü", *Lark li'l-Felsefeti ve'l-Lisâniyyâti ve'l-Ulûmi'l-İctimâiyyeti* 1/12 (2013), 79-109; Adnân Kahtân Abdullâh, "Cühûdü 'Ebî Muâz en-Nahvî' es-Sarfiyye: Dirâse fî Dav'î'd-Dirâsâti'l-Lisâniyyeti'l-Hadîse", *Mecelletü Âdâbi'l-Ferâhîdi* 11/38 (2019), 41-59.

⁵ Özdeş, onun görüşlerine daha ziyade kıraat ihtilaflarından bahsedilen kısımlarda yer verildiğini ve kendisinin meşhur bir dilci olduğunu belirtmiş (Talip Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Ehlî's-Sünne Adlı Eserinin Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 45); İmamoğlu ise onu Mâtürîdî'nin dilbilim kaynakları arasında saymıştır (Bk. M. Ragıp İmamoğlu, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991), 25-29). Mertoğlu da Mâtürîdî'nin tefsirinde Ebû Muâz'a çok sayıda atıf olduğunu ifade etmektedir (M. Suat Mertoğlu, "Mukâtil b. Süleymân ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021), 210).

⁶ Makalenin ilerleyen kısımlarında bahsedileceği üzere Ebû Muâz'ın bazı tefsir görüşleri Mâtürîdî sonrası pek çok müfessir tarafından iktibas edilmiştir. Ancak bunlar arasında Ebû Muâz'ın, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da yer verilen beyanları bulunmamaktadır. Bu da göstermektedir ki bu müfessirler Mâtürîdî'nin tefsiri dışındaki kaynaklardan bu bilgileri almışlardır.

1. Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ının Rivayet Yönü

Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı hâkim yöntemi ve içeriği itibariyle dirayet ağırlıklı tefsirler kategorisine dahil edilir.⁷ Bununla birlikte Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın hadisleri, sahâbe ve tâbiîn kavillerini ve ilk dönem tefsir, lügat, kıraat, fıkıh ve kelâm bilgilerinin görüşlerini de içerdiği görülür.⁸ Bu tür bilgilerin bu tefsirde önemli bir yekun oluşturması ise esere geçmiş birikimi hâvî bir kaynak olma niteliği kazandırmaktadır.⁹ Esasında Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı, İbn Ebî Hâtim'in *Tefsiru'l-Kur'ân'ı'l-Azîm*'i gibi kapsamlı rivayet tefsirleri ilk üç asırdaki tefsir kültürünü önemli ölçüde günümüze aktarmışlardır. Ancak aynı fonksiyonun Mâtürîdî tarafından da yerine getirildiği görülür. Nitekim Mâtürîdî -sened zikretmese- de önemli miktarda ilk dönem tefsir bilgisini geleceğe intikal ettirmiştir.¹⁰

Mâtürîdî kendisine ulaşan hadislerden sahih kabul ettiklerini tefsirinde kullanmış, bazen de eğer böyle bir rivayet sabitse diye kayıt koyarak yorumuna ilgili rivayeti delil kabul etmiştir. Yer yer hadislerin metin tenkidini yapmış, bazı hadisleri Kur'ân bütünlüğü ve dinin temel esaslarıyla uzlaşmadığı için delil olarak kullanmamıştır.¹¹ Bazen de insanlar arasında yaygınlık kazandığından dolayı rivayet etme ihtiyacı duyulmayan haberler şeklinde tanımladığı nakilleri “amelî mütevâtir” şeklinde ifade etmiş ve bunları delil kabul etmiştir.¹² Mâtürîdî'nin tefsirinde sahâbe ve tâbiîn açıklamalarının da bolca yer aldığı görülür.¹³ Bununla birlikte o, bazı rivayetleri Kur'ân'a, dinin temel esaslarına ve temel aklî ilkelere uygun olmadığını beyan ederek reddedebilmektedir.¹⁴ Te'vilât'ta sahâbe, tâbiîn ve bazı kıraat âlimlerinden gelen farklı kıraatlara de yer verilmiştir.¹⁵ Mâtürîdî, nüzul sebeplerine dair rivayetlerden de yararlanmakla birlikte bunlara karşı daha seçici davranmış, bazı rivayetleri âyetin nassı ile örtüşmemesi, Peygamber ve sahâbe tasavvuruna, tarihi gerçeklere, siyaka ve dile aykırılık gibi gerekçelerle kabul etmemiştir.¹⁶ Farklı inanç ve kültürlerle ev sahipliği yapan bir bölgede yetişen müellifin bu durumu eserine de yansımıştır. Zira Te'vilât'ta Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik, Sâbiîlik,

⁷ Bekir Topaloğlu, “Te'vilâtü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/32. Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın metodolojisine dair genel bir değerlendirme için bk. Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilatu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, 56-70.

⁸ Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın kaynakları hakkında bk. İmamoğlu, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*, 23-30; Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilatu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, 42-55.

⁹ Ali Karataş - Mürsel Ethem, “Tefsir ve Tefsir Tarihi Açısından Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri”, *Uluslararası Sempozyum: Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları* (Bishkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2019), 747.

¹⁰ Tefsirde kendisinden görüş nakledilen bilgilerden bir kısmının listesi için bk. Melikşah Sezen, *İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Literatürüne Etkisi* (İstanbul: Kökler Yayınları, 2018), 26-28.

¹¹ Bk. A. M. Ahmad Galli, “Mâtürîdî'nin Tefsirinin Bazı Yönleri”, çev. Hanifi Özcan, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 469; İmamoğlu, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*, 23; Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilatu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, 139; Nuri Tuğlu, “İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Rivayet İlimleri Açısından Bazı Özellikleri”, *Araştırmalar - İnsan Bilimleri Araştırmaları*- 3/5-6 (2001), 118-129.

¹² Mustafa Maden - Burhan Baltacı, “Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Yer Alan Rivâyetlerin Yapısal Özellikleri (Fatiha Tefsiri Örneği)”, *Bir Müfessir Olarak İmam Mâtürîdî*, ed. Ali Karataş vd. (İstanbul: Kitâbi Yayınevi, 2022), 293.

¹³ İmamoğlu, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*, 23-24.

¹⁴ Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilatu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, 140-141; Veysel Gengil, “Mâtürîdî'nin Siyer'e Dair Kritik Ettiği Bazı Rivâyetler”, *Akademik Siyer Dergisi* 1/1 (2020), 66-67, 69, 72-73, 75, 81-82; Ahmet Abay, “Te'vilâtü'l-Kur'ân Bağlamında Mâtürîdî'nin Benimsemediği Rivayet ve Görüşlere Yaklaşımı”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 464-467; Davut Şahin, “Mâtürîdî'nin İbn Abbas Rivâyetlerine Yaklaşımı”, *ATEBE: Dini Araştırmalar Dergisi* 8 (2022), 111.

¹⁵ İmamoğlu, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*, 25, 40-46; Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilatu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, 153-154.

¹⁶ Bu hususta detaylı bir inceleme için bk. Mustafa Cihad Bakkal, “Mâtürîdî'nin Nüzül Sebebi Rivâyetlerini Değerlendirmesi - Reddettiği Rivâyetler-”, *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Hatice K. Arpağuş - Mehmet Ümit - Bilal Kir (İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2019), 235-254.

Dehriyye, Maniheizm, Brahmanizm, Seneviyye gibi birçok din ve inanç ve ayrıca Mu'tezile, Hâricilik, Cehmiyye, Bâtıniyye gibi birçok kelamî oluşum ile ilgili bilgiler mevcuttur.¹⁷

Te'vilât'ta Arap dili alanında öne çıkan birçok müellifin görüşlerine yer verilmiştir. Özellikle ilk üç asırda yaşamış Kisâî (öl. 189/804), Ferrâ, Ma'mer b. el-Müsenâ, Ebû Muâz en-Nahvî, Kâsım b. Sellâm ve İbn Kuteybe gibi müelliflerin görüşleri tefsirde önemli bir yere sahiptir.¹⁸ Nitekim tefsiri önemli kılan hususların bir kısmı da burada ortaya çıkar. Örneğin Ebû Avsece'nin (öl.?) görüşleri yalnızca bu tefsirde yer alır.¹⁹

Mâtürîdî'nin kullandığı kaynakların özgünlüğüne dair örnekler çoğaltılabilir. Söz gelimi mu'tezilî Ebû Bekir el-Esamm'ın (öl. 200/816) bazı görüşleri sadece *Te'vilâtü'l-Kur'ân* kanalıyla günümüze ulaşmıştır.²⁰ Aynı şekilde Mâtürîdî, Hz. Hafsa'ya (öl. 45/665) nispet edilen kıraat vecihlerine tefsir ve kıraat literatürü içinde en fazla yer veren müfessirdir.²¹ İlk dönem dilbilim, tefsir ve kıraat âlimlerinden Ebû Muâz'ın pek çok görüşü de sadece bu tefsir kanalıyla günümüze ulaşmıştır.

2. Ebû Muâz en-Nahvî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Tabakât kitaplarında Ebû Muâz hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Muhtemelen bu durum, Ebû Muâz'ın Bağdat, Basra ve Kûfe gibi o dönemin ilim merkezlerine uzak bir şehir olan Merv'de yaşamış²² olmasından ileri gelir.²³

Tam ismi Ebû Muâz el-Fadl b. Hâlid en-Nahvî el-Mervezî olarak kaydedilmiştir.²⁴ Ebû Hanîfe'den (öl. 150/767) nakilde bulunması²⁵ sebebiyle hicrî ikinci asrın ilk yarısında doğmuş olmalıdır. Babasının "en-Nahvî" nisbesiyle anılmasından dolayı ilim ehli bir âile içinde dünyaya geldiği söylenebilir.²⁶ Bâhile kabilesinin mevlâsıdır.²⁷ Vefat ettiği yıl 211/826 yılıdır.²⁸

Ebû Muâz'ın tefsir, dilbilim, kıraat ve hadis/rivayet ilimlerinde öne çıktığı anlaşılmaktadır:

Ebû Muâz'ın günümüze ulaşan görüşleri çoğunlukla Kur'ân'ın tefsir ve kıraatiyle ilgilidir. Görebildiğimiz kadarıyla onun bu konudaki 140 civarında görüşü kaynaklarda yer almıştır.

¹⁷ Karataş - Ethem, "Tefsir ve Tefsir Tarihi Açısından Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri", 740-741; Sezen, *İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Literatürüne Etkisi*, 32.

¹⁸ İmamoğlu, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*, 25-29; Özdeş, *İmâm Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtım*, 43-46.

¹⁹ Bk. Şükrü Maden, "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ındaki Meçhul Kaynağı Ebû Avsece ve Dilbilimsel Tefsire Dair Açıklamaları Üzerine Bir İnceleme", *Dergîbant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 414-433.

²⁰ Bk. Ali Karataş, "Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mutezile Etkisi Ebu Bekir el-Esamm Örneği", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2016), 185-187.

²¹ Nesrişah Saylan, "Hz. Hafsa'ya Nispet Edilen Kıraat Vecihlerinin Mâtürîdî Tefsiri Bağlamında İncelenmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 401-402.

²² İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 9/383; Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, 420.

²³ el-Bedrî, "Ebû Muâz en-Nahvî", 80.

²⁴ Abdülkerim es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1988), 13/49; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ* (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 5/2177; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2/10; el-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/32; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirîn* (Beirut: Müessesetu Nüveyhizî's-Sekafiyye, 1983), 420. Ebû Muâz'ın hayatı ve eserleri hakkında ayrıca bk. el-Bedrî, "Ebû Muâz en-Nahvî", 79-81; Abdullâh, "Cühûdü 'Ebî Muâz en-Nahvî es-Sarfiyye", 43-44.

²⁵ Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/395.

²⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952), 3/363. Ayrıca bk. el-Bedrî, "Ebû Muâz en-Nahvî", 80.

²⁷ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13/49; Yâkût, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, 5/2177; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2000), 24/28; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vüât* (y.y., Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1965), 2/245; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/32; Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, 420; el-Bağdâdî İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn* (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1951-1955), 1/818. Bâhile kabilesi hakkında bk. Zafer Karatay, "Bâhile (Benî Bâhile)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/483.

²⁸ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13/49; Yâkût, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, 5/2177; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 24/28; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/10; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vüât*, 2/245; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/32.

Bunların yarısı sadece Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ında²⁹ bulunurken geri kalanına Taberî,³⁰ İbn Hâleveyh (öl. 370/980),³¹ Ezherî (öl. 370/980),³² Sa'lebî (öl. 427/1035),³³ Vâhidî (öl. 468/1076),³⁴ Mâverdî (öl. 450/1058),³⁵ Sem'ânî (öl. 489/1096),³⁶ Begavî (öl. 516/1122),³⁷ İbn Atıyye (öl. 541/1147),³⁸ Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210),³⁹ Kurtubî (öl. 671/1273),⁴⁰ Nizâmeddîn en-Neysâbü'rî, (öl. 730/1329)⁴¹ Ebû Hayyân (öl. 745/1344),⁴² Semîn el-Halebî (öl. 756/1355),⁴³ İbn Âdil (öl. VIII./XIV. yüzyıl),⁴⁴ Süyûtî (öl. 911/1505),⁴⁵ Şevkânî (öl. 1250/1834)⁴⁶ ve Âlûsî'nin (öl. 1270/1854)⁴⁷ eserlerinde rastlanır. Ezherî *Tezhîbü'l-Lüga*'da onun Kur'ân hakkında güzel bir kitabı olduğunu zikretmiştir.⁴⁸ Daha önce belirtildiği üzere İbnü'n-Nedîm de *el-Fihrist*'te ona *Kitâbü Meâni'l-Kur'ân* isimli bir eser nispet etmektedir.⁴⁹ Ancak, bugünkü tespitlerimize göre Ezherî ve İbnü'n-Nedîm'in bahsettiği bu eser günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte yukarıda ismi geçen müfessirlerin Ebû Muâz'dan naklettikleri görüşlerin Meâni'l-Kur'ân literatürünün genel muhtevası⁵⁰ ile uyumlu olmasının İbnü'n-Nedîm'i desteklediği söylenebilir. Mâtürîdî de Ebû Muâz'ı "sâhibü't-Tefsîr" olarak anarken⁵¹ kuvvetle muhtemel bu tefsire işaret etmiş olmalıdır.

²⁹ Ebû Muâz'ın Mâtürîdî tarafından nakledilen görüşlerinden çalışmanın ileriki kısmında bahsedilecektir.

³⁰ Örneğin bk. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân* (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 8/241, 9/202, 17/321.

³¹ Örneğin bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasarun fi Şevâzî'l-Kur'ân* (Kâhire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.) 28, 50, 51, 75, 84, 90, 91, 97, 105, 168, 170.

³² Örneğin bk. el-Ezherî, *Kitâbu Meâni'l-Kirâât* (y.y., Dârü'l-Meârif, 1991), 1/164, 2/157, 2/244; el-Ezherî, *Tezhîbü'l-Lüga* (Kahire: el-Muessesetu'l-Misriyyeti'l-'Amme), 1964, 2/270, 277; 3/188, 134, 245, 409; 5/48; 6/27; 8/360; 13/263. el-Bedrî, Ezherî'nin Ebû Muâz'ın kitabını bizzat görüp ondan alıntı yaptığını öngörmektedir. Bk. el-Bedrî, "Ebû Muâz en-Nahvî", 80.

³³ Örneğin bk. es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 1/111; 2/44, 94; 3/244; 5/141; 7/318.

³⁴ Örneğin bk. el-Vâhidî, *el-Vasîl fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/221; el-Vâhidî, et-*Tefsîru'l-Basîl* (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, ts.), 9/200, 12/223, 17/282.

³⁵ Örneğin bk. el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/361, 5/214.

³⁶ Örneğin bk. Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 4/248; 5/288, 479; 6/254.

³⁷ Örneğin bk. el-Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl* (Riyad: Dâru Taybe, 1409), 1/156, 2/141.

³⁸ Örneğin bk. İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz* (Doha: Vizâretü'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1428/2007), 2/424.

³⁹ Örneğin bk. Fahreddîn er-Râzî, et-*Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 3/7, 4/146, 31/16.

⁴⁰ Örneğin bk. el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 19/12, 306; 22/49.

⁴¹ Örneğin bk. Nizâmüddîn en-Neysâbü'rî, *Tefsîru Garâibi'l-Kur'ân ve Reğâibi'l-Furkân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/282.

⁴² Örneğin bk. Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/130, 660; 4/168; 5/474; 6/131; 7/63, 384.

⁴³ Örneğin bk. es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-Mesûn* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 3/509; 8/42, 88, 477.

⁴⁴ Örneğin bk. İbn Âdil ed-Dimeşkî, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 6/80; 15/27, 322; 19/172; 20/106, 210, 215.

⁴⁵ Örneğin bk. Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr 1422/2002), 2/1226.

⁴⁶ Örneğin bk. eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Mansure: Dârü'l-Vefa, ts.), 1/783, 5/486.

⁴⁷ Örneğin bk. el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/90, 9/428.

⁴⁸ Ezherî, *Tezhîbü'l-Lüga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn - Muhammed Alî en-Neccâr, Kahire: el-Muessesetu'l-Misriyyeti'l-'Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1964, 1/25. Bu bilgiye sonraki dönem tabakat kitaplarında da rastlanmaktadır. Bk. Yâkût, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, 5/2177; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 24/28; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vüât*, 2/245; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 2/32; Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, 420.

⁴⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 117. Ayrıca bk. Ali Bulut, "Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 401; İsmail Aydın, "Kur'ân'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 49; İskender Şahin, "Tefsir İlminin Kaynakları Açısından İbn Nedîm'in el-Fihrist Adlı Eseri", *EKEV Akademi Dergisi* 20/67 (2016), 158.

⁵⁰ Meânî'l-Kur'ân türündeki eserlerin içeriğini büyük ölçüde Kur'ân kelimelerinin lügavî anlamları, sarf ve nahiv ilimlerinin kapsamına girebilecek açıklamalar ve kiraat farklılıkları gibi hususlar oluşturur. Bk. Havva Özata, *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 78-89; Özata, "Hz. Peygamber'den Modern Zamana Dilbilimsel Tefsir Faaliyetleri: Bir Dönemlendirme Modeli", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 457-458.

⁵¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd., mürâcaa: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2007, 16/180.

Ebû Muâz'ın "en-Nahvî" nisbesiyle tanınması, dilbilim alanında uzman olduğunu göstermektedir. Ezherî *Tehzîbü'l-Lüga* isimli kapsamlı sözlüğünün kaynaklarından bahsederken Ebû Muâz'ı görüşlerine itimat ettiği üçüncü tabaka âlimlerden biri olarak belirtip⁵² ondan iktibasta bulunur.⁵³ Sem'ânî (öl. 562/1167) de onu dilciliği ile meşhur âlimler arasında zikretmiştir.⁵⁴ Aynı şekilde Mâtürîdî, iki yerde kendisini "en-Nahvî" nisbesiyle,⁵⁵ bir yerde de edebiyat âlimlerinden biri olarak anar.⁵⁶ İbnü'n-Nedîm'in ona isnad ettiği *Meâni'l-Kur'ân* adlı eser de isminin ihsas ettirdiğine göre dilbilimsel esaslı bir tefsir olmalıdır.

Ebû Muâz'ın öne çıkan başka bir yönü kiraat âlimi olmasıdır.⁵⁷ Daha önce de bahsi geçtiği üzere Kâtip Çelebi, kendisinin *Kitâbü'l-Kirâât* adında bir eserinin olduğu bilgisini vermektedir.⁵⁸ Hattâbî (öl. 338/998) de *Garîbü'l-Hadîs* isimli eserinin kaynaklarından bahsederken onu ve eserini *Kitâbü Ebî Muâz Sâhibi'l-Kirâât* olarak zikretmektedir.⁵⁹ Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Tefsir ve kiraat âlimlerinin, Ebû Muâz'dan çok sayıda kiraat bilgisini nakletmesi, onun bu yönünü teyit etmektedir.⁶⁰ Bazı kiraat kaynaklarında onun Ebû Amr (öl. 154/771) ve Nâfi'e (öl. 169/785) dayanan bazı kiraatleri Hârice b. Mus'ab'dan (öl. 168/785) rivayet ettiği;⁶¹ ondan da Muhammed b. Hârûn en-Neysâbüri (öl.?), Muhammed b. Abdilhakem (öl.?) ve el-Leys b. Mukâtil b. el-Leys el-Horasânî'nin (öl.?) kiraat naklinde bulunduğu görülmektedir.⁶²

Ebû Muâz bir râvî/muhaddis olarak da tanınmaktadır.⁶³ Ebû Hanîfe,⁶⁴ Abdullâh b. Mübârek (öl. 181/797) ve Ubeyd b. Süleymân el-Bâhilî'den (öl.?) rivayette bulunmuştur.⁶⁵ İbn Hibbân (öl. 354/965) onu sika raviler arasında zikretmiştir.⁶⁶

3. Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Ebû Muâz en-Nahvî'ye Nispet Edilen Tefsir Bilgileri

Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Ebu Muâz en-Nahvî'ye nispet edilen tefsir bilgileri; dilbilimsel tefsir, Mukâtil b. Süleyman'a itirazları, tefsir rivayetleri ve kiraat farklarına dair açıklamaları şeklinde tasnif edilebilir.

⁵² Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, 1/25. Ayrıca bk. el-Bedrî, "Ebû Muâz en-Nahvî", 80.

⁵³ Örneğin bk. Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, 2/270, 277; 3/134; 5/137; 15/487.

⁵⁴ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13/49.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/304, 11/21.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/414.

⁵⁷ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/622.

⁵⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1449; Ayrıca bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 2/622; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifin*, 1/818; Mustafa Sağlam, "Keşfü'z-Zunûn'da Kiraat Kaynakları Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*, ed. Siddik Korkmaz v.dğr. (İstanbul: Hiper Yayın, 2021), 586.

⁵⁹ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî el-Büstî, *Garîbü'l-Hadîs*, thk. Abdülkerim İbrâhim Azbâvî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 2001), 1/49-50.

⁶⁰ Örneğin bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/231, 10/36, 11/70, 14/235; İbn Hâleveyh, *Muhtasarun fi Şevâzî'l-Kur'ân*, 28, 50, 51; Ezherî, *Meâni'l-Kirâât*, 1/164, 2/157, 2/244; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 7/318; İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-Vecîz*, 2/424; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, 19/306; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, 7/16; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-Mesûn*, 8/85, 477.

⁶¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü Kirââti's-Seb'* (Kâhire: Dâru'l-Meârif bi-Mısır, ts.), 100, 101; Ezherî, *Meâni'l-Kirâât*, 1/105; el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-Kirâât* (Kâhire: Dâru Semâ li'l-Kitâb, 2014/1435), 1/428, 2/1046, 1086, 1249, 1279; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/243, 2/10.

⁶² Ezherî, *Meâni'l-Kirâât*, 1/105; Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-Kirâât*, 1/428; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/10, 34, 141, 239.

⁶³ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifin*, 1/818.

⁶⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/395.

⁶⁵ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, 9/383; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 7/61; Muhammed b. Hibbân, *Kitâbü's-Sikât* (Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1983), 8/428-429, 9/232; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13/49; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 5/2177; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 24/28; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vüât*, 2/245; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirin*, 2/32; Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirin*, 420; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifin*, 1/818. Ebû Muâz'ın kendisinden rivayette bulunduğu râviler ve ondan rivayette bulunanlar hakkında daha geniş bilgi için bk. <http://hadith.islam-db.com/narrators/26475/%D9%81%D8%B6%D9%84-%D8%A8%D9%86-%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF>, Erişim 15 Haziran 2023; <https://tarajm.com/people/97764> Erişim 15 Haziran 2023.

⁶⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/5. Ayrıca bk. Yâkût, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, 5/2177; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 24/28; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vüât*, 2/245; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirin*, 2/32; Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirin*, 420.

3.1. Dilbilimsel Tefsire Dair Açıklamalar

Mâtürîdî'nin Ebû Muâz'a nispet ettiği tefsir bilgilerinin ekseriyeti Kur'ân'ın dilbilimsel izahlarından oluşur. Ebû Muâz söz konusu açıklamalarda kelimelerin anlamları, sîgaları, kökleri ve sözdizimindeki görevleri gibi hususları beyan edip izahlarını Kur'ân âyetleri ve Arap kavilleri ile delillendirmiş, kıraat farklılıklarının manaya tesirlerini göstermiştir:

Ebû Muâz beyan edilmesine ihtiyaç duyduğu bazı kelimelerin dilde hangi manada kullanıldıklarından bahsetmiştir. Örneğin Bedir savaşında Resûlullâh ve ashâbının tam olarak hakimiyeti sağlamadıkları halde bir kısım müşrik savaşçıyı esir almalarını eleştiren âyetteki⁶⁷ يَنْخَن kelimesinin “boyun eğdirmek”,⁶⁸ inkarcıların cehennemde görecekleri azabın bir çeşidinden bahseden âyetteki⁶⁹ مَقَامِعٍ مِنْ حَدِيدٍ ifadesinin “demirden sopalar”,⁷⁰ Allah'ın insanlara din konusunda bir zorluk yüklediğini anlatan âyetteki⁷¹ حَرَجٍ sözcüğünün “her tarafını diken sarmış ağaç”,⁷² Mısır'dan çıkmak için harekete geçen Hz. Musa ve kavmine karşı Firavun'un kendi ordusunun durumuyla övündüğünü anlatan âyetteki⁷³ حَاذِرُونَ kelimesinin “silahları tam kimseler”⁷⁴ bazı kavimlerin yaptıkları kötülükler sebebiyle dünyadayken cezalandırıldıklarından bahseden âyetteki⁷⁵ حَاصِبٍ sözcüğünün “içinde küçük çakıl taşları bulunan rüzgar”,⁷⁶ cennet nimetlerinin anlatıldığı bir âyetteki⁷⁷ طَلْحٍ kelimesinin “dalları çok olan büyük bir ağaç”,⁷⁸ Allah'ın bitkileri yeşil olarak bitirip sonra da onu kapkara hale getirdiğini anlatan âyetteki⁷⁹ أَخْوَى sözcüğünün “çok siyah/kapkara”⁸⁰ anlamına geldiğini açıklamıştır.

Mâtürîdî'nin alıntılarına bakılırsa Ebû Muâz'ın kelimelerin Arap dilindeki farklı okunuşları, zaman sîgaları, mastarları, mezîd formları, tekil veya çoğul halleri gibi sarf bilgilerine de sıklıkla yer verdiği görülmektedir. Örneğin Mâtürîdî, Ebû Muâz'ın Neml sûresinin 62. âyetindeki خُلَفَاءَ kelimesine verdiği anlama göre âyetteki خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ifadesini “yeryüzünde kendilerinden önceki ümmetlerden sonra gelen kimseler” olarak yorumlamıştır. Zira Ebû Muâz, خُلَفَاءَ kelimesinin tekilinin خَلِيفٍ olduğunu, خَلِيفٍ'in de خَلِيفٍ'ten geldiğini, خَلِيفٍ kelimesinin tekilinin ise خَلِيفَةٌ olduğunu ifade etmiştir.⁸¹ Bu konuda bir başka örnek ise Firavun ve taraftarları eğer Allah'a karşı yalan uydururlarsa Allah'ın onları cezalandıracağından bahseden âyetle⁸² ilgilidir. Ebû Muâz, âyetteki يُسْجِتُ fiilinin tef'îl bâbından سَخَّتْ şeklinde de kullanıldığını söylemiştir.⁸³ Yine Ebû Muâz, Allah'ın Hz. İsa ve annesi Hz. Meryem'i yaşamaya elverişli bir mekâna sığdırdığını anlatan âyette⁸⁴ “yüksek yer” anlamına gelen رَبْوَةٌ kelimesinin Arap dilinde رَبْوَةٌ - رَبْوَةٌ - رَبْوَةٌ - رَبْوَةٌ

⁶⁷ el-Enfâl 8/67.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/264.

⁶⁹ el-Hac 22/21.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/359.

⁷¹ el-Hac 22/78.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/420.

⁷³ eş-Suarâ 26/56.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/300.

⁷⁵ el-Ankebût 29/40.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/122.

⁷⁷ el-Vâkıa 56/29.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/302.

⁷⁹ el-A'lâ 87/5.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/29. Mâtürîdî'nin bazı kelimelerin lügat bilgisine dair Ebû Muâz'dan diğer nakilleri için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/381, 419; 9/28; 10/11, 265, 322; 11/53, 69, 451; 14/324.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/402.

⁸² Tâhâ 20/61.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/209. Ebû Muâz'ın âyetlerdeki bazı kelimelerin sarf bilgisine dair diğer açıklamaları için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/231, 414; 9/174; 10/21, 36, 275, 375; 11/116; 12/230; 14/234.

⁸⁴ el-Mü'minûn 23/50.

diye dört ayrı şekilde seslendirildiğini ifade etmiştir.⁸⁵ Müşriklerin Kur'ân-ı Kerîm'i eskilerin masalları olarak nitelediklerinden haber veren âyetteki⁸⁶ *أَسَاطِيرُ* sözcüğünün de müfredinin *أَسْطُورَة* olduğunu belirtmiştir.⁸⁷

Ebû Muâz'ın bazı kelimelerin kök bilgisine de temas ettiği gözlemlenmektedir. Söz gelimi *وَرَاءَ* kelimesinin *تَوَارَيْتُ عَنْكَ* ifadesinden türetildiğini, ister önünden ister arkasından olsun gizlenen her şeyin *وَرَاءَ* diye isimlendirildiğini ifade etmiştir.⁸⁸ Yine ona göre *كُتِبُوا* kelimesinin aslı *كُتِبُوا*'dur.⁸⁹

Ebû Muâz'ın İnşirah sûresinin 5. ve 6. âyetleriyle ilgili olarak yaptığı dilbilimsel açıklama marifene kullanıminin manaya tesirini göstermesi açısından dikkat çekicidir. *فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا* *فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا* âyetlerinde kolaylığın (*يُسْرًا*) iki defa tekrarlandığını, buna rağmen ikincisinin de nekre olarak zikredilmiş olmasını iki farklı kolaylık olarak izah etmiş ve bu görüşünün ardından Ebû Muâz'ın konuyla ilgili açıklamalarını iktibas etmiştir:

Ebû Muâz şöyle dedi: Marife her tekrarlandığında aynı şeyi ifade ederken nekre ise birden fazla olmaya delalet eder. (Örneğin) *إِنَّ مَعَ الْأَمِيرِ غَلَامًا* *إِنَّ مَعَ الْأَمِيرِ غَلَامًا* denilir. Bu durumda emîr bir tane, beraberinde ise iki tane köle kastedilmiştir. *إِنَّ مَعَ الْأَمِيرِ الْغَلَامَ* *إِنَّ مَعَ الْأَمِيرِ الْغَلَامَ* denince ise emîr de köle de bir tanedir. *إِنَّ مَعَ أَمِيرٍ غَلَامًا* *إِنَّ مَعَ أَمِيرٍ غَلَامًا* denildiğinde de iki emîr, iki köle anlaşılır.⁹⁰

Ebû Muâz'ın bazı Kur'ân lafızları hakkında yaptığı dilbilimsel açıklamalar için Kur'ân-ı Kerîm ve Arap kavlından istişhâdda bulunduğu görülmektedir. Hatta Ebû Muâz'ın bu hususu oldukça önemseydiği söylenebilir. Zira Mâtürîdî'nin ondan iktibas ettiği bilgilerde bu duruma sıkça rastlanır. Örneğin Ebû Muâz, Hz. Nuh ve ona inananların gemiye doluşarak tufandan kurtulduklarını anlatan âyetteki⁹¹ *الْمَشْحُونِ* kelimesinin “dolu” manasına geldiğini ifade için Arap kelimelerinden *سَخَنْتُ السَّفِينَةَ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الدَّفْعُ* (Gemiye doldurdum, sadece sevk etmesi kaldı) ibaresini örnek getirmiştir.⁹² Mâtürîdî, Asr sûresinin ismini aldığı ilk âyetteki *الْعَصْرِ* kelimesinin anlamına dair zaman, gündüzün son vakti, gece ve gündüz gibi çeşitli görüşler nakletmiş ve son görüşü yani “gece ve gündüz” anlamını tercih etmiştir. Onun bu konuda dayandığı hususlardan biri de Ebû Muâz'ın bu kelimeyle ilgili olarak Arap kelimelerinden yaptığı nakil olmuştur. Ebû Muâz Arapların *لا أكلمك العصران* (Seninle gece ve gündüz konuşmayacağım) derken gece ve gündüzü kastettiklerini belirtmiştir.⁹³ Ebû Muâz'ın Arap kavliyle istişhâd ettiği bir başka örnek ise harf-i cer kullanımıyla ilgilidir. Ebû Muâz, Hz. Musa'ya dokuz mucizeyle beraber Firavun ve kavmine gitmesinin emredildiğinden bahseden âyetteki⁹⁴ *فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ* ifadesinde yer alan *فِي* harf-i cerrinin *مع* harf-i cerri anlamında kullanıldığını, bunun Arap dilinde çok sayıda örneğinin olduğunu belirtip Arapların *خرجت في أهل مرو إلى مكة* (Merv halkıyla birlikte Mekke'ye doğru yola çıktım) sözüyle istişhâd etmiştir.⁹⁵

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/34.

⁸⁶ el-Furkân 25/5.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/224.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/63.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/311. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/230.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/257.

⁹¹ eş-Şuarâ 26/119.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/319.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/317.

⁹⁴ en-Neml 27/12.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/363. Ebû Muâz'ın Arap kelimelerinden yaptığı diğer istişhâdları için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/430, 9/232, 359; 10/263, 304; 11/39; 12/248.

Mâtürîdî, az da olsa Ebû Muâz'ın âyetlere dayalı istişhâdlarına yer vermiştir. Örneğin, الإباء kelimesinin “direnmek” anlamına geldiğini Allah'ın Hz. Adem'e secde etmeleri emrine meleklerin icabet edip sadece İblis'in direndiğini anlatan وَالْأَبْيَاسِ أَبِي âyetini,⁹⁶ وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ 96 âyetini, kavl-i celilinde⁹⁷ وَأَمْوَالٌ ve أَوْلَادٌ kelimelerinden sonra tekil müennesler için kullanılan التِّي ism-i mevsûlünün zikredilmiş olması hususunda da çoğul kelimelerde müfred müenneslerin kullanılabilceğini göstermek için âyetlerdeki قَالَتْ الْأَعْرَابُ⁹⁸ قَالَتْ رُسُلُهُمْ⁹⁹ ifadelerini delil getirmiştir.¹⁰⁰

Ebû Muâz'ın açıklamalarında Kıraat-Dilbilim-Tefsir ilişkisini görmek mümkündür. O, bazı kıraat farklarının manada değişiklikler meydana getirdiğine dikkat çekmiştir. Örneğin Mâtürîdî'nin naklettiği üzere Ebû Muâz, Hz. Musa'nın Sâmîrî'yi İsrâiloğulları arasından kovduğunun ve onun yaptığı buzağıdan heykeli de imha edeceğinin beyan edildiği âyetteki¹⁰¹ لنحرقه fiilinin mansûb ve merfû olarak farklı kıraatlerine¹⁰² göre ayrı manalara geleceğini belirtmiştir. Yani ona göre ibare لَنَحْرُقُهُ şeklinde nun'un fethası ve ra'nın tahfifi ile okununca “törpü ile parçaladı” anlamına gelir ki bu durumda ziynet eşyalarından yapıldığı için Hz. Musa'nın buzağıyı yakamadığı, törpüleyip un ufak ederek parçalarını denize savurduğu anlaşılır. لَنَحْرُقُهُ şeklinde nun'un dammesi ve ra'nın teşdidi ile okunduğunda ise buzağının etli ve kanlı olduğu, Hz. Musa'nın onu kül oluncaya kadar ateşle yakıp denize savurduğu anlamı ortaya çıkar.¹⁰³

Görüldüğü üzere Ebû Muâz, manaları herkesçe malum olmayan kelimeleri açıklamış, sözcüklerin köklerine işaret etmiş, kelime ve cümlelerin gramatik çözümlerini yapmış, kıraat farklılıklarının anlama tesirlerini belirtmiş, Arap kelâmındaki benzer kullanımları delil göstermiştir.¹⁰⁴ Onun açıklamalarındaki bu içerik İbnü'n-Nedîm'in kendisine *Meâni'l-Kur'ân* nispetini¹⁰⁵ de kuvvetlendirmektedir. Zira bu tür dilbilimsel teknikler “Meâni'l-Kur'ân” türü eserlerin temel özelliklerindedir.¹⁰⁶

3.2. Mukâtil b. Süleymân'a İtirazları

Mâtürîdî'nin Ebû Muâz'dan nakillerinde onun Mukâtil b. Süleymân'a yönelik eleştirileri dikkat çekmektedir.¹⁰⁷ Mâtürîdî, Ebû Muâz'ın hem bu eleştirilerini hem de eleştirilerine dayanak kıldığı hususları tefsirinde belirtmiştir. Bu eleştiriler aşağıda örnekleri sunulacağı üzere daha çok Mukâtil'in mana tevcihlerine yöneliktir. Örneğin Mukâtil, Allah'ın ahirette inkarcılara yeryüzünde ne kadar kaldıklarını soracağını, onların da bir veya birkaç gün kaldıklarını söyleyeceklerinden bahseden قَالَتْ كَمْ لَبِئْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمِ فَاسْتَلِ الْعَادِينَ¹⁰⁸ âyetlerinde ifade edilen kalmanın kabirlerde kalma olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁹ Ebû Muâz ise Mukâtil'in bu görüşünde hatalı olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu, kabir azabını inkâr eden

⁹⁶ el-Bakara 2/34.

⁹⁷ Sebe' 34/37.

⁹⁸ el-Hucurât 49/14.

⁹⁹ İbrâhîm 14/10.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/396, 438.

¹⁰¹ Tâhâ 20/97.

¹⁰² Kıraatler için ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/155-156.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/231. Ebû Muâz'ın benzer açıklamaları için bk. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/36, 16/180-181.

¹⁰⁴ Ayrıca Ebû Muâz'ın âyetin genel kastına yönelik açıklamaları için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/384, 10/22, 12/97, 12/98, 13/145.

¹⁰⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 117.

¹⁰⁶ İsmail Aydın, “Meâni'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/meani-kuran>, Erişim 19 Haziran 2023; Özata, *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci*, 79.

¹⁰⁷ Mertoğlu, “Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü”, 210.

¹⁰⁸ el-Mü'mûn 23/112-113.

¹⁰⁹ Bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1423/2002), 3/167. Krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/70.

Cehmiyye'yi haklı çıkaracak bir görüştür. Çünkü Cehmiyye çektiği azaptan dolayı kişiye orada kaldığı sürenin bir sene veya daha fazla gibi geleceğini; bu nedenle de âyetteki “bir veya birkaç gün” ifadesinin kabir azabıyla ilgili olmadığını iddia eder ve bu durumu kabir azabının olmadığını bir delili olarak değerlendirir. Anlaşılan o ki Ebû Muâz, inkarcıların bir veya birkaç gün kaldıkları yerin kabir olduğunu söylemenin Cehmiyye'yi haklı çıkaracağını düşünerek Mukâtil'e katılmamıştır.¹¹⁰ Mâtürîdî'nin iktibasında Ebû Muâz'ın âyette bahsedilen hususu nasıl anladığı yer almamaktadır, ancak yukarıdaki itirazına bakılırsa o, “يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ” ifadesini dünya hayatında geçen sürenin azlığı olarak yorumlamış olmalıdır. Bununla birlikte Ebû Muâz, Mukâtil'in sûra iki defa üfûrülmesi arasında kabirde kalınan süreyi kastetmesi durumunda haklı olabileceğini de ayrıca belirtmiştir.¹¹¹

Ebû Muâz'ın Mukâtil'e yönelik diğer bir itirazı ise Hz. Musa kıssasıyla ilgilidir. Kasas sûresinde İsrâiloğulları'nın yeni doğan erkek çocuklarının öldürülmesi emrinin verilmesinin ardından Hz. Musa'nın annesinin Allah'ın yönlendirmesiyle oğlunu nehre bıraktığı, onu Firavun'un ailesinin bulduğu, Firavun'un karısının onu evlat edinmek istediği anlatılmıştır.¹¹² Ebû Muâz, Firavun'a karısının لا تَقْتُلُوهُ şeklindeki sözünün¹¹³ Mukâtil tarafından “Benim için göz aydınlığı, senin için göz aydınlığı değil” diye anlamlandırıldığını nakletmiş,¹¹⁴ ancak bu mana tevcihine itiraz etmiştir. Çünkü ona göre; eğer böyle olsaydı, âyetteki تَقْتُلُوهُ ifadesinin تَقْتُلُونَهُ şeklinde olması gerekirdi. Ebû Muâz âyetin siyakının da buna elverişli olmadığını, çünkü âyetin devamında “belki bize faydası olur” (عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا) denildiğini belirtmiştir. Ebû Muâz'a göre Mukâtil'in görüşü ancak âyetin kıraati لا تَقْتُلُوهُ şeklinde olması durumunda isabetli olabilir.¹¹⁵ Mâtürîdî'nin aktardığı bu itirazda dikkat çeken bir husus daha vardır. Mukâtil'in Ebû Muâz'ın eleştirisine konu olan ifadeleri, Mukâtil'in tefsirinde yer almamaktadır.¹¹⁶ Eğer Ebû Muâz'ın bu naklinde bir hata yok ise onun Mukâtil'in tefsirinin bugün elimizde bulunan metinden farklı bir metni kullandığı söylenebilir. Bu durum ise Mukâtil'in tefsirinin günümüze intikalinde eksiklik yahut farklılıklar olabileceğini ve Mâtürîdî'nin tefsirinin bu açıdan da önemli bir kaynak olduğunu gündeme getirir.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Ebû Muâz'ın günümüze ulaşmayan *Meâni'l-Kur'ân*'ı Mukâtil b. Süleymân'ın tefsiriyle etkileşim halindedir.¹¹⁷ Ebû Muâz, Mukâtil'den bazı hususlarda alıntılar yapmış, ona kelâmî hassasiyet ve siyaka uyumsuzluk sebebiyle itirazlar yöneltmiştir.¹¹⁸ Mukâtil'in tefsirini Merv'de tamamlamış olması,¹¹⁹ Merv'li Ebû Muâz'ın bu eseri tetkik etme fırsatı yakaladığına işaret eden bir durum olabilir.

3.3. Tefsir Rivâyetleri

Ebû Muâz en-Nahvî'nin tefsir alanındaki katkısı bazı tefsir rivayetlerinin günümüze ulaşmasında da gözlemlenir. O, bir Mervli olarak, hayatının bir dönemini Merv'de¹²⁰ geçiren Dahhâk b.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/70.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/71.

¹¹² el-Kasas 28/4-9.

¹¹³ el-Kasas 28/9.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/13.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/13.

¹¹⁶ Krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/337.

¹¹⁷ Mertoğlu bu durumdan yola çıkarak Mukâtil'in tefsirinin eleştirisi amacıyla da olsa hicrî ikinci yüzyılın ikinci yarısı ve üçüncü asrın başında yaşayan müfessirler tarafından dikkate alınmaya başlandığı sonucuna ulaşmaktadır. Bk. Mertoğlu, “Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü”, 210.

¹¹⁸ Ebû Muâz'ın Mukâtil'e diğer itirazları için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/360-361, 11/21.

¹¹⁹ Mertoğlu, “Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü”, 192.

¹²⁰ Merv'deki ilmi hayatta Kur'ân ilimlerinin yeri için bk. Mesut Can, “Merv'de İslâmî İlimlerin Doğuşu (Hicrî İlk İki Asır)”, *Mütefekkir: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 406-408.

Müzâhim'in (öl. 105/723) tefsirle ilgili açıklamalarını nakleden pek çok senedin zincirinde yer almıştır. Ebû Muâz bu rivayetleri çoğunlukla Ubeyd b. Süleymân kanalıyla nakletmektedir.¹²¹ Yine Ebû Amr eş-Şa'bî'den (öl. 104/722) nakledilen tefsir rivayetlerinin senedinde onu görmek mümkündür.¹²² Ebû Muâz'ın tefsirle ilgili bilgilerin naklindeki bu râvî rolüne *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da da rastlanır. Bu yönüyle de o, aynı zamanda Mâtürîdî'nin bir rivayet kaynağıdır. Mâtürîdî; Mücâhid (öl. 103/721), Mukâtil b. Süleymân ve Kisâî'nin bazı açıklamalarını Ebû Muâz kanalıyla tefsirine taşımıştır. Örneğin Mâtürîdî'nin Ebû Muâz'dan aktardığına göre Mücâhid; Firavun ve ondan önceki şehirleri altının üstüne geçirilmiş kimselerden bahseden *وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْخَاطِئَةِ* âyetindeki *الْخَاطِئَةِ* kelimesinin şirk ve küfür olarak tefsir edildiğini nakletmiş, ancak bu görüşü reddetmiştir. Mücâhid görüşünü şöyle gerekçelendirmiştir:

Yüce Allah, kitabında Lut (as) kavminin küfür ve şirk içinde olduklarını zikretmemiş, sadece günah işlediklerinden ve bundan dolayı da helak edildiklerinden bahsetmiştir. Çünkü onlar bu günahı vazgeçip tevbe etmemişlerdir. Mücâhid yine şöyle demiştir: Eğer Lut kavmi müşrik olsaydı, Lut (as) onlara şöyle demezdi: “Şunlar benim kızlarım, onlar sizin için daha temizdir.”¹²³ Lut (as) bu sözünü kızlarını onlara nikahlamayı kastetmiştir. Kafir bir erkeğin müslüman bir kadınla nikahı ise sahih olmaz.¹²⁴

Taberî'nin ilgili kelimeye dair Mücâhid'e nispet ettiği görüş de bu açıklamayla uyumludur. Zira Mücâhid'in âyetteki *الْخَاطِئَةِ* kelimesini “hatalar” olarak açıkladığı nakledilmiştir.¹²⁵ Ancak Mâtürîdî'nin Ebû Muâz'dan nakille yer verdiği Mücâhid'in itirazı Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ında yer almamaktadır.¹²⁶ Bununla birlikte Mâtürîdî, Mücâhid'in görüşünü zikretmiş, ancak kabul etmemiştir. Zira Lut kavminin şirk ve küfür içinde olduğunu, bunun delilinin de Hz. Lut'u kavminin sürgün etmeye çalıştığına dair âyetler¹²⁷ ile Lut kavmi helak edilmeden önce o bölgeden mü'minlerin çıkarıldığından bahseden âyet¹²⁸ olduğunu belirtmiştir.¹²⁹ Konumuz açısından önemli olan husus ise Mâtürîdî'nin Ebû Muâz kanalıyla Mücâhid'e nispet ettiği bu görüşün Mâtürîdî'den önceki kaynaklarda yer almamasıdır. Bu ise *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın ilk dönem tefsir birikiminin günümüze intikalinde müstağni kalınamayacak bir eser olduğunu gösteren bir durumdur.

Benzer bir durum Ebû Muâz'ın Kisâî'den yaptığı nakilde de söz konusudur. Ebû Muâz'ın naklettiğine göre Kisâî, kavuştukları nimetlerin sevincinden dolayı cennetliklerin söyleyecekleri “Artık ölmeyeceğiz değil mi?” (*أَفَمَا نَحْنُ بِمَيِّتِينَ*)¹³⁰ meâlindeki soruyla ilgili olarak şöyle demiştir: “Bu yakîn (kesin bilgi) bildiren bir soru olup Kur'ân'da bunun benzerleri çoktur. Soru ifadeleri bazen hayreti, bazen bilginin kesinliğini, bazen de bilmemeyi beyan için kullanılır.”¹³¹ Görebildiğimiz kadarıyla Kisâî'nin bu beyanı da sadece *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da yer alır.

¹²¹ Örneğin bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/538, 2/374, 3/152, 166, 246, 271, 275, 281, 4/181, 331, 8/275, 304, 9/37, 191, 13/303, 11/220; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 1/82, 3/797, 7/2205, 8/2708, 9/2802, 2866; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 10/196. Taberî'nin Ebû Muâz'ın da bulunduğu senetle Dahhâk'tan yaptığı nakillere dair ayrıca bk. Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*, 216, 219, 321.

¹²² Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/40; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/1224, 1225.

¹²³ Hüd 11/78.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/53.

¹²⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/217.

¹²⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/217.

¹²⁷ eş-Şuarâ 26/167, en-Neml 27/56.

¹²⁸ ez-Zâriyât 51/35-36.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/53.

¹³⁰ es-Saffât 37/58.

¹³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/153.

Mâtürîdî, Mukâtil'in iki görüşünü de Ebû Muâz kanalıyla tefsirine taşımıştır. Ebû Muâz, Hz. Musa'nın Sâmirî'nin İsrâiloğulları'nı saptırmak için yaptığı buzağı heykelini imha edeceğinden bahsettiği âyetteki "لَنَحْرُقَنَّهٗ"¹³² ifadesiyle ilgili olarak Mukâtil'in "Onu yakacağız, sonra da törpü ile un ufak edeceğiz"¹³³ dediğini, Allah'ın kullarına bir lütfu ve ibret alınması gereken bir doğa olayı olarak gölgeyi uzattığından bahseden âyetteki "مَدَّ الظِّلَّ"¹³⁴ ifadesi hakkında da "Sabah namazının vaktinin başından güneşin doğuşuna kadarki gölge yani *el-fey'* demektir."¹³⁵ dediğini söylemiştir. Mâtürîdî'nin Ebû Muâz kanalıyla tefsirinde zikrettiği bu iktibasları ise lafızları kısmen farklı olmakla beraber Mukâtil'in tefsirinde bulmak mümkündür.¹³⁶

Bu örneklerde görüleceği üzere Ebû Muâz, Mâtürîdî'nin aynı zamanda Mücâhid, Mukâtil ve Kisâî gibi ilk dönem müfessirlerinin görüşlerine ulaştığı bir kaynaktır. Araştırmamıza göre Mâtürîdî'den önceki kaynaklarda Mücâhid ve Kisâî'nin bahsi geçen görüşlerinin yer almaması, ilk dönem tefsir kültürünün günümüze intikalinde Ebû Muâz ve Mâtürîdî'yi önemli hale getirmektedir.

3.4. Kıraat Farklarına Dair Açıklamaları

Mâtürîdî'nin, daha önce de bahsi geçtiği üzere kendisine *Kitâbü'l-Kirâât* isimli bir eser nispet edilen¹³⁷ Ebû Muâz'dan naklettiği görüşlerin önemli bir kısmını kıraat farklılıkları oluşturur. Nitekim Mâtürîdî dışındaki tefsirler de kendisinden pek çok kıraat açıklaması nakletmiştir.¹³⁸

Mâtürîdî'nin Ebû Muâz'dan yaptığı alıntıların bir kısmında kıraat farkının doğurduğu mana farkı da Ebû Muâz tarafından açıklanmıştır. Örneğin, bütün resullerin aynı inanç ilkelerini tebliğ ettikleri, fakat insanların bu inanç birliğini parçaladıklarından bahseden "فَنَقَطُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ"¹³⁹ âyetindeki زُبُرًا kelimesinin bâ harfinin fetha ile زُبُرًا diye okunursa "parçalar" anlamına geleceğini, zamme ile زُبُرًا diye okunursa "kitaplar" manasında olacağını ifade etmiştir.¹⁴⁰ Ebû Muâz, Mü'minûn sûresinin 110. âyetindeki "سَخْرِيَا" kelimesinin de sîn harfinin zammesi ile سَخْرِيًا diye "kulluk ve kölelik" anlamında; sîn harfinin kesrası ile de سَخْرِيًا diye "alay etme, aşağılama" anlamında okunduğunu ifade etmiştir.¹⁴¹ Ebû Muâz'ın naklettiği bu kıraatler sahihtir.¹⁴² Yine Kamer sûresinin "تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفْرًا"¹⁴³ âyetindeki كُفْرًا fiilinin كُفْرًا diye mâlûm sığayla da okunduğunu nakleder¹⁴⁴ ki bu şâz bir kıraattir.¹⁴⁵ Her ne kadar Mâtürîdî'nin iktibasında Ebû Muâz'ın bir açıklaması yer almasa da buradaki kıraat farkının da manayı önemli ölçüde değiştirdiği görülmektedir. Zira âyetteki "مَنْ كَانَ كُفْرًا" ifadesi ile Hz. Nûh kastedilirken, fiil mâlûm sığa ile okunduğunda inkarcılardan bahsedilmiş olmaktadır.

Ebû Muâz'ın bazı kelimelerin manada önemli bir değişiklik meydana getirmeyen farklı kıraatlerine de değindiği görülür. Örneğin Ebû Muâz, Bedir savaşında İslam ordusunun vadinin

¹³² Tâhâ 20/97.

¹³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/231.

¹³⁴ el-Furkân 25/45.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/258.

¹³⁶ Krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/40, 236.

¹³⁷ Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1449. Ayrıca bk. Fuad Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 1/37-38.

¹³⁸ Örneğin bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 7/318; İbn Atiyye, *el-Muharrarü'l-Vecîz*, 2/424; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/306; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîd*, 7/16; Semîn el-Halebî, *ed-Dürru'l-Mesûn*, 8/85, 477.

¹³⁹ el-Mü'minûn 23/53.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/36.

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/69.

¹⁴² Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/329.

¹⁴³ el-Kamer 54/14.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/235.

¹⁴⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtasarun fi Şevâzi'l-Kur'ân*, 148.

Medine'ye yakın tarafında müşriklerin ise uzak tarafında konuşlandıklarını anlatan “إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ... الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ”¹⁴⁶ âyetindeki العُدوة kelimesinin ayın harfi fethalı ve kesralı olarak العُدوة ve العُدوة diye iki farklı şekilde okunduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁷ Ebû Muâz'ın naklettiği her iki kıraatin de sahih olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁸ Yine Yüce Allah'ın dilediğini yaratacağı, kullarının bir tercih hakkının olmadığından bahseden “وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ الْخِيَرَةُ عَمَّا يُشْرِكُونَ”¹⁴⁹ âyetindeki الخيرة kelimesinin yâ harfi cezimli ve fethalı olarak الخَيْرَةُ ve الخَيْرَةُ şeklinde okunduğunu nakletmiştir.¹⁵⁰ Bu kıraatin ise şâz olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵¹

Ebû Muâz'ın naklettiği kıraat ihtilafları içinde sahâbeden nakledilen kıraatler de dikkat çeker. Örneğin Mâtürîdî'nin aktardığına göre Ebû Muâz, Cin sûresinin 23. âyetindeki “إِلَّا بِلَاغٍ مِنَ اللَّهِ...” ifadesinde yer alan istisnanın 22. âyetteki “...قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَخْذٌ...” ifadesinden değil, 21. âyetteki “...قُلْ إِنِّي لَأَمْلِكُ لَكُمْ صَرًّا وَلَا رِشْدًا” ifadesinden yapıldığını belirtmiştir. O, bu açıklamasını ise İbn Mes'ûd'un (öl. 32/653) “...قُلْ إِنِّي لَأَمْلِكُ لَكُمْ غِيًّا وَلَا رِشْدًا إِلَّا بِلَاغٍ مِنَ اللَّهِ” kıraati ile delillendirmiştir.¹⁵²

Yukarıda zikredilen örnekler¹⁵³ dikkate alınacak olursa onun kıraatle ilgili kitabının -sahih kıraatlerin yedili ve onlu tasnifi kendisinden sonra yapılmış olmakla birlikte- hem sahih hem de şâz kıraatleri toplayan ve kıraat ihtilaflarının doğurduğu anlam farklılıklarını izah eden bir eser olduğu söylenebilir. Mâtürîdî de bu kitaba doğrudan veya dolaylı yoldan ulaşmış olmalıdır. Ayrıca -Mâtürîdî'nin iktibaslarına bağlı bir kanaat olmak şartıyla- Ebû Muâz'ın kıraatler arasında bir tercihte bulunmadığı söylenebilir.

Sonuç

Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ının muhtevası dikkate alındığında kendisinden önceki üç asrın tefsir müktesebatını da içeren önemli bir kaynak olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmada ortaya konulmaya çalışıldığı üzere Mâtürîdî'nin dayandığı bu kaynakların bir kısmına diğer literatürde rastlanılmaması *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın rivayet yönünü önemli kılan bir husus olarak değerlendirilebilir.

Te'vilâtü'l-Kur'an'da görüşleri nakledilen kişilerden biri hicrî 211'de vefat ettiği bildirilen Ebû Muâz en-Nahvî'dir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'nin Ebû Muâz'a nispet ettiği 70 civarındaki açıklama başka kaynaklarda yer almamaktadır. Ebû Muâz'ın *Te'vilât*'ta nakledilen açıklamalarına bakıldığında âyetlerdeki bazı sözcüklerin manaları, morfolojik yapıları, sözdizimsel özellikleri, başka âyetler ve Arap kavilleri ile istişhâd ve kıraat farklılıklarının anlama etkisi gibi hususlar öne çıkar. Birkaç yerde ise Mukâtil'in mana tevcihlerine yöneltilen itirazlar dikkat çeker. *Te'vilâtü'l-Kur'an*'daki bu atıfların ekseriyetle dilbilimsel tefsir ve kıraatle ilgili olması, Ebû Muâz'a nispet edilen ve fakat bugün elimizde olmayan *Meâni'l-Kur'an* ve *Kitâbü'l-Kirâât* adlı eserlerin varlığını destekler niteliktedir.

¹⁴⁶ el-Enfâl 8/42.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/231.

¹⁴⁸ Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirââtü'l-Aşr*, 2/276. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/295.

¹⁴⁹ el-Kasas 28/68.

¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11/70.

¹⁵¹ Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirââtü'l-Aşr*, 2/341-342; Abdullatif el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât* (Dimeşk: Dâru Sa'diddîn, 2000), 7/67; Ahmed Muhtar Ömer - Abdülâl Sâlim Mekrem, *Mu'cemu'l-Kirââtü'l-Kur'âniyye* (Matbûâtü Câmîati Kuveyt, 1988), 5/30; İbn Hâleveyh, *Muhtasarun fi Şevâzî'l-Kur'an*, 120.

¹⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16/180-181.

¹⁵³ Mâtürîdî'nin Ebû Muâz'dan naklettiği diğer kıraat farkları için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/98; 9/231, 235; 11/140, 419; 13/233.

Mâtürîdî'nin kendisine çok sayıda atıf yapması Ebû Muâz'ın Mâverâünnehir'de ya da en azından Semerkant'ta görüşlerine itibar edilen bir dil, tefsir ve kıraat âlimi olarak kabul edildiğine dayanak kabul edilebilir. Bununla birlikte Ebû Muâz'ın, Mâtürîdî tarafından yer verilen görüşlerine Mâtürîdî sonrası kaynaklarda rastlanmaması *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın bu rivayet yönünün sonraki dönem tefsir literatüründe dikkate alınmadığını göstermektedir.

Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın kendi dönemdeki ve kendisinden önceki tefsirlerle karşılaştırmalı olarak incelenmesi tefsirin özgün kaynaklarının da tespitine ve bunların tefsir tarihi açısından değerlendirmesine imkân sağlayacaktır.

Kaynakça

- Abay, Ahmet. "Te'vilâtü'l-Kur'ân Bağlamında Mâtürîdî'nin Benimsemediği Rivayet ve Görüşlere Yaklaşımı". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 457-476. <https://doi.org/10.32711/tiad.1017779>
- Abdullâh, Adnân Kahtân. "Cühûdü 'Ebî Muâz en-Nahvî' es-Sarfiyye: Dirâse fî Dav'i'd-Dirâsâti'l-Lisâniyyeti'l-Hadîse", *Mecelletü Âdâbi'l-Ferâhidî* 11/38 (2019), 41-59.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-Meânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Aydın, İsmail. "Kur'ân'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 37-63.
- Aydın, İsmail. "Meânî'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/meanil-kuran>, Erişim 19 Haziran 2023.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-Ârifîn: Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1951-1955.
- Bakkal, Mustafa Cihad. "Mâtürîdî'nin Nüzûl Sebebi Rivâyetlerini Değerlendirmesi -Reddettiği Rivâyetler-". *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Hatice K. Arpaguş - Mehmet Ümit - Bilal Kir. 231-256. İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2019.
- Bedrî, Naîm Selmân. "Ebû Muâz en-Nahvî (v. 211 h.): Ahbâruhû ve Ârâuhû". *Lark li'l-Felsefeti ve'l-Lisâniyyâti ve'l-Ulûmi'l-İctimâiyyeti* 1/12 (2013), 79-109.
- Begavî, Ebû Muhammed. *Meâlimü't-Tenzil*. Riyad: Dâru Taybe, 1409.
- Bulut, Ali. "Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 391-408.
- Can, Mesut. "Merv'de İslâmî İlimlerin Doğuşu (Hicrî İlk İki Asır)". *Mütefekkir: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 399-425. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.284574>
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed. *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed el-Endelûsî. *el-Bahru'l-Muhîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu Meânî'l-Kirâât*. thk. Âd Mustafa Derviş - Avd b. Hamd Kavezî. y.y., Dârü'l-Meârif, 1991.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Lüga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn - Muhammed Alî en-Neccâr, Kahire: el-Muessesetu'l-Misriyyeti'l-'Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1964.
- Gallî, A. M. Ahmad. "Mâtürîdî'nin Tefsirinin Bazı Yönleri". çev. Hanifi Özcan. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 467-480.
- Gengil, Veysel. "Mâtürîdî'nin Siyer'e Dair Kritik Ettiği Bazı Rivayetler". *Akademik Siyer Dergisi* 1/1 (2020), 63-83.
- Hattâbî. Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Büstî. *Garîbü'l-Hadîs*. thk. Abdülkerim İbrâhim Azbâvî. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 2001.
- Hatîb, Abdullatîf. *Mu'cemu'l-Kirâât*. Dimeşk: Dâru Sa'diddîn, 2000.
- <http://hadith.islam-db.com/narrators/26475/%D9%81%D8%B6%D9%84-%D8%A8%D9%86-%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF>. Erişim 15 Haziran 2023.
- <https://tarajm.com/people/97764>, Erişim 15 Haziran 2023.
- Hüzelî, Ebû'l-Kasım Yusuf. *el-Kâmil fi'l-Kirâât*. thk. Ebû İbrâhîm Ömer b. Abdullâh. Kahire: Dâru Semâ li'l-Kitâb, 2014/1435.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer. *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed el-Endelûsî. *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîz*. Doha: Vizâretü'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1428/2007.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.

- İbn Hâleveyh, *Muhtasarun fi Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*. Kâhire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Hibbân. *Kitâbü's-Sikât*. Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1983.
- İbn Mücâhid, *Kitâbü Kirââtî's-Seb'*. thk. Şevki Dayf. Kâhire: Dâru'l-Meârif bi-Mısır, ts.
- İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.
- İbnü'l-Cezerî. *Gâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî. *en-Neşr fî'l-Kirââtî'l-Aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. nşr. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- İmamoğlu, M. Ragıp. *İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991.
- Karataş, Ali – Ethem, Mürsel. "Tefsir ve Tefsir Tarihi Açısından Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri". *Uluslararası Sempozyum: Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları*. 735-750. Bishkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Karataş, Ali. "Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mutezile Etkisi Ebu Bekir el-Esamm Örneği". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 (2016), 178-187.
- Karatay, Zafer. "Bâhile (Benî Bâhile)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/483. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*. Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Kaya, Mesut. *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Maden, Mustafa – Baltacı, Burhan. "Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Yer Alan Rivâyetlerin Yapısal Özellikleri (Fatiha Tefsiri Örneği)". *Bir Müfessir Olarak İmam Mâtürîdî*. ed. Ali Karataş vd. 275-319. İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2022.
- Maden, Şükrü. "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ânındaki Meçhul Kaynağı Ebû Avsece ve Dilbilimsel Tefsire Dair Açıklamaları Üzerine Bir İnceleme". *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 410-436. <https://doi.org/10.33931/abuifd.611502>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr., mürâcaa: Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2007.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, nşr. es-Seyyid Abdülmaksûd b. Abdirrahîm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mertoğlu, M. Suat. "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021), 183-222.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdurrahmân Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1423/2002.
- Neysâbü'rî, Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Neysâbü'rî, Nizâmüddîn. *Tefsîru Garâibi'l-Kur'ân ve Regâibi'l-Furkân*. nşr. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm hatta'l-Asril'l-Hadır*. Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1983.
- Ömer, Ahmed Muhtar – Mekrem, Abdülâl Sâlim. *Mu'cemu'l-Kirââtî'l-Kur'âniyye*. Matbûâtü Câmîati Kuveyt, 1988.
- Özata, Havva. "Hz. Peygamber'den Modern Zamana Dilbilimsel Tefsir Faaliyetleri: Bir Dönemlendirme Modeli". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 443-471. <https://doi.org/10.31121/tader.748834>

- Özata, Havva. *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Özdeş, Talip. *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Ehlî's-Sünne Adlı Eserinin Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Râzî, Fahreddîn. *et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2002.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2000.
- Sağlam, Mustafa. "Keşfü'z-Zunûn'da Kıraat Kaynakları Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*. ed. Siddik Korkmaz v.dğr. 553-599. İstanbul: Hiper Yayın, 2021.
- Saylan, Nesrişah. "Hz. Hafsa'ya Nispet Edilen Kıraat Vecihlerinin Mâtürîdî Tefsiri Bağlamında İncelenmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 397-420. <https://doi.org/10.33415/daad.662757>
- Sem'ânî, Abdülkerîm. *el-Ensâb*. nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. Haydarabad: Matbaatü Meclîsi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1988.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semîn el-Halebî. *ed-Dürü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed Harrâd. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Sezen, Melikşah. *İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Literatürüne Etkisi*. İstanbul: Kökler Yayınları, 2018.
- Sezgin, Fuad. *Târîhu't-Türâsî'l-Arabî*. trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğa. Beyrut: Dâru İbn Kesir 1422/2002.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Buğyetü'l-Vüât fî Tabkaâtî'l-Lügaviyyîn ve'n-Nühât*. y.y., Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1965.
- Şahin, Davut. "Mâtürîdî'nin İbn Abbas Rivayetlerine Yaklaşımı". *ATEBE: Dini Araştırmalar Dergisi* 8 (2022), 95-114. <https://doi.org/10.51575/atebe.1203162>
- Şahin, İskender. "Tefsir İlminin Kaynakları Açısından İbn Nedim'in el-Fihrist Adlı Eseri". *EKEV Akademi Dergisi* 20/67 (2016), 137-162.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenni'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrahman Umeyra. Mansure: Dârü'l-Vefa, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. "Te'vilâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/32-33. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Tuğlu, Nuri. "İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Rivayet İlimleri Açısından Bazı Özellikleri". *Araştırmalar - İnsan Bilimleri Araştırmaları* - 3/5-6 (2001), 115-130.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali. *el-Vasîf fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali. *et-Tefsîru'l-Basîf*. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Yâkût, el-Hamevî. *Mu'cemu'l-Üdebâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

Maniheizm'de Misyon Anlayışı ve Maniheist Addâ'nın Roma İmparatorluğu'na Yönelik Misyon Faaliyetleri

The Concept of Mission in Manichaeism and the Missionary Activities of Manichaean Addâ towards the Roman Empire

Dilâ BARAN

Arş. Gör. Dr. | Dr.

Hitit Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi

Çorum, Türkiye

Hitit University, Department of Philosophy and Religious Sciences, History of Religions

Çorum, Türkiye

dilabaran@hitit.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4112-9559>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 15.08.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 08.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atıf | Cite As

Baran, Dilâ. "Maniheizm'de Misyon Anlayışı ve Maniheist Addâ'nın Roma İmparatorluğu'na Yönelik Misyon Faaliyetleri". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 608-630. <https://doi.org/10.14395/hid.1343794>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

The Concept of Mission in Manichaeism and the Missionary Activities of Manichaean Addā towards the Roman Empire*

Abstract

Manichaeism is a gnostic religious tradition that emerged in the third century CE, when Mani declared himself to be the divine messenger who would lead humanity to salvation and the completer of all the religions that had existed until then. The main feature that distinguishes Manichaeism from other gnostic traditions is its universal perspective. While other gnostic groups of the time were closed communities that only addressed their own members, Mani built a religion based on the idea of imparting gnosis to all of humanity, which he attributed with universal significance. It is this universal perspective that Mani had, which reveals the basic thought that feeds the Manichaean mission understanding, which is the subject of this study. Thanks to its strong understanding of mission, Manichaeism rapidly spread from Babylon in Mesopotamia to the East and West, gaining a large following in many parts of the world in a very short time. In the third century CE, during the emergence of Manichaeism, the Sassanids held sway over the eastern regions of the Iranian geography, while the Roman Empire exerted its dominance in the West. These territories, encompassing the domains of these two formidable political powers of that era, constituted the most central geography where Manichaeism was accepted. The journey of the Manichaean tradition beyond the Sasanian borders to the East through the Silk Road gained significant momentum in the ninth century CE when the Uyghur ruler Bögü Qaghan accepted Manichaeism as the official state religion. In its western trajectory, the tradition's most notable achievement was its ascent to a position of competition with the increasingly influential Christian tradition within Roman lands. While studies exist concerning the history of Manichaeism's expansion eastward among Uyghur Turks, as well as its representation through Manichaean texts and art in the Uyghur language, there is currently no independent investigation into its dissemination to Roman territories based on its fundamental methods and developments in the West. This study aims to address this gap by examining the fundamental tactics and methods underlying the mission concept of the Manichaean tradition, which is frequently referenced in imperial decrees and the writings of Christian polemicists. The study also investigates how and when this tradition entered the borders of the Roman Empire, the facilitators or factors involved, the routes utilized, and the regions it reached. In this context, ancient and classical texts constitute the main sources related to the subject of this study, whose geographical focus is the Roman Empire. The study uses original Manichaean texts written in various languages such as Sogdian, Parthian, Middle Persian, and Coptic as well as non-Manichaean sources that provide direct or indirect information about Manichaeism from Roman, Christian, and Islamic sources. According to Manichaean records, the first person to spread Manichaeism to Roman lands was Addā, who was appointed by Mani, the founder of the religion. It is also seen that Christian polemic writers mention Addā's mission activities and their effects on Christian people in their works. In this context, this research aims to examine both the mission understanding that enabled Manichaeism's spread to Roman geography and Addā's mission activities in Roman Empire lands from detailed perspectives. To achieve this, descriptive, comparative historical, and textual content analysis methods were applied to scrutinize pertinent research findings. Following a comprehensive evaluation of existing data, the foremost finding is that the Manichaean mission was not a collection of random activities, but rather a systematic organizational structure carried out in accordance with the instructions of the religion's founder, Mani. Addā's adherence to the instructions received from Mani himself enabled him to successfully execute the mission process, leading to the establishment of the first Manichaean communities in the Roman Empire.

Keywords: History of Religions, Manichaeism, Mani, Universal Mission, Addā the Manichaean, Roman Empire.

Maniheizm'de Misyon Anlayışı ve Maniheist Addā'nın Roma İmparatorluğu'na Yönelik Misyon Faaliyetleri**

Öz

Maniheizm miladi üçüncü yüzyılda, kendisini o zamana değin var olmuş tüm dinlerin tamamlayıcısı olarak gören Mani'nin, insanlığı kurtuluşa ulaştırarak ilahi bir elçi olarak görevlendirildiğini ilan etmesiyle ortaya çıkmış gnostik bir dinî gelenektir. Maniheizm'i diğer gnostik geleneklerden ayıran en temel husus, evrensel bir bakış açısına sahip olmasıdır. Dönemin diğer gnostik grupları sadece kendi üyelerine hitap eden kapalı birer cemaat konumundayken Mani evrensel anlam yüklediği gnosisi tüm insanlığa ulaştırma düşüncesi üzerine kurulu bir din inşa etmiştir. İşte Mani'nin sahip olduğu söz konusu evrensel bakış açısı, bu çalışmanın konusunu oluşturan Maniheist misyon anlayışının beslendiği temel düşüncüyü ortaya koymaktadır. Zira Maniheizm güçlü misyon anlayışı sayesinde Mezopotamya'nın Babil bölgesinden başlayarak Doğu'ya ve Batı'ya doğru hızla yayılmış ve

* This article is extracted from the first chapter of Dilâ BARAN's doctorate dissertation entitled *Manichaeism in the Roman Empire (III - VI centuries AD)*, completed in September 2022 under the supervision of Prof. Dr. Mustafa BIYIK.

** Bu makale, Prof. Dr. Mustafa BIYIK danışmanlığında Dilâ BARAN tarafından hazırlanan ve 2022 yılı Eylül ayında kabul alan *Roma İmparatorluğu'nda Maniheizm (MS III. - VI. Yüzyıllar)* isimli doktora tezinin birinci bölümünden üretilmiştir.

oldukça kısa süre içerisinde dünyanın pek çok bölgesine ulaşarak büyük bir takipçi kitlesi kazanmayı başarmıştır. Maniheizm'in ortaya çıktığı miladi üçüncü yüzyılda Doğu'da İran coğrafyasına Sâsânîler, Batı coğrafyasına ise Roma İmparatorluğu hâkimdir. Dönemin iki büyük siyasi gücünü temsil eden bu devletlere ait topraklar Maniheizm'in kabul gördüğü en merkezi coğrafyayı oluşturmaktadır. Maniheizm geleneğinin Sâsânî sınırlarını aşarak İpek Yolu aracılığıyla Doğu'ya gerçekleştirdiği yolculuk, miladi dokuzuncu yüzyılda Uygur hükümdarı Böğü Kağan'ın Maniheizm'i resmi devlet dini olarak kabul edilişiyle birlikte oldukça önemli bir ivme kazanmıştır. Batı yolculuğundaki en önemli kazanımı ise Roma topraklarında giderek güçlenen Hıristiyan geleneğiyle rekabet edebilecek konuma yükselişi olmuştur. Mevcut literatürde Maniheizm'in gnostik öğretilerine, Maniheizm geleneğinin Doğu'daki yayılımı ile ilişkili olarak Uygur Türkleri arasındaki tarihi serüvenine, Uygur dilinde yazılmış Maniheizm metinlerinin filolojik açıdan değerlendirmelerine ve Maniheizm Uygur sanatına yönelik çalışmalar yer alsın da Maniheizm misyonunun temel yöntemlerini ve Maniheizm'in Batı'daki gelişimini esas alarak Roma topraklarına yayılışını inceleyen müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Söz konusu eksikliği giderme amacıyla olan bu çalışmanın konusunu, İmparatorluk fermanlarında ve Hıristiyan din adamları tarafından kaleme alınan reddiye türündeki eserlerde adı sıklıkla geçen Maniheizm geleneğinin misyon anlayışına özgü temel taktik ve yöntemler ile kullanılan bu yöntemler doğrultusunda Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde ilk hangi tarihlerde, kim ya da kimler aracılığıyla, hangi yollar kullanılarak girdiği ve hangi bölgelere kadar ulaştığı hususu oluşturmaktadır. Bu bağlamda coğrafi odak noktası Roma İmparatorluğu olan çalışmanın konusuna ilişkin temel kaynaklar antik ve klasik metinlerden oluşmaktadır. Çalışmada Soğdca, Partça, Pehlevîce, Kiptiçe gibi çeşitli dillerde yazılmış orijinal Maniheizm metinleri ile Maniheizm olmayan ancak Maniheizm ile ilgili doğrudan ya da dolaylı yollardan bilgi veren Roma, Hıristiyan ve İslam kaynaklarından yararlanılmıştır. Maniheizm kaynaklarına göre, Maniheizm'i Roma topraklarına yayan ilk kişi, bizzat dinin kurucusu Mani tarafından görevlendirilen Addâ'dır. Maniheizm kaynakları yanı sıra Hıristiyan polemik yazarlarının eserlerinde de Addâ'nın gerçekleştirdiği misyon faaliyetlerinden ve bunların Hıristiyan halk üzerindeki etkilerinden söz edildiği görülmektedir. Bahsi geçen konu bağlamında bu araştırma bir yandan Maniheizm'in Roma coğrafyasına yayılımını sağlayan misyon anlayışını incelemeyi diğer yandan Addâ'nın Roma İmparatorluğu topraklarında gerçekleştirdiği misyon faaliyetlerini detaylı açılardan ele alıp değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Söz konusu amaca yönelik araştırma bulguları ele alınırken deskriptif yöntem ile karşılaştırmalı tarih metodu ve metinsel içerik analizi yöntemlerine başvurulmuştur. Mevcut bulguların değerlendirilmesinin ardından elde edilen en temel sonuç, Maniheizm misyonunun gelişigüzel faaliyetlerden ibaret bir eylemler bütünü olmadığı, aksine dinin kurucusu Mani'nin talimatları doğrultusunda yürütülen sistematik bir organizasyon yapısıyla dikkat çektiğidir. Addâ'nın bizzat Mani'nin kendisinden aldığı talimatlar doğrultusunda hareket edilişi oldukça başarılı bir misyon süreci yürütmesini, buna bağlı olarak da Roma İmparatorluğu'ndaki ilk Maniheizm toplulukları oluşturmasını sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Maniheizm, Mani, Evrensel Misyon, Maniheizm Addâ, Roma İmparatorluğu.

Giriş

Maniheizm'in kurucusu Mani MS 216'da Mezopotamya'nın Babil bölgesi yakınlarında dünyaya gelmiş,¹ Elkesâi isimli dış dünyaya kapalı vaftizci bir Yahudi-Hıristiyan topluluğu içerisinde büyümüştür.² Adını kurucusundan alan Elkesâi'yi dönemin diğer Yahudi-Hıristiyan gruplarından ayıran en temel husus, bedeninin ve yiyeceklerin yıkanmasına verdiği önemdir.³ Henüz dört yaşındayken babası tarafından dâhil edildiği bu topluluk, Mani'nin kişisel ve ruhsal gelişiminde son derece önemli rol oynamıştır. Nitekim Mani *İkizim* dediği ilahi bir varlığın on iki yaşındayken kendisiyle temasa geçtiğini söyleyişinin ardından yirmi dört yaşına kadar geçen süre içerisinde Elkesâi topluluğunun vaftiz temelli öğretilerine karşı hakikat bilgisini temel alan kendi öğretilerini geliştirmiştir. Öğretilerinde manevi kirlilikle fiziksel kirlilik arasında bir ayırım olmadığını, zaten kirli olan bedeninin yıkanmakla temizlenmeyeceğini, esas arınmanın hakikatinin

¹ Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birûnî, *el-Asârü'l-Bâkiye 'ani'l-Kurûni'l- Hâliye*, thk. Eduard Sachau (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923), 208.

² *The Cologne Mani Codex: Concerning the Origin of his Body*, çev. Ron Cameron – Arthur J. Dewey (Missoula: Scholars Press, 1979), 15, 77 (11.4-5, 94.10, 95.12, 96.12).

³ Elkesâi topluluğunun yıka(n)ma ile ilgili ritüellere verdikleri önem, Mani ile cemaat üyeleri arasında geçen bir diyalogda açıkça görülmektedir. Bk. *The Cologne Mani Codex*, 63-69 (79.16-85.12). Yıkanmayı esas almaları nedeniyle İbn Nedim bu topluluktan *el-muğtezile* olarak bahsetmiş (Bk. İbn Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. ed. ve çev. Mehmet Yolcu vd. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017, 828); Süryani yazar Theodore Bar Konai ise topluluğun üyelerini *menakkedé* kavramıyla tanımlamıştır. Bk. Theodore Bar Konai'den aktaran Geo Widengren, *Mani and Manichaeism*, çev. Charles Kessler (New York-Chicago-San Francisco: Holt, Rinehart & Winston, 1965, 25). Bahsi geçen kavramların her ikisi de "kendilerini yıkayanlar, temizleyenler" anlamına gelmektedir.

bilgisine (gnosis) erişmekle mümkün olduğunu savunmuştur.⁴ *İkizi* ile ilk karşılaşmasının ardından onun yönlendirmeleri doğrultusunda bir yaşam süren, ancak yaşadığı ilahi deneyimi diğer topluluk üyelerinden gizleyen Mani, yirmi dört yaşına geldiğinde *İkizi*'nin isteğiyle bağlı olduğu topluluktan ayrılarak öğretisini duyurmak üzere seyahatlere başlamıştır.⁵ Bahsi geçen seyahatler onu önce Sâsânî İmparatorluğu'nun kuzey bölgelerine, ardından bir yıl kadar vakit geçireceği Hint coğrafyasına ulaştırmıştır.⁶ Sâsânî kralı I. Şâpur'un (MS 239?-270?) tahta geçişiyle birlikte Hindistan'dan ayrılarak tekrar İran topraklarına dönen Mani yeni kralın huzuruna çıkmış ve öğretisini yaymak üzere ondan müsaade istemiştir.⁷ Mani'nin I. Şâpur'la yaptığı bu görüşme Maniheizm tarihi açısından son derece kritik bir öneme sahiptir. Zira Mani gerçekleştirmeyi planladığı misyon faaliyetlerini I. Şâpur'dan aldığı onayla henüz daha yolun başındayken güvenli bir politik zemin üzerine oturtmayı başarmıştır.

Mani'nin, I. Şâpur'un onayını aldıktan çok kısa bir süre sonra Sâsânî İmparatorluğu sınırlarını aşan ve oldukça geniş bir coğrafyayı içine alan evrensel bir misyon hareketi başlattığı görülmektedir. Nitekim günümüze fragmanlar halinde ulaşan Maniheist metinlerde belirgin biçimde öne çıkan hususlardan biri, Mani'nin pek çok öğrencisini görevlendirerek öğretisini yaymak üzere birbirinden farklı coğrafyalara göndermesidir. Buna göre Mani, batıda Roma İmparatorluğu'nun doğu kesimlerine öğrencisi Addâ'yı ve babası Patîg'i, doğuda Merv ve Kushan'a kadar olan bölgeye talebesi Ammō'yu ve kuzeybatıda Erivan'a çömezlerinden Garbyab'ı görevlendirmiş;⁸ kendisi ise Sâsânî sınırları içerisinde seyahat ederek dini yayma faaliyetlerinde bulunmuştur. Maniheist geleneğin miladi üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren batıda Suriye, Mısır, Anadolu, Balkanlar, Kuzey Afrika, İtalya ve İspanya'yı da içine alacak şekilde dönemin tüm Roma eyaletlerine ulaşması, doğuda ise İran coğrafyasından başlayarak İpek Yolu'nu takip eden güzergâh içerisinde Hindistan, Orta Asya, Türkistan ve Çin'e kadar yayılması Mani tarafından görevlendirilen öğrencilerin yürüttükleri misyon sürecinin son derece başarılı olduğunu ortaya koymaktadır.

Geç antikçağın ileri gelen dinî liderlerinden biri olarak tarih sahnesine çıkan Mani'nin şahsiyetine ve oluşturduğu gnostik öğretinin içeriğine yönelik mevcut literatürde belli başlı çalışmalar vardır. Bunlar içerisinde Dilâ Baran'ın "Mani ve Öğretileri" isimli yüksek lisans tezi ile Mehmet Alıcı'nın *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Öğretisi* isimli kitabı konuyu müstakil bir biçimde ele alan çalışmalar olarak öne çıkmaktadır. Dinler Tarihi kapsamında yapılan bu ve benzeri çalışmaların dışında Maniheizm, Uygur hükümdarı Böğü Kağan'ın bu dinî geleneği resmi devlet dini olarak benimsemesiyle ilişkili olarak Türk Tarihi ve Türk Dili gibi çeşitli çalışma alanlarına da konu olmuştur. Selim Karakaş'ın "Türk Tarihinde Maniheizm" isimli doktora tezi ve Münevver Ebru Zeren'in "Maniheizm ve Budizm'in Uygurların Kültür Hayatına Etkileri" isimli doktora tezi ile Betül Özbay'ın *Huastuanift: Maniheist Uygurların Tövbe Duası* adlı kitap çalışması buna örnek teşkil eden belli başlı çalışmalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu makale çalışmasının Maniheist geleneğin doğudaki gelişimi ile paralel olarak ortaya çıkan yukarıdaki diğer tüm çalışmalardan ayrıldığı temel husus, Maniheizm'in hem geniş coğrafyalar üzerindeki yayılımını sağlayan evrensel misyon anlayışını hem de ortaya çıktığı dönemde Batı dünyasına hâkim

⁴ *The Cologne Mani Codex*, 67 (84.10-17).

⁵ *Manichaean Texts from the Roman Empire*. ed. ve çev. Iain Gardner – Samuel N. C. Lieu (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 67 (108.1-4).

⁶ *The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, ed. ve çev. Iain Gardner, Nag Hammadi and Manichaean Studies (Leiden: Brill, 1995), 21 (1/15.25).

⁷ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 830.

⁸ Hans-Joachim Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road, Gnostic Texts From Central Asia* (New York: Harper Collins Publishers, 1993), 202-206, 209-210.

konumdaki Roma İmparatorluğu'na girişini sağlayan ilk aktif misyon faaliyetlerini konu edinmiş olmasıdır. Bu bağlamda söz konusu çalışmada öncelikle Mani'nin evrensel bakış açısının bir ürünü olarak ortaya çıkan misyon anlayışı ele alınıp değerlendirilmiş, ardından Maniheist bir misyoner olarak Addâ'nın Roma coğrafyasında gerçekleştirdiği misyon faaliyetleri yer, yön, zaman, içerik ve benzeri açılardan incelenip yorumlanmıştır. Deskriptif yöntem, karşılaştırmalı tarih metodu ve metinsel içerik analizi yöntemlerine başvurulmuş ve ele alınan çalışmaya yönelik bulgular öncelikle olayların tasvir edilmesi, anlaşılması, açıklanması ve ardından yargılamadan anlamaya imkân verecek şekilde karşılaştırılarak tahlil edilmesine dayalı aşamalı bir süreç takip edilerek değerlendirilmiştir.

1. Maniheizm'de Misyon Anlayışı

İskender'in Asya'yı fethinin ardından yayılan Helenizm ile bölgesellik yerini evrenselliğe, ortak hareket etme duygusu ise bireyselliğe bırakmıştır. Doğu ile Batı kültürlerinin buluşup kaynaştığı Helenistik dönemde bireyler kendilerini artık sadece belli bir bölgeye ait hissetmek yerine bir dünya vatandaşı olarak görmeye başlamışlardır.⁹ Helenizmin beslediği evrensellik düşüncesi, dönemin siyasi ve kültürel hayatını etkilediği kadar dinî geleneklerine de tesir etmiştir. Helenizm öncesi dinî gelenekler daha ziyade yerel ve ortaya çıktıkları toplumla kendilerini sınırlayan özelliklere sahipken, Helenizm'in etkisinde ortaya çıkan dinî geleneklerin büyük bir kısmının giderek içlerinde daha evrensel özellikler barındırmaya başladıkları görülmektedir. Nitekim Helenistik düşüncenin etkisi altındaki geç antikçağ, evrensel karakterli dinî geleneklerin ortaya çıkıp geniş coğrafyalara yayıldıkları ve birbirlerine rakip olarak karşı karşıya geldikleri bir zaman dilimini yansıtmaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, dönemin dinî liderlerini heyecanlandıran insanlığı kucaklama arzusunun, misyon düşüncesinin gelişimine kaynaklık etmiş olduğudur. Nitekim pek çok dinde yer alan misyon anlayışının temelinde, evrensel olma ve tüm dünya uluslarına seslenme çabası yatmaktadır. Bu bağlamda kendisinden yaklaşık iki yüz yıl önce ortaya çıkan Hıristiyan geleneğinde olduğu gibi, Maniheizm'in temel amacı da tüm dünya insanları tarafından kabul görmektir.

Gnostik geleneğin tipik bir örneğini teşkil eden Maniheizm, yalnızca kendi üyelerine hitap ederek kapalı birer cemaat tavrı sergileyen diğer tüm gnostik grupların aksine dışa dönük bir yaklaşımla, kurtuluşun anahtarı olarak gördüğü ilahi bilgiyi (gnosis, hikmet bilgisi) tüm insanlığın erişimine sunmuştur.¹⁰ Maniheist geleneğin geç antik çağın dünya dinlerinden biri haline gelmesini sağlayan bu dışa dönük bakış açısıyla ilgili iki temel husus ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Maniheizm'i karşılaştığı toplumlara ve kültürlere daha çekici hale getiren evrensel hakikat doktrini, ikincisi ise bu doktrinin bir gereği olarak ortaya çıkan ve dinin kısa sürede yayılmasına hizmet eden misyon anlayışıdır. Zira Hıristiyanlık, Mecûsîlik ve Budizm gibi yerleşik dinlerin terminolojisini kullanarak kendi dinini evrensel bir din olarak tanıtan Mani, milletler ve kültürler arasındaki sınırları aşılması gereken büyük bir engel olarak görmüş ve gerçek bir dinin tüm insanlığı kucaklaması gerektiğine inanmıştır. Mani'nin misyon temelli bir din anlayışı benimsemesindeki esas neden, işte tüm dünya halkları tarafından kabul görmeyi hedefleyen bu düşüncede yatmaktadır. Sahip olduğu evrensel hakikat ve misyon anlayışını, kendi dininin diğer dinler karşısındaki üstünlüğünü her fırsatta vurguladığı ifadelerinde görmek mümkündür:

Kilisesi batıda olan doğuya, doğuda olansa batıya ulaşamadı. Oysa benim umudum (öğretim) hem doğuya hem batıya yönelecek. İnsanlar

⁹ Antonia Tripolitis, *Religions of the Hellenistic-Roman Age* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002), 143.

¹⁰ Mehmet Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Öğretisi* (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 15.

mesajımı her dilde duyacaklar ve onu tüm şehirlerde duyuracaklar. Benim kilisem önceki kiliselerden daha üstün, çünkü önceki kiliseler sadece belirli yerlerde belirli şehirlerde seçilmişti. Benim kilisem tüm şehirlere yayılacak ve benim İncil'im tüm dünyaya erişecek.¹¹

Günümüze ulaşan Maniheist metinler Mani'nin evrensel misyon anlayışının, onun hayat hikayesiyle paralel bir gelişime sahip olduğuna işaret etmektedir. Her ne kadar Maniheist misyonun başlangıcı Mani'nin küçük yaştan itibaren içinde büyüdüğü Elkesâi topluluğundan ayrılışıyla birlikte mesajını duyurmak için seyahatlere çıkışına dayansa da henüz o sıralarda organize bir misyon hareketinden bahsetmek çok mümkün değildir. Nitekim Mani öğretisini yaymaya başladığı ilk zamanlarda yalnız hareket etmiştir. Buna bağlı olarak da yaptığı ilk seyahatler sistematik bir misyon hareketinden ziyade o zamanın şartları doğrultusunda gerçekleştirilen kişisel çabalardan ibarettir. Söz konusu bu ilk misyon girişimlerinin sistematik bir içeriğe kavuşması, onun Hindistan seyahati dönüşü kral I. Şâpur'la yaptığı görüşme sonrasına tarihlenmektedir.

I. Şâpur ile yapılan görüşmenin misyon hareketinin sistematikleşmesine nasıl katkıda bulunduğunun anlaşılabilmesi her şeyden önce Mani ile I. Şâpur arasında geçen diyalogun incelenmesini gerektirmektedir. İbn Nedim'in *Fihrist*'te yer verdiği söz konusu diyaloga göre Mani'yi huzuruna kabul etmeden önce onu öldürmeye niyetlenen I. Şâpur, karşılaştıklarında ulvî bir insanla muhatap olduğunu düşünerek niyetinden vazgeçmiştir. İkisi arasında gerçekleşen görüşmenin sonunda tüm isteklerinin yerine getirileceğine dair söz alan Mani'nin I. Şâpur'dan ne talep ettiği, o tarihten sonra gelişecek misyon faaliyetlerinin içeriği açısından oldukça önemlidir:

Mani ondan birçok şey istedi. Bunlardan biri kendi mezhebine bağlı kişileri hem kendi ülkesinde hem de diğer ülkelerde onurlandırması ve desteklemesiydi. Onların ülkede istedikleri gibi serbestçe gezmelerine izin verilmesini talep etti. Şâpur da o ne istediye, bir dediğini iki etmeden, hepsini verdi.¹²

Fihrist'te geçen yukarıdaki ifadeler Maniheist misyonun Sâsânî topraklarında artık bir devlet liderinin desteğiyle yürütüleceğini, üstelik yalnızca Sâsânî coğrafyasını değil, komşu devletlere ait bölgeleri de kapsayacağını açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Böylece dini yayma adına gerçekleştirilecek faaliyetler sırasında karşılaşılması olası engeller I. Şâpur'un onayı ile daha sürecin başındayken önlenmiştir.¹³ Dolayısıyla Maniheist misyon faaliyetlerinin sistemli bir biçimde ilerlemesine imkân veren en belirgin hususun I. Şâpur'dan alınan bu onay olduğunu söylemek mümkündür. Maniheistlerin, Mani'nin ilk kez halk karşısına çıkarak mesajını duyurmasını I. Şâpur'un tahta çıkışıyla ilişkilendirmeleri¹⁴ bu fikri destekleyen önemli bir bulgu olarak karşımızda durmakta ve bireysellikten çıkarak organize bir harekete dönüşen misyon sürecinin başlangıcını ifade etmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir başka husus, Mani'nin misyon sürecinin başındayken kral I. Şâpur ile kurduğu bağı sonraki yıllarda ona

¹¹ Carl Schmidt – Hans Jacob Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten* (Berlin: W. De Gruyter, 1933), 45, 86.

¹² İbn Nedim, *el-Fihrist*, 830; Benzer ifadeler *Kefalaya*'da ve *Maniheist Vaazlar Kitabı*'nda da yer almaktadır. Bk. *The Kephalaia of the Teacher*, 21 (1/15.30-2/16.1-5); Bk. *Manichaean Homilies, With a Number of Hitherto Unpublished Fragments*. ed. Nils Arne Pedersen (Turnhout: Brepols Publishers, 2006), 48 (1-10).

¹³ I. Şâpur'un Mecûsiliğin giderek ivme kazandığı bir dönemde neden Mani'yi desteklemeye karar verdiği kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bunu Sâsânî Devleti'nin politik istikrarını sağlamak adına yapmış olması oldukça olası görünmektedir. Zira Maniheist öğretinin Mecûsî gelenekle olduğu kadar Budist ve Hıristiyan geleneklerle de olan yakın ilişkisinin, devletin hem doğu hem de batıya yönelik genişleme politikasında avantaj sağlayacağı ortadadır.

¹⁴ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 829.

ithafen kaleme aldığı *Şāpuragān*¹⁵ isimli kitabıyla güçlendirdiği, böylece elde ettiği politik desteği kralın tahtta olduğu sürece korumayı başardığıdır.

Maniheizm döneminin ileri gelen dinî geleneklerinden biri haline gelmesinde yakaladığı başarıyı, sahip olduğu evrensel hakikat ve misyon anlayışının yanı sıra bizzat kurucusu tarafından geliştirilen misyon stratejisine borçludur. Mani'nin Elkesâi topluluğundan ayrılmasıyla başlayıp Sâsânî kralı I. Şāpur'un desteğini kazanmasına kadar geçen süre kısa da olsa bu stratejinin belirlenmesi açısından oldukça dikkat çekici bir zaman dilimini yansıtmaktadır. Zira bu tarihten sonra onun artık öğretiyi yayma adına pek çok bölgeye öğrencilerini görevlendirdiği ve bu görevlendirmeleri yaparken onlara birtakım talimatlar verdiği görülmektedir. Maniheist misyonun nasıl bir yöntem çerçevesinde yürütüldüğünün anlaşılabilmesi, Mani'nin öğrencilerine verdiği söz konusu talimatları incelemeyi gerekli kılmaktadır. Günümüze bütünüyle ulaşmasa da bu konuda bilgi veren en temel kaynak, Mani'nin Roma İmparatorluğu'na gönderdiği öğrencilerine yönelik sözlerini içeren Soğdca bir fragmandır:

Mani dedi: "... onun (yeni din?) için ...bu dünyanın batı bölgelerinde kutsal (bir yer?) hazırlandı, öyleyse bu hayırlı iş (mesaj?) sevinçle karşılanabilir. Onu (mesaj?) çok iyi öğrenin, onun hakkında iyi derecede bilgi sahibi olun, akıllı davranın ve gittiğiniz her yerin dilinde yeterli olun. Eğer size verdiğim talimatları yerine getirirseniz tebliğiniz aracılığıyla bu bölgelerde cemaatimiz büyüyecek, acılarınız ve emekleriniz kutsanacak. Öyleyse size emrediyorum: ilk olarak ihtiyacınız olandan fazlasını yanınıza almayın, bu kutlu müessesede yoksul ve kutsanmış olarak kalmalısınız." Ve ikinci olarak o (Mani) kadınlar hakkında konuştu ve bununla ilgili geniş talimatlar verdi. Üçüncü olarak şöyle dedi: "Bir yerdeki kalış sürenizi uzun tutmayın, daha ziyade..." (Dördüncü olarak) "... seçkin topluluğu ...diğerleri..." (Beşinci) ... Elçi bu talimatların yanı sıra onlara diğer kitaplarla birlikte *Hayat Hazinesi*'ni verdi.¹⁶

Talimatların tümünün okunacak düzeyde olmaması metnin Maniheist misyon anlayışının temel prensipleri hakkında kayda değer bir bilgi sunduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Zira metnin okunabilir kısmında Mani'nin, misyon faaliyetlerinin muhatap olunan halkın anlayacağı dilde gerçekleştirilebilmesi için *çok dilliliğe*; misyonerlerin daha hızlı ve kolay hareket edebilmelerini sağlamak için *fakirliğe* ve onların daha fazla kitleye ulaşabilmelerini garanti altına almak için *göçebeliliğe* vurgu yaptığı görülmektedir. Mani'nin öğrencilerine verdiği bu talimatları, bireysel misyon sürecinde edindiği deneyimlerden yola çıkarak belirlediğini, buna bağlı olarak da başarılı bir misyon felsefesinin gerektirdiği tüm ayrıntıların önce bizzat kendisi tarafından tecrübe edildiğini söylemek mümkündür.

Her biri bir misyon stratejisi olarak değerlendirilebilecek bu talimatların yanı sıra Mani ve öğrencileri söz konusu talimatları destekleyecek başka yöntemlere de başvurmuşlardır. Bu yöntemlerin başında, misyon amacıyla görevlendirilen Maniheistlerin, dinin kurucusu tarafından kaleme alınan kutsal kitaplarla desteklenmiş olmaları gelmektedir. Nitekim öğrencilerinden yazdığı her şeyi iyice anlayıp kavramalarını isteyen Mani'ye göre öğretisinin

¹⁵ *Şāpuragān*'ın günümüze ulaşan bölümleri için bk. David MacKenzie, "Mani's Sabuhragan". *Bulletin of the Oriental and African Studies, University of London* 42/3 (1979), 500-534; Bk. MacKenzie, "Mani's Sabuhragan II". *Bulletin of the Oriental and African Studies, University of London* 43/2 (1980), 288-310.

¹⁶ 13941=T II K, 14285=T II D (Soğdca) Söz konusu el yazması metin ilk kez W. Sundermann tarafından Almanca olarak yayımlanmıştır. Bk. Werner Sundermann, *Mitteliranische Manichäische Texte Kirchengeschichtlichen Inhalts mit einem Appendix von Nicholas Sims-Williams* (Berlin: Akademie-Verlag, 1981), 34-36. Ardından Klimkeit tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir. Bk. Klimkeit, *Gnostic Texts*, 203.

öncekilerden üstün olmasının sebeplerinden biri bizzat kaleme aldığı¹⁷ ve resimlediği¹⁸ kutsal metinlerdir. Dini yaymak üzere yola çıkan Maniheistler Mani'nin isteği doğrultusunda gittikleri her yere ona ait kitapları da götürmüşler, yazıcılar tarafından çoğaltılan ve yabancıların önünde cazip görünmeleri için çeşitli tasvir ve resimlerle süslenen kitapların birer kopyalarını, yeni oluşturdukları topluluklara bırakarak yollarına devam etmişlerdir. Kitapların çoğaltılmasına ve onları cazip göstermek amacıyla yapılan süslemelere misyon tarihi boyunca büyük önem verildiğini gösteren pek çok bulgu vardır. Söz gelimi İbn Cevzi'nin *Muntazam*'da, Halife Muktedir tarafından yakılan Maniheist kitaplara ait süslemelerden ateşe bir miktar altın ve gümüş damladığını söylemesi,¹⁹ kitap süsleme geleneğinin onuncu yüzyıla kadar devam ettiğini gösteren önemli bir örnek olarak karşımızda durmaktadır. Öğretiyi yayma faaliyetlerinin kitaplar ve resimli tasvirler aracılığıyla gerçekleştirildiğini gösteren bir diğer önemli bulgu Orta Asya'dan günümüze ulaşan ve Maniheist evren anlayışını resimleyen *Maniheist Kozmoloji* tasviridir.²⁰ Özellikle okur yazar olmayanları dine çekebilmek amacıyla kullanılan bu tasvirler, anlaşılması zor kozmolojik olayların somutlaştırılarak sunulmasını ve bu sayede halk arasında daha kolay ve etkili bir biçimde kabul görmesini sağlamıştır.

Kutsal metinleri yanlarında taşımaları Maniheistlerin yalnızca karşılaşacakları tartışmalara önceden hazırlıklı olmalarına imkân vermekle kalmamış, aynı zamanda öğretiyi başarılı bir şekilde savunabilmelerinin zeminini de hazırlamıştır. Arada ne kadar uzak mesafeler olursa olsun misyonun aynı kaynaklar üzerinden literal (gerçek) anlamlarıyla açıklanarak gerçekleştirilmesi hem Maniheist misyonerler arasındaki tutarlılığı sağlamış hem de öğretinin farklı kültürler üzerindeki doktrinel bütünlüğünü ve değişmezliğini korumuştur.²¹ Bunların yanı sıra bahsi geçen yöntemin bir gereği olarak kutsal metinler ile pratik uygulamalar için üretilen dua metinleri muhatap olunan toplumların dillerine çevrilerek kullanılmıştır. Mani'nin çok dilliliğe yaptığı vurgunun bir sonucu olarak ortaya çıkan tercüme faaliyetleri Maniheist metinlerin İran coğrafyasından başlayarak doğuya doğru Orta Farsça/Pehlevice, Partça, Soğdca, Eski Uygurca ve Çince gibi çeşitli dillere çevrilmesini, Mezopotamya üzerinden Kuzey Afrika'ya, Balkanlar'a ve Avrupa'ya uzanan geniş coğrafyada ise Süryani, Greek, Latin ve Kıptî dillerinde çoğaltılmasını sağlamıştır. Yayıldıkları bölgelerin çok kültürlü toplum yapılarıyla ilişkili olarak gerçekleştirilen söz konusu çeviriler, Maniheist misyonerler tarafından yürütülen dini yayma faaliyetlerinin başarıya ulaşmasında son derece etkili olmuştur.

Misyon yöntemlerinden bir diğeri ve belki de en önemlisi, Maniheist öğretinin yeni kültürlerle uyulanması şeklinde kendini göstermiştir. Maniheist misyonerler tüm bölgelerde başarılı bir

¹⁷ Öğretisinin öncekilerden üstünlüğünü on maddede açıklayan Mani, ikinci maddede yazdığı ve resmettiği kitaplara değinmiştir. "Benden önce gelen elçiler kendilerine verilen hikmeti ne benim yazdığım gibi kitaplarına yazdı, ne de benim yaptığım gibi kitaplarında resmetti. İşte benim dinim bu yönüyle de öncekilerden üstündür." *Manichaean Texts from the Roman Empire*, 266.

¹⁸ "Öğretilerimi kitaplara yazdım ve onları renkli resimlerle donattım. Öğretilerimi dinleyenlere bir de resimleri gösterin. Sözlü olarak anlamayanlar resimlerden öğrensin." *Saint Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, çev. Mitchell C. W. (Oxford: Williams & Norgate, 1912), 93.

¹⁹ "Halife Muktedir (MS 908-932), Ramazan ayının ortasında, Mani'nin resmini ve zındıklığa teşvik eden dört çuval Maniheist kitabı, Bağdat'taki Ammah kapısının yanında yakıtı. Yanan ateşe bir miktar kitapları süsleyen altın ve gümüş damladı." İbn Cevzi'den aktaran Reeves'in İng. çevirisi için bk. John C. Reeves, *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism* (Oakville: Equinox Publishing, 2011), 231.

²⁰ Günümüzde Japonya'nın Nara kentindeki Yamato Bunkakan Sanat Müzesi'nde saklanan tasvir ilk kez 2010 yılında müzenin kendi dergisinde yayınlanmıştır. Tasvirle ilgili detaylı bilgi, Maniheist resim sanatı üzerine araştırmalarıyla tanınan Zsuzsanna Gulacsi'nin çalışmalarında görülebilir. Bk. Zsuzsanna Gulacsi, "The Central Asian Roots of a Chinese Manichaean Silk Painting in the Collection of the Yamato Bunkakan, Nara, Japan", *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism*, NHMS/74, ed. Jacob Albert van den Berg vd. (Leiden: Brill, 2011), 315-337; Bk. Gulacsi, *Mani's Pictures, The Didactic Images of the Manichaeans from Sasanian Mesopotamia to Uygur Central Asia and Tang-Ming China* (Boston: Brill, 2016), 247-258.

²¹ Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Manchester: Manchester University Press, 1988), 23-24.

şekilde uyguladıkları bu yöntem sayesinde muhatap oldukları toplumların dinî terminolojisini Maniheizm öğretisi çerçevesinde yeniden yorumlayarak kullanmışlardır. Maniheizm tarihinde bunun pek çok örneğini görmek mümkündür. Sözelimi Mani Süryanice kaleme aldığı diğer tüm kitaplarından hariç, Kral I. Şapur'a ithafen Pehlevî dilinde yazdığı *Şapuragân* isimli kitabında tanrısal varlıklardan bahsederken Mecûsî terminolojisinde yer alan isimleri kullanmıştır.²² İran dillerinde yazılmış Maniheizm metinlerinde Işık Âlemi kralının Zurvan, Karanlık Âlemi yöneticisinin ise Ehrimen olarak adlandırılması, yapılan kültürel uyarlamaların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.²³ Bir başka örnek Hıristiyanlığın temel inanç esaslarından biri olan teslis kavramının batı misyonu ile birlikte Maniheizm öğretisine girmesidir. Yapılan uyarlama sonucunda Maniheizm'de *İkiz* olarak ifade edilen ilahi eş kavramı ile *Yeni Ahit*'te geleceği müjdelenen *Paraklit* kavramının özdeşleştirildiği; böylece Hıristiyan tanrı anlayışına benzer olarak ortaya Işığın Babası, Muhteşem İsa ve Paraklit'ten oluşan Maniheizm bir üçleme çıktığı görülmektedir. Benzer şekilde doğu metinlerinde Budist çevreye yapılan uyarlamaların bir sonucu olarak Maniheizm öğretide oldukça önemli bir yere sahip olan Muhteşem İsa'dan "Buda", "Buda İsa" ya da "Maitreya" olarak bahsedilmiştir.²⁴ Bu ve benzeri uyarlamalar söz konusu yöntemin Mani'nin ardından öğrencileri tarafından da başarılı bir şekilde uygulanmaya devam ettiğine ve Maniheizm'in, kendilerini var olan dinin gerçek temsilcileri ya da tamamlayıcıları olarak tanıtan misyonerler sayesinde, muhatap olunan toplumlar için son derece çekici bir dinî gelenek haline geldiğine işaret etmektedir. Ancak söz konusu uyarlamaların yalnızca kavramsal çerçevede gerçekleştirildiğini belirtmek önemlidir. Zira muhatap olunan dinî geleneklere ait kavramlar ismen aynı şekilde kullanılmakla birlikte içeriklerinin Maniheizm öğretisi göre yeniden yorumlandığı, böylelikle mevcut kavramlara ait oldukları kültürden farklı olarak yeni anlamlar yüklendiği görülmektedir. Sözelimi Hıristiyanlıkta olduğu gibi Maniheizm'de de İsa kurtarıcı bir figür olarak öne çıkmaktadır. Ancak Maniheizm geleneğinin İsa'ya yüklediği anlam Hıristiyanlığinkinden oldukça farklıdır. Her ne kadar bahsi geçen iki geleneğe de İsa kurtarıcı özelliği ile öne çıksa da Maniheizm'de geleneksel Hıristiyan inanışındaki gibi kendisini insanların günahları için çarmıhta feda eden bir İsa inancı yoktur. Maniheizm öğretisinin temel özelliği, birbirinden farklı İsa figürlerine sahip olması ve çarmıhta gerilen tarihsel İsa'yı, kozmik kurtarıcı rolü üstlenmiş İsa'dan ayırmasıdır.²⁵ Tüm bunlar öğretinin yeni kültürlere uyarlanmasının bir misyon yöntemi olarak kullanıldığına işaret eden örnekleri oluşturmaktadır.

Maniheizm tarafından kullanılan misyon yöntemlerinden bir diğeri siyasi otoriteye yöneliktir. Zira Maniheizm misyon tarihi incelendiğinde, dini yayma faaliyetlerinin öncelikle söz konusu bölgenin siyasi yöneticileri üzerinde uygulandığına dair çok sayıda örnekle dolu olduğu görülmektedir. Devletin yönetiminden sorumlu kesimi dine kazandırmak bu kesime bağlı olan halkın da dine kazandırılmasına hizmet edeceğinden hem Mani hem de öğrencileri tarafından yaygın bir misyon yöntemi olarak tercih edilmiş; böylece siyasi açıdan karşılaşılabilecek olası engeller daha en başta önlenmeye çalışılmıştır. Maniheizm tarihinde dine kazandırılmış ya da dini benimsemese bile siyasi açıdan desteklemiş pek çok siyasi yönetici vardır. Bunun en açık örneğini Sâsânî Kralı I. Şapur'un Mani'ye olan desteğinde görmek mümkündür. Benzer şekilde

²² Bk. MacKenzie, "Mani's Sabuhragan", 500-534; Bk. MacKenzie, "Mani's Sabuhragan II", 288-310.

²³ Maniheizm panteonunda yer alan tanrıların İran dillerindeki dönüşümü için bk. Mary Boyce, *A Reader in Manichaeism Middle Persian and Parthian Texts with Notes* (Leiden: Brill, 1975), 8-10.

²⁴ İsa'dan "Buda" ve "Maitreya" olarak bahseden Maniheizm metinleri için bk. Klimkeit, *Gnostic Texts*, 326-327. Budist sembollerle bütünleşen "Maniheizm Buda İsa" tasviri hakkında detaylı bilgi için bk. Zsuzsanna Gulasci, "A Manichaeism Portrait of the Buddha Jesus: Twelfth- or Thirteenth-Century Chinese Painting From the Collection of Seiun-Ji Zen Temple", *Artibus Asiae* 69/1 (2009), 91-145.

²⁵ Maniheizm öğretide farklılaşan İsa figürleri için bk. Majella Franzman, *Jesus in the Manichaeism Writings* (London: T&T Clark, 2003).

Varuchân Şahı Havazâ²⁶, Mesene Valisi Mirşah²⁷, Palmira Kraliçesi Zenobia²⁸, Lahmî kralı Amr²⁹ ve ismi metinlerde geçmeyen Turan Şahı³⁰ Maniheistleri destekleyen devlet yöneticileri olarak tarihe geçmişlerdir. Bahsi geçen isimler Maniheistlerin siyasi otoriteyi kendilerine çekme konusunda ne denli başarılı olduklarına işaret etmektedir.

Maniheizm'in tarihsel metinlerinden bazıları, Mani ve öğrencilerini mucizevi iyileştirme yeteneğine sahip şifacılar olarak tasvir etmektedir. *Köln Kodeksi*'ne göre Mani, Ganzak'ta kendisini doktor olarak tanıtmış ve babasının ricası üzerine hasta bir kızı iyileştirmiştir.³¹ Arabistan'ın kuzeydoğusuna gönderilen Sethel ve Zakhias, yeni bir dinin duyurucuları olmaktan ziyade gezgin şifacılar olarak başarı yakalamışlardır.³² Batı misyonundan sorumlu Addâ, Palmira kraliçesinin kız kardeşi Nafsa'yı mucizevi bir şekilde çaresiz hastalığından kurtarmıştır.³³ Ermenistan'da misyon faaliyetleri yürüten Garbyab ise hasta bir kızı İsa'dan yardım dileyerek iyileştirmiştir.³⁴ Bahsi geçen örneklerin yer aldığı Maniheist metinlerde, şifa kazandırılan hastaların yakınlarının yanı sıra olaya şahit olanların da Maniheist inanca geçiş yaptıkları ifade edilmektedir. Bu bilgiler ışığında yapılabilecek en makul çıkarım, sahip olunan şifacılık yeteneğinin Maniheist misyonerler tarafından bir misyon yöntemi olarak kullanılmış olduğudur. Garbyab'ın Revan'da karşılaştığı hasta bir kızı orada bulunan Hıristiyanların Mani dinine dönmeleri şartıyla iyileştireceğini söylemesi, dahası sözlerinin devamında şifa gerçeğini İsa'yla ilişkilendirerek Tanrı adına hareket ettiğini vurgulaması söz konusu çıkarımı destekleyecek güçlü bir örneklik teşkil etmektedir:

“Tanrının lütfuyla bu hasta kızı iyileştirirsem sizden şunu yapmanızı istiyorum: Hıristiyanlıktan vazgeçin ve Efendi Mani'nin dinini kabul edin.”
Sonra Garbyab etrafında döndü ve Hıristiyanlara şöyle dedi: “İsa mucizeler yaratan bir efendiydi. Körleri, topalları ve sakatları iyileştirdi, ölüleri diriltti. Oğulların babalarına benzemesi gibi öğrenciler de öğretmenlerine benzerler. Eğer siz gerçekten Mesih'in öğrencileriyse ve ona benziyorsanız, şimdi hepiniz öne çıkın ve bu kızı hastalığından kurtarın. İsa'nın öğrencilerine söylediği gibi “Elinizi kimin üzerine koyarsanız, Tanrı vasıtasıyla ona daha iyi bir sağlık bahşederim.” Eğer siz yapmazsanız, Tanrı'nın inayetiyle kızı hastalığından ben kurtaracağım ve sonra siz Hıristiyanlar Revan krallığını terk edeceksiniz.”³⁵

Garbyab'ın ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, İsa'nın mucizeleriyle Maniheistlerin şifa verici uygulamaları arasında çarpıcı benzerlikler vardır. Metinde İsa'nın da Mani'nin de hastalara elleriyle dokunarak şifa verdikleri görülmektedir. İsa'nın İncillerde gösterdiği mucizelerle benzer özelliklere sahip olan bu mucizevi şifa hikâyelerinin amacı, büyük ihtimalle yeni misyonun İsa ve havarilerinin gerçekleştirdiklerinin devamı niteliğinde olduğunu gösterme çabasıdır. Ancak burada dikkat çeken esas husus, kullanılan yöntemlerin içerikleri benzer olsa da misyonun hedef kitesinin farklı olduğudur. Zira İsa'nın gerçekleştirdiği iyileştirme mucizeleri

²⁶ M216b (Partça), Jes P. Asmussen, *Manichaeen Literature* (London&New York: Scholars' Facsimiles Reprints, Delmar, 1975), 21.

²⁷ Klimkeit, *Gnostic Texts*, 211-212.

²⁸ 18223=T.M.389c (Soğdca), Sundermann, *Mitteliranische Manichäische Texte*, 42; Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Leiden-Boston-Köln: Brill Publishers, 1999), 28.

²⁹ P15997, Plate 99-100 (Kıptice) İngilizce çevirisi için bk. Nils Arne Pedersen, “A Manichaeen Historical Text”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 119 (1997), 193-201.

³⁰ M 48 I, M 1306 II, M 5911, M 1307 (Partça), Asmussen, *Manichaeen Literature*, 19; Klimkeit, *Gnostic Texts*, 207-208.

³¹ *Manichaeen Texts*, 69 (122).

³² P15997, Plate 99-100 (Kıptice) Pedersen, “A Manichaeen Historical Text”, 193-201.

³³ 18223=T.M.389c (Soğdca), Almanca çevirisi için bk. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte*, 42. İngilizce çevirisi için bk. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 28.

³⁴ 18224=T.M.389d (Soğdca), İngilizce çevirisi için bk. Klimkeit, *Gnostic Texts*, 209-210.

³⁵ 18224=T.M.389d (Soğdca), Klimkeit, *Gnostic Texts*, 209-210.

öncelikle yoksul ve ihtiyaç sahiplerine yönelikken Maniheistlerinki daha ziyade sıradan halkın ötesindeki otorite sahiplerine yöneliktir. Söz konusu durumu bir yandan şifa yeteneklerinin siyasi otoriteye yönelik misyonla birlikte kullanıldığına diğer taraftan öğretinin Hıristiyan kültürüne uyarlanarak gerçekleştirildiğine işaret eden örnekler olarak görmek mümkündür. Bu da misyon yöntemlerinin birbirlerinden ayrı olarak değil, gerektiğinde birbirlerini destekleyecek şekilde bir arada kullanıldığını ortaya koymakla birlikte Maniheistlerin dini yaymak adına ellerindeki hiçbir fırsatı kaçırmadıklarını göstermektedir.

Şifa yeteneğinin yanı sıra sözlü tartışmaların da Maniheist misyonerler tarafından kullanılan misyon pratiklerinden biri olduğu görülmektedir. İlk kez Batı misyonu için görevlendirilen Addâ'nın faaliyetlerinde bahsi geçen tartışma yöntemine ilişkin en açık ifadeler, dokuz yıl boyunca Maniheist inanca bağlı kaldıktan sonra Hıristiyanlığa geçiş yapan Augustinus'un kaleme aldığı Maniheizm karşıtı metinlerde yer almaktadır. Augustinus, Maniheist inanca geçiş yapmasına neden olan en temel faktörün, Maniheistlerin kötülüğün kaynağına ilişkin sordukları sorular olduğunu belirtmiştir.³⁶ Onun aktarımlarından yola çıkarak sözlü tartışma yöntemini "kötülüğün kaynağına ilişkin merak uyandırıcı ve düşündürücü sorularla dinleyicilerin dikkatini çekmeyi amaçlayan, böylece muhatap kitleyi öğretiye ilişkin verilecek vaaza hazırlayan bir misyon pratiği" olarak tanımlamak mümkündür. Geç antik çağ dinî tartışmaları üzerine araştırmaları bulunan Lim'e göre bireysel olarak ya da küçük topluluklar içerisinde gerçekleştirilen bu tartışmalar, Maniheist öğretinin teolojik problemlere dair bir çözüm yolu olarak görülüp kabul edilmesini sağlamıştır.³⁷

Maniheizm misyon tarihinde önemli bir yer teşkil eden ve sözlü tartışmalar içerisine dahil edilebilecek bir diğer yöntem münazaralardır. Ancak her ne kadar tartışma yöntemi olarak kabul edilse de münazaraların Maniheist misyonerler tarafından bizzat tercih edilen bir yöntem olmadığını, daha ziyade karşıt fikir savunucularının daveti üzerine yapıldığını ifade etmek önemlidir. Zira geniş bir dinleyici kitlesinin önünde, karşıt fikirlere sahip en az iki dinî lider arasında yapılan ve sözlü çekişme tarzında gerçekleşen münazaralara ilişkin mevcut kaynakların neredeyse tümünde Maniheistler davet eden değil, davet edilen taraf olarak karşımıza çıkmaktadır. Maniheizm'in misyon tarihinde önemli bir yeri olan halka açık münazaralarla ilgili mevcut kaynakların tümünün Hıristiyanlar tarafından kaleme alınmış olması dikkat çekicidir. Maniheistlerin Roma topraklarına girmesiyle birlikte Hıristiyan çevrelerle sosyal etkileşim içerisine dahil olmalarının, Hıristiyanlar arasında genel bir panik havası yaratmış olabileceğini tahmin etmek zor değildir. Başlangıçta ne olduğu ve tam olarak nasıl karşılık verilmesi gerektiği konusunda belli bir fikir birliğine sahip olmamaları, muhtemelen Hıristiyan din adamlarını Maniheist geleneği daha yakından tanımaya yönlendirmiştir. Bu nedenle erken dönem münazaralarını, söz konusu iki geleneğin bir çeşit yüzleşmesi olarak tanımlamak mümkündür. Ancak ilk zamanlarda bilinmeyen korkusunu yatıştırmak amacıyla organize edilen bu münazaralar, sonraki dönemlerde giderek yaygınlaşmış ve Hıristiyan din adamları tarafından Maniheistlerin ilerleyişlerini durdurmak amacıyla kullanılmıştır. Buna verilebilecek en açık örnek Augustinus ile Maniheist Felix arasında yapılan münazaradır. Augustinus tarafından aktarılan kayda göre MS 404 yılında bir Hıristiyan katedralinde çoğunluğu din adamlarından

³⁶ Augustinus, *İstencin Özgür Tercihine Üzerine*, çev. Metin Topuz (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 10. Augustinus, *İtirafılar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2010), 145-147. Augustinus bu sorular üzerinden yola çıkarak kötülük problemini tartışmış ve Maniheistlerin kötülüğün kaynağına ilişkin yaptıkları açıklamaları reddetmiştir. Bk. Augustinus, *On the Morals of Manichaeans (De Moribus Manichaeorum)*, NPNF1/4 (69-89), ed. Philip Schaff, çev. Richard Stothert (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995), 69-75 (1-20).

³⁷ Richard Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity* (London: University of California Press, 1995), 103.

oluşan bir topluluk önünde gerçekleştirilen münazarada Felix mağlup olmuş ve Hıristiyanlığa geçiş yapmıştır.³⁸ Felix'in tartışmanın hemen ardından herkesin önünde Mani'yi lanetlemesi ve onun öğretisinden vazgeçtiğini gösteren bir belge imzalaması dinî dönüşüm olayının aslında önceden planlanmış olduğuna, dolayısıyla da münazaranın eşit şartlar altında gerçekleşmediğine işaret etmektedir. Bu da halka açık gerçekleştirilen münazaraların Hıristiyan din adamları tarafından bilinçli bir şekilde Maniheizm'e karşı zafer kazanmak amacıyla organize edildiği düşüncesini desteklemektedir.

Maniheizm'in sahip olduğu misyon anlayışı çerçevesinde dini yaymak amacıyla yola çıkan Maniheist misyonerler yukarıda tek tek zikredilen taktik ve yöntemleri kullanarak öğretinin uzak coğrafyalara ulaşmasını sağlamışlardır. Bunlar içerisinden batı misyonu ile görevli Addâ'nın Roma coğrafyasında gerçekleştirdiği misyon faaliyetlerine odaklanan bir sonraki başlığın, bahsi geçen misyon stratejilerinin nasıl kullanıldığına ilişkin somut bir örneklik teşkil ederek konunun daha iyi anlaşılmasına hizmet edeceği düşünülmektedir.

2. Addâ'nın Roma İmparatorluğu'na Yönelik Misyon Faaliyetleri

Maniheist geleneği Roma İmparatorluğu'na tanıtan ilk isim bizzat dinin kurucusu Mani tarafından batı misyonu için görevlendirilen Addâ'dır. Maniheist olmayan kaynaklarda adı Adimantus, Addai, Addas olarak geçen Addâ'nın kimliğine ilişkin neredeyse hiçbir bilgi yoktur. Sahip olduğu ismin etimolojik kökeninden hareket eden bazı araştırmacılar onun Aramî bir kökenden geldiğine, buna bağlı olarak da Yahudi-Hıristiyan bir çevrede büyüdüğüne ve hatta Maniheist olmadan önce Marcion'un takipçileri arasında yer almış olabileceğine yönelik bir takım iddialarda bulunmuşlardır.³⁹ Söz konusu iddiaları destekleyen en güçlü kanıt, Addâ'nın *Eski Ahit*'i eleştirmek amacıyla kaleme aldığı ve Marcion'un *Antithesis*'iyle büyük benzerlik gösterdiği iddia edilen *Disputationes* isimli kitabıdır. Zira sadece metot açısından değil aynı zamanda ele alınan konular açısından da benzer olan her iki kitapta da *Eski Ahit*'in Tanrı'sı eleştirilerek onun tarafından zorunlu kılınan yasalar reddedilmiştir. Addâ'nın yaşadığı dönemde Suriye ve çevresindeki güçlü Marcion etkisi göz önünde bulundurulduğunda, bahsi geçen iddiaların boş bir hayal ürününden ibaret olmadığını anlamak zor olmayacaktır.

Addâ'nın biyografisine ilişkin neredeyse hiçbir bilgi vermeyen kaynaklar, Mani'nin Addâ ile ilk olarak nerede karşılaştığı ve Maniheist öğretiyi ne zaman benimsediği konusunda da sessizdir. Ancak Addâ'ya yönelik Maniheist metinlerde geçen bazı ifadeler onun Mani'yle Sâsânî Kralı I. Şapur'u ziyaret ettiği sırada, kralın sarayında tanıştıklarına işaret etmektedir.⁴⁰ Bahsi geçen zaman aralığının Maniheizm tarihinin oldukça erken bir dönemine denk gelişi, Addâ'nın Mani'nin ilk müritlerinden biri olma ihtimalini güçlendirmektedir. Hangi kökenden gelirse gelsin ve dine katılımı her ne şekilde olursa olsun Addâ'nın Maniheizm misyon tarihinde sahip olduğu

³⁸ Augustinus, *Contra Felicem*, CSEL 25/2 (801-852), ed. Josephus Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892) 851-852 (22).

³⁹ Van den Berg, Addâ'nın *Disputationes*'te yer alan açıklamaları ile Marcion'un *Antitheses*'inde ele aldığı konular arasındaki benzerlikleri Marcion'un Maniheist çevrelerde çok iyi bilinmesiyle ilişkilendirmiş, hatta Marcion'a Mani'nin öncüllerinden biri olarak saygı gösterilmiş olabileceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte Addâ'nın Marcion'dan ziyade öğrencisi Apelles'in görüşlerinden etkilenmiş olmasının daha güçlü bir ihtimal olduğu üzerinde durmuştur. Bk. Jacob Albert Van den Berg, *Biblical Argument in Manichaean Missionary Practice: The Case of Adimantus and Augustine* (Leiden & Boston: Brill, 2010), 172-173. Lieu ise Addâ'nın Maniheist olmadan önce Marcion taraftarı olma ihtimalinin güçlü olduğu üzerinde durmuş; böylece onun *Eski Ahit*'e yönelik olumsuz tutumunu Marcion'un görüşlerine dayandırmıştır. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, 92.

⁴⁰ *Köln Kodeksi*'nde, Mani'nin Kral I. Şapur'un sarayına ulaşma hikayesinin anlatıldığı bölümün hemen öncesinde Addâ'nın isminin geçtiği bütünlüklü olmayan bir ifade yer almaktadır. Van den Berg buradan yola çıkarak Mani ile Addâ'nın kralın sarayında tanışmış olma olasılığının yüksek olduğunu ifade etmiştir. Bk. Van den Berg, *Biblical Argument in Manichaean Missionary Practice*, 25.

yerin ne denli önemli olduğu yalnızca Maniheist metinlerde değil Hıristiyan polemik literatüründe de açıkça vurgulanmıştır.

Addâ'nın yürüttüğü misyon sürecine ilişkin eldeki mevcut kaynaklar Orta İran dillerinde kaleme alınmış ve günümüze fragmanlar halinde ulaşmış Maniheist metinlerdir. Bunlar içerisinden Pehlevice yazılmış M2 arşiv numaralı metin Addâ tarafından gerçekleştirilmiş tüm misyon faaliyetlerini özetleyen bir içeriğe sahiptir:

“... yazıları tanıyın.” Onlar Roma İmparatorluğu'na gittiler ve dinlerin pek çok doktrinel ihtilaflarıyla karşılaştılar. Pek çok seçkin ve dinleyici seçildi. Patîg bir yıl kaldı. Sonra döndü ve elçinin huzuruna çıktı. Bunu müteakip efendimiz üç yazıcıyla birlikte Addâ'ya *Yaşayan İncil*'i ve diğer iki kitabı gönderdi. Talimat verdi: “Onu daha ileriye götürme. Orada mal depolayan bir tüccar gibi kal.” Addâ bu bölgelerde çok sıkı çalıştı, pek çok manastır kurdu, pek çok seçkin ve dinleyici seçti, kitaplar yazdı ve hakikati silahı yaptı. Dogmalara bu kitaplarla karşı koydu ve her şeyden yüzünün akıyla çıktı. Dogmaları etkisiz hale getirerek zincirledi. İskenderiye'ye kadar gitti. Nafsa'ya dini kabul ettirdi. O topraklarda pek çok keramet ve mucize gerçekleştirildi. Elçi'nin dini Roma İmparatorluğu'nda gelişti.”⁴¹

Metnin daha az korunmuş M 216 a-c arşiv numaralı Partça ve 14285 T II D arşiv numaralı Soğdca versiyonlarında anlatıma birkaç detay daha eklendiği görülmektedir:

“Ve Elçi (Mani) Veh-Ardeşir'deyken Roma'ya Öğretmen Patîg'i, Piskopos Addâ'yı ve yazıcı Mani'yi gönderdi. Ve dört talimathazine toplayan. Ve Addâ pek çok manastır kurdu. Kitaplar yazdı... Ve dogmaları reddetmek için (gerekli) hakikati kavradı. Dogmalara karşı pek çok fikir üretti ve bunları şekillendirdi. Ve öğretileri yendi.....”⁴²

“Ve düşmanları yendi. Ve Roma İmparatorluğu'nda Işık Elçisi'nin seçkinler topluluğunu genişletti.”⁴³

“Ve Patîg, 12 öğretmenden biri, piskopos Addâ ve rahip (Presbiter) Mani diğer topluluk üyeleriyle birlikte yola çıktılar ve batı bölgelerine ulaştılar. Ve diğer din mensupları ve Romalı ...ile öğretmeye ilişkin ilgili pek çok tartışma içine girdiler. Ve bu bölgelerde pek çok seçkin ve dinleyici seçtiler. Öğretmen Patîg orada bir yıl kaldı, ikinci yıl Elçi'nin yanına Suristan'a geri döndü. Ve Mar Addâ efendimize şunları söyleyen bir mektup yazdı: Talimat...”⁴⁴

Yukarıdaki metinlerinde yer alan bazı ifadeler Addâ'nın Maniheist cemaat içerisindeki konumuna ilişkin ipuçları vermektedir. Beş basamaklı hiyerarşik bir düzene sahip olan Maniheist cemaat yapısı 12 öğretmen, 72 piskopos, 360 presbiter ile herhangi bir sayı sınırlamasına tabi olmayan *seçkinler* ile *dinleyicilerden* oluşmaktadır. Metinlerden anlaşıldığı kadarıyla Addâ'nın Roma'ya yönelik ilk ziyareti cemaat hiyerarşisinin en üst konumundaki on iki öğretmenden biri olan Patîg'in otoritesinde gerçekleşmiştir. Metinlerde Patîg'in bir yıl sonra İran topraklarına geri döndüğünden bahsedilişini, yetkinin o tarihten sonra Addâ'ya bırakıldığına işaret eden bir bulgu olarak yorumlamak mümkündür. Bu durumda öyle görünüyor ki Addâ piskopos olarak başladığı misyon sürecine bir yıl gibi kısa bir sürenin

⁴¹ M2 (Pehlevice) Asmussen, *Manichaean Literature*, 21.

⁴² M216c (Partça) Sundermann, *Mitteliranische Manichäische Texte*, 26; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 27.

⁴³ M216a (Partça) Sundermann, *Mitteliranische Manichäische Texte*, 26.

⁴⁴ 14285 = T II D (Soğdca) Sundermann, *Mitteliranische Manichäische Texte*, 36; Klimkeit, *Gnostic Texts*, 203.

ardından öğretmen konumuna yükselerek devam etmiş, böylelikle batı misyonuna ilişkin yetkiyi tamamen kendi üzerine almıştır.

Bahsi geçen fragmanların dışında, başka bir Soğdca metinde yine Addâ ile ilgili bazı anlatımlarla karşılaşmaktadır. Din adamlarından oluşan bir toplulukla arasında geçen diyaloga yer veren metin, onun Roma İmparatorluğu topraklarında gösterdiği çabaların olumlu sonuçlandığını ifade eden bir özetle son bulmaktadır:

“Hangi binek hayvanı rüzgârdan hızlıdır?” Mar Addâ onlara cevap verdi: “Benim iyi bir düşüncem var ... rüzgârdan daha hızlı. Benim bir dinim var, ışığı güneşten daha parlak... tadı baldan daha tatlı.” ... ve Mar Addâ Roma İmparatorluğu'nda çok çaba sarf etti... pek çok metin yazdı... ve din onunla birlikte Roma topraklarına ve İskenderiye'ye kadar olan şehirlere yayıldı.”⁴⁵

Bir başka Soğdca metinde ise Addâ'nın Mani aracılığıyla Nafsa isimli hasta bir kadını iyileştirme hikâyesi anlatılmaktadır:

Nafsa İsa'ya yalvardı: “Bana yardım et, merhametli Tanrım!” ...başka dinlerden insanların ortasında ...Efendi Mani, Elçi, açık bir şekilde Nafsa'nın huzuruna indi ve elini ona sürdü. Nafsa hemen iyileşti ve tüm acılarından kurtuldu. Herkes bu büyük mucize karşısında şaşkına döndü. Ve oradaki pek çok insan yeniden hakikati kabul etti. Tadmör Kraliçesi, Nafsa'nın kız kardeşi, Sezar'ın eşi de büyük bir ... ile Mar Addâ'nın huzuruna geldi ve ondan ...hakikati aldı.⁴⁶

Metinde sezar olarak bahsedilen Palmira yöneticisi, I. Şâpur'a karşı zafer kazanan, kaybedilen Roma topraklarını Sâsânîlerden geri alan ve gösterdiği bu başarılar sonrasında İmparator Gallienus tarafından kendisine *Sezar* unvanı verilen Septimius Odaenathus'dur. Tadmör⁴⁷ Kraliçesi ise Odaenathus'un ölümünden sonra yönetimi devralan eşi Zenobia'dır.⁴⁸ Metinlerden anlaşıldığı kadarıyla Addâ mucizevi bir şekilde iyileştirdiği Nafsa'nın kız kardeşi Zenobia'nın dikkatini çekmiş ve bu olay vesilesiyle onun Maniheizm'i benimsemesini sağlamıştır.

Söz konusu metinlerde gerçekleştirdiği faaliyetlerden övgüyle bahsedilen Addâ'ya yönelik yapılan tanımlamalar, onun başarılı bir misyon süreci tamamladığına işaret etse de misyon amacıyla çıktığı seyahatleri hangi rotaları kullanarak ve hangi zaman aralığında gerçekleştirdiğine dair herhangi bir tarihsel bilgi vermemektedir. Maniheizm üzerine çalışan araştırmacılar söz konusu bilgi eksikliğini, birbirinden farklı teoriler geliştirerek çözümlenmeye çalışmışlardır. Bunlardan ilki Sundermann'a aittir. Sundermann Mani'nin henüz Hindistan seyahatine çıkmadan önce Addâ ve Patîg'i Roma'ya görevlendirdiğini, böylelikle kendisi doğuda dini yayarken batıda yürütülecek eş zamanlı bir misyon planlaması yaptığını iddia etmiştir. Buna göre, Mani bir yıl kadar kaldığı Hindistan'dan döndüğünde Patîg de Addâ'nın yanından dönmüş ve Mani'nin kurduğu toplulukları güçlendirmek üzere onun dönüşünün

⁴⁵ 18220=T.M.389a (Soğdca), Sundermann, *Mitteliranische Manichäische Texte*, 37; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 27.

⁴⁶ 18223=T.M.389c (Soğdca), Sundermann, *Mitteliranische Manichäische Texte*, 42; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 28.

⁴⁷ Tadmör, Palmira'nın semitik dillerdeki karşılığıdır. Palmira, Roma İmparatorluğu'na yönelik misyon faaliyetlerinin en önemli hareket noktası olmuştur.

⁴⁸ Zenobia eşi öldürüldükten bir süre sonra Roma'dan ayrılıp bağımsızlığını ilan etmiş (MS 270) ve Suriye'den Mısır'a uzanan kendi imparatorluğunu (Palmira İmparatorluğu) kurmuştur. Bk. Fergus Millar, *The Roman Near East: 31 BC- AD 337* (London: Harvard University Press, 1993), 159-173.

ardından Hindistan'a geçmiştir. Dolayısıyla ona göre batı misyonu MS 241 yılında başlamıştır.⁴⁹ Sundermann'ın bu iddiasını destekleyecek hiçbir kanıt yoktur. 240 civarında bağlı olduğu topluluktan yeni ayrılmış olan Mani'nin Sundermann'ın iddia ettiği kısa zaman aralığında kitaplar yazması ve bu kitaplar eşliğinde misyon faaliyetlerini başlatacak kadar kendisine taraftar toplayıp eğitmesi son derece düşük bir ihtimaldir. Dahası Mani ile Addâ'nın ilk karşılaşması Şâpur'un sarayında gerçekleşmiştir. Bu da tarihsel olarak zaten Hindistan seyahati dönüşüne denk gelmektedir.

Addâ'nın misyon seyahati için çizdiği rotaya ilişkin bir diğer teori, Addâ'nın MS 262-267 yılları arasında Palmira'ya ulaştığını iddia eden Tardieu'ya aittir. Tardieu'nun teorisine göre, Palmira'da uzun bir süre kalan Addâ burada dine pek çok taraftar kazandırmıştır. Palmira kraliçesi Zenobia'nın kız kardeşi Nafsa'nın iyileştirilme olayı da Addâ'nın Palmira'da geçirdiği bu zaman aralığında yaşanmıştır. Odaenathus'un öldürülmesinin ardından yönetimin başına geçen Zenobia MS 270'te Mısır'a askeri bir sefer düzenlediğinde, kardeşi aracılığıyla Zenobia ile yakın ilişki kuran Addâ da bu orduya eşlik ederek Mısır'a ulaşmıştır. Böylece Zenobia'nın himayesi altında ilk kez Mısır'a giren Addâ, misyon faaliyetlerine İskenderiye'de devam etmiştir.⁵⁰ Tardieu'nun yaptığı bu tarihlendirme oldukça geç bir döneme denk düşmektedir. Oysa Mani'nin dini yayma faaliyetlerine Şâpur'un onayını aldıktan hemen sonra başladığını ifade eden pek çok kaynak vardır. Öğrencilerinden birini Roma hakimiyeti altındaki Mısır'a gönderme konusunda yirmi yıl beklemesi için hiçbir neden görünmemektedir. Üstelik Maniheizm'in, Mani'nin henüz hayatta olduğu dönemde Roma topraklarında yayılmaya başladığına yönelik pek çok referans kaynak vardır. Dolayısıyla Tardieu'nun MS 262'den sonra başladığını iddia ettiği misyon faaliyetlerinin, Mani'nin ölümüne (MS 276) kadar geçen kısa zaman diliminde bunu başardığını iddia etmek çok gerçekçi bir yaklaşım değildir.

Sundermann ve Tardieu'nun ardından Koenen ise Addâ'nın MS 244-264 yılları arasında Mısır'a güneyden deniz yoluyla ulaştığını iddia etmiştir. Ona göre Palmira'dan Akabe Körfezi'ne doğru giden ticaret yolunu takip ederek Kızıldeniz'e ulaşan Addâ, buradan deniz yoluyla önce Yukarı Mısır'a geçmiş, ardından Nil Vadisi boyunca seyahat ederek İskenderiye'ye ulaşmıştır.⁵¹ Lycopolisli Alexander'ın Maniheistlere karşı yazdığı reddiyede⁵² Mısır'a ulaşan ilk Maniheistlerin Pappos ve Thomas olduklarını söylemesi, buna karşın Addâ'dan hiç bahsetmemesi Koenen'in bu iddiasını zayıflatmaktadır. Zira Addâ ilk olarak İskenderiye değil de Mısır'ın güney bölgesine gitmiş olsaydı, Alexander'ın Thomas ve Pappos yerine ondan bahsetmesi gerekirdi. Dolayısıyla Addâ'nın İskenderiye'ye güneyden ulaşmış olma ihtimali oldukça düşüktür. Burada farklı Maniheistlerin isimlerinin zikredilmiş olması, batıya yönelik ayrı bir misyon faaliyetinin

⁴⁹ Bk. Werner Sundermann, "Zur Frühen Missionarischen Wirksamkeit Manis", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 24/1 (1971), 94-95.

⁵⁰ Bk. Michel Tardieu, "Les manichéens en Égypte", *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 94 (1982), 8-11.

⁵¹ Bk. Ludwig Koenen, "Manichäische Mission und Klöster in Ägypten", *Das römisch-byzantinische Ägypten: Akten des internationalen Symposions 26.-30. September 1978 in Trier, Aegyptiaca Treverensia* (Mainz am Rhein: von Zabern, 1983), 93-108.

⁵² Lycopolisli Alexander (Ἀλεξάνδρου Λυκοπολίτου) MS 300 dolaylarında Mısır'da yaşamış Yeni Platoncu bir filozoftur. Günümüze ulaşan tek kitabı, Floransa'nın Laurenziana Kütüphanesi'nde, onuncu yüzyılın başlarına ait bir kodeks içerisinde yer alan ve antik Yunan dilinde kaleme alınmış *Maniheistlerin Öğretisine Karşı* (πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας) isimli metindir. Maniheistlere karşı yazılmış reddiye niteliğindeki metin ilk kez Augustus Brinkmann tarafından 1895'te neşredilmiştir. Bk. Alexandri Lycopolitani, *Contra Manichaei Opiniones Disputatio*, ed. Augustus Brinkmann (Lipsiae: B.G. Teubneri, 1895). 1974'te ise Horst ve Mansfeld tarafından yeniden yayınlanmıştır. Bk. Alexander of Lycopolis, *An Alexandrian Platonist Against Dualism: Alexander of Lycopolis' Treatise 'Critique of the Doctrines of Manichaeus'*. çev. P. W. Van der Horst - J. Mansfeld. (Leiden: Brill Publishers, 1974). Alexander'ın söz konusu eseri Maniheizm'in ve Yeni-Platonculuğun erken dönemlerine ilişkin bilgi vermesi açısından oldukça önemli kabul edilmektedir.

olabileceğini akla getirmektedir. Ancak mevcut Maniheist metinlerde Thomas ve Pappos isimlerine ilişkin hiçbir referans bulunmamaktadır.

Maniheist misyon tarihine ilişkin mevcut kaynaklar bir bütün olarak değerlendirildiğinde ortaya çıkan sonuç, Addâ'nın dini yaymak üzere Batı'ya yönelişinde başlangıç sayılabilecek en erken tarihin MS 239-240 yılları arasındaki zaman aralığına tekabül etmesi gerektiğidir. Mani'nin resmi olarak mesajını ilan edişi I. Şapur'un MS 239'da gerçekleşen taç giyme töreniyle ilişkilendirildiğine göre⁵³ misyon faaliyetlerinin bu tarihten önce başlaması çok mümkün görünmemektedir. Zira yeni bir öğretiyi yaymak için dine belli sayıda taraftar kazandırılması, bunlar içerisinde misyon amacıyla görevlendireceklerin seçilmesi, seçilenlerin misyon gerçekleştirebilecek ölçüde yeterlik kazanması, dahası belli yeterliğe ulaşanlar için yanlarında götürmeleri amacıyla öğretiye ilişkin kitapların kaleme alınması en az bir iki yılı alacak bir hazırlık sürecini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu varsayıma göre Addâ'nın misyon görevine en erken MS 241-242 yılları arasında başlamış olması en makul yaklaşımı yansıtır görünmektedir.

Misyon sürecinin başlangıç zamanına ilişkin ortalama zaman aralığının belirlenmesinin ardından misyonun ne kadar süre devam ettiği hususu önem kazanmaktadır. Hatırlanacağı gibi, yukarıda alıntılanan Maniheist fragmanlarda Addâ'nın Roma topraklarında gerçekleştirdiği misyon faaliyetlerinin neler olduğu tek tek sıralanmıştı. Burada dikkat çeken en temel detay, fragmanlarda bahsi geçen faaliyetlerin kısa süre içerisinde gerçekleştirilebilecek yalın bir içeriğe sahip olmadığı, aksine Addâ'nın uzun yıllar bu coğrafyada kalmasını ve yoğun bir faaliyet programı yürütmesini gerektirdiğidir. Dolayısıyla söz konusu durum Addâ'nın Roma İmparatorluğu'na ait bölgelere tek seferde değil, farklı zamanlarda birden fazla misyon seyahati gerçekleştirmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Benzer bir durumu Patig ve Hannî'nin, Mani tarafından oluşturulan Maniheist toplulukları ziyaret etmek için Hindistan'a gidişinde görmek mümkündür.⁵⁴ Nasıl ki Patig ve Hannî yeni oluşturulan Maniheist toplulukların inançlarını sağlamlaştırmak amacıyla Mani'nin ardından Hint coğrafyasına yöneldilerse, Addâ'nın da Roma'ya yönelik misyon seyahatlerini hem ilk ziyaretinde oluşturduğu toplulukları kontrol etmek hem de yeni topluluklar oluşturmak amacıyla farklı zaman dilimlerinde farklı rotalar kullanarak tekrarlamış olması oldukça muhtemel görünmektedir. Bu aşamada seyahatlerinde daha fazla ilerlememesi üzerine Mani'nin Addâ'ya yaptığı uyarıyı hatırlamak önemlidir. Zira söz konusu uyarı dikkate alındığında Roma hakimiyetindeki Mısır topraklarında aktif bir misyon süreci yürüten Addâ'nın Batı'da en son ulaştığı ve en uzun kaldığı şehrin İskenderiye olması gerektiği gibi bir sonuç çıkmaktadır. Ancak Addâ'nın faaliyetlerini Mısır coğrafyasıyla sınırlamak doğru değildir. Nitekim adının MS 261-262 yıllarında Karka d'Beṭ Slokh (Kerkük) şehrine yönelik gerçekleştirilen bir misyon faaliyetinde geçişi⁵⁵ onun Mısır'dan Mezopotamya'ya hareket ettiğini gösteren önemli bir bulgu olarak karşımızda durmaktadır. Bu da Palmira ziyareti ve Nafsa'nın iyileştirilmesi meselesinin Mısır misyonundan sonraki bir tarihte gerçekleşmiş olabileceğine işaret etmektedir. Bahsi geçen bu tarihten sonra Addâ'nın Roma

⁵³ İbn Nedim *Fihrist*'te, Maniheistlerin Mani'nin mesajını ilan edişini I. Şapur'un taç giyme töreniyle ilişkilendirdiklerini ifade etmiştir. Bk. İbn Nedim, *el-Fihrist*, 829.

⁵⁴ M4575 (Partça), Klimkeit, *Gnostic Texts*, 211.

⁵⁵ *Karka d'Beṭ Slokh Kroniği*'nin "Şehit Azizlerin İşleri" adlı bölümünde, şehre Addâ ve Abzakya isimli iki Maniheist misyonerin geldiğinden bahsedilmektedir. Şeytanın oğulları olarak anılan bu iki misyonerin şehre geliş tarihleri I. Şapur yönetiminin yirminci yılı olarak belirtildiğine göre, Addâ'nın Karka d'Beṭ Slokh'a ulaşması büyük olasılıkla MS 261-262 yıllarında gerçekleşmiştir. Paul Bedjan (ed.), *Historia Karka de Beth Selok, Acta Martyrum et Sanctorum* (Leipzig & Paris: Otto Harrassowitz, 1891), 2/512/11-14. İng. çeviri için bk. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 33.

topraklarındaki dini yayma faaliyetlerine ne kadar süre daha devam ettiğine ilişkin mevcut kaynaklarda başka hiçbir bilgi yoktur.

Hem orijinal Maniheist metinlerden hem de Maniheizm'e karşı yazılmış reddiyelerden çıkarılabilecek en önemli sonuç, Addâ'nın başarılı bir misyoner olduğudur. Söz konusu metinler her ne kadar onun Roma coğrafyasında yürüttüğü misyon faaliyetlerinin tarihsel sürecine yönelik bir bilgiye yer vermese de metinlerde geçen ifadelerin Batı misyonunun genel çerçevesi hakkında bazı temel çıkarımlarda bulunmaya imkân tanıdığı açıktır. Zira metinlerde onun yeni Maniheist topluluklar oluşturduğu, manastırlar kurduğu, kitaplar yazdığı ve farklı dinî geleneklere mensup din adamlarıyla teolojik tartışmalara girdiği gibi hususlardan bahsedilmektedir. Ardarda sıralanan bu faaliyetlerin her biri Maniheist misyonun ayrı bir yönüne vurgu yapmaktadır. Görünen o ki Addâ dine yeni taraftarlar kazandırmak ve oluşturduğu yeni toplulukların devamını sağlamak için birbirinden farklı misyon yöntemlerine başvurmuştur. Bunlar içerisinde en göze çarpanı, Mani tarafından yazılanların haricinde öğretilere yönelik yeni metinler kaleme almış olmasıdır. Çeşitli kaynaklarda üretken bir yazar olarak tanıtılan Addâ'ya ait kitapların hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır, ancak Photius'un *Bibliotheca*'sında geçen bazı ifadeler konuya ilişkin önemli birer ipucu niteliği taşımaktadır. Sözelimi bunlardan birinde Bostralı Titus'un, Addâ'nın kitaplarına karşı bir reddiye yazdığından bahsedilmektedir. Bir diğerinde Addâ'nın yazdıklarıyla Mani'nin yazdıklarını karıştıran Tarsuslu Diodorus'un, Mani'nin *Yaşayan İncil*'ini reddettiğini zannederken aslında Addâ'nın *Modion* isimli kitabını reddettiği ifade edilmektedir.⁵⁶ Bunlar bir yana Addâ'ya karşı kaleme aldığı *Contra Adimantum (Adimantus'a Karşı)* isimli reddiye türündeki eserinde Augustinus'un hem Addâ'yla ilgili önemli bilgiler verdiği hem de Addâ'nın *Disputationes* adlı bir kitap yazdığından bahsederek ondan pek çok alıntı yaptığı görülmektedir. Augustinus tarafından aktarılan bilgiler, Addâ'nın Hıristiyan kutsal metinlerine olan yaklaşımının anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Zira Augustinus'un aktarımına göre, Addâ bahsi geçen kitabında *Eski ve Yeni Ahit* arasındaki tutarsızlıklar üzerinden Hıristiyan geleneğini eleştirmiş; Eski Ahit'te bahsi geçen Tanrı'nın iyi Tanrı olamayacağı fikrini ileri sürmüştür.⁵⁷ Dolayısıyla *Disputationes*'i Maniheist-Hıristiyan karşılaşmalarında kullanılan ve Maniheist öğretinin üstünlüğünü ortaya koymayı amaçlayan misyon temelli bir metin olarak görmek mümkündür.

Yukarıda alıntılanan Maniheist fragmanlar Addâ'nın dini yayma faaliyetleri yürütürken farklı din mensuplarıyla tartışmalar gerçekleştirdiğinden ve onlara galip geldiğinden bahsetmekte, buna karşın hangi geleneğin din adamlarıyla muhatap olduğuna ilişkin bilgi vermemektedir. Addâ'nın tartışma içerisine girdiği dinî geleneklerin hangisi ya da hangileri olduğunu anlayabilmek, öncelikle bahsi geçen dönemin dinî atmosferini tanımlamayı gerektirmektedir. MS 3. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun siyasi bir krizin içerisine sürüklendiği, krizin etkilerinin yalnızca politik düzlemde kalmayarak sosyo-kültürel, ekonomik ve hatta dinî yaşama dahi sirayet ettiği bilinen bir gerçektir. Dönemin her açıdan kaotik sayılabilecek koşul ve şartları, yüzyıllardır pagan inanışını sürdüren Roma halkını kurtuluş vadeden farklı arayışlara yönlendirmiş; bu da pek çok dinî-felsefi akımın ortaya çıkmasına ve birbiriyle rekabet içerisine

⁵⁶ Photius, *Bibliotheca (The Library of Photius)*, çev. John Henry Freese (London- New York: The Macmillan Company, 1920), 1/151-152.

⁵⁷ Bk. Augustinus, *Contra Adimantum Manichaei Discipulum*, CSEL 25/1, (115-190), ed. Josephvs Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891). Van den Berg, Augustinus'un alıntılardığı bölümleri ortaya çıkararak, Addâ'nın kitabını yeniden inşa etmeye çalışmıştır. *Disputationes*'in yeniden yapılandırılmış versiyonu için bk. Van den Berg, *Biblical Argument*, 105-120.

girmesine neden olmuştur.⁵⁸ Dinî çeşitliliğin böylesine arttığı bir ortamda tartışmalar elbette kaçınılmazdır ve Addâ bahsi geçen tartışma ortamlarından faydalanarak bunları birer misyon yöntemi olarak kullanmıştır. Hıristiyanlığın hızla yayıldığı bir coğrafyada faaliyet göstermesi ve Hıristiyan geleneğini eleştiren metinler kaleme alması gibi hususlar Addâ'nın çoğunlukla Hıristiyan geleneğinin temsilcileri ile muhatap olduğuna işaret eden bulgular olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Maniheist öğretinin yalnızca Hıristiyan geleneğine karşı savunulduğunu varsaymak, dönemin çok dinli toplum yapısında önemli bir kesimin görmezden gelineceği anlamına gelmektedir. Oysa Mani'nin evrensel misyon anlayışındaki temel vurgu, dininin ayırt edilmeksizin toplumun her kesimine ulaştırılması gerektiği üzerinedir. Dolayısıyla Addâ'dan beklenen, çoğunluğunu Hıristiyanlar oluşturmakla birlikte farklı dinî geleneklere mensup pek çok din adamıyla tartışmaya girerek Maniheist öğretiyi savunması; böylece Mani'nin verdiği talimatları yerine getirmiş olmasıdır. Pagan filozof Lycopolisli Alexander'ın felsefe eğitimi görmüş arkadaşlarından bazılarının Maniheizm'i benimsediğini ifade eden sözleri,⁵⁹ tam da Addâ'nın kendisinden beklenenleri yerine getirdiğine işaret etmektedir. Zira bahsi geçen zaman aralığı ve coğrafya, Addâ'nın faaliyet gösterdiği kapsam içerisinde yer almaktadır.

Addâ'nın Roma topraklarında Maniheist öğretiyi yayarken gerçekleştirdiği ifade edilen faaliyetlerin sonuncusu manastırlar kurmuş olmasıdır. Ancak günümüze ulaşan mevcut kaynaklarda Maniheist manastırlar konusuna ilişkin yeterli bilgi mevcut değildir. Bu nedenle bazı araştırmacılar Maniheistlere özgü bir manastır geleneğinin olup olmadığıyla ilgili şüpheye düşmüşlerdir. Örneğin Asmussen ve Lieu, manastırcılık kavramının Maniheizm'de Asya geleneğinin etkisiyle sonradan ortaya çıkan bir gelişme olduğunu ve yaygınlaşmasının Budizm sayesinde gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir.⁶⁰ Diğer taraftan Koenen, Maniheist manastırların kökenini ve amacını kapsamlı bir şekilde değerlendirdiği çalışmasında, manastırcılık hareketinin Maniheizm'in erken dönemlerinden itibaren var olduğunu; hatta kökeninin Mani'nin yetiştirdiği vaftizci Yahudi-Hıristiyan topluluğa dayandığını savunmuştur.⁶¹ Van den Berg ise Kellis'de ortaya çıkarılan metinlerde geçen bazı ifadeleri, Kellis dolaylarında manastır hayatı süren Maniheist bir topluluğun varlığına dair kesin bir kanıt olarak görmüş ve buna dayanarak, Addâ'nın manastırlar kurduğunu ifade eden anlatımları doğru kabul etmemek için hiçbir neden olmadığını söylemiştir.⁶² Farklı araştırmacılar tarafından savunulan bu iddiaları destekleyecek yeterli bulgu olmamakla birlikte, Maniheist geleneğin Asya kıtasındaki manastırcılık uygulamalarından yola çıkarak Roma topraklarındaki manastır hayatına dair fikir yürütmek mümkündür. Doğu manastırları bireylerin kendilerini dış dünyadan soyutladıkları toplu yaşam alanları olmaktan ziyade, günlük ibadetlerin yapıldığı, çeşitli eğitim faaliyetlerinin gerçekleştirildiği ve kutsal metinlerin muhafaza edildiği dinî merkezler olarak işlev

⁵⁸ Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*, çev. Suat Kemal Angı (Ankara: Dost Kitabevi, 2013), 549; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 5. Cilt (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 10; Tripolitis, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, 2.

⁵⁹ Alexander of Lycopolis, *An Alexandrian Platonist Against Dualism*, 58.

⁶⁰ Jes P. Asmussen, *Xuāstvānift: Studies in Manichaeism* (Copenhagen: Munksgaard, 1965), 200; Samuel N.C. Lieu, "Precept and Practice in Manichaean Monasticism", *The Journal of Theological Studies* 32/1 (1981), 155-156.

⁶¹ Bk. Koenen, "Manichäische Mission und Klöster in Ägypten", 93-108. Stroumsa da Koenen'in bu fikrini savunmuştur. Bk. Gedaliahu G. Stroumsa, "The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity", *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. Birger A. Pearson - James E. Goehring (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 308.

⁶² Van den Berg, *Biblical Argument in Manichaean Missionary Practice*, 45. Van den Berg'in bahsettiği kitapta Maniheist manastırcılığının varlığını destekleyebilecek iki temel ifade vardır. Bunlar iki farklı yerde geçen Τόπος Μανί (Mani'nin manastır) ile Maniheist taraftarlar Petros ve Timotheos için kullanılan μοναχός (keşiş) ifadeleridir. Bk. Roger S. Bagnall (ed.), *The Kellis Agricultural Account Book (Dakhleh Oasis Project Monograph)* (Oxford: Oxbow Books, 1997), 69, 82, 103, 235 (320-513-975-1080). Yine Kellis'de bulunan kişisel mektuplardan birinde Maniheist manastırların varlığına delil oluşturabilecek ἀγῶν ἀβαλ ἀρεντε (O manastıra gitti...) ifadesi geçmektedir. (P. Kell. Copt. 12.6) ed. Iain Gardner vd., *Coptic Documentary Texts from Kellis* (Oxford: Oxbow Books, 1999), 1/132.

görmüşlerdir.⁶³ O halde batı manastırları da muhtemelen benzer amaçlara hizmet etmiş olmalıdır. Addâ'nın Roma topraklarında manastırlar kurduğu bilgisini temel alarak hareket eden Van den Berg'in bu konuda sarf ettiği sözler dikkat çekicidir. Zira Van den Berg, Maniheizt öğretinin yayılmasında manastırların önemli bir rol oynadığını, hatta misyon faaliyetlerinin merkez üsleri olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Ona göre manastırlar *seçkin*lerin hem yiyeceklerle ilgili sıkı kurallara riayet edebilmelerini hem de Maniheizt öğretiyi vazedebilmelerini sağlayan aslî mekanlar olarak işlev görmüşlerdir. Bu aynı zamanda *seçkin*lere hizmet etmekle yükümlü olan *dinleyicilerin* görevlerini de kolaylaştırmıştır. Dahası, manastırlar misyon faaliyetlerinde kullanılacak olan kitapların tercüme edildiği ve kopyalandığı, seçkinlik mertebesine yükselen Maniheiztlerin eğitim aldığı mekanlar olarak da işlev görmüşlerdir. Dolayısıyla Van den Berg'e göre Addâ'nın ilk misyon faaliyetleri arasında manastırlar kurma görevinin yer alması kesinlikle sebepsiz değildir.⁶⁴ Bu noktada önemli bir hususun ifade edilmesi gereklidir. Eğer Roma topraklarında aktif faaliyet göstermiş bir Maniheizt manastırcılık anlayışından söz edilecekse bu muhtemelen Mısır'da ortaya çıkan kenobitik Hıristiyan manastırcılığının⁶⁵ başlangıcıyla aynı döneme denk gelmiştir. Zira bazı araştırmacılar Maniheizt asketizminin Mısır manastırcılığına öncülük etmiş olabileceğini düşünmüşler;⁶⁶ hatta bu anlayışın Suriye'nin doğusunda gelişen asketik eğilimlerin temel etkenlerinden biri olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁷ Maniheizt seçkinlerin asketik ritüelleri ile geleneksel Hıristiyan manastır hayat tarzı karşılaştırıldığında, ikisinin birbirleriyle eşdeğer özelliklere sahip oldukları rahatlıkla görülecektir. Dolayısıyla manastır yaşam tarzının, Maniheizt geleneğin doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek pekâlâ mümkündür.

Addâ'nın yukarıda her biri detaylı olarak açıklanan misyon faaliyetlerinin yanı sıra Maniheizt öğretinin yayılmasında ticaretin de önemli bir yardımcı faktör olarak işlev gördüğünü belirtmek gereklidir. Zira Maniheizt misyon anlayışıyla ticaret arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Bu ilişkinin temelini, Mani'nin Oggias isimli bir tüccarın gemisiyle Hindistan'a yaptığı seyahate⁶⁸ dayandırmak mümkündür. Mani bahsi geçen bu seyahatle mevcut ticaret ağının, dinini yaymak için gerekli koşulları sağlayan potansiyel bir alt yapıya sahip olduğunu keşfetmiştir. Bir tüccarın seyahat ettiği yol boyunca karşılaştığı halkların dillerini ve bu dillere ait lehçeleri konuşabiliyor olması, hatta sadece dil değil o bölgelere ait yerel kültürlere ilişkin de bilgi sahibi olması gereklidir. Ticaretle uğraşanların sahip olması gereken bu çok dillilik ve çok kültürlülük becerisi, Mani'nin her fırsatta evrensel olduğunu vurguladığı mesajını dünyanın diğer halklarına ulaştırabilmesi için gerekli zemini sağlamaktadır. Bu nedenle ticaret hem Maniheizt misyon faaliyetlerinin vazgeçilmez bir yolu olarak kullanılmış hem de dinin uzak bölgelere yayılmasında hızlandırıcı bir faktör olarak işlev görmüştür. Maniheizt kaynaklarda ticaret ve misyon arasındaki yakın ilişkiden sıklıkla bahsedilmesinin nedeni buna dayanmaktadır. Addâ'nın, gittiği yerde "mal depolayan bir tüccar gibi" kalmasına yönelik bizzat Mani'den

⁶³ Werner Sundermann, "Mani, India and the Manichaean Religion", *South Asian Studies* 2/1 (1986), 17.

⁶⁴ Van den Berg, *Biblical Argument in Manichaean Missionary Practice*, 45-46.

⁶⁵ Kenobitik manastırcılık, Hıristiyan keşişlerin yeme-içme, uyuma, çalışma, ibadet gibi günlük yaşam rutinlerini belli bir düzen içerisinde birlikte yapma esasına dayanan toplu manastırcılık anlayışıdır. Dördüncü yüzyılın başlarında Pakomius (MS 293-346) tarafından Mısır'da kurulmuştur. Detaylı bilgi için bk. Bilal Baş, *Çölü Fethetmek, Geç Antik Çağda Mısır Manastırları* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015), 113-128.

⁶⁶ Stroumsa, "The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity", 309; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 98-99.

⁶⁷ Arthur Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East I, The Origin of Asceticism, Early Monasticism in Persia*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 184. Cilt. (Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1958), 109.

⁶⁸ *Manichaean Texts*, 73 (144.1).

talimat alması⁶⁹, söz konusu ticaret-misyon ilişkisinin anlaşılması açısından somut bir örneklik teşkil etmektedir. Addâ'nın dönemin ticari akışını sağlayan tüccarlarla birlikte ticaret rotalarını kullanarak seyahat ettiğini tahmin etmek zor değildir. Misyon faaliyetlerinin hareket noktasını oluşturan Mezopotamya'nın, Roma ile Sâsânî devletleri arasındaki ticaret akışını sağlayan tampon bir bölge olarak işlev görmesi, bu bölgeden hareket eden Addâ'nın mevcut ticaret yollarını kullanarak Roma İmparatorluğu'na girişini kolaylaştırmış olmalıdır. Buna dayanarak Maniheizm'in Roma İmparatorluğu içerisinde hızla yayılmasında, ticaretin ve ticaret merkezlerinin önemli rol oynadığını söylemek mümkündür. Görünen o ki, Maniheizm'in ilerleyen zamanlarda Çin'de ve bir devlet dini olarak Uygur toplumu içerisinde yer edinme fırsatı yakalaması da yine aktif ticari faaliyetlerin, dinleri ve kültürleri taşıyıcı rolü sayesinde gerçekleşmiştir.

Sonuç

Maniheizm, miladi üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren, Mezopotamya'dan başlayarak ilk kez Suriye ve Mısır üzerinden Addâ aracılığıyla Roma İmparatorluğu'na girmiş, ardından kısa bir süre içerisinde tüm Roma eyaletlerine ulaşarak imparatorluk topraklarında etkisi gittikçe artan Hıristiyan geleneğe rakip konumuna yükselmiştir. Maniheist geleneğin yalnızca Roma topraklarında değil, aynı zamanda doğuda İran'dan başlayarak Hindistan'a, oradan da Çin'e kadar uzanan geniş bir coğrafya üzerinde kabul görmesini sağlayan en temel faktör, misyon temelli bir din anlayışı üzerine inşa edilmiş olmasıdır. Mani'nin tüm insanlığa ulaşmayı hedefleyen evrensel bakış açısının Maniheist geleneğin pratik boyutunu oluşturan neredeyse her uygulamaya yansıdığı görülmektedir. Bunlar içerisinden şüphesiz misyon düşüncesi ve bu düşüncüyü eyleme geçiren faaliyetler öne çıkmaktadır. İşte Maniheizm'de yer alan misyon anlayışını detaylı açılardan ele alıp inceleyen bu çalışmanın ulaştığı sonuçlardan ilki, misyon faaliyetlerinin bizzat dinin kurucusu Mani tarafından başlatıldığı ve onun talimatları doğrultusunda organize edilerek son derece sistemli bir biçimde gerçekleştirildiğidir. Maniheist misyonu diğer dinî geleneklerin misyon uygulamalarından ayıran bu husus, dini yayma adına gerçekleştirilen tüm faaliyetlerin belli kural ve yöntemler çerçevesinde yürütülmesini, böylece birbirinden uzak coğrafyalar arasında bile değişmeden tutarlı bir biçimde uygulanmasını sağlamıştır. Misyon faaliyetlerindeki bu tutarlılık öğretinin de tutarlı bir biçimde yayılmasına hizmet etmiştir. Çalışmanın ulaştığı sonuçlardan bir diğeri, dini yaymak adına bizzat Mani tarafından görevlendirilen Addâ'nın Roma İmparatorluğu'na bağlı Suriye ve Mısır topraklarında başarılı bir misyon süreci tamamladığı ve ilerleyen süreçte dinin Mısır üzerinden Kuzey Afrika'ya ulaşmasını sağlayacak ilk Maniheist toplulukları oluşturduğudur. Nitekim İpek Yolu boyunca ortaya çıkarılan orijinal Maniheist metinler ile polemik amaçlarla kaleme alınmış reddiye türündeki eserlerde Addâ'ya yönelik yapılan tanımlamaların neredeyse tümü onun özellikle Mısır coğrafyasında başarılı bir misyon süreci tamamladığını ortaya koyan ifadelerle doludur. Günümüze ulaşan tüm bu metinlerden Addâ ile ilgili çıkarılabilecek en temel sonuç, onun söz konusu başarısının sırrının Mani'nin talimatlarına sıkı sıkıya bağlı kalmasında saklı olduğudur.

⁶⁹ M2 (Pehlevîce) Asmussen, *Manichaean Literature*, 21.

Kaynakça

- Alexander of Lycopolis. *An Alexandrian Platonist Against Dualism: Alexander of Lycopolis' Treatise 'Critique of the Doctrines of Manichaeus'*. çev. P. W. Van der Horst - J. Mansfeld. Leiden: Brill Publishers, 1974.
- Alici, Mehmet. *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Öğretisi*. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. 5. Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Asmussen, Jes P. *Manichaean Literature*. London & New York: Scholars' Facsimiles Reprints, Delmar, 1975.
- Asmussen, Jes P. *Xuâstvânîft: Studies in Manichaeism*. Copenhagen: Munksgaard, 1965.
- Augustinus. *Contra Adimantum Manichaei Discipulum*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/1. Cilt (115-190). ed. Josephvs Zycha Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891.
- Augustinus. *Contra Felicem*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/2. Cilt (801-852). ed. Josephvs Zycha. Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892.
- Augustinus. *İtirafnar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Augustinus. *İstencin Özgür Tercihini Üzerine*. çev. Metin Topuz. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Augustinus, *On the Morals of Manichaeans (De Moribus Manichaeorum)*. Nicene and Post-Nicene Fathers First Series. 4. Cilt (69-89). ed. Philip Schaff. çev. Richard Stothert. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.
- Bagnall, Roger S. (ed.). *The Kellis Agricultural Account Book (Dakhleh Oasis Project Monograph)*. Oxford: Oxbow Books, 1997.
- Baran Tekin, Dilâ. *Mani ve Öğretileri*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Baş, Bilal. *Çölü Fethetmek, Geç Antik Çağda Mısır Manastırları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015.
- Bedjan, Paul (ed.). *Historia Karka de Beth Selok, Acta Martyrum et Sanctorum*. 2. Cilt Leipzig & Paris: Otto Harrassowitz, 1891.
- Birûnî, Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed el-. *el-Asâru'l-Bâkiye 'ani'l-Kurûni'l- Hâliye*. thk. Eduard Sachau. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923.
- Boyce, Mary. *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian Texts with Notes*. Leiden: Brill, 1975.
- Franzman, Majella. *Jesus in the Manichaean Writings*. London: T&T Clark, 2003.
- Freeman, Charles. *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*. çev. Suat Kemal Angı. Ankara: Dost Kitabevi, 2013.
- Gardner, Iain vd. (ed.) *Coptic Documentary Texts from Kellis*. 1. Cilt. Oxford: Oxbow Books, 1999.
- Gulasci, Zsuzsanna. "A Manichaean Portrait of the Buddha Jesus: Twelfth-or Thirteenth-Century Chinese Painting From the Collection of Seiun-Ji Zen Temple". *Artibus Asiae* 69/1 (2009), 91-145.
- Gulasci, Zsuzsanna. *Mani's Pictures, The Didactic Images of the Manichaeans from Sasanian Mesopotamia to Uygur Central Asia and Tang-Ming China*. Boston: Brill, 2016.
- Gulasci, Zsuzsanna. "The Central Asian Roots of a Chinese Manichaean Silk Painting in the Collection of the Yamato Bunkakan, Nara, Japan", *In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism*, NHMS/74, ed. Jacob Albert van den Berg vd. 315-337. Leiden: Brill, 2011. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004189973.i-730.83>
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. ed. ve çev. Mehmet Yolcu vd. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Karakaş, Selim. *Türk Tarihinde Maniheizm*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010.
- Klimkeit, Hans-Joachim. *Gnosis on the Silk Road, Gnostic Texts From Central Asia*. New York: Harper Collins Publishers, 1993.
- Koenen, Ludwig. "Manichäische Mission und Klöster in Ägypten". *Das römisch-byzantinische Ägypten: Akten des internationalen Symposions 26.-30. September 1978 in Trier, Aegyptiaca Treverensia* 2.Cilt. 93-108. Mainz am Rhein: von Zabern, 1983.

- Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*. Leiden-Boston-Köln: Brill Publishers, 1999.
- Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Manchester: Manchester University Press, 1988.
- Lieu, Samuel N.C. "Precept and Practice in Manichaean Monasticism". *The Journal of Theological Studies* 32/1 (1981), 153-173. <https://doi.org/10.1093/jts/XXXII.1.153>
- Lim, Richard. *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*. London: University of California Press, 1995.
- Lycopolitani, Alexandri. *Contra Manichaei Opiniones Disputatio*. ed. Augustus Brinkmann. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1895.
- MacKenzie, David. N. "Mani's Sabuhrgan". *Bulletin of the Oriental and African Studies, University of London* 42/3 (1979), 500-534. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00135761>
- MacKenzie, David. N. "Mani's Sabuhrgan II". *Bulletin of the Oriental and African Studies, University of London* 43/2 (1980), 288-310. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00115642>
- Manichaean Homilies, With a Number of Hitherto Unpublished Fragments*. ed. Nils Arne Pedersen. Turnhout: Brepols Publishers, 2006.
- Manichaean Texts from the Roman Empire*. ed. ve çev. Iain Gardner – Samuel N. C. Lieu. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Millar, Fergus. *The Roman Near East: 31 BC- AD 337*. London: Harvard University Press, 1993.
- Özbay, Betül. *Huastuanıft: Manihaist Uygurların Tövbe Duası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Pedersen, Nils Arne. "A Manichaean Historical Text", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 119 (1997), 193-201.
- Photius. *Bibliotheca (The Library of Photius)* 1.Cilt. çev. John Henry Freese. New York: The Macmillan Company, 1920.
- Reeves, John C. *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism* Oakville: Equinox Publishing, 2011.
- Saint Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*. çev. Mitchell C. W. Oxford: Williams & Norgate, 1912.
- Schmidt, Carl - Polotsky, Hans Jacob. *Ein Mani-Fund in Agypten*. Berlin: W. de Gruyter, 1933.
- Stroumsa, Gedaliahu G. "The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity". *The Roots of Egyptian Christianity*. ed. Birger A. Pearson - James E. Goehring. 307-319. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Sundermann, Werner. "Mani, India and the Manichaean Religion". *South Asian Studies* 2/1 (1986), 11-19. <https://doi.org/10.1080/02666030.1986.9628341>
- Sundermann, Werner. *Mitteliranische Manichäische Texte Kirchengeschichtlichen Inhalts mit einem Appendix von Nicholas Sims-Williams*. Berlin: Akademie-Verlag, 1981.
- Sundermann, Werner. "Zur Frühen Missionarischen Wirksamkeit Manis", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 24/1 (1971), 79-125.
- Tardieu, Michel. "Les manichéens en Égypte". *Bulletin de la Société, Française d'Égyptologie* 94 (1982), 5-19.
- Tertullian. "Prescription Against Heretics". *Early Latin Theology, Selections from Tertullian, Cyrilian, Ambrose and Jerome*. çev. Stanley L. Greenslade, ed. Stanley L. Greenslade. Philadelphia, The Westminster Press, 1956.
- The Cologne Mani Codex: Concerning the Origin of his Body*. çev. Ron Cameron – Arthur J. Dewey. Missoula: Scholars Press, 1979.
- The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*. ed. ve çev. Iain Gardner. Nag Hammadi and Manichaean Studies 37. Cilt. Leiden: Brill, 1995.
- Tripolitis, Antonia. *Religions of the Hellenistic-Roman Age*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002.
- Van den Berg, Jacob Albert. *Biblical Argument in Manichaean Missionary Practice: The Case of Adimantus and Augustine*. Leiden & Boston: Brill, 2010.

- Vööbus, Arthur. *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East I, The Origin of Asceticism, Early Monasticism in Persia*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 184. Cilt. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1958.
- Zeren, Münevver Ebru. *Maniheizm ve Budizm'in Uygurlar'ın Kültür Hayatına Etkileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015.
- Widengren, Geo. *Mani and Manichaeism*. çev. Charles Kessler. New York-Chicago-San Francisco: Holt, Rinehart & Winston, 1965.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

Kadim Bir Mushaf: BNF (Bibliothèque Nationale de France) Arabe 358

An Ancient Mushaf: BNF (Bibliothèque Nationale de France) Arabe 358

Fatih CANKURT

Dr. Öğr. Üyesi | Assit. Prof.

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi

Burdur, Türkiye

Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Department of Basic Islamic Sciences, Qur'anic Recitation

Burdur, Türkiye

fatihcankurt@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9352-429X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 08.08.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 07.12.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atf | Cite As

Cankurt, Fatih. "Kadim Bir Mushaf: BNF (Bibliothèque Nationale de France) Arabe 358". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 631-651. <https://doi.org/10.14395/hid.1338721>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

An Ancient Mushaf: BNF (Bibliothèque Nationale de France) Arabe 358

Abstract

Ancient mushafs are important sources of information on Islāmic sciences such as qirāat, rasm al-mushaf and history of mushaf. Many ancient mushafs, which are the written form of our holy book and one of the artifacts of our cultural heritage, are included in the inventory of the Topkapı Palace Museum and the Museum of Turkish and Islāmic Arts in our country. However, there are also a considerable number of ancient mushafs in western countries such as France, Germany and England. In the West, it is seen that there has been an interest in early mushafs since the 19th century, and important studies are still being carried out with personal / institutional efforts. On the other hand, some Muslim scholars living in different countries began to conduct technical studies on early mushafs about two centuries after the West, and this field of research has only recently become a popular field in Turkey. Although it is too late to show this interest, it is very important to examine the ancient mushafs from a Muslim point of view to evaluate the information they provide in a healthy way. In the West, names such as François Déroche stand out alongside institutions such as the Corpus Coranicum, which conducted serious research on early mushafs. The French researcher Déroche is regarded as an authority on dating mushafs by considering the orthographical forms used in them. However, in such studies on ancient mushafs, although some evaluations are made under the headings of qirāat and rasm al-mushaf, it is seen that evaluations are not made by taking into account all the qirāat literature, both sahih and shāz, and superficial determinations are made. It is known that Tayyar Altıkulaç was the first one to begin his studies on early mushafs in our country. The main theme of Altıkulaç's studies, who examined and published many mushafs in different museums/libraries, is to prove that the Qur'an has survived to the present day without change. In addition, although Altıkulaç made evaluations in terms of qirāat and rasm al-mushaf, it is not possible to say that these evaluations are sufficient. This study, one of the few studies on early period mushafs in Turkey, examines the Arabe mushaf number 358 in the National Library of France. The aim of this study is to introduce one of the hundreds of mushafs that are in the inventory of different museums or libraries but have not been studied academically, to the field of recitation. In addition, it is to make a detailed examination by considering the points that names such as Déroche in the West have left incomplete in the titles of recitation and rasm al-mushaf, and thus to contribute to interested researchers and the field. In this study, the mushaf numbered BNF Arabe 358, which consists of eight separate sections, has been analyzed primarily in terms of its formal characteristics, based on calligraphy-illumination art and mushaf history sources. It has been determined that Kufic calligraphy was used in all the parts of the mushaf and the dots for the letters were added later. Considering the information found in some parts of the mushaf and the spelling characteristics of the letters, it is thought that the mushaf may belong to the 9th-10th centuries. Although there are differences in a few places indicating shāz qirāat, the dots placed on the letters are more in accordance with the qirāat of the Kūfī schools of qirāat, and three words were also found to be written in violation of the rules of the rasm al-mushaf.

Keywords: Qur'an Recitation, Rasm al-Mushaf, History of the Mushaf, Ancient Mushafs, BNF Arabe 358.

Kadim Bir Mushaf: BNF (Bibliothèque Nationale de France) Arabe 358

Öz

İslâm'ın ilk asırlarına ait kadim mushaflar şekilsel özellikleri yanında imlası, harf noktaları ve hareketleri bakımından kıraat, resm-i mushaf ve mushaf tarihi gibi ilim dalları açısından oldukça önemli bilgiler sunabilmektedir. Kutsal kitabımızın mücessem hali ve kültür mirasımızın eserlerinden olan birçok kadim mushaf, ülkemizdeki Topkapı Sarayı Müzesi ve Türk ve İslâm Eserleri Müzesi envanterinde yer almaktadır. Ancak Fransa, Almanya, İngiltere gibi batı ülkelerinde de azımsanmayacak derecede çok miktarda kadim mushaf bulunmaktadır. Ülkemiz müzelerinde yer alan mushafların aslına erişim ve dijital materyallerine ulaşım açısından halen ciddi zorluklar mevcut olsa da batı ülkelerindeki kütüphane/müze koleksiyonlarında bulunan mushaflara internet üzerinden erişim oldukça kolay vaziyettedir. Bu durum Batı ile aramızdaki dijitalleşme seviyesi farkıyla elbet açıklanabilir. Ancak Batının erken dönem mushaflara 19. asırlardan itibaren alaka duymaya başladığı, kişisel/kurumsal gayretlerle halen ciddi incelemeler yapılmaya çalışıldığı dikkate alındığında mezkûr durumun dijitalleşmeden öte mushaflara duyulan alakayla ilintili olduğu tahmin edilebilmektedir. Bu alakanın da masumiyetten öte art bir niyet taşıdığı, zikri geçen araştırmalarda Kur'an-ı Kerim'in ilahi bir kitap olmadığı tezini kanıtlama amacına yönelik yapılan yorumlardan anlaşılabilir. Buna karşın farklı ülkelerde yaşayan bazı Müslüman araştırmacılar, Batıdan yaklaşık iki asır sonra, erken dönem mushaflar üzerine teknik boyutta çalışmalar yapmaya başlayabilmiş, söz konusu araştırma sahası ülkemizde de çok yakın dönemlerde rağbet görmeye başlayan bir alan haline gelmiştir. Bu rağbeti göstermekte geç kalınmış olmakla birlikte kadim mushafları bir müslüman gözüyle ele alıp incelemek, onların verdiği bilgilerin sağlıklı değerlendirilmesi açısından çok önemlidir. Zira kıraat ilminin temelini oluşturan Kur'an kelimelerinin farklı okunuşlarına dair literatürde yer almayan örnekler bazı kadim mushaflarda görülebildiği gibi, mushafların imlasını inceleyen resm-i mushaf ilminin mevcut kaidelerine uymayan yazım şekillerine dair örneklerle de erken dönemlerde yazılmış mushaflarda rastlanabilmektedir. Bu sebeple erken dönem mushafların, üzerine ihtimamla durulan bir alan olarak görülmesi ve üzerine yapılacak çalışmaların teşvik edilmesi önemlidir. Batıda, erken dönem mushaflar alanında, ciddi

bütçelerle detaylı araştırmalar yapan Corpus Coranicum gibi kurumlar yanında François Déroche gibi isimler öne çıkmaktadır. Fransız araştırmacı Déroche, mushaflarda kullanılan imla şekillerini dikkate alarak mushaflar için tarih tespiti noktasında otorite olarak kabul edilmektedir. Lakin Batıda kadim mushaflar üzerine yapılan çalışmalarda her ne kadar kırâat ve resm-i mushaf başlıklarında bazı değerlendirmelerde bulunulsa da sahlî-şâz bütün kırâat külliyyatını dikkate almak suretiyle değerlendirmelerde bulunulmadığı, yüzeysel tespitler yapıldığı görülmektedir. Ülkemizde erken dönem mushaflar üzerine inceleme çalışmalarına ilk olarak Tayyar Altıkulaç tarafından başlanıldığı bilinmektedir. Farklı müze/kütüphanelerde bulunan birçok mushafı inceleyen ve neşreden Altıkulaç'ın çalışmalarında ana tema, Kur'ân'ın mevsukiyetini ispattır. Bunun yanında Altıkulaç tarafından mushafların kırâat ve resm-i mushaf yönüyle değerlendirmelerde bulunulsa da bu değerlendirmelerin yeterli olduğunun söylenebilmesi mümkün değildir. Ülkemizde kadim mushaflar üzerine halen devam eden çalışmaların arasına dahil olan bu çalışmada, onlarca erken dönem mushafın muhafaza edildiği ve tüm bu mushafların dijital olarak erişime sunulduğu Fransa Milli Kütüphanesinde yer alan Arabe 358 numaralı mushaf incelenmektedir. Bu araştırmadaki amaç, muhtelif müze veya kütüphanelerin envanterinde yer almakla birlikte ilmî açıdan incelenmeyen yüzlerce mushaftan birini tanıtarak erişilebilir kılmak, Batı'da Déroche gibi isimlerin kırâat ve resm-i mushaf başlıklarında eksik bıraktığı noktaları da nazara alarak detaylı inceleme yapmak suretiyle ilgi duyan araştırmacılara ve alana katkı sunabilmektir. Çalışmada, tek bir mushaf olarak kayıtlarda yer almakla birlikte aslında sekiz ayrı cüzden müteşekkil olan BNF Arabe 358 numaralı mushaf, öncelikle şekilsel özellikleri itibarıyla; hat- tezhîp sanatı, mushaf tarihi kaynakları esas alınarak incelenmiştir. Mushafın tüm cüzlerinde küfî hat kullanıldığı, sonradan harf ve hareke için noktalar eklendiği, âyet sonu, tahmîs-ta'şîr işaretleri bakımından yeterli sayıda örnek ihtiva ettiği görülmüştür. Mushafın bazı cüzlerinde mevcut bulunan vakıf kaydı ve harflere ait imla hususiyetleri dikkate alınarak yapılan değerlendirmede cüzlerin genel olarak 3-4/9-10. asırlara ait olabileceği kanaatine vasil olunmuştur. Birkaç örnekte şâz okuyuşlara delalet eden farklılıklar tespit edilmekle birlikte kırâat farklılıklarına işaret eden harf-hareke noktalarının Kûfeli kurrânın okuyuşuyla daha çok örtüştüğü görülmüştür. Resm-i mushaf kaideleri açısından sadece birkaç örneğe rastlanan mushafta, üç yerde resmîl-mushaf kaideleriyle uyumsuz imla tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kırâat İlmî, Resm-i Mushaf, Mushaf Tarihi, Kadim Mushaflar, BNF Arabe 358.

Giriş

Kadim mushaflar, pek çok ilim dalı için önem arz eden, geçmişin birikimini günümüze aktaran eserlerdir. Kutsal kitabımızın yazıya aktarılmış hali olan bu mushaflarda kullanılan yazım şekilleri hat sanatı, süslemeler tezhîp sanatı, sûre başlarında verilen bilgiler tefsir usulü, harf ve hareke işaretlemeleri kırâat ilmî açısından yeni bilgilere erişilmesini sağlamakta veya mevcut bilgileri pekiştirmektedir. Zikredilen tüm bu malumat, mushafın imla edildiği tarihle de bağlantılı olarak mushaf tarihi açısından çok önemli bilgiler verebilmektedir.

Dünyanın çeşitli bölgelerindeki müze, kütüphane koleksiyonlarında yer alan birçok kadim mushaf, gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Bu mushaflardan biri de çalışmamızın konusunu teşkil eden Fransa Milli Kütüphanesinde (BNF) bulunan Arabe 358 envanter numaralı mushaftır. Fransa Milli Kütüphanesi, envanterinde tarihi önemi haiz eserler, el yazmaları, kutsal kitaplar yanında oldukça fazla sayıda erken dönem mushaf barındıran bir kurum olarak öne çıkmaktadır.¹

Müze/kütüphane katalogları veya alanla alakalı yayınlar² vesilesiyle öğrenebildiğimiz kadarıyla ülkemizde pek çok erken dönem mushaf yer almaktadır.³ Fransa, Almanya ve İngiltere gibi batı

¹ Kütüphane hakkında bilgi için bk. Sara Yontan Musnik, "Fransa Milli Kütüphanesi ve Türkçe Bölümü", *Türk Kütüphaneciliği* 25/2 (2011), 271-276.

² bk. Massumah Farhad v.d., *Kur'ân Sanatı*, çev. Ceylan Adan İlter (İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2016); Seracettin Şahin v.d., *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim: Türk ve İslam Eserleri Müzesi Kur'an-ı Kerim Koleksiyonu* (İstanbul: Antik A.Ş. Yayınları, 2010); Fehmi Ethem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu: Kur'an, Kur'an İlimleri, Tefsirler* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1962).

³ Türkiye'de Topkapı Sarayı Müzesi ve Türk ve İslam Eserleri Müzesinde hal-i hazırda sergilenen birçok kadim mushaf mevcuttur. Lakin hem Topkapı Sarayı Müzesinin arşivlerinde hem de Türk ve İslam Eserleri Müzesi depolarında bulunduğu halde tasnif edilmemiş, varlığından henüz haberdar olunmayan birçok mushaf olduğu da ifade edilmelidir. Konuyla alakalı halen yapılmakta olan çalışmalar bu duruma işaret etmektedir. Konu hakkında devam eden akademik çalışmalar: Elif Behnan Bozdoğan, *Türk ve İslam Eserleri Müzesi Şam Evrakı Koleksiyonu'ndaki Hicazi Kur'an Yazmalarının Tasvir ve Tahlili* (devam eden doktora tezi, Marmara); Genan, Şeyma, *Türk ve İslam Eserleri Müzesi Şam Evrakı Koleksiyonu Yazma Kur'an Yazmalarında Resm-Zabt Olgusu* (devam eden doktora tezi). Bilgi için bk: İSAM İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu VT)

ülkelerinde de azımsanmayacak sayıda kadim mushaf mevcuttur.⁴ Ülkemizdeki erken dönem mushaflar üzerine inceleme, araştırma yapmak oldukça zor iken batıdaki mezkur ülkelerde yer alan mushafların dijital kopyalarına ilgili müze/kütüphanelerin web siteleri aracılığıyla, kolay ve ücretsiz bir şekilde erişilebilmektedir. Bizde kadim mushaflar üzerine araştırmalar ancak son senelerde rağbet görmeye başladığı halde Batıda, müstesrikler tarafından 19. yüzyıldan itibaren erken dönem mushaflara yoğun şekilde ilgi gösterilmiştir. Bu ilgi halen daha çeşitli kurum ve projeler⁵ aracılığıyla devam etmekte, netice olarak da bizim inancımız ve kültürümüzün önemli eserlerinden olan erken dönem mushaflar konusunda batılı araştırmacılar söz sahibi konumundadırlar. Müslümanlara ait bir kitap hakkında söz sahibi tarafın yine müslümanlar olması gerektiği inancıyla bu alanda daha fazla erken dönem mushafın incelenmesi, toplumun, ilgililerin erişimine sunulmasına ihtiyaç vardır.

Erken dönem mushaflar üzerine Batıda yapılan çalışmalar hem kemiyet hem de keyfiyet açısından oldukça yeterli düzeydedir. Fakat kadim mushaf araştırmalarında kurum olarak öne çıkan Corpus Coranicum ve araştırmacı sıfatıyla temayüz eden François Déroche tarafından yapılan çalışmaların geneline bakıldığında şekilsel özellikler ve tarihlendirme açısından çok kıymetli ve muteber bilgiler verdikleri halde hususen kırâat farklılıkları ve resmî'l-mushaf açısından sınırlı sayıdaki örnek üzerinden sathî değerlendirmelerde buldukları görülebilmektedir.⁶ Ülkemizde kadim mushaf neşirleriyle, alandaki ilk çalışmaların sahibi olan Tayyar Altıkulaç, -kendisinin de ifade ettiği üzere- bu çalışmalarla Kur'ân'ın mevsukiyetini ispat edebilmeyi amaçlamıştır. Kırâat ve resm-i mushaf açısından birtakım değerlendirmelerde bulunsa da bunların "sondajlama" örnekler üzerinden olduğu, derinlemesine akademik çalışmaların yapılması gerektiğini zikretmiştir.⁷

Ülkemizde halen devam eden erken dönem mushaf araştırmaları arasında yer alan bu çalışmanın hazırlanmasında gaye, kıymeti malum olan erken dönem mushaflardan birinin daha⁸ ulaşılabilir kılınması ve zikri geçen çalışmalarda eksik bırakılan noktalara da dikkat etmek suretiyle kadim bir mushafı akademik açıdan tetkik etmek suretiyle alana katkı sunabilmektir. Bu doğrultuda BNF Arabe 358 numaralı mushaf⁹ şekilsel özellikleri, imla edildiği kırâat ve imla şekilleri itibarıyla incelemeye tabi tutulacaktır.

Üç başlıktan müteşekkil çalışmanın ilk kısmında mushaf, satır sayısı, hattı, tezhibi, harf noktaları ve hareke kullanımı yönleriyle tanıtılacak, her mushaf cüzünün imla edildiği zaman için tahmini/takribi bir bilgi verilmeye gayret edilecektir. Burada hat ve tezhip sanatına dair kaynaklar

⁴ Fransız Milli Kütüphanesi başta olmak üzere; Alman Devlet Kütüphanesi, Metropolitan Museum of Art, Cambridge University Library, British Museum, The Cleveland Museum of Art, Chester Beatty, Brown University Library ve The Khalili Collection gibi birçok müze ve kütüphanede erken dönemlere ait yüzlerce mushaf bulunmaktadır.

⁵ Almanlara ait Corpus Coranicum (<https://corpuscoranicum.de/>), Alman-Fransız ortaklığında Paleocoran (<https://paleocoran.eu/>), Ruslara ait The Institute of Oriental Manuscripts (www.orientalstudies.ru) gibi projelerde erken dönem mushaflar üzerine ciddi bütçeler ayrılarak araştırmalar yapılmaktadır.

⁶ Örnek için bk. Cambridge, Cambridge University Library: MS Add. 1141: <https://corpuscoranicum.de/en/verse-navigator/sura/41/verse/47/variants> (Erişim 6 Ağustos 2023)

⁷ bk. Tayyar Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2015), 290.

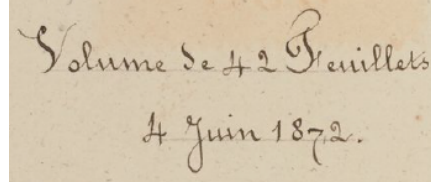
⁸ Üzerine çalışma yapılan bazı mushaflar şu şekildedir: Tayyar Altıkulaç, *Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (San'a Nüshası)* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011); a.mlf., *Hz. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: (Türk ve İslam Eserleri Nüshası)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007); a.mlf., *Hz. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2007); Fatih Cankurt, *Hz. Ali Mushafı*, Ankara: Fecr Yayınları, 2021; Elif Behnan Bozdoğan, *Berlin Kur'an Yazması ve Metin Tahlili-Neşri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Abdulkader Kurabı, *Fransız Milli Kütüphanesinde Bulunan 338 Nolu Mushafın Yazım Şekli, Harekelendirmesi ve Noktalama İşaretleri "Betimsel ve Analitik Çalışma"* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Esra Gözeler, "ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Kufi Bir Kur'an Elyazması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63 (2022): 1-32.

⁹ Mushaf Erişim Linki: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10523262t> (Source gallica.bnf.fr/Bibliothèque nationale de France) (Erişim 6 Ağustos 2023)

yanında tarihlendirme için mevcut olan vakıf kayıtlarına ve Déroche tarafından belirlenen şablona¹⁰ başvurulacaktır. İkinci kısımda mushaf, yazım içerisinde kullanılan harf ve hareke noktalarına dikkat edilerek, kırâat eserlerine de müracaatla kıraati yönüyle tetkik edilecek, mevcut bilgileri tasdik veya tashih edici nitelikteki işaretlemelerin varlığı tespit edilecektir. Zira kırâat ilmiyle alakalı eserlerde bilgisi verilen sahih/şâz kıraatlerin de dışında hakkında hiçbir kayıt bulunmayan okuyuş farklılıkları erken dönem mushaflarda görülebilmektedir.¹¹ Çalışmanın son kısmında ise mushaf, imlası bakımından, asırlardır resm-i mushaf ilmine kaynaklık eden eserlere başvurularak incelenecek, mushaftaki kelimelerin yazımında esas alınan imla şeklinin resmü'l-mushaf kaideleri açısından durumu ortaya konmaya çalışacaktır.¹²

1. BNF (Bibliothèque Nationale de France) Arabe 358 nr. Mushaf

Tek bir mushaf şeklinde muhafaza edildiği anlaşılan, varakların sol üst köşesinde mürettep varak numaraları bulunan eser, parşömen¹³ malzeme üzerine yazılmıştır. 42 varaktan müteşekkil, birbirinden farklı 8 ayrı cüzden oluşmaktadır. Kur'ân'ın tamamını değil farklı sûrelerden bazı kısımlarını ihtiva eden mushafın geçmişiyle alakalı bilgi bulunmamaktadır. Ancak iç kapağında Fransızca "42 sayfalık cilt; 4 Haziran 1872" yazmaktadır:



Bu mushaf içerisinde yer alan 8 farklı cüzün ortak bazı özellikleri mevcuttur: Ortak hususiyetlerin başında mushaf cüzlerinin hatları gelmektedir. Farklı özellikteki kalemler kullanılmış olmakla birlikte tüm mushaflar küfî hat ile imla edilmiştir.¹⁴ İmlada kullanılan harf yazımları dikkate alınarak mushaflar için tahmini bir tarih tayin edilmesinin mümkün olduğu ifade edilmelidir.¹⁵ Bu hususla alakalı malumat, her bir mushaf cüzüyle alakalı bilgilerin yer alacağı kısımda zikredilmeye çalışılacaktır.

Küfî hatla yazılan bu cüzlerin bir diğer ortak özelliği ise harf noktaları ve hareketlerin mevcut olmasıdır. Harekeler, ilk dönemlerde kullanıldığı bilinen¹⁶ yuvarlak, kırmızı noktalar şeklinde, gerekli görülen yerlere, mushafın yazımından sonra eklenmiştir. Zira yazılarında siliklik bulunan bazı varaklarda kırmızı noktaların canlılığı göze çarpmaktadır. Kırmızı noktalar dışında mavi renkte bazı noktaların da hareke için konulduğu görülmektedir. Bunların da kırâat farklılıklarına

¹⁰ Bu hususla alakalı bilgi mushaf tanıtımıyla alakalı kısımda zikredilecektir.

¹¹ bk. Fatih Cankurt, *Hız. Ali Mushafı*, 123.

¹² Kıraat farklılıklarında olduğu gibi resm-i mushaf kaideleri açısından da erken dönem mushaflarda alanın kaynaklarına muhalif yazımların mevcudiyeti bilinmektedir. bk. Fatih Cankurt, "Resm-i Osmâni Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf". *ATEBE* 8 (2022): 233-26; Abdulkader Kurabı, *Fransız Milli Kütüphanesinde Bulunan 338 Nolu Mushafın Yazım Şekli, Harekelendirmesi ve Noktalama İşaretleri "Betimsel ve Analitik Çalışma"*, 87.

¹³ Üzerine yazı yazmak, harita yapmak ve buna benzer işlerde kullanmak üzere hazırlanmış deridir. bk. Mehmet Önder, *Antika ve Eski Eserler Kılavuzu*, (Ankara: yy., 1988), 200.

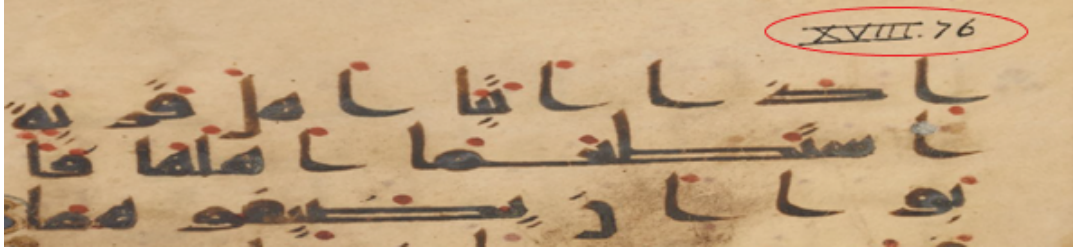
¹⁴ Oldukça erken dönemlerde imla edilen mushaflarda hicâzî hat kullanılmakla birlikte bugün mevcut kadim mushafların büyük çoğunluğunda küfî hat kullanılmıştır. Hz. Ali tarafından icat edildiğine dair bilgi de bulunan küfî hat, Asr-ı saadet küfîsi, Celi küfî gibi çeşitlere ayrılmıştır. bk. Muhittin Serin, *Hat Sanatımız* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1982), 37 Bu çeşitler, kullanılan kalemin ince ya da kalın uçlu olması yanında harflerin yazım şekillerindeki birtakım farklılıklar dikkate alınarak tespit edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Yusuf Zennûn, Muhittin Serin, "Küfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/342-345.

¹⁵ bk. François Déroche, *The Abbasid Tradition: Qur'ans of the 8th to the 10th Centuries A.D., The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art* (Londra: Oxford University Press, 1992), 38-46.

¹⁶ Ebû Amr Osman b. Said ed-Dâni, *el-Mukni' fi Marifeti Mersumi Mesâhifi Ehli'l-emsâr*, thk. Hatim Salih ed-Dâmin (Beirut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiye, 2011), 129; Ahmed b. Ali Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ fi Sinâati'l-İnşa*, thk. M. Hüseyin Şemsüddin, (Beirut, yy., 1987), 3/149.

işareten istimal edildiği malumdur.¹⁷ Kırâat farklılıklarıyla alakalı kısımda bunun örneklerine yer vermeye gayret edilecektir.

Mushaf cüzlerinin ortak yönlerinden birisi de varaklarda bulunan sûre (Roma rakamı) ve âyet numaralarının, sayfanın altında ya da üstünde yer almasıdır:



Bunların da mushafın imlasından çok zaman sonra eklendiğinde şüphe yoktur. Kütüphane envanterine alınırken (4 Haziran 1872) bu bilgilerin eklenmiş olması makul görünmektedir.

Mushafta tek bir sûre başı yer almaktadır, o da Şûrâ sûresidir ve 2. mushaf cüzünde yer almaktadır. “سورة حم عسق خمسون واثنتان” ifadesi yer almaktadır. Günümüz mushaflarında 53 âyet olarak yer alan bu sûre hakkında 52 âyet yer aldığına dair bilgi verilmektedir:



Kûfeli alimlere göre 53 âyet, diğer belde alimlerine göre ise 49/50 âyet olduğu kabul edilmiştir.²⁰ Burada geçen 52 âyet ibaresi yazılırken yanlışlık yapılmış olmalı veya bu sûre hakkında var olan bilginin tashihi gerekmektedir. Zira Dâni'nin eserinde “حَم”²¹, “عَسَق”²² ve “وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ”²³ âyetlerinde Kûfeliler ile diğer belde âlimlerinin ihtilaf ettiği bilgisi yer almakta lakin farklı bir sayı zikredilmemektedir.²⁴

Mushaf cüzlerini birbirinden ayıran hususiyetler şu şekildedir:

1.1. Birinci Mushaf Cüzü

BNF Arabe 358 numaralı mushafta bulunan en büyük kısım niteliğindeki bu cüz, 10 varaktan müteşekkildir. Kûfî hatta sahip cüz, muntazam şekilde 6'lı satır sistemine uygun olarak imla edilmiştir.

Mushaf cüzü, 1b numaralı varakta, Kehf sûresi 18/75. âyetle, günümüz mushaflarındaki sayfa düzenine göre 301. sayfadan başlamakta, 10b numaralı varakta Kehf sûresi 18/106. âyetin ortasında sona ermektedir.

¹⁷ Kûfeli ve Basralı bazı alimler meşhur, şâz ve metruk kırâatleri belirtmek için farklı renkte mürekkep kullanmışlardır. bk. M. Nihad Çetin vd., *Hat Sanatı*, (İstanbul: IRCICA Yayınları, 1992), 18.

¹⁸ el-Kehf 18/77. âyetin bulunduğu varak: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 2a.

¹⁹ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 14b.

²⁰ Dâni, *el-Beyân fî Addi Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ganem Kaddûrî Hamed (Kuveyt: Merkezü'l-Matûtât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, 1994), 221.

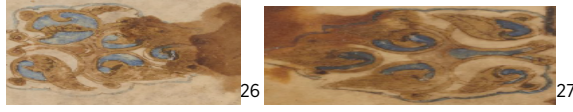
²¹ eş-Şûrâ 42/1.

²² eş-Şûrâ 42/2.

²³ eş-Şûrâ 42/32.

²⁴ bk. Dâni, *el-Beyân fî Addi Âyi'l-Kur'ân*, 221; Burhânüddin Ebü İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl el-Ca'berî, *Hüsnü'l-Meded fî Ma'rifeti Fenni'l-aded*, thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rufâi (Mektebetu Evladi's-Şeyh li't-Türâs, 2005), 120.

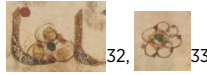
İlk iki varağın sayfa kenarında, mushafa çok sonradan eklenen, 16. yüzyıla ait olduğu düşünülen²⁵ madalyonlar bulunmaktadır:



Mushaf cüzünde hareke için konulan yuvarlak kırmızı noktalar gâyet düzenlidir. Harfleri birbirinden ayırmak için konulmuş siyah noktalar da neredeyse eksiksizdir, lakin bu noktalar yuvarlak değil çizgisel bir yapıya²⁸ sahiptir:



Âyetlerin birçoğunda âyet sonu³¹ işaretleri bulunmaktadır:



Mushafta düzenli şekilde tahmîs-ta'şîr³⁴ işaretlerine yer verilmiştir:



Mushafın imla tarihiyle alakalı elimizde bir kayıt bulunmadığı için tarihlendirme yapabilmek adına imla özellikleri üzerinden bir değerlendirme yapmak durumundayız. Bu konuda Fransız araştırmacı François Déroche, yaptığı araştırmalar ve ortaya koyduğu çalışmalar itibarıyla otorite

²⁵ François Déroche, *Catalogue des Manuscrits Arabes. 2ème Partie. Manuscrits Musulmans. Tome 1, 1: Les Manuscrits du Coran: Aux Origines de la Calligraphie Coranique* (Paris: Bibliothèque Nationale, 1983), 166.

²⁶ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 1b.

²⁷ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 2a.

²⁸ Ebû'l-Esved ed-Düeli'nin harekeleri beyan için yuvarlak kırmızı noktaları tayin etmesinden bir süre sonra harfleri birbirinden ayırmak için noktalar konulmuştur. İlk defa konulan bu noktaların siyah renkte ve genel olarak sağdan sola doğru alçalan hafif meyilli çizgiler olduğu bilinmektedir. bk. Nihat Çetin vd., *Hat Sanatı*, 18.

²⁹ el-Kehf 18/95: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 7b.

³⁰ el-Kehf 18/97: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 8b.

³¹ Sahâbe döneminden itibaren âyetlerin sonunu belirtmek amacıyla üç veya dört nokta şeklinde işaretlemeler yapıldığı bilinmektedir. Detaylı bilgi için bk. Abdülkadir Yılmaz, "Hat Sanatında Satır Sistemi" "Hat Sanatında Satır Sistemi (Sülüs, Nesih, Ta'lik, Rik'a)", (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 88; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Kur'an Tarihi*, çev., Ömer Türker, Fatih Serenli, İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2018), 156-157.

³² el-Kehf 18/78. âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 2b.

³³ el-Kehf 18/79. âyet sayfa kenarı: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 6a.

³⁴ *Tahmîs*, her 5 ayetin sonunda, *taşîr* ise her 10 ayetin sonunda sayfa kenarına konulan tezyini unsurlardan biridir. (bk. Gulnur Duran, "Tezhip", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/63). Bu madalyonların kullanıma başlanıldığı tarihle alakalı farklı görüşler bulunsun da Haccâc b. Yusuf es-Sekafî (ö. 95/714) döneminde kullanılmaya başlanıldığı kabul edilmektedir. (bk. Veli Kayhan, "Doğru Okuma Bağlamında Mushaf'a İşaret Konulması: İ'cam ve Sonrası", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 12/5 (2007), 121)

³⁵ el-Kehf 85. âyet sayfa kenarı tahmîs işareti: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 5a.

³⁶ el-Kehf 85. âyet sonu tahmîs işareti: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 5a.

³⁷ Tahmîs işareti, el-Kehf 18/94. âyet kenarı: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 7b.

³⁸ Tahmîs işareti, el-Kehf 18/94. âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 7b.

³⁹ Tahmîs işareti, el-Kehf 18/104. âyet kenarı: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 10a.

⁴⁰ Tahmîs işareti, el-Kehf 18/104. âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 10a.

⁴¹ el-Kehf 81. âyet kenarında taşîr işareti: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 3b.

⁴² Taşîr işareti, el-Kehf 18/89. âyet kenarı: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 6a.

⁴³ el-Kehf 18/99. âyet kenarı: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 9a.

kabul edilmektedir. Déroche, farklı koleksiyonlarda yer alan erken dönem birçok mushafı elif (ل), cîm/hâ/hâ (ح/خ/ج), tâ/zâ (ط/ظ), ayn/ğayn (ع/غ), kâf (ق), mim (م), nun (ن), hâ (ه), lâmelif (لا) harflerinin imla şekline göre incelemiştir, bu doğrultuda 6 adet grup belirlemiştir. Bu harflerin bazılarını sadece müstakil yazımı ile ele alırken, bazılarını ise başta, ortada ve sonda yazılışları ile tasnife dâhil etmiştir.⁴⁴

Kelimelerin yazımında kullanılan harflerin yazım şekilleri dikkate alındığında Déroche tarafından tespit edilen yazım gruplarından D V imlasına uygun görünmektedir. Bu da mushaf cüzünün h. 3. asrın sonunda (10.yy) yazıldığı sonucuna götürmektedir.⁴⁵

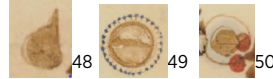
1.2. İkinci Mushaf Cüzü

9 varaktan müteşekkil mushaf cüzü 6'lı satır sistemine sahiptir. 11a numaralı varakta vakıf kaydı vardır. 11b numaralı varak Fussilet 46. âyetle başlar. 14b numaralı varakta Şûrâ sûresi başı ile devam eder. Cüz, 20b numaralı varakta Şûrâ sûresi 16. âyetle sona erer.

Önceki cüzde olduğu gibi muntazam bir harekeleme ve noktalama düzenine sahiptir:



Bu cüzde, âyetlerin sonunu belirtmek için herhangi bir işaretleme yapılmamıştır. Ancak tahmîs ve ta'sîr işaretleri bulunmaktadır:



Hem hareke için kullanılan kırmızı noktalar hem de harf noktalarının 1. mushaf cüzüyle aynı şekilde yatay çizgiler şeklinde olması, önceki mushafla aynı elden çıktığı düşüncesini akla getirmektedir. Zira aynı yazım özelliğine sahip, 6'lı satır aralığıyla imla edilmiş, yalnızca bu cüzde kullanılan kalem daha kalın uçludur.

Mushaf cüzünün başında bulunan vakıf kaydında Hasan b. Hamdan tarafından Tarsus Ulu Camii'ne vakfedildiği, alınıp satılması, mirasa konu edilmemesi, aksi takdirde Allah'ın hesap görücü olarak yeteceği ifade edilmiştir. Bu vakıf kaydının sonuna da mushafın imla edildiği tarihe işaretlen 300/913-914 yazılmıştır:

⁴⁴ Detaylı bilgi için bk. François Déroche, *The Abbasid Tradition*, 38-46.

⁴⁵ bk. Déroche, *The Abbasid Tradition*, 36-37.

⁴⁶ el-Fussilet 41/53: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 14a.

⁴⁷ eş-Şûrâ 42/6: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 16a.

⁴⁸ Tahmîs işareti, el-Fussilet 41/47 âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 12a.

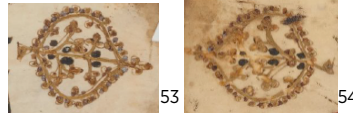
⁴⁹ Taşîr işareti, eş-Şûrâ 42/12. Âyet kenarı: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 18b.

⁵⁰ Taşîr işareti, eş-Şûrâ 42/12. Âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 18b.



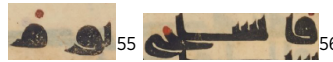
1.3. Üçüncü Mushaf Cüzü:

8li satır sitemine sahip olan mushaf 21a numaralı varakta takdim sayfasıyla başlamaktadır. 21b ve 22a numaralı varakların sayfa kenarında 18. yüzyıla ait olduğu düşünülen⁵² tezyini madalyon bulunmaktadır:



Vakıf kaydının yer aldığı sayfanın hemen ardından gelen 22a numaralı varakta el-A'râf sûresi 7/171. âyet başlar, 25b numaralı varak el-A'râf 7/183. âyetle sona erer. 26a-26b numaralı varaklarda eş-Şuarâ 26/10-18. âyetler, 27a-27b numaralı varaklarda eş-Şuarâ 26/62-69. âyetler bulunurken, 28a-28b numaralı varaklarda en-Neml sûresi 27/18-20. âyetler yer almaktadır.

Diğer cüzlerde olduğu gibi harekeler için kırmızı noktalar bu mushaf cüzünde de mevcuttur. Ancak sadece gereken yerlerde, irabın karışabileceği noktalarda konulmuştur. Harf noktaları ise neredeyse hiç bulunmamaktadır:



Önceki mushaf cüzünde olduğu gibi bu cüzde de âyet sonu işaretlemeleri mevcut değildir, ancak tahmîs-ta'şîr işaretleri yer almaktadır:



Mushaf cüzünde kelimeye sonradan harf eklenerek düzeltilmiş kâtip hatası bulunmaktadır:

⁵¹ 2. Mushaf cüzü vakıf kaydı: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 11a.

⁵² Déroche, *Catalogue des manuscrits arabes*, 86.

⁵³ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 21b.

⁵⁴ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 22a.

⁵⁵ el-A'râf 7/172, "تَوْء" kelimesi: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 28b.

⁵⁶ el-A'râf 7/175, "فَأَشْلَخْ" kelimesi: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 29a.

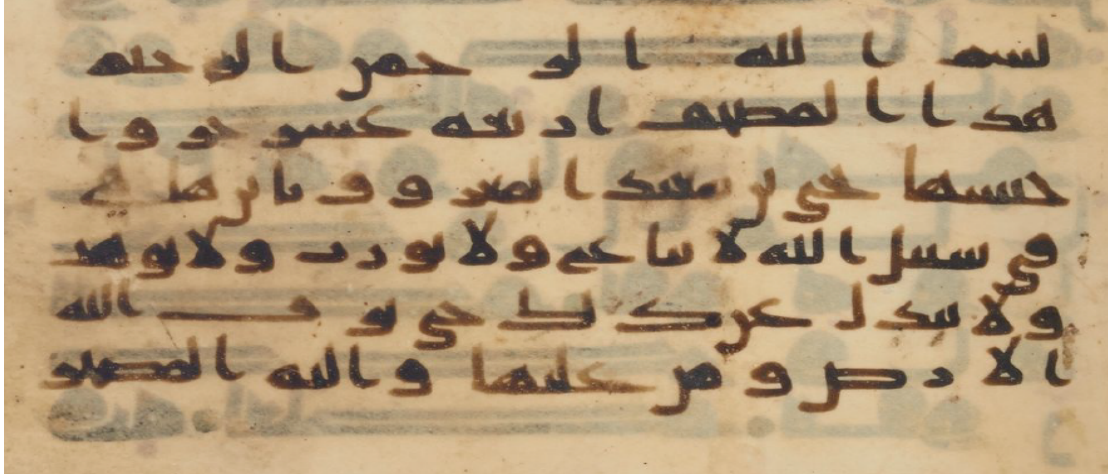
⁵⁷ Tahmîs işareti, el-A'râf 7/175. âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 23a.

⁵⁸ Taşîr işareti, el-A'râf 7/180. âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 25a.

⁵⁹ Taşîr işareti, eş-Şuarâ 26/11. âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 26a.



Mushaf cüzünün başında bulunan vakıf kaydında, mushafın Yahyâ b. Saïd tarafından vakfedildiği, 14 cüzden müteşekkil olduğu bilgileri verilir. Lakin yazıldığı veya vakfedildiği tarihle alakalı bilgi verilmez:



Cüzün vücuda geldiği tarihle alakalı bilgi bulunmamasından dolayı harflerin imlası üzerinden yaptığımız inceleme neticesinde Déroche D I grubunun imlasına uygun olduğu görülmüştür. Bu da 9-10. yüzyılda yazılmış olabileceğine işaretler.⁶²

1.4. Dördüncü Mushaf Cüzü

5'li satır sistemine sahip ve yalnız 2 varaktan oluşan mushaf cüzü, 29a numaralı varakta el-Bakara sûresi 2/196. âyetle başlar, 30b numaralı varakta el-Bakara sûresi 2/198. âyetle sona erer.

Harekeler her yere konulmamış, yalnızca okurken karıştırılması muhtemel harfler harekelendirilmiştir. Harf noktaları ise mevcut değildir:



Tüm âyetlerin sonuna tezyini işaretlemeler konulmuştur:



Mushaf cüzüyle alakalı vakıf/ferağ kaydı bulunmamaktadır. Harflerin imlası Déroche D I grubunun imlasına yakın görünmektedir. Buna göre mushaf 9-10. yüzyılda yazılmış olmalıdır.⁶⁸

⁶⁰ el-A'râf 7/178, "الْحَسْرَةُ" kelimesi, ن harfinden önceki و harfi yazılmayıp sonradan eklenilmiştir: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 24a.

⁶¹ 3. mushaf cüzü vakıf kaydı: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 21a.

⁶² bk. Déroche, *The Abbasid Tradition*, 36-37.

⁶³ el-Bakara 2/198, "فَضْلًا" kelimesi: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 30a.

⁶⁴ el-Bakara 2/198, "عَرَفَاتٍ" kelimesi: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 30b.

⁶⁵ el-Bakara 2/196. âyet sonu, sayfa ortasında: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 29a.

⁶⁶ el-Bakara 2/197 âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 30a.

⁶⁷ İbrâhîm 14/37 âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 32a.

⁶⁸ bk. Déroche, *The Abbasid Tradition*, 36-37.

1.5. Beşinci Mushaf Cüzü:

3 varaktan müteşekkil mushaf cüzü 5'li satır sitemine sahiptir. 31a numaralı varakta İbrâhîm sûresi 14/37. âyetle başlar 33b numaralı varakta İbrâhîm sûresi 14/40. âyetle sona erer.

Karıştırma ihtimali bulunan yerlerde harekeler bulunmakla birlikte harf noktaları yoktur:



Tüm âyetlerin sonunda sonradan eklendiği anlaşılan, âyetleri birbirinden ayırıcı nitelikte işaretler mevcuttur:



Bu mushafın tarihi hakkında da bilgi verir nitelikte bir kayıt mevcut değildir. İmlası D grubu imlasına uyum göstermektedir. Buna göre 9-10. yüzyıllara ait olduğu ifade edilebilir.⁷⁴

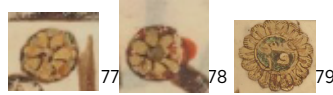
1.6. Altıncı Mushaf Cüzü

Meryem sûresi 19/19-21. âyetlerin yer aldığı 34a-34b numaralı varaklarla el-Enbiyâ sûresi 21/43-45. âyetlerin yer aldığı 35a-35b numaralı varaklar olmak üzere 2 varaktan müteşekkil mushaf cüzü, 5'li satır sistemine sahiptir.

Önceki mushafın bazılarında olduğu gibi harf noktaları mevcut değildir ancak gereken yerlerde harekeler bulunmaktadır:



Âyet sonlarının tamamında işaretlemeler mevcuttur:



Yazı, sayfa düzeni, mürekkebi vs. yönüyle bakıldığında 4. mushaf cüzüyle ayniyet arz ettiği, devamı olduğu ifade edilebilir. Buna göre 4. mushaf cüzüyle aynı şekilde, 9-10. yüzyılda yazılmış olduğu zikredilebilir.

1.7. Yedinci Mushaf Cüzü

6 varaktan oluşan mushaf cüzü, 9'lu satır sistemine sahiptir. 36a numaralı varak en-Nahl sûresi 16/26. âyetin sonuyla başlamakta olup en-Nahl 16/36. âyete kadar olan kısım 38b numaralı varak ile biter. (en-Nahl 16/36-42. âyetler arası yoktur.) 39a numaralı varak en-Nahl 16/42. âyetle başlar, 39b numaralı varak 48.âyetle biter. (48-70. âyetler arası eksiktir.) 40a numaralı varakta en-Nahl

⁶⁹ İbrâhîm 14/38. “نُعَلُّنُ” kelimesi: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 32a.

⁷⁰ İbrâhîm 14/39. “اِسْمَاعِيلَ” kelimesi: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 33a.

⁷¹ İbrâhîm 14/37. âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 32a.

⁷² İbrâhîm 14/39. âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 33b.

⁷³ İbrâhîm 14/38. âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 32b.

⁷⁴ bk. Déroche, *The Abbasid Tradition*, 36-37.

⁷⁵ Meryem 19/19. “رَبِّكَ” kelimesi: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 34a.

⁷⁶ el-Enbiyâ 21/43. “اِنْفُسِهِمْ” kelimesi: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 35a.

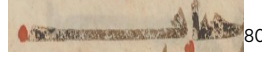
⁷⁷ Meryem 19/19. âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 34a.

⁷⁸ el-Enbiyâ 21/43. âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 35a.

⁷⁹ Meryem 19/21: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 34b.

16/70 başlar, 73. âyetle 40b numaralı varak sona erer. 41a-41b numaralı varaklarda en-Nahl 16/77-80. âyetler yer almaktadır.

Bazı kelimelerde harekeler mevcuttur:



Bazı kelimelerde harf noktaları da konulmuştur:



Âyetlerin sonlarını belirten işaretlemeler bulunmaktadır:



Mushaf cüzünde düzenli şekilde tahmîs- ta'şîr işaretleri de konulmuştur:

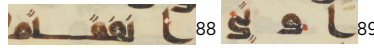


Hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan mushaf cüzü, imla açısından D grubuna yakınlık arz etmekte, bu da 9-10. yüzyıllarda yazılmış olduğuna işaret etmektedir.⁸⁷

1.8. Sekizinci Mushaf Cüzü:

Yalnızca 2 varaktan oluşan bu mushaf cüzü 7'li satır sitemine sahiptir. 42a-42b numaralı varakta el-Bakara sûresi 2/268. âyet sonundan 270. âyete kadar olan kısım yer almaktadır.

Harf ve hareke noktaları oldukça yeterli düzeydedir. Harf noktaları yuvarlak değil yatay çizgi şeklindedir:



Âyet sonlarına işaret eden herhangi bir işaret bulunmamaktadır.

Yukarıdaki cüzlerde olduğu gibi bu mushaf cüzü hakkında malumat verir nitelikte kayıt yoktur. Yazı şekilleri D V grubuna uyumludur. Bu da 10. yüzyılda imla edildiğine işaret etmektedir.⁹⁰

2. Mushaf'ın Kırâat Yönünden Tahlili

Erken dönem mushafların kırâat yönünden tahlili önem arz eden başlıklardandır. Zira kadim bir mushafın kırâate dair özellikleri, mushafın yazılmış olduğu bölgeyi tespitinde dikkate alınmakta, ait olduğu dönemin kırâat anlayışı hakkında bilgi vermekte, kırâat tarihi, kırâat farklılıkları açısından oldukça önemli malumat sunabilmektedir. Bu kısımda, yukarıda şekilsel özelliklerine yer verilen mushaf cüzlerinde, kırâat yönünden tespit edilen farklılıklara yer verilecektir. Bu tespit yapılırken

⁸⁰ en-Nahl 16/31. "جَنَّتْ" kelimesi: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 37a.

⁸¹ en-Nahl 16/29 ve 30. âyetler; "يَلْدِينِ" ve "لَمْ تَكْتَبِينَ" kelimeleri: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 36b.

⁸² en-Nahl 16/26 âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 36a.

⁸³ en-Nahl 16/27 âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 36a.

⁸⁴ Hamse işareti, en-Nahl 16/35 âyet sonu. *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 38b.

⁸⁵ Taşir işareti, en-Nahl 16/30 âyet sonu: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 37a.

⁸⁶ Taşir işareti, en-Nahl 16/76. âyet kenarı: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 40a.

⁸⁷ bk. Déroche, *The Abbasid Tradition*, 36-37.

⁸⁸ el-Bakara 2/270. "انْفَعْتُمْ" kelimesi: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 42b.


⁸⁹ el-Bakara 2/269. "أَوْتِي" kelimesi: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 42b.


⁹⁰ bk. Déroche, *The Abbasid Tradition*, 36-37.

ülkemizle birlikte dünyanın birçok yerinde okunan Âsım kıraatinin Hafs rivayeti⁹¹ esas alınacak, Hafs rivayetine göre farklılık arz eden yazım ve noktalama şekilleri saptanıp hangi kıraate uygun olduğu belirlenmeye gayret edilecektir. Yukarıda olduğu gibi 8 cüz, ayrı ayrı incelenmeye çalışılacaktır.

2.1. Birinci Mushaf Cüzü


Kehf sûresinden âyetlerin yer aldığı ilk mushaf cüzünde, 2 yerde kırâat farklılığına işaret eden hareke mevcuttur:

Kırâat farklılığıyla alakalı ilk örnek el-Kehf 18/88. âyettedir. Âyetteki “جَزَاءَ” kelimesindeki hemzenin harekesi, dammeye işaretten önüne konulmuştur:  ⁹² Hemzeye damme ile “جَزَاءَ” şeklinde kırâat imamlarından Nâfi,⁹³ İbn Kesîr,⁹⁴ Ebû Amr,⁹⁵ İbn Âmir,⁹⁶ Ebû Bekr Şube⁹⁷ ve Ebû Ca'fer⁹⁸ okumuştur.⁹⁹


Diğer örnek ise Kehf 18/104. âyetteki “يَحْسِبُونَ” kelimesidir: س harfine fetha hareke konulmamış, kesre hareke konulmuştur:  ¹⁰⁰ س harfini meksur olarak “يَحْسِبُونَ” şeklinde kırâat imamlarından altısı; Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî,¹⁰¹ Ya'küb¹⁰² ve Halef,¹⁰³ okumuştur.¹⁰⁴

2.2. İkinci Mushaf Cüzü

Bu mushaf cüzünde kırâat farklılığına dair noktalama ve harekeleme sadece eş-Şûrâ 26/5. âyette mevcuttur. Âyette yer alan “يَنْقُطُونَ” kelimesi “يَنْقُطُونَ” şeklinde, ت yerine sakin ن konulmuş, ط harfine

de şedde konulmuştur:  ¹⁰⁵ “يَنْقُطُونَ” şeklinde Ebû Amr, Ya'küb ve İmam Âsım'ın râvisi Ebû Bekr Şu'be tarafından okunmuştur.¹⁰⁶

Bazı yerlerde zamirlerden sonra sılaya (med) işaretten hareke konulduğu görülmektedir:

 ¹⁰⁷ Zamirleri bu şekilde Mekke kırâat imamı İbn Kesîr'in okuduğu kaynakların ittifak ettiği hususlardandır.¹⁰⁸

⁹¹ bk. İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati* (İstanbul, İFAV Yayınları, 4. Basım., 2012), 312.

⁹² *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 6a.

⁹³ Medine kırâat imamı.

⁹⁴ Mekke kırâat imamı.

⁹⁵ Basra kırâat imamı.

⁹⁶ Şam kırâat imamı.

⁹⁷ Kûfeli İmam Âsım'ın birinci ravisi.

⁹⁸ Medine kiraat imamı.

⁹⁹ İbn Mücahid Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ et-Temîmî, *es-Seb'a fi'l-Kıraat*, thk. Şevki Dayf, (Beyrut: Daru'l-Maarif, 2. Bs., 1979), 399; Dâni, *et-Teysîr fi'l-Kırâati's-seba*, thk. Hâtîm Salih ed-Dâmin (Kahire: Mektebetü's-Sahabe, 2008), 145; Mekki b. Ebî Talib, *el-Keşf an Vücuhi'l-kırâati's-seb'i İlelihe ve Hucecihe*, thk. Muhyiddin Ramazan (yy., Müessesetü'r-Risale, 1981), 2/84; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, 2/315; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi'l-beşer fi'l-Kırâati'l-erbeate Aşera*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', (yy., ty.), 294.

¹⁰⁰ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 10a.

¹⁰¹ Kûfe kırâat imamı.

¹⁰² Basra kırâat imamı.

¹⁰³ Kûfe kırâat imamı.

¹⁰⁴ İbn Mücahid, *es-Seb'a fi'l-Kıraat*, 191; Mekki b. Ebî Talib, *el-Keşf*, 1/317; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/236; Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi'l-beşer fi'l-Kırâati'l-erbeate Aşera*, 165.

¹⁰⁵ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 15b.

¹⁰⁶ İbn Mücahid *es-Seb'a*, 413; Mekki b. Ebî Talib, *el-Keşf*, 2/250; Dâni, *et-Teysîr*, 194; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/319; Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi'l-beşer*, 382.

¹⁰⁷ Fussilet 47: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 11b.




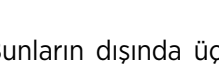
¹⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214; Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi'l-beşer*, 164.


Zamirlerin dışında cem' mîmlerinin tamamında sıla işareti vardır:





¹¹⁰, ¹¹¹, ¹¹² Cem' mîmlerini med ile Kâlûn,¹¹³ İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer'in okuduğu bilinmektedir.¹¹⁴

2.3. Üçüncü Mushaf Cüzü



Diğer cüzlerde olduğu gibi bu mushaf cüzündeki hemen tüm cem' mîmlerinde de sıla işareti vardır:  ,  // ¹¹⁵ // ¹¹⁶ Bunların dışında üç ayette kırâat farklılığına işareten hareke farklılığı görülmüştür:

el-A'râf 7/180. âyetteki "يُحَدِّثُونَ" kelimesi "يُحَدِّثُونَ" şeklinde, ي ve ح harflerine fethasıyla da harekelenmiştir. ¹¹⁷ On kırâat imamından Kûfeli Hamza bu şekilde okumuştur.¹¹⁸

eş-Şuarâ 26/13. âyette, "يُنْطَلِقُ" kelimesinde ق harfine damme harekeyle birlikte farklı renk mürekkeple üstün hareke de konulmuştur: ¹¹⁹ "يُنْطَلِقُ" şeklinde on kırâat imamından Ya'kûb okumuştur.¹²⁰

Bu mushaf cüzündeki son farklılık en-Neml sûresi 27/19. âyettedir; "أَوْزَعْنِي" kelimesinin sonundaki ي harfi için üstün hareke konulmuştur. ¹²¹ Verş,¹²² Bezzî,¹²³ Ebû Ca'fer "أَوْزَعْنِي" şeklinde ي harfini meftûh şekilde okumuşlardır.¹²⁴

2.4. Dördüncü Mushaf Cüzü

Bakara sûresi 2/197-198. âyetlerde kırâat farklılığına işareten hareke farklılıklarının bulunduğu bu mushaf cüzünde, 197. âyette yer alan "رَفَّتْ" ve "فُسُوْقٌ" kelimeleri hem meftûh tenvin hem de madmûm tenvinle "رَفَّتْ", "فُسُوْقٌ" şeklinde yazılmıştır:  , ¹²⁵. Sahih kırâat imamlarından Kisâî¹²⁶ ve Ebû Ca'fer bu şekilde okumuştur.¹²⁷

¹⁰⁹ Fussilet 50: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 12b.

¹¹⁰ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 13a.

¹¹¹ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 13a.

¹¹² *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 17a.

¹¹³ Medine imamı Nâfî'nin ravisi.

¹¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214; Dimyâtî, *İthâfû fûdalâi'l-beşer*, 164.

¹¹⁵ Araf 171: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 21b.

¹¹⁶ Araf 176: *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 23b

¹¹⁷ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 25a.

¹¹⁸ İbn Mücahid *es-Seb'a*, 413; Mekkî b. Ebî Talib, *el-Keşf*, 1/484; Dâni, *et-Teysîr*, 114; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/273; Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi'l-beşer*, 233.

¹¹⁹ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 26a.

¹²⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/335; Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi'l-beşer*, 331.

¹²¹ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 28a.

¹²² Medine kıraat imamı Nâfî'nin ravisi.


¹²³ Mekke kıraat imamı İbn Kesîr'in ravisi.

¹²⁴ İbn Mücahid *es-Seb'a*, 488; Mekkî b. Ebî Talib, *el-Keşf*, 2/170; Dâni, *et-Teysîr*, 170; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/340; Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi'l-beşer*, 335.


¹²⁵ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 29b.


¹²⁶ Kûfe kıraat imamı.



¹²⁷ Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi'l-beşer*, 155.

el-Bakara 2/198. âyetteki “هَدْيَكُمْ” kelimesinde ise ه harfine üstün hareke konulmakla birlikte farklı renkteki mürekkeple, imaleye¹²⁸ işaretlen esre hareke konulmuştur.  ¹²⁹ Hamza, ¹³⁰ Kisâi ve Halef bu kelimeyi imale ile okumuştur.¹³¹

2.5. Beşinci Mushaf Cüzü

Üç yerde kırâat farklılığı görülen bu cüzde, öncelikle İbrâhim 14/37. âyetteki “إِنِّي” kelimesinde harekesiz olan ي harfine üstün hareke konulduğu görülmüştür:  ¹³² ي harfini üstün harekeyle Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ebû Ca'fer okumuştur.¹³³

Yine İbrâhîm 37. âyetteki “تَهْوِي” kelimesinde و harfine mavi mürekkeple üstün hareke konulduğu tespit edilmiştir:  ¹³⁴ Sahih kıraatler arasında bu şekilde bir okuyuş mevcut değildir. Lakin şaz yolla Hz. Ali, Zeyd b. Ali, Muhammed b. Ali tarafından böyle bir okuyuşun varlığına işaret edilmiştir.¹³⁵

İbrâhîm sûresi 37 ve 40. âyetlerdeki “ذُرِّيَّتِي” kelimelerinde yer alan ذ harfine, ötre harekenin yanında üstün ve esre hareke de konulmuştur.  ¹³⁶  ¹³⁷ Üstün harekeyle okuyuş hakkında bilgi yoktur ancak şaz olarak Matvîî tarafından ذ harfinin esre harekeyle okunduğu bildirilmiştir.¹³⁸

İbrâhîm sûresi 38. âyet de hareke farklılığı ihtiva etmektedir. Âyette yer alan “يُخْفَى” kelimesindeki ف harfine üstün harekeyle birlikte, imaleye işaretlen esre hareke de konulmuştur.



¹³⁹ Hamza, Halef ve Kisâi ف harfini imaleyle okumuştur.¹⁴⁰

Bu mushaf cüzünde de cem' mimlerinde hareke mevcuttur:



¹⁴¹

2.6. Altıncı Mushaf Cüzü

Bu mushaf cüzünde tek bir yerde kırâat farklılığı tespit edilmiştir: el-Enbiyâ 21/45. âyetteki “يَسْمَعُ” kelimelerinde birinci م harfine hem fetha hem kesre hareke, ikinci kelimenin م harfine ise hem damme hem de fetha hareke konulmuş, “يُسْمَعُ الصَّمِّ” şeklindeki okuyuşa işaret edilmiştir:

¹²⁸ İmale, fetha harekeyi kesreye, l harfini ي harfine meylettirerek, kesreye yakın bir ses ile okumayı ifade etmektedir. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30.

¹²⁹ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 30b.

¹³⁰ Kûfe kıraat imamı.

¹³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/36; Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi'l-beşer*, 155.

¹³² *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 31a.

¹³³ İbn Mücahid *es-Seb'a*, 364; Mekkî b. Ebî Talib, *el-Keşf*, 2/28; Dâni, *et-Teysîr*, 135; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/300; Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi'l-beşer*, 109.

¹³⁴ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 31b.

¹³⁵ Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi Tebyini Şevazi'l-kıraa ve'l-izahi anha*, thk. Ali en-Necdi Nasîf, Abdulhalim en-Neccar, Abdulfettah İsmail Şibli, (Kahire: el-Meclisu'l-A'la li's-Suuni'l-İslamiyye, 1994), 1/364; Ahmed b. Yûsuf es-Semin el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fi Ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrat, (Dimâşk: Dârü'l-Kalem, ty.), 1/115.

¹³⁶ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 31a.

¹³⁷ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 33b.

¹³⁸ Dimyâtî, *İthâfû fûdalâi'l-beşer*, 147.

¹³⁹ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 32b.

¹⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/36; Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi'l-beşer*, 22.

¹⁴¹ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 31b.




¹⁴² “يُسْمِعُ الصَّمَّ” şeklinde şaz yolla İbn Şenêbüz ve İbn Âmir tarafından okunduğu bildirilmiştir.¹⁴³


2.7. Yedinci Mushaf Cüzü

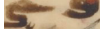
Tamamı Nahl sûresindeki âyetlerde yer alan dört yerde hareke yönünden kırâat farklılığı mevcuttur.

en-Nahl 16/34. âyetteki “وَحَاقَ” kelimesindeki ح harfine hem üstün hareke hem de imaleye işaretlen

esre hareke konulmuştur:  ¹⁴⁴ On kırâat imamından yalnız Hamza bu harfi imale ile okumuştur.¹⁴⁵


36. âyetteki “أَنَّ” kelimesindeki ن harfine kesre hareke yanında damme hareke de konulmuştur.

 ¹⁴⁶ Nâfî, İbn Kesîr, İbn Âmir, Kisâî ve Ebû Ca'fer tarafından “أَنَّ” şeklinde okunmuştur.¹⁴⁷


43. âyette ise “تُوحِي” kelimesinde ح harfine hem esre hem de üstün hareke konulmuştur: 

¹⁴⁸ İmam Âsım'ın râvisi Hafs dışındaki tüm kırâat imamları: Nâfî, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım'ın râvisi Ebû Bekr, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer, Ya'küb ve Halef ن yerine ي ile ve ح harfini meftûh olarak “يُوحِي” şeklinde okumuşlardır.¹⁴⁹

Nahl sûresi 80. âyette yer alan “بُيُوتَكُمْ” ve “بُيُوتًا” kelimelerindeki ب harflerine damme harekesi ve

esre harekesi konulmuştur.   ¹⁵⁰ İbn Kesîr İbn Âmir, Ebû Bekr, Hamza, Kisâî ve Halef bu harfi esre harekeyle “بُيُوتًا”, “بُيُوتَكُمْ” şeklinde, diğerleri damme harekesiyle okumuşlardır.¹⁵¹

2.8. Sekizinci Mushaf Cüzü

Bu mushaf cüzünde kırâat farklılığına tek örnek zamirlere konulan sıla işaretidir.  ¹⁵² Ancak bu mushaf cüzünde cem' mimlerinde sıla işareti konulmamıştır. Yukarıda da işaret edildiği üzere bu şekilde yalnızca İbn Kesîr okumaktadır.

3. Mushaf'ın Resm-i Mushaf Yönünden Tahlili

Mushaf kitabesinde temel teşkil eden resm-i mushaf ilmi, Hz. Osman döneminde istinsah edildiği bilinen mushafın yazım şekillerinin aktarıldığı hicrî 4-5. asırlarda kaleme alınan eserler¹⁵³ aracılığıyla öğrenebildiğimiz kurallar etrafında şekillenmiştir. Bugün yazılan mushafın resmü'l-mushaf kaidelerine uyup uymadığının tasdiki, bu eserler aracılığıyla yapılabilmektedir. Ancak son

¹⁴² *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 35b.

¹⁴³ Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahrü'l-Muhit fi't-Tefsir*, (Riyad: Matâbiu'n-Nasri'l-Hadîse, t.y.), 6/315.

¹⁴⁴ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 38a.

¹⁴⁵ Dâni, *et-Teysîr*, 50; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/59; Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi'l-beşer*, 87.

¹⁴⁶ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 38b.

¹⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/225; Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi'l-beşer*, 153.

¹⁴⁸ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 39a.

¹⁴⁹ İbn Mücahid *es-Seb'a*, 351; Mekkî b. Ebî Talib, *el-Keşf*, 2/15; Dâni, *et-Teysîr*, 130; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/296; Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi'l-beşer*, 268.

¹⁵⁰ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 41b.

¹⁵¹ İbn Mücahid *es-Seb'a*, 178; Dâni, *et-Teysîr*, 80; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/226; Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi'l-beşer*, 155.

¹⁵² el-Bakara 2/268; *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 42a.

¹⁵³ Bu eserlerin başlıcaları şunlardır; Abdullah b. Süleyman İbn Ebî Dâvûd, *Kitabü'l-Mesâhif*, thk. Muhibbi'd-Dîn Abdü's-Sübân, (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2. Basım, 2002); Ebû Amr Osman b. Said ed-Dâni, *el-Mukni' fi Marifeti Mersumi Mesâhifi Ehli'l-emsâr*, thk. Hatim Salih ed-Dâmin, (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2011); Süleyman b. Necah Ebû Dâvûd, *Muhtasaru't-Tebyîn li Hecâti't-tenzîl*, thk. Ahmet Şarşal, Medine: Melik Fahd Mushaf Matbaası, 2002.

yıllarda erken dönem mushaflar üzerine yapılan çalışmalarda¹⁵⁴ ortaya çıkan sonuçlar, kadim mushafların resm-i mushaf kaideleri açısından alternatif bir kaynak oluşturabilecek noktaya doğru ilerlediğine işaret etmektedir. Zira 1-2. asırlarda yazıldığı tespit edilen birçok mushafta mevcut resm kaidelerine uyumsuz yazımların bulunduğu görülebilmektedir. Bu sebeple kadim mushafların resmü'l-mushaf kaideleri yönüyle tetkik edilmesi, bu noktadaki mevcut bilgilerin tashih edilmesine imkân vermesi ve daha sağlıklı bilgilere ulaşabilme açısından önem arz etmektedir.

Resm-i mushaf kaidelerinin hazf, ispat, ibdal, hemze, bitişik/ayrı yazılan kelimeler ve istinsah sonrası muhtelif beldelere gönderilen mushafların yazım özellikleri şeklinde 6 başlıkta incelendiği ifade edilmelidir. Bu başlıklardan en fazla hazf konusundaki kaidenin eserlerde yer aldığı bilinmektedir.¹⁵⁵

Zikredilen altı başlık özelindeki 1406 kelimenin yazımı açısından incelenen BNF Arabe 358 numaralı mushafta, resm-i mushaf kaidelerine uygun olmadan yazılan 3 kelime bulunduğu görülmüştür. Bu kelimelerden biri ispat ikisi hazf başlığındadır:

Tablo 1: BNF Arabe 358 Mushaf'ta Hazf ve İspata Konu Olan Kelimelerin Yazımı

Sûre Adı	Âyet Numarası	Kelimenin Resm-i Mushaf Kaidesine Göre Yazım	Kelimenin BNF Arabe 358 Mushafta Yazımı	Açıklama
el-A'râf	178.	المهتد ¹⁵⁶	المهتدي ¹⁵⁷ 	Burada resm-i mushaf kaidelerine göre kelime sonunda ي harfi yazılmaması gerekmektedir. Mushafın asıl katibi kurala uygun şekilde yazmış iken sonradan kelimeye ي harfi eklenmiştir.
İbrâhîm	37.	بواد ¹⁵⁸	بوادي ¹⁵⁹ 	Bu kelimede, ي harfi olmadan yazılması gerekirken ي harfi ilave edilmiştir.

¹⁵⁴ Tayyar Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*; Fatih Cankurt, *Hiz. Ali Mushafı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021); Abdulkader Kurabı, *Fransız Milli Kütüphanesinde Bulanan 338 Nolu Mushafın Yazım Şekli, Harekelendirmesi ve Noktalama İşaretleri "Betimsel ve Analitik Çalışma"* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

¹⁵⁵ bk. Fatih Cankurt, *Hiz. Ali Mushafı*, 128.

¹⁵⁶ Dâni, Ebû Amr, *el-Mukni'*, s. 366; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *Hecâü Mesâhifi'l-emsâr*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin, (Riyad: Daru İbnü'l-Cevzi, 2010), 88; Süleyman b. Necah Ebû Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn li Hecâi't-tenzil*, thk: Ahmet Şarşal, (Medine: Melik Fahd Mushaf Matbaası, 2002), 3/584.

¹⁵⁷ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 24a.

¹⁵⁸ Dâni, Ebû Amr, *el-Mukni'*, 325.

¹⁵⁹ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 31a.

Kehf	86.	حمئة ¹⁶⁰	حامئة ¹⁶¹ 	Resm-i mushaf kaidelerine göre ح harfinden sonra ل yazılmaması gerekirken bu mushafta ل yazılmıştır.
------	-----	---------------------	---	--

Hiz. Osman'ın istinsah ettirip muhtelif beldelere göndermiş olduğu mushafların tefrik edilmesinde dikkate alınan imla özellikleri başlığında da Arabe 358 numaraları mushafta farklılıklar tespit edilmiştir. Bu hususta resm-i mushaf kaynaklarında 59 kelime hakkında bilgi bulunmaktadır. Ancak incelememize konu olan BNF Arabe 358 nr. mushaf, farklı cüzlerden müteşekkil olduğu ve eksik birçok sûre/âyet bulunduğu için bu 59 kelimenin yalnızca 2'sinin mevcut olduğu görülmüştür. Kelimeler ve yazım şekilleri şöyledir:

Tablo 2: BNF Arabe 358 Mushaf'taki Kelimelerin Mesâhif-i Emsâr ile Mukayesesi

Sûre Adı	Âyet No	Medine Mushafı	Mekke Mushafı	Basra Mushafı	Şam Mushafı	Kûfe Mushafı	BNF Arabe 358
el-Kehf	77.	لتخذت ¹⁶²	لتخذت	لتخذت	للتخذت	لتخذت	لتخذت ¹⁶³
el-Kehf	95.	مكنى ¹⁶⁴	مكنى	مكنى	مكنى	مكنى	مكنى ¹⁶⁵

Her ikisi de 1. mushaf cüzünde yer alan kelimelerden ilki Medine, Mekke, Basra ve Kûfe mushaflarına uygun olduğu halde Şam mushafına uymamaktadır. İkinci kelime ise Medine, Basra, Şam ve Kûfe mushaflarının yazımına uyarken Mekke mushafına aykırı yazılmıştır. Farklı sûrelerden müteşekkil 8 ayrı cüzden oluşan BNF Arabe 358 özelinde ortaya çıkan bu sonucun, mushafın Hiz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardan hangisinin esas alınarak imla edildiğini tespit, dolayısıyla ait olduğu bölgeyi belirleme noktasında yeterli bilgi sağlayamadığı kanaati hasıl olmaktadır. Bu noktada sağlıklı bilgiye ulaşabilmek, ancak mevcut mushaf cüzlerinin eksik kısımlarını temin ve tetkik etmek suretiyle mümkündür ki bu da ayrıca bir araştırmaya başlık olabilecek vüsatte bir mevzudur.

Sonuç

Fransa Milli Kütüphanesinde bulunan onlarca erken dönem mushaftan biri olan Arabe 358 numaralı mushafın incelendiği bu çalışmada, mushafın küfi hatta sahip 8 farklı mushaf cüzünün bir araya getirilmesiyle ortaya çıktığı görülmüştür. Bunların hemen hepsinin birbirine yakın dönemlerde, 9-10. yüzyıllarda yazıldığı anlaşılmaktadır. Farklı sûreleri içeren cüzlerden müteşekkil olması net bir sonuca ulaşmayı mümkün kılmasa da Arabe 358 nr. mushafın ihtiva ettiği sınırlı sayıdaki sûre-âyet, Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki şekliyle ilk günden bugüne aktarıldığını kanıtlar niteliktedir.

Şekilsel özellikler bakımından incelendiğinde sayfa büyüklüğü, satır sayısı açısından cüzlerin değişiklik arz ettiği görülmüştür. Her bir cüzde aynı düzeyde olmasa da çoğunlukla harekelemeye yer verildiği saptanmıştır. Âyet sonu işaretleri, tahmîs ta'sîr işaretleri bakımından farklı örneklerin yer aldığı mushaf cüzlerinde sûre başı olarak tek bir örnek bulunmaktadır ki 2. mushaf cüzünde bulunan Şûrâ sûresinin başlangıcıdır. Bu sûre kaynaklarda 50 veya 53 âyete sahip olarak geçerken

¹⁶⁰ Ebû Dâvud, *Muhtasarü't-tebyîn*, 3/ 818.

¹⁶¹ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 5a.

¹⁶² Kırmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 124.

¹⁶³ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 2b.

¹⁶⁴ Dâni, *el-Muknî*, 581; Ebû Dâvud, *Muhtasarü't-tebyîn*, 3/821; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Abdîrrahmân el-İşbîlî İbn Vesîk, *el-Câmi' limâ Yuhtâcü İleyhi min Resmî'l-mushaf*, thk. Ganim Kaddûrî, (Umman: Daru Ammâr, 2009), 116.

¹⁶⁵ *Mushaf (BNF Arabe 358)*, 7b.

sûre başındaki bilgide 52 âyet olduğuna işaret edilmiştir. Bu da âyet sayısı yazılırken hata yapılmış olabileceğine ya da kaynaklardaki bilginin tashih edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Kırâat yönüyle yapılan incelemede, 1. mushaf cüzünde 2; 2. mushaf cüzünde 1; 3. mushaf cüzünde 4; 4. mushaf cüzünde 2; 5. mushaf cüzünde 4; 6. mushaf cüzünde 1; 7. mushaf cüzünde 4 kelimedede olmak üzere toplamda 18 yerde kırâat farklılığına işareten hareke ya da harf noktalarında işaretlemeler görülmüştür. Tespiti yapılan 18 kelimenin 2 tanesinin şâz yolla okunduğuna dair kayıt bulunduğu ancak 1 tanesi hakkında hiçbir bilgi verilmediği görülmüştür. Diğer 15 kelimedeki kırâat farklılığına işaret eden harf veya hareke noktaları dikkate alınarak hangi kırâatin esas alındığını kesin olarak tespit mümkün değildir. Lakin kelimelerin 2'si hariç tamamında Kûfe kırâat imamları olarak bilinen; Âsım (Râvisi Ebû Bekr Şu'be), Hamza, Kisâî, Halef isimlerinden biri veya birkaçının ismi bulunmaktadır. Bu bilgi dikkate alınarak mushafın Kûfe bölgesinde yazıldığı veya harekelendiği ifade edilebilir. Kaynaklarda şâz olarak geçen 2 kelimedeki noktalama farklılığı, mushafın şâz kırâatlerin de okunmakta olduğu bir dönemde imla edildiğine, hakkında hiçbir bilgi bulunmayan farklılık ise kırâat kaynaklarında verilen bilgilerin yeterliliği noktasında sorgulama, araştırma yapılması gerektiğine işaret etmektedir. Zira giriş bölümünde de zikredildiği üzere farklı çalışmalarda da buna benzer sonuçlar mevcuttur.

Resmü'l-mushaf kaidelerine uyum açısından biri ispat ikisi hazf konusunda olmak üzere üç yer dışında farklı yazım tespit edilememiştir. Hz. Osman tarafından beldelelere gönderilen mushafın yazımına uygunluk açısından yapılan incelemede de 59 kelimededen yalnızca iki tanesi mevcuttur. 1. mushaf cüzünde yer alan kelimelerden birincisi Şam, ikincisi de Mekke mushafı dışında kalan mushafın yazımıyla uyumlu imla edilmiştir. Bu da mushafın menşei olan bölgeyi tespit açısından yeterli bilgiyi sağlamaktan yoksundur.

Şekilsel özellikleri, kıraati ve imlası yönüyle incelenen Fransa Milli Kütüphanesinde bulunan Arabe 358 numaralı mushaf nüshası vesilesiyle kırâat ve resmü'l-mushaf başlığında -birkaç örnekle de olsa- kaynaklardan farklılık arz eden sonuçlara ulaşılabilmektedir. Bu ve benzeri çalışmalar hem medeniyetimiz açısından çok önemli yeri olan mushafın varlığını izhar etmek hem de ilmi açıdan tetkiki vesilesiyle yeni malumata erişilebilmesini sağlama açısından önemlidir. Ülkemiz özelinde, eserlere dijital erişim hususunda engel teşkil eden teamüllerde kolaylık sağlandığı takdirde benzer çalışmalar çoğalabilecek, eserlerin gün yüzüne çıkması, belki yeni bir mushaf tarihi ve resm-i mushaf tanımlaması mümkün olabilecektir.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2015.
- Altıkulaç, Tayyar. *H. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (San'a Nüshası)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.
- Altıkulaç, Tayyar. *H. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: (Türk ve İslam Eserleri Nüshası)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Altıkulaç, Tayyar. *H. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2007.
- el-A'zamî, Muhammed Mustafa. *Kur'an Tarihi*. çev. Ömer Türker, Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2018.
- Bozdoğan, Elif Behnan. *Berlin Kur'an Yazması ve Metin Tahlili- Neşri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/309557>
- el-Ca'berî, Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl (ö. 732/1332). *Hüsnü'l-meded fi Ma'rifeti Fenni'l-aded*. thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rufâî. Mektebetu Evladi's-Şeyh li't-Türas, 2005.
- Cankurt, Fatih. *H. Ali Mushafı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Cankurt, Fatih. "Resm-i Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf". *ATEBE 8* (2022), 233-26. <https://doi.org/10.51575/atebe.1195775>
- Çetin, M. Nihad vd. *Hat Sanatı*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 1992.
- Déroche, François vd. *Catalogue des Manuscrits Arabes. 2ème Partie. Manuscrits Musulmans. Tome 1, 1: Les Manuscrits du Coran: Aux Origines de la Calligraphie Coranique*. Paris: Bibliothèque Nationale, 1983.
- Déroche, François. *The Abbasid Tradition: Qur'ans of the 8th to the 10th Centuries A.D., The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art*. Londra: Oxford University Press, 1992.
- ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 1117/1705). *İthâfü Fûdalâi'l-beşer fi'l-Kirâati'l-erbeate Aşera*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. yy., ty.
- Duran, Gulnur. "Tezhip", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/63-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî (ö. 444/1053). *el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-emsâr*. thk. Hatim Salih ed-Dâmin. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiye, 2011.
- Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî. *el-Beyân fi Addi âyi'l-Kur'ân*. thk. Ganem Kaddûri Hamed, Kuveyt: Merkezü'l-Matûtât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, 1994.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Necah (ö. 496/1103). *Muhtasarü't-tebyîn li Hecêi't-tenzil*. thk. Ahmet Şarşal. Medine: Fehresetü Mektebeti'l-Melik Fehdû'l-Vataniyye, 2002.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yûsuf (ö. 745/1344). *el-Bahrü'l-muhit fi't-Tefsir*. Riyad: Matâbiu'n-Nasri'l-Hadîse, t.y.
- Gözeler, Esra. "ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Kufi Bir Kur'an Elyazması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63 (2022): 1-32. <https://doi.org/10.33227/auifd.1036657>
- el-Halebi, Ahmed b. Yûsuf es-Semin (756/1355). *ed-Dürrü'l-masûn fi Ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrat. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, ty.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsili (ö. 392/1001). *el-Muhteseb fi Tebyini Vucuhi Şevazi'l-kıraa ve'l-izahi anha*. thk. Ali en-Necdi Nasif, Abdulhalim en-Neccar, Abdulfettah İsmail Şibli. Kahire: el-Meclisu'l-A'la li's-Şuuni'l-İslamiyye, 1994.
- İbn Ebî Dâvûd, Abdullah b. Süleyman (ö. 316/929). *Kitabü'l-mesahif*. thk. Muhibbi'd-Dîn Abdü's-Sübân. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2. Basım, 2002.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ et-Temîmî (ö. 324/936). *es-Seb'a fi'l-kıraat*. thk. Şevki Dayf. Beyrut: Daru'l-Maarif, 2. Basım, 1979.
- İbn Vesîk, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Abdirrahmân el-İşbilî (ö. 654/1256). *el-Câmi' limâ Yuhtâcû İleyhi min Resmî'l-mushaf*. thk. Ganim Kaddûri. Umman: Daru Ammâr, 2009.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed (ö. 833/1429). *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-aşr*. Mısır: Mektebetü't-Ticariyye, ty.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali (ö. 821/1418). *Subhu'l-a'sâ fi Sinâati'l-inşa*. thk. M. Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: yy., 1987.

- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kirâati*. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Karatay, Fehmi Ethem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu: Kur'an, Kur'an İlimleri, Tefsirler*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1962.
- Kayhan, Veli. "Doğru Okuma Bağlamında Mushaf'a İşaret Konulması: İ'cam ve Sonrası". *Bilimname: Düşünce Platformu* 12, 5, (2007): 101-136.
- Kurabı, Abdulkader. *Fransız Milli Kütüphanesinde Bulanan 338 Nolu Mushafın Yazım Şekli, Harekelendirmesi ve Noktalama İşaretleri "Betimsel ve Analitik Çalışma"*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021. <https://hdl.handle.net/20.500.12436/3784>
- Massumah, Farhad vd. *Kur'an Sanatı*. çev. Ceylan Adan İter, İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2016.
- el-Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr (ö. 440/1048). *Hecâü Mesâhifi'l-emsâr*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Riyad: Daru İbnü'l-Cevzî, 2010.
- Mekkî b. Ebî Talib. *el-Keşf an Vücuhi'l-kirâati's-seb'i İlelihe ve Hucecihe*. thk. Muhyiddin Ramazan. yy.: Müessesetü'r-Risale, 1981.
- Önder, Mehmet. *Antika ve Eski Eserler Kılavuzu*. Ankara: 1988.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatımız*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1982.
- Şahin, Seracettin v.d. *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim: Türk ve İslam Eserleri Müzesi Kur'an-ı Kerim Koleksiyonu*. İstanbul: Antik A.Ş Yayınları, 2010.
- Yılmaz, Abdülkadir. *Hat Sanatında Satır Sistemi (Sülüs, Nesih, Ta'lik, Rik'a)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/545148>
- Zennûn, Yûsuf - Serin, Muhittin. "Küfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/342-345. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

Din Dersi Öğretmenlerinin Eğitime İnanma Düzeyleri ile İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Examination of the Relationship between the Level of Belief in Education and the Levels of Job Satisfaction of Religion Teachers

Şengül AKGÜL

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Arş. Gör. Dr. | Res. Asst. Dr.

Atatürk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi
Erzurum, Türkiye

Atatürk University, Department of Philosophy and Religious Studies,
Religious Studies, Erzurum Türkiye
sengul.akgul@atauni.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7402-4572>

Nurullah ALTAŞ

Prof. Dr. | Prof.

Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi
İstanbul, Türkiye

Marmara University, Department of Philosophy and Religious Studies,
Religious Studies, İstanbul Türkiye
nurullah.altas@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4179-7645>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 14.08.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 11.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atıf | Cite As

Akgül, Şengül – Altaş, Nurullah. "Din Dersi Öğretmenlerinin Eğitime İnanma Düzeyleri ile İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 652-674. <https://doi.org/10.14395/hid.1342857>

Yazar Katkıları: %55 - %45

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kor hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contributions: %55 - %45

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Examination of the Relationship Between the Level of Belief in Education and the Levels of Job Satisfaction of Religion Teachers*

Abstract

This study examines the notion of believing in education as a composite concept, positing that it serves as a shield against negative emotions and behaviors. Teachers, who struggle with various adverse emotions and behaviors while striving to nurture capable individuals, rectify societal deficiencies, and instill values of goodness and morality, require a robust defense against professional burnout and detachment from their profession. Hence, it is argued that believing in education equips teachers with the necessary strength. Additionally, the affirmative traits intrinsic to believing in education will form a constructive facet of a teacher's outlook on the process of education and instruction, leading to contentment in their vocation.

Believing in education and job satisfaction can be regarded as pivotal constructs instrumental in a teacher's fulfillment of their professional obligations. Revisiting job satisfaction within a sample of teachers and elucidating its relationship with believing in education is of paramount significance in academic discourse. The absence of studies explicating this interconnection in the relevant literature underscores a research lacuna, magnifying the import of this study's discoveries. Furthermore, the inclusion of religious education teachers in the sample group bolsters the study's originality.

Religious education should not be misconstrued as a subject where curriculum is methodically dispensed. Instead, it should be recognized as a subject of paramount import in comprehending the existential reality coexistent with the aim of nurturing well-rounded individuals vital for societal morality, unity, and order. Framing the perspective on religious education as a prophetic profession further elucidates the responsibility incumbent on its practitioners. Consequently, instructors of this subject should exhibit greater proficiency relative to their peers in other disciplines, and accord heightened value to their role-model status.

The findings of this study will be immensely significant in terms of delineating the parameters requisite for religious education teachers to achieve job satisfaction and demonstrating that these parameters are integral to the construct of believing in education. To this end, the research was executed in an explanatory sequential design, employing a mixed-method approach. For quantitative data collection, non-administrative religious education teachers were approached, resulting in a sample of 181 participants, comprising 106 males and 75 females. Among the sample selected for the quantitative dimension, 18 Religious Culture and Ethics Teachers and 13 Imam Hatip High School Vocational Course Teachers, a total of 31 participants were determined as the working group of the qualitative dimension. The sample group selection employed the criterion sampling method. Quantitative data was gathered using the "Teachers' Belief in Education Level Scale" and "Teachers' Job Satisfaction Scale," while a semi-structured interview form was utilized for the qualitative dimension. Since the quantitative data exhibited a normal distribution, parametric tests were applied, including independent samples t-tests and one-way analysis of variance. Pearson correlation analysis was used to ascertain the relationship between religious education teachers' belief in education levels and job satisfaction. Additionally, regression analysis was performed to discern the impact of belief in education level on job satisfaction. In the qualitative dimension of the study, an initial thematic examination was conducted, resulting in the creation of categories and codes, which were subsequently compared for content analysis.

As a result of the research, it is determined that the participants' level of belief in education and job satisfaction are at a medium level and the qualitative findings explain this result. It is determined that there is a moderate positive relationship between religious teachers' level of belief in education and their level of job satisfaction. In addition, it is concluded that religious teachers' level of belief in education significantly predicts their level of job satisfaction. In light of the research's findings, it is recommended that enhancing professional and individual competencies fostering the practice of believing in education be prioritized to heighten levels of job satisfaction among teachers, enabling them to concentrate more effectively on their educational objectives.

Keywords: Religious Education, Religious Teacher, Belief in Education, Job Satisfaction, Professional and Individual Competence.

* This article is based on Şengül Akgül's Ph.D. dissertation titled "Examination of the Relationship between the Level of Belief in Education and the Levels of Job Satisfaction of Religion Teachers", which was completed in 2023 at Atatürk University Institute of Educational Sciences under the supervision of Prof. Dr. Nurullah Altaş.

Din Dersi Öğretmenlerinin Eğitime İnanma Düzeyleri İle İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi**

Öz

Eğitime inanma kavramı, bu araştırmada bir kombinasyon olarak ele alınmakta ve bu yapının olumsuz duygu ve davranışlara karşı kalkan vazifesi üstlendiği ileri sürülmektedir. Nitelikli insan yetiştirme, toplumun aksayan yanlarını düzeltme, güzel ahlakı ve iyiliği öğretme sürecinde birçok olumsuz duygu ve davranışla mücadele etmek zorunda olan öğretmenlerin meslekte tükenmişlik yaşamamaları, işe yabancılaşmamaları için güçlü bir kalkana ihtiyaçları vardır. Bu anlamda eğitime inanmanın öğretmenlere ihtiyaç duyacakları gücü sağlayacağı savunulmaktadır. Ayrıca eğitime inanmanın yapısında bulunan olumlu özellikler, öğretmenin eğitim ve öğretim sürecine yönelik bakış açısında pozitif bir yön oluşturacaktır ve böylelikle öğretmen, yaptığı işten memnuniyet duyacaktır.

Eğitime inanma ve iş doyumunu, öğretmenlerin mesleklerinin gereğini yerine getirmelerinde önemli rolü olan iki güçlü yapı olarak ifade edilebilir. İş doyumunu tekrar tartışmak ve bu değişkenin eğitime inanmayla ilişkisine açıklık getirmek alan yazına katkı sunacaktır. İlgili literatürde bu iki yapı arasındaki ilişkiyi açıklamaya yönelik herhangi bir çalışmaya rastlanmamış olması, alandaki boşluğa işaret etmekte ve bu çalışmanın keşiflerini önemli hale getirmektedir. Ayrıca araştırmanın örneklem grubunun din dersi öğretmenlerinden oluşması da araştırmanın özgünlük değerini desteklemektedir.

Din dersi, eğitim öğretim sürecinde müfredatın planlı bir şekilde işlendiği bir ders olarak algılanmamalıdır. Din dersinin toplumun ahlakı, birliği, düzeni için ihtiyaç duyulan iyi nitelikli insan yetiştirme amacıyla birlikte varoluşsal gerçeğin anlaşılmasında birincil bir önem taşıyan bir ders olarak görülmesi önemli bir konu olarak kabul edilmelidir. Din eğitimi perspektifini bir peygamberlik mesleği olarak çerçevelemek, uygulayıcılarına düşen sorumluluğu daha da anlaşılır hale getirmektedir. Dolayısıyla bu dersin öğretmenlerinin diğer branş öğretmenlerine kıyasla daha donanımlı olması ve rol model özelliğine daha fazla önem vermesi gerekmektedir. Bu araştırmada elde edilecek sonuçlar, din dersi öğretmenlerinin iş doyumunu sağlaması için ihtiyaç duyacağı parametreleri tanımlaması ve bu parametrelerin eğitime inanma yapısında yer aldığını ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Bu önem dahilinde araştırma, karma yöntemde tasarlanan, nicel verilerin nitel verilerle açıklandığı açılımlı ardışık desende yürütülmüştür. Araştırmanın nicel verilerini toplamak için okul yöneticiliği görevini yapmayan din dersi öğretmenlerine ulaşılmış ve 106 erkek; 75 kadın katılımcı olmak üzere toplam 181 din dersi öğretmeni araştırmanın nicel boyutu için seçilen örneklem grubunu oluşturmuştur. Nicel boyut için seçilen örneklem içerisinde 18'i Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni; 13'ü ise İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmeni olmak üzere toplam 31 katılımcı nitel boyutun çalışma grubu olarak belirlenmiştir. Örneklem grubunun seçilmesinde kriter örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Verilerin toplanması için nicel boyutta "Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeyi Ölçeği", "Öğretmenlerin İş Doyumu Ölçeği" kullanılmış; nitel boyutta ise yarı yapılandırılmış görüşme formuna başvurulmuştur. Verilerin analizinde nicel boyutta verilerin normal dağılım sergilediği belirlendiği için bağımsız örneklem t testleri ve tek yönlü varyans analizini içeren parametrik testler uygulanmıştır. Din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeyleri ile iş doyumları arasındaki ilişkiyi tespit etmek için Pearson korelasyon analizi kullanılmıştır. Eğitime inanma düzeyinin iş doyumuna etkisini belirlemek için regresyon analizi yapılmıştır. Araştırmanın nitel boyutunda ise öncelikle tematik bir inceleme yapılmış, kategoriler ve kodlar oluşturulmuş sonraki aşamada kodların kendi aralarında kıyaslanması ve belli açıklamalar yapılması için içerik analizi yöntemi kullanılmıştır.

Araştırmanın sonucunda katılımcılarda eğitime inanma düzeyinin ve iş doyumunu düzeyinin orta düzeyde olduğu ve nitel bulguların bu sonucu açıkladığı belirlenmiştir. Din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeyi ile iş doyumunu düzeyi arasında orta düzeyde pozitif bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeyinin iş doyumunu düzeyini anlamlı yordadığı sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmanın sonucuna dayanarak öğretmenlerde iş doyumunu düzeyini artırmak ve öğretmenlerin eğitim öğretim hedeflerine daha fazla odaklanmalarını sağlamak için eğitime inanma davranışını geliştiren mesleki ve bireysel yeterliliklerin artırılması yönünde öneri sunulabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Dersi Öğretmeni, Eğitime İnanma, İş Doyumu, Mesleki ve Bireysel Yeterlilik.

Giriş

Bireylerin değişimlere uyum sağlaması ve gelişme kaydetmesinde ihtiyaç duyulan bilgi ve beceri, sistemli bir eğitimle kazandırılabilir. Nitekim eğitimin yönlendirici ve destekleyici yönüne vurgu yapan Altaş (2022) eğitimi; "çocukların ve gençlerin toplum yaşayışında yerlerini

** Bu makale, Şengül Akgül'ün Prof. Dr. Nurullah Altaş danışmanlığında Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü'nde 2023 yılında tamamlanan "Din Dersi Öğretmenlerinin Eğitime İnanma Düzeyleri ile İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi" adlı doktora çalışması esas alınarak hazırlanmıştır.

almaları için gerekli bilgi, beceri ve anlayışları elde etmelerine, kişiliklerini geliştirmelerine, okul içinde veya dışında, doğrudan veya dolaylı yardım etme” şeklinde ifade etmektedir. Tanımdan hareketle eğitimin yönlendiren ve şekillendiren bir etkiye sahip olduğu belirtilebilir. Bu etki öğrenmenin merkezindeki öğrenciye öğretme eylemiyle şekil veren öğretmeni ön plana taşımakta ve öğretmenin başat rolüne vurgu yapmaktadır.

Bireylerin davranışlarında belli gelişmeler sağlamaya yardım eden öğretmenlerin, süreci etkili ve verimli bir şekilde yönetebilmesi için iyi niteliklere sahip olması gerekmektedir (Seferoğlu, 2003). Bir ülkenin refahının iyi yetişmiş, sorumluluklarını en iyi şekilde yerine getirebilecek mesleki ve kişisel niteliklere sahip öğretmenlerle sağlanacağı belirtilmektedir (Argon - Ertürk, 2013). Öğretmenlik mesleği, toplumların geleceğini belirleyen bir meslektir de denilebilir. Nitekim öğrenme-öğretme ortamını etkileyen değişkenlerden en önemlisinin öğretmen olduğu vurgulanmaktadır (Arıcı, 2018).

Milli Eğitim Bakanlığı tarafından öğretmenlik mesleğinin genel çerçevesi açıklanırken genel kültürün alan bilgisi ve pedagojik formasyonla ilgili yeterlikleri kapsadığı belirtilmektedir (MEB, 2002'den akt. Şimşek, 2018). Bu kapsamda genel kültür, öğretmenin özel alan ve eğitime-öğretmeye dair yeterliliklerini geliştirici bir boyut olarak açıklanabilir. Dolayısıyla genel kültür düzeyini artırmak için öğretmenin ihtiyaç hissetmesi ve bu doğrultuda program yapması gerekmektedir. Şimşek (2018) öğretim teknolojileri yeterliliğini, eğitime öğretmeye dair yeterlilikler içerisinde sayarken öğretmenler için bu yeterlilik alanını önemli bir ihtiyaç olarak tanımlamakta ve yerine getirilmesi gereken bir sorumluluk olarak belirtmektedir. Öğretmenin mükemmelliğe ulaşmak için sürekli çalışması, kendini yenilemesi ve bu yolda yaratıcılıkla esneklik gösterebilmesi, toplumun temel ilkelerine zarar verebilecek ideolojik takıntılarının olmaması gerektiği birçok çalışmada vurgulanmaktadır (Akcan - Polat, 2016; Hatipoğlu - Kavas, 2016; Türk - Çelik, 2013; Yalçın, 2016). Buradan hareketle öğretmenin mesleğine yönelik ne hissettiği ve nasıl davrandığı konusu düğüm noktasıdır denilebilir.

Davranıştan önce hissedilen duygunun davranışın gerçekleşme düzeyi ve niteliğiyle ilgili olduğu (Petty, 2018) göz önünde bulundurulduğunda öğretmenin ne hissettiğinin öğretme ve eğitime sürecinde çok önemli olduğu anlaşılmaktadır. Bazı yazarların eğitimle ilgili oluşturulan perspektife ve hissedilen duyguya bağlı olarak düşüncelerin eylemsel hale gelebildiğini (Başaran - Aksu, 2007; Çapa - Çil, 2000) belirtmesi, öğretmenin duygu ve düşüncesinin süreçteki davranışlarını yönlendirdiğini açıklamaktadır. Öğretmenin duygu ve düşüncesinin eğitim ve öğretim sürecindeki çıktılar üzerindeki etkisi, Rancière'in (2023) kitabındaki Jacotot örneğiyle açıklanabilir. Tek kelime Fransızca bilmeyen Flamanlara, öğretmenlik yapmak zorunda kalan Jacotot'un kendisi de tek kelime Flamanca bilmemektedir. Kendine inanması ve sürekli olarak yeterliliklerini artırması sonucunda süreci başarılı bir şekilde tamamlamıştır. Bu örnekten hareketle olumlu ruh halinin devamında inanma olgusunun geliştiği ve buna bağlı olarak da davranışın şekillendiği belirtilebilir.

Öğretmenlerin ruh haliyle eğitime inanma arasındaki ilişkiye atıf yapılmaktadır (Yıldırım ve Akın, 2017). Ek olarak eğitime inanan bir öğretmenin ruh halinin davranışlarına yön verdiği yönünde yapılan açıklamalar dikkat çekmektedir (Ada vd., 2014). Öğretmenin olumlu ruh halinin öğrencilerle olan iletişime, etkileşime yansıdığı ifade edilmektedir (Sular, 2017). Bu bağlamda öğretmenler için olumsuz duyguların uzaklaştırılmasında güçlü bir kalkan görevi üstlenen ve insanların belirlenmiş olan hedeflere kendi istek ve arzularıyla harekete geçme süreci olarak açıklanan motivasyon (Ceviz, 2018; Çetindere, 2019; Demir, 2019; Ekşi, 2019) eğitime inanma duygusuyla kendiliğinden ortaya çıkmaktadır denilebilir. Diğer taraftan eğitime

inanma duygusu olmayan ya da yeterli düzeyde gelişmemiş bir öğretmenin motivasyonunun düşük olacağı (Ada vd., 2014), eğitimde beklenen düzeyde katkı sunamayacağı belirtilmektedir (Argon - Cicioğlu, 2017).

Yapılan araştırmalarda mesleğe yönelik tutum, öz yeterlik, örgütsel özdeşleşme, idealistlik, işle bütünleşme ile eğitime inanma arasında anlamlı bir ilişki olduğuna dair kanıtlar sunulmuştur (Argon - Cicioğlu, 2017; Baltacı - Coşkun, 2019; Gün, 2017; Kabakaş, 2019; Paksoy, 2021; Vicdan, 2021). Bu bağlamda eğitime inanma yapısında olumlu özelliklerin gelişmesini teşvik eden itici bir güç olduğu vurgusu yapılabilir. Bu vurgu, mesleki ve bireysel gelişimin desteklenmesi adına önem taşımaktadır.

Alan yazın incelendiğinde Baltacı - Coşkun (2019) araştırması dışında din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeyinin herhangi bir araştırmada incelenmemesi ise din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeyine yönelik iç görü eksikliğini düşündürmektedir. Dolayısıyla din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeylerinin belirlenmesi ulusal yazın için bir ihtiyaç olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte öğretmenlerin çoğunlukla geleneksel yöntem ve teknikler kullandığı bilinmektedir. Ancak farklı birçok tekniği teknolojiyle entegre ederek kullanmak öğretmenin eğitime inanma olgusuna bakışını etkileyebilir. Şimşek (2018) teknolojik alan bilgisinin din dersi öğretmenlerinde beklenen düzeyde olması gerektiğini savunmaktadır. Bu düşüncesinin arka planında dinin doğru öğretilmesi ve doğru anlaşılması yaklaşımının bulunduğu belirtilebilir. Ayrıca dini medya okuryazarlığı da din dersi öğretmenleri için önemli bir yeterlilik alanıdır. Nazıroğlu (2011) dini medya okuryazarlığını gerekli kılan nedenleri; dini enformasyonun yoğunluğu, medyanın etki gücü, medya tüketim alışkanlıklarının hızla değişmesi, taraflı veya yanlış içerikler, medyanın ticariliği, dinin samimiyetinin zedelenmesi ve yanlış inanç oluşumu olarak sıralamaktadır. Bu bağlamda din dersi öğretmenin öğretmenlik vazifesiyle birlikte suiistimal ve yanlış yönlendirmelere açık olan dini düşüncelerin sağlam zemine oturmasıyla ilgili de sorumluluğu bulunmaktadır. Tüm bunların yanı sıra öğrenci rehberliği ve iletişim becerileri de din dersi öğretmenlerinin önemli sorumlulukları arasındadır. Gordon (2017) iyi bir rehberlikle öğrencinin en iyi özelliklerinin, potansiyellerinin ve yeteneklerinin ortaya çıkarılabileceğini belirtmektedir. Öğrenci rehberliği, din dersi öğretmenlerinin öğrencilerle bireysel olarak ilgilenmesini, onların akademik ve sosyal gelişimlerini desteklerken öğrendiklerini hayata geçirmeleri konusunda öğrencileri yakından takip etmesini içermektedir (Acuner - Erbaş, 2016). Bu bağlamda dini öğretilerin günlük hayatta uygulamaya geçirilmesinde din dersi öğretmenlerinin rolü büyüktür denilebilir. Dolayısıyla din dersi öğretmenin üzerindeki sorumluluğun farkında olmasını sağlayan eğitime inanma davranışını ne düzeyde gerçekleştirdiği önem arz etmektedir.

Din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeylerinin belirlenmesi, eğitim öğretim sürecindeki hedef ve kazanımların ne düzeyde gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Akın - Yıldırım (2015) tarafından geliştirilen Eğitime İnanma Ölçeği'nde yer alan maddelere bakıldığında tüm maddelerin kazanıma dayalı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla öğretmenlerin ölçek maddelerine verdikleri cevaplar doğrultusunda ortaya çıkan düzey, bir taraftan öğretmenlerin eğitime inanma düzeyini açıklarken diğer taraftan kazanımların hangi oranda gerçekleştiğini de ortaya koyacaktır. Bu şekilde ulaşılamayan kazanımlarla ilgili gerekçelerin belirlenerek eksikliklerin giderilmesine ilişkin öneriler geliştirilmesi olanaklı hale gelebilecektir.

Eğitime inanma olgusu, eğitim öğretim sürecinin hedef ve kazanımlarının ne düzeyde edinildiğinin anlaşılmasında önem arz etmektedir. Bununla birlikte öğretmenler için olumlu

duyguların gelişmesine katkı sağlayan iş doyumunun hissedilmesinde de belirleyici bir yapı olarak belirtilebilir. Öğretmenlerde olumlu duyguların keşfedilmesi birçok araştırmacı tarafından iş doyumunu olarak açıklanmakta ve iş doyumunda memnuniyetin yönü, işin kendisi olarak ifade edilmektedir (Darmody - Smyth, 2016; Dicke vd., 2018; Riley, 2017). Birçok araştırmada işini severek yapmayan öğretmenlerin, mesleğin sorumluluklarını yerine getirmekte zorlandıkları için ya isteksiz bir şekilde mesleğe devam ettikleri ya da ilk beş yılda mesleği bıraktıkları belirtilmektedir (Dicke vd., 2018; Dupriez vd., 2016).

Öğretmenlik mesleği, insan yetiştirmeye odaklı bir meslek grubu olduğu için bu mesleği seçen kişilerin işini sevmesi, işine inanması ve işinden doyum alması önem taşımaktadır. Diğer türlü öğretmenlerin yıpranması, tükenmişlik yaşaması ve işten ayrılma niyeti taşıması kaçınılmaz bir son olarak ifade edilmektedir (Chang, 2009; Ingersoll, 2012; Gallant - Riley, 2017). Ek olarak öğrenci başarısızlığı gibi sonuçlar da ortaya çıkmaktadır (Ronfeldt vd., 2013). Bu bağlamda öğretmenin etkililiğinde iş doyumunun kilit rol üstlendiği anlaşılmaktadır.

Ulusal ve uluslararası yazın tarandığında öğretmenlerde iş doyumunu çeşitli değişkenler açısından inceleyen birçok çalışmaya rastlanmaktadır (örn. Ay, 2020; Baltacı, 2019; Coştu - Sancak, 2019; Kennedy, 2014; Koç - Koç, 2020; Williams, 2014). Buna karşın öğretmenlerde iş doyumunun eğitime inanmayla ilişkisini ele alan bir araştırmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu araştırma, bu iki faktör arasındaki dinamikleri açığa çıkarabilir. Bu katkı, çalışanların eğitim ve gelişimine daha fazla önem verilmesi gerektiği konusunda rehberlik edebilir. Bu doğrultuda araştırmanın amacı, din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeyi ile iş doyumunu düzeyi arasındaki ilişkiyi belirlemektir. Bu ilişkinin belirlenmesinin literatür açısından sağlayacağı katkıları şu şekilde detaylandırmak mümkündür:

- **Mesleki Gelişim ve İyileştirme İmkanları:** Araştırma sonuçları, din dersi öğretmenlerinin eğitime olan inanma düzeyleri ile iş doyumları arasındaki ilişkinin anlaşılması açısından önemlidir. Bu bilgi, eğitim kurumları ve yöneticileri tarafından öğretmenlerin mesleki gelişimlerini desteklemek ve iş doyumlarını artırmak için kullanılabilir.
- **Politika ve Program Geliştirme:** Din eğitimi politikalarının ve programlarının oluşturulmasında da önemlidir. Din dersi öğretmenlerinin eğitime olan inanma düzeylerinin iş doyumunu üzerindeki etkisi göz önüne alınarak, bu alanlarda yapılacak geliştirmelerin nasıl şekillenmesi gerektiği konusunda rehberlik edebilir.
- **Toplumsal ve Kültürel Anlayış:** Din eğitimi, toplumların kültürel ve dini değerlerini aktarmada kritik bir rol oynar. Bu çalışma, din dersi öğretmenlerinin eğitime olan inanma düzeylerinin bu sürecin etkinliği üzerindeki potansiyel etkilerinin anlaşılmasına yardımcı olabilir.
- **Din Öğretmenlerine Odaklanma:** Din öğretmenleri, toplumun değerlerini ve inançlarını aktaran bireyler olarak önemli bir sorumluluk üstlenmektedirler. Bu nedenle, din öğretmenlerinin iş doyumunu ve eğitime olan inanma düzeyleri, dini eğitimin kalitesi üzerinde etkili olabilir. Bu tez, din öğretmenlerine özgü bir bakış açısı sunarak alana özel bir katkı sağlayabilir.

Yöntem

Bu araştırmada, araştırmanın probleminin çözümü için karma yöntem tercih edilmiştir. Karma yöntem, bir problemin çözümü için nitel ve nicel araştırma yaklaşımlarının, yöntem ve tekniklerinin birleştirilerek, problemin çözümünde çok daha etkili öneriler ortaya koymayı

sağlayan araştırma yöntemidir (Gökçek, 2013). Karma yöntem araştırması, belirli paradigmalardan nicel veya nitel araştırma ile ilişkilendirilmesi yerine, araştırma sorusuna en uygun olan yöntemi kullanarak, daha kapsayıcı bir araştırma paradigması sunar. Bu sayede hem araştırma sorularının daha detaylı bir şekilde cevaplanması hem de verilerin daha anlamlı bir şekilde yorumlanması sağlanabilir (Creswell - Plano Clark, 2018).

Karma yöntem araştırmaları için en hassas konulardan biri nicel ve nitel veri setlerinin nasıl birleştirileceği konusudur. Bu konuda üç temel desen bulunmaktadır (Creswell, 2017): birleştirme deseni, açıklayıcı ardışık desen ve keşfedici ardışık desen. Birleştirme deseni, nicel ve nitel verilerin birbirinden ayrı olarak toplandığı ve daha sonra birleştirildiği bir desendir. Açıklayıcı ardışık desen ise nicel ve nitel verilerin art arda toplandığı desendir. Keşfedici ardışık desen ise önce nitel sonra nicel verilerin toplandığı bir desendir. Bu araştırmada açıklayıcı ardışık desen kullanılmıştır.

Karma yöntemde, açıklayıcı ardışık desen ile tasarlanan araştırma, şu sorular üzerinden yürütülmüştür:

- Din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeyi nedir? Nitel bulgular bu sonuçları açıklamakta mıdır?
- Din dersi öğretmenlerinin iş doyum düzeyleri nedir? Nitel bulgular bu sonuçları açıklamakta mıdır?
- Din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeyleri ile iş doyum düzeyleri arasında ilişki var mıdır? Nitel bulgular bu sonucu açıklamakta mıdır?
- Din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeyleri iş doyumunun anlamlı bir yordayıcısı mıdır?

Araştırmada amaçsal örneklem yönteminde kriter belirleme tekniği kullanılmıştır. Araştırma kriteri araştırmacı tarafından belirlenmiştir. Kriter olarak okul yöneticisi olan din dersi öğretmenleri araştırma dışında tutulmuştur. Ölçek maddelerinde okul yöneticilerini değerlendirmeye yönelik ifadeler bulunmaktadır. Bundan dolayı okul yöneticiliği görevindeki din dersi öğretmenleri araştırma kapsamı dışında tutulmuştur.

Örneklemin hesaplanması için ise Ural ve Kılıç'ın 0.05 hata payı ile 340 kişiden oluşan bir evren için 181 kişinin örneklem için yeterli olduğu görüşü esas alınmıştır (Ural - Kılıç, 2013). Bu araştırma, 2019-2020 yılı Erzurum Merkez ilçelerinde (Aziziye, Palandöken, Yakutiye) görev yapan din dersi öğretmenlerinden seçilen örneklem ile sınırlıdır. Örneklem bu kapsamda Erzurum Merkez ilçelerinde görev yapan din dersi öğretmenleri arasından seçilmiş olup 181 din dersi öğretmeni araştırmanın örneklem grubu olarak belirlenmiştir.

Araştırmanın nitel boyutuyla ilgili kriterler belirlenirken nicel bulguların derinlemesine açıklanmasının yanı sıra maksimum çeşitliliğin sağlanması da hedeflenmiştir. Araştırmanın nitel boyutu için katılımcı sayısının belirlenmesinde veri doygunluğu esas alınmıştır. Bu nedenle, yarı yapılandırılmış görüşme formları kullanılarak elde edilen veriler, doygunluğa ulaşıncaya kadar toplanmıştır. Bu şekilde 18 DKAB öğretmeni, 13 İHL meslek dersi öğretmeni olmak üzere 31 katılımcı, araştırmanın çalışma grubu olarak belirlenmiştir.

Araştırmada veri toplama araçları olarak; Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeyi Ölçeği, Öğretmenlerin İş Doyumu Ölçeği ve Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu kullanılmıştır.

Araştırmada, din dersi öğretmenlerinin eğitim düzeylerini ölçmek amacıyla Akın ve Yıldırım (2015) tarafından geliştirilmiş olan “Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeyleri Ölçeği (ÖEİDÖ)” kullanılmıştır. ÖEİDÖ, “kesinlikle katılmıyorum” ile “kesinlikle katılıyorum” arasında değer alan 5 dereceli Likert tipi bir ölçektir. Toplumsallaştırma boyutunda 12, bireysel farklılıklar boyutunda 5, çok yönlü gelişim boyutunda 5 ve üst öğrenime hazırlama boyutunda 3 olmak üzere 25 maddeden oluşmaktadır. Örnek madde olarak, “Öğrencilerin üst öğrenime en iyi biçimde hazırlandığına inanıyorum.” ve “Öğrencilerin topluma yararlı birer vatandaş olarak yetiştirildiğine inanıyorum.” verilebilir. Ölçekte ters kodlanan madde bulunmamaktadır.

Tablo 1. Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeyi Ölçeği Açıkladığı Varyans, Ortalama ve Cronbach Alfa Değerleri

Boyut	Açıkladığı Varyans	Açıkladığı Toplam Varyans	\bar{x}	Cronbach alfa
Toplumsallaştırma	53.06	53.06	2.51	0.942
Bireysel farklılıklar	4.59	57.64	2.30	0.796
Çok yönlü gelişim	3.99	61.63	2.80	0.739
Üst öğrenime hazırlama	3.51	65.15	2.74	0.781

Toplumsallaştırma alt boyutunun açıkladığı varyans 53.06, ortalaması 2.51 ve Cronbach alfa değeri 0.942 şeklindedir. Bireysel farklılıklar alt boyutunun açıkladığı varyans 4.59, ortalaması 2.3 ve Cronbach alfa değeri 0.796 şeklindedir. Çok yönlü gelişim alt boyutunun açıkladığı varyans 3.99, ortalaması 2.8 ve Cronbach alfa değeri 0.739 şeklindedir. Üst öğrenime hazırlama alt boyutunun açıkladığı varyans 3.51, ortalaması 2.74 ve Cronbach alfa değeri 0.781 şeklindedir. Ölçeğin geçerliliği de çeşitli yöntemler kullanılarak test edilmiş ve kabul edilebilir düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmada din dersi öğretmenlerinin iş doyum düzeylerini belirlemek için Şahin (1999) tarafından geliştirilen “Öğretmenlerin İş Doyumu Ölçeği (ÖİDÖ)” kullanılmıştır. Şahin (1999), daha önce geliştirdiği bu ölçeği 12 yıl sonra tekrar kullanarak sonuçları karşılaştırmayı hedeflemiştir. Ölçeğin geçerlilik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmış olup, 42 soru ve altı alt boyut içermektedir. Ölçekte bazı maddeler anlam ve köken olarak olumsuz iken, bazı maddeler ise anlam olarak olumsuz; ancak köken olarak olumlu niteliktedir. Olumsuz anlam ve köken içeren maddeler sırasıyla 2, 9, 27, 29, 31, 32, 34, 37, 38 ve 39 numaralı maddelerdir. Olumsuz anlam ama olumlu kökene sahip maddeler ise sırasıyla 7, 10, 12, 14, 15, 19, 21, 23, 28, 35, 40 ve 42 numaralı maddelerdir.

Ölçek “Evet”, “Kısmen” ve “Hayır” olarak 3'lü derecelemeğe uygun olarak düzenlenmiştir. Puanlama yapılırken evet seçeneği için “3”, kısmen seçeneği için “2”, hayır seçeneği için “1” şeklinde; ölçekte yer verilen olumsuz maddelerde ise ters kodlama yapılmıştır. Ölçekten alınan puanların yorumlanması için ölçekteki aralık sayısı seçenek sayısına bölünerek 0.66 aralık değeri bulunmuştur. Bu değere bir (1) eklenmesiyle oluşan 1-1.66 aralığı “doyumsuz”; 1.67-2.33 aralığı “kısmen doyumlu”; 2.34-3.00 aralığı ise “doyumlu” olarak kabul edilmiştir.

Tablo 2. Öğretmenlerin İş Doyumu Düzeyi Ölçeği Açıkladığı Varyans, Ortalama ve Cronbach Alfa Değerleri

Boyut	Açıkladığı Varyans	Açıkladığı Toplam Varyans	\bar{x}	Cronbach alfa
Yönetim-Denetim	11.12	11.12	1.58	0.89
Ücret	9.90	21.02	1.58	0.81
Başarı - Saygınlık - Tanınma	9.00	30.02	2.48	0.78
Öğretmenlik	8.73	38.75	2.44	0.75
Bireyler Arası İlişkiler	5.34	44.09	2.43	0.74
Veli - Öğrenci İlgisizliği	5.29	49.38	0.76	0.74

Yönetim-denetim alt boyutunun açıkladığı varyans 11.12, ortalaması 1.58 ve Cronbach alfa değeri 0.89 şeklindedir. Ücret alt boyutunun açıkladığı varyans 9.9, ortalaması 1.58 ve Cronbach alfa değeri 0.81 olarak bulunmuştur. Başarı - saygınlık - tanınma alt boyutunun açıkladığı varyans 9, ortalaması 2.48 ve Cronbach alfa değeri 0.78'dir. Öğretmenlik alt boyutunun açıkladığı varyans 8.73, ortalaması 2.44 ve Cronbach alfa değeri 0.75 olarak bulunmuştur. Bireyler arası ilişkiler alt boyutunun açıkladığı varyans 5.34, ortalaması 2.43 ve Cronbach alfa değeri 0.74'tür. Veli - öğrenci ilgisizliği alt boyutunun açıkladığı varyans 5.29, ortalaması 0.76 ve Cronbach alfa değeri 0.74 olarak hesaplanmıştır.

Araştırmanın nitel boyutunda yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Nitel araştırmanın amaçlarından biri, insan deneyimine ilişkin daha derin anlayışlar aramaktır. Yarı yapılandırılmış görüşmeler, bu amaca ulaşmak için kullanılan en yaygın yöntemlerden biri olarak ifade edilmektedir (Bearman, 2019). Bu nedenle araştırmanın nitel boyutunda yarı yapılandırılmış görüşme formu uygulanmıştır.

Nicel ve nitel verilerin analiz edilmesi ile ilgili farklı yöntemler kullanıldığı için bu başlığa yönelik sürecin açıklanması nicel ve nitel boyut için ayrı ayrı tanımlanmıştır. Araştırmada ölçeklerden elde edilen veriler istatistik programına uygun olarak kodlanıp sonrasında da SPSS versiyon 26 istatistik programı kullanılarak elde edilen verilerin tanımlayıcı istatistikleri yapılmıştır. Öncelikle verilerin normal dağılım gösterip göstermediğini tespit etmek için "Normallik Testi" uygulanmıştır. Normallik testleri, istatistiksel veri setlerinin normal dağılıma uygun olup olmadığını değerlendirmek için kullanılan istatistiksel testlerdir.

Verilerin normal dağılıma yakınsaması durumunda, istatistiksel analizler ve sonuçların yorumlanması daha güvenilir olabilir (Mann, 2017). Bu kapsamda verilere öncelikle normallik testi uygulanmıştır, çünkü normallik analizinin sonuçları, diğer yapılacak testleri etkileyecektir. Normallik dağılımı için en sık kullanılan yöntem, çarpıklık ve basıklık değerlerinin incelenmesidir. Aşağıda değişkenlerin normal dağılımına ilişkin veriler sunulmuştur.

Tablo 3. Verilerin Normal Dağılımına İlişkin Değerler

	Çarpıklık	Basıklık
Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeyleri Ölçeği	-0.063	-0.671
Toplumsallaştırma Boyutu	-0.102	-0.805
Bireysel Farklılıklar Boyutu	0.058	-0.842
Çok Yönlü Gelişim Boyutu	0.134	-0.131
Üst Öğrenime Hazırlama Boyutu	0.012	-0.423
Öğretmenlerin İş Doyum Düzeyleri Ölçeği	1.885	1.954
Yönetim - Denetim Boyutu	1.624	1.694
Ücret Boyutu	1.321	1.129
Başarı - Saygınlık - Tanınma Boyutu	1.203	0.757
Bireyler Arası İlişkiler Boyutu	1.284	1.274
Öğretmenlik	1.361	1.231
Veli - Öğrenci İlgisizliği	1.348	1.034

Öğretmenlerin eğitime inanma düzeyleri ve alt boyutlarının çarpıklık ve basıklık değerleri ile öğretmenlerin iş doyum düzeyleri ve alt boyutlarının çarpıklık ve basıklık değerleri incelendiğinde, değerlerin -2 ile +2 arasında olduğu görülmektedir. George ve Mallery'e göre (2010), çarpıklık ve basıklık değerlerinin -2 ile +2 arasında olması, verilerin normal dağıldığını göstermektedir. Veriler normal bir dağılım sergilediği için parametrik testler ile ilenmiştir. Verilerin istatistiksel analizi ile yorumlamalarda ise $p < 0.05$ anlamlılık düzeyi referans alınmıştır.

Çalışmanın odaklandığı konu, din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeyleri ile iş doyumları arasındaki ilişkiyi tespit etmek olduğundan korelasyon analizi uygulanmıştır. Ayrıca eğitime inanma düzeyinin iş doyumuna etkisini belirlemek için regresyon analizi yapılmıştır.

Bu araştırmanın nitel boyutu, yarı yapılandırılmış görüşme formları aracılığıyla toplanan verilerin içerik analizi yoluyla düzenlenmesini ve sunulmasını amaçlamaktadır. Bu süreçte, elde edilen nitel veriler kodlanmış ve kodlar en iyi şekilde açıklayan kategoriler altında gruplandırılmıştır. Bu kategori tabanlı yaklaşım, verilerin daha anlamlı bir şekilde sunulmasını sağlamıştır. Bu kategoriler, yorumlanarak nicel verilerin açıklanmasında kullanılmıştır. Böylece, nitel verilerin birleştirilmesi ve analiz edilmesi yoluyla daha geniş bir anlayış elde edilmiştir.

Araştırmanın geçerlik ve güvenilirlik analizleri nicel ve nitel boyut için ayrı ayrı ele alınmıştır. Öğretmenlerin eğitime inanma düzeyleri ve alt boyutlarına ilişkin güvenilirlik katsayısı (Cronbach's alpha) değerleri aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 4. Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeyleri ve Alt Boyutlarına İlişkin Güvenilirlik Değerleri

	N	Cronbach's Alpha
Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeyleri Ölçeği	25	0.951
Toplumsallaştırma Boyutu	12	0.942
Bireysel Farklılıklar Boyutu	5	0.796
Çok Yönlü Gelişim Boyutu	5	0.739
Üst Öğrenime Hazırlama Boyutu	3	0.781

Öğretmenlerin eğitime inanma düzeyleri ve alt boyutlarının güvenilirlik değerleri incelendiğinde, değerlerin yeterli olduğu görülmektedir. Öğretmenlerin iş doyum düzeyleri ve alt boyutlarına ilişkin güvenilirlik katsayısı (Cronbach's alpha) değerleri aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 5. Öğretmenlerin İş Doyum Düzeyleri ve Alt Boyutlarına İlişkin Güvenilirlik Değerleri

	N	Cronbach's Alpha
Öğretmenlerin İş Doyum Düzeyleri Ölçeği	42	0.885
Yönetim - Denetim Boyutu	11	0.822
Ücret Boyutu	6	0.764
Başarı - Saygınlık - Tanınma Boyutu	7	0.722
Bireyler Arası İlişkiler Boyutu	5	0.811
Öğretmenlik	7	0.794
Veli - Öğrenci İlgisizliği	6	0.753

Öğretmenlerin iş doyum düzeyleri ve alt boyutlarının güvenilirlik değerleri incelendiğinde, değerlerin yeterli olduğu görülmektedir.

Nitel araştırmalarda tutarlılık ile tekrar edebilirlik geçerlilik ve güvenilirlik yönüyle ele alınan kavramlardır. Diğer bir ifadeyle nitel araştırmaların geçerlik ve güvenilirlik çalışmalarıyla ilgili araştırmanın tutarlılığı ve tekrar eden verileri dikkate alınmaktadır (Yıldırım - Şimşek, 2018).

Araştırmada nitel verilerin güvenilirlik hesaplamaları için Miles ve Huberman'ın (1994) önerdiği güvenilirlik formülü "Güvenirlik = Görüş Birliği / (Görüş Birliği + Görüş Ayrılığı)" kullanılmıştır. Hesaplama sonucunda araştırmanın nitel verileri için güvenilirlik %90 olarak hesaplanmıştır. Miles ve Huberman (1994) güvenilirlik hesaplamasına göre %70 oran güvenilir kabul edilmektedir. Buna göre mevcut araştırma yüksek düzeyde güvenilir denilebilir. Yapılan hesaplama, aynı zamanda tutarlılığı da ortaya koyduğu için elde edilen sonuç, geçerliliğin de yüksek olduğunu göstermektedir. Araştırmanın nitel bulgularında katılımcı isimleri kısaltmış ve

“DKÖ” kodu “din kültürü öğretmeni” için kullanılırken “İHLÖ” kısaltması imam hatip lisesi meslek dersi öğretmenleri için kullanılmıştır.

Bulgular

Araştırmanın bulguları nicel ve nitel boyuta ilişkin ayrı ayrı başlıklar halinde düzenlenmiştir.

Araştırmanın Nicel Boyutuna İlişkin Bulgular

Tablo 6. Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeyleri ve Alt Boyutlarına İlişkin Aritmetik Ortalama ve Standart Sapma Değerleri

	X	SS
Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeyleri Ölçeği	2.80	0.67
Toplumsallaştırma Boyutu	2.82	0.77
Bireysel Farklılıklar Boyutu	2.49	0.77
Çok Yönlü Gelişim Boyutu	3.07	0.67
Üst Öğrenime Hazırlama Boyutu	2.73	0.77

Öğretmenlerin eğitime inanma düzeyleri ve alt boyutlarına ait ortalama ve standart sapma değerleri incelendiğinde, öğretmenlerin eğitime inanma düzeylerinin “orta” düzeyde olduğunu söylemek mümkündür ($X = 2.80$, $SS = 0.67$).

Tablo 7. Öğretmenlerin İş Doyum Düzeyleri ve Alt Boyutlarına İlişkin Aritmetik Ortalama ve Standart Sapma Değerleri

	X	SS
Öğretmenlerin İş Doyum Düzeyleri Ölçeği	1.894	0.135
Yönetim - Denetim Boyutu	1.822	0.185
Ücret Boyutu	2.157	0.497
Başarı - Saygınlık - Tanınma Boyutu	1.832	0.234
Bireyler Arası İlişkiler Boyutu	2.435	0.292
Öğretmenlik	1.562	0.280
Veli - Öğrenci İlgisizliği	1.769	0.427

Öğretmenlerin iş doyum düzeyleri ve alt boyutlarına ait ortalama ve standart sapma değerleri incelendiğinde, öğretmenlerin iş doyum düzeylerinin “kısmen” düzeyinde olduğu söylenebilir ($X = 1.894$, $SS = 0.135$).

Tablo 8. Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeyleri ile İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişki

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeyleri Ölçeği (1)	r										
Toplumsallaştırma Boyutu (2)	r	0.961									
Bireysel Farklılıklar Boyutu (3)	r	0.798	0.657								
Çok Yönlü Gelişim Boyutu (4)	r	0.863	0.780	0.599							
Üst Öğrenime Hazırlama Boyutu (5)	r	0.856	0.780	0.646	0.718						
	p	0.000	0.000	0.000	0.000						

		00	00	00	00							
Öğretmenlerin İş Doyum Düzeyleri Ölçeği (6)	r	0.577	0.545	0.472	0.548	0.443						
	p	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000						
Yönetim Denetim Boyutu (7)	r	0.559	0.534	0.446	0.524	0.429	0.943					
	p	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000					
Ücret Boyutu (8)	r	0.443	0.436	0.340	0.420	0.311	0.883	0.795				
	p	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000				
Başarı - Saygınlık - Tanınma Boyutu (9)	r	0.500	0.465	0.421	0.486	0.375	0.893	0.797	0.762			
	p	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000			
Bireyler Arası İlişkiler Boyutu (10)	r	0.539	0.500	0.433	0.522	0.445	0.857	0.775	0.708	0.732		
	p	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000		
Öğretmenlik (11)	r	0.524	0.491	0.438	0.486	0.417	0.893	0.799	0.747	0.761	0.726	
	p	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	
Veli - Öğrenci İlgisizliği (12)	r	0.530	0.489	0.458	0.509	0.404	0.894	0.816	0.758	0.739	0.744	0.766
	p	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000

Öğretmenlerin eğitime inanma düzeyleri ile iş doyumları arasında orta düzey pozitif anlamlı bir ilişki söz konudur ($r = 0.577$; $p < 0.05$).

Tablo 9. Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeylerinin İş Doyum Düzeyleri Üzerine Etkisi

Değişken	B	Standart Hata	Beta	t	p
Sabit	0.997	0.194		5.132	0.000
İş Doyum Düzeyleri	1.091	0.115	0.577	9.460	0.000

Bağımlı değişken Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeyleri

$R = 0.577$, $R^2 = 0.333$, $F(1-180) = 89.485$, $p < 0.05$

Modelin R karesi 0.333 olarak hesaplanmıştır. Bu değer, bağımsız değişkenlerin bağımlı değişkenin varyansının % 33' ünü açıkladığını göstermektedir.

Araştırmanın Nitel Boyutuna İlişkin Bulgular

Katılımcı görüşleri bağlamında eğitime inanma kavramının tanımıyla ilgili kategoriler, kodlar ve kodların tekrar etme sayısı tabloda sunulmuştur.

Tablo 10. Eğitime İnanma Kavramının Tanımı

Kategoriler	Kodlar	DKÖ	n	İHLÖ	N
Bireysel farklılıkları azaltmak	Davranış değişikliği için çaba göstermek	DKÖ1	1		
	Hiç bitemeyen bir süreç olarak algılamak	DKÖ7, DKÖ8, DKÖ18	3		
	Her koşulda yapılabileceğini düşünmek	DKÖ14, DKÖ17, DKÖ18	3		
Motivasyon	Eyleme geçmek için itici güç	DKÖ13	1	İHLÖ13	1
Toplumsal düzenin sağlanması	Davranışların eğitimle şekilleneceğini bilmek	DKÖ2,DKÖ4, DKÖ6,DKÖ7, DKÖ9,DKÖ11, DKÖ15	7	İHLÖ4,İHLÖ5, İHLÖ6, İHLÖ9	4
	Bireylerde değişiklik oluşturmanın değerli olduğunu bilmek	DKÖ6, DKÖ7, DKÖ17	3	İHLÖ1, İHLÖ3	2
	Toplumsal düzeni korumak	DKÖ10,DKÖ14, DKÖ16	3	İHLÖ10	1
	Toplumun ilerlemesini sağlamak			İHLÖ2,İHLÖ8, İHLÖ10	3
Mesleğin ön şartı	Hedefe ulaşmak için eğitimin gerekliliğine inanmak	DKÖ3, DKÖ5, DKÖ12, DKÖ15, DKÖ17	5	İHLÖ2,İHLÖ12	1
	Mesleğin yapılabilmesi için zorunluluk	DKÖ12, DKÖ13	2	İHLÖ7, İHLÖ13	2
	Olumlu tutum geliştirmek	DKÖ15	1		

Kategoriler kendi içinde kıyaslandığında en fazla kodun “Toplumsal düzenin sağlanması” kategorisinde olduğu ifade edilebilir. Bu kategorideki kodlar diğerlerine kıyasla yüksek oranda tekrar eden kodlardan oluşmaktadır. Kodlar kendi içinde kıyaslandığında “Davranışların eğitimle şekilleneceğini bilmek” kodunun 11 katılımcı tarafından tekrar ettiği belirtilebilir. Buna göre katılımcıların eğitime inanma kavramına göre çok sayıda tanım (kod) belirlemesiyle birlikte bu tanımlar arasından en fazla odaklandığı tanımın, davranışların eğitimle şekilleneceğini bilmek olduğu ifade edilebilir.

Eğitime inanma kavramının tanımına ilişkin görüşlerden bazıları şu şekildedir:

DKÖ4: Eğitim; Bireylerde kendi yaşantıları yoluyla istedik yönde davranış değişikliği meydana getirme sürecidir. Eğitime inanma; Bireylerde istenmeyen davranışların olumlu yönde değişmesi sürecine inanmak demektir. Yani eğitim yoluyla bireylerin olumlu yönde değişmesi, gelişmesi demektir.

DKÖ6: Hiçbir ayırım yapmaksızın her davranışın değişebileceğini kabul etme ve her öğrencinin aslen değerli olduğunu bu değerinin açığa çıkmasına yardımcı olmaktır. Açıkçası öğretmen olduğum süreçte genel eğilimin akademik olarak iyi olan öğrencileri daha iyi bir seviyeye getirmek olduğunu fark ettim. Ancak bence eğitim bu değil. Her öğrenciyi belli bilişsel, duyuşsal ve davranışsal seviyede olgunlaştırmak. Her öğrenciyi. Bunun gerçekleşeceğine inanmaktır eğitime inanmak. Öğrencide bir değişiklik görmektir.

İHLÖ6: Noksanlıklar insan içindir. Bu da ancak eğitilerek giderilebilir.

İş doyumu kavramının tanımına ilişkin katılımcı görüşleri bağlamında oluşturulan kategoriler, kodlar ve kodların tekrar etme sayısı tabloda sunulmuştur.

Tablo 11. İş Doyumu Kavramının Tanımına İlişkin Görüşler

Kategoriler	Kodlar	DKÖ	n	İHLÖ	N
İş doyumu	Yapılan işten memnuniyet	DKÖ1,DKÖ2, DKÖ3, DKÖ4, DKÖ5, DKÖ6, DKÖ7, DKÖ8, DKÖ9, DKÖ10, DKÖ17, DKÖ18	12	İHLÖ1,İHLÖ3, İHLÖ5, İHLÖ6, İHLÖ7, İHLÖ8	6
	Yapılan işte pozitif çıktılar almak	DKÖ11, DKÖ12, DKÖ13, DKÖ14, DKÖ15, DKÖ16	6	İHLÖ1,İHLÖ4, İHLÖ5, İHLÖ9, İHLÖ12	5
	İşi hakkıyla yapmak			İHLÖ1, İHLÖ5, İHLÖ7, İHLÖ9, İHLÖ11, İHLÖ13	6
Mesleki doyum alanları	Olumlu davranış değişikliği	DKÖ1, DKÖ4, DKÖ5, DKÖ8, DKÖ10, KÖ11, DKÖ12, DKÖ13, DKÖ14, DKÖ17, DKÖ18	11		
	Öğretmek	DKÖ2, DKÖ4, DKÖ6, DKÖ7, DKÖ8, DKÖ9, KÖ16, DKÖ17	8	İHLÖ5, İHLÖ6, İHLÖ8, İHLÖ12	4
	Sosyalleşmeyi sağlamak	DKÖ4	1		
	Öz yeterliğin gelişmesine olanak sunması	DKÖ4	1	İHLÖ2	1
	Öğrencinin dersi sevdiğini göstermesi	DKÖ6, DKÖ8	2		
	Olumlu okul iklimi	DKÖ10, DKÖ15	2		
	Yapılan işin hakkını verdiğini düşünmek			İHLÖ1, İHLÖ5, İHLÖ7, İHLÖ9, İHLÖ10, İHLÖ11, İHLÖ13	7
Mesleki doyum alanının olmaması	Doyum sağlanan alan yok			İHLÖ3	1

Tablo incelendiğinde 3 kategoriden oluştuğu görülmektedir. “İş doyumu” kategorisinde 3 kod oluşmuştur. Bu kodlardan 2’si ortak kod olarak belirlenmiş 1’i İHLÖ grubu katılımcıları tarafından oluşturulmuştur. Bu kodlar arasında en fazla tekrar edilen kod, “Yapılan işten memnuniyet” kodudur. Bu kod DKÖ grubundaki katılımcıların yarısından fazlası tarafından tekrar edilirken İHLÖ grubundaki katılımcıların yaklaşık yarısı tarafından tekrar edilmiştir. Buna göre katılımcıların önemli bir kısmının iş doyumunu, yapılan işten duyulan memnuniyet olarak ifade ettiği belirtilebilir.

İş doyumu kavramına yönelik katılımcı görüşlerinden bazıları şu şekildedir:

DKÖ4: “İş doyumunu; yapılan işten/meslekten mutluluk ve keyif duymaktır...” şeklinde açıklarken DKÖ8: “Yapılan işe ve o işe olan uygunluğa inanmakla beraber o işin başta bireyin kendisine sonra da o işin diğer paydaşlarının gelişmesinde katkı sağladığını görmektir iş doyumunu...” şeklinde açıklamaktadır. İHLÖ5 ise; “iş doyumunu kişinin, görevini hakkıyla yerine getirmesi, severek yapması şeklinde söyleyebiliriz...” yorumunu yapmaktadır.

Okulda iş doyumunu düşüren davranışlarla ilgili görüşler tabloda sunulmuştur.

Tablo 12. Okulda İş Doyumunu Düşüren Davranışlarla İlgili Görüşler

Kategoriler	Kodlar	DKÖ grubu	n	İHLÖ grubu	N
Öğrenciler	İsteksizlik/ilgisizlik	DKÖ1, DKÖ2, DKÖ4, DKÖ5, DKÖ6, DKÖ7, DKÖ8, DKÖ9, DKÖ10, DKÖ11, DKÖ12, DKÖ16	12	İHLÖ2, İHLÖ6, İHLÖ9, İHLÖ10, İHLÖ11, İHLÖ12, İHLÖ13	7
	Şımarıklık	DKÖ2, DKÖ10,	2		
	Amaçsız olma	DKÖ3, DKÖ10, DKÖ13	3	İHLÖ1, İHLÖ2	2
	Derse hazırlıksız gelinmesi	DKÖ4	1	İHLÖ7, İHLÖ8	2
	Akran zorbalığı	DKÖ4,	1		
	Olumsuz davranış/küfür,	DKÖ6, DKÖ7,	2		
	Etkileşim olmaması	DKÖ10, DKÖ16	2		
	Saygısızlık	DKÖ14, DKÖ15, DKÖ18	3	İHLÖ1, İHLÖ11	2
	Olumsuz davranış yok	DKÖ17	1	İHLÖ3, İHLÖ4, İHLÖ5	3
	Davranış değişikliğinin gelişmemesi			İHLÖ4, İHLÖ5, İHLÖ13	3
Öğretmenler	Olumsuz davranış yok	DKÖ1, DKÖ9, DKÖ17	3	İHLÖ4, İHLÖ5, İHLÖ6	3
	Bencillik	DKÖ2, DKÖ5,	2	İHLÖ12	1
	DKAB branşına karşı saygı duymama	DKÖ2, DKÖ3, DKÖ8	3		
	İş birliği olmaması	DKÖ4, DKÖ10, DKÖ12	3	İHLÖ8	1
	Öğrenci hakkında olumsuz konuşma	DKÖ6, DKÖ10, DKÖ16	3	İHLÖ1, İHLÖ11	
	İdealist olmamaları	DKÖ7, DKÖ11,	2	İHLÖ9, İHLÖ10, İHLÖ13	3
	Gruplaşmalar	DKÖ10, DKÖ15, DKÖ18	3		
	İyi niyetin suiistimal edilmesi	DKÖ13	1	İHLÖ2, İHLÖ3	2
	Farklı inanca sahip olmaları	DKÖ14	1		
Okul yöneticileri	Sağlıklı ilişkiler geliştirememe	DKÖ1, DKÖ5, DKÖ7, DKÖ8, DKÖ11, DKÖ12, DKÖ14, DKÖ16,	8	İHLÖ1, İHLÖ8, İHLÖ9, İHLÖ12	4
	DKAB branşını önemsememe	DKÖ2, DKÖ3, DKÖ13	3		
	Olumsuz bir ortam yok	DKÖ4, DKÖ9, DKÖ17	3	İHLÖ5, İHLÖ6, İHLÖ7, İHLÖ13	4
	Eğitim sürecinde ciddiyetsizlik	DKÖ6,	1	İHLÖ2, İHLÖ3, İHLÖ4, İHLÖ10, İHLÖ11	5
	Baskı ve otorite	DKÖ10, DKÖ15, DKÖ18	3		

Genel olarak bakıldığında DKÖ ve İHLÖ gruplarındaki katılımcıların öğretmenlerin iş doyumunu düşüren davranışlarla ilgili benzer bakış açısı geliştirdikleri görülmekle birlikte “öğretmenler” kategorisi dışında “öğrenciler” ve “okul yöneticileri” kategorisinde iş doyumunu düşüren davranışlarla ilgili DKÖ grubundaki katılımcıların İHLÖ grubundaki katılımcılara kıyasla oluşturulan kodları fazla sayıda tekrar ettiği belirtilebilir. Buna göre İHLÖ grubundaki

katılımcıların öğrenciler ve okul yöneticileri yönüyle iş doyumunu düşüren davranışlarla DKÖ grubundaki katılımcılara kıyasla az karşılaştığı ifade edilebilir.

Katılımcı görüşleri incelendiğinde DKÖ4: “Derslere iyi çalışmamaları, derslere hazırlık yapmamaları, derslere karşı isteksiz olmaları, akran zorbalıkları, ilk alt kademedeki öğrencilerin okula uyumlarının daha zor olması, son kademedeki öğrencilerin de mezun olma durumları sebebiyle okula ve derslere karşı ilgilerinin düşük olması”na vurgu yaparken İHLÖ10: “Öğrencilerin hevesizliği ve ideallerinin olmaması. Hz. Peygamber efendimiz sahabelerini hevesli gördüğünde onlara vaz’u nasihatta bulunurdu.” şeklinde görüşlerin bildirildiği tespit edilmiştir.

Eğitime inanma ve iş doyumunu arasındaki ilişkiye dair katılımcı görüşleri doğrultusunda oluşturulan kategoriler, kodlar ve kodların tekrar etme sayısı tabloda sunulmuştur.

Tablo 13. Eğitime İnanma ve İş Doyumu Arasındaki İlişkiyle İlgili Görüşler

Kategoriler	Kodlar	DKÖ grubu	n	İHLÖ grubu	N
Doğrusal ilişki	Pozitif ilişki	DKÖ1, DK2, DKÖ3, DKÖ4, DKÖ5, DKÖ6, DKÖ7, DKÖ8, DKÖ9, DKÖ10, DKÖ11, DKÖ12, DKÖ13, DKÖ14, DKÖ15, DKÖ16, DKÖ17, DKÖ18	18	İHLÖ3, İHLÖ4, İHLÖ5, İHLÖ6, İHLÖ7, İHLÖ9, İHLÖ12	7
	Hedefe inanmak sonuç almak			İHLÖ1, İHLÖ10, İHLÖ13	5
İlişki yok	Birini diğerine bağlamamak gerekir			İHLÖ2	1

Kodlar kendi içinde kıyaslandığında “Pozitif ilişki” kodunun diğer kodlardan fazla oranda tekrar ettiği belirlenmiştir. DKÖ grubundaki tüm katılımcılar, “pozitif ilişki” kodunu oluşturmuştur. Bu kod, İHLÖ grubu katılımcıları tarafından da diğer kodlara kıyasla fazla tekrar edilen kod olmuştur. “Doğrusal ilişki” kategorisinde yer alan “Hedefe inanmak sonuç almak” kodunun “pozitif ilişki” koduyla aynı anlama geldiği belirtilebilir. Bu durumda İHLÖ2 dışındaki tüm katılımcıların eğitime inanma ile iş doyumunu arasında pozitif ilişki olduğu yönünde görüş belirttiği ifade edilebilir.

Eğitime inanma ve iş doyumunu arasındaki ilişkiyle ilgili katılımcı görüşlerinden bazıları şu şekildedir:

DKÖ2: Öncelikle verdiğimiz eğitime inanmalı bilgilerin doğru ve gerekli olduğunu düşünerek öğretirken öğrenci bizdeki ilgiyi sevgiyi inanmayı hisseder. Böylelikle hem öğretmen hem öğrenci severek isteyerek okula gelir dersleri bu bilinçle işlerse iş doyumuna varmış olur.

İHLÖ3: Doğrudan ilişki var kanaatindeyim. Yaptığı işe inanmayan severek yapmayan birinin yaptığı işte doyumuna ulaşması mümkün değildir.

Nicel ve Nitel Bulguların Bütünleştirilmesi

Açıklayıcı ardışık desene göre yürütülen bu çalışmada nicel ve nitel yöntemle ayrı ayrı zamanlarda elde edilen verilerle ilgili oluşturulan bulgular bu başlık altında bütünleştirilerek verilmiştir.

Tablo 14. Eğitime İnanma İle İlgili Nicel ve Nitel Bulguların Bütünleştirilmesi

Nicel bulgular	Nitel bulgular	Bulguların bütünleştirilmesi
Katılımcıların eğitime inanma düzeyi orta düzeydedir.	Katılımcılar eğitime inanma kavramıyla ilgili “toplumsal düzenin sağlanması” şeklinde kategori belirlemiş ve bu kategoride çok sayıda kod oluşturmuştur.	Araştırmanın nitel bulgularında eğitime inanmanın bazı özelliklerine değinilmiş ve birçok yönü açıklanmamıştır. Dolayısıyla nicel için bulunan orta düzeyde sonucun nitel açıklamalarla uyumlu olduğu görülmektedir.

Tablo 15. İş Doyum Düzeyiyle İlgili Nicel ve Nitel Bulguların Bütünleştirilmesi

Nicel bulgular	Nitel bulgular	Bulguların bütünleştirilmesi
Katılımcıların iş doyum düzeyleri düzeyindedir.	İş doyumuna yönelik yalnızca üç kod oluşması, katılımcıların benzer tanımlamalar yaptığını göstermektedir.	Nitel bulgularda da iş doyumunu yapılan işten memnun olma şeklinde açıklamaları ve bu kodu yüksek oranda tekrar etmeleri kavramı dar bir kapsamda ele aldıklarını ve iş doyumunun yalnızca işle ilgili olduğunu düşündüklerini göstermektedir. Buna göre bulguların birbiriyle uyumlu olduğu belirtilebilir.

Tablo 16. Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeyleri ile İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkiyle İlgili Nicel ve Nitel Bulguların Bütünleştirilmesi

Nicel bulgular	Nitel bulgular	Bulguların bütünleştirilmesi
Eğitim inanma düzeyi ile iş doyum düzeyi arasında orta düzey pozitif bir ilişki olduğu belirlenmiştir.	Eğitime inanma düzeyi ile iş doyumunu arasında doğrusal ilişkiye dikkat çekmişlerdir.	Nicel bulgularda bulunan orta düzey pozitif ilişki, nitel bulgularda da ortaya konulmuştur.

Sonuç ve Tartışma

Araştırma, din dersi öğretmenlerinin eğitime inanma düzeyleri ile iş doyum düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesine odaklanmıştır. Bu doğrultuda yapılan incelemeler sonucunda birtakım bulgular elde edilmiş ve bulgulara dayalı olarak sonuçlara ulaşılmıştır.

Öğretmenlerin eğitime inanma düzeyi ile ilgili bulgular incelendiğinde öğretmenlerin eğitime inanma düzeylerinin orta düzeyde olduğu tespit edilmektedir. Bu sonucun yüksek düzeyde bir sonuç olmamasının temelinde birçok neden bulunabilir. Rajappan vd. (2017) öğretmeni temel bir kaynak olarak ifade ederken ön şartının öğretmendeki meslek farkındalığı olduğunu belirtmektedir. Bu farkındalık sayesinde öğrencilerin öğrenmesinde etkin ve verimli bir program takip edileceğine atıf yapılmaktadır (Rajappan vd., 2017). Eğitime inanma ölçeğindeki maddelere bakıldığında maddelerin kazanımlar ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır (Akın - Yıldırım, 2015).

Ölçekte maddelere orta düzeyde bir katılımın olması, öğrencilerin elde ettiği kazanımların da orta düzeyde edinildiğini göstermektedir. Bu durumda öğrencilerde etkili öğrenme ve verimliliğin tam anlamıyla gerçekleştirilmediği ortaya çıkmaktadır. Öğrencilerin etkili ve verimli öğrenmeler gerçekleştirmesinde öğretmenleri temel kaynak sayan (Rajappan vd., 2017) anlayışa göre meslek farkındalığı önemlidir. Bu bağlamda öğretmenlerin mesleki farkındalık yönüyle yeterli olmadıkları ifade edilebilir. Mevcut araştırmada nitel bulgulardan eğitime

inanma düzeyiyle ilgili bulgular incelendiğinde tespit edilen kategorilerden yalnızca ikisinin eğitime inanma ölçeğindeki iki alt boyutla ilgili olduğu görülmektedir. “Bireysel farklılıkları azaltmak” ve “Toplumsal düzenin sağlanması” kategorilerinde yer alan kodların da bu kategorileri yeterince açıklamadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla nicel bulgularda ulaşılan sonucun nedeninin bilgi eksikliği olduğu yorumu yapılabilir. Alan yazın incelendiğinde öğretmenlerin eğitime inanma düzeyini ölçeğin genelinde orta düzeyde belirleyen çalışma sonuçlarına rastlanmaktadır (Gün, 2017; Kabakaş, 2019; Paksoy, 2021; Yıldırım - Akın, 2017). Mevcut araştırma sonucundan farklı olarak Nacar ve Atalmış (2022), Argon ve Cicioğlu (2017) ve Sular (2017) araştırmasında düşük düzey sonuca ulaşıldığı ifade edilmiştir.

Vicdan (2021) tarafından yapılan araştırma sonucunun da mevcut araştırma sonucundan farklı olduğu görülmektedir. Araştırmacı, katılımcıların eğitime inanma düzeyinin yüksek olduğu yönünde sonuç bildirmiştir. Mevcut araştırmada katılımcıların eğitime inanma düzeyleri orta düzeyde tespit edildiği için ulaşılan bu sonuçla Vicdan (2021) araştırma sonucu örtüşmemektedir. Bu farklılığın nedeni, örneklem grubunun bulunduğu ortamla ilişkilendirilebilir. Okul ikliminin farklı olması da eğitime inanma düzeyinde etkili olmuş olabilir. Şişman ve Turan (2004) etkili bir okul ikliminin temel kavramlarını sıralarken; öğrenci merkezilik, başarı merkezilik, sürekli iyileştirme, genel amaçlar üzerinde yoğunlaşma, sürekli diyalog, karara katılma, planlı eylemler, periyodik değerlendirmeler, mesleki verimlilik, öğrenci öğretmen etkileşimi ve öğrenci performansı üzerinde durmuştur. Tüm bu genel kavramların bir araya gelmesiyle oluşan olumlu ve etkili okul iklimi, öğretmenlerin eğitime inanma düzeyini farklılaştırması olabilir.

İş doyum düzeyleriyle ilgili bulgular incelendiğinde katılımcıların iş doyum düzeyinin kısmen düzeyinde bir ortalamada olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Araştırmanın nitel bulgularına bakıldığında da iş doyumuyla ilgili tanımların yetersiz olduğu ve iş doyumunu kapsamındaki bir faktörün hiç tanımlanmadığı sonucu tespit edilmiştir. Katılımcıların iş doyum düzeyinin orta düzeyde çıkmasının altında iş doyumunu düşüren nedenler olabilir. Mevcut araştırmanın nitel boyutu bu sonucu açıklar niteliktedir. Nitel bulgularda katılımcıların iş doyumunu düşüren davranışlarla ilgili öğrenciler, öğretmenler ve okul yöneticileri yönüyle birçok olumsuz davranışın tanımlandığı görülmektedir. İş doyumunu düşüren davranışlarla ilgili isteksizlik ve ilgisizlik kodu diğer kodlara kıyasla fazla sayıda katılımcı tarafından belirlenmiştir. Ayrıca öğrencilerle ilgili iş doyumunu düşüren davranışların öğretmenler ve okul yöneticileri tarafından iş doyumunu düşüren davranışlardan daha fazla olması da dikkat çeken önemli bir sonuçtur. Bu bağlamda katılımcıların öğrencilerle ilgili yaşadıkları olumsuzluklarla birlikte öğretmenler ve okul yöneticileriyle de sorun yaşamaları iş doyumunun orta düzeyde belirlenmesinde etkili olmuş olabilir. Alan yazına bakıldığında öğretmenlerde iş doyumunu düşüren davranışlarda öğrenci performansı, davranışları ve öğrenci disiplin sorunlarının etkili olduğu bildirilmektedir (Şahin, 2013). Ayrıca öğretmenlerin mutsuz olmasına neden olan ve kaygı derecesini artıran, öğretmenleri yıpratıcı koşulları araştıran bazı çalışmalarda öğrencilerle ilgili disiplin sorunlarına dikkat çekilmiştir (Feng, 2005; Ingersoll, 2001; Loeb vd., 2005). Ek olarak Çolak (2017) araştırmasında, öğrencilerin derslere ilgisiz olması, saygısızca ve rahat davranması, öğretmenin öğrenci üzerinde etkili olamaması durumunun öğretmenleri yıprattığı sonucu ifade edilmiştir. Tüm bu nedenler öğretmenin iş doyumunu orta düzeyde hissetmesini açıklar niteliktedir.

Alan yazın incelendiğinde mevcut araştırma sonucunu destekleyen (Akgül, 2019; Evkaya, 2019; Getahun vd., 2016; Kivılcım, 2014; Sarıkaya, 2019; Tipi, 2022;) araştırma sonuçlarına rastlandığı

gibi öğretmenlerin iş doyum düzeyini düşük düzeyde tespit eden araştırmaların (Ayele, 2014; De Nobile, 2016) olduğu da tespit edilmiştir. Alanda yapılan birçok araştırmanın sonucunda öğretmenlerde iş doyum düzeyi yüksek düzeyde bildirilmiştir (Annakkaya, 2022; Akı, 2020; Bal, 2021; Başar, 2022; Deveci, 2021). Araştırma sonuçlarının birbiriyle örtüşmediği dikkat çekmektedir. Gedik - Üstüner (2017) işten beklentilerin duygusal temelli olması ve örgütlerdeki iş/görev tanımlarının farklılığının iş doyumunda farklılık oluşturacağını ileri sürmektedir. Bu bağlamda mevcut araştırma sonucuyla diğer araştırma sonuçlarının örtüşmemesinin duygusal temelli beklentilerden kaynaklanacağı söylenebilir.

Mevcut araştırma bulguları incelendiğinde katılımcıların eğitime inanma düzeyleri ile iş doyumları arasında orta düzey pozitif anlamlı ilişki saptanmıştır. Bu sonuca göre öğretmenlerin eğitime inanma düzeyleri arttıkça iş doyum düzeyleri artmaktadır. Araştırmanın nitel bulgularından elde edilen sonuçlar incelendiğinde pozitif ilişki tanımının yapıldığı görülmektedir. Yapılan araştırmalarda eğitime inanmanın olumlu duyguları pozitif yönde anlamlı etkilediğine kanıt sunulmuştur (Akın - Yıldırım, 2015; Paksoy, 2021; Sular, 2020; Vicdan, 2021; Yıldız, 2013). Mevcut araştırma bulgularında eğitime inanmanın iş doyumunu yordadığı sonucu tespit edilmiştir. Bu sonuca göre eğitime inanmak iş doyumunu beslemektedir.

Araştırma sonuçlarından hareketle eğitime inanma düzeyini orta düzeyin üzerine taşımak için öğretmen yeterliliklerinin kişisel ve mesleki anlamda artırılması gerekmektedir. Bu amaçla teknolojik olanakların nasıl kullanılacağı hakkında bilgilendirici kursların düzenlenmesi önerilmektedir. Ayrıca eğitim öğretim sürecinde farklı yöntem ve tekniklerle ders işlemenin ne tür kazanımları sağlayacağına ilişkin hizmet içi kursların düzenlenmesi önerilmektedir. Bu şekilde iş doyumunu düzeyinin de artacağı belirtilebilir.

Kaynakça

- Acuner, Hacı Yusuf - Erbaş, Ahmet Akif. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve Diğer Branş Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 147-170.
- Ada, Şükrü vd. "Öğretmenlerin Motivasyon Etkenleri". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/3 (2014), 151-166.
- Akcan, Emrullah - Polat, Soner. "Eğitim Konulu Türk Filmlerinde Öğretmen İmajı: Öğretmen İmajına Tarihi Bakış". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 22/3 (2016), 293-320.
- Akça, Muhsin. "Social Sciences Teachers' Views About Distance Education During the Covid-19 Pandemic Process". *Social Scientific Centered Issues* 2/2 (2020), 81-88.
- Akgül, Derya. *Öğretmen Görüşlerine Göre Okul Yöneticilerinin Kültürel Liderlik Rollerini Gerçekleştirme Düzeyleri ile İş Doyumu Arasındaki İlişki*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akı, Gülşah. *Ortaöğretim Kurumlarında Görülen Bilgi İfşası (Whistleblowing) ve İş Doyumu Arasındaki İlişki*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Akın, Uğur - Yıldırım, Nail. "Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeyleri Ölçeği (Öeidö), Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması". *e-International Journal of Educational Research* 6/1 (2015), 70-83.
- Altaş, Nurullah. *Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022.
- Annakkaya, Eda Elif. *Lise Öğretmenlerinin Algılarına Göre Örgütsel Destek ve Psikolojik Sermaye ile İş Doyumu Arasındaki İlişki*. İstanbul: İstanbul Okan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Argon, Türkan - Cicioğlu, Murtaza. "Meslek Lisesi Öğretmenlerinin Eğitime İnanma Düzeyleri ile Öğretmen Motivasyonları". *International Online Journal of Educational Sciences* 57 (2017), 1-23.
- Argon, Türkan - Ertürk, Ramazan. "İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin İçsel Motivasyonları ve Örgütsel Kimliğe Yönelik Algıları". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 19/2 (2013), 159-179.
- Arıcı, İsmail. "Din Dersi Öğretmeni Yetiştirme Faaliyetlerinin Dünü ve Bugünü". *Journal of International Social Research* 11/56 (2018), 877-884.
- Ay, Mustafa Fatih. "Din Görevlilerinde Mesleki Doyum İle Örgütsel Adalet Algısı İlişkisi". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 6/1 2020, 231-254.
- Ayele, Desta. *Teachers' Job Satisfaction and Commitment in General Secondary Schools of Hadiya Zone, in Southern Nation Nationality and People of Regional State*. Ethiopia: Jimma University, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Ayten, Ali vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.
- Bal, Muhammed Siddık. *Ortaokul Öğretmenlerinin İş Doyumu ile Örgütsel Güven Algıları Arasındaki İlişki*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Baltacı, Ali - Coşkun, Mehmet Kamil. "Din Kültürü Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleğe Tutumları ile Eğitime Olan İnançları Arasındaki İlişki". *Dergiabant* 7/14 (2019), 469-487.
- Başar, Savaş. *Öğretmenlerin Algılarına Göre Okul Yöneticilerinin Duygusal Zekâ Düzeyleri ile Öğretmenlerin İş Doyumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Başaran, Semra Tıcan - Aksu, Meral. "Anadolu Öğretmen Liseleri: Avantajları, Sınırlılıkları ve Gelişme İçin Öneriler". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 40/1 (2007), 157-179.
- Bearman, Margaret. "Focus On Methodology: Uncovering Rich Data: A Practical Approach to Writing Semi-Structured Interview Programs". *Focusing on Health Professional Education: A Multi-Professional Journal*, 20/3 (2019), 1-11.
- Ceviz, Hasan. *Toplumdaki Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Algı ile Öğretmenin Mesleki Motivasyonu Arasındaki İlişki*. Düzce: Düzce Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Chang, Mei Ling. "An Appraisal Perspective of Teacher Burnout: Examining the Emotional Work of Teachers". *Educational Psychology Review*, 21 (2009), 193-218.

- Coştu, Kamil ve Sancak, Seyyid. "Mesleki Doyum Açısından Din Görevlileri (Bartın - Bayburt Örneği)". *Dergiabant*, 7/14 2019, 488-509.
- Creswell, John W. - Plano Clark, Vicki L. *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi*. İstanbul: Anı Yayıncılık, 2018.
- Creswell, John W. *Literatür Taraması*. çev. D. Dinçer. İstanbul: Eğitim Danışmanlığı ve Araştırmaları Merkezi, 2017.
- Çapa, Yeşim- Çil, Nazlı. "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumların Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 69-73.
- Çetindere, Elif Didem. *Öğretmenlerin Örgütsel Sessizlik Algıları ile Motivasyonları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çolak, Yaprak. *İlkokul ve Ortaokullarda Görev Yapan Yönetici ve Öğretmenlerin Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Darmody, Merike - Smyth, Emer. "Primary School Principals' Job Satisfaction and Occupational Stress". *International Journal of Educational Management*, 30 (2016), 115-128.
- De Nobile, John. "Organisational Communication and Its Relationships With Job Satisfaction and Organisational Commitment of Primary School Staff in Western Australia". *Educational Psychology* (2016), 1-19.
- Demir, İrem. *Okul Yöneticilerinin Liderlik Davranışlarının Öğretmenlerin Motivasyonu ve İş Doyumu Üzerine Etkisi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Deveci, Şeyda. *Lise Öğretmenlerinin İş Yaşam Kalitesi ve İş Doyumu Düzeyleri Arasındaki İlişki*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Dicke, Teresa vd. "A Longitudinal Study of Teachers' Occupational Well-Being: Applying the Job Demands-Resources Model". *Journal of Occupational Health Psychology* 23 (2018), 262-277.
- Dupriez, Vincent vd. "Teacher Shortage and Attrition: Why do They Leave?". *British Educational Research Journal* 42 (2016), 21-39.
- Ekşi, Duygu. *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Yöneticilerinde Algıladıkları Liderlik Stilleri ile Kendi Motivasyon Düzeyleri Arasındaki İlişki*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Evkaya, Cemile. *Lise Öğretmenlerinde İş Etiği ve İş Tatmini Algısının Karşılaştırmalı Analizi: İstanbul İli Pendik İlçesi Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Feng, L. *Hire Today, Gone Tomorrow: the Determinants of Attrition Among Public School Teachers*. Munich: Munich Personal RePEc Archive, Doktora Tezi, 2005.
- Gallant, Andrea - Riley, Philip. "Early Career Teacher Attrition In Australia: Inconvenient Truths About New Public Management". *Teachers and Teaching: Theory and Practice* 23, (2017), 896-913.
- Gedik, Aytaç - Üstüner, Mehmet. "Eğitim Örgütlerinde Örgütsel Bağlılık ve İş Doyumu İlişkisi: Bir Meta Analiz Çalışması". *E-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2017), 41-57.
- George, Darren - Mallery, Paul. *Spss For Windows Step By Step: A Simple Guide and Reference, 17.0 Update*. Pearson, 2010.
- Getahun, Teferi vd. "Teacher's Job Satisfaction and Its Relationship With Organizational Commitment in Ethiopian Primary Schools: Focus On Primary Schools of Bonga Town". *European Scientific Journal* 12/13 (2016), 280-400.
- Gordon Thomas. *Etkili Öğretmenlik Eğitim*. İstanbul: Profil Yayıncılık, 8. Baskı, 2017.
- Gökçek, Tuba vd. "2003-2012 Yılları Arasında Türkiye'de Karma Araştırma Yöntemiyle Yapılan Eğitim Çalışmalarının Analizi". *International Journal of Social Science* 6/7 (2013), 435-456. Doi: <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS1655>.
- Gün, Feyza. "Öğretmenlerin Eğitime İnanma ve İşle Bütünlüşme Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 10/4 (2017), 408-431.
- Hatipoğlu, Abdullah - Kavas, Erkan. "Veli Yaklaşımlarının Öğretmen Performansına Etkisi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 1012-1034.

- Ingersoll, Richard M. "Teacher Turnover and Teacher Shortages: An Organizational Analysis". *Educational Research Journal* 38/3 (2001), 499-534.
- Ingersoll, Richard. "Beginning Teacher Induction: What the Data Tell Us". *Phi Delta Kappan* 93, (2012), 47-51.
- Kabakaş, Mesut. *Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeyleri ile Öz Yeterliliği Arasındaki İlişki: Malatya İli Örneği*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kennedy, Aileen. "Understanding continuing professional development: The need for theory to impact on policy and practice". *Professional Development in Education*, 40/5 2014, 688-697.
- Kıvılcım, Pınar. *Öğretmenlerde İş Doyumu, Özyeterlilik İnanç ve Yaşam Doyumu İlişkinin Karşılaştırılması*. Mersin: Yüksek Toros Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisans Tezi, 2014.
- Koç, Sümeyye ve Koç, Ahmet. "Kur'an kursu öğrencilerinin meslekî doyum düzeyleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 2020, 337-356.
- Lipscomb Williams, Belinda Joy. *A Correlational Analysis of Burnout and Job Satisfaction Among Special Education Teachers*. Arizona: University of Phoenix, Doctoral dissertation, 2014.
- Loeb, Susanna vd. "How Teaching Conditions Predict Teacher Turnover In California Schools". *Peabody Journal of Education* 80/3 (2005), 44-70.
- Mann, John. "The Normal Distribution: Understanding Its Properties and Applications". *Journal of Statistical Analysis* 42/3 (2017), 123-145.
- Miles, Matthew B - Huberman, A. Michael. *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. Sage, 1994.
- Nacar, Ahmet - Atalmış, Erkan. "Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeyleri ile İşe Bağımlılık Düzeyleri Arasındaki İlişki: Kahramanmaraş İli Örneği". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2022), 81-100.
- Nazıroğlu, Bayramali. *İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik*. İstanbul: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Paksoy, Dilşad. *Öğretmenlerin Eğitime İnanmaları ile Örgütsel Özdeşleşme Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Kahramanmaraş İli Örneği)*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Petty, Richard. *Attitudes and Persuasion: Classic and Contemporary Approaches*. Routledge, 2018.
- Rajappan, Smitha vd. "Exploring the Effect of Workplace Spirituality On Job Embeddedness Among Higher Secondary School Teachers In Ernakulam District". *Cogent Business & Management* 4/1 (2017), 1334419, 10.1080/23311975.2017.1334419
- Ranciere Jacques. *Cahil Hoca*. İstanbul: Metis Yayınları, 2023.
- Riley, Philip. *The Australian Principal Occupational Health, Safety & Well-Being Survey: 2016 Data*. ACU, 2017.
- Ronfeldt, Matthew vd. "How Teacher Turnover Harms Student Achievement". *American Educational Research Journal* 50, (2013), 4-36.
- Sarıkaya, Şeref. *Öğretmenlerin İş Doyumunun Yordayıcısı Olarak Örgütsel Güven ve Örgütsel Destek Algısı*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Seferoğlu, Süleyman Sadi. "Öğretmenlerin Hizmet İçi Eğitimde Yeni Yaklaşımlar". *Çağdaş Eğitim Sistemlerinde Öğretmen Yetiştirme Ulusal Sempozyumu*, Eğitimde Yansımalar: VII, Sivas, 2003.
- Sular, Mahir. "Lise Öğretmenlerinin İşe Yabancılaşmaları ile Eğitime İnanma Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2020), 1-11.
- Sular, Mahir. *Lise Öğrencilerinin Okula Yabancılaşmasında Okul İklimi ve Okulda İletişimin Rolü*. Muğla: Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şahin, İdris. "Öğretmenlerin İş Doyumu". *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* X/1 (2013), 142-167.
- Şahin, İdris. *İlköğretim Okullarında Görevli Öğretmenlerin İş Doyum Düzeyleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Şimşek, Eyüp. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Öğretim Teknolojileri Alanındaki Yeterlilikleri". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/3 (2018), 1631-1648.

- Şişman, Mehmet - Turan, Selahattin. "Eğitim ve Okul Yönetimi". *Eğitim ve Okul Yöneticiliği El Kitabı*. ed. Y. Özden, 99-159. Ankara: Pegem A, 2004.
- Tipi, Bahar. *Öğretmenlerde İş Stresinin İş Doyumu ve İşe Yabancılaşma Üzerine Etkisi (Ankara Yenimahalle İlçesi Örneği)*. İstanbul: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Türk, Mehmet - Çelik, Orhan. "Öğretmenlerin Meslekleri ile İlgili Karşılaştıkları Bazı Sorunlara İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *VI. Sosyal Bilimler Eğitimi Kongresi*, Trabzon, 2013.
- Ural, Ayhan - Kılıç, İbrahim. *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2013.
- Vicdan, Bahadır. *Öğretmenlerin İdealistlik Düzeyleri ile Eğitime İnanmaları*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yalçın, Sinan. "Sınıf Öğretmenlerinin Mesleki Memnuniyet/Memnuniyetsizlik Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2016), 1-16.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- Yıldırım, Nail - Akın, Uğur. "Öğretmenlerin Eğitime İnanma Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2017), 213- 227.
- Yıldız, Kaya. "Öğretmenlerin Örgütsel Özdeşleşmeleri ile Örgütsel İletişimleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 13/1 (2013), 251-272.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

İmâmiyye Şîası'nda Tasavvuf Karşıtlığının Ortaya Çıkışı: Bir Mecmuanın Vikâyesindeki Şîi Ulemanın Tasavvuf Reddiyeleri Listesi ve Hâdîkatü's-Şî'a'nın Nispetine Dair İddialar

The Emergence of anti-Sufism in Twelver Shī'ism: The List of Shī'ī Scholars' Refutations of Sufism in the Flyleaf of a Manuscript and Claims about the Attribution of Hādīqat al-Shī'a

Halil İŞILAK

Arş. Gör. Dr. | Dr.

Pamukkale Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi

Denizli, Türkiye

Pamukkale University, Department of Basic Islamic Sciences, Kalam and History of Islamic Sects

Denizli, Türkiye

halilisilak@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9269-3753>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 06.07.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 28.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atıf | Cite As

İşlak, Halil. "İmâmiyye Şîası'nda Tasavvuf Karşıtlığının Ortaya Çıkışı: Bir Mecmuanın Vikâyesindeki Şîi Ulemanın Tasavvuf Reddiyeleri Listesi ve Hâdîkatü's-Şî'a'nın Nispetine Dair İddialar". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 675-701. <https://doi.org/10.14395/hid.1323567>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Emergence of anti-Sufism in Twelver Shī'ism: The List of Shī'ī Scholars' Refutations of Sufism in the Flyleaf of a Manuscript and Claims about the Attribution of *Ḥadīqat al-Shī'a*

Abstract

In this study, the notes written by a Shī'ī scholar who is an opponent of Sufism in the flyleaf (wikāyya) of the collection numbered 521 in the Majlis-i Shūrā-yi Islāmī Library will be edited and the intellectual ground on which these notes are based will be analyzed. The notes in the flyleaf consist of two parts. The first part contains a short excerpt from the treatise *Kifāyat al-Āqilīn*, which we estimate to have been written in the second half of the 11th/17th century, on the list of works written by Shī'ī scholars against sufi thought. The second part provides important information about the attribution of *Ḥadīqat al-Shī'a*, which is one of the first and most famous Sufi refutations written in the Shī'īte tradition and whose authorship has been the subject of intense debate until today.

There is no information in the text about when and by whom the notes in the flyleaf were written. *Kifāyat al-Āqilīn* has not survived and there is no information about it in the sources. However, textual evidence suggests that this work was written by an unknown Shī'ī scholar, an opponent of Sufism, towards the end of the 11th/17th century.

In the 11th/17th century, Shī'ī scholars opposed to Sufism compiled lists of refutations of Sufism in their works to justify the Shī'ī scholars' absolute opposition to the idea of Sufism in the historical process. Also included in this list of refutations are texts written by pre-Safavid Shī'ī scholars in fields such as aqāid, ḥadīth, and biography, which contain only a few sentences that can be associated with Sufis. By means of these lists, it has been tried to prove that the Shī'īte scholars were, without exception, opponents of Sufism in the historical process. It seems that the treatise *Kifāyat al-Āqilīn* was also written for such a purpose. This treatise contains dozens of refutations of Sufism, some of whose fate is unknown to us.

The second part of the notes in the flyleaf contains very important information about the *Ḥadīqat al-Shī'a* attributed to Muqaddas al-Ardabīlī (d. 993/1585), a famous Shī'ī scholar of the 10th/16th century, whose attribution remains unresolved to this day. The author claims that Muḥammad Ṭāhir Qummī (d. 1098/1687) stated in his *Tuḥfet al-Aḥyār* that the *Ḥadīqat al-Shī'a* belonged to al-Ardabīlī. He also claimed that in his own time, a person named Aḥmad Beg Yūzbāshī (11th/17th century) had a copy of *Ḥadīqat al-Shī'a* that had been copied during the time of al-Ardabīlī. In addition, the author argues that *Kāshif al-Ḥaqq* is a distorted version of *Ḥadīqat al-Shī'a*, saying, "In a bookshop in the city of Hyderabad in India, a book was seen which was written by selecting parts of *Ḥadīqat al-Shī'a* and which in many places was thought to have been written in the time of its author."

Historically, there have been heated debates about the relationship between *Ḥadīqat al-Shī'a* and *Kāshif al-Ḥaqq*. According to the general opinion, *Ḥadīqat al-Shī'a* came into being when an unknown Shī'ī scholar who produced texts against Sufis removed positive statements about Sufis from *Kāshif al-Ḥaqq*, added a treatise of refutation against Sufi thought, and named the new book *Ḥadīqat al-Shī'a* attributing the new book to al-Ardabīlī because of its importance in the Shī'īte tradition. Except for a few minor details, the author of *Ḥadīqat al-Shī'a* left almost no trace of his falsification. However, the fact that al-Ardabīlī did not refer to *Ḥadīqat al-Shī'a* in any of his works and, more importantly, that no Shī'ī scholar, especially the biographical and bibliographical resources, mentioned such a work of his until 1060/1650 are important factors that make the attribution of this work to al-Ardabīlī doubtful. In addition, one of the most important indications that the work does not belong to al-Ardabīlī is the mention of the death of Mīrzā Makhdūm al-Shīrāzī. Reliable sources indicate that Mīrzā Mahdūm died in 995/1587 and al-Ardabīlī in 993/1585. Therefore, it is not possible for al-Ardabīlī to have been aware of Mīrzā Makhdūm's death. This is one of the most important indications that the work does not belong to al-Ardabīlī.

Keywords: History of Islamic Sects, Mysticism, Twelver Shī'ism, *Kifāyat al-Āqilīn*, *Ḥadīqat al-Shī'a*, *Kāshif al-Ḥaqq*.

İmâmiyye Şîası'nda Tasavvuf Karşılığının Ortaya Çıkışı: Bir Mecmuanın Vikâyesindeki Şîi Ulemanın Tasavvuf Reddiyeleri Listesi ve Ḥadīkatü's-Şî'a'nın Nispetine Dair İddialar

Öz

Bu çalışmada Meclis-i Şūrâ-yi Islâmî Kütüphanesi'nde bulunan 521 numaralı mecmuanın vikâyesindeki tasavvuf muhalif bir Şîi âlimin kaleme aldığı notlar neşredilecek ve bu notların yaslandığı fikrî zemin tahlil edilmeye çalışılacaktır. Vikâyedeki notlar iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda 11./17. asrın ikinci yarısında yazıldığını tahmin ettiğimiz *Kifâyetü'l-Āqilīn fî Ma'rifeti'l-Mübtede'în* isimli risaleden Şîi âlimlerin tasavvuf düşüncesi aleyhine kaleme aldıkları tasavvuf reddiyelerinin listesine dair kısa bir nakil, ikinci kısımda ise Şîi gelenekte

yazılmış ilk ve en meşhur tasavvuf reddiyelerinden birisi olan ve günümüze kadar yazarının kim olduğuna dair yoğun tartışmaların yaşandığı *Hadîkatü's-Şî'a* isimli eserin nispetine dair oldukça önemli bilgiler yer almaktadır.

Vikâyedeki notların ne zaman ve kim tarafından yazıldığına dair metin içinde herhangi bir veri bulunmamaktadır. *Kifâyetü'l-Âkilîn* günümüze ulaşmamıştır ve kaynaklarda hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat metin içi veriler bu eserin tasavvuf muhalifi meçhul bir Şîi âlim tarafından 11./17. asrın sonlarına doğru yazıldığına işaret etmektedir.

11./17. asırda İran merkezli olarak tasavvuf muhalifi Şîi âlimler, Şîi ulemanın tarihî süreçte mutlak olarak tasavvuf düşüncesine karşı olduğunu temellendirme adına eserlerinde tasavvuf reddiyeleri listeleri oluşturmuşlardır. Ayrıca Safevîler öncesi Şîi ulemanın akaid, hadis ve rical gibi alanlarda kaleme aldıkları ve sûfîlerle ilişkilendirilebilecek sadece birkaç cümlenin bulunduğu metinler de bu reddiyeler listesine dâhil etmişlerdir. Bu listeler sayesinde Şîi ulemanın tarihî süreçte istisnasız bir şekilde tasavvuf muhalifi olduğuna dair bir anlatı inşa etmeye çalışmışlardır. *Kifâyetü'l-Âkilîn* isimli risalenin de böyle bir amaç için kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bu risalede bir kısmının akıbeti hakkında bilgimizin bulunmadığı onlarca tasavvuf reddiyesine yer verilmiştir.

Vikâyedeki notların ikinci kısmında 10./16. asrın meşhur Şîi âlimlerinden Mukaddes Erdebîlî'ye (öl. 993/1585) nispet edilen ve günümüze kadar nispet sorunu çözülmemiş *Hadîkatü's-Şî'a*'yla ilgili oldukça önemli bilgiler yer almaktadır. Yazarın iddiasına göre Muhammed Tâhir Kummî (öl. 1098/1687) *Tühfetü'l-Ahyâr* isimli eserinde *Hadîkatü's-Şî'a*'nın Erdebîlî'ye ait olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca yazar kendi döneminde Ahmed Beg Yüzbâşî (11./17. asır) isimli bir kişide *Hadîkatü's-Şî'a*'nın Erdebîlî zamanında istinsah edilmiş bir nüshasının bulunduğunu iddia etmiştir. Bunun yanında *Hadîkatü's-Şî'a* ile *Kâşifü'l-Hak* isimli eser arasındaki ilişkiye dair önemli bir iddiada bulunmuş ve "Hindistan'ın Haydarâbâd şehrinde bir sahaf dükkânında *Hadîkatü's-Şî'a*'nın bazı kısımlarından seçilerek yazılan ve pek çok yerde yazarının zamanında yazıldığı zannedilen bir kitap görüldü" sözleriyle *Kâşifü'l-Hak*'ın *Hadîkatü's-Şî'a*'nın tahrif olmuş şekli olduğunu ileri sürmüştür.

Tarihi süreçte *Hadîkatü's-Şî'a* ile *Kâşifü'l-Hak* ilişkisine dair oldukça hararetle tartışmalar söz konusu olmuştur. Genel kanaate göre *Hadîkatü's-Şî'a*, sûfîler aleyhine metinler üreten meçhul bir Şîi âlimin *Kâşifü'l-Hak*'tan sûfîlere dair müsbet ifadeleri çıkarması, metne tasavvuf düşüncesi aleyhine bir reddiye risalesi eklemesi ve yeni kitabı Şîi gelenekteki öneminden dolayı Erdebîlî'ye nispetle *Hadîkatü's-Şî'a* olarak isimlendirmesiyle meydana gelmiştir. *Hadîkatü's-Şî'a* yazarı, birkaç küçük ayrıntıyı hariç tutarsak yaptığı tahrifata dair neredeyse geriye hiç iz bırakmamıştır. Fakat Erdebîlî'nin hiçbir eserinde *Hadîkatü's-Şî'a*'ya atıf yapmaması ve daha da önemlisi 1060/1650 yılına kadar başta rical ve fihrist eserleri olmak üzere hiçbir Şîi âlimin onun böyle bir eserinden bahsetmemesi bu eserin Erdebîlî'ye nispetini şüpheli hale getiren önemli unsurlardır. Bunun yanında eserin Erdebîlî'ye ait olmadığını gösteren en önemli verilerden birisi de Mirzâ Mahdûm eş-Şîrâzî'nin vefatından bahsedilmesidir. İlk el kaynakların önemli bir kısmında Mirzâ Mahdûm'un vefat tarihi olarak 995/1587 yılı verilmektedir. Erdebîlî ise 993/1585 yılında vefat etmiştir. Dolayısıyla Erdebîlî'nin Mirzâ Mahdûm'un vefatından haberdar olması mümkün değildir. Bu da eserin Erdebîlî'ye ait olmadığına dair en önemli verilerden birisidir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, İmâmiyye Şîası, *Kifâyetü'l-Âkilîn*, *Hadîkatü's-Şî'a*, *Kâşifü'l-Hak*.

Giriş

11./17. asırda hem Osmanlı hem de Safevî coğrafyasında belirgin bir tasavvuf karşıtlığı teşekkül etmiştir. Her iki coğrafyada aynı döneme tekabül etmekle birlikte söz konusu karşıtlığın dinamikleri ve karakteristik özellikleri oldukça farklıdır. Safevîler döneminde Sünnî tasavvuf mirasının takiyye akidesi üzerinden Şîiliğe taşınması ve bu mirasın Şîi akideyle telifi sonucu özellikle de 11./17. asırda geniş bir toplumsal nüfuza ve fikrî zemine yaslanan Şîi tasavvuf anlayışı neşet etmiştir. Bunun mukabili olarak söz konusu anlayışı Şîi akide açısından tahrif olarak gören geniş bir ulema zümresi, Şîi tasavvuf anlayışı ve temsilcileri aleyhine fiilî ve fikrî bir mücadeleye girişmişlerdir. Söz konusu kutuplaşma Şîilik açısından yeni bir gelişme olmakla birlikte her iki zümre kendi fikrî duruşlarını tahkim edebilmek için geriye dönük tarih inşasına girişmişlerdir. Şîi sûfîler, tasavvuf düşüncesini Şîiliğin aslî unsuru olarak görmüşler ve imamlardan itibaren kesintisiz bir Şîi sûfîler silsilesi oluşturmaya çalışmışlardır. Tasavvuf muhalifi Şîi âlimler ise imamların ve Şîi ulemanın tarih boyunca mutlak olarak tasavvuf karşıtı olduğunu iddia etmişler ve bunu temellendirme adına Şîi âlimlerin yazdıkları *tasavvuf reddiyeleri listeleri* oluşturmuşlardır. Şîi gelenekte daha öncesinde buna yönelik bir tecrübe ve edebiyat oluşmadığı için söz konusu reddiye listeleri tedricî olarak şekillenmiş ve süreç

içerisinde sürekli genişlemiştir. Bu listeler oluşturulurken pek çok manipülasyona başvurulmuş ve özellikle de Safevîler öncesi Şîi ulemanın akaid, hadis ve rical gibi alanlarda kaleme aldıkları ve sûfilerle ilişkilendirilebilecek sadece birkaç cümlelerin bulunduğu metinler de bu reddiye listelerine eklenmiştir. Ayrıca nispeti sorunlu, apokrif, yazarı meçhul pek çok metin bu listeye dâhil edilmiş ve listenin genişliği yoluyla Şîi ulemanın tarih boyunca istisnasız bir şekilde tasavvuf muhalifi olduğuna dair bir anlatı inşa edilmeye çalışılmıştır.¹

Şeyh Ali el-Âmilî (öl. 1103/1692), *Sihâmü'l-mârika* (telif tarihi: 1073/1663) isimli tasavvuf reddiyesinin sonuna *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika* ismiyle bir ek yerleştirmiş ve bu kısımda Şîi ulemanın yazdığı tasavvuf reddiyeleri hakkında bilgi vermiştir. Takriben on adet reddiye sıralamış, bunlar dışında başka reddiyelerin de bulunduğunu fakat imkânların kısıtlılığından dolayı sadece söz konusu metinlere ulaşabildiğini ifade etmiştir.² 'Asâm müstear ismiyle dönemin tasavvuf muhaliflerinden birisinin yazdığı *Hidâyetü'l-'avâm* (telif tarihi: 1076-1078/1664-1666 arası) isimli tasavvuf reddiyesinde, Şeyh Ali'nin listesi daha da genişletilmiş, bu listeye çoğu günümüze ulaşmamış ve akıbeti konusunda o dönemin âlimlerinin bile bilgilerinin bulunmadığı onlarca eser ilave edilmiştir.³ Bunlar dışında Meclis-i Şûrâ-yi İslamî Kütüphanesi'nde bulunan 521 numaralı mecmuanın vikâyesinde *Kifâyetü'l-'Âkılîn fi Ma'rifeti'l-Mübtede'in* isimli risaleden yapılan nakilden tasavvuf reddiyeleri listesinin yer aldığı başka bir metnin daha bulunduğunu tespit ettik. Vikâyede ayrıca söz konusu naklin devamında günümüze kadar nispeti üzerine yoğun tartışmaların yaşandığı *Hadîkatü's-Şî'a* isimli eserin nispetine dair şimdiye kadar pek bilinmeyen ve oldukça önemli bilgilere yer verilmiştir. Bu çalışmada öncelikle söz konusu mecmuanın vikâyesinde yer alan notlar neşir⁴ ve tercüme edilecek, sonrasında bu metnin reddiye listeleri edebiyatındaki konumuna, ne tür bir insanın ürünü olduğuna dair değerlendirmelerde bulunulacak ve devamında metnin sonundaki ifadelerden dolayı *Hadîkatü's-Şî'a*'nın nispetiyle ilgili tartışmalara değinilecektir.

1. Meclis-i Şûrâ-yi İslamî Kütüphanesi'nde Bulunan 521 Numaralı Mecmuanın Vikâyesindeki Notlar

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ

صاحب رسالۀ كفاية العاقلین فی معرفة المبتدعین میگوید:

«بدان ای عزیز که پیش از این بزرگان علمای شیعه از متقدمین و متأخرین کتاب در این باب بسیار نوشته‌اند. از جمله کتاب‌های که در آن بیان حال کل این طائفة ضالۀ یا بعضی از ایشان کرده‌اند، کتاب *ادیان و ملل* است که امامزاده واجب التعظیم عبید الله بن موسی بن احمد بن محمد بن الامام محمد التقی علیه الصلوة و السلام تألیف نموده. و در آن کتاب بسیار کسی را از اصحاب ائمه معصومین علیهم السلام نام برده که در بعضی از کتاب‌های خود مذمت کل این طائفة کرده‌اند.»

و بعد از چند کلمه می‌گوید که:

«دیگر کتاب *الزرد علی اصحاب الحلاج* است که شیخ مفید علیه الرحمه تألیف نموده و آن کتابی است مشتمل بر احادیث کثیره همه در ردّ طائفة مبتدعه. دیگر کتاب *الاقتصاد و کتاب الغیبة و*

¹ Detaylı bilgi için bk. Halil İşılak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şiası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 33-64.

² Ali b. Muhammed b. Hasan b. Zeynüddin eş-Şehid el-Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, 521/2), 29b-39a (61-80).

³ Muhammed b. Nizâm 'Asâm [?], *Hidâyetü'l-'Avâm ve Fazîhatü'l-Li'âm (Naşîhatü'l-Kirâm ve Fazîhatü'l-Li'âm)* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, 10369), 114b-146a.

⁴ Bu çalışmanın taslak halini inceleyen Prof. Dr. Doğan Kaplan'ın dikkat çekmesiyle söz konusu metnin Resûl Ca'feriyân tarafından kısa bir değerlendirmeyle neşredildiğini öğrendik. Bu neşirde değerlendirme kısmının oldukça kısa tutulduğu ve metnin oturduğu fikri zemine değinilmediği görülmüştür. bk. Resûl Ca'feriyân, "Nüşha Hıvânî (16)", *Âyine-i Pejûheş* 30/3 (1398), 23-25.

کتاب رجال شیخ ابو جعفر طوسی است و کتاب قرب الاسناد علی بن بابویه قمی و کتاب اعتقادات و کتاب مرشد پسرش ابو جعفر قمی و کتاب بیان الادیان که قبل از این مذکور شد و کتاب ابجاز المطالب و کتاب هادی الی النجاة ابن حمزة و کتاب نهج الحق و کشف الصدق علامة و کتاب احتجاج شیخ طبرسی و کتاب اعتقاد دوریستی و کتاب الفصول التامة و کتاب اسرار الامامة و کتاب مطاعن المجرمية که شیخ علی بن عبد العال نوشته و کتاب عمدة المقال که فرزندش شیخ حسن تالیف نموده و کتاب حدیقة الشیعة که ملا احمد اردبیلی نوشته.

و در این زمان نیز بسیار کسی از فضلاء شیعه کتابها و رسالهها مشتمل بر مذمت این فرقه نوشتهاند، مانند؛ کتاب بضاعة النجاة و کتاب توضیح المشربین و کتاب فضایح المبتدعه و کتاب نصیحة الکرام و کتاب تسلیة الشیعة و کتاب عین الحیاة که ملا محمد باقر پسر ملا محمد تقی نوشته و کتاب درر الاسرار و کتاب درة فاخره و کتاب مسلک المرشدين و کتاب مقصد المهتدين و کتاب نحریرة المؤمنین و کتاب شهاب المؤمنین و رساله ارغام و رساله نزول الصواعق و رساله سیوف حادّه و رساله ثغوب الشهاب و رساله اعلام المحبّین و کتاب سهام مارقة که شیخ علی نبیره شیخ شهید نوشته و کتاب تحفة الاخیار که بعد از اینها همه ملا محمد طاهر شیخ الاسلام قم نوشته و از برای شاه عباس ثانی انار الله برهانه فرستاده تا حقیقت حال صوفیة بر او ظاهر کرد.»

و تمّ ما نقل من الرسالة الموسومة بكفاية العاقلین. رحمة الله علی مؤلفها و علی جمیع المؤمنین.

پس بدان ای عزیز که ملا محمد طاهر در پشت کتاب تحفة الاخیار فهرستی قلمی گردانیده که مشتمل است بر چندین مطلب؛ از آن جمله نوشته است که مطلب بیست و ششم

در ذکر عبارات کتاب حدیقة الشیعة است و این عبارات مشتمل است بر مذمت تصوّف و اهل تصوّف، و این کتاب مشهور است که از تصانیف صاحب کمالات علمی و عملی مولانا احمد اردبیلی است

تمام شد نقل کلام ملا محمد طاهر

و دیگر بدان که از بعضی [از] مردمان معتبر شنید که احمد بیگ یوزباشی کتاب حدیقة الشیعة که در زمان مصنّف نوشته شده، داشته و معلوم نشد که از میان بدر رفته [یا به کتابخانه پادشاه انتقال یافته]. و در این ایام روزی کتابی که در حیدرآباد هند از حدیقة الشیعة ملا احمد انتخاب کرده بودند در یکی از دکانهای کتابفروشان به نظر رسید، و در بسیار جایی این کتاب گمان دارد که در زمان مصنّف نوشته شده. کسانی که از برای دنیا و آش و پلاو از پی مبتدعه افتادهاند چیزها میگویند گوش به سخن ایشان نمیتوان کرد، حتی از همه راهی که باز میمانند میگویند: «شیخ صفی صوفی است»، و ندانستهاند که حضرت شیخ صفی را به این طایفه و ایشان را به حضرت شیخ صفی قدس الله سره نسبتی نیست. و السلام علی من اتبع الهدی.

2. Tercüme

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla. Sadece O'ndan yardım dileriz.

Kifâyetü'l-Âkilîn fî Ma'rifeti'l-Mübtede'în risalesi yazarı der ki:

Ey azîz! Bil ki, bundan önce mütekaddimîn ve müteahhiirinden Şiâ'nın büyük âlimleri bu konuda çok sayıda kitap yazmışlardır. Bu dalâlet taifesinin tamamının veya bir kısmının durumunu açıkladıkları kitaplardan birisi, kendisine itaatın vacip olduğu İmamzâde Ubeydullah b. Mûsâ b. Ahmed b. Muhammed b. el-İmâm Muhammed et-Takî'nin yazdığı *Edyân* ve *Milel* kitabıdır. O, bu kitapta masum imamların (a.s.) ashabından olup da bazı kitaplarında bu taifenin tamamını kınayan pek çok kişiden bahsetmiştir.

Birkaç sözden sonra şöyle devam etmektedir:

Diğer bir kitap da tamamı bu bidat ehli taifenin reddi hususunda çok sayıda hadisin yer aldığı Şeyh Müfid'in *er-Red 'alâ Ashâbi'l-Hallâc'*ıdır. Diğer kitaplar ise Şeyh Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *el-İktisâd*, *el-Gaybe* ve *Ricâl'i*, Ali b. Bâbeveyh Kummî'nin *Ḳurbü'l-İsnâd'*ı, onun oğlu Ebû Ca'fer Kummî'nin *İ'tikâdât* ve *Mürşid'i*, daha önce zikredilen *Beyânu'l-Edyân*, İbn Hamza'nın *İcâzi'l-meṭâlib* ve *Hâdî ile'n-necât'*ı, Allâme [Hillî]'nin *Nehcü'l-haḳ* ve *keşfü's-şıdk'*ı, Şeyh Tabersî'nin *İhticâc'*ı, Dûristî'nin *İ'tikâd'*ı, *Fuṣûli't-tâmme* ve *Esrârü'l-imâme* kitapları, Şeyh Ali b. Abdülâl'in yazdığı

Metâ'inü'l-mücrimiyye, onun oğlu Şeyh Hasan'ın kaleme aldığı *'Umdetü'l-makâl* ve Mollâ Ahmed Erdebîlî'nin yazdığı *Hadîkatü's-Şî'a*'dır.

Bu zamanda da Şîa'nın faziletliyelerinden pek çok kişi bu fırkaya yönelik eleştiriler ihtiva eden kitap ve risaleler yazmışlardır. *Bizâ'atü'n-necât*, *Tavzîhü'l-meşrabîn*, *Fezâ'ihu'l-mübtedî'a*, *Naşihatü'l-kirâm*, *Tesliyetü's-Şî'a*, Mollâ Muhammed Takî'nin oğlu Muhammed Bâkîr'in yazdığı *Aynü'l-hayât*, *Dürerü'l-esrâr*, *Dürre-yi Fâhîra*, *Meslekü'l-mürşidîn*, *Maqsadü'l-mühtedîn*, *Zehîratü'l-mü'minîn* ve *Şihâbü'l-mü'minîn* kitapları, *Ergâm*, *Nüzûlü's-sevâ'ik*, *Süyûf-u Hâdde*, *Şükûbü's-şihâb* ve *A'lâmü'l-muhibbîn* risaleleri, Şeyh Şehîd [Sânî]'nin torunu Şeyh Ali'nin yazdığı *Sihâmü'l-mârika* kitabı, bu eserlerin hepsinden sonra Kum şeyhülislâmı Mollâ Muhammed Tâhir'nin yazdığı ve sûfilere hallerinin hakikatini göstermek için Şah II. Abbas'a (Allah onun delilini nurlandırsın) gönderdiği *Tühfetü'l-ahyâr* bunlara örnektir.

Kifâyetü'l-Âkilîn olarak isimlendirilen risaleden yapılan nakil burada sona erdi. Allah'ın rahmeti bu risalenin yazarının ve sair müminlerin üzerine olsun.

İmdi, Ey aziz! Bil ki, Mollâ Muhammed Tâhir *Tühfetü'l-Ahyâr* kitabının kapağında eserin birkaç *matlabdan* (başlık) oluştuğuna dair bir fihriste yer vermiştir. Bunlardan yirmi altıncı *matlabda* [şöyle demiştir]:

Hadîkatü's-Şî'a kitabından bazı ibareler hakkındadır, ki bu ibareler tasavvuf ve sûfilere yönelik eleştirileri kapsamaktadır. Bu kitap [*Hadîkatü's-Şî'a*] ilmi ve ameliyle kemâlât sahibi Mevlânâ Ahmed [Erdebîlî]'nin meşhur eserlerinden birisidir.⁵

Mollâ Muhammed Tâhir'in sözlerinden yapılan nakil burada tamamlandı.

Ayrıca şunu bil ki, halktan sözüne güvenilir bir kişi, Ahmed Beg Yûzbâşi'nda *Hadîkatü's-Şî'a*'nın yazarı zamanında yazılmış [bir nüshasının] bulunduğunu iştmiştir. Bu nüshanın hala mevcut olup olmadığı veya [padişahın kütüphanesine intikal edip etmediği]⁶ bilinmemektedir. Bu zamanlarda bir gün Hindistan'ın Haydarâbâd şehrinde bir sahaf dükkânında *Hadîkatü's-Şî'a*'nın bazı kısımlarından seçilerek yazılan ve pek çok yerde yazarının zamanında yazıldığı zannedilen bir kitap görüldü. Dünya, aş, pilav ve helva için bidat ehlinin yolunu takip eden bazı kimseler aslı olmayan şeyler söylemekte ve hatta hak yoldan sapanlar "Şeyh Safî, sûfidir" demektedirler. Bilmezler ki, Şeyh Safî'nin bu taifeyle, onların da Şeyh Safî'yle bir münasebeti yoktur. Hidayet yoluna tabi olanlara selam olsun.

3. Vikâyedeki Notların Yazarları ve Yazılış Tarihine Dair Tahminler

Söz konusu notlar, tamamı tasavvuf düşüncesi eleştirisi için kaleme alınmış dört risaleyi ihtiva eden⁷ bir mecmuanın vikâyesinde yer almaktadır. Mecmuada yer alan risalelerin hiç birisinde istinsah tarihi bulunmamaktadır. Risaleler aynı kişi tarafından nesih hatla, vikâyedeki notlar ise nesih-ta'lik karışımı bir hatla yazılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla bu notlar, tamamı tasavvuf ve

⁵ bk. Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Tühfetü'l-Ahyâr* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, 18516), 3a-3b.

⁶ Bu ifadeler *sah kaydı* olarak derkenarda yer almaktadır.

⁷ Mecmuada sırasıyla şu risaleler yer almaktadır:

1. Şeyh Ali el-Âmilî (öl. 1103/1692) *Sihâmi'l-mârika* (5-60),

2. Şeyh Ali el-Âmilî *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika* (61-80),

Muhammed Bâkîr Meclisî (öl. 1110/1698-99 [?]) *Şirâtü'n-Necât* (83-112),

Muhammed Bâkîr Meclisî'nin *Aynü'l-hayât* isimli eserinden sadece sûfilere yönelik eleştirileri kapsayan uzun bir nakil (113-125).

Mecmuada her sayfa numaralandırılmıştır. Bundan dolayı çalışmamızda risaleler, sayfa numaralarıyla verilmiştir.

sûfilere yönelik eleştirileri ihtiva eden risaleleri desteklemek amacıyla başka birisi tarafından eklemiştir.

Vikâyedeki notların ne zaman ve kim tarafından yazıldığına dair metin içinde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁸ Bu notları tarihlendirme noktasında iki farklı unsur söz konusudur. İlki, tasavvuf reddiyeleri listesinin nakledildiği *Kifâyetü'l-Âkilîn* risalesinin, ikincisi ise *Hadîkatü's-Şî'a*'nın nispetiyle ilgili tartışmalara dair notların yazılış tarihleridir. *Kifâyetü'l-Âkilîn* günümüze ulaşmamıştır ve kaynaklarda hakkında herhangi bir bilgi de bulunmamaktadır. Bu eserde yer verilen reddiyelerin tamamından sonra yazıldığı belirtilen *Tühfetü'l-Ahyâr*'ın 1075/1665 yılının sonlarına doğru yazıldığı⁹ hesaba katarsak *Kifâyetü'l-Âkilîn*'in bu tarihten sonra kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Öte yandan listede *Tühfetü'l-Ahyâr*'dan sonra yazılan herhangi bir reddiyeye yer verilmemesi *Kifâyetü'l-Âkilîn*'in de bu tarihe yakın bir zamanda kaleme alındığına işaret etmektedir.

Kifâyetü'l-Âkilîn ile *Hidâyetü'l-avâm* isimli tasavvuf reddiyesinin içerik itibarıyla benzerliği bu iki metnin birbiriyle ilişkili olabileceğini akla getirmektedir. *Hidâyetü'l-avâm*, 'Asâm ismiyle meşhur Muhammed b. Nizâm müstear isimli meçhul bir Şîi âlimin Muhammed Tâhir Kummî'nin (öl. 1098/1687) *Tühfetü'l-Ahyâr* isimli tasavvuf reddiyesini bütün olarak kopyalaması ve bu esere hatime kısmı eklemesinden ibarettir. Yazar, söz konusu hatime kısmında Şîi ulemanın kaleme aldığı tasavvuf reddiyeleri hakkında detaylı bilgiler vermiştir. Aşağıdaki tabloda da görüleceği gibi bu eserde yer verilen reddiyeler ile *Kifâyetü'l-Âkilîn*'de listelenen metinler önemli oranda benzerlik göstermektedir. Üstelik bu listelerdeki müteahhirin dönemde yazıldığı belirtilen reddiyelerin çoğunluğu, sadece bu iki eserde bulunmaktadır. Nitekim aynı dönemde bu iki metin dışında başka tasavvuf reddiyeleri de kaleme alınmış ve hiç birisinde *Dürerü'l-esrâr*, *Dürre-yi Fâhira*, *Meslekü'l-mürşidîn*, *Maqsadü'l-mühtedîn*, *Zehîratü'l-mü'minîn* ve *Şihâbü'l-mü'minîn*, *Ergâm*, *Nüzûlü's-sevâ'ik*, *Süyûf-u Hâdde*, *Sûkûbü's-şihâb* ve *A'lâmü'l-muhibbîn* isimli reddiyelere atıf yapılmamıştır. Bu eserlerin sadece bu iki yazarın ilgi alanına girdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca her iki metinde de Kummî'nin *Tühfetü'l-Ahyâr*'ıyla ilgili benzer bilgilere yer verilmiştir.¹⁰ Söz konusu benzerlikler her iki metnin aynı kişi tarafından yazıldığı ihtimalini gündeme getirmektedir.

Hidâyetü'l-avâm'ın kim tarafından yazıldığı bilinmemekle birlikte Ata Anzali bu metindeki içerikle 11./17. asrın meşhur tasavvuf muhaliflerinden ve sûfiler aleyhine müstear isimle reddiyeler kaleme almasıyla meşhur olan Seyyid Muhammed Mîrlühî Sebzavâri'nin (öl. 1085/1674 [?]) eserleri arasındaki benzerliklere dikkat çekmiş ve *Hidâyetü'l-avâm*'ı da bu âlimin yazmış olabileceğini belirtmiştir.¹¹ İleride görüleceği gibi Mîrlühî, *Hadîkatü's-Şî'a*'nın nispetine dair tartışmalarda da en fazla ismi geçen âlimlerden birisidir. Doğrudan bir delil bulunmamakla birlikte *Kifâyetü'l-Âkilîn*'i bu âlimin kaleme almış olması ihtimal dâhilindedir. Öte yandan aşağıdaki tabloda görüleceği gibi *Hidâyetü'l-avâm*'daki listenin daha kapsamlı olması, *Kifâyetü'l-Âkilîn*'nin bu eserden daha önce yazılmış olabileceğine işaret etmektedir.

⁸ Tahrânî (öl. 1970), *Kifâyetü'l-Âkilîn*'de listelenen tasavvuf reddiyelerinden *Bizâ'atü'n-necât*, *Zehîratü'l-mü'minîn* ve *Meslekü'l-mürşidîn* risalelerini Şeyh Ali'nin *Sihâmi'l-mârika*'da zikrettiğini belirtmiştir. Muhammed Muhsin Aga Büzürg-i Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a* (Beyrut: Dârü'l-Edva, 1983), 3/128, 10/22, 21/24. Fakat onun bahsettiği eserler *Sihâmi'l-mârika*'da değil, *Kifâyetü'l-Âkilîn*'de yer almaktadır. Dolayısıyla bu eserin Şeyh Ali'ye ait olması mümkün değildir.

⁹ bk. Muhammed b. Nizâm 'Asâm [?], *Hidâyetü'l-avâm* ve *Fazîhatü'l-Li'âm* (*Naşihatü'l-Kirâm* ve *Fazîhatü'l-Li'âm*) (Tahrân: Tahrân Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, 10113), 1b.

¹⁰ 'Asâm [?], *Hidâyetü'l-avâm* (10113), 1b.

¹¹ Ata Anzali, *Mysticism in Iran* (Columbia: the University of South Carolina Press, 2017), 52-58.

Vikâyedeki *Kifâyetü'l-Âkilîn*'den yapılan nakilden sonraki ifadeler başka birisine aittir ve bu risaleden sonra yazılmıştır. *Hadîkatü's-Şî'a*'nın nispetiyle ilgili oldukça önemli bilgilerin yer aldığı bu notlar, muhtemelen 11./17. asrın sonralarına doğru yazılmıştır. Çünkü ileride detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere *Hadîkatü's-Şî'a*'nın nispetine dair tartışmalar 1060/1650 yılından itibaren yoğunlaşmıştır. Ayrıca kendisinde *Hadîkatü's-Şî'a*'nın bir nüshasının bulunduğu Ahmed Beg Yûzbâşi isimli bir şahıstan bahsedilmektedir. Bu kişi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamasıyla birlikte Hüseyinî Alevî (1121?) isimli Şîî bir âlimin Ahmed Beg Yûzbâşi'nin emriyle 1070/1660 yılında Tüsterî'nin, *Meşâ'ibü'n-nevâsib* isimli Arapça eserini Farsçaya tercüme ettiğine dair bilgi bulunmaktadır.¹²

Öte yandan "...Şeyh Safî'nin sûfî olduğunu iddia etmektedirler. Bilmezler ki, Şeyh Safî'nin bu taifeyle, onların da Şeyh Safî'yle bir münasebeti yoktur" ifadeleri de bu notların tarihini yaklaşık olarak belirlemede önemli bir veridir. Safevîler döneminde Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî'nin (öl. 735/1334) Şîî ve sûfî kimliğine dair yoğun tartışmalar yürütülmüştür. Tasavvuf muhalifleri, sûfilerin tamamının Ehl-i beyt ve Şîa düşmanı olduklarına dair bir inşa faaliyetine girişmişler, fakat Safevî şahlarının dedesi Şeyh Safî'nin sûfî kimliği bu anlatıyı ihlal eden bir içeriğe sahip olmuştur. Söz konusu ihlali ortadan kaldırmak için Şeyh Safî'nin takkiye gereği sûfî gözüktüğü ve esasta tasavvuf muhalifi bir Şîî olduğunu iddia etmek zorunda kalmışlardır.¹³ Bu noktada Şeyh Safî'nin sûfî olmadığına dair iddialar, Safevîler döneminin bir ihtiyacıdır ve bu devlet yıkıldıktan sonra söz konusu ihtiyaç ortadan kalkmıştır. Nitekim Kaçarlar döneminin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Bihbehânî (öl. 1216/1801) Şeyh Safî'yi dalalet ehli sûfiler arasına dâhil etmiş ve bazı eserlerde ona yönelik müspet ifadelerin Safevî şahlarına yordakçılık için zikredildiğini belirtmiştir.¹⁴ Bu veriler de vikâyedeki notların en azından Safevîler'in fiilen son bulunduğu 1135/1722 yılından önce yazıldığına işaret etmektedir.

4. *Kifâyetü'l-Âkilîn*'in Tasavvuf Reddiyeleri Listeleri Arasındaki Konumu

Yukarıdaki tasavvuf reddiyeleri listesini telif tarihi itibarıyla *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârîka* (telif tarihi muhtemelen: 1073/1663), *Kifâyetü'l-Âkilîn* (1075/1665 sonrası) ve *Hidâyetü'l-avâm* (1076/1664-1078/1666 arası) şeklinde sıralamak mümkündür. Bu sıralamayı esas aldığımızda tarihî süreçte tasavvuf reddiyeleri listelerindeki genişlemeyi ve dönüşümü tablo halinde şu şekilde göstermek mümkündür:

<i>Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârîka</i>	<i>Kifâyetü'l-Âkilîn</i>	<i>Hidâyetü'l-avâm</i>
		Hişâm b. Hakem (öl. 79/795), <i>Kitâbü'r-Red 'ale'z-zenâdika</i>
		Hüseyin b. Saîd b. Hammâd (2/8. asır [?]), <i>Kitâbü'r-Red 'ale'l-Gâliyye</i>
		Muhammed b. Ebî Umeyr (öl. 217/832 [?]),

¹² bk. Mustafa Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî-yi İrân (FENHÂ)* (Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitabhâne-i Milli-yi Cumhûri-yi İslâmî-yi İrân, 2012), 29/640-641.

¹³ bk. Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 421-430.

¹⁴ Allâme Aga Muhammed Ali Kirmanşâhî Bihbehânî, *Hayratiye der ibtâl-i tarika-i şufiyye* (Kum: İntişarat-ı Ensariyan, 1991), 1/168-173; Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 425.

		<i>Kitâbü'r-Red 'ale Aşhâbı'l-kader ve'l-cebr</i>
		Muhammed b. Hemmâm, <i>Kitâbü'r-Red 'ale'l-mübtede`â</i>
	Ubeydullah b. Mûsâ b. Ahmed b. Muhammed b. el-İmâm Muhammed et-Takî (5/11. Asır [?]), <i>Edyân ve Milel</i>	Ubeydullah b. Mûsâ, <i>Kitâbü Edyân ve Milel</i>
	Ali b. Bâbeveyh Kummî, <i>Ḳurbü'l-isnâd,</i>	
Şeyh Sadûk (öl. 381/991), <i>İ'tikâdât</i>	Şeyh Sadûk, <i>İ'tikâdât ve Mürşid</i>	Şeyh Sadûk, <i>İ'tikâdât</i>
Şeyh Müfid (öl. 413/1022), <i>er-Red 'alâ Aşhâbı'l-Hallâc</i>	Şeyh Müfid, <i>er-Red 'alâ Aşhâbı'l-Hallâc</i>	Şeyh Müfid, <i>er-Red 'alâ Aşhâbı'l-Hallâc</i>
Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067) <i>Kitâbü'l-Ġaybe ve el-İkhtisâd,</i>	Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin <i>el-İkhtisâd, el-Ġaybe ve Ricâl'i,</i>	Ebû Ca'fer et-Tûsî, <i>el-Ġaybe</i>
Cafer b. Muhammed Ebû Mansûr et-Tabersî (6/12. asır [?]), <i>el-İhticâc</i>	Cafer b. Muhammed Ebû Mansûr et-Tabersî, <i>el-İhticâc</i>	Cafer b. Muhammed Ebû Mansûr et-Tabersî, <i>el-İhticâc</i>
İbn Hamza et-Tûsî, (7/13. asır [?]) <i>Kitâbü'l-Hâdî ile'n-necât min cemî'u'l-mühlikât</i>	İbn Hamza et-Tûsî, <i>Kitâbü İcâzi'l-meṭâlib ve Kitâbü'l-Hâdî ile'n-necât min cemî'u'l-mühlikât</i>	İbn Hamza et-Tûsî, <i>Kitâbü İcâzi'l-meṭâlib ve Kitâbü'l-Hâdî ile'n-necât min cemî'u'l-mühlikât</i>
Cafer b. Muhammed ed-Dürîstî, (5/11. asır [?]) <i>Kitâbü'l-İtikâd</i>	Cafer b. Muhammed ed-Dürîstî, <i>Kitâbü'l-İtikâd</i>	Cafer b. Muhammed ed-Dürîstî, <i>Kitâbü'l-İtikâd</i>
	Seyyid Murtazâ b. Dâî Hasan-ı Râzî (6/12. asır [?]), <i>Fuṣûli't-tâmme</i>	Seyyid Murtazâ b. Dâî Hasan-ı Râzî, <i>Tebşiratü'l-'avâm ve Fuṣûli't-tâmme</i>
	İmâduddîn Hasan b. Ali Tabersî (7/13. asır), <i>Esrârü'l-imâme</i>	İmâduddîn Hasan b. Ali Tabersî, <i>Esrârü'l-imâme</i>
Allâme Hillî(öl. 726/1325), <i>Nehcü'l-ḥaḳ ve el-Keşkül</i>	Allâme Hillî, <i>Nehcü'l-ḥaḳ ve keşfü's-şidḳ</i>	Allâme Hillî <i>Nehcü'l-ḥaḳ ve el-Keşkül</i>
Ebu'l-Meâli (öl. 485/1092'den sonra) <i>Beyânu'l-Edyân</i>		Ebu'l-Meâli, <i>Beyânu'l-Edyân</i>

		<i>Kitâbü Hired rûzâfezû [?]</i>
		<i>Kitâbü Kıretti'l-uyûn</i>
		<i>Kitâbü'l-Vakî'a fî sebbi'l-mübtede`â</i>
Şeyh Ali b. Abdülâl (öl. 940/1534), <i>Meţâ'inü'l-mücrimiyye</i>	Şeyh Ali b. Abdülâl, <i>Meţâ'inü'l-mücrimiyye</i>	Şeyh Ali b. Abdülâl, <i>Meţâ'inü'l-mücrimiyye</i>
Şeyh Hasan (10/16. asır), <i>'Umdetü'l-makâl</i>	Şeyh Hasan, <i>'Umdetü'l-makâl</i>	Şeyh Hasan, <i>'Umdetü'l-makâl</i>
Mollâ Ahmed Erdebîlî (öl. 993/1585), <i>Hadîkatü's-Şî'a</i>	Mollâ Ahmed Erdebîlî, <i>Hadîkatü's-Şî'a</i>	Mollâ Ahmed Erdebîlî, <i>Hadîkatü's-Şî'a</i>
	<i>Bizâ'atü'n-necât</i>	<i>Bizâ'atü'n-necât,</i>
	<i>Tavzîhü'l-meşrabeyn</i>	<i>Tavzîhü'l-meşrabeyn</i>
	<i>Fezâ'ihu'l-mübtedi'a</i>	<i>Fezâ'ihu'l-mübtedi'a,</i>
	<i>Naşihatü'l-kirâm</i>	
	<i>Tesliyetü's-Şî'a</i>	<i>Tesliyetü's-Şî'a</i>
	<i>'Aynü'l-hayât</i>	<i>'Aynü'l-hayât</i>
	<i>Dürerü'l-esrâr</i>	<i>Dürerü'l-esrâr</i>
	<i>Dürre-yi Fâhîra</i>	<i>Dürre-yi Fâhîra</i>
	<i>Meslekü'l-mürşidîn</i>	<i>Meslekü'l-mürşidîn</i>
	<i>Maqsadü'l-mühtedîn</i>	<i>Maqsadü'l-mühtedîn</i>
	<i>Zehîratü'l-mü'minîn</i>	<i>Zehîratü'l-mü'minîn</i>
	<i>Şihâbü'l-mü'minîn</i>	<i>Şihâbü'l-mü'minîn fî recmi's-şeyâti'nî'l-mübtede`în</i>
	<i>Ergâm</i>	<i>Ergâmü'l-mülhidîn</i>
	<i>Nüzülü's-sevâ'ik</i>	<i>Nüzülü's-sevâ'ik fî ihrâkul münâfik</i>
	<i>Süyûf-u Hâdde</i>	<i>Süyûf-u Hâdde</i>
	<i>Şükûbü's-şihâb</i>	<i>Şükûbü's-şihâb fî recmi'l-mürtâb</i>
	<i>A'lâmü'l-muhibbîn</i>	<i>A'lâmü'l-muhibbîn</i>
	Şeyh Ali, <i>Sihâmü'l-mâriqa</i>	Şeyh Ali, <i>Sihâmü'l-mâriqa</i>

	Mollâ Muhammed Tâhir, <i>Tühfetü'l-Ahyâr</i>	Mollâ Muhammed Tâhir, <i>Tühfetü'l-Ahyâr</i>
		<i>İsbâtü'l-ıhucce alâ ehli'l-bida'</i>
		<i>Salvetü's-Şî'a</i>
		<i>Tabşiratü'n-nâzirîn</i>
		<i>Zâdü'l-mürşidîn</i>
		<i>Mi'yârü'l-'akâ'id</i>
		<i>Muhtaşaru't-tavzîh</i>

Öncelikle belirtmek gerekir ki söz konusu listelerde ciddi anlamda çarpıtma söz konusudur. *Hadîkatü's-Şî'a*'dan önceki tasavvuf reddiyeleri şeklinde nitelenen metinlerin önemli bir kısmı imamet konusunda veya Şîi âlimler hakkında yazılmış olup -en azından günümüze ulaşanlardan- hiç birisi doğrudan tasavvuf reddiyesi değildir. İmâmiyye Şîası'nda gerçek tasavvuf reddiyeleri 11./17. asrın ikinci yarısından, yukarıdaki listeler üzerinden düşünülürse *Hadîkatü's-Şî'a*'dan itibaren kaleme alınmaya başlamıştır. Bu metinlerin de önemli bir kısmı günümüze ulaşmamıştır ve sadece *Kifâyetü'l-Âkilîn* ve *Hidâyetü'l-'avâm*'da zikredilmiştir. Bu dönemde çok sayıda tasavvuf reddiyesi kalem alındığı halde, bu metinlerin önemli bir kısmına söz konusu eserlerde atıf yapılmamıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu listelerle amaçlanan, Şîi gelenekte kitlesel bir tasavvuf karşıtlığı olduğuna dair bir anlatı inşa etmektir. Bu eserler hakkında başka çalışmalarda genel hatlarıyla değerlendirilmelerde bulunulduğu için¹⁵ biz bu çalışmada vikâyenin sonundaki ifadelerden dolayı sadece *Hadîkatü's-Şî'a*'nın nispetiyle ilgili tartışmaları ele alacağız.

5. *Hadîkatü's-Şî'a*'nın Nispetine Dair Tartışmalar

Vikâyenin sonundaki cümlelerin tamamı *Hadîkatü's-Şî'a* isimli eserin nispetiyle ilgilidir. Farsça yazılmış bu kitap, 10./16. asrın meşhur Şîi âlimlerinden Mukaddes Erdebîlî olarak da meşhur Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî'ye (öl. 993/1585) nispet edilen ve günümüze kadar nispet sorunu çözülememiş bir metindir. İki cilt olarak yazıldığı iddia edilen eserin ilk cildi günümüze ulaşmamakla birlikte günümüze ulaşan ikinci cildi on iki imamın imametlerinin ispatı ve hayatları hakkındadır. Doğrudan tasavvuf reddiyesi olmamakla birlikte eserin bu şekilde meşhur olmasının temel sebebi metnin çeşitli yerlerinde ve özellikle de Ca'fer es-Sâdık'la (öl. 148/765) ilgili bölümün devamında tasavvuf düşüncesi ve sûfi zümrelere yönelik sert eleştirilere yer verilmesidir. Yazar, tasavvuf anlayışını bütün olarak Sünnî menşeli olarak nitelemiş ve sûfi fırkaları Ehl-i sünnet'in gulâtı olarak tasnif etmiştir. Bazılarının isimlerine başka metinlerde rastlamadığımız yirmi üç sûfi fırka sıralamış, bunlar hakkında kısa ve mutlak bilgiler vermiş ve şeriatı muhalif inançlara sahip oldukları iddiasıyla bütün sûfileri tekfir etmiştir.¹⁶

11./17. asırda İran merkezli olarak Şîi düşüncedeki kırılmalar hesaba katılmadığında *Hadîkatü's-Şî'a* yazarının -kendi iddiası üzerinden düşünülürse- Sünniliğe ait bir unsurun eleştirisi için eserinde bu kadar geniş yer ayırması ilk bakışta anlaşılması güç bir durumdur. Esas itibarıyla onun gerçek muhatapları, Sünnî sûfilerden ziyade Şîi sûfilerdir. Çünkü yazarın yaşadığı dönemde Şîiler arasında tasavvuf düşüncesi güçlenmiş, Şîi sûfiler; toplum nezdinde geniş bir

¹⁵ bk. Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 33-43, 227-332. Ayrıca bk. Anzali, *Mysticism in Iran*, 38-42.

¹⁶ Ahmed b. Muhammed Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a* (Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, 1378), 2/740-818.

kabule ve nüfuza sahip olmuşlar, kendi fikrî sabiteleri üzerinden Şiîliği tanımlamaya teşebbüs etmişler ve bu haliyle ulemanın dinî ve toplumsal nüfuz alanlarına tehdit teşkil etmeye başlamışlardır.¹⁷ Nitekim bizzat yazarın kendi döneminde avamdan ve ulema zümresinden çok sayıda Şiî'nin sûfî fırkalara mensup olmaya başladığını ve artık dinî konularda ulemaya teveccüh göstermediklerine dair ifadeleri de buna işaret etmektedir.¹⁸ Onun asıl inşası Şiî tasavvuf anlayışını, Sünnî menşei üzerinden ötekileştirmek ve bu sayede söz konusu anlayışın Şiî akide açısından meşruiyetini ortadan kaldırmaktır.

Ḥadīkatü's-Şî'a, Şiî gelenekte nispeti üzerine en fazla tartışma ve kutuplaşmanın yaşandığı metinlerden birisidir. 11./17. asırdan günümüze kadar bu eserin nispetine dair tartışmalar kesintisiz bir şekilde devam etmiş, özellikle de son asırda bu konuda hacimli çalışmalar ve müstakil metinler kaleme alınmıştır. Modern dönemde *Ḥadīkatü's-Şî'a*'nın nispetiyle ilgili tartışmalar noktasında oluşan literatüre birkaç örnek vermek gerekirse; eserin neşrini yapan Sadık Hasanzâde, yazdığı geniş mukaddimede nispetine ve kim tarafından yazılmış olabileceğine dair onlarca iddia sıralamış, bunların isabetli olup olmadığına dair değerlendirmelerde bulunmuş ve nihayetinde Erdebîlî'ye aidiyetinin kesin olduğunu iddia etmiştir.¹⁹ Ali Ekber Zâkirî, 1375hş./1996 yılında kaleme aldığı hacimli makalede tarihî süreçte nispetine dair iddiaları dakik bir şekilde tahlil etmiş ve Erdebîlî'ye ait olamayacağı sonucuna varmıştır.²⁰ Ali Rızâ Dûstî 1396hş./2017 yılında müstakil bir kitap yazarak Erdebîlî'ye ait olmadığına dair iddiaları çürütmeye çalışmıştır.²¹ Resûl Ca'feriyân ve Andrew Newman bu eseri dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Muhammed Tâhir Kummî'nin,²² Kathryn Babayan ve Ata Anzali ise Mirlûhî'nin yazarak Erdebîlî'ye nispet etmiş olabileceklerinin ileri sürmüşlerdir.²³

Bu noktada asıl sorulması gereken soru; *Ḥadīkatü's-Şî'a*'nın kim tarafından yazıldığı Şiî gelenek açısından neden bu kadar önemli ve kritiktir? Bu soruyu 11./17. asırdan itibaren Şiî düşüncede Şîa-tasavvuf ilişkisine dair tartışmaları ve bu ilişkinin Şiîliği tanımlamadaki işlevini dikkate alarak cevaplamak mümkündür. *Ḥadīkatü's-Şî'a*, Şiî gelenekte yazılmış ilk ve en önemli tasavvuf reddiyelerinden birisidir. Bu eser, Safevîler öncesi ve hatta Safevîler'in ilk asrında bile İran topraklarında hâkim olan Sünnî karakterli sûfî anlayış ve birikimle Şîa'nın arasına set çeken güçlü bir anlatıya sahiptir. Eserin nispetine dair tartışmaların son asır İran'ında yoğunluk kazanmasının sebeplerinden birisi ise bu tarz metinlerin sûfî mirasın *irfân* kavramı üzerinden temellük edilmesinin önünde engel teşkil etmesidir. Bir yönüyle de *Mesnevî*, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, *Fuşûşü'l-ḥikem* ve *Gülşen-i Râz* gibi sûfî metinlerin veya Şiîlik özelinde Mollâ Sadrâ (öl. 1050/1641?) gibi âlimlerin eserlerinin Şiîliğe, öte yandan Pers milliyetçiliği özelinde düşünülürse *Mesnevî* gibi Farsça sûfî metinlerin İran kültürüne taşınmasının dinî meşruiyetini etkileyen bir tartışmadır. Yazar, tasavvuf düşüncesinin imamların ve Şîa'nın etki alanını sınırlandırmak için Emevîler tarafından sahaya sürüldüğünü iddia etmiş, bütün sûfîleri Ehl-i beyt ve Şîa düşmanı Sünnî zındıklar olarak nitelemiş ve onların takipçileri olan Şiîleri de tekfir etmiştir. Dolayısıyla Mukaddes Erdebîlî gibi Şiî gelenekte önemli ağırlığı olan bir âlimin Şiîlik'le sûfî birikim arasına

¹⁷ Detaylı bilgi için bk. İşlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 192-226.

¹⁸ Mukaddes Erdebîlî [?], *Ḥadīkatü's-Şî'a*, 2/784-787.

¹⁹ Sadık Hasanzâde, "Muḥaddime", *Ḥadīkatü's-Şî'a* (Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, 1378), 1/32-64.

²⁰ Ali Ekber Zâkirî, "Nâdurustî-yi İntisâb-ı Ḥadīkatü's-Şî'a be Muḥaddes Erdebîlî", *Hovze* 75 (1375), 157-218.

²¹ Ali Rızâ Dûstî, *Keşfü'l-ḥaḳīkatü fi'l-tibârî'l-Ḥadīka* (Tahran: İntişârâtı Delîlimâ, 1396).

²² Resûl Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî* (Tahran: Neşr-i İlm, 1388), 1/800; Andrew J. Newman, "Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: The Authorship of the ḥadīqat Al-Shî'a Revisited", *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies* 37:1 (1999), 95-108.

²³ bk. Anzali, *Mysticism in Iran*, 40-41.

set çekmesinin ve tarihî süreçte sûfiler ve Şîiler'i düşman iki yapı olarak resmetmesinin söz konusu temellük durumunu akamete uğratan bir yönü bulunmaktadır.

Hadîkatü's-Şî'a, Şîi gelenekte 1060/1650'lere kadar bilinmeyen ve atıf yapılmayan bir eser olduğu halde söz konusu tarihten itibaren bir anda muteber ve meşhur bir metin haline gelmiştir. Onun bu merkezî rolü, imamete ilgili verdiği bilgilerden ziyade tasavvuf düşüncesi ve sûfilere yönelik eleştirilerden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu eser, 11./17. asırda İran merkezli olarak Şîi gelenekte başlayan tasavvuf karşıtlığına muhkem bir fikrî çerçeve oluşturma açısından retorîği güçlü bir anlatıya sahiptir. Sonraki süreçte Şîi âlimler, çok sayıda tasavvuf reddiyesi kaleme almışlar; genel anlamda bu reddiyelerde *Hadîkatü's-Şî'a*'dan yoğun bir şekilde beslenmişler ve özellikle de bu kitaptaki sûfiler aleyhine rivayet edilen ve çoğunluğu Şîa'nın muteber hadis kitaplarında bulunmayan rivayetlere sıklıkla atıf yapmışlardır.

Sûfilerle ilgili eleştirilerden bağımsız olarak düşünüldüğünde *Hadîkatü's-Şî'a*'nın imamet konusunda yazılmış diğer eserlere nispetle temayüz eden bir yönü bulunmamaktadır. Eğer sûfilerle ilgili kısım bulunmasaydı, muhtemelen bu kitap iltifat edilmeyen ve bilinmeyen bir eser olarak kalacaktı. Üstelik oldukça avamî bir tarzda kaleme alınmış ve ayrıca çok sayıda zayıf ve uydurma hadisi ihtiva eden bir metindir. Sırf bu sebepten dolayı bazı araştırmacılar, eserin Erdebîlî'ye nispetine karşı çıkmışlar ve kelam, tefsir ve fıkıh alanında önemli kitaplar yazmış bir âlimin ilmî açıdan bu derece sorunlu bir eser kaleme alamayacağını ifade etmişlerdir.²⁴

Erdebîlî hiçbir eserinde *Hadîkatü's-Şî'a*'ya atıf yapmamış ve daha da önemlisi 1060/1650 yılına kadar -yani Erdebîlî'nin vefatından sonraki 63 yıl boyunca- başta rical ve fihrist eserleri olmak üzere hiçbir Şîi âlim onun böyle bir eserinden bahsetmemiştir. Maddi unsurların yanında Erdebîlî'nin nispeti kesin eserlerindeki sûfilere bakış açısı ile *Hadîkatü's-Şî'a*'daki bilgiler de birbirleriyle çelişmektedir. Örneğin Erdebîlî, *İsbatü'l-Vâcib* isimli risalesinde sûfiler hakkında müspet ifadeler kullanmış, tarikat silsilelerinin masum imamlara dayandığını belirtmiş ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin (öl. 234/848 [?]) Ca'fer es-Sâdık'ın sekkâsı ve talebesi, Ma'rûf el-Kerhî'nin (öl. 200/815-16 [?]) Ali er-Rızâ'nın (öl. 203/819) hizmetçisi olduğu bilgisine yer vermiştir.²⁵ *Hadîkatü's-Şî'a* yazarı ise bu iddiaların tamamıyla Sünnîler'in uydurmalarından ibaret olduğunu belirtmiş ve Ma'rûf el-Kerhî ile Bâyezîd-i Bistâmî'ye yönelik ağır eleştirilerde bulunarak onları tekfir etmiştir.²⁶

Genel anlamda Erdebîlî'ye nispeti şüpheli görülmekle birlikte 11./17. asrın tasavvuf muhalifi Şîi âlimleri *Hadîkatü's-Şî'a*'nın Erdebîlî'ye ait olduğunu ispatlamak için yoğun çaba harcamışlardır. Zira Erdebîlî'nin tasavvuf muhalifleri safında yer alması, Şîi gelenekteki ağırlığından dolayı bu cenahın konumunu takviye etme noktasında oldukça güçlü bir unsurdur. Bu noktada önlerine çıkan en önemli engel, *Hadîkatü's-Şî'a*'nın 1060/1650 yılından önce bilinmemesi ve Erdebîlî'nin eserleri listesinde yer almamasıydı. Bu engeli aşma noktasında en fazla başvurdukları yöntemlerden birisi Muhammed Bâkir Meclisî, Hür el-Âmilî (öl. 1104/1693) ve Muhammed Tâhir Kummî gibi dönemin meşhur âlimlerinin -tabi bunların tamamı tasavvuf muhalifidir ve Erdebîlî'den takriben bir asır sonra yaşamış kişilerdir- *Hadîkatü's-Şî'a*'nın Erdebîlî'ye ait olduğuna dair ifadelerini nispet noktasında müsellemler olarak sunmalarıydı. Nitekim vikâyedeki Muhammed Tâhir Kummî'nin *Tühfetü'l-Ahyâr* isimli eserinin fihristinin yirmi altıncı *matlab*ında yer aldığı iddia edilen;

²⁴ bk. Hasanzâde, "Muqaddime", 1/54-58.

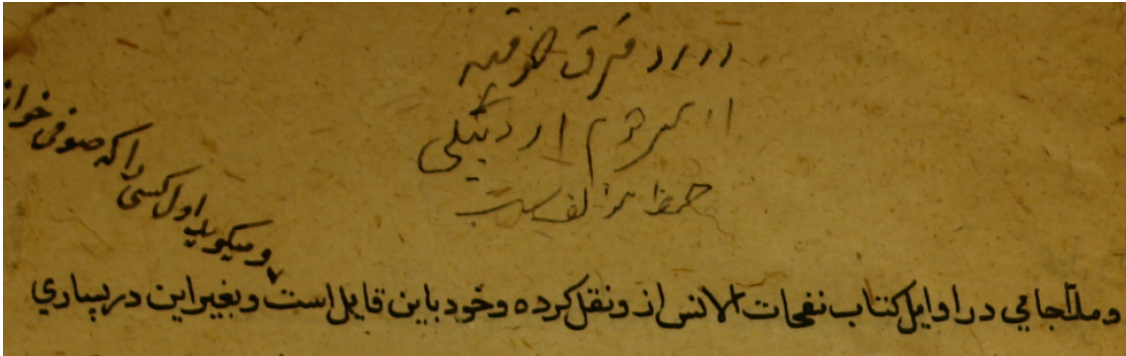
²⁵ *İsbatü'l-Vâcib*'ten naklen Hasanzâde, "Muqaddime", 1/48.

²⁶ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1/249-250.

Ḥadīkatü's-Şî'a kitabından bazı ibareler hakkındadır, ki bu ibareler tasavvuf ve sûfilere yönelik eleştirileri kapsamaktadır. Bu kitap [*Ḥadīkatü's-Şî'a*] ilmi ve ameliyle kemâlât sahibi Mevlânâ Ahmed [Erdebîlî]'nin meşhur eserlerinden birisidir.

şeklindeki bilgiler de bu tür bir insanın ürünüdür. *Tüḥfetü'l-Aḥyâr*, Muhammed Tâhir Kummî'nin 1075/1665 yılında, yani Erdebîlî'nin vefatından 82 yıl sonra kaleme aldığı en meşhur tasavvuf ve felsefe reddiyelerinden birisidir. Yazarın iddia ettiği gibi “Bu kitap [*Ḥadīkatü's-Şî'a*] ilmi ve ameliyle kemâlât sahibi Mevlânâ Ahmed [Erdebîlî]'nin meşhur eserlerinden birisidir” şeklindeki bir cümle *Tüḥfetü'l-Aḥyâr*'ın matbu nüshalarında ve çoğu yazma nüshasında bulunmamaktadır.²⁷ Söz konusu iddia, büyük ihtimalle bu eserin Meclis-i Şûrâ-yi İslamî Kütüphanesi'ndeki 18516 numaralı nüshasına dayanmaktadır.²⁸ Yazarın iddia ettiği gibi gerçekten de bu nüshanın fihristindeki yirmi altıncı *matlabta* ilgili ifadeler bulunmaktadır (bk. Ek1). Fakat ilginç bir şekilde fihristteki bu *matlabın* üzeri kırmızı kalemle çizilmiş²⁹ ve ayrıca söz konusu *matlaba* metin içerisinde yer verilmemiştir.³⁰ Öte yandan bu nüshadaki fihristi Kummî'nin yazdığına dair bir işaret de bulunmamaktadır. Eğer Kummî yazmış olsaydı, metin içinde de bu konuya dair bir başlık açması beklenirdi. Ayrıca hâtime dışında *Tüḥfetü'l-Aḥyâr*'ın kopyası olan ve bu eserden birkaç yıl sonra yazılan *Hidâyetü'l-'avâm*'da söz konusu ifadeler ne fihristte ne de metin içinde yer verilmemesi de³¹ fihristin Kummî'ye ait olmadığına işaret etmektedir.

Diğer taraftan Hür el-Âmilî gibi tasavvuf muhalifi âlimler, *Ḥadīkatü's-Şî'a*'nın Erdebîlî'ye ait olmadığına dair iddiaları çürütme adına bu eserin Erdebîlî'nin bizzat kendisinin yazdığı veya onun zamanından kalma nüshalarının bulunduğunu iddia etmişlerdir.³² Fakat buna dair somut veriler ortaya koyamamışlardır. Nitekim Âyetullah Gülpeygânî Kütüphanesi'nde bulunan 29/43-5703/2 numaralı mecmuadaki *Ḥadīkatü's-Şî'a*'nın sadece tasavvuf eleştirilerinin yer aldığı bir nüshanın ilk varacağına düşülen not da böyle bir insanın ürünüdür:



Burada okunduğu kadarıyla;

²⁷ bk. Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Tüḥfetü'l-Aḥyâr: Tecziye ve Tahlil der 'Akâid ve Ârâ'i Mutaşavvifa* (y.y.: Silsile-i İntişârât-i Nûr, 1336); Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Tüḥfetü'l-Aḥyâr*, thk. Dâvud İlhâmî (Kum: Hedef, 1369); Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Tüḥfetü'l-Aḥyâr: Tecziye ve Tahlil der 'Akâid ve Ârâ'i Mutaşavvifa* (Kum: İntişârât-ı Kitâbfurûşî-yi Tabatabâî, 1393); Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Tüḥfetü'l-Aḥyâr* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, 14743/2), 48a ve devamı; Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Tüḥfetü'l-Aḥyâr* (Meşhed: Kitabhâne-i Âsitân-ı Kuds-i Razavî, 4469).

²⁸ Bu nüshanın son varakları eksiktir ve istinsah kaydı bulunmamaktadır. Fakat zahriyesinde 1142/1729 tarihli hibe kaydı bulunmaktadır. bk. Kummî, *Tüḥfetü'l-Aḥyâr* (18516), 1a. Dolayısıyla bu nüshanın daha önceki bir tarihte ve hatta müellife yakın bir zamanda istinsah edildiğini söylemek mümkündür. Bu veri de vikâyedeki notları kaleme alan kişinin söz konusu nüshayı kullandığı ihtimalini güçlendirmektedir.

²⁹ Kummî, *Tüḥfetü'l-Aḥyâr* (18516), 11a-111b.

³⁰ Kummî, *Tüḥfetü'l-Aḥyâr* (18516), 111b-154b.

³¹ 'Asâm [?], *Hidâyetü'l-'Avâm* (10369), 104a-108b.

³² Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye fi'r-red ale's-şüfiyye* (Kum: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1400), 30.

"در رد فرق صوفیه از مرحوم اردبیلی. خط مؤلف است."

"Merhûm Erdebîlî'nin sûfî fırkalar hakkında reddiyesi. Müellif hattıdır"³³

yazmaktadır. Bu nüshanın ilk ve son varakları eksiktir ve istinsah kaydı bulunmamaktadır. Mecmuadaki diğer risalelerin hatları birbirinden farklıdır ve bu yüzden risalenin istinsah tarihine dair tahmin yürütmek mümkün gözükmemektedir. Söz konusu ifadelerin ve risalenin hatları da birbirinden farklıdır ve dolayısıyla bu ifadelerin sonradan eklendiği anlaşılmaktadır. *Hadîkatü's-Şî'* a'nın tamamının değil de sadece sûfilere yönelik eleştirilerin bulunduğu bir nüshaya müellif hattı ibaresinin eklenmesi de şüphe uyandıran bir durumdur.

Benzer şekilde vikâyenin sonundaki;

Ayrıca şunu bil ki, halktan sözüne güvenilir bir kişi, Ahmed Beg Yûzbâşî'nde *Hadîkatü's-Şî'* a'nın yazarı zamanında yazılmış [bir nüshasının] bulunduğunu işitmiştir. Bu nüshanın hala mevcut olup olmadığı veya [padişahın kütüphanesine intikal edip etmediği] bilinmemektedir.

İfadesi de bu bağlama oturmaktadır. Eğer aktarılan bu bilgilerin doğruluğunu teyit edebilsaydık ve iddia edildiği gibi böyle bir nüshanın varlığından haberdar olabilseydik *Hadîkatü's-Şî'* a'nın Erdebîlî'ye ait olduğu noktasında hiçbir tereddüt kalmazdı. Fakat yazarın diğer tasavvuf muhalifleri gibi *Hadîkatü's-Şî'* a'nın nispetini ispatlama adına böyle bir duyumu aktardığı ve hatta daha ileri bir tespitle bizzat kendisinin böyle bir iddia ortaya attığı anlaşılmaktadır.

5.1. *Hadîkatü's-Şî'* a-Kâşifü'l-*Hağ* ilişkisi

Vikâyenin sonundaki;

Bu zamanlarda bir gün Hindistan'ın Haydarâbâd şehrinde bir sahaf dükkânında *Hadîkatü's-Şî'* a'nın bazı kısımlarından seçilerek yazılan ve pek çok yerde yazarının zamanında yazıldığı zannedilen bir kitap görüldü.

cümlesiyle kastedilen kitap, 1058/1648 yılında Mollâ Muizzüddîn Erdistânî (öl. 11/17. asır) isimli İran'dan Hindistan'a göç eden Şîi bir âlimin Haydarâbâd'da Kutubşâhîler sultanı Abdullah Kutubşâh'a (öl. 1083/1672) ithafen³⁴ Farsça kaleme aldığı *Kâşifü'l-*Hağ**³⁵ isimli eserdir. Bu notları yazan kişi de *Kâşifü'l-*Hağ**'kin *Hadîkatü's-Şî'* a'nın tahrif edilmiş hali olduğunu iddia etmektedir.

Genel hatlarıyla birbirinin kopyası olan *Hadîkatü's-Şî'* a ve *Kâşifü'l-*Hağ** arasında içerik itibarıyla oldukça cüzî farklılıklar söz konusudur. Her iki eserin; esasen tek bir metin olduğu, birileri tarafından yapılan bazı ilave veya çıkarmalarla iki farklı metin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Söz konusu farklılıkların neredeyse tamamı tasavvuf düşüncesine yönelik tutumla ilişkilidir. Bu cüzî farklılıklar sayesinde birbirine zıt anlatıya sahip iki farklı metin ortaya çıkmıştır. *Kâşifü'l-*Hağ**, sûfî meşrep bir âlimin eseri iken; *Hadîkatü's-Şî'* a tasavvuf muhalifi bir âlimin metnidir. Ayrıca *Hadîkatü's-Şî'* a'da Ca'fer es-Sâdık'ın hayatı hakkında bilgilerin aktarıldığı kısmın devamına, bir

³³ Ahmed b. Muhammed Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'* a (Kum: Kitabhâne-i Âyetullah Gülpeygâni, 29/43-5703/1), 1a.

³⁴ Molla Muizzüddîn Erdistânî, *Kâşifü'l-*Hağ** (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 81), 2a.

³⁵ Eserin *Fevzü'n-Necât*, *Manâkıb-ı Kutubşâhî*, *Keşfü'l-*Hağ** *Kâşifü'l-Esrâr*, *Hidâyetü'l-*Âlemin** ve *İmâmet-i Emîrü'l-Mü'minin* gibi farklı isimleri de söz konusudur. Detaylı bilgi için bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yi Hağgî İrân (FENHÂ)*, 25/655. Ayrıca Meclis Kütüphanesi kataloğunda Muhammed b. Ali b. Hâtûn Âmilî (11.17. asır) isimli bir âlime nispetle *Kitâb der İmâmet* şeklinde etiketlenmiş bir eser söz konusudur. İçeriği incelendiğinde bu eserin de *Kâşifü'l-*Hağ** olduğunu anlaşılmıştır. bk. Saîd Nefîsî, *Fihrist-i Nüşahâ-yi Hağgî-yi Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî* (Tahran: Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî., 1344hş.), 6/67-68.

risale hacminde müstakil bir tasavvuf reddiyesine yer verilmiştir.³⁶ Bu kısım metnin akışıyla pek ilgili durmasa da yazar, sūfilerin Ca'fer es-Sâdık zamanında zuhur ettiğini belirterek³⁷ söz konusu tasavvuf reddiyesi kısmını metnin akışıyla ilişkilendirmeye çalışmıştır.

Kâşifü'l-Ḥaḳ'da sūfiler *ehl-i keşf ve erbâb-ı zevk* olarak nitelenmiş ve Mevlânâ (öl. 672/1273), Senâî (öl. 525/1131 [?]), Sa'dî-i Şîrâzî (öl. 691/1292) ve Molla Câmî (öl. 898/1492) gibi sūfilerin şiirlerinden yoğun bir şekilde beslenilmiş; *Ḥadîkatü's-Şî'a*'da ise sūfiler, Ehl-i beyt ve Şîa düşmanı mülhid, kâfir ve zındık Sünnîler olarak nitelenmiş³⁸ ve söz konusu sūfilerin şiirlerine yer verilmemiştir.³⁹ *Kâşifü'l-Ḥaḳ*'da çoğu Şîi imamet metninde de yer verildiği gibi tasavvuf ilmi köken itibarıyla imamlara dayandırılmış; Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî(öl. 297/909), Serî es-Sakatî (öl. 251/865) ve Ma'rûf el-Kerhî gibi sūfilerin, imamların talebeleri ve hizmetçileri olduğu ve bütün tarikat silsilelerinin imamlara ulaştığı ifade edilmiştir. *Ḥadîkatü's-Şî'a* yazarı ise aynı bilgileri tekrarlamış fakat bir itiraz kaydı düşerek bu bilgilerin aslının bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre bu iddialar kendi dönemindeki Şîilerin Sünnîlerin tuzağına düşerek sūfiler hakkında hüsn-i zan beslemelerinden kaynaklanmaktadır. Bilakis sūfilerin silsileleri imamlara değil, Muâviye tâbisi cebrî, mülhid ve dehrî Ebû Hâşim el-Kûfî'ye dayanmaktadır.⁴⁰

5.1.1. Ḥadîkatü's-Şî'a - Kâşifü'l-Ḥaḳ İlişkinde Dair İhtimaller

Ḥadîkatü's-Şî'a ile *Kâşifü'l-Ḥaḳ* ilişkisine dair iki ihtimal ön plana çıkmaktadır:

a. Molla Muizzüddîn Erdistânî, Erdebîlî'nin *Ḥadîkatü's-Şî'a* isimli eserini çalarak bu eserden sūfiler aleyhine içeriği ayıklamış, dahası onların metinlerinden ilaveler yaparak metni sūfî meşrep bir Şîi imamet kitabı haline getirmiş ve nezdinde nüfuz ve himmet kazanmak için Haydarâbâd'da Kutubşâhîler sultanı Abdullah Kutubşâh'a ithaf etmiştir. Vikâyedeki "Dünya, aş, pilav ve helva için bidat ehlinin yolunu takip eden bazı kimseler aslı olmayan şeyler söylemekte..." cümlesiyle de bu duruma işaret edilmekte ve Erdistânî'nin Sultan Abdullah Kutubşâh'ın himayesini kazanmak için böyle bir yol takip ettiği kastedilmektedir.

b. Bu dönemde sūfiler aleyhine metinler üreten meçhul bir Şîi âlim, Erdistânî'nin *Kâşifü'l-Ḥaḳ*'kını çalarak eserden sūfilere dair müsbet ifadeleri çıkarmış, metne tasavvuf düşüncesi aleyhine bir reddiye risalesi eklemiş ve yeni kitabı *Ḥadîkatü's-Şî'a* ismiyle Şîi gelenekteki öneminden dolayı Erdebîlî'ye nispet etmiştir.

İkinci ihtimal üzerinden düşünülürse bunu yapan kişinin birkaç küçük ayrıntıyı hariç tutarsak yaptığı tahrifatın izini sürme noktasında geriye neredeyse hiçbir kanıt bırakmadığı görülmektedir. *Kâşifü'l-Ḥaḳ* asıl metin kabul edilirse *Ḥadîkatü's-Şî'a* yazarının bu metin üzerinde yaptığı tasarruflardan birkaç tanesine şu şekilde örnek verebiliriz:

1. *Ḥadîkatü's-Şî'a*'nın girişinde yazar, Hz. Peygamber'in hayatını anlattığı birinci cildin yazımını tamamladığını, ikinci cildin yazımına başladığını belirtmekte ve metnin bazı yerlerinde birinci cilde atıflar yapmaktadır.⁴¹ Bu bilgi, *Ḥadîkatü's-Şî'a* yazarının hiç var olmayan bir cilt uydurduğu anlamına gelmektedir.

³⁶ Mukaddes Erdebîlî [?], *Ḥadîkatü's-Şî'a*, 2/734-818.

³⁷ Mukaddes Erdebîlî [?], *Ḥadîkatü's-Şî'a*, 2/740.

³⁸ Mukaddes Erdebîlî [?], *Ḥadîkatü's-Şî'a*, 2/734-818.

³⁹ Krş. Erdistânî, *Kâşifü'l-Ḥaḳ* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 811), 6b, 10b, 13b, 30b, 31b, 97a, 249, 250b, 374b-375a; Mukaddes Erdebîlî [?], *Ḥadîkatü's-Şî'a*, 1/14, 1/24, 1/32, 1/75, 1/78, 1/256, 2/665, 2/667, 2/1028.

⁴⁰ Krş. Erdistânî, *Kâşifü'l-Ḥaḳ* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 811), 94b-95a; Mukaddes Erdebîlî [?], *Ḥadîkatü's-Şî'a*, 1/249-250.

⁴¹ Mukaddes Erdebîlî [?], *Ḥadîkatü's-Şî'a*, 1/3, 1/425, 2/740.

2. *Kâşifü'l-Hağ*'da Erdebîlî'nin ismi zikredilerek *İşbatü'l-Vâcib* risalesi gibi eserlerine yapılan atıflar, *Hadîkatü's-Şî'a* yazarı tarafından Erdebîlî kastedilerek "Bu fakir *İşbatü'l-Vâcib* risalesinde zikretti" şeklinde değiştirilmiştir.⁴²
3. *Hadîkatü's-Şî'a*'da, *Kâşifü'l-Hağ*'daki Erdebîlî'nin vefatı sonrası yazılan Nûrullah Tüsterî'nin (öl. 1019/1610) *Mecâlisü'l-Mü'minin* (telif tarihi: 1010/1601) ve *İhkâku'l-hağ* (telif tarihi: 1014/1605) gibi metinlere yapılan atıflar hazfedilmiştir.⁴³
4. *Kâşifü'l-Hağ*'da hem Hindistan'ın Dekken bölgesinde hâkim olan Kutubşâhîler sultanlarına, özellikle de eserin ithaf edildiği Abdullah Kutubşâh'a hem de Safevî şahlara methiyelerde bulunulmuştur. *Hadîkatü's-Şî'a* yazarı ise muhtemelen asıl metnin Hindistan merkezli yazıldığına dair delilleri yok etmek için ve Erdebîlî'nin vefatından çok sonraları tahta geçen Abdullah Kutubşâh'la ilgili detaydan dolayı Kutubşâhîler'e dair ifadeleri eserden çıkarmıştır.⁴⁴
5. Dikkatimizi çeken ilginç bir detay hem *Kâşifü'l-Hağ*'kın kaynaklarını hem de *Hadîkatü's-Şî'a*'da yapılan tahrifatı göstermesi açısından önemlidir. *Kâşifü'l-Hağ*'da iki yerde Osmanlı padişahı Sultan Murad ve Şeybânî hükümdarı Abdülmü'min'den bahsedilmiştir. Bir yerde Sünnîler'in *ülü'l-emr* kavramını Müslüman olması koşuluyla günahkar veya zâlim olsa da bütün kullara tekabül ettiği şeklinde yorumladıklarını, bundan dolayı Sultan Murad ve Abdülmü'min Hân'a itaatin gerekli olduğuna inandıklarını belirtmiş ve devamında iki padişahın cehaletlerinin ifadesi olarak "*Gülistân*'dan üç satırı, *Bostân*'dan iki beyti anlamaktan aciz olan ve tümüyle fâsık ve fâcir olan bir zümre, nasıl olur da Kur'an'ın muhkem ve müteşâbih ayetlerinin delaletlerine ve semânın menzillerine aşına olabilir?" cümlesine yer vermiştir.⁴⁵ *Hadîkatü's-Şî'a*'da aynı cümleye yer verilmekle birlikte, *Kâşifü'l-Hağ*'daki "Sultân Murâd Rûm" ve "Abdülmü'min Hân Özbek" ibareleri "Sultân-ı Rûm" ve "Hân-ı Özbek" şeklinde değiştirilmiştir.⁴⁶ Burada garip olan Kur'an ayetlerinin doğru anlaşılmasının ölçüsü olarak Farsça yazılmış *Gülistân* ve *Bostân*'ı anlayabilme kaydı düşülmesidir. Hayatını Necef'te geçirmiş, burada Arapça medrese metinleri okutmuş ve eserlerinin büyük çoğunluğunu Arapça kaleme almış Erdebîlî'nin *Hadîkatü's-Şî'a* gibi bir tasavvuf reddiyesinde Farsça sûfî meşrep metinleri ilmin ölçütü olarak sunması kuşku uyandıran bir durumdur. Öte yandan *Kâşifü'l-Hağ* yazarı Sultan Murad ismiyle büyük ihtimalle Şeybânî hükümdarı Abdülmü'min Han (öl. 1006/1598) ile yakın dönemde hükümdar olmasından dolayı III. Murad'ı (1574-1595) kastetmektedir. *Kâşifü'l-Hağ*'kın 1058/1648 yılında yazıldığını hesaba katarsak yazarın kendi dönemindeki sultanlar yerine eserini yazdığı tarihten 52 yıl önceki, yani 1006/1598 yılında tarihe karışmış Şeybânîler'in son sultanına ve aynı şekilde kendi dönemindeki Osmanlı sultanı yerine III. Murad'a atıf yapması sorgulanması gereken bir husustur. Bu durum muhtemelen *Kâşifü'l-Hağ* yazarının kendisi gibi İran'dan Hindistan'a göçen ve Mîrzâ Mahdûm Şîrâzî (öl. 995/1587) gibi Sünnî âlimlerin metinlerine reddiyeler yazmasıyla meşhur olan Şîi âlimlerinden Nûrullah Tüsterî'nin metinlerinden yoğun bir şekilde beslenmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâşib* adıyla Mîrzâ Mahdûm'un III. Murad'a ithafen yazdığı *Nevâkızu'r-Revâfîz* isimli eserine 995/1587 yılında

⁴² Krş. Erdistânî, *Kâşifü'l-Hağ* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 811), 4a, 365b; Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1/7, 2/1006.

⁴³ Krş. Erdistânî, *Kâşifü'l-Hağ* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 811), 13a, 25b, 375a; Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1/32, 1/64, 2/1028-1029.

⁴⁴ Krş. Erdistânî, *Kâşifü'l-Hağ* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 811), 183a, 375a; Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1/492-493, 2/1027.

⁴⁵ Erdistânî, *Kâşifü'l-Hağ* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 811), 11a. Ayrıca bk. Erdistânî, *Kâşifü'l-Hağ* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 811), 14a.

⁴⁶ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1/25. Ayrıca bk. Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1/33.

Meşâ'ibü'n-nevâsıb isimli bir reddiye yazmış ve bu kitabı, Mîrzâ Mahdûm'un *Nevâkîz*'i III. Murad'a ithaf etmesine nazire yaparak bu dönemde onun rakibi olan Şah Abbas'a (öl. 1038/1629) ithaf etmiştir.⁴⁷ Dolayısıyla *Kâşifü'l-Hağ* yazarının Osmanlı ve Özbek sultanlarından bahsetmesinin sebebi, büyük ihtimalle Tüsterî'nin kendi dönemindeki Sünnî sultanlara atıf yapmasından kaynaklanmaktadır. Fakat her hâlükârda Abdülmü'min Han, Erdebîlî'nin vefatından sonra sultan olmuştur. Muhtemelen bundan dolayı *Hadîkatü's-Şî'a* yazarı, *Kâşifü'l-Hağ*'daki "Abdülmü'min Hân Özbek" ibaresini "Hân-ı Özbek" şeklinde değiştirmek zorunda kalmıştır.

Hadîkatü's-Şî'a ile *Kâşifü'l-Hağ* ilişkisine dair zikredilen iki ihtimal üzerinden düşünülürse, ilginç bir şekilde ikinci ihtimalin daha isabetli olduğu görülmektedir. *Kâşifü'l-Hağ*'ın 1058/1648 yılında yazıldığı kesindir.⁴⁸ Bilindiği kadarıyla *Hadîkatü's-Şî'a*'ya ilk defa meşhur tasavvuf muhaliflerinden Mirlûhî, 1060/1650 yılında yazdığı *Salvetü's-Şî'a* isimli risalesinde atıf yapmıştır.⁴⁹ Bu veriler, *Hadîkatü's-Şî'a*'nın 1058/1648-1060/1650 yılları arasında tasavvuf muhalifi bir âlim tarafından *Kâşifü'l-Hağ*'tan üretildiğine işaret etmektedir.⁵⁰ Nitekim 11./17. asrın Şîi sûfilerinin kendi aleyhlerine yazarı meçhul veya Şîa'nın meşhur âlimlerine nispetle tasavvuf reddiyeleri yazan bir kesimin bulunduğu dair ifadeleri de⁵¹ bunu teyit etmektedir. Ayrıca dönemin meşhur âlimlerinden Muhammed Bâkir Horasânî'ye (öl. 1090/1679) eserin Erdebîlî'ye ait olup olmadığını sormuşlar, o ise Erdistânî'ye ait olduğunu fakat birileri tarafından bu esere sûfilere yönelik eleştiriler eklenerek Erdebîlî'ye nispet edildiğini belirtmiştir. Benzer şekilde dönemin Şîi sûfilerinden birisi, 1070/1660 yılında tasavvuf muhalifi bir kişinin elinde Erdebîlî'ye nispet edilen, fakat daha önce kimsenin bilmediği ve kesinlikle ona ait olmayan bir eser gördüğünü belirtmiştir.⁵² (bk. Ek2) Nasîrî Tûsî (11./17. asır) isimli bir âlim, 1073/1663 yılında bir yazma nüshanın boş bir sayfasında *Hadîkatü's-Şî'a*'dan bir sayfalık bir nakil yapmış ve sonunda bu eserin Erdebîlî'ye ait olamayacağına dair kayıt düşmüştür.⁵³ (bk. Ek3) Şâh Muhammed Dârâbî⁵⁴ (öl. 1130/1718 [?]) isimli İran'dan Hindistan'a göç eden sûfî bir âlim Erdistânî ile görüşmüş, *Hadîkatü's-Şî'a*'nın ona ait olup olmadığını sormuş; o ise tasavvuf eleştirilerinin bulunduğu kısmın kendisine ait olmadığını belirtmiştir.⁵⁵

5.1.2. *Hadîkatü's-Şî'a*'nın Erdebîlî'ye Nispetini Şüpheli Hale Getiren Metin İç Unsurlar

⁴⁷ bk. Seyyid Şerîf Mar'âşî Hüseyîni Nurullah Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâsıb fi'r-redd-i Nevâkîzu'r-revâfîz* (Tahrân: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 745 ط), 2b-3a; Seyyid Şerîf Mar'âşî Hüseyîni Nurullah Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâsıb fi'r-redd-i Nevâkîzu'r-revâfîz 1* (Tahrân: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 10684), 2a-b; Muhammed Takî el-Hüseyîni, *Terceme-i Meşâ'ibü'n-nevâsıb* (Tahrân: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 2063), 3b-a.

⁴⁸ bk. Molla Muizzüddîn Erdistânî, *Kâşifü'l-Hağ* (Tahrân: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 246), 257b; Molla Muizzüddîn Erdistânî, *Kâşifü'l-Hağ* (Tahrân: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 5498), 167b.

"بود پنجاه و هشت بعد هزار که به پایان رسید این گفتار."

⁴⁹ Seyyid Muhammed b. Muhammed Mirlûhî, "Salvetü's-Şî'a ve Kıvvetü's-Şerî'a", *Mîras-ı İslâmî-yi İrân*, thk. Şeyh Ahmed Âbîdî (Kum: Kitabhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'âşî Necefî, 1416), 2/351.

⁵⁰ Bu işlemi yapma noktasında ilk akla gelen kişilerden birisi ilk defa atıf yapılan eserin yazarı olması ve sûfiler aleyhine müstear isimle risaleler yazmasıyla bilinen Mirlûhî'dir. Nitekim Anzalı de bu âlim üzerinde durmuş ve *Hadîkatü's-Şî'a* ile onun eserleri arasındaki benzerliklere işaret ederek *Hadîkatü's-Şî'a*'nın Mirlûhî tarafından yazılmış olabileceğini iddia etmiştir. bk. Anzalı, *Mysticism in Iran*, 39-40.

⁵¹ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şüfi ve Mütefakkih* (Yezd: Kitabhâne-i Vezîrî Yezd, 993), 2a; Muhammed Mü'min el-Hüseyîni Tabîb Tünükâbûnî, *Tabşîratü'l-mü'minîn* (Tahrân: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 1031/1), 39b (77). Ayrıca bk. İşlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 253-268.

⁵² Müellifi Meçhul, *Keşkül* (Kum: Kitabhâne-i Merkez-i İhyâi İslâmî, 1675/1), 11b-12a. Ayrıca bk. İşlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 264.

⁵³ Muhammed Takî b. Abdül-Hüseyîni Nasîrî Tûsî, *el-Milel ve'n-nihal (Muntehab)* (Tahrân: Tahrân Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kütüphanesi, 111/23 ب), 321b.

⁵⁴ Şâh Muhammed Dârâbî hakkında detaylı bilgi için bk. Anzalı, *Mysticism in Iran*, 125-140.

⁵⁵ Mirza Zeynelabidin Şîrvânî (öl. 1253/1837), *Bustânü's-seyâha* (Tahrân: Ahmedî, 1315), 358-359.

Erdebîlî, gençlik döneminde Şiraz'daki medrese eğitimi dışında hayatını Necef'te geçirmiş ve I. Şah Abbas'ın İran'a gelme davetini reddederek Necef'te zâhidâne bir hayat sürmüştür. Buna rağmen *Hadîkatü's-Şî'a*'da onun şahit olduğu iddia edilen olayların tamamı İran merkezlidir ve Irak'la ilgili herhangi bir detaya veya şahitliğe yer verilmemiştir. Örneğin *Hadîkatü's-Şî'a* yazarı, kabir ziyaretlerine yönelik eleştirilerinde Erdebîlî'nin İsfahan'a yaptığı bir ziyaretten bahsetmekte ve insanların Şîi zannederek Sünnî bir sûfinin kabrine hürmet gösterdiklerini belirtmektedir.⁵⁶ Aynı şekilde 10./16. ve 11./17. asırlarda İran merkezli olarak yoğun tartışma konularından olan Ebû Müslim-i Horasânî'nin (öl. 137/755) Şîi olup olmadığına dair tartışmalardan ve buna bağlı olarak kıssa okuyucularının Farsça dilinde yazılmış *Ebû Müslimnâme* ve *Şâhnâme* gibi metinleri okuduklarından bahsetmektedir.⁵⁷ Benzer şekilde II. Şah İsmâil döneminde (1576-1577) sadâret görevini birlikte yürüten ve şahın öldürülmesi sonrası Sünnî oldukları için öldürülme tehlikesiyle İran'dan kaçan Mîrzâ Mahdûm Şîrâzî'nin (öl. 995/1587) Osmanlı'ya, Mîrzâ Cân Şîrâzî'nin (öl. 994/1586 [?]) ise Buhara'ya kaçtıklarından haberdardır ve gittikleri yerlerdeki hayatlarına dair detaylara hâkimdir. Söz konusu bilgilerin geneli *Kâşifü'l-Ḥaḳ*'da bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu kişinin *Kâşifü'l-Ḥaḳ*'kı bazı çıkarma ve ilavelerle İran merkezli bir tasavvuf reddiyesine çevirdiği ve bunu da *Hadîkatü's-Şî'a* ismiyle Necef'te yaşayan Erdebîlî'ye nispet ettiği anlaşılmaktadır.

Ca'fer es-Sâdık'tan sonra yer verilen tasavvuf reddiyesi kısmını hariç tutarsak, *Hadîkatü's-Şî'a*'daki sûfilerle ilgili eleştirilerin yer aldığı kısımlar genellikle metnin akışıyla pek uyumlu değildir. *Kâşifü'l-Ḥaḳ*'da Hz. Ebû Bekir'den Emevîler'e kadar halifelerin zahiren şeriata bağlı olduklarına dair iddiada bulunmuş ve devamında buna dair Şîi kaynaklı rivayetlere yer verilmiştir. *Hadîkatü's-Şî'a* yazarı ise konuyu sûfilere bağlayabilmek için cümleye ilgisiz bir şekilde Muâviye, Yezid ve Ömer b. Abdülazîz'i eklemiştir; bu halifeler zamanında onların desteğiyle Ebû Hâşim el-Kûfî gibi mülhid sûfilerin ortaya çıktığını, bunların halkı dinden saptırdıklarını, onların mezheplerinin Abbasîler zamanında daha da güçlendiğini ve kendi zamanında kadar devam ettiğini ifade etmiştir.⁵⁸ *Kâşifü'l-Ḥaḳ*'da sûfilere hiç bir atıf yapılmadan cebrî anlayışa yönelik çeşitli eleştiriler getirilmiştir. *Hadîkatü's-Şî'a* yazarı ise bu kısmın devamına vahdet-i vücûd düşüncesine yönelik eleştiriler ilave etmiş ve bu düşünceyi hulûl, tecsim ve cebrî anlayışla ilişkilendirmiştir.⁵⁹ *Kâşifü'l-Ḥaḳ*'da çoğu makâlât eserinde olduğu gibi Cebriiler için "İhlaslı kişilerin Allah'la kucaklaşmasını caiz görürler" ifadesine yer verilirken, *Hadîkatü's-Şî'a* yazarı bu cümleyi "İhlaslı kişilerin *yani sûfilerin* Allah'la kucaklaşmasını caiz görürler" şeklinde değiştirmiştir.⁶⁰

Hadîkatü's-Şî'a'nın Erdebîlî'ye nispetine karşı çıkanların en önemli delillerinden birisi hem *Hadîkatü's-Şî'a*'da hem de *Kâşifü'l-Ḥaḳ*'da aynı cümlelerle Mu'înuddîn Eşref Mîrzâ Mahdûm el-Huseynî eş-Şîrâzî'nin vefatından bahsedilmesidir. Mîrzâ Mahdûm, II. Şah İsmâil (öl. 985/1577) zamanında sadâret makamını yürüten, bazı iddialara göre şahın Sünnîliğe geçmesine vesile olan, fakat şahın öldürülmesinden sonra Sünnî olduğu için aynı akıbetle karşılaşma korkusuyla 985/1578 yılında hapsedildiği zindandan kaçarak Osmanlı'ya sığınan ve Şîiliğe karşı *Nevâkîzu'r-*

⁵⁶ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 2/802.

⁵⁷ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 2/779.

⁵⁸ Krş. Erdistânî, *Kâşifü'l-Ḥaḳ* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 811), 179a; Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1/482.

⁵⁹ Krş. Erdistânî, *Kâşifü'l-Ḥaḳ* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 811), 14b; Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1/34.

⁶⁰ Krş. Erdistânî, *Kâşifü'l-Ḥaḳ* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 811), 370a; Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 2/1019-1020.

Revâfîz isimli reddiye yazan bir âlimdir.⁶¹ Hem *Ĥadîkatü's-Şî'a* hem de *Kâşifü'l-Ĥaĥ*'daki iddiaya göre Mîrzâ Maĥdûm bunların tamamını, yani Şîliğe karşı faaliyetlerini Osmanlı sultanlarından makam elde edebilmek için yapmıştır. Nitekim vefat ederken gizlice vasiyette bulunarak "Beni İmâmîyye Şîası akidesine göre yıkayın, kefenleyin ve defnedin" demiştir. Orada bulunan bir kişinin, "Madem bu akide üzereydin neden [Şîilik aleyhine] konuştun ve yazdın?" şeklindeki sorusu üzerine; "Bir ah çeker, gözünden yaşlar gelir; 'Makam sevdası! Makam sevdası! Makam sevdası' şeklinde cevap verir ve canını teslim eder."⁶²

Mîrzâ Maĥdûm'un vefat tarihi *Ĥadîkatü's-Şî'a*'nın nispetinin tayini noktasında önemli bir veri olduğu için araştırmacılar tabiri caizse kaynakları didik didik ederek bu tarihi netleştirmeye ve söz konusu tarih üzerinden eserin Erdebîlî'ye ait olup olmadığını tespit etmeye çalışmışlardır. Nispete karşı çıkanlara göre Erdebîlî 993/1585, Mîrzâ Maĥdûm ise 995/1587 yılında vefat etmiştir. Dolayısıyla onun, Mîrzâ Maĥdûm'un vefatından haberdar olması mümkün değildir. Bu bilgi de *Ĥadîkatü's-Şî'a*'nın Erdebîlî'ye nispetini geçersiz kılan en önemli veridir. Her ne kadar bu bilgi önemli oranda doğru olsa da Kâtib Çelebi'nin (öl. 1067/1657) Mîrzâ Maĥdûm'un vefat tarihi olarak çelişkili bilgilere yer vermesi bu tespiti kısmen zayıflatmaktadır. Onun *Keşfü'z-zunûn*'da Mîrzâ Maĥdûm'un vefat tarihi olarak (bazı nüshalarında) 988,⁶³ *Takvîmü't-tevârih*'de ise 993 ve 995 şeklinde iki farklı tarih⁶⁴ verdiği görülmektedir. Bu eserin Erdebîlî'ye aidiyetinin kesin olduğunu savunanlar *Keşfü'z-zunûn*'daki bilgiyi esas almışlar, 988 tarihi üzerinden Erdebîlî'nin Mîrzâ Maĥdûm'dan sonra vefat ettiğini ve bundan dolayı onun vefatından haberdar olabileceğini iddia etmişlerdir.⁶⁵ Fakat görüldüğü kadarıyla Kâtib Çelebi'nin verdiği bilgiler Mîrzâ Maĥdûm'un vefat tarihini tespit noktasında delil teşkil etmekten uzaktır. Çünkü *Keşfü'z-zunûn*'dan (telifin tamamlandığı tarih: 1051/1642) önce yazılan ve Mîrzâ Maĥdûm'un hayatı hakkında daha detaylı bilgilerin yer aldığı eserler, onun Erdebîlî'nin vefat tarihi olan 993/1585 yılından sonra vefat ettiğine işaret etmektedir.

Mîrzâ Maĥdûm, *Zehîratu'l-'uĥbâ* isimli eserinin hatimesini hayatına dair bilgilere ayırmış ve burada rebûlâhir 989 (Mayıs 1581) tarihine kadar yaşadıklarını nispeten detaylı bir şekilde aktarmıştır.⁶⁶ Aynı şekilde *Ĥadîkatü's-Şî'a*'nın nispeti bağlamında Mîrzâ Maĥdûm'un vefat tarihinin tespitine dair makale kaleme alan Kazvîni, çeşitli veriler üzerinden 988 tarihinin yanlış olduğunu ortaya koymuş ve ayrıca *Nehcü'l-belâġa*'nın bir nüshasının son varağının kenarında Mîrzâ Maĥdûm'un 989/1581 yılında bizzat kendisinin yazdığı notları tespit etmiştir.⁶⁷ Ebû'z-Ziyâ Bedrûddîn el-Bûrîni'nin (öl. 1024/1615) *Terâcimü'l-a'yân*'da (telif tarihi: 1009/1601-1023/1614)⁶⁸

⁶¹ Detaylı bilgi için bk. Muhammed Kazvîni, "Şerĥ-i Ahvâl-i Mîrzâ Maĥdûm Şerîfi", *Ferheng-i İrân Zemîn* 1 (1332), 57-69; Kioumars Ghereghlou, "A Safavid Bureaucrat in the Ottoman World: Mirza Makhdum Sharifi Shirazi and the Quest for Upward Mobility in the İlmiye Hierarchy", *Osmanlı Araştırmaları* 53/53 (2018), 153-194.

⁶² Mukaddes Erdebîlî [?], *Ĥadîkatü's-Şî'a*, 2/1027. Ayrıca bk. Erdistânî, *Kâşifü'l-Ĥaĥ* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 811), 374a.

⁶³ *Keşfü'z-zunûn*'un bazı matbu nüshalarında söz konusu tarih bulunmadığı halde müellif nüshasında 988 tarihi verilmiştir. bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Ekmeleddin İhsanoğlu... [ve öte.] (London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation (Müessesetü'l-Furkan li't-Türası'l-İslâmî), 1443), 4/10 (dipnot 4). Öte yandan Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'da Mîrzâ Maĥdûm'un en meşhur eseri olan *Nevâkızu'r-Revâfîz*'a yer vermemesi garip karşılanacak bir durumdur. Furkan neşrinde *Nevâkızu'r-Revâfîz*'dan hiç bahsedilmemle birlikte, Dersaadet baskısında *Nevâkızu'r-Revâfîz*'a ve Mîrzâ Maĥdûm'a ismen yer verilmiş, ayrıca muhtemelen bir zeyiden ilave yapılarak Mîrzâ Maĥdûm'un 995/1587'te vefat ettiğine dair bilgi eklenmiştir. Krş. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1443, 7/485-486; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Dersaadet: Âlem Matbaası, 1310), 2/617.

⁶⁴ Kâtib Çelebi, *Takvîmü't-tevârih* (Kostantiniye: Müteferrika Matbaası, 1146), 2/127, 206.

⁶⁵ bk. Hasanzâde, "Muĥaddime", 1/52-53; Düstî, *Keşfü'l-ĥaĥîkatü fi't-tibârî'l-Ĥadîka*, 131.

⁶⁶ Mîrzâ Maĥdûm el-Hasenî el-Hüseynî eş-Şerîfi el-Cürĥânî Şirâzi, *Zehîratu'l-'uĥbâ fî zemmi'd-dünyâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02382), 216b-228a.

⁶⁷ Kazvîni, "Şerĥ-i Ahvâl-i Mîrzâ Maĥdûm Şerîfi", 68.

⁶⁸ Ebû'z-Ziyâ Bedrûddîn Hasen b. Muhammed es-Saffûrî el-Bûrîni, *Terâcimü'l-a'yân min ebnâ'iz-zamân*, thk. Selâhaddin el-Müneccid (Dımaşk: Matbuatü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Arabi, 1963), 1/5.

verdiği detaylı bilgilerden Mîrzâ Mahdûm'u yakından tanıdığı anlaşılmaktadır. Onun aktardığına göre Mîrzâ Mahdûm; İran'dan kaçtıktan sonra bir süreliğine Âmed kâdıkkudâtılığına atanmış, daha sonra yaklaşık 2 yıl Trâblus kadılığı yapmış, peşinden İstanbul'a dönerek burada nakîbü'l-eşrâflık görevine atanmış, daha sonra 3 yıl Mekke kadılığı yapmış, bu makamdan azledilerek İstanbul'a dönmüş ve bir süre sonra tekrar Mekke'ye gitmiş, bir süre burada ikamet ettikten sonra vefat etmiştir.⁶⁹ Mîrzâ Mahdûm'un 985/1578'de İran'dan kaçtığı düşünüldüğünde Bûrînî'nin verdiği bilgiler, onun en azından 988 yılından sonra vefat ettiğini göstermektedir. Nev'izâde Atâyî (öl. 1045/1635) ise 1044/1634'te tamamladığı *Hadâiku'l-hakâik*'de Mîrzâ Mahdûm'un hayatı hakkında daha dakik bilgiler vermiştir. Buna göre Mîrzâ Mahdûm 989/1581'de Medine kadılığına, 991/1583'te Mekke kadılığına, 993/1585'te nakîbü'l-eşrâflığa, 994/1585'te İstanbul kadılığına atanmış ve 996/1587'de Mekke'de vefat etmiştir.⁷⁰ Ayrıca Mîrzâ Mahdûm'un *Nevâkızu'r-Revâfız*'ına karşılık 995/1587 yılında⁷¹ *Meşâ'ibü'n-nevâsib* isimli reddiye kaleme alan Tüsterî'nin bu eserde onun için Osmanlı topraklarını kastederek "O şu an Ebû Hanîfe'nin diyarındadır" şeklindeki ifadeleri de onun eserini yazıldığı tarihte hayatta olduğuna işaret etmektedir.⁷² Söz konusu veriler, Erdebîlî'nin Mîrzâ Mahdûm'dan önce vefat ettiğine ve dolayısıyla *Hadîkatü's-Şî'a*'nın ona ait olamayacağına işaret etmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada bir mecmuanın vikâyesindeki 11./17. asırdaki yazıldığı tahmin ettiğimiz sadece bir sayfalık alıntı ve notlar üzerinden Şîilik özelinde Şîa-tasavvuf ilişkisine dair tartışmalara değinilmiştir. Özellikle de vikâyenin sonundaki notlar, cümle cümle şerh edilerek cüzi verilerin daha geniş bir tasavvurun küçük parçaları olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu noktada *Hadîkatü's-Şî'a*'nın nispetine dair daha önceki çalışmalarda dikkate alınmayan bu bilgiler, bir yönüyle de Şîilik özelinde tarih yazımının bir gerçeklik olmaktan ziyade inşa faaliyeti olduğunu resmetmesi açısından oldukça önemlidir.

İmâmiyye Şîası geleneğinde 11./17. asırdaki tasavvuf karşıtlığı nevezhûr bir gelişme olmakla birlikte dönemin tasavvuf muhalifi Şîi âlimleri bu tavrın köklü bir karşı duruşu temsil ettiğini temellendirmek adına çok yönlü bir inşa faaliyetine girişmişlerdir. Bu noktada bazen farklı konularda yazılmış metinleri tasavvuf reddiyesi olarak sunmuşlar, bazen bu düşünce aleyhine sahte eserleri tedavüle sokmuşlar ve bazen de *Hadîkatü's-Şî'a* örneğinde olduğu gibi yazdıkları metinleri meşhur âlimlere nispet etmişlerdir. Bunun yanında Safevî, Osmanlı ve Şeybânîler arasındaki rekabetin Sünnî-Şîi çekişmesi üzerinden yürütülmesi sonucunda mezhep mensupları arasında artan husumeti de Şîi sûfilere yönelik mücadelenin parçası haline getirmişlerdir. Tasavvuf düşüncesinin Sünnî menşei olduğu fikrine vurgu yaparak bu dönemdeki Sünnî karşıtlığını sûfi düşünceye kanalize etmeye çalışmışlardır. Bu sayede Şîa ile tasavvuf düşüncesi arasında set çekmeye ve Şîi tasavvuf anlayışının Şîilik özelinde dinî meşruyetini ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Bu girişmelerinde önemli oradan başarılı olmuşlar ve Safevîler döneminde güçlü temsilcilere ve geniş bir nüfusa sahip olan Şîi sûfi yapıları önemli oranda zayıflatmışlardır. Bu açıdan neşri yaptığımız vikâyedeki notlar da Şîi sûfilere karşı yürütülen mücadelede başvurulan yöntemleri yansıtması açısından önemli bir yere sahiptir.

⁶⁹ Bûrînî, *Terâcimü'l-a'yân*, 2/52-56.

⁷⁰ Nev'izâde Atâyî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 1/883-884. Ayrıca bk. Ghereghlou, "A Safavid Bureaucrat", 183-184; Rûmeysa Nur Şahin, *Mirza Makhdum Between Two Worlds: A Safavid Sadr in the Ottoman Worlds and His Refutation of the Qizilbash Beliefs* (İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 35-38.

⁷¹ Seyyid Şerif Mar'aşî Hüseyinî Nurullah Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâsib fi'r-redd-i Nevâkızu'r-revâfız*, thk. Kays Attâr (Kum: İntişârâtı Delîli Mâ, 1426), 2/275.

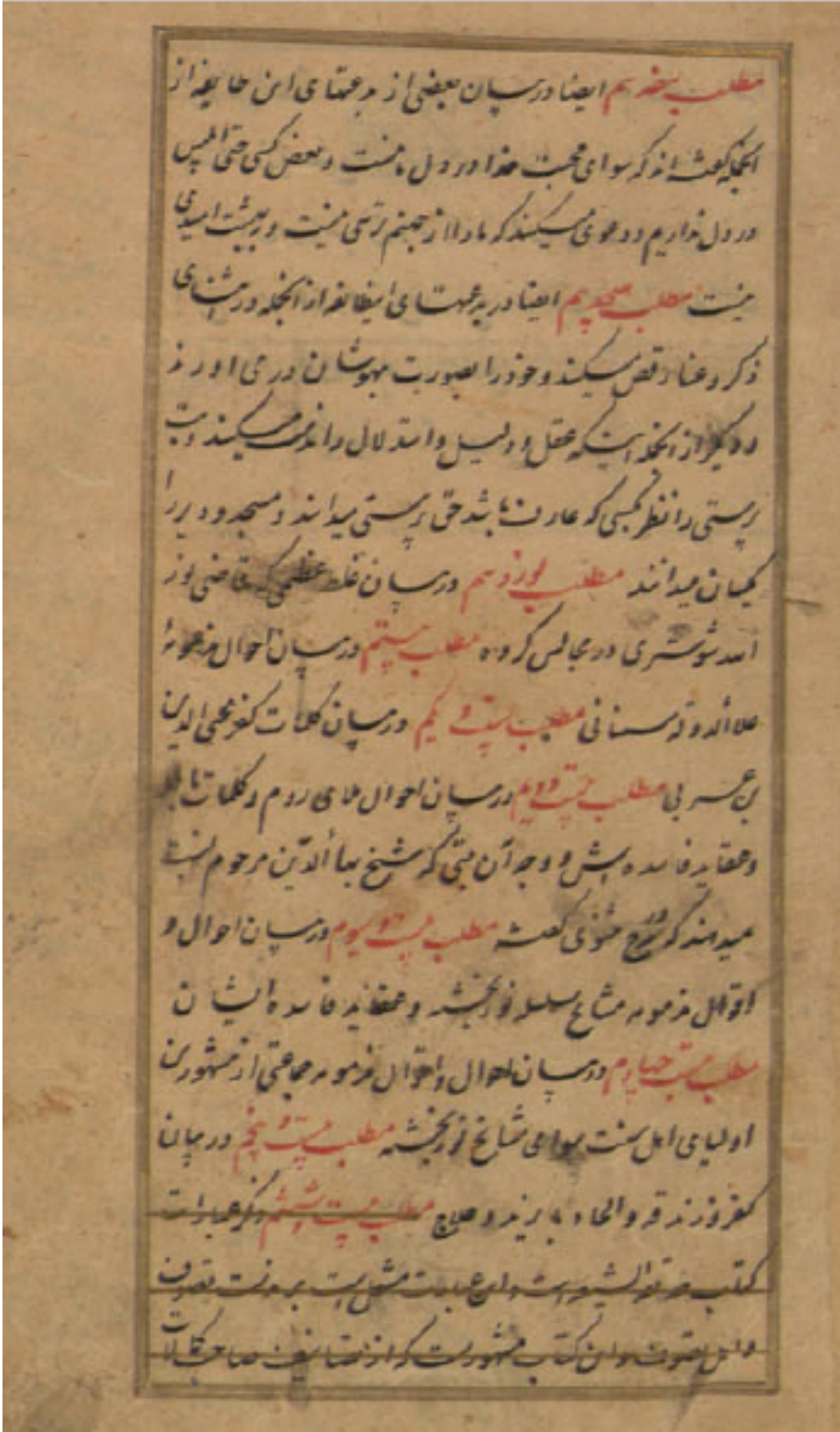
⁷² Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâsib*, 1/90.

Kaynakça

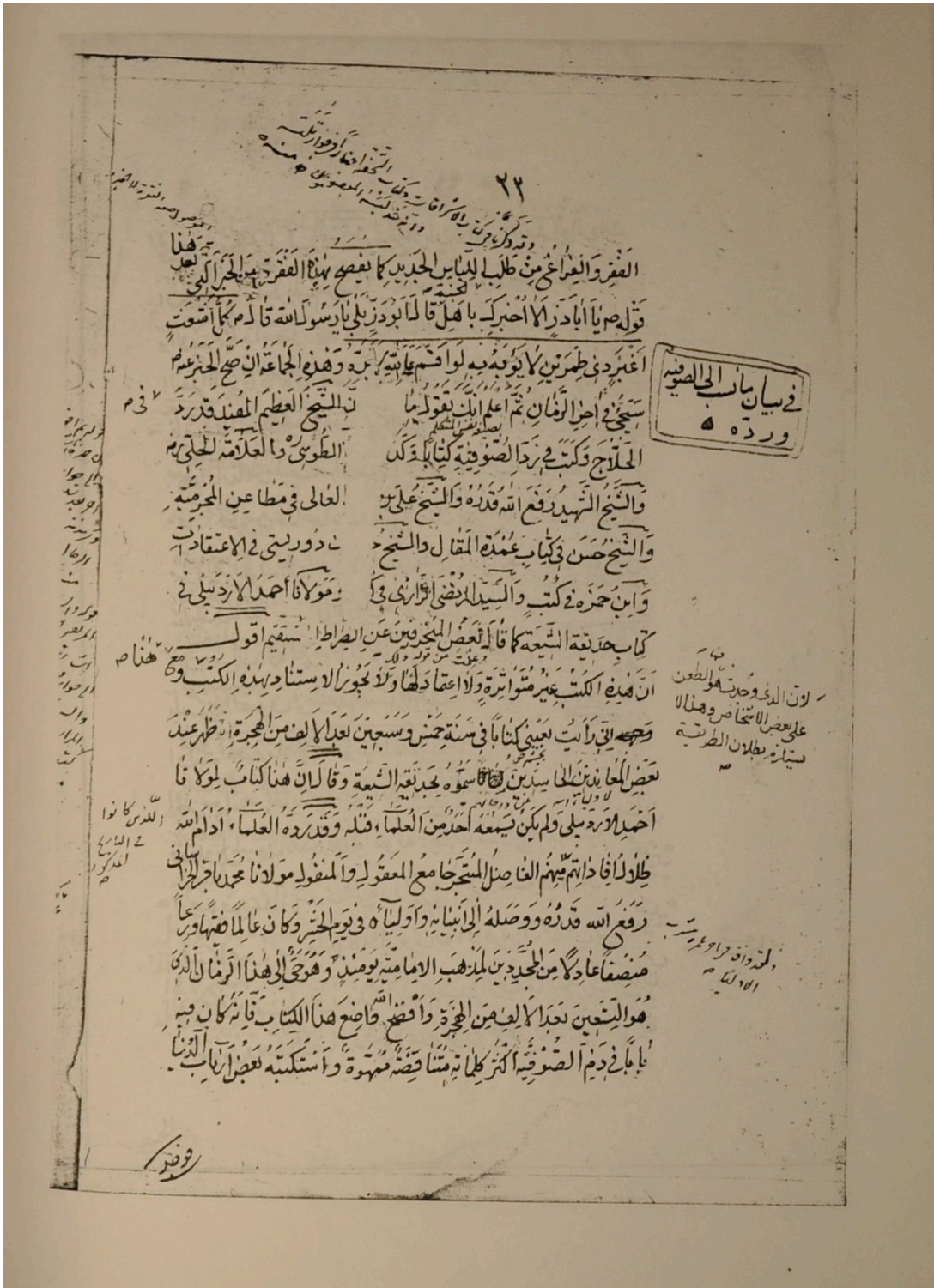
- Âmilî, Ali b. Muhammed b. Hasan b. Zeynüddin eş-Şehid. *Mülhikâtü's-Sihâmî'l-mârika*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 521/2.
- Anzali, Ata. *Mysticism in Iran*. Columbia: the University of South Carolina Press, 2017.
- Bihbehânî, Allâme Aga Muhammed Ali Kirmanşâhî. *Hayratiye der ibtâl-i tarikâ-i şufiyye*. Kum: İntişarat-ı Ensariyan, thk. es-Seyyid Mehdi Recai., 1991.
- Bürînî, Ebü'z-Ziyâ Bedrüddin Hasen b. Muhammed es-Saffûrî. *Terâcimü'l-a'yân min ebnâ'iz-zamân*. thk. Selâhaddin el-Müneccid. 2 cilt. Dimaşk: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabi, 1963.
- Ca'feriyân, Resûl. "Nüşha Hÿvânî (16)". *Âyine-i Pejûheş* 30/3 (1398), 23-25.
- Ca'feriyân, Resûl. *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*. 2 cilt. Tahran: Neşr-i İlm, 1388.
- Dirâyetî, Mustafa. *Fihristgân-ı Nüşahâ-yi Hattî-yi Îrân (FENHÂ)*. 45 cilt. Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitabhâne-i Milli-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi Îrân, 2012.
- Düstî, Ali Rızâ. *Keşfü'l-hakîkatü fi 'tibârî'l-Ĥadîka*. Tahran: İntişârâtı Delîlimâ, 1396.
- Erdistânî, Molla Muizzüddin. *Kâşifü'l-Ĥağ*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 811.
- Erdistânî, Molla Muizzüddin. *Kâşifü'l-Ĥağ*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 246.
- Erdistânî, Molla Muizzüddin. *Kâşifü'l-Ĥağ*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 5498.
- Ghereghlou, Kioumars. "A Safavid Bureaucrat in the Ottoman World: Mirza Makhdum Sharifi Shirazi and the Quest for Upward Mobility in the İlmiye Hierarchy". *Osmanlı Araştırmaları* 53/53 (2018), 153-194. <https://doi.org/10.18589/oa.631995>.
- Hasanzâde, Sadık. "Mukaddime". *Ĥadîkatü's-Şî'a*. Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, mlf. Ahmed b. Muhammed Mukaddes Erdebîlî., 1378.
- Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî. *Risâletü'l-İsnâ' aşeriyye fi'r-red ale's-şufiyye*. Kum: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1400.
- Hüseynî, Muhammed Takî. *Terceme-i Meşâ'ibü'n-nevâşib*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 2063.
- Işlak, Halil. *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şiası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 cilt. Dersâadet: Âlem Matbaası, 1310.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Ekmeleddin İhsanoğlu vd. 10 cilt. London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation (Müessesetü'l-Furkan li't-Türasî'l-İslâmî), 1443.
- Kâtib Çelebi. *Takvîmü't-tevârîh*. 2 cilt. Kostantiniye: Müteferrika Matbaası, 1146.
- Kazvîni, Muhammed. "Şerh-i Ahvâl-i Mîrzâ Mağdûm Şerîfî". *Ferheng-i Îrân Zemîn* 1 (1332), 57-69.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Tühfetü'l-Ahyâr*. thk. Dâvud İlhâmî. Kum: Hedef, 1369.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Tühfetü'l-Ahyâr*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 18516.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Tühfetü'l-Ahyâr*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 14743/2.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Tühfetü'l-Ahyâr*. Meşhed: Kitabhâne-i Âsitân-ı Kuds-i Razavî, 4469.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Tühfetü'l-Ahyâr: Tecziye ve Tahlil der 'Akâid ve Ârâ'i Mutaşavvifa*. y.y.: Silsile-i İntişârât-ı Nûr, 1336.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Tühfetü'l-Ahyâr: Tecziye ve Tahlil der 'Akâid ve Ârâ'i Mutaşavvifa*. Kum: İntişârât-ı Kitâbfurûşî-yi Tabatabâî, 1393.
- Mîrlûhî, Seyyid Muhammed b. Muhammed. "Salvetü's-Şî'a ve Kıvvetü's-Şerî'a". *Mîras-ı İslâmî-yi Îrân*. thk. Şeyh Ahmed Âbidî. Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefî, 1416.
- Mukaddes Erdebîlî [?], Ahmed b. Muhammed. *Ĥadîkatü's-Şî'a*. Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, tsh. Sâdik Hasanzâde., 1378.
- Mukaddes Erdebîlî [?], Ahmed b. Muhammed. *Ĥadîkatü's-Şî'a*. Kum: Kitabhâne-i Âyetullah Gülpeygânî, 29/43-5703/1.

- Müellifi Meçhul. *Keşkül*. Kum: Kitabhâne-i Merkez-i İhyâi İslâmî, 1675/1.
- Müellifi Meçhul. *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütefaqqih*. Yezd: Kitabhâne-i Vezîri Yezd, 993.
- Nasîrî Tûsî, Muhammed Takî b. Abdü'l-Hüseyn. *el-Milel ve'n-nihal (Muntehab)*. Tahran: Tahran Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kütüphanesi, 111/23 ۛ.
- Nefîsî, Saîd. *Fihrist-i Nüşahâ-yi Hattî-yi Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî*. Tahran: Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî., 1344hş.
- Nev'îzâde Atâyî. *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*. haz. Suat Donuk. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Newman, Andrew J. "Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: The Authorship of the Hâdîqat Al-Shî'a Revisited". *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies* 37:1 (1999), 95-108. <https://doi.org/10.1080/05786967.1999.11834600>.
- Şahin, Rûmeysa Nur. *Mirza Makhdum Between Two Worlds: A Safavid Sadr in the Ottoman Worlds and His Refutation of the Qizilbash Beliefs*. İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksekisans Tezi, 2019.
- Şîrâzî, Mîrzâ Mahdûm el-Hasenî el-Hüseynî eş-Şerîfî el-Cürçânî. *Zeğîratu'l-'uqbâ fi zemmi'd-dünyâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02382.
- Şîrvânî (öl. 1253/1837), Mirza Zeynelabidin. *Bustânu's-seyâha*. Tahran: Ahmedî, 1315.
- Tabîb Tünükâbünî, Muhammed Mü'min el-Hüseynî. *Tabşîratü'l-mü'minîn*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 1031/1.
- Tahrânî, Muhammed Muhsin Aga Büzürg-i. *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*. Beyrut: Dârü'l-Edva, 1983.
- Tüsterî, Seyyid Şerif Mar'âşi Hüseyini Nurullah. *Meşâ'ibü'n-nevâşib fi'r-redd-i Nevâkızu'r-revâfîz*. thk. Kays Attâr. Kum: İntişârâtı Delîli Mâ, 1426.
- Tüsterî, Seyyid Şerif Mar'âşi Hüseyini Nurullah. *Meşâ'ibü'n-nevâşib fi'r-redd-i Nevâkızu'r-revâfîz*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 745ط.
- Tüsterî, Seyyid Şerif Mar'âşi Hüseyini Nurullah. *Meşâ'ibü'n-nevâşib fi'r-redd-i Nevâkızu'r-revâfîz 1*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 10684.
- Zâkirî, Ali Ekber. "Nâdurustî-yi İntisâb-ı Hâdîkatü's-Şî'a be Muqâddes Erdebîl". *Hovze* 75 (1375), 157-218.
- 'Asâm [?], Muhammed b. Nizâm. *Hidâyetü'l-'Avâm ve Fazîhatü'l-Li'âm (Naşîhatü'l-Kirâm ve Fazîhatü'l-Li'âm)*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 10369.
- 'Asâm [?], Muhammed b. Nizâm. *Hidâyetü'l-'Avâm ve Fazîhatü'l-Li'âm (Naşîhatü'l-Kirâm ve Fazîhatü'l-Li'âm)*. Tahran: Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, 10113.

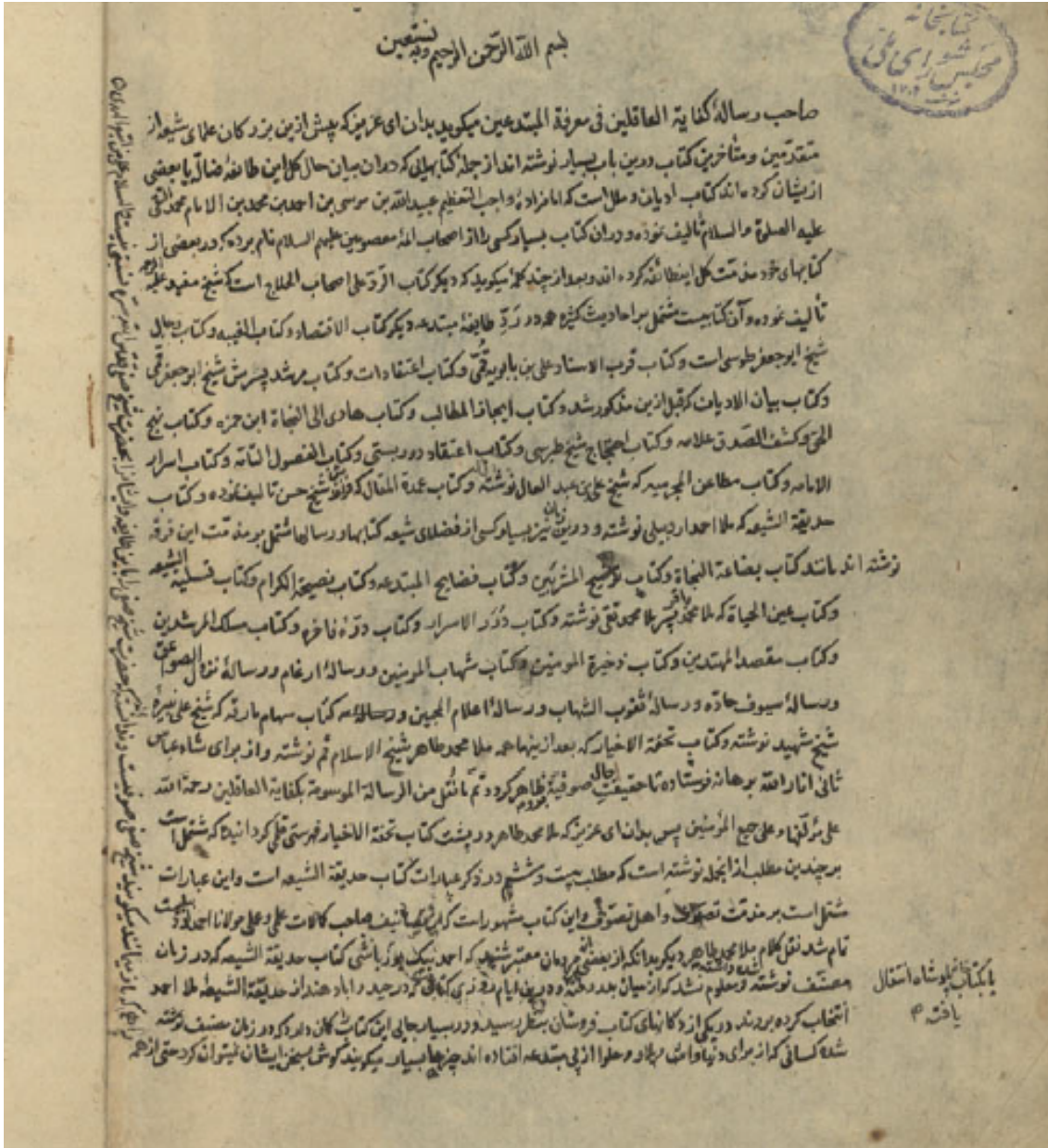
Ek1:



Ek2



Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî Kütüphanesi'nde Bulunan 521 Numaralı Mecmuanın Vikâyesindeki Notlar:



HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

İbnu'l-Cezerî'nin eş-Şâtıbiyye'nin Muhtevasına İlişkin Taḥrîrât Uygulamaları: Neşr Bağlamında Bir İnceleme

Ibn al-Jazarî's Taḥrîrât Practices Regarding the Content of al-Shāṭibiyya: A Study in the Context of Nashr

Muhammed PİLGİR

Dr. | Dr.

Bağımsız Araştırmacı

Türkiye

Independent Researcher

Türkiye

muhammedpilgir@istanbul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0644-1942>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 09.07.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 08.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atf | Cite As

Pilgir, Muhammed. "İbnu'l-Cezerî'nin eş-Şâtıbiyye'nin Muhtevasına İlişkin Taḥrîrât Uygulamaları: Neşr Bağlamında Bir İnceleme". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 702-722. <https://doi.org/10.14395/hid.1324594>

Yazar Katkıları: %100

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contributions: %100

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Ibn al-Jazarī's Tahṛīrāt Practices Regarding the Content of al-Shāṭibiyya: A Study in the Context of Nashr

Abstract

In this study, the *tahṛīrāt* practices of Ibn al-Jazarī on *al-Shāṭibiyya* and his influence on his successors in this regard are discussed. Due to various reasons such as being easy to memorize, short, and practical, the *manẓūm* works used in the teachings of Islamic sciences stand out as primary sources in the teaching of the science of *qirā'āt*. However, due to the fact that the *manẓūm* works contain laconic expressions and, in addition to this, if it is said specifically for the *manẓūm qirā'āt* works, the varieties of *qirā'āt* are encoded in the text, the aforementioned texts are in need of commentary. *al-Shāṭibiyya*, which is one of such writings that fall under *qirā'āt* literature, has an important place among these basic sources. In this context, commentaries on *al-Shāṭibiyya* have been written up to the present day, and *tahṛīrāt* studies have been conducted in which the *mujmal/ambiguous* and *muṭlaḳ* phrases were clarified and the unsuitable *wajīhs* inappropriate for recitation were weeded out. The main purpose of such works is to distinguish the *ṣahīḥ* from the *saḳīm* of the *wajīhs/varieties* of *qirā'āt* attributed to the *rāwīs/narrators*. While doing the authenticity of the narrations of the variations attributed to the narrators is examined by the authors, and the ones that are *muṭlaḳ* are *taḳyīd* and the ones that are *mujmal* are clarified. In the prose version of Ṭayyiba al-Nashr fī al-*qirā'āt* al-*'ashr*, Nashr al-*qirā'āt* al-*'ashr*, there are also *tahṛīrāt* practices on *al-Shāṭibiyya*. Ṭayyiba al-Nashr's inclusion of *al-Shāṭibiyya*, one of the works that served as a source for the al-*'ashr* al-*ṣuḡrā* program, makes the *tahṛīrāt* practices in Nashr on *al-Shāṭibiyya* meaningful. Notwithstanding, Ibn al-Jazarī's statements in his evaluations of the *tahṛīrāt* on *al-Shāṭibiyya* are seen as the starting point of this matter. Ibn al-Jazarī's phrases about Shāṭibī's additions to al-Taysīr and preferences are "خروج عن طريقه" and its derivatives. These statements are important for revealing whether Ibn al-Jazarī considered these *wajīhs* suitable for *aḥz*, his method in *tahṛīrāt*, and his influence on his successors. The issue of how the attitude of *qirā'āt* authors after Ibn al-Jazarī was realized through the discourse in question is also an important matter. Although studies related to *tahṛīrāt* literature in the modern period have been identified, these mostly consist of studies on the content of *Ṭayyiba al-Nashr* or studies explaining the nature of the discipline of *tahṛīrāt*. As far as can be determined, in the recent period, there have not been any studies that reveal Ibn al-Jazarī's *tahṛīrātism*. Nor is there any that is done especially through *al-Shāṭibiyya*. In addition, the studies named al-*Tahṛīrāt 'alā al-Shāṭibiyya bayna al-qirā'a wa al-man'* and "Hirzū'l-Emānī Bağlamında Ortaya Çıkan Tahṛīrāt Edebiyatı'nın Tespit ve Tahlili" are some of the prominent studies on *al-Shāṭibiyya*. In this context, in this study, Ibn al-Jazarī's *tahṛīrāt* practice on *al-Shāṭibiyya* in Nashr al-*qirā'āt* al-*'ashr* has been examined. At the same time, his *tahṛīrātism* is explained through his *tahṛīrāt* practices on *al-Shāṭibiyya* and its impact on his successors. Additionally, the effects of this situation on the teaching of *qirā'āt* have been pointed out in the particular of the *qirā'āt* *maslaks/ṭuruq* that emerged in Ottoman geography. The main sources of the study are the works named *al-Shāṭibiyya*, *al-Taysīr*, and *Nashr*. The *tahṛīrāt* studies on the contents of *al-Shāṭibiyya* and *Ṭayyiba al-Nashr* and the *al-Shāṭibiyya* commentaries are secondary sources for this study. In this regard, the information in these works is compared with the *tahṛīrāt* practices performed in *Nashr*, and the diversification of *tahṛīrāt* literature in terms of methodology in relation to the subject is revealed. Specific to the examples discussed and pointed out in the study, Ibn al-Jazarī's *tahṛīrāt* activities on *al-Shāṭibiyya*; it has been determined that it happened about the *qirā'āt* variations that Shāṭibī deviated from his *isnād* in *al-Shāṭibiyya*. The expression "خروج عن طريقه", which he usually uses for these situations, etc. It is understood that he did not use the phrases to forbid the related *qirā'āt* *wajīhs*. Because it has been observed that the differences in the examples, which are the subject of the study, are seen as *Shāṭibī's preferences/iḥtiyārs*. It should also be mentioned that, in the study, it has been determined that there are two different schools among Ibn al-Jazarī's successors: those who accept his related discourse as the starting point and act with the apparent meaning of the aforementioned promise, and those who consider these expressions of him only as a warning and take into account *Shāṭibī's* preferences. As a matter of fact, the reflections of this situation on the preferences of the *qirā'āt* *maslaks/ṭuruq* have also been observed.

Keywords: Qirā'āt, Tahṛīrāt, Maslaks/Ṭuruq of Qirā'āt, Ibn al-Jazarī, Shāṭibī, Nashr al-Qirā'āt al-'Ashr, al-Shāṭibiyya.

İbnu'l-Cezerî'nin eṣ-Şâṭibiyye'nin Muhtevasına İlişkin Tahṛīrāt Uygulamaları: Neşr Bağlamında Bir İnceleme

Öz

Bu çalışmada, İbnu'l-Cezerî'nin eṣ-Şâṭibiyye üzerine yaptığı tahṛīrāt uygulamaları ve onun bu konuda haleflerine olan etkisi ele alınmıştır. Kolay ezberlenebilir, kısa ve pratik olmaları gibi sebeplerden dolayı İslâmî ilimlerin öğretiminde kullanılan manzum eserler, kıraât ilmi tedrisatında birincil kaynaklar olarak öne çıkmaktadır. Fakat manzum eserlerin veziz ifadeler içermesi ve buna ilaveten manzum kıraât eserleri özelinde söylenecek olursa kıraât ihtilaflarının metnin içine şifrelenmiş olması dolayısıyla mezkûr metinler şerḥ edilmeye muhtaçtır. Kıraât edebiyatına ait bu tarz teliflerden biri olan eṣ-Şâṭibiyye de temel kaynaklar arasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda günümüze değin eṣ-Şâṭibiyye üzerine şerḥler yazılmış; mücmel ve muṭlaḳ ifadelerin

netleştirilip ağız edilmesi uygun görülmeven vecihlerin ayıklandığı tahrîrât çalışmaları yapılmıştır. Bu tür eserlerin temel amacı, râvîlere nispet edilen kırâât vecihlerinin şahîh olanını saķım olanından ayırmaktır. Bu yapılrken râvîlere isnâd edilen ihtilaflara ait nakillerin sıhhati, müellifler tarafından mütalaa edilmekte ve bunlardan muţlak olanlar takyîd, mücmel olanlar ise beyân edilmektedir. *Ṭayyibetu'n-Neşr fi'l-kırââti'l- 'aşr'in* mensur hâli olan *Neşru'l- 'kırââti'l- 'aşr'* da da eş-Şâtıbiyye üzerine tahrîrât uygulamalarına rastlanmaktadır. Ṭayyibetu'n-Neşr'in el- 'aşru's-şuğrâ programına kaynaklık eden eserlerden biri olan eş-Şâtıbiyye'yi de kapsaması, eş-Şâtıbiyye üzerine Neşr'de yapılan tahrîrât uygulamalarını anlamlı kılmaktadır. Mamafih İbnu'l-Cezerî'nin eş-Şâtıbiyye üzerine yaptığı tahrîrât değerlendirmelerinde kullandığı ifadeler, bu bahsin başlangıç noktası olarak görölmektedir. Şâtıbî'nin *et-Teysîr*'e yaptığı ziyadeler ve ihtiyârlar/tercihler hakkında İbnu'l-Cezerî'nin kullandığı söz konusu ifadeler ise “خروج عن طريقه” ve türevleridir. Bu ifadeler, İbnu'l-Cezerî'nin mezkûr vecihleri ağız için uygun görüp görmediğini, tahrîrâtteki yöntemini ve halefleri üzerindeki etkisini ortaya koyması bakımından önemlidir. İbnu'l-Cezerî sonrası kırâât müelliflerinin bu konudaki tavrının söz konusu söylem üzerinden nasıl gerçekleştiği meselesi de mühim bir durumdur. Modern dönemde tahrîrât edebiyatına dair çalışmalar tespit edilmekle birlikte bunlar, daha çok *Ṭayyibetu'n-Neşr'in* içeriği hakkında yapılmış çalışmalardan veya tahrîrât disiplininin mahiyetini açıklayan araştırmalardan ibarettir. Tespit edilebildiği kadarıyla İbnu'l-Cezerî'nin tahrîrâtçılığının ortaya konulduğu ve bunun da bilhassa eş-Şâtıbiyye üzerinden yapıldığı araştırmalara yakın dönemde yeterince rastlanmamıştır. Bununla birlikte *et-Tahrîrât 'ale's-Şâtıbiyye beyne'l-kırâati ve'l-men'* ve “Hirzül-Emânî Bağlamında Ortaya Çıkan Tahrîrât Edebiyatı'nın Tespit ve Tahliili” adlı çalışmalar, eş-Şâtıbiyye ile ilgili öne çıkan çalışmalardan bazılarınıdır. Bu bağlamda, bu çalışmada İbnu'l-Cezerî'nin *Neşru'l-kırââti'l- 'aşr'da eş-Şâtıbiyye* üzerine yaptığı tahrîrât ameliyesi incelenmiştir. Bununla beraber onun tahrîrâtçılığı; onun eş-Şâtıbiyye üzerine yaptığı tahrîrât tatbikatları ve bunun haleflerine olan etkisi üzerinden anlatılmıştır. Ayrıca bu durumun kırâât tedrisatına etkilerine, Osmanlı coğrafyasında ortaya çıkan kırâât meslekleri özelinde işaret edilmiştir. Çalışmanın temel kaynakları eş-Şâtıbiyye, *et-Teysîr* ve *Neşr* adlı eserlerdir. eş-Şâtıbiyye ve *Ṭayyibetu'n-Neşr*'in muhtevaları üzerinde icra edilen tahrîrât çalışmaları ve eş-Şâtıbiyye şerhleri ise incelemenin tali kaynaklarıdır. Bu kapsamda söz konusu eserlerdeki malumat, *Neşr*'de icra edilen tahrîrât tatbikatlarıyla mukayese edilerek tahrîrât edebiyatının konuyla alakalı olarak yöntem bilimi açısından çeşitlenmesi ortaya konulmuştur. Çalışmada ele alınan ve işaret edilen örnekler özelinde İbnu'l-Cezerî'nin eş-Şâtıbiyye üzerine yaptığı tahrîrât faaliyetlerinin; Şâtıbî'nin eş-Şâtıbiyye'deki uşûlünden/isnâdından saptığı kırâât ihtilafları hakkında gerçekleştiği tespit edilmiştir. Onun bu durumlar için genellikle kullandığı “خروج عن طريقه” ifadesini, vb. ifadeleri ilgili kırâât vecihlerini menetmek için kullanmadığı anlaşılmıştır. Zira çalışmaya konu olan örneklerdeki farklılıkların Şâtıbî'nin ihtiyârları olarak görüldüğü müşahede edilmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki incelemede, İbnu'l-Cezerî'nin halefleri arasında iki farklı ekol olduğu tespit edilmiştir: Onun ilgili söylemini başlangıç noktası kabul edip mezkûr sözün zahîrî anlamıyla amel edenler ve onun bu ifadelerini sadece bir ikaz olarak görüp Şâtıbî'nin tercihlerini dikkate alanlar. Nitekim bu durumun kırâât mesleklerinin tercihlerine yansımaları da gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kırâât, Tahrîrât, Kırâât Meslekleri, İbnu'l-Cezerî, Şâtıbî, Neşru'l Kırââti'l- 'Aşr, eş-Şâtıbiyye.

Giriş

Tahrîrât, tahrîr kelimesinin çoğulu olup lügatte “düzeltmek, pekiştirmek, araştırmak ve incelemek” kelimelerine karşılık gelmektedir.¹ Yine bu kelime lügatte, تحرير الكتابة şeklinde terkip içerisinde kullanılmakta olup “Harflerin yerli yerinde dosdoğru kullanılması” ve “Kusur ve ayıplardan arındırılması” anlamlarını haizdir.² Tahrîr kelimesinin çoğulu olan tahrîrât, herhangi bir ilmi meselede konuyu tahkik, tenkit ve ıslah etmek, doğruyu yanlıştan ayırmak manalarında kullanılan bir kavramdır.³ Bu terimle kırâât ıstılahında ise terkîbin⁴ meydana gelmemesi için kırââtin herhangi bir hatadan veya kapalılıktan ayıklanıp tashih ve ıslah edilmesi, ayrıca şarîhlerin nakledenlerine isnâd edilerek rivâyetlerin birbirine karışmasının engellenmesi

¹ Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muḥammed b. Mukerram İbn Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, ts.), 4/184. Benzer ifadeler için bk. Ebu'l-Feyd Muḥammed el-Murteḏâ b. Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdirrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l- 'arûs min cevâhiri'l- Kâmûs*, thk. İbrâhîm et-Terzî vd. (Kuveyt: el-Meclisu'l-Vaṭaniyyu li's-Seḳâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 1392/1972), 10/588; Ferîde Schio, “et-Tahrîrât ve'l-ihtiyârât fi'l-kırââti'l- 'Kur'âniyye ve 'alâkatuhâ bi-ikrâi'n-Nebiiyyi şallallahu 'aleyhi ve sellem ve ikrâihî”, *Mecelletu Câmî'ati'l-Emir 'Abdilḳâdir li'l- 'Ulûmi'l-İslâmiyye* 30/2 (Haziran 2016), 17.

² İbrâhîm Muḥammed el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l- 'Kur'ân: 'Ulûmu'l- 'Kur'ân, et-tefsîr, et-tecvîd, el-kırâât* (Dimâşk: Dâru'l- 'Qalem, 1422/2001), 80.

³ Schio, “et-Tahrîrât”, 17.

⁴ Tahrîrât ameliyesinde telfîk, hâlṭ ve ihtilâṭ kavramları terkîb kelimesiyle aynı manada kullanılmaktadır. Bk. Mustafa Atilla Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2018), 83-112; Recep Koyuncu, “Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği: İbnü'l-Cezerî Özelinde Bir İnceleme”, *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu* 01-04 Kasım 2018, Genel Koordinatör: Huriye Martı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 665-690.

amaçlanmaktadır.⁵ Mezkûr terimin kırâât ilmindeki keyfiyetine dair efradını cami, ağıyarını mâni kabul edilebilecek tanımı ise şu şekildedir:

Kitabî naklin zahirindeki mutlak ifadeden hareketle oluşması muhtemel uygulama hatalarının önüne geçme, kaynaklarının ve ilgili tariklerinin tespitini, nakil halkalarının doğru tesis edilmesini sağlayarak, bilgiyi olması gerektiği keyfiyetiyle netleştirme (takyid etme), böylece farklı tarikler arasında muhtemel nakil karışıklıklarının oluşmasını engelleme ve onaylanmayan okuyuşları ayıklama amacını taşıyan çalışmalardır.⁶

eş-Şâtıbiyye'nin⁷ manzum bir kırâât eseri olması ve aslı⁸ mesabesinde olan *et-Teysîr*'le⁹ arasında birtakım farklılıkların bulunması,¹⁰ ayrıca muṭlaḳ ve mücmel anlatımlar içermesi nedeniyle onun tazammun ettiği bazı vecihlerde, tahrîrât gereksinimi kendini göstermektedir.¹¹ Mamafih *tahrîrât* disiplininin öncülerinden biri olduğu öne sürülen İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429),¹² Neşr¹³ adlı eserinde kaynaklarından aktardığı bilgileri tahkik etmekle beraber¹⁴ eş-Şâtıbiyye'nin havi olduğu vecihler için de aynı şekilde *tahrîrât* uygulamaları icra etmektedir.¹⁵

eş-Şâtıbiyye'nin; el-‘aşru’s-şuḡrâ programına kaynaklık eden eserlerden biri olması,¹⁶ İbnu'l-Cezerî'nin onun üzerine yaptığı tahrîrât uygulamalarını anlamlı kılmakta ve onun kullandığı ifadeler, bu bahsin hareket noktası olarak kabul görmektedir. Şöyle ki Ḳâsim b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) gerek *et-Teysîr*'e yaptığı ziyadelerle alakalı gerek Şâtıbî ve Ebû ‘Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) eş-Şâtıbiyye'nin ve *et-Teysîr* tilâvet isnâdlarına muhalefet ettikleri durumlarla alakalı olarak İbnu'l-Cezerî'nin kullandığı خروج عن طرقة ifadesi ve türevleri, *tahrîrât*

⁵ Ervâ Seyyid Ahmed Ḥalîl es-Seyyid, “Dirâse”, *Tahrîru Ṭayyibeti'n-Neşr fi'l-kırââti'l-‘aşr: Min evveli sûrati Yûnus ilâ nihâyeti sûrati's-Şâffât*, mlf. es-Seyyid Ḥâşim Muḥammed el-Maḡribî, thk. Ervâ Seyyid Ahmed Ḥalîl es-Seyyid (Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Ḳurâ, Yüksek Lisans Tezi, ts.), 14. Benzer ifadeler için bk. *Multeḳâ Ehli't-Tefsîr*, “Multeḳâ'l-kırâât ve't-tecvîd ve rasmî'l-muşḥaf ve dâbtihî” (Erişim 11 Nisan 2023); Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûri ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 137-138.

⁶ Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât”, 85. Benzer ifadeler için bk. Muḥammed b. Ahmed el-Mutevellî, *el-Burhânu'l-aşdaḳ ve's-şîrâtu'l-muḥaḳḳaḳ fi men'il-ḡunneti li'l-Ezraḳ*, “el-Burhânu'l-aşdaḳ ve's-şîrâtu'l-muḥaḳḳaḳ fi men'il-ḡunneti li'l-Ezraḳ”, thk. ‘Abduḳayyûm b. ‘Abdilḡafûr b. Kameriddîn es-Sindî, *Mecelletu Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtıbî* 13 (2012), 363; Muḳsim Muḥtâr, “İlmu't-tahrîrât beyne't-ṭarîḳati'l-Maḡribiyye ve't-ṭarîḳati'l-Meşriḳiyye”, *el-Ḳırââtu'l-Ḳur'âniyye fi'l-‘âlemi'l-İslâmî: Evḍâ' ve meḳâşid* (Rabat: er-Râbiṭatu'l-Muḥammediyye li'l-'Ulemâ', 2014), 577-578.

⁷ Kıraat ilmi tedrisatında yararlanılan ve Ḳaşîdetu'l-lâmîyye diye de bilinen eş-Şâtıbiyye, Şâtıbî tarafından kaleme alınmış ve 1173 beyitten müteşekkil manzum bir eserdir. İbnu'l-Cezerî, kıraat ilminde bunun kadar şöhret bulan ve kabul gören başka bir kitap bilmediğini zikretmektedir. Bk. Ebû'l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Alî b. Yûsuf İbnu'l-Cezerî, *Ḡâyetu'n-nihâye fi ṭabaâti'l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427/2006), 2/20-21.

⁸ eş-Şâtıbiyye'nin *et-Teysîr*'in muhtasar hâli olduğunu bizzat Şâtıbî zikretmektedir. Bk. Ebû Muḥammed Ḳâsim b. Fîrruh b. Ḥalef eş-Şâtıbî er-Ru'aynî, *Metnu's-Şâtıbiyye: Hirzu'l-emânî ve vechu't-tehânî fi'l-kırââti's-seb'*, tsh. Muḥammed Temîm ez-Zu'bi (Dimaşk: Dâru'l-Gavşânî li'd-Dirâsâti'l-Ḳur'âniyye, 1431/2010), 6 (68. beyit).

⁹ Bu eser, kıraat ilmi otoritelerinden olan Ebû ‘Amr ‘Uşmân ed-Dânî tarafından kaleme alınan kaynak kitaplardan biridir. Bk. Abdurrahman Çetin, “Ebû Amr ed-Dânî ve Eserleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (1991), 39-40.

¹⁰ Eren Pilgir, *Kıraat Edebiyatında ve Tedrisatında Manzum Eser Geleneği: Hirzu'l-Emânî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 107; Ömer Türkmen, “Türkiye'deki Kıraat Tedrisatına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslami İlimler Dergisi* 16/2 (Kasım 2021), 92-93.

¹¹ Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât”, 86-87; Osman Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 119.

¹² Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât”, 89.

¹³ İbnu'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââti'l-‘aşr* adlı eserini Bursa'da kaleme almıştır. Daha sonra bu eserini *Ṭayyibetu'n-Neşr fi'l-kırââti'l-‘aşr* ismiyle manzum hâle getirmiş ve yine *Ṭaḳrîbu'n-Neşr fi'l-kırââti'l-‘aşr* adıyla ihtisar etmiştir. İbnu'l-Cezerî'nin bu eserleri zamanla kıraat tedrisatının temel eserlerinden olmuştur. Detaylı bilgi için bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Ṭayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 167-179; Abdulhamit Birışık, “en-Neşr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ekim 2023).

¹⁴ Bk. Ebû'l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Alî b. Yûsuf İbnu'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââti'l-‘aşr*, thk. Eymen Ruşdî Suveyd (İstanbul: Dâru'l-Gavşânî li'd-Dirâsâti'l-Ḳur'âniyye, Beyrut: Dâru'l-Gavşânî li'd-Dirâsâti'l-Ḳur'âniyye, 1439/2018), 1-5/93-2944.

¹⁵ Örnek için bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/1545-1547.

¹⁶ ‘Abduḳallâh Efendîzâde Muḥammed Emin Efendî, *‘Umdetu'l-ḡullân fi içâhi Zubdeti'l-irfân*, thk. Mehmet Çaba (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2021), 1/33-35.

uygulamalarının istinatgâhı olarak görülmektedir.¹⁷ Buradan hareketle çalışmanın problem cümlesi, “İbnu’l-Cezerî, kullandığı خروج عن طرقة ve benzeri ifadelerle söz konusu vecihleri menetmekte midir ve onun ardıllarının bu konudaki tavrı değişken midir?” ifadeleri olarak belirlenmiştir.

Tahrîrât disiplininde takip edilen farklı yöntemlerin kırâât tedrisatına yansımalarından dolayı mezkûr disiplin müelliflerinin konu hakkındaki tutumlarının ortaya konması önem arz etmektedir. Nitekim çalışmada yukarıda zikredilen sorular çerçevesinde, خروج عن طرقة ifadesi ve türevleriyle İbnu’l-Cezerî’nin maksadının ve bu anlatımıyla haleflerindeki inikâslarının ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu çalışmayla onun tahrîrâtçılığı tavzih edilerek onun ardıllarına etkisi ortaya konulmakta ve eş-Şâtıbiyye’nin şumulündeki kırâât ihtilaflarının tahrîrât disiplininin etkisiyle nasıl farklılaştığı gösterilmektedir.

Tahrîrât disiplinine dair gerek Türkiye’de gerekse diğer İslâm ülkelerinde modern dönemde kaleme alınmış çalışmalar bulunmaktadır. Fakat bu çalışmalar çoğunlukla Tayyibetu’n-Neşr fi’l-kırââtî’l-‘aşr¹⁸ adlı eserin muhtevası üzerine yapılmış çalışmalardan veya tahrîrât disiplinini tanıtıcı mahiyette araştırmalardan ibarettir.¹⁹ Tespit edilebildiği kadarıyla İbnu’l-Cezerî’nin tahrîrâtçılığının ortaya konulduğu ve bunun da bilhassa eş-Şâtıbiyye üzerinden yapıldığı araştırmalara ise pek rastlanmamaktadır.²⁰ Bu çalışmada, kırâât ilmi tedrisatında en çok yer verilen eserlerden biri olan eş-Şâtıbiyye’nin tazammun ettiği vecihlerden aḥz edilmesi konusunda ihtilaf bulunan kırâât ihtilafları üzerinde İbnu’l-Cezerî’nin yaptığı tahrîrât ameliyesi ele alınmaktadır.

Çalışmada İbnu’l-Cezerî’nin kırâât ihtilaflarının tahrîrâtında takip ettiği yöntemin; eş-Şâtıbiyye üzerine yaptığı tahkik ameliyesinden uşûl ve ferşu’l-hurûfa dair ikişer örnekle tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Bu çalışmada, kırâât ilmine ve bu ilmin alt disiplinlerinden biri olan tahrîrâta dair gerek klasik gerek muasır dönem kaynaklardan istifade edilmektedir. Çalışmaya kaynaklık eden temel eserler, Şâtıbî’nin eş-Şâtıbiyye, Dâni’nin et-Teysîr ve İbnu’l-Cezerî’nin Neşr adlı eserleridir. Araştırmancının sacayağını, kırâât ilminin başyapıtlarından olan bu üç eser teşkil etmektedir. İbnu’l-Cezerî öncesi ve sonrasında eş-Şâtıbiyye üzerine kaleme alınan şerhler ve tahrîrât disiplinine dair eserler, Tayyibetu’n-Neşr üzerine kaleme alınan tahrîrât eserleri ve et-Teysîr üzerine ‘Abdulvâhid b. Muḥammed el-Mâlikî’nin (ö. 705/1305) kaleme aldığı şerh ise araştırmancının tali kaynaklarıdır. Bu eserlerde söz konusu müelliflerin eş-Şâtıbiyye’de tahrîrâta konu olan meseleler için nasıl bir yol takip ettiği ve İbnu’l-Cezerî sonrası ulemanın onun konu hakkındaki tavır ve metodundan ne şekilde istifade ettiği açıklanmaya çalışılmaktadır. Buna

¹⁷ Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât”, 90-93.

¹⁸ İbnu’l-Cezerî’nin Neşru’l-kırââtî’l-‘aşr adlı eserinin muhtevasını manzum olarak kaleme aldığı Tayyibetu’n-Neşr fi’l-kırââtî’l-‘aşr, 1015 beyitten meydana gelmektedir. Ayrıca bu eser, kırâât tedrisatında el-‘aşru’l-kubrâ programında yararlanılan temel kaynaklardan biridir. Detaylı bilgi için bk. Muḥammed Aḥmed Mufliḥ el-Ḳudât vd., Muḳaddimât fi ‘ilmi’l-kırâât (Amman: Dâru ‘Ammâr, 1422/2001), 169; Mehmet Kılıç, Molla Ali el-Kârî’nin “Envâru’l-Kur’ân ve Esrâru’l-Furkân” Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 50.

¹⁹ Örnekler için bk. Feride Schio, “et-Tahrîrât ve’l-iḥtiyârât fi’l-kırââtî’l-Ḳur’âniyye ve ‘alâkatuhâ bi-iḳrâî’n-Nebiyyi şallallahu ‘aleyhi ve sellem ve iḳrârihi”, Mecelletu Câmi’ati’l-Emîr ‘Abdülkâdir li’l-‘Ulûmi’l-İslâmiyye 30/2 (Haziran 2016), 15-36; Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât”, 83-112; Koyuncu, “Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği”, 665-690.

²⁰ Bunun istisnası olarak zikredilebilecek çalışmalardan biri, Sâmî Muḥammed Sa’id ‘Abduşşekûr’un et-Tahrîrât ‘ale’s-Şâtıbiyye beyne’l-kırâati ve’l-men’ adlı eseridir. Abduşşekûr, bu çalışmasında Şâtıbî’nin et-Teysîr üzerine yaptığı ziyadeleri ele almaktadır. Bk. Sâmî Muḥammed Sa’id ‘Abduşşekûr, et-Tahrîrât ‘ale’s-Şâtıbiyye beyne’l-kırâati ve’l-men’ (b.y.: y.y., 1436/2015), 1-142. eş-Şâtıbiyye tahrîrâtı hakkında kaleme alınan çalışma örneği için bk. Eren Pilgir, “Hirzû’l-Emânî Bağlamında Ortaya Çıkan Tahrîrât Edebiyatı’nın Tespit ve Tahlihi”, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 20/20 (2021), 278-293.

ilaveten mezkûr durumun Osmanlı coğrafyasında ortaya çıkan kırâât mesleklerine²¹ etkisine de işaret edilmektedir.

İbnu'l-Cezerî, eş-Şâtıbiyye'de *et-Teysîr*'in isnâdına muhalif olarak gelen vecihler hususunda Şâtıbi'yi eleştirmekten kaçınmamakla beraber onun ilgili vecihlerin kıraat edilip edilemeyeceğine dair net bir görüntü vermediği de müşahede edilmektedir.²² Fakat İbnu'l-Cezerî'nin konuya ilişkin sözleri üzerinden ilgili kırâât ihtilaflarını menetme yolunu tercih edenler olduğu gibi²³ onun ilgili sözlerinin bağlayıcı olmadığını düşünen ve onları ikazdan ibaret bir söylem olarak kabul edenler de bulunmaktadır.²⁴ Ayrıca bu konuda ortaya çıkan ekollerin kırâât mesleklerinin tercihlerine yansımaları da tespit edilmektedir.²⁵

1. Tahrîrât Çalışmalarına Zemin Hazırlayan Sebepler

Qırâât ilminin önemli sacayaklarından²⁶ biri isnâd disiplini. Aktarılan herhangi bir bilginin kaynağının belirlenmesine, dolaylı olarak da sıhhatinin belirlenmesine yönelik uygulanan isnâd²⁷ sistemi, İslâmî literatürde önemli bir yere sahiptir. Öyle ki dine taalluk eden meselelerde; isnâdı olmayan, başka bir deyişle kaynağı belli olmayan veya isnâdı illetli olan malumata itimat edilmez.²⁸ Bu nedendir ki isnâd disiplini, Kur'ân'dan bir cüz olan kırâât ilminin mevsukiyeti noktasında kırâatlerin en önemli unsurlarından biri olarak belirmektedir. Bunun bir yansıması olarak kırâât ilminin temel konularının ele alındığı çalışmalarda, kırâatlerin sıhhat şartlarından biri olan "şahîh sened şartı"nın mahiyeti, süregelen tartışmalı konulardan biri olarak dikkat çekmektedir.²⁹

Selef, kırâât ihtilaflarını belli uşûllerle talim ve tedris etmiş, bu ihtilafları kendilerinden önceki Kur'ân ehline müteselsilen isnâd etmiştir. Nitekim onların kırâât ihtilaflarını, evveleminde talim ettikleri yollardan biri de ifrâd/infirâd³⁰ metodudur. Selef, bu uşûlle kırâât ihtilaflarını her bir rivâyet için ayrı ayrı hâtimlerde talim etmiş,³¹ fakat kırâât ihtilaflarının tedvînine başlanmasıyla birlikte rivâyet ve târîklerin artması, kırâât ilminin tahsil edilmesi noktasında gayretin azalması gibi durumlar nedeniyle kırâât tedrisatının mezkûr yöntemle yapılması zorlaşmıştır. Bunun bir sonucu olarak kırâât ilmini tahsil edenlerin bu ilme dair ihtilafları kısa zamanda öğrenip bellemesi ihtiyacı hasıl olmuş; dolayısıyla bu durum, kısa zamanda daha çok verimin alındığı bir metodun

²¹ Bu meslekler 'Atâullah, Mutkîn, İtilâf ve Şüfi meslekleridir.

²² Örnek için bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/1545-1547, 1683-1684, 2058-2059, 4/2208-2209, 2415-2418, 2633-2634.

²³ Örnek için bk. 'Abdulfettâh el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtıbiyye* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1438/2017), 113.

²⁴ Örnek için bk. 'Abduşşekûr, *et-Tahrîrât*, 47-48, 69-70.

²⁵ Örnek için bk. Muḥammed Emîn Efendî, *'Umdetu'l-hullân*, 1/426.

²⁶ Isnâda müteallik târîkler, sıhhati teyit edilen kırâât ihtilafları ve tahrîrât amelîyesinde istifade edilen kaynaklar tahrîrât amelîyesinin üçlü sacayağıdır. Bk. Recep Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât: Mustafa el-İzmirî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri* (Edisyon Kritik) (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 35.

²⁷ İstilahın tanımı için bk. Muḥammed Cemâluddîn el-Kâsîmî, *Qavâ'idu't-tahdîs min funûni muştalâhi'l-ḥadîs*, thk. Muştafâ Şeyḫ Muştafâ (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1425/2004), 341-342.

²⁸ Ahmed b. 'Alî b. Şâbit el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *Şerâfu aşḫâbi'l-ḥadîs ve Naşîhatu ehli'l-ḥadîs*, thk. 'Amr 'Abdulmun'im Suleym (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1417/1996), 86-88; Ebu'l-Ḥasenât Muḥammed Abdulḥayy el-Leknevî el-Hindî, *el-Ecvibetu'l-fâqıla li'l-es'ileti'l-aşerati'l-kâmile*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Gûdde (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007), 21-27; Kâsîmî, *Qavâ'idu't-tahdîs*, 339-341.

²⁹ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 1/117, 126-128; Ebu'l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. 'Alî b. Yûsuf İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriin ve mursidu't-tâlibîn*, thk. Nâsır Muḥammedî Muḥammed Câd (Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014), 61-91-100; Harun Ögmüş, "Kur'an'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2010) 5-26; Bayram Aktaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Tefsiri Mefâhîtu'l-Gayb'a Kıraatlerin Sıhhat Şartları Açısından Bir Bakış", *Kilitbahır* [Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] 20 (2022), 27-52.

³⁰ Detaylı bilgi için bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/2079-2105; Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (2019), 91-123; Mustafa Hamurlu, "Kıraatlerin Sunumunda İfrad ve Cem' Meselesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 605-619.

³¹ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/2079; Murat Akkuş, "İbnü'l-Cezerî'de İndirac Usulü", *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu* 01-04 Kasım 2018, Genel Koordinatör: Huriye Martı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 558-559; Hamurlu, "İfrad ve Cem' Meselesi", 610.

araştırılmasına sebep olmuştur.³² Sonuçta daha verimli olduğu düşünülerek hicrî beşinci asrın başlarından itibaren kırâât ilminin taliminde cem'/indirâc metodu kullanılmaya başlanmıştır. Bu yöntem, eğitimde avantaj sağlayan özellikler içermekle beraber bu üşûlde terkîbin/telfîkin ortaya çıkması hâli söz konusu olabilmektedir. Bu durum, kırâât edebiyatında taḥrîrât ameliyesinin uygulanma sebeplerinden biri olarak görülmektedir.³³ Mezkûr uygulama için bir diğer gerekçe ise kırâât eserlerinde kullanılan muṭlaḳ ifadelerin zahiren yorumlanıp icraya tabi tutulmasıdır.³⁴

2. İbnu'l-Cezerî'nin Taḥrîrât Ameliyesinde Takip Ettiği Yöntem

et-Teysîr, eṣ-Şâṭibiyye'nin aslı mesabesinde olmasına rağmen onda *et-Teysîr*'in ihtiva etmediği hüküm ve hususlar da konu edilmektedir.³⁵ Yine onda *et-Teysîr*'in tazammun ettiği vecihler arasından zaman zaman tercihte bulunulduğu³⁶ ve bazen de *et-Teysîr*'deki kırâât ihtilaflarına ziyadede bulunulduğu bilinmektedir.³⁷ Nitekim eṣ-Şâṭibiyye üzerine yapılan taḥrîrât uygulamalarının bir kısmı, onunla *et-Teysîr*'deki bu farklılıklar üzerinden gerçekleştirilmektedir.³⁸

eṣ-Şâṭibiyye'nin içerdiği kırâât ihtilafları üzerine taḥrîrât uygulamaları yapan İbnu'l-Cezerî, kendisine başvurulacak ve itimat edilecek bir eser iddiasında olduğu Neṣr'de şıḳa ṣebt³⁹ tārîḳleri topladığını ileri sürmektedir. O, mezkûr eserin ihtiva ettiği tārîḳler hakkındaki malumata geçmeden önce kitabında takip ettiği yönetime dair detaylı bir bilgi vermektedir. Nitekim İbnu'l-Cezerî, kırâât ricâline dair kendisine ulaşan bütün malumatı aktarmakta, buna ilaveten onları tahkik edip delillendirmektedir. O, yaptığı nakillerin sıhhatine dair açıklamalarda bulunmakta, kusurlu gördüğü vecihleri ayıklayıp tashih ve ıslah etmekte, zayıf olanlara işaret edip var olan ihtilaflardan tercihte bulunmaktadır. Ayrıca o, *Neṣru'l-kırââtî'l-âşr* adlı eserinde mütâbe'âta ve

³² İbnu'l-Cezerî, *Neṣr*, 3/2079; Akkuş, "İbnü'l-Cezerî'de İndirâc", 561-562-577.

³³ İbnu'l-Cezerî, *Neṣr*, 3/2079-2105; Akdemir, "Kıraat İlminde Taḥrîrât", 87.

³⁴ İlgili hususla alakalı örnekler için bk. İbnu'l-Cezerî, *Neṣr*, 2/1054-1058; Ebû Ḥafṣ Sirâcuddîn 'Umer b. Zeyniddîn Kâsım b. Muhammed b. 'Alî en-Neṣṣâr, *el-Bedru'l-munîr fî kırâati Nâfi'* ve *Ebî 'Amr ve'bni Keṣîr*, thk. el-Muḥtâr Ahmed Deyra (Trablus: Cem'iyetu'l-Da'veti'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, 2003), 239; Ebû Ḥafṣ Sirâcuddîn 'Umer b. Zeyniddîn Kâsım b. Muhammed b. 'Alî en-Neṣṣâr, *el-Budûru'z-zâhira fî'l-kırâati'l-âşri'l-mutevâtira*, thk. Ahmed 'İsâ el-Ma'sarâvî (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1432/2011), 1/411; Riḍvân b. Muhammed b. Suleymân el-Muḥallilâti, *Şifâu's-şudûr bi-zikri kırâati'l-eimmeti's-seb'ati'l-budûr*, thk. Ferğâlî Seyyid 'Arabâvî (İsmâiliye [Mısır]: Mektebetu'l-İmâmi'l-Buḥârî, 1436/2015), 317; 'Abdulfettâh el-Ḳâdî, *Şerḥu'n-naẓmi'l-Câmi' li-kırâati'l-imâm Nâfi'*, tsh. Maṣṣûr Ahmed (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 27.

³⁵ Şâṭibî, *Ḥırzu'l-emânî*, 6 (69. beyit); Ḳâdî, *el-Vâfi*, 27.

³⁶ Örnek için bk. Ebû 'Amr 'Uṣmân b. Sa'îd b. 'Uṣmân el-Endelusi ed-Dâni, *et-Teysîr fî'l-kırâati's-seb'*, thk. Hâtım Şâlih ed-Dâmin (Şarika: Mektebetu's-Şahâbe, Ayn Şems: Mektebetu't-Tâbi'in, 1429/2008), 245; Şâṭibî, *Ḥırzu'l-emânî*, 43 (536. beyit); 'Alemuddîn Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muhammed b. 'Abdişşamed es-Seḥâvî, *Fethu'l-vaşid fî şerḥi'l-Ḳaşid*, thk. Mevlây Muhammed el-İdrîsî et-Tâhirî (Riyad: Mektebetu'r-Ruṣd, 1423/2002), 3/747-752; Pilgir, *Kıraat Edebiyatında ve Tedrisatında Manzum Eser Geleneği*, 108.

³⁷ Örnek için bk. Dâni, *et-Teysîr*, 240, 289; Şâṭibî, *Ḥırzu'l-emânî*, 41 (515. beyit); Seḥâvî, *Fethu'l-vaşid*, 3/724-725.

³⁸ 'Abduşşekûr, *et-Taḥrîrât*, 16-17; Abdulhalim Başal, "Şâṭibî'nin (öl. 590/1194) Ḥırzu'l-emânî'de (eṣ-Şâṭibiyye) Taz'if Ettiği Vecihler ve Bu Vecihlerin Günümüz Kıraat Tedrisatı Pratiğine Yansımaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 713.

³⁹ Şıḳa ṣebt, güvenilirlik derecesi en yüksek olan râviler için kullanılan bir istilâhtır. Bk. Mehmet Efendioğlu, "Sâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Nisan 2023).

şevâhide⁴⁰ bağlı kalmakta, kırâât ricâline yaptığı isnâd vasıtasıyla terkîb/ihtilâf belirsizliğini ortadan kaldırmaktadır.⁴¹

eş-Şâtıbiyye'de bulunan kırâât ihtilaflarına dair tahrîrât pratikleri, İbnu'l-Cezerî öncesinde olduğu gibi İbnu'l-Cezerî tarafından Neşr'de de icra edilmektedir.⁴² O, eş-Şâtıbiyye üzerine yaptığı konuya ilişkin değerlendirmelerin sonunda genellikle “خرج فيه عن طريقه (Onda [o vecîhte] tārîklerinden ayrıldı/uşûlünden saptı/tilâvet isnâdına muhalefet etti.)” ifadesini vb. ifadeleri kullanmaktadır.⁴³ Bu ifadeler, İbnu'l-Cezerî'den sonra gelen tahrîrât disiplinine mensup müelliflerin bir kısmı için mesnet olmakta ve onlar söz konusu vecîhleri bu ifadelere binaen menetmektedir. Bazıları ise bu kullanımların isnâd hususu için ikazdan ibaret olduğunu iddia etmekte ve konuya müteallik vecîhlerin kıraat edilebileceği yönünde hükme varmaktadır.⁴⁴

İbnu'l-Cezerî, eş-Şâtıbiyye'nin muhtevasından sorunlu bulunduğu meseleleri ayrıntılı olarak tahkik etmekte, gerek eş-Şâtıbiyye'yi gerekse *et-Teysîr*'i tārîk analizine tabi tutmaktadır.⁴⁵ Fakat Şâtıbî'nin *et-Teysîr*'e yaptığı ziyadeler hakkında İbnu'l-Cezerî'den önceki müelliflerin tavrı ile İbnu'l-Cezerî'nin tavrı farklılaşmaktadır. Nitekim ondan önceki müelliflerin; eş-Şâtıbiyye'nin kendi isnâdına veya Dâni'nin *et-Teysîr*'deki isnâdına aykırı olan konularda *et-Teysîr* dışındaki kitapların muhtevasına işaret ettikleri anlaşılmaktadır.⁴⁶ İbnu'l-Cezerî ise ilgili vecîhlerle *et-Teysîr*'in veya eş-Şâtıbiyye'nin tārîklerine muhalefet edildiğine dair farklı ibareler kullanmakta,⁴⁷ buna ilaveten eş-Şâtıbiyye'nin veya *et-Teysîr*'in ihtiva etmediği vecîhler için Dâni'nin *et-Teysîr* dışındaki eserlerine işaret ettiği görülmektedir.⁴⁸

İbnu'l-Cezerî'nin konuyla alakalı olarak kullandığı ifadelerin ilgili vecîhlerin kıraat edilip edilmeyeceğine dair bir karine olup olmadığı konusu tartışmalıdır.⁴⁹ Nitekim Sâmi Muḥammed Sa'îd 'Abduşşekûr'a göre İbnu'l-Cezerî, konuyla alakalı olarak kullandığı ifadelerle ilgili vecîhlerin genellikle *et-Teysîr*'in tārîkleri dışında kaldığına dikkat çekmekte, aksine bu vecîhlerin okunmasını menetmemektedir.⁵⁰

Şimdi İbnu'l-Cezerî'nin eş-Şâtıbiyye üzerine yaptığı tahrîrât ameliyesi, örneklerle izah edilmeye çalışılacaktır.

⁴⁰ Aynı zamanda muhaddis de olan İbnu'l-Cezerî'nin bu kavramları hadîs terminolojisine uygun olarak kullanmış olması muhtemeldir. Bu kavramlardan biri olan mütâbî kavramı bir hadîs terimi olarak; kendisi dışında bir rivâyetin nisbî ferde/infirâda (nisbî ğarîbe) mutabık olduğu durumlar için kullanılmaktadır. Şâhid terimi ise kendisine benzeyen hadîs metninin bulunduğu nisbî ferd/infirâd için kullanılmaktadır. Bk. Ebu'l-Faḍl Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî b. Muḥammed İbn Ḥacer el-'Askalânî, *Nuzhetu'n-nazar fi tadvîhi Nuḥbeti'l-fiker fi muştalahâi ehli'l-eser*, thk. 'Abdullâh b. Dayfullâh er-Ruḥayli (Riyad: Maḥba'atu Sefîr, 1429/2008), 86-89; Ebu'l-Ḥasen Nûruddîn 'Alî b. Şulṭân Muḥammed el-Ḳârî el-Herevî, *Şerḥu Şerhi Nuḥbeti'l-fiker fi muştalahâi ehli'l-eser*, thk. Heşem Nizâr Temîm, Muḥammed Nizâr Temîm (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, ts.), 343-356. Bu iki kavram hakkında detaylı bilgi için bk. Salahattin Polat, “Şâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Nisan 2023); Salahattin Polat, “Ferd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Nisan 2023).

⁴¹ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 1/241; Ayrıca bk. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlimi* (Ankara: Otto, 2016), 89. Ayrıca İbnu'l-Cezerî ilgili bölümde *Ṭayyibetu'n-Neşr fi'l-kırââti'l- 'aşr* adlı eserinin veciz bir urcûze (recez vezninde yazılan şiirler için kullanılan bir ifade) olduğunu ve bunda çok değerli tārîkleri bir araya getirdiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

وهذو أَرْجُوَّةٌ وَجِيْزَةٌ جَمَعَتْ فِيهَا طُرُقًا غَرِيْبَةً Bk. Ebu'l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. 'Alî b. Yûsuf İbnu'l-Cezerî, *Ṭayyibetu'n-Neşr fi'l-kırââti'l- 'aşr*, thk. Muḥammed Temîm ez-Zu'bi (Medine: Mektebetu Dâri'l-Hudâ, 1414/1994), 34.

⁴² Bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/1545-1547, 1683-1684, 4/2208-2209.

⁴³ Bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/1545-1547, 1683-1684, 2058-2059, 4/2208-2209, 2415-2418, 2633-2634.

⁴⁴ 'Abduşşekûr, *et-Tahrîrât*, 1-142.

⁴⁵ Örnek için bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/1683-1684, 2058-2059, 4/2415-2418, 2633-2634.

⁴⁶ 'Abduşşekûr, *et-Tahrîrât*, 14-15. İbnul-Cezerî'den önceki kırâât âlimlerinin konuyla alakalı tavrı bağlamında örnek olarak bk. Şehâvî, *Fethu'l-vaşid*, 3/724-725.

⁴⁷ 'Abduşşekûr, *et-Tahrîrât*, 14-15.

⁴⁸ Örnek için bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2390.

⁴⁹ 'Abduşşekûr, *et-Tahrîrât*, 14-15.

⁵⁰ 'Abduşşekûr, *et-Tahrîrât*, 47-48, 69-70.

3. İbnu'l-Cezerî'nin eş-Şâtıbiyye'ye Dair Tahrîrât Uygulamaları

Bu başlıkta, İbnu'l-Cezerî'nin eş-Şâtıbiyye üzerine yapmış olduğu tahkik faaliyetlerine dair uşûl ve ferşu'l-ğurûfla alakalı ikişer örnek ele alınacaktır.

3.1. Uşûl'e Dair Uygulamaları

İbnu'l-Cezerî'nin eş-Şâtıbiyye üzerine yaptığı tahrîrât ameliyesi, Bakara sûresi 284. âyet ve Yûsuf sûresi 90. âyetteki uşûle ilişkin kırâât ihtilafları bağlamında incelenecektir.

3.1.1. Bakara Sûresi 284. Âyet

Bakara sûresinin 284. âyetinde geçen يُعَذِّبُ kelimesinin İbn Kesîr (ö. 120/738) kırâatindeki icrasına eş-Şâtıbiyye'de şu ifadelerle yer verilmektedir:

وَقَالُوا دُوْ حُلْفٍ وَبِئْسَ الْبَقْرَةُ فُقُلٌ يُعَذِّبُ دَنَا بِالْحُلْفِ جَوْدًا وَمُوبِلًا⁵¹

Şâtıbî, yukarıda verilen beyitteki يُعَذِّبُ kelimesine dair kırâât ihtilaflarından hem izhâr hem de idgâm vechini (حُلْفٍ/بِئْسَ) İbn Kesîr'e, دَا kelimesinin ilk harfi olan د remzi ile atfetmektedir.⁵² İbnu'l-Cezerî'ye göre mezkûr يُعَذِّبُ kelimesinde kırrâyaya nispet edilen izhâr⁵³ ve idgâm vecihlerinden⁵⁴ idgâm vechinin; eş-Şâtıbiyye ve et-Teysîr'de İbn Kesîr için zikredilmesi tarihî muhtevâsı açısından mümkün değildir.⁵⁵ Tarihî analizi sonucunda et-Teysîr'e atfedilen bu hatanın, et-Teysîr'le ortak isnâda sahip olan eş-Şâtıbiyye'ye yöneltilmesi de olağan bir durumdur.⁵⁶

İbnu'l-Cezerî, يُعَذِّبُ kelimesine ait idgâm vechinin İbn Kesîr'e nispetini, tarihî zaviyesinden değerlendirmeye tabi tutmakta ve tenkit etmektedir.⁵⁷ Şöyle ki Teysîr tarihinde İbn Kesîr'in Kırunbul (ö. 291/904) rivâyeti İbn Mucâhid (ö. 324/936) tarihîyle; Bezzî (ö. 250/864) rivâyeti ise Ebû Rabî'a⁵⁸ (ö. 294/907) tarihîyle temsil edilmektedir.⁵⁹ Dâni ise ilgili kelimedeki idgâm vechini, Câmî'u'l-beyân'da İbn Kesîr kırâatının İbn Fuleyh⁶⁰ (ö. ?) rivâyetine ve Bezzî'nin zikredilen tarihîlerinin dışında kalan tarihîlerine hasretmektedir.⁶¹ Bundan hareketle İbnu'l-Cezerî, konuyla alakalı idgâm vechinin et-Teysîr ve eş-Şâtıbiyye referanslarıyla zikredilmesinin muhal olduğu düşüncesindedir. Dâni'nin İbn Kesîr için hulfü (iki vechi) tercih etmesi, Dâni'nin; cumhûr uygulamasıyla (idgâm vechiyle) rivâyeti (izhârî) cemetme amacından kaynaklanmaktadır. Hülâsa, İbnu'l-Cezerî, mezkûr kelimeye ait idgâm vechinin Teysîr ve Şâtıbiyye tarihîleriyle

⁵¹ Şâtıbî, *Hirzu'l-emânî*, 23 (285. beyit).

⁵² Şâtıbî, *Hirzu'l-emânî*, 23 (285. beyit); Sehvâvî, *Fethu'l-vaşid*, 2/405-406.

⁵³ Bu kavramla, ilgili kelimenin son harfinin damme harekeyle telaffuz edilmesi kastedilmektedir.

⁵⁴ Detaylı bilgi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Müsâ b. el-Abbâs b. Mucâhid et-Temimî, *Kitâbu's-Seb*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1980), 195; Ebu't-Tayyib 'Abdulmun'im b. 'Ubeydillâh b. Ğalbûn el-Halebî, *Kitâbul-İrşâd fi'l-kırâât 'ani'l-eimmeti's-seb*, thk. Bâsım b. Hâmid es-Seyyid (Riyad: Câizetu'l-Emîr Şulţân ed-Devliyye fi Hifzi'l-Kur'ân li'l-Askerîn, 1432/2011), 1/566; Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. 'Alî b. Cubâre el-Huzelî, *el-Kâmil fi'l-kırâât*, thk. Ebû İbrâhîm 'Amr b. 'Abdillâh (Kahire: Dâru Semâ li'l-Kitâb, 1435/2014), 1/690; Ebû Tâhir Ahmed b. 'Alî b. 'Ubeydillâh b. 'Umer b. Sivâr, *el-Mustenîr fi'l-kırâati'l-aşer*, thk. 'Ammâr Emîn ed-Dudû (Dubai: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsati'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Turâs, 1426/2005), 1/462-463; Ebu'l-İzz Muḥammed b. el-Huseyn b. Bundâr el-Vâsiṭi el-Kalânisi, *İrşâdu'l-mubtedî ve tezkirotu'l-muntehî fi'l-kırâati'l-aşer*, thk. 'Uşmân Maḥmûd Gazzâl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007), 110-159.

⁵⁵ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/1545-1547.

⁵⁶ Teysîr ve Şâtıbiyye tarihîlerinin İbn Kesîr kırâati için sahip olduğu isnâda bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 1/402, 412; Eymen Ruşdî Suveyd, *es-Selâsilu'z-zehebiyye bi'l-esânidi'n-Neşriyye min şuyūhi ile'l-ğadrati'n-nebeviyye* (Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 1428/2007), 265, 272.

⁵⁷ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/1545-1547.

⁵⁸ Muḥammed b. İshâk Ebû Rabî'a.

⁵⁹ Dâni, *et-Teysîr*, 113-114; Sâmi Muḥammed Sa'îd 'Abduşşekûr, *Tahrîru't-Teysîr* (b.y.: y.y., 1435/2014), 8.

⁶⁰ 'Abdulvehhâb b. Fuleyh Ebû İshâk el-Mekkî.

⁶¹ Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'îd b. 'Uşmân el-Endelusi ed-Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb 'il-meşhûra*, thk. 'Abdulmuheymin 'Abdusselâm et-Tâhâhân vd. (Şarika [Birleşik Arap Emirlikleri]: Câmî'atu's-Şârîka, 1428/2007), 2/654. Ayrıca bk. 'Abduşşekûr, *et-Tahrîrât*, 47.

nakledilmesine ilişkin “خرج فيه عن طريقه” söylemini kullanmakta, bu ifadeye göre Dâni ve ona bu konuda tabi olan Şâtıbî, kırâât ricâline ait isnâd sisteminin dışına çıkmaktadır.⁶²

Câmi‘u'l-beyân'da İbn Keşîr'e, يُعَدَّبُ kelimesine ait izhâr vechi nispet edilmektedir. Fakat idgâm vechi için İbn Keşîr referanslı zikredilen tārîklerin⁶³ *et-Teysîr*'e ait tilâvet isnâdında yer almadığı müşahede edilmektedir.⁶⁴ *et-Teysîr*'de ise tārîk detaylarına girilmeden her iki vechin de İbn Keşîr'e nispet edildiği görülmektedir.⁶⁵ *et-Teysîr* şârihi Mâlikî ise Dâni'nin söz konusu kelime hakkında İbn Keşîr için idgâm vechine izhâr vechini de ziyade ettiğini belirtmekte; fakat bu konuda ondan herhangi bir tenkit sâdir olmamaktadır.⁶⁶ Mâlikî'den bu konuda tenakuz sâdir olmakta fakat bunun sehiv kaynaklı olduğunu düşünmekteyiz.

Konuya ilişkin *et-Teysîr* ve eş-Şâtıbiyye'deki durumlara temas etmekle yetinenler⁶⁷ olmakla beraber idgâm vechinin aḥzine eleştiri getirenler de gözlenmektedir.⁶⁸ Şöyle ki eş-Şâtıbiyye'deki ifadelerin zahirinden İbn Keşîr için idgâm vechi alınabilmekte; fakat ilgili kelime için mevzubahis vechin ne Şâtıbiyye tārîkiyle ne de Teysîr tārîkiyle İbn Keşîr'e isnâdı mümkündür. Bu nedenle ‘Abdulfettâh el-Ḳâdi'ye göre (ö. 1403/1982) muḥlaḳ olarak İbn Keşîr kırâati için sadece izhâr vechi kıraat edilebilmektedir.⁶⁹ Başka bir görüşe göre ise muhakkik âlimler, يُعَدَّبُ kelimesinde İbn Keşîr'e atfen zikredilen idgâm vechinin Teysîr tārîkine ait olmadığına ilişkin uyarı yapmaktadır. Nitekim İbnu'l-Cezerî'nin bunun gibi tārîk uyumsuzluklarında “خرج عن طريقه” ve benzeri ifadeleri kullanması da bu amaca matuftur. Ne var ki ‘Abduşşekûr, bu kullanımın herhangi bir vechin menedilmesi için delil olamayacağı kanaatinde.⁷⁰ Binaenaleyh ulemanın bazıları, خروج عن طريقه söyleminin zahirinden hareketle idgâm vechinin menedilmesi gerektiğini ileri sürmekte,⁷¹ bazıları ise İbnu'l-Cezerî'nin “والوجهان عن ابن كثير صحيحان” sözünü esas alarak her iki vechi de icra edilebilir olarak kabul etmektedir.⁷²

Bakara sûresinin 284. âyetindeki mezkûr kelimeyle alakalı olarak Dâni'nin herhangi bir taḳyîdinin bulunmaması, rivâyetin daha kuvvetli denebilecek izhâr vechiyle cumhûr uygulaması olan idgâm vechinin cemedilmesi amacına tevcih edilmektedir. Bu nedenledir ki İbnu'l-Cezerî, mezkûr kelime için İbn Keşîr'den rivâyet edilen iki vechi de şâhiḥ olarak addetmektedir. Haddizatında bir

⁶² İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/1545-1547.

⁶³ Dâni, *Câmi‘u'l-beyân*, 2/653-654.

⁶⁴ Dâni, *et-Teysîr*, 113-114.

⁶⁵ Dâni, *et-Teysîr*, 173.

⁶⁶ Abdolvâhid b. Muḥammed b. ‘Alî Ebû Muḥammed el-Mâlikî el-Mâlikî, *Şerḥu kitâbi't-Teysîr li'd-Dâni fi'l-kirâât: ed-Durru'n-Neşr ve'l-‘azbu'n-nemîr*, thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd vd. (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 441. Mevzubahis vechin ziyade olduğu görüşü için ayrıca bk. ‘Abduşşekûr, *et-Tahrîrât*, 47-48.

⁶⁷ Bk. Ebu'l-Ḳâsim Şihâbuddîn ‘Abdurrahmân b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Maḳdisî, *İbrâzu'l-me‘ânî min Ḥirzi'l-emânî fi'l-kirââtî's-seb*, thk. İbrâhîm ‘Aṭve Avaḍ (Kahire: Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1982), 200-201; Ebu'l-Ḳâsim ‘Alî b. ‘Uşmân b. Muḥammed b. Aḥmed b. el-Ḥâsen İbnu'l-Ḳâşîḥ, *Sirâcu'l-kâri‘il-mubtedî ve tiḳkâru'l-muḳri‘il-muntehî*, thk. Muḥammed Abdulkâdir Şâhîn (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004), 115; Muḥammed b. Ebî Bekr el-Mar‘aşî Sâçaḳlızâde, *Tehzibu'l-Kirâât*, thk. Ḥâlîd Abdusselâm Berakât (Dimaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Ḳur‘âniyye, 1433/2012), 267-268; İhâb Fikrî, *Takribu's-Şâtıbiyye* (b.y.: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts.), 107; Murad Sadıkov, *Hâşim b. Muhammed el-Mağribî'nin* (ö. 1179 h.) *“Hisnü'l-Kâri‘i İhtilâfi'l-Mekâri‘i” Adlı Eseri'nin Edisyon Kritiği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 71.

⁶⁸ ‘Alî Muḥammed ed-Ḍabbâ‘, *İrşâdu'l-murîd ilâ maḳsûdi'l-Ḳâşid fi'l-kirââtî's-seb* (Tanta: Dâru's-Şahâbe li't-Turâs, 1427/2006), 115; Ḳâdi, *el-Vâfi*, 113.

⁶⁹ Ḳâdi, *el-Vâfi*, 113.

⁷⁰ ‘Abduşşekûr, *et-Tahrîrât*, 47-48.

⁷¹ Ḳâdi, *el-Vâfi*, 113; Muḥammed Sâlim Muḥaysin, *el-İrşâdâtü'l-celiyye fi'l-kirââtî's-seb min tārîki's-Şâtıbiyye* (Kahire: Dâru Muḥaysin, 1426/2005), 111; Seyyid Lâşin Ebu'l-Feraḥ - Ḥâlîd b. Muḥammed el-Ḥâfiḳ el-İlmî, *Takribu'l-me‘ânî fi şerḥi Ḥirzi'l-emânî fi'l-kirââtî's-seb* (Medine: Mektebetu Dâri'z-Zemân, 1424/2003), 123.

⁷² Sadıkov, *“Hisnü'l-Kâri‘i”*, 71.

vecîh, her ne kadar *et-Teysîr*'in muhtevasına muhalefet etse de şayet bu vecîh Dâni'nin başka eserlerinde söz konusu ve kırâât literatüründe cari olan bir ihtilaf ise ilgili vechin okunmasına müsamaha gösterildiği anlaşılmaktadır.⁷³ Öyle ki bu tip okuyuşlar "طريق الداني" olarak addedilmektedir.⁷⁴

Osmanlı devletinin son dönem kırâât tedrisatında ortaya çıkan ve akım hâline gelen kırâât mesleklerinde de konuyla alakalı durum hakkında bir birlik yoktur. Nitekim Mısır tārîķi mesleklerinden 'Aṭâullâh mesleğinde Bakara sûresinin 284. âyetindeki كَلِمَاتٍ kelimesinde İbn Keşîr için yukarıda zikredilen iki vechin de icrasına onay verilmektedir. Fakat daha önce defaatle zikredilen sebeplerden ötürü bu meslekte izhâr vechi idgâm vechine mukaddem olarak uygulanmaktadır. Diğer meslekler ise izhâr vechinin aḥz edilebileceği hususunda ittifak hâlinedirler.⁷⁵

3.1.2. Yûsuf Sûresi 90. Âyet

İbnu'l-Cezerî'nin eṣ-Şâṭibiyye muhtevası üzerine taḥrîrât uygulaması yaptığı yerlerden biri, Yûsuf sûresinin 90. âyetinde⁷⁶ geçen يَتَّقِي kelimesidir.⁷⁷ Konuya dair Şâṭibî'nin ifadeleri şu şekildedir:

وَعَنْهُ وَخَافُونَ وَمَنْ يَتَّقِي زَكَاةً يُّوسُفَ وَأَيُّ كَالصَّحِيحِ مُعَلَّلًا

eṣ-Şâṭibiyye'den alıntılanan beyitte⁷⁸ Yûsuf sûresindeki يَتَّقِي kelimesi için rivâyet edilen işbât vechi, كَلِمَاتٍ kelimesinin ilk harfiyle Ḳunbul rivâyetine isnâd edilmektedir. Lakin bu konuda ilgili vecîhlerin onun hangi tārîķlerini kapsadığına dair kısmi bir belirsizlik söz konusudur.⁷⁹ Bu nedenle Şâṭibiyye tārîķinde Ḳunbul rivâyetinin tek tārîķle temsil edildiğine ve bunun da İbn Mucâhid tārîķi olduğuna⁸⁰ dair malumat sahibi olmayanlar için konunun işkâl içerdiği söylenebilir.

İbnu'l-Cezerî, konuya dair işbât vechini İbn Mucâhid'in bütün tārîķlerine isnâd ederken onun bu konuda şâz/azınlık kalan râvîlerinden/tārîķlerinden de bahsetmektedir. Nitekim bu azınlık olanlardan da ḥazf vechinin rivâyet edildiği anlaşılmaktadır. İbnu'l-Cezerî, ulemanın bir kısmından nakille onların ḥazf vechine değinmediklerinden bahsetmekte⁸¹ ve onlara referansla verdiği işbât vechi teyit edilmektedir.⁸²

Konuya ilişkin ḥazf ve işbât vecîhleri, İbnu'l-Cezerî'ye göre Ḳunbul rivâyetinden şâḥiḥ olarak gelmekte; fakat o, ḥazf vechinin eṣ-Şâṭibiyye'de Ḳunbul rivâyetine isnâdla zikredilmesinin, Şâṭibî'nin kendi tilâvet isnâdının dışına çıktığı anlamına geldiğini söylemektedir.⁸³ Aslında o, bu

⁷³ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/1545-1547.

⁷⁴ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2223-2224.

⁷⁵ Muḥammed Emîn Efendî, *'Umdetu'l-ḥullân*, 1/154.

⁷⁶ قَالَ أُولَٰئِكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ ۖ قَالَ أَنَا يُوسُفُ ۖ وَهَٰذَا أَخِي ۖ قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا ۚ إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ

⁷⁷ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/2059.

⁷⁸ Şâṭibî ilgili beyitte altı çizili ifadeyle meseleye dair bilgi vermektedir. Bk. Şâṭibî, *Ḥirzu'l-emânî*, 35 (434. beyit). Ayrıca bk. Sebḥâvî, *Fethu'l-vaşid*, 2/603-604.

⁷⁹ Şâṭibî, *Ḥirzu'l-emânî*, 35 (434. beyit).

⁸⁰ eṣ-Şâṭibiyye ve *et-Teysîr* müelliflerinin Ḳunbul rivâyetine isnâdı için bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 1/412; Suveyd, *es-Selâsil*, 272.

⁸¹ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/2059.

⁸² Ebu'l-Ḥasen Ṭâhir b. 'Abdilmun'im b. 'Ubeydillâh b. Ğalbûn el-Ḥalebî el-Mısrî, *et-Tezkira fi'l-kırâati's-şemân*, thk. Eymen Rusdî Suveyd (Cidde: Dâru'l-Garbi'l-'Arabî, 1412/1991), 2/384; Ebû Muḥammed Ḥammûş b. Muḥammed el-Ḳaysî Mekki b. Ebî Ṭâlib, *Kitâbu't-Teḥsîrâ fi'l-kırâati's-seb*, thk. Muḥammed Ğavṣ en-Nedvî (Bombay: ed-Dâru's-Selâfiyye, 1402/1982), 552; Dâni, *et-Teysîr*, 221; Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Şurayḥ er-Ru'aynî el-Endelüsî el-İşbîlî, *el-Kâfi fi'l-kırâati's-seb*, thk. Ahmed Maḥmûd Abdussemmî eṣ-Şâfi'î (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421/2000), 134; Ebu'l-Ḳâsim 'Abdurrahmân b. 'Atîķ b. Ḥalef el-Ḳureşî eṣ-Şiķillî İbnu'l-Fehḥâm, *Kitâbu't-Tecriid li-buġyeti'l-murid fi'l-kırâati's-seb*, thk. Dârî İbrâhîm ed-Dürî (Amman: Dâru 'Ammâr, 1422/2002), 245.

⁸³ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/2059.

kanaatini mezkûr vechin eş-Şâtıbiyye'de Kıunbul için zikredilmiş olmasından dolayı dile getirmiş değildir. Aksine, onun konuya ilişkin kanaatinin farazi bir durum üzerinden şekillendiği intibası söz konusudur. Nitekim Kıunbul rivâyeti, eş-Şâtıbiyye'de İbn Mucâhid tarihî ile temsil edildiğinden⁸⁴ mezkûr farazi durum neticesinde eş-Şâtıbiyye'ye ait isnâdın dışına çıkılmış olacaktır. Şöyle ki kırâât literatüründe mevzubahis kelime üzerindeki hâzıf vechi, eş-Şâtıbiyye'nin ihtiva etmediği Ebu'l-Hasen İbn Şenebûz⁸⁵ (ö. 328/940) tarihîne nispet edilmektedir.⁸⁶

Ṭayyibe tahrîrâtının ele alındığı manzum bir eserde, daha önce konuya dair nakledilen görüşlere muvafık olarak İbn Mucâhid'e isbât vechi atfedilmektedir.⁸⁷ İbn Şenebûz tarihî ise eş-Şâtıbiyye'nin tazammununda olmadığından ona isnat edilen hâzıf vechinin Şâtıbiyye tarihînin kapsamı dışında kaldığı mülâhaza edilmektedir. Dolayısıyla hâzıf vechi, eş-Şâtıbiyye kanalıyla Bezzî rivâyetine bilvasıta hasredilmiş olmaktadır.⁸⁸ eş-Şâtıbiyye'nin aslı sayılabilecek *et-Teysîr*'de ise durum biraz daha nettir. Şöyle ki onda isbât vechi Kıunbul rivâyetine; hâzıf vechi ise Bezzî rivâyetine sarahaten atfedilmektedir.⁸⁹

3.2. Ferşu'l-Ḥurûf'a Dair Uygulamaları

Bu başlık altında, İbnu'l-Cezerî'nin eş-Şâtıbiyye üzerine yaptığı tahrîrât ameliyesi, A' râf sûresi 69. âyet ve Yûsuf sûresi 23. âyeti özelinde tetkik edilecektir.

3.2.1. A' râf Sûresi 69. Âyet

A' râf sûresinin 69. âyetindeki بسطة kelimesinde⁹⁰ س vechinin Şâtıbî tarafından İbn Zekvân'a (ö. 242/857) nispeti *et-Teysîr*'e yapılan ziyadelerdendir.⁹¹ İbnu'l-Cezerî, ilgili kelimedeki س vechinin eş-Şâtıbiyye ve *et-Teysîr*'in tarihîlerinden gelmemesi nedeniyle Şâtıbî'nin bu veche dayanıp itimat etmesine bir anlam verememektedir. Nitekim Şâtıbî, *et-Teysîr*'de ilgili örneğe dair ص vechi dışında bir vecîh zikredilmeyen Ahfeş⁹² (ö. 292/905) tarihînin en-Naqqâş⁹³ (ö. 351/964) kanalından saptığı, dolayısıyla *et-Teysîr*'den ve tarihîlerinden ayrıldığı şeklinde bir eleştirinin hedefi olmaktadır.⁹⁴ Dolayısıyla İbnu'l-Cezerî'nin bu konudaki eleştirisi, eş-Şâtıbiyye'nin muhtevası üzerine yaptığı diğer eleştirilerde olduğu gibi tarihî analizinin bir sonucudur.

Ahfeş, A' râf sûresindeki ilgili kelime için س vechini nakletmekten imtina etmekte, dolayısıyla ص vechini tercih etmektedir.⁹⁵ Dâni ise *Teysîr*'de Ahfeş tarihînin Naqqâş kanalına nispetle kelimenin ص vechini nakletmektedir. Dolayısıyla bu konuda *Teysîr* tarihî için herhangi bir muğlaklıktan bahsetmek mümkün görünmemektedir.⁹⁶ eş-Şâtıbiyye'nin zahirîne göre ise Ḥallâd (ö. 220/835)

⁸⁴ eş-Şâtıbiyye ve *et-Teysîr* müelliflerinin Kıunbul rivâyetine isnâdı için bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 1/412; Suveyd, *es-Selâsil*, 272.

⁸⁵ Kendisine şâz kırââtlar nispet edilen edâ ehli. Detaylı bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "İbn Şenebûz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ekim 2023).

⁸⁶ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/2059; eş-Şâtıbiyye muhtevasıyla ilgili kelime hakkındaki vecihler için bk. Ebû Hafız Sirâcuddîn 'Umer b. Zeyniddîn Kâsim b. Muḥammed b. 'Alî en-Neşşâr, *el-Mukerrar fi mâ tevâtera mine'l-kırââti's-seb'i ve teḥarrar*, thk. Ahmed Maḥmûd 'Abdussemitî eş-Şâfi'î el-Ḥafyân (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 188.

⁸⁷ Muḥammed b. Ahmed b. el-Ḥasen b. Suleymân el-Mutevellî, *Metnu 'Azvi't-turuḳ*, thk. Cemâluddîn Muḥammed Şeraf (Tanta: Dâru's-Şahâbe li't-Turâs, 1429/2009), 131 (791. beyit).

⁸⁸ Şâtıbî, *Ḥirzu'l-emânî*, 35 (434. beyit).

⁸⁹ Dâni, *et-Teysîr*, 221.

⁹⁰ Bu kelimenin kırâât imamları ve râvileri tarafından hangi harfle/harflerle okunduğu yönünde detaylı bilgi için bk. Ömer Türkmen, *el-Cevâhiru'l-mutenâsıra fi ferşi ḥurûfi'l-kırâ'ati'l-'asrî'l-mutevâtira*, (Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2023), 126.

⁹¹ Şâtıbî, *Ḥirzu'l-emânî*, 41 (515. beyit).

⁹² Hârûn b. Mûsâ b. Şerîk el-Ahfeş, İbn 'Âmir'in İbn Zekvân rivâyetine mensuptur.

⁹³ Ebû Bekr Muḥammed b. el-Hasen.

⁹⁴ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2208-2209.

⁹⁵ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 2/917-918.

⁹⁶ Dâni, *et-Teysîr*, 240; Mâlikî, *Şerhu kitâbi't-Teysîr*, 629. *Teysîr* ve Şâtıbiyye tarihîlerinde İbn Zekvân rivâyetinin temsilcisi Ahfeş tarihîdir. Bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 1/479; Suveyd, *es-Selâsil*, 333; 'Abduşşekûr, *Tahrîr*, 9.

ile İbn Zekvân için bahis konusu kelime hem *ص* vechiyle hem de *س* vechiyle okunabilmektedir. Konuyla alakalı *eş-Şâtıbiyye*'deki beyit şu şekildedir:

97 *وَبِالسَّيْنِ بِأَقْبِهِمْ وَفِي الْخَلْقِ بَصْطَةً ... وَوُقِلَ فِيهِمَا الْوَجْهَانِ قَوْلًا مُّوَصَّلًا*

Yukarıda verilen beytin altı çizili bölümü, konuyla alakalı kısımdır. Daha önce zikredilen her iki vecîh de (الوجهان kelimesiyle) Şâtıbî tarafından Hâllâd ve İbn Zekvân rivâyetlerine isnâd edilmekte, bu vecîhlerin Hâllâd rivâyetine nispeti *قولا* kelimesinin ilk harfiyle İbn Zekvân rivâyetine nispeti ise *موصلا* kelimesinin ilk harfiyle yapılmaktadır.⁹⁸

A'râf sûresi 69. âyetindeki söz konusu kelime üzerinde ulemanın farklı görüşleri söz konusudur.⁹⁹ Bu noktada Şâtıbî'nin talebesi olması hasebiyle ilk olarak zikredilebilecek isimlerden biri olan Seḥâvî (ö. 643/1245); sözü edilen kelime hakkında İbn Zekvân'a, metnin zahirinde var olduğu şekliyle iki vechi de atfetmekte, buna ilaveten ilgili kelime hakkında her iki vechin de Dâni'ye isnâdı için Câmî 'u'l-beyân'daki malumatı aktarmaktadır. Seḥâvî, bu anlatımıyla mezkûr vechin *eş-Şâtıbiyye*'de ziyade vecîhlerden olduğunu izhar etmektedir.¹⁰⁰ Ne var ki ilgili kelime için Dâni, *ص* vechini hocası Ebu'l-Kâsim 'Abdul'azîz b. Ca'fer b. Muḥammed el-Fârisî'ye (ö. 412/1021) okumuştur. Diğer taraftan *س* vechinin isnat edildiği *tarîḫin et-Teysîr*'e ait bir *tarîḫ* olmaması, bu vechin *eş-Şâtıbiyye* kanalıyla İbn Zekvân için alınmamasına bir gerekçe olarak kabul edilmektedir. Nitekim bu hüküm, *et-Teysîr*'in muhtevasının dışına çıkılamayacağı kanaatinin bir sonucudur.¹⁰¹

Şâtıbî'nin *بسطة* kelimesinde İbn Zekvân için aktardığı vecîhlerde herhangi bir kapalılık bulunmaması sebebiyle olacak ki Ebû Şâme el-Maḳdisî'nin (ö. 665/1267) bunlara değinmediği görülmekle birlikte mevcut kelimenin *et-Teysîr* ve *Câmî 'u'l-beyân*'daki durumuna dikkat çektiği saptanmaktadır. Yine o, Dâni'nin *Câmî 'u'l-beyân*'da mevzubahis kelime için İbn Zekvân'a nispetle *س* vechini naklettiği isnâda işaret etse de¹⁰² daha önce de ifade edildiği üzere Aḥfeş, bu vechi zikretmekten imtina etmektedir.¹⁰³

İbnu'l-Cezerî, İbn Zekvân'a nispetle *س* vechinin *eş-Şâtıbiyye* ve *et-Teysîr*'in *tarîḫ* muhtevasına uygun olmaması sebebiyle ilgi vechin Şâtıbî'den nakledilmesini şaşırıcı bulmaktadır.¹⁰⁴ Fakat "خرج فيه عن التيسير وطرقه" ibaresinin İbn Zekvân için mevzubahis vechin menedilmesini kastetmediği görüşünün şahîḫ görüş olduğu öne sürülmektedir. Buna ilaveten mezkûr hususta iki farklı yolun takip edildiği görülmektedir. Bu yollardan birinde, Şâtıbî'nin ilgili vechi dikkat çekmemesi, *بسطة* kelimesinin söz konusu vecîhle aḥz edilebileceğine delil olarak kabul edilmektedir. Bir diğerinde

⁹⁷ Şâtıbî, *Hirzu'l-emânî*, 41 (515. beyit). Ayrıca bk. Sâcaḳlızâde, *Tehzîb*, 408.

⁹⁸ İbnu'l-Kâşîḫ, *Sirâc*, 189-190.

⁹⁹ Konuyla alakalı detaylı bilgi için bk. Pilgir, "Hirzû'l-Emânî Bağlamında Ortaya Çıkan Tahrîrât Edebiyatı", 278-293.

¹⁰⁰ Seḥâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 3/724-725. İlgili vecîhler için ayrıca bk. Neşşâr, *el-Mukerrar*, 131.

¹⁰¹ Dabbâ', *İrsâdu'l-murîd*, 194-195. Ayrıca bk. Ḥasen Ḥalef el-Ḥuseynî, *et-Tuḥfetu'l-medeniyye fî dabṭi nazmi İthâfi'l-berîyye bi-tahrîrâti's-Şâtıbiyye*, haz. Riḍâ b. 'Alî b. Dervîş el-'Ulvanî (Kahire: Mektebetu's-Sunne, 1430/2009), 47. Ayrıca bk. Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Sâlim b. Muḥammed en-Nûri es-Şafâḳusî, *Gaysu'n-nef'i fî'l-kırâati's-seb'i*, thk. Aḥmed Maḥmûd 'Abdussemî' eş-Şâfi' el-Ḥafyân (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004), 243-244; 'Alî Muḥammed eḍ-Ḍabbâ', *Şerhu İthâfi'l-berîyye bi-tahrîrâti's-Şâtıbiyye: Muḥtasaru Bulûġi'l-umniyye*, thk. Ebu'l-Ḥayr 'Umer b. Ḥasen b. 'Abdilḳâdir (Riyad: Edvâ'u's-Selef, 1428/2007), 282-283; Ḳâdi, *el-Vâfi*, 182.

¹⁰² Ebû Şâme el-Maḳdisî, *İbrâzu'l-me'ânî*, 363.

¹⁰³ Dâni, *Câmî 'u'l-beyân*, 2/917-918.

¹⁰⁴ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2208-2209.

ise İbnu'l-Cezerî'nin sözlerinin zahîrinden hareketle *س* vechinin İbn Zekvân için alınmasının eş-Şâtıbiyye kanalıyla şâhîh olmadığına hükmedilmektedir. Şu var ki 'Abduşşekûr, *tahrîrât* ehlinin eş-Şâtıbiyye'ye dair muhtevayı Neşr üzerinden okumasının *بصطة* kelimesindeki *س* vechinin menedilmesi hükmüne yol açtığını söylemektedir. Nitekim o, *tahrîrât* ehli arasında konu hakkında çıkan ihtilafın sebebinin mevcut okuma olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁵

Tahrîrât disiplininde ruhsat ekolünün temsilcilerinden biri olan Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Ĥanefî Ĥalîcî'ye (ö. 1390/1970) göre¹⁰⁶ A'râf sûresindeki *بصطة* kelimesinde İbn Zekvân için sadece *س* vechinin kiraat edilmesi mümkün olmakla birlikte bu duruma eş-Şâtıbiyye'nin tahrîkleri sebep olmaktadır. Buna rağmen Ĥalîcî, sözü edilen kelimenin edâ ehli arasında aĥz edilmesi sebebiyle onu iki vecîhle de okumaktadır. Ayrıca o, Şâtıbî'nin *س* vechini zayıf bulduğuna dair herhangi bir uyarıda bulunmadığını, İbnu'l-Cezerî'nin ise bahis konusu kelimeye ait *س* vechinin okunmayacağına dair herhangi bir görüş zikretmediğini belirtmektedir.¹⁰⁷ Ĥalîcî, ayrıca ilgili kelimenin edâsı hakkında Suleymân b. Ĥuseyn b. el-Cemzûrî'yi (ö. 1198/1784 [?])de referans olarak vermektedir. Onun ilgili beyitteki ifadeleri şu şekildedir:

108 *وَلَمْ يَرْضَ خَلْفًا لِابْنِ ذَكْوَانَ نَشْرَهُمْ فِي الْأَعْرَافِ بَلْ فِيهَا لَهُ الصَّادُ أَعْمَالًا*

Cemzûrî, İbnu'l-Cezerî'nin İbn Zekvân için A'râf sûresindeki *بصطة* kelimesinde ĥulfe (iki veche) muvafakat etmediğini zikretmekte ve mezkûr kelimedede sadece *س* vechinin uygulandığına işaret etmektedir.¹⁰⁹ Ayrıca Aĥmed 'Abdulazîz Aĥmed ez-Zeyyât (ö. 1325/1907), Aĥfeş tahrîki için ilgili kelimeye dair vecîhlerden sadece *س* vechini nakletmekte,¹¹⁰ bu vechi gerek *et-Teysîr*'in¹¹¹ gerekse Câmi' u'l-beyân¹¹² adlı eserin şamil olduğu senedlerle zikretmektedir.¹¹³ Özetle tahrîk analizi sonucunda İbnu'l-Cezerî, İbn Zekvân için ilgili vechin aĥz edilmesinin Şâtıbiyye tahrîkiyle doğru olmadığını söylemekle birlikte İbnu'l-Cezerî'nin bu konudaki söyleminin mahiyeti üzerine *tahrîrât* ehlinin farklı hükümler bina ettiği görülmektedir.

3.2.2. Yûsuf Sûresi 23. Âyet

İbnu'l-Cezerî'nin *tahrîrât* ameliyesine konu olan hususlardan Yûsuf sûresi 23. âyetteki *هَيْت* kelimesinde¹¹⁴ Şâtıbî, Hişâm (ö. 245/859 [?]) rivâyeti için ĥulfü (iki vecîh) takdir etmektedir. Bu vecîhlerden biri *جُنْتُ* bir diğeri *جُنْتُ*'dür. eş-Şâtıbiyye'deki konuyla alakalı beyit ise şu şekildedir:

¹⁰⁵ 'Abduşşekûr, *et-Tahrîrât*, 69-70.

¹⁰⁶ Akdemir, "Kiraat İlmünde Tahrîrât", 103-107; Osman Bostan, "en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 216-217.

¹⁰⁷ Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Ĥalîcî el-Ĥanefî, *Hallu'l-muşkilât ve tavdîhu't-tahrîrât fi'l-kirâât*, thk. Ebu'l-Ĥayr 'Umer b. el-Murâbeh b. Ĥasen b. 'Abdilĥâdir el-Murâti (Riyad: Edvâ' u's-Selef, 1428/2007), 94-95. Tayyibe sârihlerinden biri olan Muhammed Sâlim Muĥaysin de İbn Zekvân için her iki veche yer vermektedir. Bk. Muhammed Sâlim Muĥaysin, *el-Hâdî şerĥu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirââti'l-'aşr* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1417/1997), 2/85.

¹⁰⁸ Suleymân b. Ĥuseyn b. el-Cemzûrî, *el-Fetĥu'r-Rahmânî şerĥu Kenzi'l-me'âni bi-tahrîri Ĥirzi'l-emâni*, thk. 'Abdu'r-Râzîk b. 'Alî b. İbrâhîm Mûsâ (Riyad: Dâru İbnu'l-Ĥayyim, Kahire: Dâru İbnu 'Affân, 1426/2005), 270. Ayrıca bk. Ĥalîcî, *Hallu'l-muşkilât*, 94.

¹⁰⁹ Cemzûrî, *el-Fetĥu'r-Rahmânî*, 201-202.

¹¹⁰ Aĥmed 'Abdul'azîz Aĥmed ez-Zeyyât, *Şerĥu Tenĥîhi fetĥi'l-Kerîm fi tahrîri'l-Ĥur'âni'l-'Azîm* (Kuveyt: Ĥiĥâ' u'l-Mesâcid, 1429/2008), 110-111.

¹¹¹ Dâni, *et-Teysîr*, 240.

¹¹² Dâni, *Câmi' u'l-beyân*, 2/917-918.

¹¹³ Zeyyât, *Şerĥu Tenĥîh*, 110-111.

¹¹⁴ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2389-2391. Bu kelimenin kirâât imamları ve râvileri tarafından hangi harfle/harflerle okunduğu yönünde detaylı bilgi için bk. Türkmen, *el-Cevâhir*, 171.

115 وَهَيْتَ بِكُنْشِرٍ أَصْلُ كُنْفُوٍّ وَهَمْزُهُ ... لِسَانٌ وَصَمُّ النَّا لَوَى خُلْفِيهِ دَلَا

İbnu'l-Cezerî, diğer örneklerde olduğu gibi bu konuda da t̄arîk analizi yapmakta ve eş-Şâtıbiyye'de Hişâm'a nispetle zikredilen damme vechinden dolayı, Şâtıbî'nin kendi isnâd zincirine muhalefet ettiğini söylemektedir.¹¹⁶ Nitekim eş-Şâtıbiyye'de damme vechinin atfedildiği Dâcûnî¹¹⁷ (ö. 324/936) t̄arîki *et-Teysîr* ve eş-Şâtıbiyye'nin muhtevası dışında kalmakta,¹¹⁸ aksine mezkûr eserlerde Hişâm rivâyetini, İbn 'Abdân¹¹⁹ (ö. h. 300'den sonra) kanalıyla Hülvânî¹²⁰ (ö. 250/864) t̄arîki temsil etmektedir.¹²¹

Dânî, Hişâm'a nispetle هَيْت kelimesine dair yukarıda zikredilen her iki vechi de *et-Teysîr*'de yer vermektedir. Fakat onun, ت harfinin damme ile okunduğu vecîh için kullandığı meçhul sîga, *et-Teysîr*'in ilgili vechi ihtiva etmediğine veya başka bir deyişle damme vechinin zayıf olarak görüldüğüne delil olarak kabul edilebilir.¹²² Nitekim Dâni, bir diğer eseri *Câmi' u'l-beyân*'da fetħa vechini Hülvânî t̄arîkine, damme vechini ise Dâcûnî t̄arîkine isnâd etmektedir.¹²³ Fakat bu vecîh, her ne kadar *et-Teysîr*'in muhtevasına girmese de Dâni, farklı bir eserin tazammununda olması hasebiyle damme vechini zikretmiş olabilir. Haddizatında bu vechi muṭlaḳ olarak nakletmektedir.

Daha önce zikredilen örneklerde olduğu gibi هَيْت kelimesi hakkında da eş-Şâtıbiyye'deki naşşın zahirîni dikkate alıp ilgili vecîhlerin aḥz edilmesine hükmeden kırâât ehli söz konusudur.¹²⁴ Bununla birlikte Seḥâvî ve talebesi Ebû Şâme el-Maḳdisî, Hişâm rivâyeti için meşhur olan vechin fetħa vechi olduğuna ayrıca temas etmektedir.¹²⁵ Kâdî, de هَيْت kelimesi hakkında Hişâm rivâyeti için iki vechi aḥz edilmeye uygun görmektedir. Ne var ki diğer örneklerde eş-Şâtıbiyye ve *et-Teysîr* adlı eserlerin tazammun ettiği t̄arîkleri dikkate alıp bunların içeriği dışında kalan kırâât vecîhlerini meneden Kâdî, sözü edilen kelime hakkında ise Hişâm rivâyeti için iki vechi de kıraat etmeye elverişli görmektedir. Onun konuyla alakalı takip ettiği metodun bu örnekle birlikte paradoksal bir hüviyet kazandığı söylenebilir.¹²⁶ Her ne kadar damme vechi, eş-Şâtıbiyye ve *et-Teysîr*'in ihtiva ettiği t̄arîklerle gelmeseydi de 'Alî Muhammed eḍ-Ḍabbâ' (ö. 1380/1961), Şâtıbî'nin doğru olanı tatbik etmek adına iki vechi de naklettiğini söylemektedir.¹²⁷ İbnu'l-Cezerî de doğru olanı arayıp bulmak ve o konuda isabet etmek için; Şâtıbî'nin kendi uşûlünü göz ardı ettiğini, yani t̄arîklerine aykırı bir yol takip ettiğini belirtmektedir.¹²⁸

¹¹⁵ Şâtıbî, *Hirzu'l-emâni*, 61 (777. beyit).

¹¹⁶ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2389-2391.

¹¹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Aḥmed b. 'Umer ed-Dâcûnî.

¹¹⁸ Bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 1/472-478; Suveyd, *es-Selâsil*, 330-332; 'Abduşşekûr, *Tahrîr*, 9.

¹¹⁹ Muhammed b. Aḥmed İbn 'Abdân el-Cezerî.

¹²⁰ Aḥmed b. Yezîd el-Hülvânî.

¹²¹ Bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 1/466; Suveyd, *es-Selâsil*, 325; 'Abduşşekûr, *Tahrîr*, 9.

¹²² Dâni, *et-Teysîr*, 321. *et-Teysîr* şerhinde de damme vechi zikredilmekle beraber bunun Mekki b. Ebî Tâlib ve İbn Şurayḥ tarafından nakledilmediği öne sürülmektedir. Bk. Mâlikî, *Şerḥu kitâbi't-Teysîr*, 652-655.

¹²³ Dâni, *Câmi' u'l-beyân*, 3/1226-1227. Ayrıca bk. 'Alî b. Suleymân el-Manşûrî, *Hallu mucmelâti't-Ṭayyibe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 38), 36a. Manşûrî'nin Ṭayyibe'ye dair kaleme aldığı manzum eserdeki konuya dair beyit şu şekildedir:

هَيْتَ لِحُلُوَانِي بَفَتْحِ النَّاءِ وَضَمِّهَا بِالِداَجُونِي فِي الْاَدَاءِ

¹²⁴ Seḥâvî, *Fethu'l-vaşid*, 3/1014-1015; Ebû Şâme el-Maḳdisî, *İbrâzu'l-me'âni*, 533-534; Hibetullâh b. 'Abdirrahîm b. İbrâhîm el-Ḥamevî, *el-Feridetu'l-bâriziyye fi ḥallî'l-Kaşidetî's-Şâtıbiyye*, thk. 'Abdullâh b. Ḥâmid b. Aḥmed es-Suleymânî (Mekke: Câmi' at Ummi'l-Ḳurâ, Yüksek Lisans Tezi, h. 1416-1417) 342; İbnu'l-Kâşîş, *Sirâc*, 189-190; Neşşâr, *el-Mukerrar*, 181; Fikrî, *Taḳrîbu's-Şâtıbiyye*, 243.

¹²⁵ Seḥâvî, *Fethu'l-vaşid*, 3/1014-1015; Ebû Şâme el-Maḳdisî, *İbrâzu'l-me'âni*, 533.

¹²⁶ Kâdî, *el-Vâfi*, 242.

¹²⁷ Ḍabbâ', *İrşâdu'l-murîd*, 274-275. Ayrıca bk. Ebu'l-Feraḥ - 'İlmî, *Taḳrîbu'l-me'âni*, 294.

¹²⁸ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2389-2391.

Dânî, *Câmi' u'l-beyân* adlı eserinde damme vechini tercihe şayan bulmakta, diğer vechi ise zayıf olarak addetmektedir. Nitekim onun bu kabulü, fetħa vechinde Hılvânî'nin yanılığa düştüğü kanaati şeklinde kendini göstermektedir.¹²⁹ *Tahrîrât* müelliflerinin ilgili kelimenin icrasında ihtilaf ettikleri gibi kırâât mesleklerinin uygulamalarında da birlik olmadığı görülmektedir. 'Aṭâullâh mesleği dışındaki mesleklerde damme vechine yer verilmezken¹³⁰ 'Aṭâullâh mesleğinde ise fetħa vechi, damme vechine mukaddem olmak kaydıyla her iki vecih de icra edilmektedir. Buna sebep olan durum ise *et-Teysîr* ve eş-Şâtıbiyye'nin tārîklerinden olan Hılvânî'ye fetħa vechinin atfedilmesi, Dâcûnî'ye atfedilen damme vechinin ise Dâni'nin ihtiyârı olmasıdır.¹³¹ Buradan anlaşılmaktadır ki 'Aṭâullâh mesleği dışındaki mesleklerin¹³² damme vechini tercih etmemeleri bu vechin طريق الداني olmasından kaynaklanmaktadır.¹³³

Sonuç

Diğer manzum eserler hakkında olduğu gibi eş-Şâtıbiyye'nin muhtevası üzerinde de tahrîrât çalışmaları yapılmaktadır. İbnu'l-Cezerî, ondaki kırâât ihtilafları üzerine müstakil çalışma yapmamış olsa da eş-Şâtıbiyye'nin tazammun ettiği kırâât ihtilafları üzerine *Neşru'l-kırââtî'l- 'aşr* adlı eserinde tahrîrât uygulamalarına çokça yer vermektedir. Bu çalışmada da İbnu'l-Cezerî'nin tahrîrâtçılığı, eş-Şâtıbiyye üzerine yaptığı tahrîrât tatbikatlarından ortaya konulmaya ve onun haleflerine olan etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. İbnu'l-Cezerî sonrasında eş-Şâtıbiyye üzerine yapılan tahrîrât çalışmalarının metodoloji açısından çeşitlenmiş olması sebebiyle onun tahrîrâtteki yönteminin anlaşılması ve ardıllarına etkisinin görülmesi önem arz etmektedir.

Şâtıbî, eş-Şâtıbiyye'de *et-Teysîr*'i ihtisar etmekle beraber ona ilavelerde bulunmaktadır. İbnu'l-Cezerî'nin eş-Şâtıbiyye üzerine yaptığı tahrîrât ameliyeleri ise Şâtıbî'nin *et-Teysîr*'in ve/veya eş-Şâtıbiyye'nin tārîklerine muhalefet ettiği vecihler hakkında gerçekleşmektedir. Bu bağlamda İbnu'l-Cezerî, “خروج عن طرقة” (tārîklerinden sapmadır/tārîklerine muhalefettir, tilâvet isnâdlarına aykırı hareket etmektir.)” sözünü ve benzerlerini kullanmakla birlikte ilgili vecihleri menetme yolunu yeğlememiştir. İbnu'l-Cezerî'nin ilgili vecihleri gerek Şâtıbî'nin gerek Dâni'nin tercihleri olarak görmesi bu tercihte önemli bir faktördür. Mamafih İbnu'l-Cezerî'nin kullandığı “خروج عن طرقة” vb. ifadelerin ilgili vecihlerin menedilmesine delil olarak kullanılacak olması, eş-Şâtıbiyye'deki tercih ve ziyadelerin toptan reddedilmesine sebep olacak olumsuz bir durum ortaya çıkaracaktır.

Yukarıda ifade edilen olumsuzluğa rağmen İbnu'l-Cezerî'nin “خروج عن طرقة” ve benzeri ifadelerine dayanarak Şâtıbî'nin ilgili tercihlerinin ve *et-Teysîr*'e ziyadelerinin kıraat edilmesini menedenler olmaktadır. Bazıları ise ilgili vecihlerin menedilmesi için İbnu'l-Cezerî'nin mevzubahis ifadelerini bir hüccet olarak görmemektedir. Öyle ki bu görüş sahiplerine göre İbnu'l-Cezerî'nin konuya ilişkin sözleri bir ikaz mahiyetindedir. Bunu sıkı sıkıya savunan isimlerden biri de modern dönem kırââtçilerinden Muhammed Sa'îd 'Abduşşekûr'dur. Konuyla alakalı olarak belirlenen hususlardan biri olan ilgili vecihlerin menedilmesi hükmünü, İbnu'l-Cezerî'nin konuya dair

¹²⁹ Dâni, *Câmi' u'l-beyân*, 3/1227. Ayrıca bk. 'Abduşşekûr, *et-Tahrîrât*, 82.

¹³⁰ Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-hullân*, 1/426.

¹³¹ Seyyid Muhammed 'Ârif el-Hıfzî, *Muğni'l-kurrâ' fi şerhi Muhtârî'l-ikrâ'*: min bâbi vakfi Hamzete ve Hişâmin 'ale'l-hemzi ilâ âhiri'l-kitâb, thk. Gâde bt. 'Abdilmutekebbir b. Şâdîk el-Mağribî (Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Ḳurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1434-1435/2013-2014), 130.

¹³² İşaret edilen meslekler Mutkîn, İtilâf ve Şüfi meslekleridir.

¹³³ طريق الداني Dâni'nin ihtiyârı anlamında bir kullanımdır. Başka bir deyişle bu tabir, Dâni'nin ihtiyâr ettiği vecihler için kullanılmaktadır.

ifadeleri üzerine bina eden müelliflerin konu hakkındaki tavırlarıdır. Öyle ki *taḥrîrâta* konu olan ihtilâflı bazı vecîhlerin edâ ehli arasında aḥz edilmesinden dolayı, söz konusu müelliflerin zaman zaman İbnu'l-Cezerî'nin "خروج عن طريقه" ifadesinin zahirîne aykırı hüküm verdikleri de saptanmıştır. Bu çeşitlilikle birlikte eş-Şâṭibiyye'nin muhtevası hakkında ortaya çıkan ekollerin kırâât mesleklerinin tercihlerine etki ettiği de müşahede edilmiştir. Verilen örneklerin ikisinde görüldüğü üzere dört meslekten biri olan 'Aṭâullâh mesleğinin diğer mesleklerden farklılaştığı gözlemlenmiştir. Şöyle ki 'Aṭâullâh mesleği dışındaki mesleklerde, Şâṭibî'nin kendi isnâdına muhalefet ettikleri vecîhlerin aḥz edilmesi menedilmekte iken 'Aṭâullâh mesleğinde ise bu türden okumaların aḥz edilmesi uygun görülse de bunların ikinci planda bırakıldığı tespit edilmiştir.

Kaynakça

- ‘Abduşşekûr, Sâmî Muhammed Sa‘îd. *et-Tahrîrât ‘ale’s-Şâtıbiyye beyne’l-kırâati ve’l-men’*. b.y.: y.y., 1436/2015.
- ‘Abduşşekûr, Sâmî Muhammed Sa‘îd. *Tahrîru’t-Teysîr*. b.y.: y.y., 1435/2014.
- Akdemir, Mustafa Atilla. “Kiraat İlminde Tahrîrât Meselesi”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 83-112.
- Akkuş, Murat. “İbnu’l-Cezerî’de İndirac Usulü”. *Uluslararası İbnu’l-Cezerî Sempozyumu* 01-04 Kasım 2018. Genel Koordinatör: Huriye Martı. 551-580. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Aktaş, Bayram. “Fahredden er-Râzî’nin Tefsiri Mefâtihu’l-Gayb’a Kiraatlerin Sıhhat Şartları Açısından Bir Bakış”. *Kilitbahir* [Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] 20 (2022), 27-52. 10.5281/zenodo.6350523
- ‘Alî el-Ķârî, Ebu’l-Ķâsen Nûruddîn ‘Alî b. Şultân Muhammed el-Ķârî el-Herevî. *Şerhu Şerhi NuĶbeti’l-fiker fi muştalâhâti ehli’l-eşer*. thk. Heyşem Nizâr Temîm, Muhammed Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru’l-ErĶâm b. Ebî’l-ErĶâm, ts.
- Altıkulaç, Tayyar. “İbn Şenebûz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-senebuz>
- Başal, Abdulhalim. “Şâtıbî’nin (öl. 590/1194) Ħırzû’l-emânî’de (eş-Şâtıbiyye) Taz‘îf Ettiği Vecihler ve Bu Vecihlerin Günümüz Kiraat Tedrisatı Pratiğine Yansıması”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 699-716. <https://doi.org/10.18505/cuid.1147097>
- Birışık, Abdulhamit. “en-Neşr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/en-nesr>
- Bostan, Osman. *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü’t-Talebe Adlı Eserinin Kiraat İlmindeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Bostan, Osman. “en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2022), 207-234. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1078721>
- Cemzûrî, Suleymân b. Ħuseyn. *el-Fethu’r-Rahmânî şerhu Kenzi’l-me‘ânî bi-tahrîri Ħirzi’l-emânî*. thk. ‘Abdu’r-RâziĶ b. ‘Alî b. İbrâhîm Mûsâ. Riyad: Dâru İbnu’l-Ķayyim, Kahire: Dâru İbnu ‘Affân, 1426/2005.
- Cermî, İbrâhîm Muhammed. *Mu‘cemu ‘ulûmi’l-Ķur‘ân: ‘Ulûmu’l-Ķur‘ân, et-tefsîr, et-tecvîd, el-kırâât*. DimaşĶ: Dâru’l-Ķalem, 1422/2001.
- Çetin, Abdurrahman. “Ebû Amr ed-Dânî ve Eserleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (1991), 31-40.
- Dabbâ‘, ‘Alî Muhammed. *İrşâdu’l-murîd ilâ maĶsûdi’l-Ķaşîd fi’l-kırââti’s-seb’*. Tanta: Dâru’s-Şahâbe li’t-Turâs, 1427/2006.
- Dabbâ‘, ‘Alî Muhammed. *Şerhu İthâfi’l-beriyye bi-tahrîrâti’s-Şâtıbiyye: MuĶtasaru BulûĶi’l-umniyye*. thk. Ebu’l-Ħayr ‘Umer b. Ħâsen b. ‘AbdilĶâdir. Riyad: Edvâ’u’s-Selef, 1428/2007.
- Dânî, Ebû ‘Amr ‘Uşmân b. Sa‘îd b. ‘Uşmân el-Endelusî. *Câmi’u’l-beyân fi’l-kırââti’s-seb’i’l-meşhûra*. thk. ‘Abdulmuheymin ‘Abdusselâm et-ĤahĶân vd. 4 Cilt. Şarika [Birleşik Arap Emirlikleri]: Câmi‘atu’s-ŞarîĶa, 1428/2007.
- Dânî, Ebû ‘Amr ‘Uşmân b. Sa‘îd b. ‘Uşmân el-Endelusî. *et-Teysîr fi’l-kırââti’s-seb’*. thk. Ħâtîm ŞâliĶ ed-Dâmin. Şarika: Mektebetu’s-Şahâbe, Ayn Şems: Mektebetu’t-Tâbi‘în, 1429/2008.
- Ebû Şâme el-MaĶdisî, Ebu’l-Ķâsim Şihâbuddîn ‘Abdurrahmân b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm. *İbrâzu’l-me‘ânî min Ħirzi’l-emânî fi’l-kırââti’s-seb’*. thk. İbrâhîm ‘AĶve AvaĶ. Kahire: Muştafâ el-Bâbî el-Ħalebî, 1982.
- Ebu’l-FeraĶ, Seyyid Lâşîn - İlmî, Ħâlîd b. Muhammed el-ĦâfiĶ. *TaĶrîbu’l-me‘ânî fi şerhi Ħirzi’l-emânî fi’l-kırââti’s-seb’i*. Medine: Mektebetu Dâri’z-Zemân, 5. Basım, 1424/2003.
- EfendioĶlu, Mehmet. “Sâbit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sabit--hadis>
- Fikrî, İhâb. *TaĶrîbu’s-Şâtıbiyye*. b.y.: el-Mektebetu’l-İslâmiyye, 2. Basım, ts.
- Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Gökdemir, Ahmet. “Osmanlı Kiraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (2019), 91-123. <https://doi.org/10.16947/fsmia.582365>

- Ḥalîcî, Muḥammed b. ‘Abdirrahmân el-Ḥanefî. *Ḥallu’l-muškîlât ve tavdîhu’t-tahrîrât fi’l-kirâât*. thk. Ebu’l-Ḥayr ‘Umer b. el-Murâbeh b. Ḥasen b. ‘Abdilkâdir el-Murâṭî. Riyad: Edvâ’u’s-Selef, 1428/2007.
- Ḥamevî, Hibetullâh b. ‘Abdirrahîm b. İbrâhîm. *el-Ferîdetu’l-bâriziyye fi halli’l-Kaşîdeti’s-Şâtibiyye*. thk. ‘Abdullâh b. Ḥâmid b. Aḥmed es-Suleymânî. Mekke: Câmî’atu Ummî’l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, h. 1416-1417.
- Hamurlu, Mustafa. “Kiraatlerin Sunumunda İfrad ve Cem’ Meselesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 605-619. <https://doi.org/10.18505/cuid.1078181>
- Ḥaṭîb el-Bağdâdî, Aḥmed b. ‘Alî b. Şâbit. *Şerafu aşḥâbi’l-ḥadîs ve Naşîḥatu ehli’l-ḥadîs*. thk. ‘Amr ‘Abdilmun’im Suleym. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1417/1996.
- Ḥıfzî, Seyyid Muḥammed ‘Ârif. *Mugnî’l-kurrâ’ fi şerḥi Muḥtârî’l-ikrâ’: min bâbi vaḳfi Ḥamzete ve Hişâmin ‘ale’l-hemzi ilâ âḥiri’l-kitâb*. thk. Gâde bt. ‘Abdilmutekebbir b. Şâdiḳ el-Mağribî. Mekke: Câmî’atu Ummî’l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1434-1435/2013-2014.
- Ḥuseynî, Ḥasen Ḥalef. *et-Tuḥfetu’l-medeniyye fi dabṭi nazmi İthâfi’l-beriyeye bi-tahrîrâtî’s-Şâtibiyye*. haz. Riḍâ b. ‘Alî b. Dervîş el-‘Ulvânî. Kahire: Mektebetu’s-Sunne, 1430/2009.
- Huzelî, Ebu’l-Kâsim Yûsuf b. ‘Alî b. Cubâre. *el-Kâmil fi’l-kirâât*. thk. Ebû İbrâhîm ‘Amr b. ‘Abdillâh. 2 Cilt. Kahire: Dâru Semâ li’l-Kitâb, 1435/2014.
- İbn Ğalbûn, Ebu’l-Ḥasen Tâhir b. ‘Abdilmun’im b. ‘Ubeydillâh b. Ğalbûn el-Ḥalebî el-Mısrî. *et-Tezkira fi’l-kirââtî’s-semân*. thk. Eymen Ruşdi Suveyd. 2 Cilt. Cidde: Dâru’l-Ğarbi’l-‘Arabî, 1412/1991.
- İbn Ğalbûn, Ebu’t-Ṭayyib ‘Abdilmun’im b. ‘Ubeydillâh b. Ğalbûn el-Ḥalebî. *Kitâbul-İrşâd fi’l-kirâât ‘ani’l-eimmeti’s-seb’*. thk. Bâsim b. Ḥamdî b. Ḥâmid es-Seyyid. 2 Cilt. Riyad: Câizetu’l-Emîr Şultân ed-Devliyye fi Ḥıfzî’l-Kur’ân li’l-‘Askerîn, 1432/2011.
- İbn Ḥacer el-‘Askalânî, Ebu’l-Faḳl Şihâbuddîn Aḥmed b. ‘Alî b. Muḥammed. *Nuzhetu’n-nazar fi tavdîhi Nuḥbeti’l-fiker fi muşṭalaḥi ehli’l-eşer*. thk. ‘Abdullâh b. Dayfullâh er-Ruḥaylî. Riyad: Maṭba’atu Sefîr, 2. Basım, 1429/2008.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Faḳl Cemâluddîn Muḥammed b. Mukerram. *Lisânu’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, ts.
- İbn Mucâhid, Ebû Bekr Aḥmed b. Mûsâ b. el-‘Abbâs b. Mucâhid et-Temîmî. *Kitâbu’s -Seb’*. thk. Şevḳî Dayf. Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 2. Basım, 1980.
- İbn Sivâr, Ebû Tâhir Aḥmed b. ‘Alî b. ‘Ubeydillâh b. ‘Umer. *el-Mustenîr fi’l-kirââtî’l-‘aşer*. thk. ‘Ammâr Emîn ed-Dudû. 2 Cilt. Dubai: Dâru’l-Buhûs li’l-Dirâsâtî’l-İslâmiyye ve İḥyâi’t-Turâs, 1426/2005.
- İbn Şurayḥ, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Şurayḥ er-Ru’aynî el-Endelusî el-İşbilî. *el-Kâfi fi’l-kirââtî’s-seb’*. thk. Aḥmed Maḥmûd Abdusseminî eş-Şâfi’î. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1421/2000.
- İbnu’l-Cezerî, Ebu’l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Alî b. Yûsuf. *Ġâyetu’n-nihâye fi ṭabaâtî’l-kurrâ’*, nşr. Gotthelf Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1427/2006.
- İbnu’l-Cezerî, Ebu’l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Alî b. Yûsuf. *Muncidu’l-muḳriin ve mursidu’l-ṭâlibîn*. thk. Nâşir Muḥammedî Muḥammed Câd. Riyad: Dâru’l-Meymân, 1435/2014.
- İbnu’l-Cezerî, Ebu’l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Alî b. Yûsuf. *Neşru’l kirââtî’l-‘aşr*. thk. Eymen Ruşdi Suveyd. 5 Cilt. İstanbul: Dâru’l-Ġavsânî li’l-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye, Beyrut: Dâru’l-Ġavsânî li’l-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye, 1439/2018.
- İbnu’l-Cezerî, Ebu’l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Alî b. Yûsuf. *Ṭayyibetu’n-Neşr fi’l-kirââtî’l-‘aşr*. thk. Muḥammed Temîm ez-Zu’bî. Medine: Mektebetu Dâri’l-Hudâ, 1414/1994.
- İbnu’l-Fehḥâm, Ebu’l-Kâsim ‘Abdurrahmân b. ‘Atîḳ b. Ḥalef el-Ḳureşî eş-Şıḳillî. *Kitâbu’t-Tecrîd li-buġyeti’l-murîd fi’l-kirââtî’s-seb’*. thk. Dâri İbrâhîm ed-Dürî. Amman: Dâru ‘Ammâr, 1422/2002.
- İbnu’l-Kâşîḥ, Ebu’l-Kâsim ‘Alî b. ‘Uşmân b. Muḥammed b. Aḥmed b. el-Ḥasen. *Sirâcu’l-kârî’i’l-mubtedî ve tizkârû’l-muḳri’i’l-muntehî*. thk. Muḥammed Abdulkâdir Şâhîn. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1425/2004.
- Ķâdî, ‘Abdulfettâh. *Şerḥu’n-nazmi’l-Câmi’ li-kirâati’l-imâm Nâfi’*. tsh. Manşûr Aḥmed. Kahire: el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, ts.
- Ķâdî, ‘Abdulfettâh. *el-Vâfi fi şerḥi’s-Şâtibiyye*. Kahire: Dâru’s-Selâm, 12. Basım, 1438/2017.
- Ķalânîsî, Ebu’l-‘İzz Muḥammed b. el-Ḥuseyn b. Bundâr el-Vâsiṭî. *İrşâdu’l-mubtedî ve tezkiratu’l-muntehî fi’l-kirââtî’l-‘aşr*. thk. ‘Uşmân Maḥmûd Ğazzâl. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1428/2007.

- Ḳāsimî, Muḥammed Cemâluddîn. *Ḳavâ'idu't-tahdîs min funûni muştalâhi'l-ḥadîs*. thk. Muştafâ Şeyḫ Muştafâ. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1425/2004.
- Kılıç, Mehmet. Molla Ali el-Kârî'nin "*Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân*" Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlminde Tahrîrât: Mustafa el-İzmirî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri* (Edisyon Kritik). İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Koyuncu, Recep. "Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği: İbnü'l-Cezerî Özelinde Bir İnceleme". *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu* 01-04 Kasım 2018. Genel Koordinatör: Huriye Martı. 665-690. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Ḳudât, Muḥammed Aḫmed Muflih vd. *Muḳaddimât fi 'ilmi'l-kirâât*. Amman: Dâru 'Ammâr, 1422/2001.
- Leknevî, Ebu'l-Ḥasenât Muḥammed Abdullḥayy el-Hindî. *el-Ecvibetu'l-fâdıla li'l-es'ileti'l-aşerati'l-kâmile*. thk. 'Abdufettâḫ Ebû Ğudde. Kahire: Dâru's-Selâm, 5. Basım, 1428/2007.
- Mâlikî, Abdolvâḫid b. Muḥammed b. 'Alî Ebû Muḥammed el-Mâlikî. *Şerḫu kitâbi't-Teysîr li'd-Dânî fi'l-kirâât: ed-Durru'n-Neşîr ve'l-azbu'n-nemîr*. thk. 'Âdil Aḫmed 'Abdulmevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Maşûrî, 'Alî b. Suleymân. *Ḥallu mucmelâti't-Ṭayyibe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 38, 1a-38b.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto, 2016.
- Mekki b. Ebî Ṭâlib, Ebû Muḥammed Ḥammûs b. Muḥammed el-Ḳaysî. *Kitâbu't-Tebşira fi'l-kirââti's-seb'*. thk. Muḥammed Ğavşen-Nedvî. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 2. Basım, 1402/1982.
- Muḥallilâtî, Ridvân b. Muḥammed b. Suleymân. *Şifâu's-sudûr bi-zikri kirââti'l-eimmeti's-seb'ati'l-budûr*. thk. Ferğalî Seyyid 'Arabâvî. İsmailiye (Mısır): Mektebetu'l-İmâmî'l-Buḫârî, 1436/2015.
- Muḥammed Emîn Efendî, 'Abdullâḫ Efendizâde. *'Umdetu'l-ḫullân fi idâhi Zubdeti'l-irfân*. thk. Mehmet Çaba. 2 Cilt. İstanbul: Haciveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2021.
- Muḥaysin, Muḥammed Sâlim. *el-İrşâdâtu'l-celiyye fi'l-kirââti's-seb' min tarihî's-Şâtıbiyye*. Kahire: Dâru Muḥaysin, 1426/2005.
- Muḥaysin, Muḥammed Sâlim. *el-Hâdî şerḫu Ṭayyibeti'n-Neşr fi'l-kirââti'l-âsr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997.
- Muḫtâr, Muḫsim. "İlmu't-tahrîrât beyne't-ṭarihâti'l-Mağribiyye ve't-ṭarihâti'l-Meşrikiyye". *el-Kirââtu'l-Ḳur'âniyye fi'l-âlemi'l-İslâmî: Evdâ' ve meḳâsîd*. 577-605. Rabat: er-Râbiṭatu'l-Muḥammediyye li'l-'Ulemâ', 2014. <http://search.mandumah.com/Record/498401>
- Multekâ Ehli't-Tefsîr*, "Multeka'l-kirâât ve't-tecvîd ve rasmi'l-muşhaf ve dabtihi". Erişim 11 Nisan 2023. <https://mtafsir.net/forum/التحريات-خاص-الأهل-وضبطه-6214-ورسم-المصحف-والتجويد-والقراءات-العام/ملتي>
- Mutevellî, Muḥammed b. Aḫmed. *el-Burhânu'l-aşdaḳ ve's-şirâtu'l-muḫaḳḳaḳ fi men 'il-ḡunneti li'l-Ezrak*. "el-Burhânu'l-aşdaḳ ve's-şirâtu'l-muḫaḳḳaḳ fi men 'il-ḡunneti li'l-Ezrak". thk. 'Abdulḳayyûm b. 'Abdilḡafûr b. Ḳameriddîn es-Sindî. Mecelletu Ma'hedî'l-İmâm eş-Şâtıbî 13 (Mayıs 2012), 355-432.
- Mutevellî, Muḥammed b. Aḫmed b. el-Ḥasen b. Suleymân. *Metnu 'Azvi't-turuk*. thk. Cemâluddîn Muḥammed Şeraf. Tanta: Dâru's-Şaḫâbe li't-Turâs, 1429/2009.
- Neşşâr, Ebû Ḥafş Sirâcuddîn 'Umer b. Zeyniddîn Ḳāsim b. Muḥammed b. 'Alî. *el-Bedru'l-munîr fi kirââti Nâfi' ve Ebî 'Amr ve'bni Keşîr*. thk. el-Muḫtâr Aḫmed Deyra. Trablus: Cem'iyetu'l-Da'veti'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, 2003.
- Neşşâr, Ebû Ḥafş Sirâcuddîn 'Umer b. Zeyniddîn Ḳāsim b. Muḥammed b. 'Alî. *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kirââti'l-aşri'l-mutevâtira*. thk. Aḫmed 'Îsâ el-Ma'sarâvî. 4 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2. Basım, 1432/2011.
- Neşşâr, Ebû Ḥafş Sirâcuddîn 'Umer b. Zeyniddîn Ḳāsim b. Muḥammed b. 'Alî. *el-Mukerrar fi mâ tevâtera mine'l-kirââti's-seb'i ve teḫarrar*. thk. Aḫmed Maḫmûd 'Abdusseminî eş-Şâfi'î el-Ḥafyân. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Öğmüş, Harun. "Kur'an'ın Sihhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2010) 5-26.
- Pilgür, Eren. "Hîrzü'l-emânî Bağlamında Ortaya Çıkan Tahrîrât Edebiyatı'nın Tespit ve Tahlili". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20 (Aralık 2021), 277-298. <https://doi.org/10.51553/bozifder.961063>

- Pilgır, Eren. *Kıraat Edebiyatında ve Tedrisatında Manzum Eser Geleneği: Hirzu'l-Emâni Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Polat, Salahattin. "Ferd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ferd>
- Polat, Salahattin. "Şâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sahid--hadis>
- Sâçaqlızâde, Muḥammed b. Ebî Bekr el-Mar' aşî. *Tehzîbu'l-Kırâât. thk. Hâlid Abdusselâm Berakât*. Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1433/2012.
- Sadıkov, Murad. Hâşim b. Muhammed el-Mağribî'nin (ö. 1179 h.) "*Hısnu'l-Kârî fi İhtilâfi'l-Mekârî*" Adlı Eseri'nin *Edisyon Kiriği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Şafâkusî, Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Sâlim b. Muḥammed en-Nûrî. *Gaysu'n-nef'i fi'l-kırââti's-seb'i*. thk. Aḥmed Maḥmûd 'Abdussemî' eş-Şâfi'î el-Ḥafyân. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1425/2004.
- Seḥâvî, 'Alemuddîn Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed b. 'Abdişşamed. *Fethu'l-vaşid fi şerhi'l-Kaşid*. thk. Mevlây Muḥammed el-İdrîsî et-Ṭâhirî. 4 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2002.
- Seyyid, Ervâ Seyyid Aḥmed Ḥalîl. "Dirâse", *Tahrîru Ṭayyibeti'n-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr: Min evveli sûrati Yûnus ilâ nihâyeti sûrati's-Şâffât*. mlf. es-Seyyid Hâşim Muḥammed el-Mağribî. thk. Ervâ Seyyid Aḥmed Ḥalîl es-Seyyid. 13-31. Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Schio, Feride. "et-Tahrîrât ve'l-iḥtiyârât fi'l-kırââti'l-Kur'âniyye ve 'alâkatuhâ bi-ikrâi'n-Nebiyi şallellâhu 'aleyhi ve sellem ve ikrâihî". *Mecelletu Câmî'ati'l-Emîr 'Abdilḳâdir li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* 30/2 (2016), 15-36.
- Suveyd, Eymen Ruşdî. *es-Selâsilu'z-zehebiyye bi'l-esânîdi'n-Neşriyye min şuyûḥi ile'l-ḥaḍrati'n-nebeviyye*. Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 1428/2007.
- Şâtîbî, Ebû Muḥammed Ḳâsim b. Firruh b. Ḥalef er-Ru'aynî. *Metnu's-Şâtibiyye: Hirzu'l-emâni ve vechu't-tehâni fi'l-kırââti's-seb'*. tsh. Muḥammed Temîm ez-Zu'bi. Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 5. Basım, 1431/2010.
- Türkmen, Ömer. "Türkiye'deki Kıraat Tedrisatına Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslami İlimler Dergisi* 16/2 (Kasım 2021), 89-102. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1025739>
- Türkmen, Ömer. *el-Cevâhiru'l-mutenâsira fi fersi ḥurûfi'l-kırââti'l-'aşri'l-mutevâtira*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2023.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyḍ Muḥammed el-Murteḍâ b. Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdirrezzâk. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Ḳâmûs*, thk. İbrâhîm et-Terzî vd. 40 Cilt. Kuveyt: el-Meclisu'l-Vaṭaniyyu li's-Seḳâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 1385-1422/1965-2001.
- Zeyyât, Aḥmed 'Abdul'azîz Aḥmed. *Şerḥu Tenḳihî fethi'l-Kerîm fi tahrîri'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Kuveyt: Kıṭâ'u'l-Mesâcid, 1429/2008.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

Din Öğretimi Öğretmen Adaylarının Bilişsel Esneklik Düzeyleri ile Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin İncelenmesi

Investigation of Religious Education Teacher Candidates' Cognitive Flexibility Levels and Critical Thinking Tendencies

Zeynep DEMİRTAŞ

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Sakarya, Türkiye

Sakarya University, Department of Education, Sakarya Türkiye

zeynept@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0403-7199>

Mithat TAKUNYACI

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Sakarya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi,

Fen ve Matematik Eğitimi Bölümü

Sakarya, Türkiye

Sakarya University, Faculty of Education,

Department of Science and Mathematics Education

Sakarya, Türkiye

mtakunyaci@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1065-975X>

Rüştü YEŞİL

Prof. Dr. | Prof.

Sakarya Üniversitesi, Temel Eğitim Bölümü

Sakarya, Türkiye

Sakarya University, Department of Basic Education,

Sakarya Türkiye

ryesil@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8839-0431>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 28.07.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 27.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atıf | Cite As

Demirtaş, Zeynep vd. "Din Öğretimi Öğretmen Adaylarının Bilişsel Esneklik Düzeyleri ile Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin İncelenmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 723-744. <https://doi.org/10.14395/hid.1334350>

Yazar Katkıları: %34 - %33 - %33

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kor hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contributions: %34 - %33 - %33

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Investigation of Religious Education Teacher Candidates' Cognitive Flexibility Levels and Critical Thinking Tendencies

Abstract

Religious education aims to help individuals acquire the right knowledge, attitudes, and behaviors about religion, morality, and values. In addition, individuals are expected to develop a critical and flexible thinking style on correct knowledge under the guidance of teachers in religious education. Because Islam, which is the subject of religious education, attaches great importance to the development and use of reason. In Islam, knowledge obtained through research, thinking, and discussion is considered to be more valuable than knowledge obtained only through senses and/or traditional transmission. Religious education is effective in the process of individuals making sense of their own existence, values, the world they live in, life, death, and beyond. At the same time, individuals acquire moral values and virtues that will guide their lives. In this process, individuals' thinking skills should be developed, and their questioning should be encouraged in religious education. Because it is desired for individuals to have a faith personally researched and chosen through knowledge, consciousness, thinking, and questioning rather than a blind one. The role of Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) teachers and Imam Hatip schools at the secondary and high school level vocational courses teachers are important in the process of providing students with these characteristics targeted by religious education. A qualified religious education teacher should have the cognitive flexibility to solve the problems encountered in the learning-teaching process and to produce different solutions to different problems. Additionally, religious education teachers are expected to guide students in the acquisition of all these skills by creating learning environments that provide opportunities for research, discovery, problem-solving, sharing, and discussing different solutions and approaches for students' active participation in the learning process. It is thought that it is important for teachers to have cognitive flexibility (CF) and critical thinking (CT) skills as well as knowledge, skills, and competencies related to religious education and teaching. This study aims to examine the relationship between the religious education teacher candidates' CF levels and CT dispositions. In addition, CF and CT dispositions levels of religious education teacher candidates and whether these levels differ according to various demographic characteristics are examined. The sample group of the research, which was conducted with a descriptive survey method, included 373 teacher candidates studying in the Faculty of Theology and in the Theology Field of Pedagogical Formation Education Certificate Program. In the study, data were obtained by applying Cognitive Flexibility Levels and Critical Thinking Dispositions Scales to the prospective teachers in the field of theology. Parametric analyses were used to analyze the data. According to the results of the study, it is determined that the religious education teacher candidates' CF levels are at a medium level, and their CT dispositions are at a high level. It is also seen that there is a positive and highly significant relationship between the religious education teachers candidates' CF levels and CT dispositions. In the study, it is determined that the CF levels and CT dispositions of religious education teacher candidates do not differ according to gender, socioeconomic status, and the type of high school they graduated from. However, it is found that there is a significant difference in the levels of CT dispositions, critical engagement dimension, and CF according to the age of the prospective religious education teachers. Activities involving practices that include both cognitive flexibility and critical thinking can be organized for prospective religious education teachers during the education-training process in the Faculty of Theology and The Pedagogical Formation Education Certificate Program. It can be suggested that more attention should be paid to the use of methods and techniques such as problem-solving, discussion, case studies, etc., in teaching vocational knowledge courses in order to support prospective religious education teachers preparing for RCMK and Imam Hatip Schools at secondary and high school level vocational courses to take an active role in providing thinking skills to their students in these courses. In addition, it may be recommended to conduct similar studies on the relationship between CF and CT dispositions on the sample groups of both students studying at Imam Hatip Schools at the secondary and high school level and the Faculty of Theology and teachers or expert lecturers.

Keywords: Religious Education, Religious Education, Thinking Skills, Cognitive Flexibility, Critical Thinking.

Din Öğretimi Öğretmen Adaylarının Bilişsel Esneklik Düzeyleri ile Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin İncelenmesi

Öz

Din eğitimi, bireylerin din, ahlak ve değerlerle ilgili doğru bilgi, tutum ve davranışları kazanmalarını amaçlar. Ayrıca din eğitiminde öğretmenlerin rehberliğinde bireylerin doğru bilgi üzerinde eleştirel ve esnek bir düşünme tarzı geliştirmeleri beklenir. Çünkü din eğitiminin konusu olan İslam, aklın geliştirilmesine ve kullanılmasına büyük önem verir. İslam'da araştırma, düşünme ve tartışma yoluyla elde edilen bilginin, sadece duyum ve/veya geleneksel aktarım yoluyla elde edilen bilgiden daha değerli olduğu kabul edilir. Din eğitimi, bireylerin kendi varlıklarını, değerlerini, içinde yaşadıkları dünyayı, hayatı, ölümü ve ötesini anlamlandırma sürecinde etkilidir. Aynı zamanda bireyler yaşamlarına yön verecek ahlaki değerler ve erdemler kazanırlar. Bu süreçte din eğitiminde özellikle bireylerin düşünme becerileri geliştirilmeli ve sorgulama yapmaları teşvik edilmelidir. Çünkü bireylerin körü körüne iman sahibi olmalarından ziyade bilgiyle, bilinçle, düşünmeyle ve sorgulamayla kendi

tercihleri ile ulaştıkları bir imana sahip olmaları istenmektedir. Din eğitiminin hedeflediği bu özelliklerin öğrencilere kazandırılması sürecinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin ve ortaokul-lise düzeyindeki İmam Hatip Okulları meslek dersleri öğretmenlerinin rolü önemlidir. Nitelikli bir din öğretimi öğretmeni, öğrenme-öğretme sürecinde karşılaştığı sorunları çözebilmek ve farklı sorunlara farklı çözümler üretebilmek için bilişsel esnekliğe sahip olmalıdır. Ayrıca din öğretimi öğretmenlerinden, öğrencilerin öğrenme sürecine aktif katılımları için araştırma, keşfetme, problem çözme, farklı çözüm ve yaklaşımları paylaşma ve tartışma fırsatlarının sağlandığı öğrenme ortamları oluşturarak tüm bu becerilerin kazanılmasında öğrencilere rehberlik etmesi beklenmektedir. Öğretmenlerin din eğitimi ve öğretimi ile ilgili bilgi, beceri ve yeterliklerin yanı sıra bilişsel esneklik (BE) ve eleştirel düşünme (ED) becerilerine sahip olmalarının önemli olduğu düşünülmektedir. Bu çalışmada din öğretimi öğretmen adaylarının BE düzeyleri ile ED eğilimleri arasındaki ilişkinin incelenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca çalışmada din öğretimi öğretmen adaylarının BE ve ED eğilimlerinin ne düzeyde olduğu belirlenmiş ve bazı demografik özelliklere göre bu düzeylerin farklılık gösterip göstermediği incelenmiştir. Betimsel tarama yöntemi ile gerçekleştirilen araştırmanın örneklem grubunda İlahiyat Fakültesi'nde ve Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programının İlahiyat Alanında öğrenim gören 373 öğretmen adayı yer almıştır. Çalışmada din öğretimi öğretmen adaylarına Bilişsel Esneklik Düzeyleri ve Eleştirel Düşünme Eğilimleri ölçekleri uygulanarak veriler elde edilmiştir. Verilerin analizinde parametrik analizler kullanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre din öğretimi öğretmen adaylarının BE düzeylerinin orta düzeyde ve ED eğilimlerinin yüksek düzeyde olduğu belirlenmiştir. Bu çalışmanın diğer sonucuna göre din öğretimi öğretmen adaylarının BE düzeyleri ile ED eğilimleri arasında pozitif yönde ve yüksek düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Çalışmada öğretmen adaylarının BE düzeyleri ve ED eğilimlerinin cinsiyet, sosyo-ekonomik durum ve mezun olunan lise türüne göre farklılaşmadığı tespit edilmiştir. Ancak din öğretimi öğretmen adaylarının yaşlarına göre ED eğilimleri, eleştirel katılım boyutu ve BE düzeylerinde anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu araştırma sonuçlarına göre din öğretimi öğretmen adaylarına, ilahiyat fakültesinde ve pedagojik formasyon eğitimi sertifika programındaki eğitim-öğretim sürecinde hem bilişsel esneklik hem de eleştirel düşünme özelliklerini kapsayan uygulamaların yer aldığı etkinlikler düzenlenebilir. Özellikle DKAB ve ortaokul-lise düzeyindeki İmam Hatip Okulları meslek dersleri öğretmenliğine hazırlanan din öğretimi öğretmen adaylarının bu derslerde öğrencilerine düşünme becerilerini kazandırmada etkin rol almalarını desteklemek için öğretmenlik meslek bilgisi derslerinde problem çözme, tartışma, örnek olay vb. yöntem ve tekniklerinin daha fazla kullanılmasına özen gösterilmesi önerilebilir. Bununla birlikte BE ve ED eğilimleri arasındaki ilişkiler hem ortaokul-lise düzeyindeki İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören öğrenciler hem de öğretmen ya da uzman öğretim elemanı örneklem grupları üzerinde benzer içerikli araştırmaların yapılması önerilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Öğretimi, Düşünme Becerileri, Bilişsel Esneklik, Eleştirel Düşünme.

Giriş

Hızlı bir değişim ve dönüşümün yaşandığı 21. yüzyılda yeni durumlara uyum sağlamak için bireylerden kendilerini sürekli geliştirmeleri beklenmektedir. Her geçen gün bilgi ve teknolojiye yaşanan gelişmeler, bireylerin öğrenme ve gelişim ihtiyaçlarını arttırmaktadır. Bu ihtiyaçlar karşısında eğitim sistemlerinde bireylerin bilgi, beceri, tutum ve değerler bağlamında donanımlı olacak şekilde yetiştirilmesi amaçlanmaktadır. Eğitim sürecinde her yönüyle donanımlı bir şekilde yetişen bireyler ile toplumların gelecekteki sürekliliği de sağlanabilir. Gelecekte toplumların varlığını sürdürebilmesi, toplumun yaşam biçiminin ve değerlerinin bireyler tarafından benimsenmesine ve topluma uygun bilgi ve teknolojilerin üretilmesine bağlı olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda bireylerin yeniliklere açık olmak ve değerleri korumak arasında bir denge kurması gerektiği söylenebilir.

Yeniliğe eğilimli olmak ve yeniliği işlemek şeklinde ifade edilen bilişsel esneklik¹ ile bireyler, çağın getirdiklerine hazırlıklı olabilirler. Bireylerin sürekli değişen koşullara uygun bir yaşam sürdürmeleri, yaşam boyu gelişim ve öğrenmeye açık olmaları bilişsel esneklik özellikleriyle ilişkilendirilebilir.² Bilişsel esneklik, bir kişinin çevresindeki uyarıcılara karşı seçici olarak değişmeye hazır olması şeklinde tanımlanmaktadır.³ Bu yönüyle bilişsel esneklik, bireylerin

¹ Calvin Yu vd., "Cognitive Flexibility as a Meta-Competency / Flexibilidad Cognitiva Como Meta-Competencia", *Estudios de Psicología* 40/3 (2019), 564.

² Mark Dziak, *Cognitive Flexibility* (Salem Press Encyclopedia, a Division of EBSCO Information Services, Inc., 2022), 2.

³ Júlia T. Martins - Júlia Gonçalves, "Cognitive Flexibility and the Work Context: Integrative Literature Review", *Psicologia - Teoria e Prática* 24/2 (2022), 4.

alternatif seçimleri, dengeli ve dikkatli bir şekilde düşünmesi ve/veya benimsemesi olarak nitelendirilmektedir. Bu nedenle bilişsel esneklik, değişime yönelik potansiyel ihtiyaç veya faydayı görme, alternatif seçenekleri değerlendirdikten sonra değişiklik yapma, değişimin etkinliğini izleme ve değişikliklerin değişebileceğini varsayma özelliklerini içermektedir.⁴ Değişimin süreklilik gösterdiği bugün ve gelecekte bireylerin yaşamları boyunca bilişsel esneklik özelliklerine ihtiyaç duyacakları düşünülebilir.

Bilişsel esneklik tek bir yeterlilik veya belirli bir yapı yerine, esneklik, uyum sağlama ve yaratıcılığı içeren bir dizi beceri olarak açıklanmaktadır.⁵ Bilişsel esneklik, bir kişinin farklı kavramlar veya düşünce türleri arasında hızlı ve verimli bir şekilde geçiş yapabilme yeteneğidir. Bu genellikle değişen koşullar sırasında veya zorlu sorular ve problemlerle karşılaşıldığında gerçekleşmektedir.⁶ Başka bir deyişle, bireyin değişen koşullara hızla uyum sağlama kapasitesidir. Düşünme esnekliği veya bilişsel esneklik, insan beyninin alışılmış tepkileri ve düşünce kalıplarını alışılmadık koşullarda aşma ve yenilerini oluşturma yeteneğidir. Yani yeni durumlara uyum sağlama, zor işleri küçük parçalara ayırma, karşı karşıya olduğu koşullara bağlı olarak davranma, farklı stratejiler uygulama ve bir durumu/olayı farklı bakış açıları ile düşünme becerisidir.⁷ Bu bağlamda bilişsel esnekliğin, zor durumları kontrol edilebilir olarak algılama becerisi, yaşanan olay ve davranışların farklı alternatifleri olabileceğini algılama becerisi ve zor durumların üstesinden gelebilmek için farklı çözüm önerileri üretme becerisi olmak üzere üç yönü bulunmaktadır.⁸ Bireylerde bilişsel esnekliğin geliştirilebilmesi, farkındalık, isteklilik ve öz-yeterlilik özelliklerinin kazandırılmasına bağlıdır. Bilişsel esneklik için herhangi bir durumda mevcut seçenekleri ve alternatifleri fark etme (farkındalık), karşılaşılan duruma uyum sağlama ve duruma göre esnek olma isteği (isteklilik), bunları yapabilecek yeteneğe sahip olma inancı (öz-yeterlilik) gerekmektedir.⁹ Özellikle eğitim-öğretim sürecinde bireylere bu özelliklerin kazandırılmasına yönelik yapılacak çalışmaların önemli olduğu söylenebilir. Bu bağlamda çevresinde meydana gelen durum/olay ve sorunları fark eden, bu sorunları çözmek isteyen ve farklı çözüm önerilerini geliştirmede kendine güvenen bireyler yetiştirilebilir.

Duyum ve izlenimlerden, tasarımlardan ayrı olarak aklın bağımsız ve kendine özgü durumu olarak tanımlanan düşünme,¹⁰ genellikle günlük yaşamda, bireylerin önceden var olan inançlarına hizmet etmek için bir araç olarak kullanılmaktadır.¹¹ Eleştirel düşünme, yeni bir durumda neye inanılacağına veya ne yapılacağına karar vermede yardımcı olan mantıklı bir düşünmedir.¹² Aynı zamanda neyi reddetmek veya kabul etmek gerektiği, hangi düşüncenin ardından ne yapılacağına (veya yapılmayacağına) karar verildiği ve daha sonra neye inanılacağı açısından sonuç odaklı, rasyonel, mantıklı ve yansıtıcı düşünme olarak tanımlanmaktadır.¹³

⁴ Marlene Schommer-Aikins, "Spontaneous Cognitive Flexibility and an Encompassing System of Epistemological Beliefs", *Links Between Beliefs and Cognitive Flexibility*, ed. Jan Elen vd. (Dordrecht: Springer Netherlands, 2011), 63.

⁵ Martins - Gonçalves, "Cognitive Flexibility and the Work Context", 13.

⁶ Dziak, *Cognitive Flexibility*, 2.

⁷ Yuliia Rybinska vd., "Improving Cognitive Flexibility by Means of Associations", *BRAIN. Broad Research in Artificial Intelligence and Neuroscience* 12/4 (2021), 190.

⁸ John P. Dennis - Jillon S. Vander Wal, "The Cognitive Flexibility Inventory: Instrument Development and Estimates of Reliability and Validity", *Cognitive Therapy and Research* 34/3 (H2010), 242-243.

⁹ Matthew M. Martin - Carolyn M. Anderson, "The Cognitive Flexibility Scale: Three Validity Studies", *Communication Reports* 11/1 (Ocak 1998), 1.

¹⁰ Türk Dil Kurumu TDK, "Düşünme", (2023).

¹¹ Lavinia Marin - Steffen Steinert, "Twisted Thinking: Technology, Values and Critical Thinking", *Prometheus* 38/1 (2022), 128.

¹² Robert Ennis, "The Nature of Critical Thinking: Outlines of General Critical Thinking Dispositions and Abilities" (Erişim 16 Kasım 2022); Marin - Steinert, "Twisted Thinking", 1.

¹³ Aizikovitsh Udi, Einav, "Developing Critical Thinking through Probability Models", *Critical Thinking* (Nova Science Publishers, Inc., 2011), 70.

Eleştirel düşünme, herhangi bir konu, içerik veya problem hakkında bireylerin kendi düşüncelerinin kalitesini, ustaca analiz ettiği, değerlendirdiği ve yeniden yapılandırarak geliştirdiği düşünme şeklidir. Eleştirel düşünme, kendi kendini yöneten, kendi kendini disipline eden, kendi kendini denetleyen ve kendi kendini düzelten bir düşünmedir.¹⁴ Bu bağlamda eleştirel düşünen bir birey, başkalarının düşünce ve fikirlerine güvenmek yerine durum/olay/olgularla ilgili argümanları ve kanıtları kendisi değerlendirerek bir karara varmaktadır. Böylece birey kendisini, başkalarının inanmasını istediği şeylere zorlamasına karşı korumaktadır. Aynı zamanda eleştirel düşünmede, hiçbir insanın her şeyi bilmediği, herkesin bilgisinde kör noktalar olduğunun kabul edilmesi ve çelişkili kanıtlara veya ifadelerle karşı açık fikirli olunması gerektiği belirtilmektedir. Bu kör noktaları ortaya çıkarabilmek için başkalarının düşüncelerine de ihtiyaç vardır.¹⁵ Bu bağlamda bireylerin, herhangi bir konuyla ilgili söylenenleri doğrudan kabul etmek yerine, farklı görüş ve fikirler üzerinde düşünme, sorgulama, tartışma ve istişare etme yoluyla kendi kararını kendisinin vermesi gerektiği söylenebilir.

Bilişsel ve duyuşsal özelliklerin bir birleşimi olan eleştirel düşünme, aktif olarak yapmak ve nasıl öğrenileceğini öğrenmekle ilgilidir. Bilgiyi yorumlamak ve inançları netleştirmek için düşünme becerilerinin geliştirilmesidir. Bunun için durum/olay/olguları eleştirel olarak değerlendirmek, bilgileri doğru bir şekilde iletmek, geçerli ve güvenilir yeni araştırmalar yapmak için en uygun becerileri ve geçerli yöntemleri öğrenmektir.¹⁶ Eleştirel düşünme ile bireyler, hızla değişen bilgi ve birikim karşısında gittikçe artan karmaşık durumların oluşturduğu problemleri çözmeye etkili olabilmektedir.¹⁷ Eleştirel düşünme, uygun şekilde kullanıldığında bir soruna mantıklı bir çözüm üretme veya bir argümandan geçerli bir sonuç çıkarma şansını artıran bir dizi alt becerilerden (analiz, değerlendirme ve çıkarım) oluşan üstbilişsel bir süreçtir.¹⁸

Eleştirel düşünme ahlaki ve etik boyutları da içermektedir. Eleştirel bir düşünür, akıl yürütmekten fazlasını yapar ve mantıklı yargılarına dayanarak etik davranır. Bu yönüyle eleştirel düşünen bireylerin, toplumun bir üyesi olarak adil olacağı, durumlara ahlaki olarak yaklaşacağı ve sorumlu davranacağı kabul edilmektedir. Bu durum eleştirel düşünmenin bir parçası ve eleştirel düşünmenin bir sonucudur.¹⁹ Bu bağlamda eleştirel düşünmede değerlerin rolü Paul'un yaklaşımındaki²⁰ iki tür eleştirel düşünme biçimiyle açıklanmaktadır. Bu yaklaşıma göre zayıf eleştirel düşünme, iddiaları çürütmek için mantık araçlarını kullanır ve yanlışları tespit etmeye çalışır. Böylece bir iddia diğer iddialardan ayrı olarak ele alınır ve iddianın mantıksal sağlamlığı değerlendirilir. Buna karşılık, güçlü eleştirel düşünme, bireylerin tercih ettiği yaşam biçimlerinde mevcut dünya görüşlerini ve değerlerini içeren varsayımlarını destekleme eğiliminde oldukları düşünce türüdür. Bu nedenle, güçlü eleştirel düşünme, neye inanılacağına veya ne yapılacağına karar vermek amacıyla kanıtların, bağlamın, yöntemlerin ve standartların gerekçeli olarak

¹⁴ "The Foundation for Critical Thinking 'Defining Critical Thinking'", (2022), 1.

¹⁵ Marin - Steinert, "Twisted Thinking", 130.

¹⁶ M. Peter Nardi, *Critical Thinking: Tools for Evaluating Research* (Oakland, California: University of California Press, 2017), 4.

¹⁷ Ikenna Franklin Eze vd., "Students' Views Regarding the Barriers to Learning Critical Thinking", *International Journal of Research in Business and Social Science* (2147- 4478) 11/4 (2022), 356.

¹⁸ Christopher Dwyer vd., "The Promotion of Critical Thinking Skills through Argument Mapping", *Critical Thinking* (Nova Science Publishers, Inc, 2011), 122.

¹⁹ Martin Davies, "A Model of Critical Thinking in Higher Education", *Higher Education: Handbook of Theory and Research*, ed. M. B. Paulsen (Springer, 2014), 66.

²⁰ Marin - Steinert, "Twisted Thinking", 128-129.

değerlendirilmesinde kendini gösteren yansıtıcı bir yargılama sürecidir.²¹ Bu süreçte bireyler tarafından toplumsal ve ahlaki değerler bilinçli olarak benimsenebilir.

Yaşanan hızlı değişimlerin, bireyleri ve toplumları yeni ve farklı problemlerle karşı karşıya getirdiği söylenebilir. Bu problemler karşısında eleştirel düşünme yoluyla sorgulama yapma ve alternatif çözümleri keşfetmede esnek bir biliş yapısı geliştirmenin önemli olduğu düşünülmektedir. Eleştirel düşünce ile bireyler kendi dünya görüşlerini sorgulama ve eleştirme becerisi kazanabilir. Bu süreçte din eğitimi, bireylere kendi dinî inançlarını anlamaları ve bu inançları hayatlarındaki sorunlara uygulama konusunda rehberlik edebilir. Ayrıca genel olarak sorunsuz bir hayatın mümkün olmayacağı da aşıkardır. Sürekli problemlerin olduğu bir hayatı kabul etmek, zorluklarla mücadele etme gücünü kendinde oluşturabilmek, her yönüyle yaşamı anlamlandırmak, yaşam boyunca doğru amaçlar etrafında çalışarak hem kendine faydalı hem de toplumuna faydalı bireylerin yetiştirilmesi için gerçekleştirilen bir eğitim sürecinde din eğitiminin rolü önemlidir.

Din eğitimi ile bireylerin din, ahlak ve değerlerle ilgili doğru bilgi, tutum ve davranışları kazanmaları amaçlanmaktadır. Bununla birlikte din eğitiminde öğretmenlerin rehberliğinde bireylerin doğru bilgi üzerinde eleştirel ve esnek bir düşünme tarzı geliştirmeleri beklenmektedir. Çünkü din eğitiminin konusu olan İslam dininde aklın geliştirilmesi ve kullanılmasına büyük önem verilmektedir. İslam dininde araştırarak, düşünerek ve tartışarak ulaşılan bilginin, sadece duyumla ve/veya geleneksel bir aktarım yoluyla elde edilen bilgiden daha değerli olduğu kabul edilmektedir.²² Din eğitimi, İslam dini esasları kapsamında bireylerin düşünce sisteminin gelişmesi, davranışlarının ve duygularının düzenlenmesi, fikir, düşünce, söz, fiil, usul ve nizamda bireylere doğruları gösterme, onların hem dünya hem de ahiret hayatlarında mesut olmaları için iyi bir insan yetiştirme sanatıdır.²³ Din eğitiminde bireylerin düşünmesi, aklını kullanması, kendi kararlarını kendisinin alması vurgulanmakta ve bu bağlamda bireylerin aklıyla inancını bütünleştirerek eleştirel düşünceleri amaçlanmaktadır.²⁴ Bu süreçte din eğitiminde özellikle bireylerin düşünme becerileri geliştirilmeli ve sorgulama yapmaları teşvik edilmelidir. Çünkü bireylerin körü körüne iman sahibi olmalarından ziyade bilgiyle, bilinçle, düşünmeyle ve sorgulamayla kendi tercihleri ile ulaştıkları bir imana sahip olmaları istenmektedir.²⁵ Bu bağlamda ilkökul ve ortaokul programlarında yer alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ve ortaokul-lise düzeyindeki İmam Hatip Okulları meslek dersleri ile öğrencilerin, dinin hayatı anlamlandırmadaki rolünü fark etmeleri, millî, manevi ve ahlaki değerleri benimsemeleri, farklılıklarla bir arada yaşama becerisi kazanmaları hedefiyle, öğrencilerin dinî ve ahlaki kavramlar üzerine düşünceleri, yorum yapmaları ve temel beceriler olarak kabul edilen araştırma, sorgulama, problem çözme, iletişim kurma gibi becerileri geliştirmeleri

²¹ Noreen Peter Facione, "Critical Thinking for Life: Valuing, Measuring, and Training Critical Thinking in All Its Forms", *Inquiry* 28/1 (2013), 17.

²² Ahmet A. Çanakçı, "Din Eğitiminde Eleştirel Yaklaşımlar (Eleştirel Düşünme)", *Din Eğitimi Çalıştay: Din Eğitimde Teknik ve Yöntemler* (Köln, 2017), 45.

²³ Mehmet Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 14-15.

²⁴ Yıldız Kızılabdullah, *Din Eğitimi El Kitabı Kavramsal Çerçeve: Eğitim, Öğretim ve Din* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 53-54.

²⁵ Mehmet Kamil Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB karşılaştırması)", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2013), 148.; Fatih Çakmak, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Becerisine Yönelik Görüşleri", *Uluslararası Bilim ve Eğitim Dergisi* 5/2 (2022), 84.

amaçlanmaktadır.²⁶ Din eğitimi ile hedeflenen bu özelliklerin öğrencilere kazandırılması sürecinde DKAB öğretmenleri ile ortaokul-lise düzeyindeki İmam Hatip Okulları meslek dersleri öğretmenlerinin rolü önemlidir.²⁷ Nitelikli bir din öğretimi öğretmenin, öğrenme-öğretme sürecinde karşılaştığı problemleri çözmesi ve farklı problemlere yönelik farklı çözümler üretebilmesi için bilişsel esnekliğe sahip olması gerekmektedir.²⁸ Bununla birlikte din öğretimi öğretmenlerinden, öğrenme sürecine öğrencilerin aktif katılımları için onların araştırma yapma, keşfetme, problem çözme, farklı çözüm önerileri ile yaklaşımlarını paylaşma ve tartışma fırsatlarının sağlandığı öğrenme ortamları oluşturarak öğrencilere tüm bu becerileri kazandırmada rehber olmaları beklenmektedir.²⁹ Öğrencilere bu özellikleri kazandıracak öğretmenlerin din eğitimi ve öğretimi ile ilgili bilgi, beceri ve yeterliliklerle birlikte bilişsel esneklik ve eleştirel düşünme becerilerine sahip olmalarının önemli olduğu düşünülmektedir.

1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırmada din öğretimi öğretmen adaylarının BE düzeyleri ile ED eğilimleri arasındaki ilişkinin incelenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca din öğretimi öğretmen adaylarının BE düzeyleri ile ED eğilimlerinin bazı demografik özelliklere göre farklılık gösterip göstermediği belirlenmeye çalışılmıştır.

Alanyazında BE ve ED eğilimlerine yönelik yapılan çalışmalar incelendiğinde, her iki kavramın ayrı ayrı farklı kavramlarla ilişkilendirildiği çalışmalara rastlanmıştır. Yapılan çalışmalarda BE ile öz yeterlik,³⁰ mutluluk,³¹ öğrenen özerkliği ve yansıtıcı düşünme³² arasındaki ilişki incelenmiştir. Ayrıca öğretmen adaylarının BE düzeyleri³³ ile öğretmen adaylarının dini inanç düzeyleri ve BE düzeylerinin öznel iyi oluşları üzerindeki etkisi³⁴ konularında çalışmaların yapıldığı görülmüştür.

ED eğilimlerine yönelik yapılan çalışmalarda, ED ile bilişsel farkındalık düzeyleri,³⁵ yürütücü biliş düzeyleri,³⁶ öğrenme stilleri,³⁷ sosyal duygusal öğrenme,³⁸ sosyobilimsel konulara yönelik

²⁶ Millî Eğitim Bakanlığı MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: MEB, 2018), 9.

²⁷ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 11.

²⁸ Ali Baltacı - İsa Ceylan, "İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmenlerin Mesleki Sorunlarının Analizi ve Çözüm Önerileri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* (2019), 245.

²⁹ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 8.

³⁰ Esin Kaptanbaş Gürbüz, "Pedagojik Formasyon Programı Öğrencilerinin Bilişsel Esneklik ve Öz Yeterlik Düzeyleri", *Journal of International Social Research* 11/55 (2018), 628.

³¹ Esra Asıcı - Fatma Ebru İkiz, "Mutluluğa Giden Bir Yol: Bilişsel Esneklik", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 35 (2015), 191.

³² Şenol Orakçı, "Exploring the Relationships Between Cognitive Flexibility, Learner Autonomy, and Reflective Thinking", *Thinking Skills and Creativity* 41 (2021), 1.

³³ Sezen Camcı Erdoğan, "Üstün Zekalılar Öğretmenliği Adaylarının Bilişsel Esneklik Düzeylerinin İncelenmesi", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/3 (2018), 77.

³⁴ Aysin Aydınay Satan, "Dini İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Öznel İyi Oluş Düzeyine Olan Etkisi", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 3/7 (2014), 56.

³⁵ Özden Demir - Halil İbrahim Kaya, "Öğretmen Adaylarının Bilişsel Farkındalık Beceri Düzeylerinin Eleştirel Düşünme Durumları ile İlişkilerinin İncelenmesi", *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/1 (2015), 35.

³⁶ Adem Özbey - Salim Şahin, "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünce Eğilimleri ve Yürütücü Biliş Düzeylerinin İncelenmesi", *Atlas International Referred Journal on Social Sciences* 4/10 (2018), 662.

³⁷ Mustafa Yeler - Gürbüz Ocak, "Investigation of the Relationship Between Pre-Service Teachers' Learning Styles and Their Critical Thinking Disposition", *Journal of Education and Educational Development* 8/1 (2021), 27.

³⁸ Serhat Arslan - Zeynep Demirtaş, "Social Emotional Learning and Critical Thinking Disposition", *Studia Psychologica* 58/4 (2016), 276.

tutumlar,³⁹ dindarlık,⁴⁰ motivasyonel dindarlık düzeyleri⁴¹ arasındaki ilişkinin incelendiği görülmüştür. Ayrıca öğrencilerin ED eğilimleri,⁴² DKAB öğretmen adaylarının ED eğilimleri⁴³ ve DKAB öğretmenlerinin ED becerisine yönelik görüşlerinin⁴⁴ belirlendiği çalışmalar da alanyazında mevcuttur. Bu araştırmaya konu olan her iki kavramın birlikte incelendiği bir çalışmada ise⁴⁵ BE'nin yordanmasında üstbilişsel farkındalık ve ED eğilimlerinin rolü belirlenmiştir. Ancak alanyazında din öğretimi öğretmen adaylarının BE düzeyleri ile ED eğilimlerinin birlikte incelendiği bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ayrıca DKAB öğretmen adaylarına yönelik yapılan çalışmaların⁴⁶ sadece eleştirel düşünmeye yönelik olduğu görülmüştür. DKAB öğretmen adaylarının BE düzeylerini belirlemeye yönelik alanyazında yapılmış bir çalışmaya rastlanmamıştır. Din eğitiminde öğrencilerin düşünme sistemlerinin geliştirilmesinde din öğretimi öğretmenlerinin rolü önemlidir. Bu bağlamda din eğitiminde öğrencilerine düşünme becerilerini kazandırmaya hazırlanan öğretmen adaylarının bilişsel esneklik ve eleştirel düşünme eğilimlerine sahip olma durumlarının belirlenmesi gerekli görülmüştür. Bu araştırmanın sonuçları ile din eğitimi sürecinde bulunan tüm yetkili ve bireyler tarafından DKAB ve ortaokul-lise düzeyindeki İmam Hatip Okulları meslek dersi öğretmenlerini yetiştirme sürecinde yapılan/yapılması gereken uygulamaların sorgulanması sağlanabilir. Bu bağlamda araştırma sonuçlarının alana katkı sağlayacağı söylenebilir.

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, din öğretimi öğretmen adaylarının BE düzeyleri ile ED eğilimleri arasında ilişki olup olmadığını incelemeye yönelik ilişkisel tarama modelinde betimsel bir çalışmadır. Araştırmada bağımsız değişken olarak bazı demografik değişkenler (cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik düzey ve mezun olunan lise) kullanılmıştır. Bağımlı değişkenler ise, BE ile ED eğilimleri düzeyidir.

2.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın evrenini, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören ve pedagojik formasyon dersleri alan son sınıf öğrencileri (n=305) ile Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programı'nda öğrenim gören İlahiyat grubu öğrencileri (n=86) olmak üzere toplam 391 öğretmen adayı oluşturmaktadır. Araştırmada evrene ulaşmak amaçlandığı için ayrıca bir örnekleme yöntemine gidilmemiştir. Bu nedenle araştırmada çalışma grubu ifadesi kullanılmıştır. Araştırmada evrendeki tüm bireylere ölçekler ulaştırılmıştır.

³⁹ Adem Yılmaz - Muhammed Salman, "Investigation of the Relationship Between Pre-Service Teachers' Critical Thinking Dispositions and Attitudes Towards Socioscientific Issues", *e-International Journal of Educational Research* (2022), 203.

⁴⁰ M. Emrullah Duran, "Eleştirel Düşünme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (SAUIFD) (2021), 54.

⁴¹ Ali Yüksel vd., "Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği", *Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]* (2021), 1086.

⁴² Özgen Korkmaz - Rüştü Yeşil, "Öğretim Kademelerine Göre Öğrencilerin Eleştirel Düşünme Düzeyleri", *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/2 (2009), 19.

⁴³ Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB karşılaştırması)", 143; Hacer Aşık Ev, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları ve Eleştirel Düşünme (Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencileri Örneği)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research* 7/32 (2014), 425.

⁴⁴ Çakmak, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Becerisine Yönelik Görüşleri", 69.

⁴⁵ Seda Baysal Doğruluk, "Öğretmen Adaylarında Bilişsel Esnekliğin Yordanmasında Üstbilişsel Farkındalık ve Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin Rolü", *Uluslararası İnovatif Eğitim Araştırmacı* 1/2 (2021), 1.

⁴⁶ Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB Karşılaştırması)", 143; Aşık Ev, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları ve Eleştirel Düşünme (Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencileri Örneği)", 425; Çakmak, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Becerisine Yönelik Görüşleri", 69.

373 katılımcının doldurduğu ölçekler geçerli bulunduğu için araştırmanın çalışma grubunu 373 öğretmen adayı oluşturmuştur.

2.3. Veri Toplama Araçları

UF/EMI Eleştirel Düşünme Eğilim Ölçeği: Bireylerin eleştirel düşünme eğilimlerini belirlemek için Ertaş Kılıç ve İlhan Şen⁴⁷ tarafından Türkçeye uyarlanan UF/EMI Eleştirel Düşünme Eğilim Ölçeği kullanılmıştır. Ölçek 25 madde ve bilişsel olgunluk, katılım ve yenilikçilik olmak üzere üç boyutlu yapıdan oluşmaktadır. Ölçeğin tamamının ve alt boyutlarının Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayıları; ölçeğin tümü için .91; katılım alt boyutu için .88; bilişsel olgunluk alt boyutu için .70; yenilikçilik alt boyutu için .73 olarak elde edilmiştir.⁴⁸ Bu çalışmada ise Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayıları; ölçeğin tümü için .89; katılım alt boyutu için .84; bilişsel olgunluk alt boyutu için .75; yenilikçilik alt boyutu için .72 olarak hesaplanmıştır.

Bilişsel Esneklik Ölçeği: Bireylerin BE düzeyini belirlemek için 1995 yılında Martin ve Rubin tarafından geliştirilmiş ve Altunkol tarafından Türkçe diline uyarlanan Bilişsel Esneklik Ölçeği⁴⁹ kullanılmıştır. Ölçek, 12 madde ve 6'lı Likert tipi ölçektir. Ölçekten alınan yüksek puanlar bireylerin yüksek düzeyde bilişsel esnekliğe sahip olduklarını ifade ederken düşük puanlar, düşük düzeyde bilişsel esnekliğe sahip olduklarını ifade etmektedir. Altunkol tarafından uygulanan ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı, .72⁵⁰, bu çalışmada ise Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı, .77 olarak hesaplanmıştır.

2.4. Verilerin Toplanması ve Verilerin Analizi

Araştırmada veriler, 2021-2022 öğretim yılı bahar döneminde örneklem grubunda yer alan din öğretimi öğretmen adaylarına internet üzerinden hazırlanan formun linki paylaşarak toplanmıştır. Ölçek maddeleri ile demografik bilgilere yönelik sorulardan oluşan bu formun linki, derslerin öğretim elemanları tarafından ders bilgi platformundaki ders duyurularından paylaşılmıştır.

Verilerin analizi için SPSS v25 istatistik paket programı kullanılmıştır. Veriler üzerinde istatistiksel işlemler yapılmadan önce verilerin kontrolü (kayıp veri ve uç değerlerin tespit edilip çıkartılması) yapılmıştır. Veriler üzerinde yapılan aritmetik ortalama, frekans, yüzde, t-testi ve tek yönlü varyans (ANOVA) analizi incelemeleri sonucunda bulgular yorumlanmıştır. Katılımcıların BE ve ED eğilimleri düzeyleri, ölçeklerden alınan en düşük ve en yüksek puanların orta değeri hesaplanarak belirlenmiştir. Bu bağlamda ölçeklerden alınan puanların aritmetik ortalaması orta değerinin altında ise düşük düzey, orta değere yakın ise orta düzey, orta değerinin üstünde ise yüksek düzey olarak yorum yapılmıştır.⁵¹ Eleştirel düşünme eğilimleri ölçeği 5'li likert tipinde ve 25 madde olduğu için ölçekten alınan en düşük puan 25.00, en yüksek puan 125.00'dir. Ölçeğin orta değeri 75.00'dir.⁵² Bilişsel esneklik ölçeği 6'lı likert tipinde ve 12 madde olduğu için ölçekten alınan en düşük puan 12.00, en yüksek puan 72.00'dir. Ölçeğin orta değeri 42.00'dir.⁵³ Araştırmada ayrıca, sürekli değişkenler arasındaki ilişkileri incelemek için elde edilen puanlar

⁴⁷ Hülya Ertaş Kılıç - Ahmet İlhan Şen, "Turkish Adaptation Study of UF/EMI Critical Thinking Disposition Instrument", *TED Eğitim ve Bilim* 39/176 (2014), 1.

⁴⁸ Ertaş Kılıç - Şen, "Turkish Adaptation Study of UF/EMI Critical Thinking Disposition Instrument", 8.

⁴⁹ Fatma Altunkol, *Üniversite Öğrencilerinin Bilişsel Esneklikleri ile Algılanan Stres Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 39.

⁵⁰ Altunkol, *Üniversite Öğrencilerinin Bilişsel Esneklikleri ile Algılanan Stres Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 43.

⁵¹ Ertaş Kılıç - Şen, "Turkish Adaptation Study of UF/EMI Critical Thinking Disposition Instrument", 7; Altunkol, *Üniversite Öğrencilerinin Bilişsel Esneklikleri ile Algılanan Stres Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 5.

⁵² Ertaş Kılıç - Şen, "Turkish Adaptation Study of UF/EMI Critical Thinking Disposition Instrument", 7.

⁵³ Altunkol, *Üniversite Öğrencilerinin Bilişsel Esneklikleri ile Algılanan Stres Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 41.

arasında pearson korelasyon değerleri hesaplanmıştır.⁵⁴ Büyüklük bakımından korelasyon katsayısının yorumlanmasında, 0.70-1.00 arası yüksek düzey, 0.69-0.30 arası orta düzey, 0.29-0.00 arası düşük düzey olarak ele alınmıştır.⁵⁵ Bulguların anlamlılık düzeyi için $p < .05$ kabul edilmiştir. Verilerin basıklık, çarpıklık ve Kolmogorov-Smirnov anlamlılık değerine bakılarak normal dağılım gösterip göstermedikleri incelenmiştir.

3. Bulgular

Din öğretimi öğretmen adaylarının BE düzeyleri ile ED eğilimlerinin incelendiği araştırmada bulgular, tablolarda sunularak açıklanmıştır. İlk olarak araştırmanın çalışma grubuna ilişkin bilgiler Tablo 1 de gösterilmiştir.

Tablo 1: Çalışma Grubuna İlişkin Demografik Bilgiler

Din Öğretimi Öğretmen Adayları*	Frekans	Yüzde (%)
Cinsiyet		
Kadın	308	82.5
Erkek	65	17.5
Yaş aralıkları		
22-24	79	21.2
25-30	72	19.3
31 ve üzeri	222	59.5
Algılanan sosyo-ekonomik düzey		
Düşük	65	17.5
Orta	272	73
Yüksek	36	9.5
Mezun olunan lise türü		
İmam Hatip Lisesi	245	65.5
Anadolu Lisesi	78	21
Meslek Lisesi	50	13.5

* Anadolu İmam Hatip Liseleri, Proje İmam Hatip Liseleri, İmam Hatip Ortaokullarında Meslek Dersleri öğretmeni ve diğer örgün eğitim kurumlarında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerini yürütmek üzere pedagojik formasyon eğitimi alan öğrenciler.

Tablo 1'e göre araştırmanın çalışma grubunu oluşturan din öğretimi öğretmen adaylarının 308'i kadın, 65'i erkek, 79'u 22-24 yaş aralığında, 72'si 25-30 yaş aralığında ve 222'si ise 31 yaş ve üzerindedir. Öğretmen adaylarının algılanan sosyo-ekonomik düzeylerine göre dağılımları 65'i düşük düzey, 272'si orta düzey, 36'sı yüksek düzey şeklindedir. Mezun oldukları lise türlerine göre dağılımları 245'i İmam Hatip Lisesi, 78'i Anadolu Lisesi ve 50'si Meslek Lisesi şeklindedir.

İstatistiksel analizlerde, istatistiksel gücü daha fazla olması nedeniyle, normal dağılım varsayımını gerektiren parametrik testler kullanıldığı için verilerin dağılımının normal dağılım şartlarını sağlayıp sağlamadığının belirlenmesi gerekmektedir. Bu çalışmada, normallik varsayımı incelemesi, katılımcıların geneline ait veri dağılımı için yapılmıştır. Normallik varsayımları için kullanılan ölçütler; çarpıklık katsayısı, basıklık katsayısı ve normallik testidir.⁵⁶ Verilerin normallik varsayım değerleri Tablo 2 de verilmiştir.

⁵⁴ G. Barbara Tabachnick - S. Linda Fidell, Using Multivariate Statistics (6th ed.) (Boston: Allyn and Bacon, 2013), 578.

⁵⁵ Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2007), 32.

⁵⁶ Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 40.

Tablo 2: Verilerin Basıklık ve Çarpıklık Katsayı Değerleri

	Eleştirel Katılım		Eleştirel Olgunluk		Eleştirel Yenilikçilik		Eleştirel Düşünme Eğilimi Puanları		Bilişsel Esneklik Puanları	
	İstatistik	Standart Hata	İstatistik	Standart Hata	İstatistik	Standart Hata	İstatistik	Standart Hata	İstatistik	Standart Hata
Çarpıklık	-.175	.151	.137	.126	-.164	.123	-.164	.123	.178	.163
Basıklık	-.244	.362	-.532	.286	-.445	.282	-.445	.282	-.435	.381

Ölçeklerden elde edilen puanların çarpıklık ve basıklık istatistik değerleri standart hatalarına bölündüğünde elde edilen değerler -1.96 ile +1.96 arasında kalıyorsa verilerin normal dağıldığı kabul edilmektedir.⁵⁷ Tablo 1'deki değerlere göre veriler normal dağılım göstermektedir. Kolmogorov-Smirnov testine göre verilerin normallik varsayımı da incelenmiştir (Tablo 3).

Tablo 3: Verilerin Normallik Testi (Kolmogorov-Smirnov) Sonuçları

Değişkenler	n	P
Eleştirel Katılım	373	.283
Eleştirel Olgunluk	373	.482
Eleştirel Yenilikçilik	373	.305
Eleştirel Düşünme Eğilimi Puanları	373	.369
Bilişsel Esneklik Puanları	373	.233

Tablo 3'te incelenen değişkenler için n=373 (n>50) olduğundan Kolmogorov-Smirnov testi sonucuna bakılmış ve sonucu p>.05 olduğu için verilerin dağılımı .05 anlamlılık düzeyinde normal dağılım şartını sağlamaktadır. Sonuç olarak araştırma soruları 373 veri üzerinde denenmiştir. Dolayısıyla, bu çalışmada parametrik analiz yöntemleri kullanılmıştır.

Din öğretimi öğretmen adaylarının BE düzeyleri ile ED eğilimlerine yönelik betimsel bulgular Tablo 4'te gösterilmiştir.

Tablo 4: Betimsel Bulgular

	N	Min	Maks	Ort.	Ss
Eleştirel Katılım	373	15.00	55.00	45.32	6.59
Eleştirel Olgunluk	373	8.00	35.00	28.90	4.15
Eleştirel Yenilikçilik	373	9.00	35.00	29.18	4.01
Eleştirel Toplam	373	32.00	125.00	103.41	14.09
Bilişsel Toplam	373	17.00	72.00	49.48	6.79

Tablo 4 incelendiğinde din öğretimi öğretmen adaylarının eleştirel düşünme eğilimleri ölçeğinden aldıkları puanlar incelendiğinde katılımcıların, eleştirel düşünme eğilimleri ölçeğinden aldıkları puan ortalaması 103.4'tür. Bu değer, eleştirel düşünme eğilimleri ölçeğinin orta değerinden (75.00) yüksek olduğu için katılımcıların eleştirel düşünme eğilimlerinin yüksek düzeyde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Tablo 4'e göre katılımcıların bilişsel esneklik düzeylerinin puan ortalaması 49.48'dir. Bu değer, bilişsel esneklik ölçeğinin orta değerine

⁵⁷ Hae-Young Kim, "Statistical Notes for Clinical Researchers: Assessing Normal Distribution (2) Using Skewness and Kurtosis", *Restorative Dentistry & Endodontics* 38/1 (2013), 52.

(42.00) yakın bir değer olduğu için katılımcıların bilişsel esneklik düzeylerinin orta düzeyde olduğu söylenebilir.

Din öğretimi öğretmen adaylarının BE düzeyleri ile ED eğilimleri arasındaki ilişki Tablo 5'te gösterilmiştir.

Tablo 5: Öğretmen Adaylarının Bilişsel Esneklik Düzeyleri ve Eleştirel Düşünme Puanları Arasındaki İlişki

	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Eleştirel Katılım (1)	1				
Eleştirel Olgunluk (2)	.83**	1			
Eleştirel Yenilikçilik (3)	.90**	.83**	1		
Eleştirel Toplam (4)	.97**	.92**	.95**	1	
Bilişsel Toplam (5)	.63**	.58**	.63**	.71**	1

**p<.01

Tablo 5 incelendiğinde, BE ve ED eğilimleri puanları arasında pozitif yönde yüksek düzeyde anlamlı bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir ($r=.71$; $p<.01$). Bu sonuca göre, öğretmen adaylarının BE düzeyleri arttıkça ED eğilimlerinin de artış göstereceği söylenebilir. Ayrıca, öğretmen adaylarının bilişsel esneklik ve eleştirel düşünme eğilimleri ölçeğinin “katılım, bilişsel olgunluk ve yenilikçilik” alt boyutları arasında pozitif yönde orta düzeyde anlamlı ilişkilerin bulunduğu görülmektedir (sırasıyla: $r=.63$; $p<.01$, $r=.58$; $p<.01$, $r=.63$; $p<.01$).

Din öğretimi öğretmen adaylarının BE düzeyleri ile ED eğilimlerinde cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik durum ve mezun olunan lise türü değişkenlerine göre bir farklılık olup olmadığı Tablo 6, Tablo 7, Tablo 8 ve Tablo 9'da gösterilmiştir.

Tablo 6: Cinsiyete Göre Katılımcıların BE Düzeyleri ve ED Eğilimlerine İlişkin T-Testi Sonuçları

		N	Ort.	ss	T	sd	p
Eleştirel Katılım	Erkek	65	44.89	6.77	-.58	371.00	.56
	Kadın	308	45.42	6.57			
Eleştirel Olgunluk	Erkek	65	28.83	3.97	-.15	371.00	.88
	Kadın	308	28.92	4.20			
Eleştirel Yenilikçilik	Erkek	65	29.25	3.88	.13	371.00	.90
	Kadın	308	29.18	4.05			
Eleştirel Toplam	Erkek	65	102.97	13.73	-.28	371.00	.78
	Kadın	308	103.51	14.19			
Bilişsel Toplam	Erkek	65	48.77	8.03	-.93	371.00	.35
	Kadın	308	49.63	6.51			

Öğretmen adaylarının cinsiyetlerine göre BE ve ED düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir ($p>.05$). Başka bir ifadeyle kadın ve erkek öğretmen adayların BE ve ED düzeyleri benzerlik göstermektedir.

Tablo 7: Yaş Değişkenine Göre Katılımcıların BE Düzeyleri ve ED Eğilimlerine İlişkin One-Way ANOVA Testi Sonuçları

		Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Anlamlı Fark
Eleştirel Katılım	Grp.arası	320.77	2	160.39	3.74	.02*	1>3
	Grp.içi	15861.32	370	42.87			
	Top.	16182.10	372				
Eleştirel Olgunluk	Grp.arası	23.07	2	11.54	.67	.51	
	Grp.içi	6394.26	370	17.28			
	Top.	6417.33	372				
Eleştirel Yenilikçilik	Grp.arası	71.85	2	35.93	2.25	.11	
	Grp.içi	5915.01	370	15.99			
	Top.	5986.86	372				
Eleştirel Toplam	Grp.arası	656.25	2	328.13	1.66	.19	
	Grp.içi	73218.34	370	197.89			
	Top.	73874.59	372				
Bilişsel Toplam	Grp.arası	335.02	2	167.51	3.68	.03*	1>3
	Grp.içi	16824.11	370	45.47			2>3
	Top.	17159.14	372				

*p<.05 1: 22-24 yaş, 2: 25-30 yaş, 3: 31 yaş ve üzeri

Yaşları 22-24 yaş aralığında olan katılımcıların eleştirel düşünme eğilimleri ölçeğinin katılım alt boyutundan aldıkları puanlarının, yaşları 31 yaş ve üzerinde olan öğretmen adaylarının puanlarından anlamlı düzeyde yüksek olduğu bulunmuştur (p< .05).

Yaşları 22-24 ve 25-30 yaş aralığında olan katılımcıların BE ölçeğinden aldıkları puanlarının, yaşları 31 yaş ve üzerinde olan katılımcıların puanlarından anlamlı düzeyde yüksek olduğu bulunmuştur (p< .05).

Tablo 8: Sosyo-Ekonomik Durum Değişkenine Göre Katılımcıların BE Düzeyleri ve ED Eğilimlerine İlişkin One-Way ANOVA Testi Sonuçları

		Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Eleştirel Katılım	Grp.arası	25.84	2.00	12.92	.30	.74
	Grp.içi	16156.25	370.00	43.67		
	Top.	16182.10	372.00			
Eleştirel Olgunluk	Grp.arası	6.82	2.00	3.41	.20	.82
	Grp.içi	6410.51	370.00	17.33		
	Top.	6417.33	372.00			
Eleştirel Yenilikçilik	Grp.arası	17.27	2.00	8.63	.54	.59
	Grp.içi	5969.60	370.00	16.13		
	Top.	5986.86	372.00			
Eleştirel Toplam	Grp.arası	118.73	2.00	59.36	.30	.74
	Grp.içi	73755.86	370.00	199.34		
	Top.	73874.59	372.00			
Bilişsel Toplam	Grp.arası	159.80	2.00	79.90	1.74	.18
	Grp.içi	16999.33	370.00	45.94		
	Top.	17159.14	372.00			

Farklı sosyo-ekonomik duruma sahip katılımcıların ED eğilimleri ve BE ölçeklerinden aldıkları puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olmadığı bulunmuştur (p>.05). Başka bir ifadeyle farklı sosyo-ekonomik duruma sahip öğretmen adaylarının BE ve ED düzeyleri benzerlik göstermektedir.

Tablo 9: Farklı Liselerde Öğrenim Görmüş Katılımcıların BE Düzeyleri ve ED Eğilimlerine İlişkin One-Way ANOVA Testi Sonuçları

		Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Eleştirel Katılım	Grp.arası	81.99	2.00	41.00	.94	.39
	Grp.içi	16100.10	370.00	43.51		
	Top.	16182.10	372.00			
Eleştirel Olgunluk	Grp.arası	44.48	2.00	22.24	1.29	.28
	Grp.içi	6372.85	370.00	17.22		
	Top.	6417.33	372.00			
Eleştirel Yenilikçilik	Grp.arası	45.91	2.00	22.95	1.43	.24
	Grp.içi	5940.95	370.00	16.06		
	Top.	5986.86	372.00			
Eleştirel Toplam	Grp.arası	385.09	2.00	192.55	.97	.38
	Grp.içi	73489.50	370.00	198.62		
	Top.	73874.59	372.00			
Bilişsel Toplam	Grp.arası	201.38	2.00	100.69	2.20	.11
	Grp.içi	16957.75	370.00	45.83		
	Top.	17159.14	372.00			

Farklı liselerde öğrenim görmüş katılımcıların ED eğilimleri ve BE ölçeklerinden aldıkları puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olmadığı bulunmuştur ($p > .05$). Başka bir ifadeyle farklı liselerde öğrenim görmüş öğretmen adaylarının BE ve ED eğilimleri benzerlik göstermektedir.

Sonuç ve Tartışma

Din öğretimi öğretmen adaylarının bilişsel esneklik düzeyleri ile eleştirel düşünme eğilimlerinin incelendiği bu araştırma sonuçlarına göre öğretmen adaylarının bilişsel esneklik düzeylerinin orta düzeyde ve eleştirel düşünme eğilimlerinin yüksek düzeyde olduğu belirlenmiştir. Bilişsel esneklik ve eleştirel düşünme ile ilgili üniversite öğrencileri, öğretmen adayları, ilahiyat fakültesi öğrencileri ve DKAB öğretmenleri ile yapılan çalışmalar bu sonuçları desteklemektedir. Yapılan çalışmalarda öğretmen adaylarının bilişsel esneklik düzeylerinin yüksek düzeyde olduğu⁵⁸ üniversite öğrencilerinin eleştirel düşünme eğilimlerinin orta düzeyde,⁵⁹ DKAB öğretmen adaylarının eleştirel düşünme eğilimlerinin orta,⁶⁰ orta-yüksek⁶¹ düzeyde ve ilahiyat fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünme eğilimlerinin yüksek düzeyde⁶² olduğu belirlenmiştir. Bu sonuçlar, DKAB ve ortaokul-lise düzeyindeki İmam Hatip Okulları meslek dersleri öğretmen adaylarının eğitim-öğretim sürecinde karşılaştıkları/gerçekleştirdikleri tüm çalışmaların, onları düşünme becerilerinin gelişiminde olumlu yönde etkilediği şeklinde yorumlanabilir. İlahiyat Fakültesi'nde ve/veya Eğitim Fakültesi'nde uygulanan Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programı'nda işlenen derslerin içerik/yöntem/etkinlik/ödev ve uygulamaların öğretmen adaylarının düşünme becerilerini geliştirmede katkıları olduğu söylenebilir. Bununla birlikte İlahiyat Fakültesi eğitim programlarında yer alan dini metinlerin detaylı bir şekilde incelenmesini

⁵⁸ Camcı Erdoğan, "Üstün Zekalılar Öğretmenliği Adaylarının Bilişsel Esneklik Düzeylerinin İncelenmesi", 88; Alper Çuhadaroğlu, "Bilişsel Esnekliğin Yordayıcıları", *Cumhuriyet International Journal of Education* 2/1 (2013), 96; Kaptanbaşı Gürbüz, "Pedagojik Formasyon Programı Öğrencilerinin Bilişsel Esneklik ve Öz Yeterlik Düzeyleri", 637.

⁵⁹ Korkmaz - Yeşil, "Öğretim Kademelerine Göre Öğrencilerin Eleştirel Düşünme Düzeyleri", 26.

⁶⁰ Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB Karşılaştırması)", 157.

⁶¹ Aşık Ev, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları ve Eleştirel Düşünme (Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencileri Örneği)", 425.

⁶² Yüksel vd., "Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi", 1123.

içeren derslerin, çeşitli dinlerin tarihi, felsefe ve mantık dersleri ile sosyal ve etik konulara yönelik derslerin öğrencilere düşünme süreçlerini daha açık bir şekilde anlama ve ifade etme konusunda destek sağlamış olabilir. Aynı zamanda bu derslerde uygulanan öğrenci merkezli yaklaşımların, öğrencilerin eleştirel düşünme ve bilişsel esneklik becerilerini kazanmalarını güçlendirdiği söylenebilir.

Din öğretimi öğretmen adaylarının orta düzeyde bilişsel esneklik ve yüksek düzeyde eleştirel düşünme eğilimlerine sahip olması, öğretmen olduklarında öğrencilerinin düşünme becerilerini geliştirmeye yönelik bir din eğitimi-öğretimi sürecini oluşturmada etkin olmaları açısından olumlu bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Nitekim Çakmak tarafından DKAB öğretmenleri ile yapılan çalışma sonucunda⁶³ öğretmenlerin İslam inancının sağlam temellere dayanması ve doğru anlaşılması ile dinde akli kullanma/düşünmenin gereği olarak DKAB derslerinde öğrencilere eleştirel düşünme becerilerinin kazandırılmasının önemli olduğu belirlenmiştir. Bununla birlikte DKAB derslerinde öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinin geliştirilmesi ile farklı görüşlere saygı duyması, değişime ve gelişime açık olması özelliklerinin kazandırılacağı⁶⁴ vurgulanmıştır. Benzer şekilde Tezcan tarafından yapılan çalışmada⁶⁵, DKAB öğretmenlerinin öğrenme-öğretme sürecinde öğrencilerin eleştirel düşünme becerisini destekleyen öğretim yöntem-tekniklerini kullanmaya yönelik olumlu bir yaklaşım içinde oldukları belirlenmiştir.

Bu araştırmanın diğer bir sonucuna göre din öğretimi öğretmen adaylarının bilişsel esneklik düzeyleri ile eleştirel düşünme eğilimleri arasında pozitif yönde ve yüksek düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuca benzer şekilde Baysal Doğruluk'un çalışmasında⁶⁶ öğretmen adaylarının bilişsel esneklik ile üst bilişsel farkındalık ve eleştirel düşünme eğilimleri arasında pozitif yönlü, orta düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Bununla birlikte Yüksel, Kayacan, Çakmak ve Kızılgöçten tarafından yapılan çalışmada⁶⁷ eleştirel düşünmede esneklik boyutunun içsel dini motivasyonu pozitif yönde yordadığı tespit edilerek, esnekliğin içsel dini motivasyonda önemli bir değişken olduğu belirlenmiştir. Bu bağlamda eleştirel düşünme ve bilişsel esneklik özelliklerinin ilişkili olduğu ve özellikle dini motivasyonu da olumlu olarak etkilediği düşünüldüğünde ilahiyat alanı öğretmen adaylarının bu özelliklere sahip olmasının din eğitimi-öğretimi sürecinde öğrencilerin düşünme yapılarını destekleyen bir öğretmen rolünü benimseyecekleri söylenebilir.

Eleştirel düşünme ve bilişsel esnekliğin birbiri ile bağlantılı olabileceğini gösteren farklı çalışmalar da alanyazında bulunmaktadır. Martins ve Gonçalves tarafından bilişsel esnekliği konu edinen araştırmaların analiz edildiği çalışmanın⁶⁸ sonuçlarına göre bilişsel esnekliğin yaratıcılık, uyarlanabilirlik, planlama kapasitesi, akıl yürütme, karar verme ve problem çözme gibi yetkinliklerin gelişimini doğrudan etkilediği belirlenmiştir. Burada belirtilen özelliklerin bir kısmının eleştirel düşünme özelliklerini de yansıttığı söylenebilir. Nitekim Söylemez tarafından yapılan içerik analizi çalışmasında⁶⁹ da eleştirel düşüncenin yapı taşları olarak, amaçlı ve kasıtlı eylemde bulunma, bilgiye ulaşma, akıl yürütme, esneklik, çıkarımda bulunma, değerlendirme ve

⁶³ Çakmak, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Becerisine Yönelik Görüşleri", 69.

⁶⁴ Çakmak, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Becerisine Yönelik Görüşleri", 84.

⁶⁵ Hilal Tezcan, *Din Öğretiminde Eleştirel Düşünme: DKAB Dersinde Öğrencilerin Eleştirel Düşünme Becerilerini Geliştirmeye Yönelik Bir Eylem Araştırması* (Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi, 2020), 143.

⁶⁶ Baysal Doğruluk, "Öğretmen Adaylarında Bilişsel Esnekliğin Yordanmasında Üstbilişsel Farkındalık ve Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin Rolü", 12.

⁶⁷ Yüksel vd., "Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi", 1123.

⁶⁸ Martins - Gonçalves, "Cognitive Flexibility and the Work Context", 14.

⁶⁹ Yusuf Söylemez, "İçerik Analizi: Eleştirel Düşünme", *Ekev Akademi Dergisi* 20/66 (2016), 682-683.

uygulama işlemlerinin olduğu belirlenmiştir. Bununla birlikte eleştirel düşünmenin bir ürünü olarak kabul edilebilecek problem çözme, yansıtıcı düşünme ve bağımsız düşünme özellikleri ile bilişsel esneklik arasında ilişkilerin olduğu çalışmaların bu araştırmanın konusu olan bilişsel esneklik ile eleştirel düşünme arasındaki ilişkiyi güçlendirdiği söylenebilir. Örneğin Buğa, Özkamalı, Altunkol Wise ve Çekiç'in çalışmasında⁷⁰ bilişsel esneklik düzeyleri yüksek olan üniversite öğrencilerinin bir probleme yönelik daha olumlu tutumlara ve daha etkili problem çözme tarzlarına sahip oldukları belirlenmiştir. Bu sonuç bilişsel esnekliği yüksek olan genç yetişkinlerin, karşılaştıkları problemlerin çözülebileceği ve nasıl bir çözümü olacağı konularında daha rasyonel bir yaklaşım benimsedikleri⁷¹ şeklinde yorumlanmıştır. Orakcı tarafından yapılan çalışmada⁷² yansıtıcı düşünmenin bilişsel esnekliğin pozitif yönde anlamlı bir yordayıcısı olduğu ve yansıtıcı düşünmedeki artışın bilişsel esnekliği artırıcı bir etkiye sahip olduğu bulunmuştur. Ayrıca bilişsel esnekliğin öğrenen özerkliğini pozitif yönde anlamlı bir yordayıcı olduğu ve bilişsel esneklik becerisindeki artışın öğrenen özerkliğini artırıcı bir etkiye sahip olduğu belirlenmiştir. Öğretmen adaylarının eylemlerinin sorumluluğunu alması ve kendi kararlarına göre hareket etmesi, eleştirel düşünme, karar verme ve bağımsız düşünme becerilerini kapsayan bilişsel esneklik düzeylerine bağlanabileceği vurgulanmıştır.⁷³ Bu sonuçlardan farklı olarak Çuhadaroğlu tarafından yapılan çalışmada⁷⁴ eleştirel düşünmenin bilişsel esnekliğin bir yordayıcısı olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Ancak bu durum eleştirel düşünme ile bilişsel esneklik arasında bir ilişkinin olmadığı şeklinde yorumlanamaz. Her iki kavramın birbirinin bir sonucu veya öncüsü olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca aynı çalışmada eleştirel düşünme ile bilişsel esneklik arasında ortak bilişsel özellikler olduğu ifade edilmiştir.⁷⁵ Bununla birlikte esneklik özelliği, eleştirel düşünmenin bir boyutu olarak kabul edilmektedir. Eleştirel düşünme eğiliminde olan bireyler, bir problem durumu ile ilgili bilgileri elde etme sürecinde farklı bilgi, düşünce ve görüşlere açık olma ve ulaşılan bilgilerin uygulanmasında alternatif çözümleri farklı alanlarda uygulama yetisi olarak esneklik özelliğini kullanabilmektedir.⁷⁶ Bu bağlamda bilişsel esneklik ile eleştirel düşünme özelliklerinin birbirini kapsadığı düşünülebilir. Eleştirel düşünme eğiliminde olan bireylerin bilişsel esnekliğe sahip oldukları ve bilişsel esneklik özelliğine sahip olan bireylerin de eleştirel düşünme eğiliminde oldukları söylenebilir. Eleştirel düşünme ve eleştirinin yer aldığı bir din eğitiminin daha nitelikli olacağı belirtilmektedir.⁷⁷ Din eğitimi sürecinde bireylerin aklını kullanma, farklı bakış açıları kazanma, dinin farklı yorumlarını anlama becerilerini kazanmalarında eleştirel düşünme ve esneklik özelliklerini geliştirmeleri gerekmektedir.⁷⁸ Bu özelliklere DKAB ve ortaokul-lise düzeyindeki İmam Hatip Okulları meslek dersleri öğretim programlarında da yer verilmektedir.⁷⁹ Bu bağlamda programları uygulayacak olan öğretmen adaylarının bilişsel

⁷⁰ Ahmet Buğa vd., "Üniversite Öğrencilerinin Bilişsel Esneklik Düzeylerine Göre Sosyal Problem Çözme Tarzlarının İncelenmesi", *Gaziantep University Journal of Educational Science* 2/2 (2018), 54.

⁷¹ Buğa vd., "Üniversite Öğrencilerinin Bilişsel Esneklik Düzeylerine Göre Sosyal Problem Çözme Tarzlarının İncelenmesi", 55.

⁷² Orakcı, "Exploring the Relationships Between Cognitive Flexibility, Learner Autonomy, and Reflective Thinking", 8.

⁷³ Orakcı, "Exploring the Relationships Between Cognitive Flexibility, Learner Autonomy, and Reflective Thinking", 9.

⁷⁴ Çuhadaroğlu, "Bilişsel Esnekliğin Yordayıcıları", 96.

⁷⁵ Çuhadaroğlu, "Bilişsel Esnekliğin Yordayıcıları", 97.

⁷⁶ Yüksel vd., "Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi", 1124.

⁷⁷ Teceli Karasu, "Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Eleştiri", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 451.

⁷⁸ Aşık Ev, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları ve Eleştirel Düşünme (Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencileri Örneği)", 423.

⁷⁹ Eyyup Serkan Öncel, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Eleştirel Düşünme Becerileri Açısından İncelenmesi", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* (2019), 2822; Mustafa Çetin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2013), 165.

esneklik ve eleştirel düşünme eğilimlerine sahip olması etkili bir din eğitimi-öğretimi sürecinin gerçekleştirilmesine önemli katkılar sağlayabilir.

Bu araştırmada aynı zamanda din öğretimi öğretmen adaylarının bazı demografik özelliklerine göre bilişsel esneklik düzeyleri ile eleştirel düşünme eğilimlerinde farklılık olup olmadığı incelenmiştir. Bu bağlamda elde edilen sonuçlara göre din öğretimi öğretmen adaylarının bilişsel esneklik düzeyleri ile eleştirel düşünme eğilimlerinde cinsiyet, sosyo-ekonomik durum, anne ve baba eğitim durumu ile mezun olunan lise türüne göre bir farklılık olmadığı belirlenmiştir. Özellikle cinsiyet değişkeni açısından alanyazında bu araştırma sonucunu destekleyen çalışmalar olduğu gibi farklı sonuçlara ulaşan çalışmalar da bulunmaktadır. Camcı Erdoğan ile Kaptanbaş Gürbüz ve Sezgin Nartgün tarafından yapılan çalışmalarda⁸⁰ öğretmen adaylarının bilişsel esneklik düzeyleri cinsiyete göre bir farklılık göstermemektedir. Öğretmen adaylarının⁸¹, DKAB öğretmen adaylarının⁸², ilahiyat fakültesi öğrencilerinin⁸³ eleştirel düşünme eğilimleri cinsiyete göre bir farklılık göstermemektedir. Bu sonuçlardan farklı olarak Wang, Zhang, Wiley, Fu ve Yan, Asıcı ve İkiz tarafından üniversite öğrencileri ile yapılan çalışmalarda⁸⁴ erkeklerin kadınlardan daha iyi bilişsel esnekliğe sahip olduğu belirlenmiştir. Bununla birlikte Demir ve Kaya'nın çalışmasında⁸⁵ öğretmen adaylarının eleştirel düşünme algılarında cinsiyete göre kadın öğretmen adaylarının lehine bir farklılık olduğu belirlenmiştir. Özbey ve Şahin'in çalışmasında⁸⁶ ise erkek öğretmen adaylarının eleştirel düşünce eğilimlerinin kadın öğretmen adaylarına göre anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bilişsel esneklik ve eleştirel düşünme eğilimlerine yönelik kadın ve erkekler arasındaki bu farklılıklardan ziyade bu araştırma sonucuna dayalı olarak kadın ve erkek öğretmen adayları arasında bir farklılık bulunmaması kadın ve erkeklerin bu özelliklerin gelişmesine katkı sağlayan faktörler açısından birbirine denk fırsatlara sahip oldukları söylenebilir. Bu bağlamda elde edilen bu sonucun olumlu olduğu düşünülebilir.

Sosyo-ekonomik durum, anne-baba eğitim durumu ve mezun olunan lise türü değişkenleri açısından bu araştırma sonuçlarını destekleyen çalışmalar bulunmaktadır. DKAB öğretmen adaylarının eleştirel düşünme eğilimlerinde sosyo-ekonomik durum, anne-baba eğitim durumu ve mezun olunan lise türüne göre bir farklılık bulunmamıştır.⁸⁷ İlahiyat fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünme eğilimleri sosyo-ekonomik düzeye göre farklılık göstermemektedir.⁸⁸ Demir ve Kaya'nın çalışmasında⁸⁹ öğretmen adaylarının eleştirel düşünme algıları ile bilişsel farkındalık düzeylerinin anne ve baba eğitim durumuna göre bir farklılık göstermediği belirlenmiştir. Özbey

⁸⁰ Camcı Erdoğan, "Üstün Zekalılar Öğretmenliği Adaylarının Bilişsel Esneklik Düzeylerinin İncelenmesi", 89; Kaptanbaş Gürbüz, "Pedagojik Formasyon Programı Öğrencilerinin Bilişsel Esneklik ve Öz Yeterlik Düzeyleri", 637.

⁸¹ Yılmaz - Salman, "Investigation of the Relationship Between Pre-Service Teachers' Critical Thinking Dispositions and Attitudes Towards Socioscientific Issues", 219.

⁸² Aşık Ev, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları ve Eleştirel Düşünme (Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencileri Örneği)", 434; Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB karşılaştırması)", 158.

⁸³ Yüksel vd., "Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi", 1112.

⁸⁴ Chunyu Wang vd., "Gender Differences in Pleasure: The Mediating Roles of Cognitive Flexibility and Emotional Expressivity", *BMC Psychiatry* 22/1 (2022), 5; Asıcı - İkiz, "Mutluluğa Giden Bir Yol: Bilişsel Esneklik", 198.

⁸⁵ Demir - Kaya, "An Investigation of Relations Between Pre-Service Teachers' Metacognition Skill Levels and Their Critical Thinking Situations", 41.

⁸⁶ Özbey - Şahin, "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünce Eğilimleri ve Yürütücü Biliş Düzeylerinin İncelenmesi", 666.

⁸⁷ Aşık Ev, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları ve Eleştirel Düşünme (Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencileri Örneği)", 455; Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB Karşılaştırması)", 158.

⁸⁸ Yüksel vd., "Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi", 1117.

⁸⁹ Demir - Kaya, "An Investigation of Relations Between Pre-Service Teachers' Metacognition Skill Levels and Their Critical Thinking Situations", 60.

ve Şahin tarafından yapılan çalışmada⁹⁰ da öğretmen adaylarının mezun olunan lise türüne göre eleştirel düşünme eğilimlerinde bir farklılık yoktur. Bu bağlamda öğretmen adaylarının bilişsel esneklik ve eleştirel düşünme özelliklerini kazanmalarında araştırmada incelenen değişkenlerin oluşturduğu faktörlerle birlikte bireysel çabanın daha etkili olduğu sonucu çıkarılabilir.

Bu araştırmada ulaşılan diğer bir sonuca göre din öğretimi öğretmen adaylarının yaşlarına göre eleştirel düşünme eğilimlerinin, eleştirel katılım boyutunda ve bilişsel esneklik düzeylerinde anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. 22-24 yaş grubundaki öğretmen adaylarının eleştirel katılım eğilimleri diğer yaş gruplarına göre daha yüksektir. Bununla birlikte 22-24 ile 25-30 yaş grubundaki öğretmen adaylarının 31 yaş ve üzeri yaş grubundaki öğretmen adaylarına göre bilişsel esneklik düzeyleri daha yüksektir. Bu sonuçlar daha genç olan din öğretimi öğretmen adaylarının eleştirel düşünme eğilimleri ile bilişsel esneklik düzeylerinin daha yüksek olduğu şeklinde yorumlanabilir. Demir ve Kaya'nın çalışmasında⁹¹ birinci sınıfta öğrenim gören öğretmen adayları ile dördüncü sınıfta öğrenim gören öğretmen adayları arasında, birinci sınıftaki öğretmen adayları lehine eleştirel düşünme algıları arasında bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Yaş olarak birinci sınıf öğrencilerinin dördüncü sınıf öğrencilerine göre daha genç olduğu düşünüldüğünde bu sonucun araştırma sonucunu desteklediği söylenebilir. Bunun yanı sıra üniversite öğrencilerinin yaşlarına göre (19 ve altı, 20-21, 22-23, 24 ve üstü) bilişsel esneklik düzeylerinde bir farklılık olmadığı belirlenmiştir.⁹² Ayrıca Kaptanbaş Gürbüz ve Sezgin Nartgün tarafından yapılan çalışmada⁹³ ise pedagojik formasyon eğitimi alan 31-35 yaş grubundaki öğretmen adaylarının 20-25 ve 26-30 yaş gruplarındaki öğretmen adaylarına göre daha yüksek bilişsel esneklik düzeylerine sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda farklı araştırmalarda yaş gruplarının birbirinden farklı sayılarda gruplandırılması nedeniyle farklı sonuçlara ulaşıldığı düşünülebilir. Bireylerin yaşına göre eleştirel düşünme eğilimleri ile bilişsel esneklik düzeylerinin incelendiği daha fazla araştırmanın yapılmasına ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Bu araştırma sonuçlarına göre din öğretimi öğretmen adaylarına, ilahiyat fakültesinde ve pedagojik formasyon eğitimi sertifika programındaki eğitim-öğretim sürecinde hem bilişsel esneklik hem de eleştirel düşünme özelliklerini kapsayan uygulamaların yer aldığı etkinlikler düzenlenebilir. Özellikle DKAB ve ortaokul-lise düzeyindeki İmam Hatip Okulları meslek dersleri öğretmenliğine hazırlanan din öğretimi öğretmen adaylarının bu derslerde öğrencilerine düşünme becerilerini kazandırmada etkin rol almalarını desteklemek için öğretmenlik meslek bilgisi derslerinde problem çözme, tartışma, örnek olay vb. yöntem ve tekniklerinin daha fazla kullanılmasına özen gösterilmesi önerilebilir. Bununla birlikte kısmen yaşı biraz daha fazla olan ilahiyat alanı öğretmen adaylarının bilişsel esneklik düzeyleri ile eleştirel düşünme eğilimlerini destekleyen çalışmaların yapılması önerilebilir. Diğer taraftan ilahiyat bilimleri kapsamında değerlendirilen tefsir, hadis, fıkıh, din felsefesi gibi derslerin kapsamı ve bu derslerde öğrencilere kazandırılmak istenen özellikler dikkate alınarak bu derslerin öğretim şekilleri BE ve ED eğilimleri boyutları açısından incelenebilir. Ayrıca BE ve ED eğilimleri arasındaki ilişkiler hem ortaokul-lise düzeyindeki İmam Hatip Okullarında ve İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören öğrenciler hem de

⁹⁰ Özbey - Şahin, "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünce Eğilimleri ve Yürütücü Biliş Düzeylerinin İncelenmesi", 667.

⁹¹ Demir - Kaya, "An Investigation of Relations Between Pre-Service Teachers' Metacognition Skill Levels and Their Critical Thinking Situations", 43.

⁹² Asıcı - İkiz, "Mutluluğa Giden Bir Yol: Bilişsel Esneklik", 199.

⁹³ Kaptanbaş Gürbüz, "Pedagojik Formasyon Programı Öğrencilerinin Bilişsel Esneklik ve Öz Yeterlik Düzeyleri", 633.

öğretmen ya da uzman öğretim elemanı örneklem grupları üzerinde benzer içerikli araştırmaların yapılması önerilebilir.

Kaynakça

- Aizikovitch Udi, Einav. "Developing Critical Thinking through Probability Models". *Critical Thinking*. ed. Ch. P. Horvath - J. M. Forte. 69-95. Nova Science Publishers, Inc., 2011.
- Altunkol, Fatma. *Üniversite Öğrencilerinin Bilişsel Esneklikleri ile Algılanan Stres Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Arslan, Serhat - Demirtaş, Zeynep. "Social Emotional Learning and Critical Thinking Disposition". *Studia Psychologica* 58/4 (2016), 276-285. <https://orcid.org/10.21909/sp.2016.04.723>
- Asıcı, Esra - İkiz, Fatma Ebru. "Mutluluğa Giden Bir Yol: Bilişsel Esneklik". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 35 (2015), 191-211.
- Aşık Ev, Hacer. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları ve Eleştirel Düşünme (Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencileri Örneği)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014), 425-456.
- Aydınay Satan, Aysin. "Dini İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Öznel İyi Oluş Düzeyine Olan Etkisi". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 3/7 (2014), 56-74.
- Baltacı, Ali. "İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmenlerin Mesleki Sorunlarının Analizi ve Çözüm Önerileri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/52 (2019), 241-264. <https://orcid.org/10.29288/ilted.588197>
- Bayraktar, Mehmet Faruk. *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Baysal Doğruluk, Seda. "Öğretmen Adaylarında Bilişsel Esnekliğin Yordanmasında Üstbilişsel Farkındalık ve Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin Rolü". *Uluslararası İnovatif Eğitim Araştırmacıları* 1/2 (2021), 1-14. <https://orcid.org/0000-0002-3199-1420>
- Buğa, Ahmet vd. "Üniversite Öğrencilerinin Bilişsel Esneklik Düzeylerine Göre Sosyal Problem Çözme Tarzlarının İncelenmesi". *Gaziantep University Journal of Educational Science* 2/2 (2018), 48-58.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2007.
- Camcı Erdoğan, Sezen. "Üstün Zekalılar Öğretmenliği Adaylarının Bilişsel Esneklik Düzeylerinin İncelenmesi". *MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 16/3 (2018), 77-96. <https://orcid.org/10.18026/cbayarsos.465710>
- Coşkun, Mehmet Kâmil. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB Karşılaştırması)". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2013), 143-162.
- Çakmak, Fatih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Becerisine Yönelik Görüşleri". *International Journal of Science and Education* 5/2 (2022), 69-89.
- Çanakçı, Ahmet A. "Din Eğitiminde Eleştirel Yaklaşımlar (Eleştirel Düşünme). *Din Eğitimi Çalıştayı: Din Eğitimde Teknik ve Yöntemler*. Köln: ILM Uluslararası Akademisyenler Birliği, 2017, 38-74.
- Çetin, Mustafa. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, (2013), 137-168.
- Çuhadaroğlu, Alper. "Bilişsel Esnekliğin Yordayıcıları". *Cumhuriyet International Journal of Education* 2/1 (2013), 86-101.
- Davies, Martin. "A Model of Critical Thinking in Higher Education". *Higher Education: Handbook of Theory and Research*. ed. Michael B. Paulsen. 41-92. Switzerland: Springer International Publishing, 2014.
- Demir, Özden - Kaya, Halil İbrahim. "Öğretmen Adaylarının Bilişsel Farkındalık Beceri Düzeylerinin Eleştirel Düşünme Durumları ile İlişkilerinin İncelenmesi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/1 (2015), 35-68. <https://doi.org/10.14527/pegegog.2015.003>
- Dennis, P. John - Vander Wal, S. Jillon. "The Cognitive Flexibility Inventory: Instrument Development and Estimates of Reliability and Validity". *Cognitive Therapy and Research* 34/3 (2010), 241-253. <https://doi.org/10.1007/s10608-009-9276-4>
- Duran, M. Emrullah. "Eleştirel Düşünme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 53-79. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.905315>
- Dwyer, Christopher - Hogan, J. Minhael - Stewart, Ian. "The Promotion of Critical Thinking Skills through Argument Mapping". *Critical Thinking*. ed. Ch. P. Horvath - J. M. Forte. 97-121. Nova Science Publishers, Inc., 2011.

- Dziak, Mark. *Cognitive Flexibility*. Salem Press Encyclopedia, A Division of EBSCO Information Services, Inc., 2022.
- Ennis, Robert. "The Nature of Critical Thinking: Outlines of General Critical Thinking Dispositions and Abilities". http://criticalthinking.net/wp-content/uploads/2018/01/Long-Definition-%E2%80%93-criticalTHINKING.net_.pdf adresinden 16.11.2022 tarihinde indirilmiştir.
- Ertaş Kılıç, Hülya - Şen, Ali. "UF/EMI Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeğini Türkçeye Uyarlama Çalışması". *Eğitim ve Bilim* 39/176 (2014). <http://dx.doi.org/10.15390/EB.2014.3632>
- Ev, Hacer. *Eleştirel Düşünme ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012.
- Franklin, Eze Ikenna - Iwu, Chux Gervase - Dubihlela, Jobo. "Students' Views Regarding the Barriers to Learning Critical Thinking". *International Journal of Research in Business and Social Science* 11/4 (2022), 355-364. <https://www.ssbfn.net/ojs/index.php/ijrbs>
- Facione, Noreen Peter. "Critical Thinking for Life: Valuing, Measuring, and Training Critical Thinking in All Its Forms". *Inquiry* 28/1 (2013), 5-25.
- Kaptanbaş Gürbüz, Esin - Sezgin Nartgün, Şenay. "Pedagojik Formasyon Programı Öğrencilerinin Bilişsel Esneklik ve Öz Yeterlik Düzeyleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 628-640. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.20185537235>
- Karasu, Teceli. "Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Eleştiri". 443-456. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Kızılabdullah, Yıldız. *Din Eğitimi El Kitabı Kavramsal Çerçeve: Eğitim, Öğretim ve Din*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kim, Hae Young. "Statistical Notes for Clinical Researchers: Assessing Normal Distribution Using Skewness and Kurtosis". *Restorative Dentistry & Endodontics* 38/1 (2013), 52-54. <https://doi.org/10.5395/rde.2013.38.1.52>
- Korkmaz, Özgen - Yeşil, Rüştü. "Öğretim Kademelerine Göre Öğrencilerin Eleştirel Düşünme Düzeyleri". *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/2 (2009), 19-28.
- Martin, M. Matthew - Anderson, M. Carolyn. "The Cognitive Flexibility Scale: Three Validity Studies". *Communication Reports* 11/1 (1998), 1-9. <https://doi.org/10.1080/08934219809367680>
- Martins, Julia T. - Gonçalves, Julia. "Cognitive Flexibility and the Work Context: Integrative Literature Review". *Psicologia: Teoria e Prática* 24/2 (2022), 1-18.
- Marin, Lavinia - Steinert, Steffen. "Twisted Thinking: Technology, Values and Critical Thinking". *Prometheus* 38/1 (2022), 124-140.
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: MEB, 2018.
- Nardi, M. Peter. *Critical Thinking: Tools for Evaluating Research*. Oakland, California: University of California Press, 2017.
- Orakçı, Şenol. "Exploring the Relationships Between Cognitive Flexibility, Learner Autonomy, and Reflective Thinking". *Thinking Skills and Creativity* 41 (2021), 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.tsc.2021.100838>
- Öncel, Eyyup Serkan. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Eleştirel Düşünme Becerileri Açısından İncelenmesi". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 11/18, (2019), 2797-2829.
- Özbey, Adem - Şahin, Salim. "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri ve Yürütücü Biliş Düzeylerinin İncelenmesi". *Atlas International Referred Journal on Social Sciences* 4/10 (2018), 662-676.
- Özden Demir - Halil İbrahim Kaya, "Öğretmen Adaylarının Bilişsel Farkındalık Beceri Düzeylerinin Eleştirel Düşünme Durumları ile İlişkilerinin İncelenmesi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/1 (2015), 35-68.
- Rybinska, Yuliia - Sarnovska, Nataliia - Antonivska, Maryna - Ponochovnova Rysak, Taisiia - Nikolaieva, Tetiana. "Improving Cognitive Flexibility by Means of Associations". *Broad Research in Artificial Intelligence and Neuroscience* 12/4 (2021), 189-205. <https://doi.org/10.18662/brain/12.4/244>
- Schommer Aikins, Marlene. "Spontaneous Cognitive Flexibility and an Encompassing System of Epistemological Beliefs". *Links Between Beliefs and Cognitive Flexibility*. ed. Elen, J.- Stahl, E.- Bromme, R.-Clarebout, G. 61-77. Dordrecht: Springer, 2022.

- Söylemez, Yusuf. "İçerik Analizi: Eleştirel Düşünme". *Ekev Akademi Dergisi* 20/66 (2016), 671-696.
- Tabachnick, G. Barbara - Fidell, S. Linda. *Using Multivariate Statistics*. 6th ed. Boston: Allyn and Bacon, 2013.
- TDK (Türk Dil Kurumu). *Düşünme*. <https://sozluk.gov.tr/>, Erişim tarihi: 25.11.2023.
- Tezcan, Hilal. *Din Öğretiminde Eleştirel Düşünme: DKAB Dersinde Öğrencilerin Eleştirel Düşünme Becerilerini Geliştirmeye Yönelik Bir Eylem Araştırması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- The Foundation for Critical Thinking*. "Defining Critical Thinking." 2022. Erişim 17.11.2022. <https://www.criticalthinking.org/pages/defining-critical-thinking/766>
- Wang, Chunyu - Zhang, Zhihao - Wiley, James Allen - Fu, Tingting - Yan, Jin. "Gender Differences in Pleasure: The Mediating Roles of Cognitive Flexibility and Emotional Expressivity". *BMC Psychiatry* 22/320 (2022), 1-8.
- Yeler, Mustafa - Ocak, Gürbüz. "Investigation of the Relationship Between Pre-Service Teachers' Learning Styles and Their Critical Thinking Disposition". *Journal of Education and Educational Development* 8/1 (2021), 27-52. <http://dx.doi.org/10.22555/joeeed.v8i1.96>
- Yılmaz, Adem - Salman, Muhammed. "Investigation of the Relationship Between Pre-Service Teachers' Critical Thinking Dispositions and Attitudes Towards Socioscientific Issues". *International Journal of Educational Research* 13/1 (2022), 203-219. <https://doi.org/10.19160/e-ijer.1054393>
- Yu, Calvin - Beckmann, F. Jens - Birney, P. Damian. "Cognitive Flexibility as a Meta-Competency". *Estudios de Psicología* 40/3 (2019), 563-584.
- Yüksel, Ali - Kayacan, Şeyma Nur - Çakmak, Ahmet - Kızılgeçit, Muhammed. "Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği". *Turkish Academic Research Review* 6/3 (2021), 1086-1132.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

Arapçaya Metaforik Bir Yolculuk: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Algısı

A Metaphorical Journey to Arabic: Foreign Language Perception of Preparatory Class Students at Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology

Ahmet GÜR

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Öğr. Gör. | Lec.

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,

Arap Dili ve Belagatı

Kilis, Türkiye

Kilis 7 Aralık University, Department of Basic Islamic Sciences,

Arabic Language and Literature

Kilis Türkiye

saadetasri2020@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4273-4742>

Nedim ÖZ

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,

Din Sosyolojisi

Kilis, Türkiye

Kilis 7 Aralık University, Department of Philosophy and Religious

Sciences, Sociology of Religion

Kilis, Türkiye

nedimoz@kilis.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4481-0297>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 03.07.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 1.12.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atıf | Cite As

Gür, Ahmet – Öz, Nedim. “Arapçaya Metaforik Bir Yolculuk: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Algısı”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 745-761. <https://doi.org/10.14395/hid.1322073>

Yazar Katkıları: %45- %55

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contributions: %45 - %55

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

A Metaphorical Journey to Arabic: Foreign Language Perception of Preparatory Class Students at Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology

Abstract

As is known, language plays a crucial role in meeting the needs of human beings for communication, understanding, and sharing. In this context, Arabic stands out as one of these communication tools, especially in terms of political, commercial, economic, and tourism relations with Middle Eastern countries, in addition to being an ancient language. In our country, Arabic Language Teaching, Arabic Language and Literature, Religious Sciences, Islamic Sciences and Theology Faculties provide Arabic courses. These institutions attach great importance to Arabic instruction, aiming not only for the acquisition of students of the language but also for them to gain the ability to understand and interpret religious sources, along with the proficiency to use a language widely spoken in the Muslim geography. However, studies related to Arabic instruction are considered insufficient. Therefore, this research aims to determine the perceptions of theology preparatory class students regarding the concept of Arabic through metaphors. Metaphors, in the context of this study, serve to abbreviate the process of understanding meanings in participants' minds through perceptual similarities, shedding light on the comprehension of the subject. Issues such as the difficulties students face in learning Arabic and the negative impacts of encountering Arabic for the first time are crucial aspects in understanding their perceptions and attitudes in their mental worlds. Therefore, it is deemed necessary to conduct research on Arabic among preparatory class students. To achieve this, initially, a semi-structured questionnaire was sent online to 180 students in preparatory classes, with data collected using an "open-ended questions form." Subsequently, experienced experts who participated in studies related to this field were assigned the task of evaluating the questionnaire results. The assessments of these experts formed the basis for the study. Personal information was not requested from the participants, and it was communicated that the data would be used only within the scope of the research. Before the data collection process, participants were provided with explanations through examples related to metaphors. Then, participants were asked an open-ended question in the format of "Arabic is like... Because...". The term "like" aims to establish a connection between the source and the subject, while "because" aims to present the logical justifications for the metaphors formed by the group. Researchers collected research data from theology preparatory class students at Kilis 7 Aralık University based on voluntary participation from March 1 to April 1, 2023, using Google Forms. The study was completed in accordance with ethical principles. It should be noted that out of 180 surveys, 66 surveys were not considered for evaluation due to inadequate completion or omission. Thus, the responses from 180 participants, consisting of 128 females and 52 males, were initially reduced to 114 valid metaphors. These 114 metaphors were then categorized into nine different themes. In the metaphor analysis phase, the generated metaphors were coded and sorted. Researchers conducted an examination of why participants produced metaphors and explanations. After eliminating inappropriate examples, a total of 114 metaphors were finally determined under nine themes. The number of participants ensured a high number of valid metaphors. Additionally, participants were classified based on characteristics such as gender, age, the high school they graduated from, and their presence in the preparatory class. In this way, it was thought that the categorization according to the participant's perceptions of the Arabic concept would contribute significantly to the literature from a sociological and language-culture perspective. Data analysis was carried out through a phenomenological approach, extracting meanings from experiences. Content analysis was performed to reveal themes describing and introducing facts and events after conceptualizing the data. Finally, findings were presented descriptively with direct quotations. This process continued until 100% consensus was achieved among researchers and experts, as this is crucial to ensure the reliability of qualitative research. Moreover, the use of quotations during the explanation and interpretation of findings aimed to enhance the external consistency and credibility of the study. In the last stage, findings on metaphors and conceptual themes were presented, and a comparison and discussion were conducted. In this context, participants touched upon the difficulty of language learning with metaphors like "mountain" and "stairs" related to the Arabic concept. On the other hand, some participants emphasized the ease of language learning with metaphors like "life" and "love." Although the research results may not offer definitive and generalizable conclusions, they can provide explanations and experiences that help us better understand the event and phenomenon. Therefore, it is expected that the research will make significant contributions to both application and literature in the field.

Keywords: Sociology of Religion, Arabic, Metaphor, Preparatory Class, Perception.

Arapçaya Metaforik Bir Yolculuk: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Algısı

Öz

Bilindiği üzere dil, insanlar arasındaki iletişim, anlaşma ve paylaşma ihtiyacını karşılamada önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda Arapça, kadim bir dil olmasının yanında özellikle Ortadoğu ülkeleriyle siyasi, ticari, ekonomik ve turizm ilişkileri açısından bu iletişim araçlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Ülkemizde Arapça

Öğretmenliği, Arap Dili ve Edebiyatı, Dini İlimler, İslami İlimler ve İlahiyat Fakülteleri Arapça öğretimi vermektedir. Bu kurumlar, Arapça öğretimine büyük önem vermekte ve dolayısıyla Arapçanın öğrenilmesi, dini kaynakları anlama ve yorumlama yeteneği kazanmanın yanı sıra Müslüman coğrafyada yaygın olarak konuşulan bir dilin kullanılabilirliği becerisini de sağlamaktadır. Ancak Arapça öğretimiyle ilgili yapılan çalışmalar yeterli düzeyde değildir. Bu yüzden araştırma, ilahiyat hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapçayla ilgili algılarını metaforlar aracılığıyla belirlemeyi amaçlamıştır. Zira metaforlar, bir konu hakkında katılımcıların zihninde var olan manaları algısal benzerlik yoluyla anlamlandırma süreci çerçevesinde kısaltmaya ve o konunun anlaşılmasına ışık tutmaktadır. Öğrencilerin Arapça öğrenimine yönelik zorluklar ve ilk defa Arapça ile karşılaşmanın olumsuz etkileri gibi konular, onların zihinsel dünyalarındaki algıları ve tutumları anlamak açısından önemli hususlardır. Bu nedenle, hazırlık sınıfı öğrenci grubu üzerinde Arapçaya yönelik bir araştırma yapılması gerektiği kanaati hâsıl olmuştur. Bu amaçla, ilk olarak hazırlık sınıflarında eğitim gören 180 öğrenciye yarı yapılandırılmış bir anket, çevrimiçi olarak yöneltilmiş ve onlardan bu anketin doldurulması istenmiştir. Veriler, "açık uçlu sorular formu" kullanılarak toplanmıştır. Daha sonra, akademiye bu konuda çalışmalara katılmış deneyimli uzmanlara anket sonuçları değerlendirilmek üzere tevdi edilmiş ve zikredilen uzmanların bu anket sonuçları ile ilgili değerlendirmeleri çalışmada esas alınmıştır. Katılımcılardan kişisel bilgileri istenmemiş ve onlara verilerin sadece araştırma kapsamında kullanılacağı ifade edilmiştir. Veri toplama sürecinden önce, katılımcılara mecazla ilgili örnekler verilerek açıklama yapılmıştır. Ardından katılımcılara "Arapça gibidir. Çünkü" şeklinde açık uçlu bir soru yöneltilmiştir. "Gibi" kavramı, kaynak ve konu arasındaki bağlantıyı kurmayı, "çünkü" kavramı ise grup tarafından oluşturulan metaforların mantıksal gerekçelerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırmacılar, Kilis 7 Aralık Üniversitesi'nde öğrenim gören İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencileriyle katılımcı gönüllülüğü esasına dayanarak araştırma verilerini 01 Mart - 01 Nisan 2023 tarihleri arasında Google formlar aracılığıyla toplamıştır. Çalışma, etik ilkelere uygunluk beyanlarına göre tamamlanmıştır. Belirtilebilir ki, 180 anket içerisinden 66 anket uygun şekilde doldurulmadığı veya eksik olduğu için değerlendirmeye alınmamıştır. Bu şekilde araştırmaya katılan 128 kadın ve 52 erkek olmak üzere 180 kişinin verdiği yanıtlar içinden önce 114 geçerli metafor belirlenmiş ve ardından bu 114 metafor, 9 farklı kategoriye ayrılmıştır. Metafor analizi aşamasında, üretilen metaforlar kodlanmış ve sıralanmıştır. Araştırmacılar, katılımcıların metaforları üretme ve açıklama nedenleri hakkında inceleme yapmıştır. Uygun olmayan örnekler elenerek, nihayetinde dokuz tema altında 114 metafor belirlenmiştir. Katılımcıların sayısı, geçerli metafor sayısının yüksek olmasını sağlamıştır. Ayrıca, katılımcıların cinsiyet, yaş, mezun oldukları lise ve hazırlık sınıfında bulunma durumu gibi özelliklerine göre tasnifleri yapılmıştır. Bu şekilde, katılımcıların Arapça kavramına yönelik algılarındaki benzerlikler ve farklılıkların ortaya konulmasıyla sosyolojik ve dil-kültür açısından literatüre önemli bir katkı sağlanacağı düşünülmüştür. Veri analizi, deneyimlerden anlamları çıkararak fenomenolojik bir yaklaşımla gerçekleştirilmiştir. Yapılan içerik analizi, veriyi kavramsallaştırmayı takiben olguları ve olayları tanımlayan ve tanıtabilen temaları ortaya çıkarmak için yapılmıştır. Nihayet bulgular, doğrudan alıntılarla betimsel bir anlatımla sunulmuştur. Bu süreç, araştırmacılar ve uzmanlar arasında %100 görüş birliği sağlanana kadar devam etmiştir. Zira bu durum, nitel çalışmanın güvenilirliğini sağlamak için önemlidir. Ayrıca, bulguların açıklanması ve yorumlanması sırasında alıntılar kullanılmasıyla araştırmanın dış tutarlılığı ve inandırıcılığı artırılmaya çalışılmıştır. Son aşamada, metaforlar ve kavramsal temalar üzerine bulgular sunulmuş, karşılaştırma ve tartışma yapılmıştır. Bu bağlamda katılımcılar, Arapça kavramı ile ilgili ürettikleri dağ ve merdiven gibi metaforlarla dil öğrenimindeki zorluğa temas etmişlerdir. Diğer yandan bazı katılımcılar, hayat ve sevgi gibi metaforlarla dil öğreniminin kolaylığına vurgu yapmışlardır. Araştırmanın sonuçları, kesin ve genellenebilir sonuçlar sunmasa da olay ve olguyu daha iyi anlamamıza yardımcı olan açıklamalar ve yaşantılar ortaya koyabilmektedir. Bu nedenle, araştırmanın uygulama ve alanyazına önemli katkılar sağlaması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Arapça, Metafor, Hazırlık Sınıfı, Algı.

Giriş

Sosyal bir varlık olan insanın diğer insanlarla iletişim kurması, anlaşması ve paylaşma ihtiyacı, çeşitli iletişim vasıtalarının geliştirilmesini beraberinde getirmiştir. Dil, bu iletişim araçlarının en başında gelmektedir.¹ Konuşma yeteneği, dolayısıyla dil, insanı insan yapan niteliklerin öncüsü durumundadır.² Öteden beri insanlar kendilerini onunla ifade etmiş ve çevresindeki varlıklar hakkında lafızlar üretmiştir.³ Zira dil insanla birlikte vardır; onun yaratılışına yerleştirilmiş bir yetenektir. Yani Allah, insana isimleri öğretmiş ve onu diğer canlılardan farklı olarak dil yeteneğine sahip kılmıştır.⁴ Başka bir deyişle düşündüğünü beyan etme özelliği, insanın sosyal

¹ Bilal Aydın, *Ses Anlam İlişkisi Açısından Arap Dili ve Kur'an* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 11.

² Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 9.

³ M. Akif Özdoğan, *Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 13.

⁴ bk. Bakara 2/31 ve Rahmân 55 /3-4.

bir kurum olarak dili ortaya çıkarmasına neden olmuştur.⁵ Bunlardan biri de kadim bir dil olan ve geniş bir coğrafyaya yayılmış olarak varlığını sürdüren Arapçadır.⁶ Zira Arapça, dünyada yaygın olması yönünden en çok konuşulan beşinci dildir.⁷ Hiç şüphesiz Arapçanın Kur'an dili olması⁸, onun bu kadar geniş bir alanda yaygın olarak varlığını devam ettirmesinde ana etken olmuştur.

Arap dilinin dünya dilleri arasında, Ortadoğu ülkeleriyle siyasi işler, ticari, ekonomik ve turizm ilişkileri yönünden önemli bir yeri vardır. Ayrıca, Kur'an ve hadis gibi temel kaynakların varlığı, ibadet dilinin Arapça olması gibi sebeplerle Müslüman halklar, Arapçaya psikolojik olarak ilgi duymaktadır.⁹ Bu ilginin bir diğer sebebi de Arap ülkelerinde ana dil olan Arapçanın diğer İslam ülkelerinin bazılarında ikinci bir dil olarak kullanılmasıdır.

Diğer taraftan Arapların dışında Arapça, Müslümanların bir biçimde ilgili olduğu bir dildir. Belirli bir zaman ve süreç içinde Müslüman coğrafyanın Kur'an ve hadisleri daha iyi anlama ve yaşama ortak kaygısı, Arapça öğretimine yönelimi artırmıştır.¹⁰ Dolayısıyla Arapça öğretimi ile ilgili olarak Türkiye'de İmam Hatip Liseleri, Yüksek İhtisas Merkezleri ile Kur'an Kursları, bazı klasik medreseler, Arapça Öğretmenliği, Arap Dili ve Edebiyatı, Dini İlimler Fakültesi, İslami İlimler Fakültesi ve İlahiyat Fakültesi gibi yüksek din öğretimi kurumlarını saymak mümkündür.¹¹ Özellikle İlahiyat Fakülteleri müfredatında bulunan Kur'an'ı Kerim, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Belâgat dersleri için Arapça bir zorunluluktur. Bu yüzden hazırlık düzeyinde yoğunluklu olmak üzere hemen hemen bütün sınıflarda Arapça okutulmaktadır. Arapça öğretimi, yüksek din öğretim kurumları olan İlahiyat fakültelerinin hazırlık sınıfında gerçekleştirilmektedir. Nitekim "hazırlık sınıfının zorunlu olduğu fakültelerde hazırlık sınıfını müteakip yıllarda lisans derslerinin en az % 30'unun"¹² da Arapça olarak işlenmesi gerekmektedir. Elbette bu dili konuşmayanlar ve Türkler için Arapça yabancı bir dildir. Bu yüzden, İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri, geleneği korur ve geleceği inşa ederken, öğrencilere Arap dili sayesinde kaynaklara nüfuz etmeyi, Müslüman coğrafya ile iletişim kurabilme becerisi"¹³ ve avantajı kazandırmaktadır. Bu kazanımın, hem dini açıdan hem de modern toplum açısından işlevsel olduğunu söylemek mümkündür.

Literatüre bakıldığında bu alanda çalışmaların var olduğu ama yeterli seviyede bulunmadığı görülmektedir. Örneğin çalışmalarda; Temel Türkiye'de Arapça öğretimi, yazma becerisi, Arapça öğretiminde karşılaşılan sorunlar ve çözüm önerileri üzerinde değerlendirme yapmış;¹⁴ Uçar, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumlarını tespit etmiş;¹⁵ Uçar ve Türkmen, İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfına dair, işbirlikli öğrenme metodunun

⁵ Özdoğan, *Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam*, 19.

⁶ Mustafa Öncü - Ali Baltacı, "Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2020), 56.

⁷ *İstanbul İşletme Enstitüsü* (İİE), <https://www.iienstitu.com/blog/dunyada-en-cok-konusulan-diller> " (Erişim 08 Kasım 2023).

⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-İlm, 1955), 1/14; Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*, thk. Abdulhakîm Atıyye (Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 39.

⁹ Ahmet Vefa Temel, "Türkiye'de Arapça Öğretiminde Uygulanan Metotlar, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dergiabant* (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi) 5/3 (2015), 167.

¹⁰ Öncü - Baltacı, "Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", 56-57.

¹¹ Öncü - Baltacı, "Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", 57.

¹² Öncü - Baltacı, "Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", 57.

¹³ Öncü - Baltacı, "Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", 58.

¹⁴ Temel, "Türkiye'de Arapça Öğretiminde Uygulanan Metotlar, Karşılaşılan Sorunlar Ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Değerlendirme", 166-174.

¹⁵ Recep Uçar, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Marife* 15/2 (2015), 371-394.

uygulanmasında kullanılan birleştirme tekniğinin öğrencilerin Arapçaya karşı tutumlarına ve ders başarılarına olan etkisini araştırmayı amaçlamıştır.¹⁶ Özcan ve Yapıcı İlahiyat Fakültesi hazırlık ve lisans eğitimi gören öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumlarını incelerken;¹⁷ Yaman 5., 6., 7. ve 8. sınıf İmam-Hatip Ortaokulu öğrencilerinin yabancı dil olarak Arapçaya yönelik algılarını metaforlar aracılığıyla belirlemeyi amaç edinmiştir.¹⁸ Kaya araştırmasında, program değerlendirme modeline göre Arapça öğretmenlerinin görüş ve tecrübeleri ışığında İmam Hatip Ortaokullarında (İHO) okutulan İlköğretim Arapça Dersi Öğretim Programını incelerken;¹⁹ Özdemir ise aralarında Arapçanın da bulunduğu yabancı diller ile ilgili metaforik algılar çalışmasını gerçekleştirmiştir.²⁰ Bizim çalışmamız, diğerlerinden farklı olarak Arapçaya yönelik metaforik algılar bakımından sadece Yaman'ın ortaokul öğrencileri üzerine yaptığı çalışmayla örtüşmektedir. Bu yönüyle araştırma, yüksek din öğretimi kurumlarında yapılmakta olan Arapça öğretimi ve Arapça dersleriyle ilgili öğrencilerin algı ve anlayışlarını belirleyerek alan yazına katkıda bulunacaktır.

Dil bir bütündür. Yabancı dil öğretiminde dinleme, okuma, yazma, konuşma şeklindeki temel dört dil becerisi bütün halinde öğretilmelidir.²¹ Modern tekniklerin kullanıldığı Arapça dil öğretiminde bu dili öğrenenler, artık bilgiyi yapılandırma, oluşturma, yorumlama ve geliştirme fırsatına sahiptir. Her geçen gün yeni yöntemler uygulansa da, insanların zihninde, ikinci bir dil olarak Arapçanın “zor bir dil” olma algısı varlığını hala sürdürmektedir.

Dil öğretimi sürecinde bireylerin belirli bir olguya dair algılarının betimlenmesinde metaforlar sıklıkla kullanılmaktadır.²² Metaforun ikinci bir dili öğrenmeye tesir eden birçok faktörü²³ ve ilgili benzetmeleri ortaya çıkarmada etkili yöntemlerden olduğu söylenebilir. Katılımcıların oluşturdukları metaforlar, onlardaki imgelerin gücünü, gerçeklik algılarını, neyin mümkün ve hedefe uygun olduğu gibi anlayış derinliği hakkında bize bilgi verebilmektedir.²⁴ Metafor yoluyla katılımcı, zihnindeki karmaşık gibi görünen soyut kavramları basitleştirebilir.²⁵ Öğrencinin hedef dile yönelik anlayış ve algısının ne yönde ve nasıl olduğunun, yani olumlu ya da olumsuz mu olduğunun belirlenmesinin temel amaç olarak hedeflendiği bu çalışmada, metaforlar yoluyla aşağıdaki alt problemler incelenmeye ve analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu sayede öğrencilerin Arapça öğretimine dair algıları ortaya konmuştur.

1. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin hazırlık sınıfı bağlamında yabancı dil olarak Arapça'ya yönelik sahip oldukları metaforlar nelerdir?

¹⁶ Recep Uçar - Sabri Türkmen, “İşbirlikli Öğrenme Yönteminin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarına ve Başarılarına Olan Etkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 93-116.

¹⁷ Yusuf Özcan - Asım Yapıcı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 113-142.

¹⁸ Gül Şen Yaman, “İmam-Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Yabancı Dil Olarak Arapçaya Yönelik Metaforik Algıları”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/47 (2017), 335-350.

¹⁹ Fatih Kaya, “İmam Hatip Ortaokulu Arapça Dersi Öğretim Programının Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda Stufflebeam'in Bağlam-Girdi-Süreç-Ürün (CIPP) Modeline Göre Değerlendirilmesi”, *Marife* 22/2 (2022), 605-633.

²⁰ Sevim Özdemir, “Üniversite Öğrencilerinin Bir Yabancı Dil Olarak Arapçaya İlişkin Metaforik Algıları (Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği)”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2017), 31-57.

²¹ Temel, “Türkiye’de Arapça Öğretiminde Uygulanan Metotlar, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Değerlendirme”, 67.

²² Ahmet Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 78-79; Yaman, “İmam-Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Yabancı Dil Olarak Arapçaya Yönelik Metaforik Algıları”, 336.

²³ Ertuğ Can - Canan Işık Can, “Türkiye’de İkinci Yabancı Dil Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar”, *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (2014), 44.

²⁴ Miriam Ben-Peretz vd., “How Teachers in Different Educational Contexts View Their Roles”, *Teaching and Teacher Education* 19/2 (2003), 279.

²⁵ Rebecca Oxford vd., “Clashing Metaphors About Classroom Teachers: Toward A Systematic Typology for the Language Teaching Field”, *System* 26/1 (1998), 5.

2. İlgili metaforlar ortak özellikleri yönünden hangi kavramsal kategoriler altında toplanabilir?
3. Bu kavramsal kategorilerin, katılımcıların/öğrencilerin cinsiyet, yaş durumları, mezun oldukları lise ve hazırlık sınıfında bulunma düzeyine göre farklılıkları söz konusu mudur?

1.Yöntem ve Teknikler

Bu kısımda çalışmanın yöntem ve deseni, çalışma grubu, verilerin toplanması ve analizi ele alınmaktadır.

1.1. Araştırmanın Deseni

Nitel yöntemle araştırılan bu konuda amaç, olgubilim deseni tasarlama ve İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yabancı dil olarak Arapçaya yönelik metaforik algıları incelenmiştir. Birey ve grupların deneyimlediği bilgi ve olgular, araştırmacıların ele aldıkları konuda onların varsayımlarının ötesine geçmelerine imkân vermektedir.²⁶ Zira ayrıntılı ve derinlemesine bilgi sahibi olunmayan bu olgular, olgubilim deseni ile anlaşılır kılınmaktadır. Olgubilim araştırmalarında olaylar, deneyim ve durumlar ile kavramlara odaklanmak suretiyle onları daha ayrıntılı olarak anlamış oluruz. Örneğin bir olgu olarak “okulda başarısızlık” meselesinin ne anlama geldiği, öğrencinin arkadaş, akran ve aile ilişkilerini nasıl etkilediği ve onun gündelik yaşamında ne tür problemlere neden olduğunu ancak uygun bir zemin hazırlayan fenomenoloji çalışmalarıyla anlayabiliriz.²⁷ Morgan’a göre “açıklanması istenen olguya ilişkin özelliklerin daha somut biçimde ifade edilmesi” demek olan mecaz, insanın doğa ve çevresini anlamasını, olguları bir alandan başka bir alana taşıyarak, gerçeği süzüp basit bir biçimde tanımlamaktadır. Örneğin “beyin bilgisayardır”, “STK organizmadır” vb. mecazlar karmaşık durumda olan değişkenleri basit bir şekilde tanıtmak ve tanımlamakta –bütün fotoğrafın sadece bir parçasını gösterse de- oldukça etkilidir.²⁸ Bu nedenle metaforlar, katılımcının zihninde tasavvur ettiği bir tercih veya üzerinde durmak istediği bir sürece dayanmaktadır. Oluşturulan metaforlar, katılımcı tarafından verilmek istenen mesajın içeriğini tam olarak ifade edemeyip sadece o mesajın bazı özelliklerini vurgulamaktadır.²⁹ Bu şekilde anlamlandırma süreci kısaltılmış olacağından algısal benzerlik transferleri yapılarak anlama olgusu gerçekleştirilmiş olmaktadır.³⁰

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, 2022-2023 öğretim yılında Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıflarında öğrenim gören 180 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyeti, yaşı, mezun olduğu lise türü, hazırlık sınıfında ilk veya ikinci yılında olması gibi değişkenleri gösteren frekans dağılımları aşağıdaki tabloda yüzde (%) olarak verilmiştir.

Tablo 1: Demografik Bulgular

Öğrencilerin Demografik Özellikleri			
Değişkenler	Kategoriler	Sayı	%
Cinsiyet	Kadın	128	71,1
	Erkek	52	28,9
Toplam		180	100

²⁶ Jack Fraenkel vd., *How to Design and Evaluate Research in Education*, *Journal of American Optometric Association*, 2011, 60/266.

²⁷ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 78-79.

²⁸ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 237-238.

²⁹ Ben-Peretz vd., “How Teachers in Different Educational Contexts View Their Roles”, 279.

³⁰ Aysun Güneş - Mehmet Fırat, “Açık ve Uzaktan Öğrenmede Metafor Analizi Araştırmaları”, *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2016), 117.

Tablo 1'e baktığımızda, cinsiyet yönünden %71,1 ile kız öğrencilerin erkek öğrencilerin (%28,9) iki katından fazla bir orana ulaştığı görülmektedir. Araştırmaların büyük çoğunluğu bu durumu teyit etmektedir.

Tablo 2: Yaş Durumları

Öğrencilerin Yaş Durumları		
Değişkenler	Sayı	%
18-21	149	82,8
22-25	14	7,8
26-29	3	1,7
30 ve üstü	14	7,8
Toplam	180	100

Yaş durumları itibarıyla katılımcıların 26-29 yaş aralığı en düşük (%1,7); 22-25 yaş aralığı ile 30 ve üstü ikinci sırada ve eşit oranda yer alırken (%7,8); en yüksek oran 18-21 yaş aralığını (%82,8) oluşturmaktadır. Oransal olarak 18-21 yaş aralığının en yüksek tercih grubunu oluşturması, katılımcıların liseden yeni mezun olmaları yönüyle doğal bir duruma işaret etmektedir.

Tablo 3: Mezuniyet Durumları

Öğrencilerin Mezuniyet Durumları		
Değişkenler	Sayı	%
İHL Mezunları	100	55,6
Anadolu Lisesi	50	27,8
Sağlık Meslek Lisesi	3	1,7
Kız Teknik ve Meslek Lisesi	6	3,3
Açık Öğretim Lisesi	12	6,7
Diğer	9	4,9
Toplam	180	100

Mezuniyet durumlarına göre en yüksek oran %55,6 ile İHL mezunları; sonra sırasıyla Anadolu Lisesi %27,8; Açık Öğretim Lisesi %6,7; diğer lise türü %4,9; Kız Teknik ve Meslek Lisesi %3,3 ve Sağlık Meslek Lisesi %1,7 olarak şekillenmiştir. Bu da İlahiyat Fakültesini tercih etmede İHL mezunları ile diğer lise mezunlarının dengeli bir dağılım seyri izlediği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Tablo 4: Hazırlık Sınıfında Bulunma Süreleri

Öğrencilerin Hazırlık Sınıfındaki Bulunma Süreleri		
Değişkenler	Sayı	%
Birinci Yıl	152	84,4
İkinci Yıl (Sınıf Tekrarı)	28	15,6
Toplam	180	100

Tablo 4'deki katılımcı öğrencilerin hazırlık sınıfında bulunma sürelerini incelediğimizde, ilk yılı olanlar %84,4, ikinci yılı veya sınıf tekrarı olanlar %15,6 oranındadır. Buna göre katılımcıların çoğunluğunun, hazırlık sınıfının birinci yılını idrak ettikleri görülmektedir. Ayrıca bu husus, hazırlık sınıflarından ilk yılda doğrudan bir üst sınıfa geçme oranının yüksekliğini de göstermektedir.

1.3. Verilerin Toplanması

Olgubilim deseninde birey ya da gruplar, olguyu yaşayan veri kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu yüzden olgubilim araştırmalarında merkezi odaklanma noktasını olguyu deneyimleyenler teşkil

eder.³¹ Dolayısıyla ilgili birey ya da grupla görüşme, araştırmacıya sunduğu esneklik, etkileşim ve sondalar vasıtasıyla konuyu irdeleme özelliği veren pratik bir veri toplama yöntemidir.³²

Veriler, hazırlanmış olduğumuz “açık uçlu sorular” aracılığıyla toplanmıştır. Soru formu hazırlanırken sorular, katılımcılar arasından seçilen birkaç kişiyle konuşularak keşif yapılmıştır. Ardından bu sorular, metaforların kullanımıyla ilgili deneyimi olan uzman görüşüne başvurularak şekillendirilmiştir.³³ Formun ilk kısmında araştırmayla ilgili katılımcılardan özel bilgilerinin istenmediği ve verilerin, sadece ilgili araştırma kapsamında kullanılacağı bilgisi kendilerine sunulmuştur. Sonra katılımcıların cinsiyet, yaş, mezun olduğu lise, hazırlık sınıfında ilk yılı veya ikinci yılı olup olmaması gibi demografik özellikleri belirleyen değişkenlere yer verilmiştir. Veri toplamaya geçmeden önce, araştırmacılar, mecazı merkeze alan ve onun ne olduğu ile ilgili olumlu/olumsuz cümle örnekleri vererek katılımcılara açıklamada bulunmuştur. Akabinde katılımcılara “Arapça gibidir. Çünkü” şeklinde açık uçlu olan tek bir soru yöneltilmiştir. Buradaki “gibi” kavramı, konu ile kaynak arasındaki ilişkiyi kurarken; “çünkü” kavramı da grubun oluşturduğu metaforların mantıki gerekçelerini ortaya koymaktadır.³⁴ Araştırma verilerini Google formlar aracılığıyla, Kilis 7 Aralık Üniversitesinde öğrenim gören İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencileriyle katılımcı gönüllülüğü esasına dayanarak 01 Mart - 01 Nisan 2023 tarihleri arasında toplayan araştırmacılar, çalışmayı ‘Etik İlkelere Uygunluk Beyan’ esaslarına göre tamamlamıştır.

1.4. Verilerin Analizi

Veri analizinin temel hedefi, fenomenolojide (olgubilimde) deneyim ve yaşantılardan istifade etmek suretiyle anlamları ortaya çıkarmaktır. Bunun için yapılan içerik analizindeki asıl çaba, veriyi kavramsallaştırdıktan sonra olgu ve olayları tanımlayıp, onları tanıtabilecek temaların ortaya çıkarılmasıdır. Zira içerik analizinden sonra sonuçlar, doğrudan alıntılara yer verilerek betimsel anlatımla sunulmaktadır. Bununla birlikte ortaya çıkan tema ve örüntüler kapsamında elde edilen bulgular açıklanmakta ve yorumlanmaktadır.³⁵

Olgubilim araştırmaları kesin ve genellenebilir sonuçlar ortaya koymasa da olay ve olguyu daha iyi tanımamız ve anlamamıza imkân verebilecek sonuçlar sağlayan açıklamalar ve deneyimler ortaya koyabilir. Bu yönüyle uygulama ve alan yazına çok önemli katkılar sunması beklenmektedir.³⁶

Çalışma grubunun üretmiş olduğu metaforlar analiz edilirken şu basamaklar izlenmiştir: Üretilen metaforlar öncelikle kodlanmış ve alfabetik olarak sıralanmıştır. Araştırmacılar tarafından metaforların bulunduğu formlar incelenerek katılımcıların metafor üretip nedenini açıklayıp açıklamadığına bakılmıştır. Sonuç olarak “Arapça güzel bir dildir yalnız hocalarımız bizi çok zorluyor dersten soğumaya başladım”; “Arapça önemli ve güzel bir dil çünkü Arapça kurallarıyla çok güzel ve eğlenceli bir dildir”; “Arapça çok güzel bir dil kapsamlı öğrenmesi çok meşakkatli ve zaman alan bulunduğumuz okul ve bölüm dolayısıyla öğrenmemiz kendi tercihimiz doğrultusunda olmayan belki bu sebepten dolayı bize biraz daha yorucu gelen bir ders halini alıyor. Ülkece içinde olduğumuz bu zor günler nedeniyle de okulumuz yetkililerinden

³¹ Emre Erdoğan - Pınar Uyan Semerci, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri İçin Bir Rehber: Gereklikler, Sınırlılıklar ve İncelikler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021), 160.

³² Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 80.

³³ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Selçuk Beşir Demir - Mesut Bütün (Ankara: Siyasal Kitabevi, ts.), 52.

³⁴ Asiye Güneş, “Bireylerin Ebeveynlik Olgusuna İlişkin Algıları: Bir Metafor Çalışması”, *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2020), 297.

³⁵ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 81.

³⁶ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 81.

açıklanamam uzun olacak sebeplerden ve büyüklerimizin tahmin edeceği sıkıntılardan dolayı bize biraz kolaylık tanınmasını talep ediyorum tüm sınıfım adına teşekkür ediyorum.”, “Arapça çok zor.” gibi toplam 66 form, metafor üretilememesi ya da üretilen metaforun sebebinin açıklanamaması vb. nedenlerle değerlendirmeye tabi tutulmamıştır.

İkinci aşamada metaforların üretilip kullanılması ve değerlendirmesiyle alakalı olarak daha önce metaforik çalışmalarda bulunmuş iki uzmanın görüşlerinden yararlanılmıştır. Üretilen metaforlar, metafor özelliği taşıyor mu taşıyor mu, konu ile kaynak arasında mantıki bir ilişki var mı yok mu gibi hususlar, ilgili uzmanlar ve araştırmacılar tarafından ayrı ayrı ele alınmış ve belirtilen kriterlere uymayan “Arapça, insanın zemherisidir. Çünkü çalışırsan, emek verirken seni dine, İslam’a, Kuran’ a ve yeni bir hayata ısındırır.”, “Arapça bir aksesuar gibidir. Çünkü her insanda bulunması gerekir.”, “Arapça çok zengin bir dil ancak bir o kadar da zor.”, “Arapça kimi yerde zorlu bir dağ gibi kimi yerlerde ise oynaması güzel bir oyun gibi.”, “Arapça alanımızda gerekli olan bir dildir. Kur’an-ı Kerim ve hadisleri anlamak için de şarttır. Arapçasız ilahiyat olmaz.”, “Fırtına gibidir.”, “Arapça her şeydir.” örneklerinde olduğu gibi 66 form %100 görüş birliğine varılmak suretiyle elenmiştir. Elemeden sonra geriye 114 form kalmıştır. Bundan sonra temalar tekrar oluşturulmuş, geçerli olan metaforların ortak özellikleri ve alan yazından yararlanılarak uzman ve araştırmacılar birbirinden bağımsız şekilde, tema üretimi ve metaforları ilgili temalar altında yeniden listelemişlerdir. Görüş birliği %100 olacak şekilde burada da sağlanmış; nihai olarak 114 metafor, oluşturulan dokuz tema altında listelenmiştir. Farklı uzman kodlayıcıların kodlamış olduğu veri setindeki benzerlik oranı, nitel çalışmanın güvenilirliğini belirlediğinden³⁷, analizler araştırmacılar ve uzmanlar arasındaki %100 görüş birliği sağlanıncaya kadar sürdürülmüş ve böylece iç güvenilirlik sağlanmıştır.³⁸ Aynı şekilde verilerin analizinin detaylı bir şekilde açıklanması ve elde edilen bulgular yorumlanırken metaforlara dair alıntılara yer vermek suretiyle araştırmanın dış tutarlılığına olan inandırıcılığı da arttırılmaya çalışılmıştır.³⁹ Nihai süreçte metafor ve kavramsal temalara yönelik bulguların ortaya konulması, karşılaştırılması ve tartışması yapılmıştır.

2. Bulgular ve Yorumu

Bu kısımda, katılımcıların yabancı dil olarak Arapça’ya yönelik sahip oldukları metaforlar ile ilgili elde edilen bulgular tablolar şeklinde sunulmuş ve araştırmanın alt problemleri analiz edilerek yorumlanmıştır.

2.1. Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Olarak Arapçaya Yönelik Sahip Oldukları Metaforlar

Genel olarak araştırmada, elde edilen bulgulara göre hazırlık sınıfı öğrencileri yabancı dil olarak Arapça’ya yönelik 114 geçerli metafor üretmiştir. İlgili metaforların ve onları üreten bireylerin sayısı (f) aşağıdaki tabloda verilmiştir.

³⁷ Ali Baltacı, “Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (AEÜSBED) 3/1 (2017), 8.

³⁸ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 259.

³⁹ Şener Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 299.

Tablo 5: "Arapça" Kavramına Dair Metaforlar ve Frekansları

Yabancı Dil Olarak Arapça Kavramına İlişkin Metafor ve Frekansları							
Metafor	f	Metafor	f	Metafor	f	Metafor	f
Ağaç	3	Engel	1	Kapı	2	Sevgi	1
Anahtar	4	Felsefe kitabı	1	Kuyu	1	Sınav	1
Arı	1	Fesleğen	1	Macera	1	Su	2
Arkadaş	1	Fidan	1	Macera kitabı	1	Taş	1
Asansör	1	Filiz	1	Matematik	2	Tecrübe	1
Belgesel	1	Ganimet	1	Merdiven	12	Tekerleme	1
Bisiklet	2	Gül	1	Musluk	1	Toprak yol	1
Bulmaca	1	Hasret	1	Nar	1	Tropik orman	1
Çiçek	1	Hayat	2	Nehir	1	Tuğla	1
Çöl	2	Hazine	1	Nur	1	Üzüm tiyeği	1
Dağ	15	Hediye	1	Oruç	1	Yapboz	2
Deniz	9	İnci	1	Okyanus	4	Yokuş	1
Dikenli yol	1	İp	1	Rehber	3	Yol	4
Domino	1	Kitap	2	Saat	1	Yolculuk	1
Düğüm	1	Köprü	1	Ses	1	Zirve	1
TOPLAM: 114							

Ankete katılan 180 öğrencinin verdiği cevaplar incelenmiş ve onların ürettiği 114 metafor değerlendirmeye uygun bulunmuştur. Öğrencilerin en fazla başvurdukları metaforlar: Dağ (15), Merdiven (12), Deniz (9), Yol (4), Okyanus (4), Anahtar (4), Ağaç (3), Rehber (3), Kitap (2), Su (2), Kapı (2), Matematik (2), Hayat (2), Bisiklet (2), Çöl (2), Yapboz (2) şeklinde kendini göstermektedir.

2.2. Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Olarak Arapça'ya Yönelik Sahip Oldukları Metaforların Kavramsal Temalara Göre Dağılımı

Aynı metafora farklı katılımcılar farklı anlamlar yükleyebilmektedir.40 Mesela "deniz" metaforuna bir katılımcı "Arapça, bir deniz gibidir. Çünkü dalgalar vursa da meltemi serinletir." şeklinde hem olumlu hem de olumsuz bir mana verirken; başka bir katılımcı aynı metafora "Arapça, bir deniz gibidir. Yüzdükçe ileri gidersin ve hiç bitmez." ifadesinde geçtiği gibi sadece olumsuz bir mana yükleyebilmektedir. İşte bu noktada karışıklığa meydan vermemek için katılımcıların verdikleri cevaplar ayrıntılı bir şekilde analiz edilmiş ve metaforlar gruplandırılarak çeşitli temalara ayrılmıştır. Buna göre kavramsal temaların sayısı (9) dokuzdur. Temalara dair metafor sayısı Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6: "Arapça" Kavramına Dair Metaforların Oluşturduğu Kavramsal Temalar

Sıra	Kavramsal Temalar	İlgili Metaforlar	Frekans (f)
1	Gerekli Bir Dil Olarak Arapça	Hayat (1), Sevgi (1), Su (2)	4
2	Bir Araç Olarak Arapça	Anahtar (4), Arkadaş (1), Bulmaca (1), Deniz (2), Fesleğen (1), Ganimet (1), Kapı (2), Merdiven (2), Nur (1), Nehir (1), Rehber (3), Ses (1), Tecrübe (1), Taş (1), Yol (1)	23
3	Bir Amaç Olarak Arapça	Ağaç (1), Dağ (1), Hazine (1)	3
4	Emek Verilmesi Gereken Bir Dil Olarak Arapça	Ağaç (2), Çiçek (1), Domino (1), Fidan (1), Filiz (1), İp (1), Merdiven (1), Macera (1), Matematik (2), Oruç (1), Yol (1)	13
5	Meşakkatli Bir Dil Olarak Arapça	Asansör (1), Dağ (14), Dikenli Yol (1), Engel (1), Felsefe Kitabı (1), Okyanus (3), Sınav (1), Toprak yol (1), Tekerleme (1), Tuğla (1), Yolculuk (1), Yokuş (1), Yapboz (2), Zirve (1)	30
6	Sonu Gelmez Bir Dil Olarak Arapça	Çöl (2), Deniz (3), Hasret (1), Kuyu (1), Köprü (1), Merdiven(1), Okyanus (1), Saat (1)	11
7	Çift Yönlü Bir Dil Olarak Arapça	Arı (1), Düğüm (1), Deniz (3), Gül (1), Hayat (1), İnci (1), Musluk (1), Tropik orman (1), Üzüm Tiyeği (1)	11
8	Eğlenceli Bir Dil Olarak Arapça	Bisiklet (2), Kitap (2), Macera kitabı (1), Yol (2)	7
9	Kolay ve Güzel Bir Dil Olarak Arapça	Belgesel (1), Deniz (1), Hediye (1), Merdiven (8), Nar (1)	12

Bu tabloda, katılımcıların "Arapça" kavramına yönelik oluşturdukları metaforlar ekseninde "kavramsal temalar" meydana getirilmiş ve bu temaların frekansları verilmiştir. Burada katılımcıların oluşturdukları 9 kavramsal temadan 3 tanesi olumsuz, 5 tanesi olumlu ve 1 tanesi de bir şarta bağlı kalmak koşulu ile olumlu veya olumsuz olduğu görülmüştür. Olumsuz olanlar şunlardır; "Emek Verilmesi Gereken Bir Dil Olarak Arapça", "Meşakkatli Bir Dil Olarak Arapça" ve "Sonu Gelmez Bir Dil Olarak Arapça". Olumlu olanlar ise şunlardır; "Gerekli Bir Dil Olarak Arapça", "Bir Araç Olarak Arapça", "Bir Amaç Olarak Arapça", "Eğlenceli Bir Dil Olarak Arapça" ve "Kolay ve Güzel Bir Dil Olarak Arapça". Bir şarta bağlı olmak kaydıyla ya olumlu ya da olumsuz olan ise "Çift Yönlü Bir Dil Olarak Arapça" şeklinde tasarlanmıştır.

2.2.1. Kavramsal Temalar

"Arapça" kavramına ilişkin katılımcıların ortaya koydukları 114 metafor, dokuz (9) adet "kavramsal tema" haline dönüştürülmüş ve katılımcılardan alıntılar yapılmıştır.

2.2.1.1. Gerekli Bir Dil Olarak Arapça

Bu tema başlığı altında 4 metafor bulunmaktadır. "Arapça" kavramı çerçevesinde bu dil hayat, sevgi, su gibi metaforlarla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda katılımcılar, "Arapça su gibidir. Çünkü bir ihtiyaçtır." (K, HB, İHL, 18-21),⁴¹ "Arapça hayat gibidir. Çünkü kaynağı her şeydir." (E, HB, İHL, 18-21) şeklinde metaforlar üretmiştir.

⁴¹ Sırasıyla bu semboller K: Kadın, E: Erkek, HB: hazırlık birinci yıl, Hİ: hazırlık ikinci yıl, İHL: İmam Hatip Lisesi, KTML: Kız Teknik ve Meslek Lisesi, AL: Anadolu Lisesi, AÖL: Açık Öğretim Lisesi, S: Sağlık Meslek Lisesi, D: Diğer Lise şeklinde verilirken

2.2.1.2. Bir Araç Olarak Arapça

Bu tema başlığı altında 23 metafor bulunmaktadır. Arapça, katılımcılar tarafından anahtar, arkadaş, bulmaca, deniz, fesleğen, ganimet, kapı, merdiven, nur, nehir, rehber, ses, tecrübe, taş ve yol olarak algılanmıştır. “Arapça anahtar gibidir. Çünkü bilgiye giden tüm kapıları açar.” (E, HB, İHL, 18-21), “Arapça merdiven gibidir. Çünkü yükseldikçe dinine daha çok yaklaşırsın.” (K, HB, İHL, 18-21), “Arapça bir yol gibidir. Çünkü bize Kur’an’ı okuyup anlamamız için yol gösterir.” (K, HB, İHL, 18-21), “Arapça bir rehber gibidir. Çünkü Kur’an-ı Kerim’in dilidir.” (K, HB, İHL, 18-21), “Arapça bir nur gibidir. Çünkü karanlığımı aydınlatır.” (K, HB, KTML, 18-21) ifadeleri üretilen metaforlara örnek olarak verilebilir.

2.2.1.3. Bir Amaç Olarak Arapça

Bu tema başlığı altında 3 metafor bulunmaktadır. Katılımcılar tarafından bu kategoride ağaç, dağ ve hazine metaforları üretilmiştir. Katılımcılar bu metaforların gerekçelerini “Arapça, meyve tutmuş bir ağaç gibidir. Çıkmak azim ister çıktığında ise meyvenin tadına varılır.” (E, HB, AL, 18-21), “Arapça bir hazine gibidir çünkü hazineye ulaşabilmek için emek vermek şarttır ve bu emeği de bugün de yarın da vereceğiz.” (K, HB, AL, 18-21), “Arapça, yüksek bir dağ gibidir aşılması zor ama aşıldığında mutluluk verir.” (E, HB, AL, 18-21) örneklerinde görüldüğü gibi ifade etmişlerdir.

2.2.1.4. Emek Verilmesi Gereken Bir Dil Olarak Arapça

Bu tema başlığı altında 13 metafor bulunmaktadır. Üretilen metaforlar şunlardır: Ağaç, çiçek, domino, fidan, filiz, ip, merdiven, macera, matematik, oruç ve yoldur. Katılımcıların örnek cümlelerine bakıldığında “Arapça, bahar gelince çiçek açan bir ağaç gibidir çünkü çiçek açmak zaman alır ama son durumu her şeye değer.” (K, HB, AÖL, 18-21), “Arapça bir domino taşı gibidir. Çünkü dikkat etmezsen dağılır.” (K, Hİ, İHL, 18-21), “Arapça, düğümlemiş bir ip gibidir. Öğrendikçe düğümü çözülür.” (E, HB, İHL, 18-21), “Arapça, matematik gibidir. Çünkü çözdükçe sevinerek ilerlersin.” (E, HB, D, 30 ve üstü), “Arapça, macera gibidir. Çünkü bekleyip sabretmelisin.” (K, HB, İHL, 18-21), “Arapça oruç gibidir çünkü sabır ister.” (K, HB, İHL, 18-21) gibi yanıtlar karşımıza çıkmaktadır.

2.2.1.5. Meşakkatli Bir Dil Olarak Arapça

Bu tema başlığı altında 30 metafor bulunmaktadır. Üretilen metaforlar şunlardır: Asansör, dağ, dikenli yol, engel, felsefe kitabı, okyanus, sınav, toprak yol, tekerleme, tuğla, yolculuk, yokuş, yapboz ve zirvedir. Bu kategorideki katılımcı yanıtlarına şu ifadeler örnek olarak verilebilir: “Arapça, asansör gibidir. Çünkü çıkılması gereken çok kat vardır.” (K, HB, AL, 18-21), “Arapça dağ gibidir. Çünkü öğrenilmesi çok zor bir dil.” (K, Hİ, AL, 22-25), “Arapça, geçilmesi zor bir engel gibidir çünkü aşılması zordur.” (K, Hİ, AL, 18-21), “Arapça felsefi kitap gibidir. Çünkü anlaşılması zordur.” (K, HB, AL, 18-21), “Arapça tekerleme gibidir. Çünkü öğrenmesi zordur.” (K, Hİ, İHL, 18-21), “Arapça, derin bir okyanus gibidir. Çünkü daha derine indikçe daha zor şeylerle karşılaşıyorsun.” (K, HB, İHL, 18-21), “Arapça, yapboz gibidir çünkü bir parçası eksik olsa tamam olmaz.” (K, HB, İHL, 22-25), “Arapça, çok zor bir yolculuk gibidir. Çünkü engelleri çoktur.” (K, Hİ, İHL, 18-21)

2.2.1.6. Sonu Gelmez Bir Dil Olarak Arapça

Bu tema başlığı altında 11 metafor bulunmaktadır. Üretilen metaforlar şunlardır: Çöl, deniz, hasret, kuyu, köprü, merdiven, okyanus ve saattir. Misal olmak üzere şu yanıtlar verilebilir:

yaş grubunda ise kısaltma yoluna gidilmeyip doğrudan rakamsal yaş aralığı verilmiştir. Örneğin (K, Hİ, AL, 18-21) sembollerinin açılımı; Kadın, Hazırlık İkinci Yıl, Anadolu Lisesi, Yaş Aralığı biçimindedir.

“Arapça çöl gibidir. Çünkü içinde kaybolursun.” (K, HB, İHL, 18-21), “Arapça, deniz gibidir. Çünkü ucu bucağı yoktur.” (K, HB, AL, 18-21), “Arapça, sevgiliye hasret gibidir. Çünkü sonu gelmez zaman ayırmayınca gider unutulur...” (K, HB, İHL, 18-21), “Arapça, köprü gibidir. Çünkü geçmiş ile gelecek arasında uçsuz bucaksız bir bağıdır.” (K, HB, İHL, 30 ve üzeri), “Arapça dev bir saat gibidir. Çünkü içine düşünce döner durursun.” (E, HB, İHL, 18-21), “Arapça kuyu gibidir. Çünkü derine indikçe inersin.” (K, Hİ, İHL, 18-21). Bu kategoride “köprü” metaforu kullanan katılımcının, metaforlara olumsuz anlam yükleyen diğer katılımcılara göre, Arapçaya olumlu bir anlam yüklediği gözlemlenmiştir.

2.2.1.7. Çift Yönlü Bir Dil Olarak Arapça

Bu tema başlığı altında 11 metafor bulunmaktadır. Üretilen metaforlar şunlardır: Arı, düğüm, deniz, gül, hayat, inci, musluk, tropik orman ve üzüm tiyeğidir. Bu kategoride katılımcıların birçoğu metafor kurgularken bir şart öne sürmüşler, bu şartın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini dikkate alarak bir sonuca varmışlardır. Bazı katılımcılar ise bir şart öne sürmeden kurguladıkları metaforun hem olumlu hem de olumsuz yönlerini birlikte zikretmişlerdir. Çift yönlü bir dil olarak Arapça kategorisi, bu yönüyle diğer 8 kategoriden ayrılmaktadır. “Arapça arı gibidir. Çünkü almak isteyene bal istemeyene zehir olur.” (K, HB, AL, 18-21), “Arapça, bir deniz gibidir. Çünkü dalgaları vursa da meltemi serinletir.” (K, HB, AÖL, 30 ve üstü), “Arapça, zor bir düğüm gibidir. Çünkü başında çözülürse sonrasında çabuk çözülür, başından çözülmezse sonrakiler çok zor çözülür.” (E, HB, İHL, 18-21), “Arapça, hayat gibidir çünkü bir yandan çok anlamlı bir yandan anlaması bir o kadar zor.” (K, HB, İHL, 18-21), “Arapça, bir inci gibidir çünkü çıkarması zor ama güzelliği harikadır.” (K, HB, AÖL, 18-21), “Arapça, tropik ormanlar gibidir. Çünkü içine girince bitirmesi ve geçilmesi zor ama tarihin en çeşitli, en güzel ve en özel meyvelerini, canlı türlerini içinde barındırmış kâinatın güzelliklerini ortaya çıkarmış bir yerdir.” (K, HB, İHL, 18-21), “Arapça üzüm tiyeği gibidir. Çünkü dışarıdan bakınca girilmesi tehlikeli ve zordur fakat biraz yaklaşıp kendini verince üzümler sepetine birikiverir.” (K, HB, AL, 22-25) ifadeleri bu kategorideki bazı katılımcıların yanıtlarına örnek olarak verilebilir.

2.2.1.8. Eğlenceli Bir Dil Olarak Arapça

Bu tema başlığı altında 7 metafor bulunmaktadır. Üretilen metaforlar şunlardır: Bisiklet, kitap, macera kitabı ve yoldur. Bazı katılımcıların bu kategorideki cevapları şu şekildedir: “Arapça, bisiklet gibidir. Çünkü öğrenirken eğlenirsin.” (K, HB, İHL, 18-21), “Arapça aslında kitap okumak gibidir. Çünkü okudukça daha çok okuyasın gelir.” (K, Hİ, AL, 18-21), “Arapça bir yol gibidir. Çünkü yürümesi zevklidir.” (K, HB, İHL, 18-21).

2.2.1.9. Kolay ve Güzeli Bir Dil Olarak Arapça

Bu tema başlığı altında 12 metafor bulunmaktadır. Üretilen metaforlar şunlardır: Belgesel, deniz, hediye, merdiven ve nardır. Bu kategorideki bazı yanıtlara şu örnekler verilebilir: “Arapça hayatın gerçekçiliğini anlatan belgesel gibidir. Çünkü gerçek olan güzeldir.” (E, Hİ, D, 18-21), “Arapça narın içi gibidir. Çünkü narın taneleri gibi her bir bilgisi çok güzeldir.” (K, HB, S, 18-21), “Arapça, merdiven gibidir çünkü kolaylıkla yürür gidersin.” (K, HB, İHL, 18-21). Bu kategoride toplam 8 tane “merdiven” metaforu vardır. Bu metaforu kullanan katılımcıların tamamı “Arapça, merdiven gibidir çünkü kolaylıkla yürür gidersin.” ifadesini kullanarak, işin kolaylığına “merdivenin basamakları” ile işaret etmiştir.

Tartışma ve Sonuç

Bu araştırma, hazırlık düzeyi öğrencilerinin “Arapça” kavramına yönelik algılarını, metaforlar vasıtasıyla tespit etmeyi amaçlamıştır. Yükseköğretim öğrencisi olarak ilahiyat hazırlık sınıfı öğrencilerinin bir yıl süreyle Arapça öğretimi alması ve İHL mezunu öğrenciler dışında olanların

Arapça ile ilk defa karşılaşması, Arapçanın zorluğu gibi söylentilerin öğrencilerin zihin dünyalarındaki olumsuz etkileri, onların Arapça konusundaki algılarını ve geliştirmiş oldukları tutumlarını anlamayı önemli kılmaktadır. Bu öneminden hareketle hazırlık sınıfı grubu, üzerinde araştırma yapılmayı hak etmektedir. Zira bu şekilde katılımcıların Arapça kavramına yönelik algılarındaki benzerlikler ve farklılıkların ortaya konulmasıyla hem sosyolojik olarak hem dil-kültür açısından alanyazına önemli katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

Çalışmamızda, katılımcıların Arapça kavramını çoğunlukla dağ(f=15), merdiven(f=12), deniz(f=9), yol(f=4), anahtar(f=4), okyanus(f=4), ağaç(f=3), rehber(f=3), hayat(f=2), bisiklet(f=2), çöl(f=2), kapı(f=2), su(f=2), kitap(f=2), yapboz(f=2), matematik(f=2) gibi kavramlara benzettiğini görmekteyiz. Bu bağlamda katılımcıların ürettikleri metaforları çoktan aza doğru bir sıralamaya tabi tuttuğumuzda karşımıza en çok dağ(f=15), merdiven(f=12), deniz(f=9), yol(f=4), anahtar(f=4) ve okyanus(f=4) metaforlarının çıktığını görmekteyiz. “Dağ” metaforu ile katılımcıların Arapça öğrenmeyi aşmak zorunda oldukları ve engellerle dolu bir dağa tırmanma yolculuğuna benzettikleri görülmektedir. Zira dağın zirvesine ulaşmak, dil öğrenme hedefine varmak için sürekli bir ilerleme ve çaba gerektirmektedir. Katılımcıların “merdiven” metaforu ile merdivende bulunan her bir basamağın dilbilgisi, kelime dağarcığı veya iletişim becerileri gibi belirli bir alanı temsil ettiği sonucuna varmış oldukları düşünülmektedir. Çünkü katılımcılar, merdivenin her basamağını geçerek Arapça öğrenme yolunda yükselmeyi ve her seviyede daha fazla bilgi ve beceri kazanmayı amaçladıkları var sayılmaktadır. “Deniz” metaforunda ise katılımcılar, Arapça öğrenirken karşılaştıkları bilgilerin ve kelime dağarcığının genişliğini ifade etmeye çalışmaktadır. Zira bir denizde yüzerken güçlük çekmek ve dalgalara kapılmak öğrencilerin dil öğrenirken karşılaştıkları zorlukları temsil etmektedir. Ancak bazı katılımcılar, denizin kaynak zenginliğini ve meltemindeki serinliği gerekçe göstererek bu metafora olumlu bir anlam yüklemişler ve bu noktada diğer katılımcılardan ayrılmışlardır. “Yol” metaforunda ise katılımcılar, Arapça öğrenme sürecinde hedeflerine doğru ilerleyerek yol almaları gerektiğini ifade etmektedir. Katılımcılar, “anahtar” metaforuyla kendilerine bir dil öğrenerek yeni deneyim ve fırsatlara erişmelerini sağlayacak bir kapının açılmasını ifade etmeye çalışmaktadır. Aynı şekilde Arapça öğrenmeyi bir anahtar gibi düşünen katılımcılar, “anahtar” metaforuna bir araç vasfı yüklemekte ve bu sayede Kur’an-ı Kerim başta olmak üzere bu dilde var olan özellikle dini metinleri asli kaynaklarından okuyup anlayabileceklerini düşünmektedir. “Okyanus” metaforuna gelince bu metaforunda bulunan sonsuz ve derin bir kaynak hissi, katılımcılara Arapça dilbilgisinde bulunan gramer yapıları ile kelime dağarcığını öğrenme sürecindeki zorluğa işaret etmektedir. Bunların dışındaki metaforlar ise sadece birer veya ikişer katılımcı tarafından üretilmiştir. Özdemir’in çalışmasında Arapça dağ (zorluk) ve deniz (zorluk) metaforuna benzetilirken;⁴² Gömleksiz, yabancı dil kavramına ilişkin çalışmada öğretmen adaylarının yabancı dili Everest (ümitsizlik) ve Kafdağı (zorluk) metaforuna benzettiğini belirtmektedir.⁴³ Araştırma sonucunda, Arapçaya yönelik olarak katılımcıların üretmiş olduğu metaforlar dokuz (9) kavramsal tema altında toplanmıştır. Bu temalar “gerekli bir dil olarak Arapça”(f=4), “bir araç olarak Arapça”(f=23), “bir amaç olarak Arapça”(f=3), “emek verilmesi gereken bir dil olarak Arapça”(f=13), “meşakkatli bir dil olarak Arapça”(f=30), “sonu gelmez bir dil olarak Arapça”(f=11), “çift yönlü bir dil olarak

⁴² Özdemir, “Üniversite Öğrencilerinin Bir Yabancı Dil Olarak Arapçaya İlişkin Metaforik Algıları (Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği)”, 38.

⁴³ Mehmet Nuri Gömleksiz, “Öğretmen Adaylarının Yabancı Dil Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/8 (2013), 660.

Arapça”(f=11), “eğlenceli bir dil olarak Arapça”(f=7), “kolay ve güzel bir dil olarak Arapça”(f=12) biçiminde kategorik hale getirilmiştir.

Cinsiyete göre değerlendirildiğinde kız öğrencilerin erkek öğrencilerden; yaşa göre 22-25 yaş aralığındaki öğrencilerin diğer yaş aralığındaki öğrencilerden; mezun olduğu liseye göre Anadolu Lisesi mezunlarının diğer lise mezunlarından; hazırlıkta bulunma durumuna göre hazırlık sınıfında ikinci yılında olanların birinci yılında olanlardan daha çok metafor ürettikleri söylenebilir. Cinsiyet açısından fazlalık, İlahiyat fakültelerindeki kız öğrencilerin erkek öğrencilerden fazla olmaları ile açıklanabilir.⁴⁴ Diğer yandan kız öğrencilerin kendilerini ifade etme konusunda erkek öğrencilere göre daha başarılı oldukları, onların ürettikleri geçerli metaforun oransal olarak erkek öğrencilerden fazla olmasıyla açıklanabilir. 22-25 yaş aralığı olgunlaşma ile açıklanabilirken; Anadolu Lisesi mezunlarının daha fazla metafor üretmeleri daha iyi şartlarda eğitim almalarına ve bu liselerde 9. sınıftan itibaren üniversite sınavlarına hazırlanma konusunda yapılan rehberlik faaliyetlerinin başarısı ile açıklanabilir. Hazırlıkta bulunma durumuna bakıldığında ise, hazırlık sınıfında ikinci yılındaki öğrencilerin, hazırlık sınıfında ilk yılı olan öğrencilere göre Arapça dersi ile ilgili metafor üretme ve onu gerekçelendirmede başarılı olmalarını, onların bu derste edindikleri tecrübenin fazlalığına dayandırmak mümkündür.

Netice itibariyle, tüm kavramsal temalar gözden geçirildiğinde katılımcıların Arapça kavramı ile ilgili ürettikleri dağ, merdiven, deniz, yol, anahtar, okyanus gibi kavramlar işin zorluğunu ortaya koyan metafor ve temaların yoğunlukta olduğunu göstermektedir. Üretilen bu metaforlar, hazırlık düzeyi öğrencilerinin Arapça kavramını “emek verilmesi gereken bir dil”, “meşakkatli bir dil”, “sonu gelmez bir dil” şeklinde nitelendirmesi, ona “zorluk” anlamını yüklediğini göstermektedir. Dolayısıyla katılımcı öğrencilerin “Arapça” kavramına yönelik algılarının, genel olarak “zor bir dil” olumsuz yaklaşım ve bakış açısının hala varlığını koruduğu gözlenmektedir. Buna karşın Arapça kavramına olumlu bakan ve bu doğrultuda metafor üreten katılımcılar da söz konusudur. Örneğin hayat, sevgi, bulmaca, fesleğen, hazine, bisiklet, hediye vb. metaforları üreten katılımcılar, Arapça kavramına “kolay ve güzel, eğlenceli” olmasının yanı sıra ona “amaç ve araç” olarak da bakmaktadır. Bir de az da olsa, onu “çift yönlü bir dil” şeklinde değerlendirip, arı, düğüm, deniz, gül, hayat, inci, musluk, tropik orman ve üzüm tiyeği metaforlarını üretenler görülmektedir. Bu araştırmayla, Arapça kavramı ve Arapça dersleriyle ilgili öğrencilerin algısına dair genel bir çerçeve ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu vesileyle, Arapçanın, “zor bir dil olduğu” algısı ve olgusu hala varlığını ve etkisini güçlü bir damar olarak sürdürüyor olsa da, “kolay ve eğlenceli” olduğu niteliğine de işaret edilmiştir. Vurgulanan bu niteliğin, bütün öğretim yöntemlerinin uygulanması, kaynaklar ve yayınların niteliği ve hocaların yaklaşım tarzı ile ilgili olduğunu ifade etmek mümkündür.

⁴⁴ Nedim Öz, “Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin ‘Aile’ Kavramına Yönelik Metaforik Algılarının İncelenmesi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 230.

Kaynakça

- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- Aydın, Bilal. *Ses Anlam İlişkisi Açısından Arap Dili ve Kur'an*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Baltacı, Ali. "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (AEÜSBED)* 3/1 (2017), 1-15.
- Ben-Peretz, Miriam vd. "How Teachers in Different Educational Contexts View Their Roles". *Teaching and Teacher Education* 19/2 (2003), 277-290. [https://doi.org/10.1016/S0742-051X\(02\)00100-2](https://doi.org/10.1016/S0742-051X(02)00100-2)
- Büyükoztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Can, Ertuğ - Can, Canan Işık. "Türkiye'de İkinci Yabancı Dil Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar". *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (2014), 43-63.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Selçuk Beşir Demir - Mesut Bütün. Ankara: Siyasal Kitabevi, ts.
- Erdoğan, Emre - Semerci, Pınar Uyan. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri İçin Bir Rehber: Gereklilikler, Sınırlılıklar ve İncelikler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Fraenkel, Jack vd. *How to Design and Evaluate Research in Education*. Journal of American Optometric Association, 2011.
- Gömleksiz, Mehmet Nuri. "Öğretmen Adaylarının Yabancı Dil Kavramına İlişkin Metaforik Algıları". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/8 (2013), 649-664. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.5217>
- Güneş, Asiye. "Bireylerin Ebeveynlik Olgusuna İlişkin Algıları: Bir Metafor Çalışması". *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2020), 289-330. <https://doi.org/10.21798/kadem.2021266732>
- Güneş, Aysun - Fırat, Mehmet. "Açık ve Uzaktan Öğrenmede Metafor Analizi Araştırmaları". *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2016), 115-129.
- Kaya, Fatih. "İmam Hatip Ortaokulu Arapça Dersi Öğretim Programının Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda Stufflebeam'in Bağlam-Girdi-Süreç-Ürün (CIPP) Modeline Göre Değerlendirilmesi". *Marife* 22/2 (2022), 605-633. <https://doi.org/10.33420/marife.1173699>
- Nikitina, Larisa - Furuoka, Fumitaka. "A Language Teacher is Like...": Examining Malaysian Students' Perceptions of Language Teachers through Metaphor Analysis". *Electronic Journal of Foreign Language Teaching* 5/2 (2008), 192-205.
- Oxford, Rebecca vd. "Clashing Metaphors About Classroom Teachers: Toward A Systematic Typology for the Language Teaching Field". *System* 26/1 (1998), 3-50. [https://doi.org/10.1016/S0346-251X\(97\)00071-7](https://doi.org/10.1016/S0346-251X(97)00071-7)
- Öncü, Mustafa - Baltacı, Ali. "Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2020), 55-82.
- Öz, Nedim. "Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin 'Aile' Kavramına Yönelik Metaforik Algılarının İncelenmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 214-234. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1027886>
- Özcan, Yusuf - Yapıcı, Asım. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 113-142.
- Özdemir, Sevim. "Üniversite Öğrencilerinin Bir Yabancı Dil Olarak Arapçaya İlişkin Metaforik Algıları (Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği)". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2017), 31-57.
- Özdoğan, M. Akif. *Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- es-Suyûtî, Celâluddîn. *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*. thk. Abdülhakîm Atıyye. Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.
- Temel, Ahmet Vefa. "Türkiye'de Arapça Öğretiminde Uygulanan Metotlar, Karşılaşılan Sorunlar Ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Değerlendirme". *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 5/3 (2015), 166-174.
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Marife* 15/2 (2015), 371-394.

Uçar, Recep - Türkmen, Sabri. "İşbirlikli Öğrenme Yönteminin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarına ve Başarılarına Olan Etkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 93-116.

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ. *Me'âni'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-İlm, 1955.

Yaman, Gül Şen. "İmam-Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Yabancı Dil Olarak Arapçaya Yönelik Metaforik Algıları". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/47 (2017), 335-350.
<https://doi.org/10.16992/ASOS.12359>

Yıldırım, Ahmet - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre İslam Dışındaki Dinlerin Öğretimi

Teaching of Religions Other than Islam According to Religious Culture and Ethical
Knowledge Teachers

Yakup UZUNPOLAT

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Arş. Gör. | Res. Asst.

Atatürk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Din Eğitimi

Erzurum, Türkiye

Atatürk University, Department of Philosophy and Religious Sciences,

Religious Education

Erzurum, Türkiye

yakup.uzunpolat@atauni.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7263-1010>

Münir ECER

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Din Eğitimi

Van, Türkiye

Van Yüzüncü Yıl University, Department of Philosophy and Religious

Sciences, Religious Education

Van, Türkiye

munirecer2010@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0486-1460>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 14.07.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 07.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atıf | Cite As

Uzunpolat, Yakup – Ecer, Münir. “Öğretmenlerine Göre Zorunlu Din Derslerinde İslam Dışındaki Dinlerin Öğretimi”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 762-780. <https://doi.org/10.14395/hid.1327553>

Yazar Katkıları: %55-%45

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contributions: %55-%45

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Teaching of Religions Other Than Islam According to Religious Culture and Ethical Knowledge Teachers

Abstract

Throughout history, people of different faiths have encountered each other and experienced sharing common space and life opportunities. However, with the spread of globalization, especially the increase in communication and transportation opportunities, this experience has intensified. This mobility brought together individuals of different faiths more frequently and made it even more necessary for them to share a common ground. This situation has affected religious education as well as many other fields, and has given religious education new duties and responsibilities. Through religious education, more systematic searches and approaches have been tried to be developed in order to have information about the religions living in the world and to get to know the people who believe in these religions. In Turkey, different religions have started to be included in the curricula of religion courses since 1956. Especially with the inclusion of Religious Culture and Ethical Knowledge (RCEK) among the compulsory courses and the emphasis on the concept of culture in this course, religions other than Islam have been included in the curriculum in a more systematic way. In this context, the subjects related to other religions are included in the 11th and 12th grade contents of the RCEK curriculum, which was updated in 2018 and is still valid. Accordingly, Judaism and Christianity are covered in the last unit of the 11th grade, and Hinduism, Buddhism, Confucianism and Taoism are covered in the last unit of the 12th grade within the scope of Indian and Chinese religions. The curriculum emphasizes the development of an objective, scientific and descriptive teaching style of these religions, and adopts an understanding of presenting them according to their own sources and understanding of knowledge. The learning outcomes in the units include the summaries of the birth and development process of each religion. The aim of this study is to examine the subjects related to religions other than Islam in the RCEK courses and the teaching of these subjects according to the views of the teachers. The absence of any field research on religions in the curriculum and approaches to teaching these religions makes the study important. In this study, case study design, one of the qualitative research methods, was used. One-on-one interviews were conducted with 8 teachers selected from 7 regions of Turkey as the working group. Questions were directed in a semi-structured interview form. The answers were subjected to content analysis by the researchers and 6 themes were revealed. These themes are the necessity of including other religions in the curriculum, the content of these religions, student attitudes, teacher attitudes, learning status and problems encountered in the processing of the subjects. When the results obtained from the data are examined, it is revealed that the teachers mostly consider it necessary to include the subjects of other religions in this course. Teachers state that the content on other religions is covered objectively in both the curriculum and the textbook, supported by scientific data and in accordance with the sources of the religions themselves. According to the teachers, students who take this course are eager and curious to learn about other religions, however they try to understand and evaluate these religions in the context of their own beliefs. Teachers have a defensive attitude towards their own religion and an objective and tolerant attitude towards other religions. Although the importance of using different methods and techniques in the teaching of other religions is appreciated, it is determined that the teachers cannot employ other teaching methods than the traditional verbal lecture method. The teaching materials are the course book, interactive boards and various audio-visual tools. Finally, the lack of readiness of the students, the inability to give satisfactory answers to some questions, and the fact that these courses are in the last units of the last two stages of secondary education are identified as the problems encountered.

Keywords: Religious Education, RCEK Course, RCEK Teacher, Other Religions, Pluralism.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre İslam Dışındaki Dinlerin Öğretimi

Öz

Farklı inançlara mensup insanlar tarih boyunca birbiri ile karşılaşmış, ortak mekânı ve yaşam olanaklarını paylaşma durumunu tecrübe etmiştir. Ancak küreselleşme hareketlerinin yaygınlık kazanması ile beraber özellikle iletişim ve ulaşım olanaklarının artması, bu tecrübeyi yoğunlaştırmıştır. Söz konusu hareketlilik farklı inançlara mensup bireyleri daha sık bir araya getirmiş, ortak bir zemini paylaşmalarını daha da gerekli hale getirmiştir. Bu durum pek çok alanı olduğu gibi din eğitimi de etkilemiş, din eğitimine yeni görev ve sorumluluklar yüklemiştir. Din eğitimi aracılığıyla dünyada yaşayan dinler hakkında bilgi sahibi olma, bu dinlere inanan insanları tanıma hususunda daha sistematik arayış ve yaklaşımlar geliştirilmeye çalışılmıştır. Türkiye’de de din dersleri aracılığıyla farklı dinlere yer verilmiş, 1956 yılından itibaren bu derslerin programında diğer dinler yer almaya başlamıştır. Özellikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersinin zorunlu olarak okutulan dersler arasında yer alması ve bu derste kültür kavramına vurgu yapılması ile beraber öğretim programlarında İslam dışındaki diğer dinler daha sistemli bir şekilde gündeme alınmıştır. Bu bağlamda 2018 yılında güncellenen ve halen geçerli olan DKAB öğretim programında diğer dinler ile ilgili konular, ortaöğretim 11. ve 12. sınıf içeriklerinde yer almaktadır. Buna göre 11. sınıfın son ünitesinde Yahudilik ve Hıristiyanlık; 12. sınıfın son ünitesinde de Hint ve Çin dinleri kapsamında Hinduizm, Budizm, Konfüçyanizm ve Taoizm dinleri işlenmektedir. Öğretim programında yer alan bilgilere bakıldığında bu dinlerin öğretiminde nesnel, bilimsel ve betimleyici bir

Üslubun geliştirilmesine önem verildiği, kendi kaynakları ve bilgi anlayışına göre sunulması yönünde bir anlayışın benimsendiğinin vurgulandığı görülmektedir. Ünitelerde yer alan kazanımlarda ise her bir dinin doğuşu ve gelişim sürecinin özetlenmesi yer almaktadır. Bu çalışmanın amacı DKAB derslerinde yer alan İslam dışındaki diğer dinlere ilişkin konuları ve bu konuların öğretimini öğretmen görüşlerine göre incelemektir. Programda yer alan dinler ve bu dinlerin öğretimine ilişkin yaklaşımlar konusunda herhangi bir saha araştırmasına rastlanmaması çalışmayı önemli kılmaktadır. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseni kullanılmıştır. Çalışma grubu olarak Türkiye'nin 7 bölgesinden seçilmiş 8 DKAB öğretmeni ile bire bir görüşmeler yapılmıştır. Görüşmede yer alan katılımcılara yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla sorular yönlendirilmiştir. Alınan cevaplar araştırmacılar tarafından içerik analizine tâbi tutulmuş ve diğer dinlerin öğretimine ilişkin 6 tema elde edilmiştir. Bunlar; DKAB derslerinde diğer dinlerin yer almasının gerekliliği, bu dinlere ilişkin içerik, öğrenci tutumu, öğretmen tutumu, öğrenme durumu ve konuların işlenmesinde karşılaşılan sorunlardır. Verilerden elde edilen sonuçlara bakıldığında genel olarak öğretmenlerin DKAB derslerinde diğer dinlere ait konuların yer almasını gerekli gördükleri ortaya çıkmıştır. Öğretmenler, diğer dinlere dair içeriklerin gerek programda gerekse ders kitabında objektif bir şekilde, bilimsel verilerle desteklenerek ve dinlerin kendi kaynaklarına uygun olacak şekilde ele alındığını ifade etmişlerdir. Öğretmenlere göre bu dersi alan öğrenciler diğer dinleri öğrenmeye istekli ve meraklı olmakla birlikte bu dinleri kendi inançları bağlamında anlamaya ve değerlendirmeye çalışmaktadır. Öğretmenlerin ise kendi dinlerine karşı savunmacı, diğer dinlere karşı ise objektif ve hoşgörülü bir tutum sergiledikleri tespit edilmiştir. Diğer dinlerin öğretiminde farklı yöntem ve teknik kullanımının önemi takdir edilmekle beraber öğretmenlerin anlatım yönteminden uzaklaşmadıkları tespit edilmiştir. Derslerde materyal olarak ders kitabının merkeze alındığı, bununla beraber etkileşimli tahta ve çeşitli görsel-işitsel araçlardan da faydalandığı ortaya çıkmıştır. Son olarak öğrencilerin hazırbulunuşluk eksikliği, bazı sorulara tatmin edici cevap verilememesi ve bu derslerin ortaöğretim son iki kademesinin son ünitelerinde yer alması karşılaşılan sorunlar olarak tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, DKAB Dersi, DKAB Öğretmeni, Diğer Dinler, Çoğulculuk.

Giriş

Modernleşme hareketlerinde yaşanan ivme ile birlikte iletişim teknolojilerinde meydana gelen hız ve artış, dünya üzerindeki toplumları birbirine yakınlaştırmıştır. Bu yakınlaşma öteki ile temas kurma, karşılaşma ve yüzleşme durumlarını sıklaştırmış ve insanlık yeni olmayan fakat etkisi giderek artan bir deneyim ile karşı karşıya kalmıştır. Bu deneyim karşısında yerel olan kültür ve değerler kendilerini korumaya alma refleksi ortaya koymakla birlikte ötekinin varlığına ve ona ait kültür ve değerlere de yabancı kalamayacak bir zemin içerisinde yaşamını sürdürecektir kaçınılmaz bir durumu tecrübe etmeye başlamıştır. Böylece evrensel olan ile yerel olan bir araya gelerek karşıtlık içerisinde eş zamanlı ve birlikteliğe dayalı bir sahneyi paylaşmıştır.¹

Dünyada meydana gelen bu hareketlilikten etkilenen önemli bir alan da din ve inançlar olmuştur. Dinler orijinal olarak ortaya çıktığı ya da kabul gördüğü coğrafyalarda hâlen yaygın iken söz konusu hareketliliğin etkisi ile dünyanın farklı bölgelerine daha hızlı yayılmış ve kendi bünyelerinde de çeşitli inançlarla karşılaşmışlardır.² Bu küresel hareketlilik, dinî çoğulculuk adı verilen ve farklı inançlara mensup insanların bir arada yaşama kültürünü elde edebilmesi esasına dayanan yeni bir anlayışın güçlenmesinin yolunu açmıştır.³ Esasında farklı inanç, kimlik ve kültürleri tanıyıp onların varlığına saygı duyma olgusuna tarihin çeşitli dönemlerinde rastlandığı bilinmemektedir.⁴ Ancak bu olgu ulus devlet anlayışının yaygınlık kazandığı modern dönem ve küreselleşme eğilimiyle hem bir artışa maruz kalmış hem de dünyanın ortak bir meselesi haline gelmeye başlamıştır.

¹ Gönül İçli, "Küreselleşme ve Kültür", *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 25/2 (2001), 163.

² Monaim Azzouzi, "Religion and Globalisation: Benefits and Challenges", *Political Science and International Relations* 10 (2013), 150.

³ Hüsnü Ezber Bodur, "Küreselleşme, Din ve Ulus Devlet", *Küreselleşme Ulus Devlet ve Din*, ed. Şahin Gürsoy - İhsan Çapçioğlu (Ankara: Platin Yayınları, 2007), 24.

⁴ İbrahim Kalın, *Barbar-Modern- Medeni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 190; Geir Skeie, "Çoğulluk Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlamı", çev. Z. Şeyma Arslan, *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi*, ed. Recep Kaymakcan (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 143-144; İbrahim Aşlamacı, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Bağlamında Çoğulculuk-Yapılandırıcılık İlişkisi", *Religious Sciences* 2 (2014), 35.

Farklı inançlara mensup olan insanların bir arada yaşama kültürünü edinebilmesi ve çoğulcu anlayış geliştirilebilmesi için din eğitime önemli görevler düşmektedir. Zira diğer inanç ve kültürlerle aynı zemini paylaşan insanların ortak yaşama anlayışını benimseyebilmesi, bu inanç ve kültürler hakkında bilgi edinebilmek ve aynı şekilde karşılıklı bir anlayış geliştirebilmekle mümkün olmaktadır. Bu sebeple okullarda yürütülen din eğitiminde diğer dinlere de yer verilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu sayede öğrencilerin ötekine karşı peşin hükümlere dayanan kabulleri aşarak anlayış temelli bir zeminin oluşmasına katkı sağlayan yeni bir pedagojik içeriğin tasarlanabilmesi hedeflenmiştir.⁵ Diğer dinlerin öğretiminin gündeme alındığı bu süreçte din öğretiminde iki temel hususun yer alabileceğine dikkat çekilmiştir. Birincisi din eğitimi sürecinde farklı inanç yapılarına çok kültürlü bir bilgi, değer, tutum ve beceri kazandırılmasını sağlamaktır. İkincisi ise din öğretimi ile ilgili program hazırlama sürecinde farklı dinlerin de programın içerisine dâhil edilmesidir.⁶ Özellikle farklı inançlardan insanların bir arada yaşadığı toplumlarda din eğitimi için böyle bir gerekliliğin mevcut olduğu çeşitli vesilelerle dile getirilmiştir.⁷ Böyle bir paylaşım zemininde öğretmenlere düşen görevin de öncelikle çoğulculuk hakkında yeterli düzeyde bilgi sahibi olmak,⁸ daha sonra da inanılan dinin aktarıcısı olarak değil, bunun ötesine geçerek hayatı bir bütün kabul edip buna göre bir rol üstlenmek olduğu ifade edilmiştir.⁹ Çoğulculuğun esas alındığı bir din eğitimi modelinin farklı gerekçeleri sürülerek olumsuz yönlerine dikkat çekilmektedir. Bu yaklaşımın esasında Hristiyanlığın öğretileri çerçevesinde bir anlayış geliştirdiği, diğer dinlerin bu süreçten olumsuz etkilendiği vurgulanmaktadır.¹⁰ Yanı sıra İslam dini özelinde çoğulculuğun bir kültür olarak mevcut olduğu ve böyle bir eğitim anlayışını Hristiyanlık merkezli olarak düşünüp temellendirmektense İslam'ın ruhu ve öğretilerine bağlı olarak geliştirebilmenin mümkün olduğu ifade edilmiştir.¹¹ Ancak her halükarda din eğitimi ve öğretiminde çoğulculuk olgusu dikkate alınmış ve bu kapsamda programlar hazırlanarak uygulanmıştır.

Türkiye'de yürütülen din eğitimi ve öğretimi faaliyetlerinde diğer dinlere ait içeriklere de yer verme hususu Osmanlı'nın son dönemlerine kadar götürülebilmektedir. Nitekim Bilgin, din eğitimi ve öğretiminde çoğulcu sisteme geçişi 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile Sıbyan Mektepleri ve Rüşdiyelerdeki gayr-ı müslim çocukların kendi dinî öğretileri ile ilgili dersleri kendi temsilcilerinden almalarına ilişkin kararla başlatmıştır.¹² 1924'ten itibaren başlayan Cumhuriyet dönemiyle birlikte programlarda 1956 yılına kadar İslam dini merkezli bir anlayış hâkimdir. 1956 yılındaki programda diğer dinler ile ilgili konulara yer verilmeye başlanmış ve sonraki programlarda da bu durum devam etmiştir.¹³ Ancak din eğitimi ve öğretiminin, din kültürü ve ahlâk öğretimi adı altında 1982 anayasasının 24. maddesi ile devletin gözetim ve denetimi dâhilinde ilk ve ortaöğretim kurumlarında zorunlu dersler arasında okutulması kararı¹⁴ ile birlikte

⁵ Beyza Bilgin, "İslâm Din Pedagojisinde İslâm'dan Başka Dinlerin Anlatımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 20.

⁶ Nurullah Altaş, "Küreselleşme, Çokkültürcülük ve Din Eğitimi", *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 38.

⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2001), 156.

⁸ Mustafa Köylü, "Dini Çoğulculuk ve Din Eğitimi", *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 75-76.

⁹ Hope S. Antone, "The Challenges of Globalization to Religious Education: Some Experiences and Reflections from Asia", *Religious Education* 97/3 (ts.), 236.

¹⁰ John Hick, "Teolojide Kopernik Devrimi", çev. Yasin Meral, *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi*, ed. Recep Kaymakcan (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 131-132.

¹¹ Köylü, "Dini Çoğulculuk ve Din Eğitimi", 77.

¹² Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayınları, 1998), 48.

¹³ Cemal Tosun, "Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programlarında Diğer Dinler", *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)* (Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010), 670.

¹⁴ "1982 Türkiye Cumhuriyeti Anayasası" (Erişim 01 Kasım 2022).

diğer dinlerin öğretimi hususu gündemde daha yoğun bir şekilde yer almaya başlamıştır. Hatta zorunlu din dersleri ile beraber diğer dinlerin işlendiği konuların programda yer almasına ilişkin tartışmanın daha çok ele alındığı ve bu durumun çok kültürlülük açısından önemli bir dönüm noktasını teşkil ettiği de vurgulanmıştır.¹⁵

Din kültürü ve ahlak bilgisi (DKAB) derslerinin zorunlu dersler arasında yer alması sürecindeki tartışmalar ve zorunlu olmasından sonra ortaya çıkan kararlar ve uygulamalar diğer dinlerin öğretimine ilişkin çeşitli hususlar barındırmaktadır. Bakanlığın 6 Şubat 1981 tarihli “Din Eğitimi Çalışma Grubu Raporu”nda din öğretiminin zorunlu dersler arasına alınıp alınmaması ve buna bağlı olarak derslerin nasıl verileceği hususlarına yer verilirken diğer dinlere temas edilmiştir. Bu bağlamda ortaöğretim kurumlarında okutulacak din bilgisi derslerinde din hakkında genel bilgilerin verilmesi ve bununla ilintili olarak diğer büyük dinlerin de tanıtılması gerektiği üzerinde durulmuştur.¹⁶ Din Eğitimi Danışma Kurulu tarafından 28 Mayıs 1981 tarihinde yapılan toplantıda da bu yönde bir din eğitiminin öteki için bir problem içermeyeceğine vurgu yapılmıştır.¹⁷ Konu ile ilgili öğrenci görüşlerini merkeze alan çalışmalarda öğrenciler, kendi fikirlerine başvurulması halinde yaşayan dinler ile ilgili bilgi edinmek istediklerini ifade etmişlerdir.¹⁸ Yanı sıra Milli Eğitim’e ait 1986 tarihli tebliğler dergisinde öğrencilerin inanç ve kültür dünyalarına zenginlik kazandırması, kendilerinin anlayış sahibi ve tolerans tanıyıcı özellikler kuşanabilmesi için Hristiyanlık, Musevilik ve diğer başka dinler ile ilgili konulara yer verildiğine dikkat çekilmiştir.¹⁹ 1992 yılına ait bir dergide ise lise birinci sınıf DKAB dersinin ikinci ünitesinde diğer dinlere ilişkin yer verilen konulara dair bilgiler verilmiştir. Bu anlamda ilkel dinler ile başlayan ünite Çin ve Hint dinleri, Musevilik, Hristiyanlık, Türklerin İslam’dan önceki dinsel inançları ve Müslümanlık ile devam etmiş, semavi dinlerdeki ortak yönler ile son bulmuştur.²⁰ 2000 yılından sonraki programlarda ise din öğretimi programı için belirlenen yaklaşımlar arasındaki din-bilimsel yaklaşım, konuya ilişkin tutumun hâlen devam ettiğini göstermektedir. Din bilimsel yaklaşım, din öğretimi programlarında İslam dini ve diğer dinleri ele alarak bu dinler ile ilgili bilimsel araştırma ve veriler ile desteklenmiş bilgilerin ön planda tutulması olarak ifade edilmiştir.²¹ Son olarak 2018 yılında hazırlanan ve hâlen uygulanmakta olan DKAB öğretim programında ortaöğretim kademelerinde diğer dinlere ilişkin iki ünite yer almaktadır. 11. ve 12. sınıfların beşinci ünitelerinde yer alan bu konuların ilkinde Yahudilik ve Hristiyanlık, ikincisinde ise Hint ve Çin dinleri başlığı altında Hinduizm, Budizm, Konfüçyanizm ve Taoizm’e yer verilmiştir. Ünitelerin açıklamalarında nesnel ve betimleyici bir üslubun benimseneceği ifade edilmiş olup dinlerin kendi kabulleri ve bilgi anlayışlarına göre tanıtım yapılmasına özen gösterileceği vurgulanmıştır. Kazanımlar ise bu dinlerin doğuşu ve gelişim sürecinin özetlenmesi olarak belirlenmiştir.²²

Türkiye’de DKAB derslerinde diğer dinlerin öğretimine ve bu dinlere ait içeriklere yer verilmesine ilişkin çeşitli akademik araştırmalar yapılmıştır. Bu kapsamda yürütülen çalışmaları program,²³

¹⁵ Nurullah Altaş, “Türkiye’de Zorunlu Din Eğitimi Yapılandırma Süreci, Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışları (1980-2001)”, *Dini Araştırmalar* IV/12 (2002), 166-167.

¹⁶ Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 262.

¹⁷ Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*, 254-255.

¹⁸ Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 90.

¹⁹ “T.C. Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Tebliğler Dergisi, c.49, Sayı: 2219”, 401.

²⁰ “T.C. Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Tebliğler Dergisi, c. 55, Sayı: 2356”, 232.

²¹ Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)* (İstanbul: İlke, 2012), 195.

²² “T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9,10,11 ve 12. Sınıflar)”, 29, 35.

²³ Tosun, “Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programlarında Diğer Dinler”; Nurullah Altaş, “Liselerde Öğrencilerin Diğer Dinlere Karşı Tutumları (Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında İslam Dini Dışındaki Dinlerin Öğretimi ve Uygulamaya Etkileri)”, *Türkiye’de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, 2010, 673-703; Zübeyir Bulut, “Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Diğer Dinlerin Öğretimi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 8/2 (2010), 65-90; Zübeyir Bulut, “Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında

ders kitabı,²⁴ öğrenci,²⁵ öğretmen²⁶ ve sorunlar²⁷ şeklinde temalandırmak mümkündür. 2018 yılında güncellenen öğretim programında diğer dinlere ilişkin öğretmen görüşlerini ele alan herhangi bir çalışmaya ulaşılmamıştır. Buradan hareketle araştırmanın problem cümlesi, “Öğretmenlerin DKAB derslerinde İslam dışındaki dinlerin öğretimine ilişkin görüşleri nelerdir?” şeklinde belirlenmiştir. Problem cümlesinden hareketle çalışmanın amacı, DKAB derslerinde yer alan İslam dışındaki dinlerin öğretimine ilişkin öğretmen görüşlerini tespit etmektir.

1. Yöntem

1.1. Desen

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması desenine uygun olarak tasarlanmıştır. Durum çalışması; herhangi bir alanda ortaya çıkan bir problem durumu veya sorusu çerçevesinde kaynak eserler ya da katılımcı bireyler gibi referanslar aracılığıyla detaylı ve derinlikli bir inceleme ve araştırma yaparak rapor ve sonuçların elde edildiği bir nitel araştırma desendir.²⁸ Bu çalışmada DKAB dersi öğretmenlerinin diğer dinlerin öğretimine ilişkin algıları, öğretim sürecini yürütme biçimi ve öğretiminde yaşadığı sorunlar bir durum olarak kabul edilmiştir. Böylelikle belli bir problem, mevcut olduğu durum etrafındaki katılımcıların görüşleriyle ele alınmış ve derinlikli olarak incelenmeye çalışılmıştır. Bu sebeple araştırmacılar duruma odaklanmış ve belli sorular çerçevesinde katılımcılar aracılığıyla çalışmayı temellendirmiştir. Araştırma olgusal olarak diğer dinlerle karşılaşma ihtimali daha yüksek olan ve diğer dinlere ayrı ünite olarak yer veren ortaöğretim kademesiyle sınırlandırılmıştır.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu maksimum ve ölçüt örnekleme yöntemlerinden hareketle seçilmiştir. Maksimum örnekleme bağlamında Türkiye Cumhuriyeti'nin yedi coğrafi bölgesinden en az birer öğretmenle ölçüt örnekleme bağlamında ise diğer dinlerin öğretime konu edildiği 11. ve 12. sınıf DKAB dersine girmiş olan öğretmenlerle görüşmeler yapılmıştır. Farklı coğrafi bölgelerde yaşayan öğrencilerin ilgi, ihtiyaç, hazırbulunuşluk durumlarının çeşitliliği ve diğer dinlere mensup öğrencilerle karşılaşan öğretmenlerin görüşlerini tespit etmenin bu dinlerin konu edildiği öğrenme ortamını etkileyebileceği ve bu etkinin araştırmanın amacına hizmet edeceği düşünülmüştür. Araştırmacılar, katılımcı sayısını önceden belirlemeksizin homojen olarak oluşturulan gruplarla 15.12.2022 ile 10.02.2023 tarihleri arasında görüşmeler yapmıştır. Görüşmelerle yürütülen araştırmalarda, araştırmacı verilerin elde edildiğini ve görüşme faslının

Diğer Dinlerin Öğretimi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2014), 359-381; İsmail Arıcı, “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Diğer Dinlerin Öğretimi”, *International Journal of Social Sciences Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/31 (2023), 382-395.

²⁴ Hatice Gündüz, *İlköğretim Din Dersi Kitaplarında Diğer Dinlerin Öğretimi* (Zorunlu Din Öğretimi Öncesi ve Sonrası Dönemlere Ait Ders Kitapları Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma) (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

²⁵ Abdurrahman Boran, *Lise Birinci Sınıflarda Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Öğrencilerin İslam Dini Dışındaki Dinler Hakkında Bilgi ve Düşüncelerine Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996); Abdurrahman Boran, “Orta Öğretimde Din Derslerinin Diğer Dinlerle İlgili Tutumlarına Etkisi”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/20 (2004), 99-120; Zeynep Baykara, *Okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Diğer Dinlerin Öğretimi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

²⁶ Ahmet Yemenici, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Din Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Ahmet Yemenici, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları (Nitel Bir Çalışma)”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/15 (2014), 153-176.

²⁷ Bilgin, “İslâm Din Pedagojisinde İslâm'dan Başka Dinlerin Anlatımı”.

²⁸ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021), 97-100; John W. Creswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Yüksel Dede (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017), 187; Bruce L. Berg - Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Eren Can Aybek (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 304-305.

sona erdirilmesi gerektiğini doğal olarak anlar ve görüşmeleri bitirir.²⁹ Bu anlamda görüşme sayısı 8'e ulaştığında sorulara verilen cevaplarda tekrarların başladığı tespit edilmiş ve görüşme araştırmacılar tarafından sonlandırılmıştır.

Tablo 1: Katılımcı Bilgileri

Katılımcı No	Cinsiyet	Görev Yaptığı İl	Kıdem	Öğrenim Durumu
K1	Kadın	Sivas	5 yıl	Yüksek Lisans
K2	Erkek	İstanbul	1 yıl	Lisans
K3	Kadın	Hatay	10 yıl	Yüksek Lisans
K4	Kadın	İstanbul	4 yıl	Lisans
K5	Kadın	İzmir	5 yıl	Lisans
K6	Erkek	Mardin	28 yıl	Yüksek Lisans
K7	Kadın	Van	7 yıl	Yüksek Lisans
K8	Erkek	Ordu	20 yıl	Lisans

1.3. Veri Toplama Araçları

Veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme, nitel araştırmada araştırmacının birey veya gruplar ile görüşerek kendilerine araştırma konusuna ilişkin açık uçlu sorular yöneltilip aldığı cevapları veri toplama aracı haline getirmesidir. Katılımcılarla yapılan görüşmeler yüz yüze gerçekleştirilebildiği gibi çeşitli iletişim teknolojileri de kullanılabilir. ³⁰

Form oluşturulurken alan yazından hareket edilmiş daha sonra taslak metin hazırlanarak alan, dil ve ölçme uzmanlarından görüş alınmıştır. Bu süreçte uzman görüşleri doğrultusunda iki yeni soru eklenerek bir soru çıkarılmıştır. Yine uzman görüşleri doğrultusunda iki öğretmenden konu başlığı ile ilgili görüşlerini kompozisyon halinde yazmaları istenmiştir. Öğretmenlerin yazdıkları kompozisyonlar doğrultusunda forma yeni bir soru daha eklenerek pilot uygulama yapılmıştır. Pilot uygulamada iki öğretmen ile görüşülmüş ve herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir. Nihai olarak görüşme formunda 8 adet soru bulunmaktadır. Atatürk Üniversitesi'nden 30.11.2022 tarih ve 22 sayılı oturum ile alınan etik kurul izninden sonra katılımcılarla görüşmeler için süreç başlatılmıştır. Katılımcılar farklı illerde oldukları için görüşmeler çevrimiçi yapılmıştır.

1.4. Verilerin Analizi

Katılımcılara sorular yöneltilmiş ve alınan cevaplar katılımcı izinleri dâhilinde kayıt altına alınmıştır. Kayıtlar araştırmacılar tarafından deşifre edilerek metin haline getirilmiştir. Bu metinler NVIVO 12 programına aktarılmış ve içerik analizine tabi tutulmuştur. İçerik analizi; görüşme, mesaj, metin gibi bir içerikten belli bir konu ya da kavram ile ilgili derinlikli incelemeler yaparak çıkarımlarda bulunmak için yapılan tahlildir. ³¹ Çalışmanın içerik analizi iki araştırmacı tarafından ayrı ayrı yapılmıştır. Her iki araştırmacı öncelikle içerik analizinden kodlar üretmiştir. Bu kodlar karşılaştırılmış ve daha sonra temalar inşa edilmiştir.

Çalışmada her bir katılımcıdan yapılan alıntı ve atıflar kendilerine verilen kodlarla (K1, K2,...) yapılmıştır. Bu alıntılar tırnak içerisinde ve italik olarak verilmiştir. Ayrıca katılımcılardan yapılan bir alıntı, taşıdığı ilişkiler ağı sebebiyle bazen birden çok tema altında zikredilmiştir.

²⁹ Lawrence W. Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar* (Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2014), 2/591.

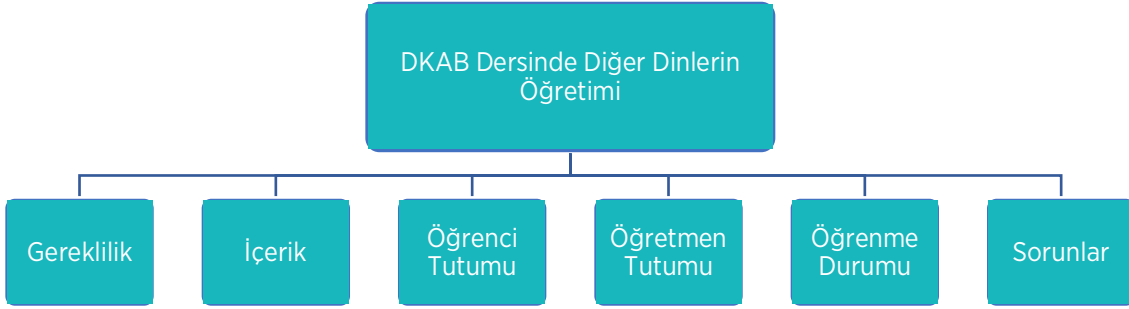
³⁰ Creswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 190.

³¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2012), 184; Şener Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018), 259.

2. Bulgular

Katılımcılarla yapılan görüşmelerden elde edilen verilerden hareketle DKAB öğretmenlerinin diğer dinlerin öğretimine dair görüşleri araştırmacılar tarafından kodlar haline getirilmiş daha sonra bu kodlar belirlenen temalar altında birleştirilmiştir. Belirlenen temalar şekil 1’de gösterilmiştir.

Şekil 1: DKAB Dersinde Diğer Dinlerin Öğretimi



2.1. Gereklilik

Katılımcılar DKAB derslerinde diğer dinler ile ilgili ünitelerin yer almasının gerekli olduğu ve olmadığı yönünde iki ayrı görüş ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri öne süren katılımcılar, görüşlerini çeşitli gerekçelerle desteklemişlerdir.

DKAB dersinde diğer dinlerin yer alması gerektiğini savunan katılımcılar, bu durumu dersin adında herhangi bir dine referans olmaması ve yine dersin adında kültür kavramı bulunmasıyla gerekçelendirmektedir. K2, görüşünü şu sözlerle izah etmiştir: “Dersin adı zaten ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi’... Sadece İslam dini ve Müslümanlığa ait bir ders değil dolayısıyla başka dinler de yer alabilir.” K6 da benzer olarak “(...) Zaten dersin adı ‘Din kültürü’, yani sadece İslam dini değil, diğer dinler hakkında da çok detaylı olmazsa bile yine mutlaka bilgi verilmesi gerekir.” DKAB dersin zorunlu olmasının diğer dinler ile ilgili konuları barındırması için bir gerekçe olduğu görüşü de K2 tarafından şu şekilde dile getirilmiştir: “Bu ders zorunlu olmazsa belki diğer dinlerin öğretilmesi gerektiği düşüncesine sahip olmazdım”.

Diğer dinler ile ilgili konuların DKAB dersinde yer almasının bir gereklilik olduğunu savunan görüşün dayandığı gerekçelerden biri de çok kültürlü bir toplum ile bir arada yaşam tecrübesinin giderek artmasıdır. Bu kapsamda kendisi ile aynı din ve kültürden olmayan bireylerle (ötekiyle) bir arada yaşamının kaçınılmaz olarak çoğulcu anlayışı tetiklediği dolayısıyla içerikte diğer dinlere yer verme gerekliliği K7 tarafından şöyle dile getirmiştir: “Çocuklar da bazen ‘Hocam, biz neden böyle bir ders alıyoruz?’ diye soruyorlar. Farklı dinlere inanan insanlarla aynı coğrafyada yaşıyoruz. Artık çocuklar basit bir internet ortamında bile farklı dinlere inanan bir insanla ilişki kurabiliyorlar. Böyle konuların müfredatta yer alması sayesinde hoşgörü, müsamaha kültürü oluşuyor.”

Diğer dinlerin işlendiği ünitelerin DKAB derslerinde yer almasına ilişkin gerekliliğin politik bir zemine dayandığı da dile getirilmiştir. Bu konuda K4: “Diğer dinlere yer verilmesinde politika ve siyasetin etkili olduğunu düşünüyorum” sözlerine yer vermiştir. K1 ise Avrupa Birliği (AB) süreci ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin (AİHM) kararlarının etkisini şu sözlerle değerlendirmiştir: “Avrupa birliği süreci, yine siyasi bir arka plan, devletin eğitimden beklentileri, mesela Alevilik başta olmak üzere farklı inanç ve mezheplere dair konularına baktığımızda 2005 yıllarında

programlara konuluyor. Avrupa birliğine girme süreci, işte dışardan AIHM kararları vs. bunların etkili olduğunu düşünüyorum.”

DKAB derslerinde diğer dinlerin yer almamasının gerektiği yönünde görüş bildiren katılımcıların öne çıkan gerekçesi ise öğrencilerin bu din mensupları ile gündelik hayatta karşılaşma olasılığının düşük olmasıdır. Özellikle Çin ve Hint dinleri için bu olasılığın daha düşük seviyelere indiği savunulmaktadır. Bu kapsamda K8, şunları dile getirmiştir: “Konfüçyanizm, Taoizm vs. çocukların hayatlarında hiç duymadıkları, ilgilerini çekmeyen dinler. Bu konulara gerek yok.” Diğer dinlerin DKAB dersinde yer alması sonucu sınıfta çatışmalara yol açabileceğini K1, şu sözlerle dile getirmiştir: “Aynı sınıf içerisinde farklı dinlere yer vermemiz bu öğrenciler arasında bir bütünlük mü sağlar, yoksa tam aksi bir etki mi yapar? Kuşkularım var. Örneğin, sınıfımda aynı dinden çocuklar var ama farklı mezhepteki bir arkadaşını dinsiz olarak görebiliyor.”

DKAB derslerinde İslamiyet dışındaki diğer dinlerin yer almasının gerekliliği ile ilgili bulgular değerlendirildiğinde DKAB derslerin zorunlu olarak okutulmasının geçmişten günümüze kadar tartışıldığı ve tartışılmaya devam ettiği hususunun etkili olduğu görülmektedir. Zira bu derslerin hiç verilmemesi, seçmeli olarak müfredata dahil edilmesi ve nihai olarak 1982 anayasası ile zorunlu dersler arasında yer alması gibi farklı tecrübeler yaşanmıştır.³² DKAB derslerinin zorunlu olmasından sonra gündeme getirilen politikalarda bu derslerin kültürel bir olgu olarak dinlerin bir arada yaşama anlayışına katkı sağlaması ön plana çıkmış,³³ bu durum da diğer dinlerin müfredattaki yerini güçlendirmiştir.

DKAB derslerindeki bu gerekliliğe ilişkin öne sürülen gerekçeler, katılımcılarla yapılan görüşmelerden elde edilen bulgularla örtüşmektedir. Bu husus literatürdeki ilgili çalışmalarda da desteklenmektedir.³⁴ Ders kitapları³⁵ ve öğretim programları³⁶ ile ilgili çalışmalarda da bu gerekliliğe vurgu yapılmıştır. Öğrencilerin bu konulara yer verilmesine dönük gereklilik tercihlerinin az olmasını tespit eden bir çalışmada yazar, bu durumun programda yer alan diğer dinler ile ilgili içerikten kaynaklandığını ifade etmektedir.³⁷

2.2. İçerik

Görüşmelerden elde edilen bulgular kapsamında öne çıkan bir tema da diğer dinlere dair ünite içerikleridir. İçeriğe dair değerlendirmeler objektiflik, yeterlilik ve içeriğin zenginleştirilmesine yönelik çeşitli önerilerden oluşmaktadır.

Katılımcılar ders içeriği olarak genellikle ders kitabını esas almaktadır. Böyle bir içerik değerlendirmesinde iki olgu öne çıkmaktadır. Birincisi nicelik ve nitelik bakımından diğer dinlerin ele alınışı ikincisi ise ünite de bahsi geçen dinin hangi bakış açısıyla ele alındığıdır. İçeriğin nicelik ve nitelik itibarıyla yeterli olup olmadığına ilişkin görüşler genellikle yeterlilik yönünde temayül göstermektedir. Bu kapsamda K3: “Bence verilme şekli yeterli. Ne çok detaylı ne de çok

³² Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 410-419.

³³ Mehmet Günaydın, “Zorunlu Din Öğretimi Meselesine Yaklaşımlar: Tarihi Sürece Bakış ve Değerlendirmeler”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2014), 193-194; Yakup Uzunpolat - Eyup Şimşek, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Kültür”, *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (2022), 367.

³⁴ Yemenici, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Din Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları*, 461; Hüseyin Yılmaz, “AB'ye Giriş Sürecinde Ortaöğretimde Diğer Dinlerin Öğretimi İle İlgili Öğrencilerin Düşünceleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 116; Recep Kaymakcan, *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Yeni Eğilimler: Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık* (İstanbul: Dem Yayınları, 2009), 52.

³⁵ Gündüz, *İlköğretim Din Dersi Kitaplarında Diğer Dinlerin Öğretimi (Zorunlu Din Öğretimi Öncesi ve Sonrası Dönemlere Ait Ders Kitapları Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma)*, 176-177.

³⁶ Tosun, “Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programlarında Diğer Dinler”, 670.

³⁷ Boran, “Orta Öğretimde Din Derslerinin Diğer Dinlerle İlgili Tutumlarına Etkisi”, 111.

yüzeysel... Dinlerin ortaya çıkış süreçleri ve bilinmesi gereken temel bazı bilgiler yer alıyor” sözlerine yer vermiştir.

İçeriğin ele alınış biçimine yönelik görüşlerde, katılımcıların diğer dinlerle ilgili ders kitabında bulunan bilgilerin betimsel, tarihsel ve olabildiğince objektif bir şekilde ele alındığı yönünde ortak bir fikir sahibi oldukları görülmektedir. K2 görüşünü: “Ders kitabı gayet objektif herhangi bir yorumda bulunmuyor” sözleriyle; K3 ise “Her bir dinin kendi inancı, ritüelleri kendi bakış açılarıyla ele alınıyor. Belki yer yer karşılaştırmalar var ama bu karşılaştırmalar öznel yargılar ile ele alınmıyor” ifadeleriyle dile getirmiştir.

Katılımcılar diğer dinler ile ilgili konuların içeriğinin zenginleştirilmesine dair çeşitli görüş ve öneriler de ileri sürmüştür. K5, önerilerini şöyle açıklamıştır: “... sürekli bilgiyi okuma tarzında ilerliyoruz. Yani ders kitaplarında ekstra görseller veya videolar linki verilebilir.” K8’in görüşleri de şu şekildedir: “Bu yaş aralığı çocuklar sadece bilgi ağırlıklı okuyamaz. Görsellerin zengin, daha sade ve yalın, görünüş olarak daha cazip olması lazım. Bazı kitaplar karikatürize ediliyor, rengi, şekli farklı olunca çocuk ilgi duyabiliyor.”

Öğretmenler ünitenin içeriğini genel olarak yeterli bulmaktadır. Bu bulgu, konuya ilişkin diğer araştırmalarda da yer almaktadır.³⁸ Öğretmenler ders kitaplarında ele alınan her bir dinin gelişim süreci, öğretileri ve ritüellerinin kendi bakış açılarıyla işlendiğinden hareketle içeriğin objektif olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bununla beraber içeriğin zenginleştirilmesi ve materyal desteği sağlanması gibi önerilerde bulunmuşlardır.

2.3. Öğrenci Tutumu

Katılımcılar, öğrencilerin diğer dinlerin işlenmesi sürecinde sahip oldukları tutumlara ilişkin çeşitli bilgiler paylaşmışlardır. Diğer dinlerle ilgili konular gündeme geldiğinde öğrencilerin genel olarak ilgi ile yaklaştıkları bununla beraber inanılan dinle karşılaştırma yönünde bir tutum sergiledikleri ortaya çıkmaktadır.

Katılımcıların öğrencileri yoğun bir öğrenme isteği içerisinde bulduklarını ifade etmeleri öğrencilerin bu konulara ilgi duyduğunu göstermektedir. K2 şunları dile getirmiştir: “Öğrenciler bu konuları öğrenmek istiyor. ‘Hocam biz bunları neden daha önce görmedik’ diyorlar.” K7, bu ilgiyi farklı bir dine inandığını iddia eden bir öğrenciyi örnek vererek şöyle açıklamıştır: “Hristiyan olduğunu söyleyen bir öğrencimiz vardı. 10. sınıfta öğrencilerin projelerle yoğun uğraştığı bir sezonda öğrenciye ‘Acaba derse girmesen mi?’ denilse bile kendisi için diğer dinlerin yer aldığı derse karşı çok ilgiliydi.” Katılımcılara göre öğrencilerin sahip olduğu ilgi, merak ya da öğrenme isteğinin sebeplerinin başında sosyal ağlar gelmektedir. Lise öğrencilerinin sosyal ağlara uyum sağlaması ve bu ortamlarda farklı dinlere inanan insanların ya kendileriyle ya da düşünceleri ile tanışmaları da İslam dışındaki dinlere karşı öğrenme isteğini pekiştiren bir durumdur. K5’in ileri sürdüğü görüşler bu durumu desteklemektedir: “Gelen sorular kimi zaman çocukların kendi soruları olmuyor. Genellikle bu sosyal medya çocukları, ateizm tartışmalarının olduğu sitelerine giriyorlar. Oralardan aldıkları sorularla karşılaşıyorum.” Öğrencilerin diğer dinlerle ilgili konulara karşı öğrenme isteğini pekiştiren unsurlardan biri de çevreden bir uyarıcının mevcut olmasıdır. Bu kapsamda yaşanan çevrede diğer dinlerle ilgili kişilerin varlığı öğrencilerin ilgisini canlı tutabildiği, K7 tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Bu bölgede Hristiyanlar yaşamış, bu kültüre aşinalık var. Çocukların günlük hayatlarındaki aşinalıklarından derslerde faydalanabiliyoruz.” K4 de benzer duruma işaret etmiştir: “Benim yaşadığım şehirde şu an bir kilise var, çocuklar

³⁸ Mahmut Zengin - Abdurrahman Hendek, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Din Dersleri -Statü, Programlar ve Çoğulculuk-* (İstanbul: Dem Yayınları, 2021), 101.

geçenlerde oradan bahsetti. Gittiklerinden değilse bile yakınlarda böyle bir yapının olması öğrencilerin konuya ilgi duymasını sağlıyor.”

Katılımcıların görüşleri, öğrencilerin diğer dinlere ilgi duyduklarına yönelik olmakla beraber bunun aksini iddia eden, öğrencilerin ilgisiz veya olumsuz bir tutum içerisinde olduğunu savunan görüşler de mevcuttur. K3, şu hususu dile getirmiştir: “Çocuklar bazen gülüp geçiyorlar anlatırken. Bazen öğrenmeyi çok istemeyen sınıflarım da oluyor. Bazen, ‘acaba müfredata konulmasa mıydı?’ diye de düşünüyorum...” Ancak bu durum, öğrencilerin diğer dinlere olan yaklaşımlarından ziyade öğrenme-öğretme sürecine karşı sahip oldukları genel tutumdan kaynaklanmaktadır. K1’in ileri sürdüğü ifadeler bunu desteklemektedir: “Öğrencilerim hiçbir şeye hazır değiller, hiçbir konudan haberdar değiller. Ne duymuşlarsa benden duyduklarını söyleyebilirim.”

Öğrencilerin diğer dinlere olan tutumlarının inanılan din yani İslam diniyle karşılaştırma yönünde bir temayül gösterdiğine dönük görüşler de bu kapsamda zikre değerlidir. K2’nin bu konudaki görüşleri şöyledir: “Her dinde kendileri ile mukayese edilebilecek bir şey alıyorlar öğrenciler. Mesela ‘Hindular ineğe tapıyor’ deniliyor. ‘Bu ne saçma şeymiş’ diyorlar. ‘İslam’da iyiyiz biz’ gibi cümleleri sıklıkla duyuyorum.”

Öğretmenler, öğrencilerin diğer dinleri konu edinen ünitelere ilgi gösterdiğini ifade etmiştir. Bu ilginin merak etme ve sosyal ağlardan kaynaklandığını öne sürmüşlerdir. Yapılan araştırmalarda özellikle lise döneminde bulunan öğrencilerin internette ve sosyal ağlarda yoğun bir şekilde zaman harcadığını ortaya koymaktadır.³⁹ Aynı zamanda yaşanan yer, ailenin dini tutumları da bu durumu etkileyen faktörler arasında sıralanabilir.

Öğrencilerin diğer dinlere karşı tutumlarının İslam dinine kıyasla şekillenmesi önemli bir bulgudur. Baykara’nın ve Boran’ın çalışmalarında da bu eğilime vurgu yapılmış, öğrencilerin diğer dinleri öğrenmelerinde İslamiyet’i daha iyi anlamının, Allah inancının daha da güçlenmesinin bir motiv işlevi gördüğü vurgusu yer almıştır.⁴⁰ Altaş’ın tespitleri arasında da öğrencilerin özellikle Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerine karşı tutumlarının İslam’a karşı olan en düşük tutumun altında seyrettiği yer almaktadır.⁴¹ Elde edilen bulgular ve literatürdeki verilerden hareketle İslam dışındaki dinlerin öğretiminde öğrencilerin aşına olduğu İslam dininin öğretilerinden faydalanılması ve bu doğrultuda karşılaştırmalı bir yaklaşım benimsenmesi önem arz etmektedir.

2.4. Öğretmen Tutumu

Katılımcılarla yapılan görüşmeler neticesinde öğretmenlerin diğer dinleri işlerken sahip olduğu üç ayrı tutum tespit edilmiştir. Bunlar; inanılan dine karşı savunmacı, diğer dinlere karşı ise objektif ve hoşgörülü olma tutumlarıdır.

Savunmacı tutum, öğretmenlerin diğer dinleri işlerken inanılan dini öne çıkarıp bu yönde savunma refleksi göstermelerine dönüktür. K4’ün şu sözleri bu durumu desteklemektedir: “...Tabii derslerin sonunda bu inançların gelip geçtiğini ve İslamiyet’in hak din olduğunu söylüyorum.” K5’in görüşü de şöyledir: “Diğer dinler kısa ve öz bir şekilde veriliyor. Neden? Çünkü İslam dini ile mukayese yapıp çocukların İslam dininin yüceliklerini, üstünlüğünü ve hak

³⁹ Eda Büyükgebiz Koca - Mustafa Zihni Tunca, “İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılığının Öğrenciler Üzerindeki Etkilerine Dair Bir Araştırma”, *Alanya Akademik Bakış Dergisi* 4/1 (2020), 96.

⁴⁰ Baykara, *Okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Diğer Dinlerin Öğretimi*, 43; Boran, *Lise Birinci Sınıflarda Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Öğrencilerin İslam Dini Dışındaki Dinler Hakkında Bilgi ve Düşüncelerine Etkisi*, 14.

⁴¹ Altaş, “Liselerde Öğrencilerin Diğer Dinlere Karşı Tutumları (Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında İslam Dini Dışındaki Dinlerin Öğretimi ve Uygulamaya Etkileri)”, 700-701.

din olduğunu kavrayabilmeleri için.” K6’nın şu sözleri de ilgi çekicidir: “Biz bu konuları işleyince biraz da İslam ile mukayeseli işliyoruz. İslam’ın tevhid dini olduğunu, akla ve mantığa uygun olduğunu öne çıkarmaya çalışıyoruz. Hint ve Çin dinlerinin insanları biraz daha yanlış birtakim inançlara yönlendirdiğini ancak İslam dininin daha güzel, mantıklı, akla uygun olduğunu anlatıyorum çalışıyorum.”

Öğretmenlerin görüşlerinde ortaya çıkan objektif tutuma ilişkin bulgulara gelindiğinde K2’nin şu sözlerine yer verilebilir: “Biz nasıl kendi dinimizin hak din olduğuna inanıyorsak onlar da kendi dinleri için bunu düşünüyorlar, diyorum. Çünkü baktığımda bazıları için bizim dinimizdeki birçok ritüel de yanlış gelebilir.” K3 de şu görüşleri ileri sürmüştür: “Olan dini yansıtıyoruz, kendimizden bir şey katarak değil... Objektif bir şekilde onların dini ritüellerini, tarihçelerini, ibadet mekânlarını tanıtıyoruz.” K7’ye ait şu görüş de ilgi çekicidir: “Tarafsız kalmaya çalışıyorum. Yani Hristiyan birisi beni dinlerse teyit eder mi? Muhtemelen eder.”

Ancak objektif yaklaşımın kimi zaman kaçınılmaz olarak savunmacı bir tutuma dönüştüğü de gözden kaçmamaktadır. Örneğin K7, yukarıda yer verilen açıklamalarına ek olarak şunları da dile getirmiştir: “...Bazen bu dinlerin İslam inanışından çok farklı olmadığına dönük diyaloglar geçebiliyor. İslam inanışının en vazgeçilmez konusunun tevhid inancı olduğunu, yer yer bu dinlerden ayrılan ve ‘tevhid yoksa İslam yoktur’ vurgusunu yapıyoruz.” K5 de bu kaçınılmaz tutumu şu şekilde ifade etmiştir: “Diğer dinler tahrif edildi şeklinde bir yaklaşımım var. Ben yüksek lisansımı dinler tarihinden yapıyorum, bir dinler tarihçisi olarak objektif olmamız gerekiyor, saygı çerçevesinde objektifliğimi koruyorum. Onun dışında kesinlikle İslam dininin hak, sadece din olarak da İslam’a inanmamız gerektiğini çocuklara her dersin sonunda vurguluyorum.”

Öğretmenlerin hoşgörülü bir tutuma sahip olduklarını ifade ettikleri görüşlere örnek olarak K1’in şu sözlerine yer verilebilir: “ ‘Karşınıza bu inançlara mensup insanlar çıkacak’ gibi cümlelerle onları biraz ileriye dönük bakmaya davet ediyorum. Tepkisel davranmıyorum.” K7 de hoşgörülü tutumunu örnek bir olay üzerinden açıklamıştır: “Bazen Hristiyan olduğunu söyleyen öğrenciler oluyor. Bir kiliseden bahsetti. Ben de katılmak istediğimi söyledim bir pazar ayinine... Ama bazı kiliseler dışarıdan misafir kabul etmiyorlardı, bu sebeple gidemedim.”

DKAB öğretim programında diğer dinler bilimsel bir metotla, dinler açılımlı ve olgusal bir yaklaşımla öğretime konu edilmektedir. Programın uygulayıcısı olarak öğretmenlerin tutumları da oldukça önemlidir. Öğretmenler diğer dinlerin tarihi sürecini, ritüellerini ve genel inanç esaslarını konu edinmeyi programa uygun bir şekilde ders işleme olarak ifade etmişlerdir. Bununla birlikte bazı öğretmenler doğrudan İslam dininin hak din olduğu, diğer dinlerin ise batıl olduğu gibi söylemlerle ders faaliyetlerini yürütmektedir. Hatta nihai olarak öğretmenler derslerde kendi inançlarıyla kıyaslama yaparak İslam dinini öne çıkarıp diğer dinlerin batıl olduğunu vurguladıklarını ifade etmişlerdir.

Bu tür yaklaşımlar dersin ontolojisi ve öğretim programının yapısı ile çelişmektedir. Ayrıca öğretmenler objektif olmanın ne derece mümkün olduğuna dair görüşler de belirtmişlerdir. Dolayısıyla dersin ve programın yapısına uygun olarak ders işlemek isteyen öğretmenlerin bunu nasıl yapacağı konusunda çelişkiler yaşadıkları ortaya çıkmaktadır. Literatür incelendiğinde öğretmenlerin diğer dinler söz konusu olunca savunmacı yaklaşım sergilediklerine yönelik bulguların başka çalışmalarda da yer aldığı görülmektedir.⁴² Yemenici, çalışmasında bu hususu

⁴² Kaymakcan, *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Yeni Eğilimler: Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık*, 53; Zengin - Hendek, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Din Dersleri -Statü, Programlar ve Çoğulculuk-*, 95.

kavramsal bir zemin etrafında tartışırken dışlayıcılık gibi görünen tutumun derinlikli bir analize tabi tutulması sürecinde yerini kapsayıcılığa bırakabildiği yönünde bir tespit ileri sürmüştür.⁴³ Öğretmenler İslam dışındaki dinlerin öğretimini dersin ontolojisi ve öğretim programının yapısına uygun bir şekilde gerçekleştirebilmesi için desteklenebilir.

2.5. Öğrenme Durumları

Katılımcıların diğer dinlerin öğretimi sürecindeki öğrenme durumlarına dair görüşleri çalışmanın bulgularında önemli bir yere sahiptir. Bu kapsamda diğer dinlerin öğretiminin nasıl gerçekleştirildiğine dair bulgular elde edilmiştir. Elde edilen bulgular kapsamında söz konusu “nasıl?” sorusuna derslerde kullanılan öğretim ilkeleri, yöntemleri ve materyaller çerçevesinde cevaplar aranmıştır.

Öğretmenlerin diğer dinlerin öğretiminde kullandıkları öğretim ilkelerinden bilinenden bilinmeyene ilkesi öne çıkmaktadır. Öğrencilerin diğer dinlerle ilgili kazanımları kavramasının etkili bir yolunun bilinenden yani İslam dininden faydalanmaktan geçtiği öne çıkmıştır. Bu anlamda katılımcılar, konu içeriklerini örneklendirme sürecinde inanılan dinin özelliklerinden yararlanmaktadır. K5, şunları dile getirmiştir: “Kitabımız önce İslam dinini anlatıyor. Biz de İslam dininin tüm yönlerini ele aldıktan sonra diğer dinlere semavi dinlerden başlayarak beşerî dinlere doğru ilerliyoruz. Sürekli olarak İslam dininde, mesela mukayeseli bir şekilde tanrı tasavvuru bu şekilde, ahirete İnanımız bu şekildedir. Hristiyanlıkta ise şu şekilde, Budizm dinine baktığımızda da bu tarz diyerek mukayese yapıyorum ve bunun daha kalıcı olduğunu düşünüyorum.” K1 ise şunları ifade etmiştir: “Öğrenci Müslüman çoğunluklu bir ortamda yaşıyor. Diğer dinleri hiç görmemiş ve bilmiyor. Ama İslam’ı bildikleri için anlatınca anlıyorlar. Mesela bir Yahudi ezanı... Bizim ezan dikkatlerini çekmez ama onu dinleyince aşırı derecede dikkatlerini çekiyor.”

DKAB derslerinde diğer dinlerin işlenişinde kullanılan öğretim yöntemlerine gelindiğinde, öncelikle katılımcıların yöntem çeşitliliğinin etkili öğrenmeyi sağladığı konusunda farkındalık sahibi olduğu görülmektedir. K1 şu sözleri sarf etmiştir: “Girdiğim her sınıfta aynı yöntemi uygulamıyorum. Çünkü her öğrenciye hitap etmiyor maalesef.” Ancak hangi öğretim yöntemleriyle dersin işlendiğine ilişkin derinlikli bir sorgulamada genel olarak anlatım yönteminin dışına çıkılmadığı da dikkat çekmektedir. Derslerin öğrenci tarafından ilgi çekici hale gelebilmesi için bazı materyaller kullanılmakla beraber bu derslerde öğrencileri sürecin öznesi haline getirecek yöntem çeşitliliğinden söz edilememektedir. K2’nin görüşleri bu durumu göstermektedir: “Öğrenciler bazen sıkılıyor. Böyle zamanlarda dinler hakkında belgeseller izletiyorum. Anlatım bir yere kadar, öğrenciler için görsel daha iyi oluyor.” K3’ün görüşleri şu şekildedir: “Kitabımızın PDF halini akıllı tahtalara indirip oradan kullanıyorum. Bunun dışında lise öğretmenlerinin DKAB sayfalarından, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü’nün içeriklerinden faydalıyorum. Slayt, bulmaca gibi içerikleri kullanıyorum.” K7 benzer olarak şunlara yer vermiştir: “Üniteyi destekleyici farklı videolar getiriyorum öğrencilere.” Son olarak anlatım yöntemi ağırlıklı olmakla beraber K8’nin görüşlerinde soru-cevap yönteminin de nadir olarak kullanıldığını ortaya koyacak bir bulgu ortaya çıkmıştır: “...Aynı zamanda biraz daha interaktif de oluyor derslerimiz. Mesela Yahudilik nedir? Hristiyanlık nedir? gibi sorularla bilgi düzeyini ölçüyorum.”

Farklı dinlerin DKAB derslerinde işlenmesiyle ilgili öğrenme durumlarını destekleyici başka bir bulgunun da materyal kullanımında kümelendiği tespit edilmiştir. Öğretmenlerin öğretim

⁴³ Yemenici, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları (Nitel Bir Çalışma)”, 169-170.

materyali olarak kullandığı araç gereçler ağırlıklı olarak ders kitapları ve etkileşimli tahtalardır. Ders kitaplarının somut olarak öğrencilerde bulunanların yanı sıra PDF ortamında etkileşimli tahta aracılığıyla yansıtılarak da kullanılan bir öğretim materyali olduğu ortaya çıkmıştır. K3 tarafından dile getirilen “kitabımızın PDF halini mutlaka akıllı tahtalara indirip oradan kullanıyorum” şeklindeki ifadesi bunu desteklemektedir. Ders kitabının dışındaki başka kitapların da ders materyali olarak kullanıldığı K2’in şu sözlerinde yer almıştır: “Zaten ders kitabına paralel gitmemiz gerekiyor ama ilahiyat fakültesinden bir hocamızın çıkardığı bir kitap vardı ‘Dinler Tarihi’ adında... Derslerde bu kitaptan da faydalaniyorum.” Ders kitaplarının dışında etkileşimli tahtanın da materyal olarak yaygın bir şekilde kullanıldığı ve konularla ilgili görsel-ışitsel içeriklerin bu tahtalar aracılığıyla öğrencilerle paylaşıldığı görülmektedir. K6, konuyla ilgili olarak şu sözleri sarf etmiştir: “Özellikle etkileşimli tahtalar yaygınlaştıktan sonra Youtube’den videolarla somut hale getiriyorum. Uzak Doğu’dan Hint ve Çin dinlerini işlerken bunların Ganj nehrinde yıkanma ile ilgili öğretici videoları var” K8 de şu ifadelere yer vermiştir: “USB bellek aracılığıyla müfredatta yer alan dinler ile ilgili resim, video gibi içerikleri kullanıyorum.”

Katılımcılar DKAB derslerinde diğer dinlerin öğretimi süreci için paydaşlardan destek alınmasının önem arz ettiğine vurgu yapmıştır. K1, şunları dile getirmiştir: “Yöntem ve teknik eğitim bilimleri konusunda Milli Eğitim Bakanlığı öğretmenleri biraz destekleyebilir. Hizmet içi eğitimlerle ben bunları mesela tekrar görmek dinlemek isterim. Bir de mesela üniversitelerden hocalarla temas halinde olsak da güzel olabilir diye düşünüyorum.” MEB ya da alan uzmanlarından alınacak paydaş desteğinin yanı sıra derslerde işlenen diğer dinlerin temsilcilerinden de somut destek alınabileceğine işaret edilmiştir. Yine K1, bu konuyu şöyle açıklamıştır: “...O dinin önderi diyebileceğimiz kişilerden o dini dinlemek etkili olabilir. Tabi en etkili gidip yerinde görmektir. Fakat imkân olmadığı durumlarda böyle biriyle röportaj yapılarak sınıflarda öğrencilere dinletilebilir.”

Katılımcıların çeşitli öğretim ilke, yöntem ve materyal kullanımının öğrencilerin daha kalıcı öğrenmeler gerçekleştirmelerinde etkili olduğu hususunda farkındalıklarının bulunduğu yapılan görüşmelere yansımıştır. Fakat bu durum farkındalık düzeyinde kalmakta, derslere çok fazla yansımamaktadır. Zira kullanılan öğretim ilkeleri, yöntemleri ile materyal sayısı ve niteliği oldukça sınırlıdır. Bu konuda MEB’den ve paydaş üniversitelerden destek beklediklerini ifade etmektedirler. Yemenici’nin çalışmasında da bu yönde bir bulgu ortaya çıkmış ve söz konusu desteğin hizmet içi eğitim ile giderilmesi teklif edilmiştir.⁴⁴

2.6. Sorunlar

Çalışmada ortaya çıkan diğer bir tema da bu dersi işleyen öğretmenlerin karşılaştığı sorunlardır. Bu sorunlar; öğrencilerin konu içeriklerine dair hazırbulunuşluk durumlarının yetersizliği, ünitelerin sınıflara dağılımı ve ünite sıralamalarıdır.

Öğrencilerin temel kavram ve içeriklere dair ön bilgilerinin yetersiz olduğu hakkında K2, şu bilgileri vermiştir: “Bizim zamanımızda az çok bir şeyler bilirdik ama maalesef öğrenciler bilgi ve hazırbulunuşluk açısından çok alt seviyedeler.” Öğrencilerin sahip oldukları ön bilgiler yetersiz olduğu gibi yanlış da olabildiğini K8, şöyle aktarmaktadır: “Ramazan’da peygamberlerin hayatı ile ilgili filmler oynatılıyor. Bu filmler sanki Kur’an veya İslam perspektifinden hazırlanmış gibi ama tamamen Tevrat kaynaklı... Çocuklar izliyor ve bilgileri buraya göre şekilleniyor ve bunu sınıfa taşıyor.”

⁴⁴ Yemenici, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları (Nitel Bir Çalışma)”, 170.

Ünite ve içeriklerin sınıf düzeyi ile sıralamalarında katılımcıların bazı eleştirileri yer almaktadır. Katılımcılar, ilk kez 11. sınıfta diğer dinlere yer verilmesini yanlış bulmaktadır. K4, şu ifadeleri kullanmıştır: “Ben 11. sınıfta diğer dinlerin eğitiminin başlamasını geç buluyorum.” K2’nin görüşü ise şöyledir: “...Çünkü o zamana kadar sosyal medya çocuğu çekmiş oluyor, zaten bir şekilde duyuyor, görüyor kendini doyuruyor. Bize çok gerek kalmıyor.” Özellikle 12. sınıf 5. üniteye yer alan Hint ve Çin Dinleri ünitesinin öğrencilerin üniversite sınavına hazırlanışı ve bakanlığın yoklama konusunda öğrencileri zorunlu tutmaması nedeniyle neredeyse hiç işlenememesinin de eleştiri odağında olduğu görülmektedir. K6, bu durumu “12. sınıflar üniversite sınavına hazırlanmayı bahane ederek derse olan ilgilerini azaltmaktadır. Bakanlık öğrencilerin devamsızlıktan kalmamaları yönünde karar verdiği için özellikle son iki-üç yıldır bu üniteyi işleme imkânımız yok” şeklinde ifade etmiştir. Burada temel sorun derslerin 12. sınıfta olmasıyla birlikte son üniteye yer almasıdır. K2’nin ifadesiyle, “12. sınıfın son konusu bu... Öğrenciler mezun olacaklar ve okula gelmiyorlar.”

Diğer dinlerle ilgili konuların 11. ve 12. sınıflarda eğitim-öğretim yılının son üniteleri olması, öğretmenlere göre verimi düşüren bir stratejidir. K1, bu sorunu ve önerisini şöyle açıklamıştır: “11. sınıfta konunun son üniteye konulmuş olması bir problem, üniteyi işleyemiyoruz. Bu durum bende bu konulara az önem verildiği izlenimi yaratıyor.” K7 ise konuya ilişkin şu önerilerde bulunmuştur: “Yahudilik ve Hristiyanlık 9. veya 10. sınıfta olsa daha sağlıklı olur. Hint ve Çin dinleri de 11. sınıfa alınsa iyi olur diye düşünüyorum”.

Bütün eğitim kademelerinde öğrencilerin hazırbulunuşluk seviyelerinin yeterli olmasının öğrenme sürecini olumlu etkilediği bilinmektedir.⁴⁵ Öğrenciler sosyal ağlar aracılığıyla diğer dinleri tanımakla beraber öğrenme sürecine hazırlıksız bir şekilde katılabilmektedir. Öğretmen ders işlerken, sorulan soruya cevap verirken veya öğrenme yanlılığını giderirken öğrencilerin hazırbulunuşlukları düşük olduğu için zorlanmakta hatta bazen açıklama yapmadan konuyu geçiştirmektedir. Öğrencilerin diğer dinlerle ilgili hazırbulunuşluklarının yetersiz olması, konuyla ilgili yapılan diğer çalışmalara da yansımıştır. Altaş, özellikle Yahudilikle ilgili konularda öğrencilerdeki bu eksikliği ortaya koyarak söz konusu durumun öğrenci tutumlarını etkileyen boyutlarını tartışmıştır.⁴⁶ Boran ise öğrencilerin çoğunlukla İslamiyet dışındaki diğer dinlerle ilgili bilgilerinin yetersiz olduğunu öne sürdüklerine yer vermiştir.⁴⁷ Öğretmenlerin diğer dinlerle ilgili konularda kendilerini yeterli seviyede donanımlı görmemelerine gelindiğinde, bu hususa ilişkin bulguların Zengin ve Hendek’in çalışmasında da yer aldığı görülmüştür.⁴⁸

Öğretmenler, ünitelerin yalnızca son iki sınıfta yer almasını ve sıralama olarak da son üniteye bulunmasını eleştirmişlerdir. Özellikle MEB’in son sınıflarda devam zorunluluğu bulundurmaması, buna bağlı olarak öğrencilerin okula gelmemesi bu şikâyetlerden bazılarıdır. Bu durumun önüne geçmek için öğretmenler her sınıf düzeyinde, ünite olarak daha önceki ünitelerde ya da her ünite sonuna bir din olacak şekilde diğer dinlere yer verme önerilerinde bulunmuştur. Yemenici tarafından yapılan bir çalışmada diğer dinlerle ilgili ünitelerin son sınıflarda yer alması gerektiğine yönelik bir öneri bulunmaktadır.⁴⁹ Ancak bu durumun

⁴⁵ Gonca Harman - Dilek Çeliker, “Eğitimde Hazır Bulunuşluğun Önemi Üzerine Bir Derleme Çalışması”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2012), 154.

⁴⁶ Altaş, “Liselerde Öğrencilerin Diğer Dinlere Karşı Tutumları (Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında İslam Dini Dışındaki Dinlerin Öğretimi ve Uygulamaya Etkileri)”, 687.

⁴⁷ Boran, *Lise Birinci Sınıflarda Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Öğrencilerin İslam Dini Dışındaki Dinler Hakkında Bilgi ve Düşüncelerine Etkisi*, 29.

⁴⁸ Zengin - Hendek, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Din Dersleri -Statü, Programlar ve Çoğulculuk-*, 109.

⁴⁹ Yemenici, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Din Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları*, 462.

öğretmenler tarafından benimsenmediği tespit edilmiştir. Diğer dinlerin sınıf düzeyi ile ilgili olarak özellikle mevcut öğretim programını esas alan bir çalışmada, bu din ve inançların tüm sınıf düzeylerine dağıtılması önerilmiştir.⁵⁰ Elde edilen bulgular ve literatürdeki veriler birlikte değerlendirildiğinde İslam dışındaki dinlerle ilgili ünitelerin tüm sınıf düzeylerinde yer alacak şekilde yeniden düzenlenmesi gerektiği söylenebilir.

Sonuç ve Öneriler

Dünyada çoğulculuk söylemlerinin yaygınlık kazanması ve Türkiye’de din derslerinin DKAB adı altında zorunlu olarak okutulması bu derslerin içeriğini de etkilemiştir. Bu bağlamda İslam dışındaki dinlerin programdaki yeri daha da pekişmiştir. 2018 yılında uygulamaya konulan DKAB öğretim programında ortaöğretim 11 ve 12. sınıflarda diğer dinlerle ilgili ünitelere de yer verilmiştir.

Öğretmenler, genellikle diğer dinlerin programda yer alması gerektiğini düşünmektedir. Bu düşünceye yön veren etkenin diğer dinlerle ilgili konuların ‘din kültürü’ne bağlı birer genel kültür konusu olması ve öğrencilerin çoğulcu söylemlerin arttığı bir dünyada farklı inançlara mensup bireylerle karşılaşabilme ihtimalinin yüksek olmasıdır. Öğretmenler, diğer dinlere ilişkin konuların içeriğinin genel anlamda objektif bir şekilde ve bilimsel verilerle desteklenmiş, dinlerin kendi kaynaklarına başvurularak tasarlanmış bir yapıda olduğunu ifade etmiştir. Buradan hareketle DKAB öğretmenlerinin küreselleşme, çoğulculuk ve kültür etkileşimi konusunda farkındalık sahibi oldukları söylenebilir. Programda belirtilen dinler açılımlı ve olgusal yaklaşımın öğretmenler tarafından bilindiği fakat uygulamaya tam anlamıyla yansıtılmadığı da görülmüştür. Bu durumun sebebi olarak öğretmenlerin öğretim programındaki yaklaşımların uygulamaya nasıl yansıtılacağını bilmemesi gösterilebilir.

Öğrencilerin DKAB derslerinde işlenen diğer dinlere karşı tutumlarına ilişkin öğretmen görüşlerinin olumlu bir seyir takip ettiği ortaya çıkmıştır. Ders işlenişi esnasında da öğrencilerin diğer dinleri tanımada İslam dini ile karşılaştırmalı bir yaklaşım sergiledikleri, inandıkları dinin öğretileri çerçevesinde tanımaya çalıştıkları ifade edilmiştir. Öğrencilerin İslam dışındaki dinlerin ele alındığı ünitelere yönelik ilgisi, farklılıkları tanıma ve çoğulcu dünyaya uyum sağlamaya çalışma çabasının bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Ancak öğretmenlerin bu ilgiyi nasıl yönlendirdiği araştırılmayı bekleyen konular arasındadır. Öğretmenlerin ise inanılan dine karşı savunmacı, diğer dinlere karşı objektif ve hoşgörülü bir tutum sergilediği tespit edilmiştir. Buna göre öğretim sürecinde öğrencilerin de beklentileri doğrultusunda İslam diniyle karşılaştırmalı yaklaşımın kaçınılmaz olarak ortaya çıktığı, bunun da savunmacı bir tutumu tetiklediği ifade edilmiştir. Ancak ilgili dinlerin inanç ve ritüellerine karşı saygılı ve hoşgörülü tutuma da dikkat edildiği vurgulanmıştır.

Öğretmenlerin öğrenme durumlarına ilişkin görüşlerine bakıldığında öncelikle öğretim ilkelerinden bilinenden bilinmeyene ilkesini benimsedikleri ortaya çıkmıştır. Bu anlamda diğer dinlerle ilgili konuları İslam dininde bilinen bir konu üzerinden açıklama temayülü mevcuttur. Öğretmenlerin her ne kadar yöntem çeşitliliğinin önemini farkında olsalar da anlatım yönteminden uzaklaşmadıkları tespit edilmiştir. Materyal kullanımında ise ders kitabının önemli rol oynadığı bununla birlikte etkileşimli tahta aracılığıyla çeşitli görsel-işitsel araç ve gereçlerden faydalandığı görülmüştür. Öğretmenlerin bu ünitelerde kullandığı yöntem ve materyallerin sınırlı olması sadece bu konulara özgü olmayıp genel anlamda DKAB öğretmenlerinin yöntem ve materyal tasarım ve kullanım becerilerini ilgilendiren bir husustur. Başka bir deyişle

⁵⁰ Arıcı, “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Diğer Dinlerin Öğretimi”, 392.

öğretmenlerin yöntem çeşitliliğine yer vermemesi ve sınırlı bir materyal tasarımına ve kullanımına sahip olması, bu üniteleri de etkilemiştir.

Öğretmenlerin diğer dinlerin öğretiminde karşılaştıkları sorunlar ise öğrencilerin hazırbulunuşluk düzeylerinin beklenen seviyede olmamasıdır. Öğretmenler tarafından öğrencilerin hazırbulunuşluk düzeylerinin eksik olduğu yönündeki değerlendirme sadece bu ünitelere özgü olmayıp genel bir sorunun uzantısı olarak değerlendirilebilir. Bununla beraber diğer dinlerle ilgili ünitelerin ortaöğretimin son iki kademesine, bu kademelerin de son ünitelerine bırakılmasının gerek öğrenci motivasyonunu gerekse öğrenme-öğretme sürecini olumsuz etkilediği tespit edilmiştir.

Çalışmanın sonucunda elde edilen veriler çerçevesinde şu öneriler geliştirilmiştir:

1. İslam dışındaki dinleri ele alan ünitelerde kullanıma sunmak üzere materyal geliştirme çalışmaları yürütülebilir.
2. Öğretmenlerin gerek diğer dinlerle ilgili bilgilerinin desteklenmesi gerekse yöntem ve materyal tasarım ve kullanım becerilerinin geliştirilmesi adına hizmet içi eğitim seminerleri düzenlenebilir ve paydaş desteği sağlanabilir.
3. Program geliştirme kapsamında İslam dışındaki dinlerin yer aldığı ünitelerin sıralamalarının yeniden düzenlenmesine yönelik çalışmalar yapılabilir.
4. DKAB derslerinde İslam dışındaki dinlerin öğretimi ile ilgili etraflı bir çerçevenin oluşabilmesi için öğrenci ve İslam dışı din mensupları gibi paydaşların konu edildiği çalışmalara yer verilebilir.

Kaynakça

- Altaş, Nurullah. "Küreselleşme, Çokkültürcülük ve Din Eğitimi". *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*. ed. Mustafa Köylü. 17-46. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Altaş, Nurullah. "Liselerde Öğrencilerin Diğer Dinlere Karşı Tutumları (Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında İslam Dini Dışındaki Dinlerin Öğretimi ve Uygulamaya Etkileri)". *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. 673-703, 2010.
- Altaş, Nurullah. "Türkiye'de Zorunlu Din Eğitimi Yapılandırma Süreci, Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışları (1980-2001)". *Dini Araştırmalar* 4/12 (2002), 145-168.
- Antone, Hope S. "The Challenges of Globalization to Religious Education: Some Experiences And Reflections From Asia". *Religious Education* 97/3 (ts.), 226-237.
- Arcı, İsmail. "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Diğer Dinlerin Öğretimi". *International Journal of Social Sciences Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/31 (2023), 382-395. 10.52096/usbd.7.31.21
- Aşlamacı, İbrahim. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Bağlamında Çoğulculuk-Yapılandırmacılık İlişkisi". *Religious Sciences* 2 (2014), 32-44.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Baskı, 2014.
- Azzouzi, Monaim. "Religion and Globalisation: Benefits and Challenges". *Political Science and International Relations* 10 (2013), 150-154.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü* (1997-2012). İstanbul: İlke, 2012.
- Baykara, Zeynep. *Okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Diğer Dinlerin Öğretimi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Berg, Bruce L. - Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Eren Can Aybek. Konya: Eğitim Yayınevi, 4. Baskı, 2019.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayınları, 1998.
- Bilgin, Beyza. "İslâm Din Pedagojisinde İslâm'dan Başka Dinlerin Anlatımı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 19-40.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Küreselleşme, Din ve Ulus Devlet". *Küreselleşme Ulus Devlet ve Din*. ed. Şahin Gürsoy - İhsan Çapcıoğlu. 17-42. Ankara: Platin Yayınları, 2007.
- Boran, Abdurrahman. *Lise Birinci Sınıflarda Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Öğrencilerin İslam Dini Dışındaki Dinler Hakkında Bilgi ve Düşüncelerine Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Boran, Abdurrahman. "Orta Öğretimde Din Derslerinin Diğer Dinlerle İlgili Tutumlarına Etkisi". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/20 (2004), 99-120.
- Bulut, Zübeyir. "Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Diğer Dinlerin Öğretimi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2014), 359-381.
- Bulut, Zübeyir. "Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Diğer Dinlerin Öğretimi". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 8/2 (2010), 65-90. <https://doi.org/10.15869/itobiad.00825>
- Büyükgebiz Koca, Eda - Tunca, Mustafa Zihni. "İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılığının Öğrenciler Üzerindeki Etkilerine Dair Bir Araştırma". *Alanya Akademik Bakış Dergisi* 4/1 (2020), 77-103. <https://doi.org/10.29023/alanyaakademik.597820>
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 24. Baskı, 2018.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Yüksel Dede. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 3. Baskı, 2017.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 6. Baskı, 2021.
- Günaydın, Mehmet. "Zorunlu Din Öğretimi Meselesine Yaklaşımlar: Tarihi Sürece Bakış ve Değerlendirmeler". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2014), 163-203.

- Gündüz, Hatice. *İlköğretim Din Dersi Kitaplarında Diğer Dinlerin Öğretimi (Zorunlu Din Öğretimi Öncesi ve Sonrası Dönemlere Ait Ders Kitapları Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Harman, Gonca - Çeliker, Dilek. "Eğitimde Hazırbulunuşluğun Önemi Üzerine Bir Derleme Çalışması". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2012), 147-156.
- Hick, John. "Teolojide Kopernik Devrimi". çev. Yasin Meral. *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi*. ed. Recep Kaymakcan. 119-134. İstanbul: Dem Yayınları, 2.Baskı, 2013.
- İçli, Gönül. "Küreselleşme ve Kültür". *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 25/2 (2001), 163-172.
- Kalın, İbrahim. *Barbar-Modern- Medeni*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 23. Basım, 2012.
- Kaymakcan, Recep. *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Yeni Eğilimler: Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009.
- Köylü, Mustafa. "Dini Çoğulculuk ve Din Eğitimi". *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*. ed. Mustafa Köylü. 47-80. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Neuman, Lawrence W. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 7. Baskı., 2014.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Skeie, Geir. "Çoğulluk Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlamı". çev. Z. Şeyma Arslan. *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi*. ed. Recep Kaymakcan. 135-153. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Tosun, Cemal. "Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programlarında Diğer Dinler". *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. 655-672. Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010.
- Uzunpolat, Yakup - Şimşek, Eyüp. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Kültür". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (2022), 260-278. <https://doi.org/10.47145/dinbil.1199252>
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Yemenici, Ahmet. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Din Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Yemenici, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları (Nitel Bir Çalışma)". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/15 (2014), 153-176.
- Yılmaz, Hüseyin. "AB'ye Giriş Sürecinde Ortaöğretimde Diğer Dinlerin Öğretimi İle İlgili Öğrencilerin Düşünceleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 101-128.
- Zengin, Mahmut - Hendek, Abdurrahman. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Din Dersleri -Statü, Programlar ve Çoğulculuk-*. İstanbul: Dem Yayınları, 2021.
- "1982 Türkiye Cumhuriyeti Anayasası". Erişim 01 Kasım 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.2709.pdf>
- "T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9,10,11 ve 12. Sınıflar)", 2018. <http://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=319>
- "T.C. Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Tebliğler Dergisi, c. 55, Sayı: 2356, Sayfa:232", 13 Nisan 1992. <http://tebligler.meb.gov.tr/index.php/tuem-sayilar/viewcategory/50-1986?limitstart=0&order=hits&dir=asc>
- "T.C. Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Tebliğler Dergisi, c.49, Sayı: 2219, sayfa: 401", 20 Ekim 1986. <http://tebligler.meb.gov.tr/index.php/tuem-sayilar/viewcategory/50-1986?limitstart=0&order=hits&dir=asc>

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

Katılım Finans İlkeleriyle Uyumlu Faaliyet Yürüten Varlık Yönetim Şirketine Dair Bir Öneri

A Suggestion for the Asset Management Company Operating in Compliance with
Participation Finance Principles

Salih GÜNER

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku

Erzincan, Türkiye

Erzincan Binali Yıldırım University, Department of Basic Islamic Sciences, Islamic Law

Erzincan, Türkiye

salihguner_17@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8333-963X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 02.07.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 07.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atıf | Cite As

Güner, Salih. "Katılım Finans İlkeleriyle Uyumlu Faaliyet Yürüten Varlık Yönetim Şirketine Dair Bir Öneri". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 781-802.
<https://doi.org/10.14395/hid.1321865>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

A Suggestion For The Asset Management Company Operating in Compliance With Participation Finance Principles

Abstract

Asset management companies have emerged with the aim of purchasing the non-performing assets of financial institutions, providing liquidity to the institution and freeing these institutions from non-performing assets. The deterioration in the economies of countries from time to time and the consequent deterioration in the economic situation of citizens and financial institutions have led to the establishment of these companies. Although asset management companies emerged earlier in the world, they came to the agenda in our country after the 2001 crisis.

Since asset management companies were established with the aim of purchasing non-performing assets from conventional banks at very low amounts and collecting these debts from the original owner, we cannot say that they take into account the prohibition of interest, which is not legitimate according to Islamic law. Therefore, it is not possible to state that the existing asset management companies are legitimate in terms of Islamic law. On the other hand, considering that participating banks may also have problematic assets, there should be a need for an Asset Management Company that conducts interest-free transactions and complies with the principles of Islamic law. In this context, it should be necessary to determine some principles for asset management companies that aim to operate within the framework of the principles of Islamic law.

In the history of Islamic law, debt-sale practices have been widely discussed by scholars. The main source of the debate is the hadith narrated from the Prophet (p.b.u.h.), "The Prophet (p.b.u.h.) forbade the sale of debt for debt." As a matter of fact, many opinions have been expressed around this hadith, and it has been stated that the hadith is weak, and although it has been stated that it is weak, there are also opinions that it is true in terms of its meaning. On the other hand, there are also disagreements about which of the debt-selling practices the hadith covers. Some scholars accepted the hadith as absolute and did not allow any debt to be sold in any way. Some scholars, on the other hand, have narrowed the scope of the hadith and stated that it is not permissible to engage in debt-sale practices that create an interest transaction or where the transaction does not benefit people.

The Hanafi madhhab has never authorised the sale of debt on the grounds that it is not deliverable. Although the Shafi'i madhhab has such a view as a sect, it has experienced individual disagreements on the issue of purchasing the debt in cash in exchange for goods. The Maliki madhhab is more moderate than these two madhhabs in the practice of selling debt. As a matter of fact, it has adopted the view that it is possible to sell the debt to the debtor himself or to a third party in exchange for a good or benefit, with some conditions. The scholars who act most freely on this issue are Ibn Taymiyya and his student Ibn Qayyim al-Jawziyye. According to these two scholars, the sale of debt forbidden by the aforementioned hadeeth is the sale of a new debt on a deferred basis without the parties having a previous debt in their possession. It is permissible to sell a debt that is fixed in the dhimma, either to the debtor himself or to a third party, in exchange for goods or the benefit of goods.

In addition to the views mentioned above, among today's scholars or fatwa committees, some make ijthad on the view of the Maliki madhhab. For example, the Islamic Fiqh Academy and the Advisory Board of the Participation Banks Association of Turkey have expressed the opinion that practices that take place in the form of selling debt to third parties in cash in exchange for a property or the benefit of a property or a service may be permissible.

In this article, since it is considered to be a current need, the issues of how an Asset Management Company can operate by the principles of participation finance should be and on the basis of which principles and with which methods it can purchase problematic assets are discussed. In this context, firstly, the practices in the classical fiqh works regarding debt sale practices are analysed and evaluated, and then an asset management company model that operates in accordance with Islamic law is proposed.

Keywords: Islamic Law, Participation Finance, Asset Management Company, Non-performing Asset, Dept.

Katılım Finans İlkeleriyle Uyumlu Faaliyet Yürüten Varlık Yönetim Şirketine Dair Bir Öneri

Öz

Varlık Yönetim Şirketleri, finans kurumlarında meydana gelen sorunlu varlıkları satın alıp kuruma likidite sağlama ve bu kurumları sorunlu varlıklardan arındırma amacıyla ortaya çıkmıştır. Zaman zaman ülke ekonomilerinde meydana gelen bozulmalar ve bunun sonucu olarak vatandaşların ve finans kurumlarının ekonomik durumunun bozulması bu şirketlerin kurulmasına sebep olmuştur. Varlık Yönetim Şirketi'nin ilk örneği 1930'lu yıllarda Avusturya'da görülmesine rağmen bu şirketlerin ülkemizde gündeme gelmeye başlaması 2001 krizinden sonra olmuştur.

Varlık Yönetim Şirketleri'nin, konvansiyonel bankalardaki sorunlu varlıkları çok düşük miktarlarda satın alıp bu borçları asıl sahibinden tahsil etme amacıyla kurulması sebebiyle İslâm hukukundaki faiz yasağını dikkate aldığını söyleyemeyiz. Dolayısıyla mevcut Varlık Yönetim Şirketleri'nin, İslâm hukuku açısından meşruiyetinin bulunduğunu ifade etmek mümkün değildir. Diğer taraftan katılım bankalarının da sorunlu varlıklara sahip olabileceğini düşündüğümüzde faizsiz işlem yapan ve İslâm hukuku ilkelerine riayet eden bir Varlık Yönetim Şirketine de ihtiyaç olmalıdır. Bu kapsamda, İslâm hukuku kaideleri çerçevesinde faaliyet yürütmeyi hedefleyen Varlık Yönetim Şirketleri için birtakım ilkeler belirlemek zaruridir.

İslâm hukuku tarihinde borç satım uygulamaları, âlimler nezdinde çokça tartışılmıştır. Tartışmanın ana kaynağını Hz. Peygamberden rivayet olunan “Nebi (s.a.s.), borcun borca karşılık satımını yasakladı.” hadisi oluşturmaktadır. Nitekim bu hadis etrafında çokça görüş zikredilmiş, hadisin zayıf olduğu ifade edilmiş ve yine zayıf olduğu ifade edilmekle birlikte mana itibarıyla doğru olduğu yönünde görüşler de belirtilmiştir. Diğer taraftan hadisin, borç satım uygulamalarından hangisini kapsadığı hususunda da ihtilâflar bulunmaktadır. Kimi âlimler, hadisi mutlak kabul ederek borcun hiçbir şekilde satımına cevaz vermemişlerdir. Kimi âlimler ise hadisin kapsamını daha dar tutmuş ve faizli bir işlem meydana getiren veya yapılan işlemin insanların faydasına olmadığı borç satım uygulamalarının caiz olmadığını ifade etmişlerdir.

Hanefî mezhebi, teslim edilebilir olmadığı gerekçesiyle borç satımına hiçbir şekilde cevaz vermemiştir. Şâfiî mezhebi ise mezhep görüşü itibarıyla böyle bir görüşe sahip olmakla birlikte borcun bir ayn yani mal karşılığında peşin olarak satın alınması konusunda bireysel ihtilâflar yaşamıştır. Mâlikî mezhebi ise bu iki mezhebe göre daha ilimlidir. Nitekim öne sürmüş olduğu birtakım şartlar ile birlikte borcun, borçlunun bizzat kendisine veya üçüncü bir şahsa mal veya menfaat karşılığında satımının mümkün olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu konuda en özgür davranan âlimler ise İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'dir. Bu iki âlime göre, yukarıda bahsi geçen hadis ile yasaklanan borç satımı, her iki tarafın daha önce zimmetinde bir borç bulunmaksızın vadeli olarak yeni bir alım satım faaliyeti yapmalarıdır. Zimmette sabit olan bir borcun, borçlunun kendisine veya üçüncü bir şahsa, bir ayn veya aynın menfaati karşılığında satımı ise mümkün ve caizdir.

Yukarıda zikrettiğimiz görüşlere ilave olarak günümüz âlimleri veya fetva kurulları arasında Mâlikî mezhebinin görüşü üzerine içtihat edenler bulunmaktadır. Örneğin İslam Fıkıh Akademisi ve Türkiye Katılım Bankaları Birliği Danışma Kurulu, borcun bir ayn veya aynın menfaati veya bir hizmet karşılığında üçüncü kişilere peşin olarak satımı şeklinde gerçekleşen uygulamaların caiz olabileceğini belirtmişlerdir.

Bu makalede, güncel bir ihtiyaç olduğu düşünülmüş sebebiyle katılım finans ilkelerine uygun faaliyet yürütebilecek Varlık Yönetim Şirketi'nin nasıl olması gerektiği ve hangi ilkeler bazında hangi yöntemler ile sorunlu varlıkları satın alabileceği konuları tartışılmıştır. Bu bağlamda öncelikle borç satım uygulamalarına dair klasik fıkıh eserlerindeki uygulamalar incelenmiş, değerlendirilmiş ve akabinde İslâm hukukuna uygun faaliyet yürüten bir Varlık Yönetim Şirketi modeli önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Katılım Finans, Varlık Yönetim Şirketi, Sorunlu Varlık, Deyn.

Giriş

Konvansiyonel bankalar, katılım bankaları ve kredi temin eden diğer mâlî kuruluşların en büyük problemlerinden biri, sorunlu finansman meselesi yani bir diğer ifadeyle sağlanan finansmanların geri ödenememesidir. Bu sorun, yeni sorunları da beraberinde getirmektedir. Özellikle sorunlu varlıkların sürekli artması, kurumların hem aktiflerine etki etmekte hem de zarar meydana geldiği içi kâr oranının azalmasına sebep olmaktadır. Bununla birlikte kurumun yeni fon sağlama kapasitesi de bu durumdan etkilenmektedir.

Ülkeler, finansman sağlayan kurumların bahsetmiş olduğumuz bu sorunları karşısında çözüm yolları aramışlardır. Varlık Yönetim Şirketleri, bu bağlamda bir çözüm yolu olarak ortaya çıkmıştır. Varlık Yönetim Şirketleri'nin tarihçesi, işleyişi, amaçları, faydaları ve zararları birçok yüksek lisans ve doktora tezine konu olmuş¹ ve konu hakkında birçok makale çalışması yayımlanmıştır.² Yapılan çalışmalar arasında, Ayhan Ak'ın “Meşruiyet Analizi Bağlamında Varlık

¹ Batuhan Buğra Akartepe, *Alacak Satımı Uygulamaları ve Analizi: Varlık Yönetim Şirketi Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Cem Bahadır, *Sorunlu Kredilerin Yönetiminde Varlık Yönetim Şirketlerinin Rolü ve Türkiye Uygulaması* (Ankara: Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Hicabi Ersoy, *Finansal Krizlerin Çözümleme Süreçleri ve Yöntemleri* (Türkiye-Kore-Meksika Deneyimlerinin Karşılaştırmalı Analizi) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Birgül Şakar, *Banka Yapılandırılma Sürecinde Varlık Yönetim Şirketleri Seçilmiş Ülkeler ve Türkiye Uygulaması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004).

² Mustafa Tevfik Kartal-Cüneyt Hakan Demir, “Türkiye’de Katılım Bankacılığında Sorunlu Kredilerin Varlık Yönetim Şirketlerine Satışı Üzerine Bir İnceleme ve Yöntem Önerileri”, *İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi* 3/1 (2017); Ayhan Ak, “Meşruiyet Analizi Bağlamında Varlık Yönetim Şirketleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014); H. Pınar Kaya, Şaban Uzay, “Varlık Yönetim Şirketlerinin Finansal Sistem İçerisindeki Yeri ve Önemi”, *Muhasebe ve Denetim Bakış* 59 (2020).

Yönetim Şirketleri”, Cüneyt Hakan Demir’in “Faizsiz Bankacılıkta Varlık Yönetim Şirketleri Adaptasyonu”, Mustafa Tefvik Kartal-Cüneyt Hakan Demir’in “Türkiye’de Katılım Bankacılığında Sorunlu Kredilerin Varlık Yönetim Şirketlerine Satışı Üzerine Bir İnceleme ve Yöntem Önerileri”, Batuhan Buğra Akartepe’nin “Alacak Satımı Uygulamaları ve Analizi: Varlık Yönetim Şirketi Örneği” adlı çalışmaları, yapacak olduğumuz çalışma ile kısmen ilgisi bulunan araştırmalardır. Ancak bu çalışmaların, Varlık Yönetim Şirketleri’nin İslâmî esaslara uygun olarak faaliyet yürütebilmesini sağlamaya yönelik bir öneri sunduğunu ve bu öneriyi fikhî açıdan detaylı bir şekilde incelediğini söyleyemeyiz. Bu sebeple araştırmamızda bu literatürden farklı olarak, Varlık Yönetim Şirketleri’nin çalışma esaslarını ele almakla birlikte hali hazırda şirketlerin faaliyetlerini İslâm hukuku açısından değerlendirmeye çalışacağız. Bunun akabinde, İslâmî esaslara uygun faaliyet yürüten bir Varlık Yönetim Şirketi nasıl olmalıdır ve hangi esaslara bağlı kalmalıdır, sorularına cevap bulmaya çalışacağız.

1. Varlık Yönetim Şirketi’nin Tarihçesi ve Kuruluş Amacı

1.1. Varlık Yönetim Şirketi’nin Tarihçesi

Varlık Yönetim Şirketi’nin finans sektöründe faaliyete başlamasını 1930’lu yıllara kadar götürmek mümkündür. Nitekim 1929 krizine bağlı olarak Avusturya’nın ikinci büyük bankası olan BCA bir dar boğaza girmiştir. 1931 yılında ise Avusturya’nın en büyük bankası olan Austrian Credit Ansalt büyük bir mali kriz ile karşı karşıya kalmıştır. Bu iki bankanın güçlerini birleştirmeleri, Varlık Yönetim Şirketi kurma fikrinin ilk nüvesini oluşturmuştur. Nitekim bu iki banka, Avusturya’nın bankacılık sektöründeki aktiflerinin yarısından fazlasına sahipti ve bu bankaların olası bir iflası sonucunda Avusturya’nın ekonomisinin bundan etkilenmemesi ise söz konusu değildi. Bu sebeple Avusturya hükümeti, bu iki bankanın iflas etmesine engel olmak için özel bir muhasebe şirketiyle anlaşarak Avusturya Merkez Bankası’na bağlı olarak çalışmak üzere Revisionsgesellschaft adında bir şirket kurdu. Bu şirketin amacı, bankaların sorunlu varlıklarını alarak bu bankalara likidite sağlamak ve yine aynı zamanda bankaların hisselerini satın alarak kendilerine bir kaynak sağlamak olmuştur. Dolayısıyla bu şirketin, Varlık Yönetim Şirketleri’nin ilk örneğini teşkil ettiğini söylememiz mümkündür.³

Başlangıçta, Varlık Yönetim Şirketleri’nin devlet eliyle kurulduğunu ifade etmeliyiz. Nitekim Amerika Birleşik Devletleri, Fransa, Çekya, Endonezya, İsveç, Arnavutluk, Meksika gibi devletlerde bu tür şirketler devlet eliyle kurulmuştur. Zamanla özel sektör de bu alana girmiştir. Nitekim günümüzde Türkiye dâhil birçok ülkede Varlık Yönetim Şirketi faaliyetlerini yürüten özel kuruluşların var olduğunu biliyoruz. Türkiye’de faaliyet yürüten şirketlere örnek olarak Armada Varlık Yönetim Şirketi, Arsan Varlık Yönetim Şirketi, Birikim Varlık Yönetim Şirketi, Birleşim Varlık Yönetim Şirketi’ni zikretmek mümkündür. Bunlardan başka faaliyet yürüten şirketler de bulunmaktadır.⁴

Varlık Yönetim Şirketleri’nin Türkiye’deki ortaya çıkışı ve gelişimine baktığımızda çok uzun bir geçmişe sahip olduğunu söyleyemeyiz. Türkiye’de Varlık Yönetim Şirketi kurulması fikri, 2001 yılında yaşanan mali kriz sebebiyle ortaya atılmıştır. Nitekim bu krizde meydana gelen ekonomik kötüleşme, faizlerin artması, kredilerin geri çağırılması ve yeni finans teminindeki sıkıntılar reel ve özel sektörü pek çok açıdan olumsuz etkilemiştir. Bu gidişattan en çok etkilenen sektörlerin başında şüphesiz finans sektörü gelmektedir. Bu sebeple aynı yıl ülkede “Bankacılık Sektörünün Yeniden Yapılandırılması” adı altında bir program uygulanmaya başlamıştır. Bu program

³ Akartepe, *Alacak Satımı Uygulamaları ve Analizi: Varlık Yönetim Şirketi Örneği*, 37; Bahadır, *Sorunlu Kredilerin Yönetiminde Varlık Yönetim Şirketlerinin Rolü ve Türkiye Uygulaması*, 101, 102; Ersoy, *Finansal Krizlerin Çözümleme Süreçleri ve Yöntemleri*, 66, 67.

⁴ Bahadır, *Sorunlu Kredilerin Yönetiminde Varlık Yönetim Şirketlerinin Rolü ve Türkiye Uygulaması*, 103; Çınar Kaya, *Bankacılık Sektöründe Sorunlu Krediler ve Varlık Yönetim Şirketleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 92; Ersoy, *Finansal Krizlerin Çözümleme Süreçleri ve Yöntemleri*, 65, 66; Önder Demirkurt, *Bankacılık Sektöründe Varlık Yönetim Şirketlerine Devredilen Tahsil Gecikmiş Alacakların Yönetimi* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 106.

çerçevesinde yapılması gereken işlerden biri de Varlık Yönetim Şirketleri'nin kurulması olmuştur.⁵

Varlık Yönetim Şirketi'ne dair düzenleme 30.01.2002 tarihli 4743 sayılı "Mali Sektöre Olan Borçların Yeniden Yapılandırılması ve Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun" çerçevesinde yapılmıştır. Bu kanunun 3. Maddesinin 7. bendinde Varlık Yönetim Şirketleri'nin muaf olacağı vergilerden bahsedilmiştir. Daha sonra 1 Ekim 2002 tarihli 24893 sayılı Resmi Gazete'de "Varlık Yönetim Şirketleri'nin Kuruluş ve Faaliyet Esasları Hakkında Yönetmelik" yayımlanmıştır. 2006 yılında yeniden yapılan bir düzenleme ile de (1 Kasım 2006 tarihli 26333 sayılı Resmi Gazete) 1 Ekim 2002 tarihli yönetmelik kaldırılmıştır. Varlık Yönetim Şirketi ile ilgili en son düzenleme gördüğümüz kadarıyla 14 Temmuz 2021 tarihli ve 31541 sayılı Resmi Gazete'de yayınlanan yönetmeliktir.

1.2. Varlık Yönetim Şirketi'nin Kuruluş Amacı ve Önemi

Son olarak 14 Temmuz 2021 tarihli ve 31541 no'lu Resmi Gazete'de yayınlanan düzenleme ile Varlık Yönetim Şirketleri'nin faaliyet alanı şu şekilde belirlenmiştir:

Varlık Yönetim Şirketleri;

- a) Sigortacılık alanı dışında faaliyet gösteren kaynak kuruluşların ana faaliyet konularından doğan alacakları ve diğer varlıkları ile sigortacılık alanında faaliyet gösteren kaynak kuruluşların yalnızca kredi sigortası hizmetinden doğan alacaklarını devralabilir, devredebilir, devraldığı alacakları tahsil edebilir, varlıkları nakde çevirebilir veya bunları yeniden yapılandırarak devredebilir.
- b) Alacakların tahsili amacıyla edindiği gayrimenkul veya sair mal, hak ve varlıkları işletebilir, kiralayabilir, teminata konu edebilir, devredebilir ve bunlara yatırım yapabilir.
- c) Sağlanan finansman toplamının öz kaynaklarının üç katını geçmemesi şartıyla alacaklarını tahsil etmek amacıyla borçlularına ilave finansman sağlayabilir.
- ç) Kaynak kuruluşların ana faaliyet konularından doğan alacakları ile diğer varlıklarının tahsilatı, yeniden yapılandırılması veya üçüncü kişilere devri konularında aracılık, destek ve danışmanlık hizmeti verebilir.
- d) Ana faaliyetlerini gerçekleştirmek üzere sermaye piyasası mevzuatı dâhilinde ve gerekli izinleri almak kaydıyla faaliyette bulunabilir ve menkul kıymet ihraç edebilir, fon kurabilir, ihraç edilmiş menkul kıymetlere yatırım yapabilir.
- e) Alacıklardan dolayı edinilmek zorunda kalınan iştirak payları dışında, yalnızca faaliyetlerini gerçekleştirmek amacıyla sınırlı olmak üzere iştirak edebilir.
- f) Şirketlere kurumsal ve finansal yeniden yapılandırma alanlarında danışmanlık hizmeti verebilir.⁶

İlgili tarihte yayımlanan yönetmelik maddesinde de görüldüğü üzere Varlık Yönetim Şirketi'nin kurulmasının genel amacı, kaynak kuruluşların sorunlu varlıklarını satın almak ve bu kuruluşları sorunlu varlıklarından arındırarak kendilerine finansal anlamda yeni bir alan açmaktır. Yine borçlu açısından baktığımızda Varlık Yönetim Şirketi'nin, alacağı devralarak borcu tekrar yapılandırma veya borçlu şahsa ek finansman temin ederek ödeme kolaylığı sağlama gibi bir faaliyet alanı da bulunmaktadır. Bununla birlikte kaynak kuruluşların alacakları hususunda kendilerine

⁵ BDDK, *Krizden İstikrara Türkiye Tecrübesi*, 3. Baskı, 2010, 39-56.

⁶ Varlık Yönetim Şirketlerinin Kuruluş ve Faaliyet Esasları İle Devralınacak Alacaklara İlişkin İşlemler Hakkında Yönetmelik, (VYŞ), *Resmi Gazete 31541* (14 Temmuz 2021), Kanun no 5411, md. 14/1.

danışmanlık hizmeti vermesi de söz konusudur. Dolayısıyla hem borçlu hem de alacaklının ekonomik durumunun iyileştirilmesi açısından Varlık Yönetim Şirketleri'nin önemli bir rol üstlendiğini ifade etmemiz mümkündür.⁷ Zira Varlık Yönetim Şirketi'nin, kaynak kuruluşu ya da finans kurumunu, sorunlu varlıklarından arındırarak kendilerine yeni bir alan açması ve bunun neticesinde finans kurumlarının asıl faaliyet alanlarına yoğunlaşması kendileri için olumlu bir kazanç olmalıdır. Durumu borçlu açısından değerlendirdiğimizde ise Varlık Yönetim Şirketi tarafından borçluya daha kolay ve daha geniş ödeme imkânı sunulması durumunda borçlu hem yasal takipten kurtulacak hem de ekonomik anlamda tekrar yetkin konuma gelecektir. Şüphesiz yukarıda zikrettiğimiz bu değerlendirmeler, Varlık Yönetim Şirketi'nin kuruluş amacı ve önemini açıklar niteliktedir.

Varlık Yönetim Şirketleri'nin faaliyetlerinin, genel itibarıyla deyn yani zimmetteki borcun alım satımı üzerine olduğunu ifade edebiliriz. Bu sebeple İslâm hukuku açısından Varlık Yönetim Şirketi hakkında değerlendirmelerde bulunabilmek için öncelikle İslâm hukukundaki borç alım satım işlemlerini ele almamız ve konuya bu perspektiften bakmamız gerekmektedir.

2. İslam Hukukunda Deyn (Zimmette Sabit Olan Borç)

2.1. Deynin Tarifi ve Mahiyeti

İbn Manzur, deynin sözlük manasını “Mevcutta var olmayan şey.”⁸ olarak açıklamıştır. Kurtubî tefsirinde şu şekilde bir açıklamada bulunmuştur: “Deynin hakikati, iki karşılıktan birinin nakit, diğerinin ise zimmette vadeli olduğu her bir işlem den ibarettir. Araplara göre ayn mevcut olan/somut olan, deyn ise mevcut olmayan/somut olmayan şeydir.”⁹ . İbn Nüceym ise deyni “Alım-satım veya tüketim sebebiyle veya bu iki şey dışındaki herhangi bir sebeple zimmette meydana gelen hükmî mal”¹⁰ olarak tanımlamıştır. Mecelle de ise deyn istilâhî açıdan “Kişinin zimmetinde sabit olan her şey”¹¹ şeklinde tanımlanmıştır.

Yukarıda zikrettiğimiz tanımları değerlendirdiğimizde genel olarak deynin iki farklı açıdan tanımlandığını görmekteyiz. Mecelle’de zikredilen tanımları dikkate aldığımızda deynin, mali-hukukî borçları kapsadığını ifade edebileceğimiz gibi aynı zamanda namaz, oruç, hac, zekât gibi yerine getirilmeyip zimmette borç olarak kalan dinî borçları da kapsayabileceğini söyleyebiliriz. Diğer tanımlara baktığımızda ise deynin daha dar kapsamlı bir tanımla ile karşı karşıya kalmaktayız. Nitekim diğer tanımlarda esas itibarıyla dikkate alınan husus “mal” olmuştur. Dolayısıyla zikredilen bu tanımları dikkate alarak konumuzla da ilişkisi açısından deyni, “Varlığını gerektirecek herhangi bir sebeple mala dair zimmette sabit olan her şey” şeklinde tanımlamak mümkündür.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçuların çoğunluğuna göre, deyni meydana getiren sebebin herhangi bir önemi yoktur. Nitekim onlara göre ayn karşılığında meydana gelen borç, deyn kapsamında değerlendirilebileceği gibi, bir menfaat karşılığında veya doğrudan İslam hukukundan kaynaklanan borçlar da bu kapsamda değerlendirilmektedir. Bu sebeple harâc, cizye, zekât, nafaka gibi borçlar da deyn kapsamına girmektedir.¹² Buna karşılık Hanefî âlimler, deynin kapsamını biraz daha dar tutmakta ve deynin sadece akit ve itlâftan kaynaklanabileceğini ifade etmektedirler.¹³ Dolayısıyla Hanefîlerin benimsemiş olduğu bu görüş onların; oruç, harâc, zekât, diyet gibi farklı sebeplerden kaynaklanan borçların deyn olarak kabul edilmemesi sonucu meydana getirmektedir.

2.2. Fıkıh Literatüründe Deyn Satım Türleri

Literatüre baktığımızda deynin deyn karşılığında satımı meselesindeki ihtilâfların sebebi olarak daha çok bir hadisin ön plana çıktığını görüyoruz. Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, bu

⁷ Kartal - Demir, “Türkiye’de Katılım Bankacılığında Sorunlu Kredilerin Varlık Yönetim Şirketlerine Satışı Üzerine Bir İnceleme ve Yöntem Önerileri”, 97-99; Demirkurt, *Bankacılık Sektöründe Varlık Yönetim Şirketlerine Devredilen Tahsil Gecikmiş Alacakların Yönetimi*, 61, 62; Kaya, *Bankacılık Sektöründe Sorunlu Krediler ve Varlık Yönetim Şirketleri*, 100, 101.

⁸ İbn Manzur, *Lisânü'l-arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414), 13/167.

⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 3/377.

¹⁰ Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 305.

¹¹ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm şerh-i mecelleti'l-ahkâm* (b.y.: Dâru'l-Cil, 1991), 1/128.

¹² Nezih Hammâd, *Dirâsât fi usûli'l-müdayene* (Taif: Dâru'l-Fârûk, 1990), 16, 17.

¹³ M. Akif Aydın, “Deyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/266; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamid es-Sivâsî, *Fethü'l-kadir* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1970), 7/221; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm*, 1/128.

hadiste borcun borç karşılığında satımının yasak olduğunu¹⁴ belirtmiştir.¹⁵ Hadiste geçen “بيع الكالى بالكالى” ifadesi âlimler tarafından “بَيْعُ الدَّيْنِ بِالذَّيْنِ” (borcun borca karşılık satımı) olarak açıklanmıştır.¹⁶ Âlimlerin çoğunluğu, hadisin senedinin zayıf olduğu yönünde görüş bildirmiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, hadisin senedinde bulunan Musa b. Ubeyde er-Rebzi'den (ö. 153/770), hadis alınmasının helal olmadığını belirtmiştir. Kendisine, “Şu'be (160/777) ondan hadis rivayet etti” denildiğinde, “Şayet Şu'be başkalarının bildiği şeyleri bilseydi ondan hadis rivayet etmezdi.” şeklinde mukabelede bulunmuştur.¹⁷ Hâkim en-Nisabûrî (ö. 405/1014) ise hadisin Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu ifade etmiştir;¹⁸ ancak İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Nisabûrî'nin isnatta hata yaptığını ve hadisi Musa b. Ubeyde yerine Musa b. Ukbe vasıtasıyla naklettiğini ifade etmiş ve böylece Nisabûrî'nin, hadisi sahih zannettiğini belirtmiştir.¹⁹

Âlimlerin çoğunluğu, yukarıda zikrettiğimiz hadisin zayıflığı hususunda ittifak etmiş olsa bile hadisin manasının doğruluğu hususunda ise icma bulunduğunu ifade etmişlerdir.²⁰ Diğer bir ifadeyle borcun borç karşılığında satımının hükmü hususunda icma bulunması sebebiyle, hadisin zayıf olmasının, benimsenmiş olan görüşte herhangi bir etkisi olmadığını belirtmişlerdir. Nitekim Şevkânî, hadisin senedinde Musa b. Ubeyde er-Rebzi bulunmasına rağmen borcun borca karşılık satımının caiz olmadığı hususunda icma bulunmasının hadisi desteklediğini ifade etmiştir.²¹

Âlimler, borcun borç karşılığında satımının caiz olmadığı hususunda ittifak etmekle birlikte borç satım işlemlerinden hangisinin caiz olduğu veya olmadığı hususunda ise ihtilâf etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle belirtmek gerekirse genel anlamda borcun borca karşılık satımı hususu caiz görülmemiştir; ancak borç satımında hangi işlemin, zikrettiğimiz hadis kapsamına girdiği hususunda ihtilâf edilmiştir. Nitekim her bir mezhep kendi içtihadı üzerine farklı şekillerde yapılan borç satımına farklı hükümler verebilmiştir. Aşağıda klasik eserlerde zikri geçen borç satım türlerine değinmeye çalışacağız.

2.2.1. Şekil Açısından Borç Satım Türleri

2.2.1.1. İbtidâü'd-deyn bi'deyn

İbtidâü'd-deyn bi'deyn, akdi yapan her iki tarafın malı ve bedeli vadeli olarak teslim etme hususunda anlaştıkları bir borç satım türüdür. Diğer bir ifadeyle, daha önce zimmette sabit olmayan bir deynin, yine zimmette sabit olmayan bir ayn karşılığında vadeli olarak satılması işlemidir.²² İşlemin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi, akdi yapan her iki şahsın da daha önce zimmetlerinde borcun bulunmaması; ancak yeni bir işlemle yükümlülük altına girmeleridir. Mâlikî âlimler bu işleme ibtidâü'd-deyn bi'd-deyn ismini vermişlerdir.²³ Bu işleme daha çok selem akdi örnek olarak zikredilmiştir. Bedelin peşin, malın veresiye olduğu selem akdinde bedelin de vadeli olarak belirlenmesi borcun borç karşılığında satımı olarak görülmüş ve mezhepler tarafından böyle bir işleme müsaade edilmemiştir. Ancak sadece Mâlikî mezhebi, bedelde üç günlük

¹⁴ أَنَّهُ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْكَالِيِّ بِالْكَالِيِّ

¹⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/40; Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata' (Beyrüt: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2/65; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef* (b.y.: Dâru't-Te'sîl, 2013), 7/504.

¹⁶ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 7/504; Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrüt: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 12/143; Burhânüddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fî fikhi'n-nu'mânî*, (Beyrüt: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 6/321.

¹⁷ Ebü'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşâr Avvad Ma'rûf (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 29/107, 109.

¹⁸ en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/65

¹⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhîsu'l-habîr* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989), 3/70; Nezihammâd, *Bey'u'l-kâlii bi'l-kâlii fî fikhi'l-İslâmîyyi* (Cidde: Merkezü Ebhâsî'l-İktisâdî'l-İslâmî, 1994), 9- 10.

²⁰ Nezihammâd, *Bey'u'l-kâlii bi'l-kâlii*, 10, 11.

²¹ Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr* (b.y., Dâru İbn Hazm, ts.), 480.

²² Şemsüddin Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *eş-Serhu'l-kebir li-şeyhid'd-Derdîr alâ hâşiyeti'd-Desûkî*, (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/3.

²³ Halîl b. İshak el-Cündî, *et-Tavdîh fî şerhi muhtasari'l-fer'î li'l-İbn-i Hâcib*, thk. Ahmed b. Abdül Kerim en-Necîb (b.y.: Merkezü Necûbiye, ts.), 5/340

gecikmeyi vade olarak değerlendirmemiş ve üç gün içerisinde ödenen bedeli de peşin kategorisinde saymıştır.²⁴

İbtidâü'd-deyn bi'deyn, genel olarak caiz görülmemekle birlikte ve hatta caiz olmadığı hususunda icma bulunduğu iddia edilmesine rağmen²⁵ bu işlemin caiz olduğunu belirten âlimler de olmuştur. Nitekim Zürkânî (ö. 1099/1688), borcun borca karşılık satımı işleminin üç kısımda incelenebileceğini ve ikisinin yasaklanmış olduğunu ve birisinin ise caiz olduğunu ifade etmiştir. Zürkânî'nin ifade ettiği üzere yasaklanan borç satım işlemleri feshu'd-deyn bi'd-deyn ve bey'u'd-deyn bi'd-deyndir. İbtidâü'd-deyn bi'deyn ise caizdir.²⁶ Çağdaş araştırmacılar arasında da bu akde cevaz verenler bulunmaktadır. Nitekim Servet Bayındır, öne sürülen delillerin yasaklamaya dair ikna edici olmadığı ve güçlü deliller olmaması sebebiyle bu işlemin caiz olabileceği görüşünü benimsemiştir.²⁷ İshak Emin Aktepe de bu işlemin yasak olduğu ile ilgili delillerin yeterli kuvvette olmadığını belirtmiş ve mal ve bedel vadeli olmak üzere yapılan akitlelerin sahih olabileceğini ifade etmiştir.²⁸

2.2.1.2. Feshu'd-deyn bi'd-deyn

Feshu'd-deyn bi'd-deyn borç satım işlemi, bir deynin yerine başka bir deyni vadeli olarak ikame etmek şeklinde tanımlanmıştır. Yapılan bir diğer tarife göre feshu'd-deyn bi'd-deyn, daha önce borçlunun zimmetinde sabit olan bir deyni, kendi cinsinden bir birimle daha fazlasına vadeli olarak feshetmek şeklindedir.²⁹ Bu şekilde yapılan bir işlem cahiliye ribası olarak görüldüğü için herhangi bir ihtilaf bulunmaksızın haram olduğu belirtilmiştir.³⁰ Feshu'd-deyn bi'd-deynin bu türüne şu şekilde bir örnek verebiliriz: Ahmet'in Ali'ye 5 bin lira borcu olduğunu varsayalım. Ahmet, borcunun vadesi geldiğinde Ali'den borcu ve vadesini arttırmasını istemektedir. Bu, bir nevi cahiliye ribasının bizzat kendisi olmaktadır ki bu işlem fıkıh kitaplarında farklı isimler ile anılmakla birlikte Mâlikî âlimler buna feshu'd-deyn bi'd-deyn demişlerdir.³¹

Fesh'd-deyn bi'd-deynin bir diğer şekli, borcun yine aynı borçluya farklı bir cins ile belirli bir vade gözetilerek satılmasıdır. Buna örnek vermek gerekirse Ahmet'in, Ali'ye 5 bin lira borcu olduğunu varsayalım. Ahmet, borcun vadesi geldiğinde 5 bin lira yerine belirli bir vade ile 5 ton buğday borçlanmaktadır. Böyle bir akitte ilk borç feshedilip onun yerine başka bir borç ikame edildiği için işlem feshu'd-deyn bi'd-deyn olarak isimlendirilmiştir.³² İbn Kayyim (ö. 751/1350) bu işlemi bey'u'd-deyni's-sâkit bi'l-vâcip (بيع الدين الساقط بالواجب) olarak isimlendirmiştir.³³

Âlimlerin çoğunluğu, yukarıda zikrettiğimiz feshu'd-deyn bi'd-deynin her iki şeklini de caiz görmemiştir. Nitekim bu şekilde düşünenler, Hz. Peygamberden rivayet olunan "borcun borca karşılık satım yasağının" bu işlemleri de içerdiğini ifade etmişlerdir.³⁴ Diğer taraftan bazı âlimler ise fesih işleminin, borçtan farklı bir cins ile yapıldığı takdirde caiz olduğunu savunmuşlardır. Nitekim İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye, borcun, farklı bir cinsle borçluya vadeli olarak satılması işlemine cevaz vermiş ve Hz. Peygamberden nakledilen borcun borca karşılık satımı hususundaki yasaklayıcı rivayetin bu işlemi kapsamadığını ifade etmişlerdir.

²⁴ ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 3/159.

²⁵ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 3/144; Dübyan b. Muhammed b. ed-Dübyan, *el-Muâmelâtü'l-mâliyye*, (b.y.: y.y., 1432), 3/106, 121; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, (Medine: Mecme'u'l-Melik Fahd, 2004), 20/512.

²⁶ Abdülbâkî b. Yusuf b. Ahmed ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ muhtasari'l-Halil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlimiyye, 2002), 5/144.

²⁷ Servet Bayındır, "Katılım Bankacılığı İçin Yeni Bir Ürün Olarak Mal (Emtia) Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Fikhî Açıdan İncelenmesi", *Finansal Yenilik ve Açılımları İle Katılım Bankacılığı*, ed. Aydın Yabancı (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2009), 185.

²⁸ İshak Emin Aktepe, *Hadis Kaynaklarında Faiz ve Finansman* (İstanbul: Hayat Yayınları, 2011), 182-185.

²⁹ Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî alâ muhtasari'l-Halil* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1317), 5/76.

³⁰ ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, 5/144.

³¹ ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, 5/144; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temimî el-Mâzerî, *Şerhu't-telkin* (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 2/372.

³² Ahmed b. Ganim b. Salim en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-Devvânî* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1995), 2/101; el-Mâzerî, *Şerhu't-telkin*, 2/372, 1078; Ebü'l-Hasan Ali b. Said er-Reçrâcî, *Menâhicü't-tahsil netâicü letâifit-te'vil* (b.y.: Dâru İbn Hazm, 2007), 6/287, 288.

³³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvakkî'in* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlimiyye, 1991), 1/293, 294.

³⁴ Reçrâcî, *Menâhicü't-tahsil*, 6/287; Ömer b. Abdilaziz el-Metrük, *er-Ribâ ve'l-muâmelâtü'l-masrafiyye fî nazari şeriatil-İslâmiyye* (b.y.: Dâru'l-Â'sime, ts.), 293; Halil b. İshak el-Cündî, *et-Tavdih*, 5/340; Nezih Hammâd, *Bey'u'l-kâlii bi'l-kâlii*, 20, 21.

Bu iki âlime göre feshu'd-deyn bi'd-deynin bu şeklini yasaklayan herhangi bir nas, rivayet veya bir icma bulunmamaktadır.³⁵

Varlık Yönetim Şirketi'nin yaptığı işlemin kısmen feshu'd-deyn bi'd-deyn'e benzediğini ifade etmemiz mümkündür. Nitekim şirket, üçüncü taraf olarak deyni daha az fiyatla satın almakta ve alacak, bankanın nezdinden kendisine geçmektedir. Yine Varlık Yönetim Şirketi'nin zimmette bulunan alacağı, farklı bir cins ile satın almasını, örneğin bir ayn karşılığında satın almasını da feshu'd-deyn bi'd-deyn'e benzetmemiz mümkündür.

2.2.2. Şahıs Açısından Borç Satım Türleri

2.2.2.1. Deynin Borçlu Olan Şahsın Kendisine Satımı

Deynin, borçlu şahsa satımının farklı şekilleri bulunmaktadır. Şöyle ki deynin bizzat borçlu olan şahsa satımının vadeli olması mümkün olabileceği gibi peşin olması da mümkündür. Yine deyn satımının, aynı cins ile yapılması mümkün olabileceği gibi farklı bir cins ile de yapılması mümkündür. Fıkıh eserlerinde bu tür işlemlere ayrı ayrı değinilmiş ve işlemin farklılığına göre farklı içtihatlar benimsenebilmiştir.

Deynin bizzat borçlu şahsa aynı cins üzerinden vadeli bir şekilde satımının faiz olacağı hususunda görüş ayrılığı yoktur. Bu işleme örnek vermek gerekirse bir şahsın diğeri üzerinde 100 lira borcu olduğunu varsayalım. Bu borcun yine aynı şahsa vadeli bir şekilde aynı cins üzerinden 120 lira olarak satımı açık olarak faizli bir işlemi içermektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere böyle bir işlem Mâlikî âlimler tarafından feshu'd-deyn bi'd-deyn olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca bu işlem, cahiliye ribasının bizzat kendisidir. Dolayısıyla bu şekilde gerçekleşen bir borç satımı caiz değildir.³⁶

Deynin borçlu şahsa satımının diğeri bir türü ise vadeli bir şekilde, borçtan farklı bir cins ile satımıdır ki bu işlem de dört mezhep tarafından caiz görülmemektedir.³⁷ Ayrıca Mâlikî âlimler bu tür borç satımını da feshu'd-deyn bi'd-deyn olarak isimlendirmişler ve bunun da caiz olmayacağını ifade etmişlerdir.³⁸

Konuya dair İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerine baktığımızda bu âlimlerin diğeri âlimlere göre daha müsamahakâr davrandıklarını görmekteyiz. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye, deynin deyn karşılığında satımı meselesini farklı kategorilere ayırmış ve caiz olmayanın sadece beyu'l-vâcip bi'l-vâcip (ibtidâü'd-deyn bi'd-deyn) olduğunu belirtmiştir. Bu iki âlime göre, borcun yerine başka bir borç ikame ederek vadeli bir şekilde yine aynı kişiye satımı caizdir. Çünkü bu işlem, hadisin ifade ettiği borç satımını içermemektedir. Yine bu işlem, sahih bir amaca matuftur ve akdi yapanların menfaatini içermektedir. Zira borç sahibi, ilk borçtan kurtulmakta ve onun yerine başka bir borç ikame edilmektedir. Belki de borçlu açısından, üstlenilen bu yeni borcun ödenmesi daha kolaydır ve yine alacaklı açısından daha faydalıdır. İbn Kayyim'in öne sürdüğü diğeri bir gerekçeye göre Allah Teâlâ, akdi yapan kişilerden birisinin zimmetinde bir deyn bulunmasını ve bu suretle diğeri tarafın kâr kazanmasını meşrû kılmıştır. Deyn karşılığında aynın satımı da bu hüküm kapsamındadır. Zira böyle bir işlemde borçlu, zimmetini borçtan temizlemekte ve onun yerine başka borç ikame etmektedir. Bu durum sanki baştan yapılan bir alış veriş akdine benzemektedir. Bu sebeple caiz olmalıdır. İbn Kayyim'in öne sürdüğü bir diğeri gerekçe ise deynin satımının havale akdi ile benzerlik arz etmesidir. Nitekim havale akdinde deynin bir zimmetten başka bir zimmete nakli söz konusudur. Havale akdinde, borçlunun alacaklıya borcunu ödemesi, üçüncü kişinin zimmetindeki farklı bir borç ile mümkündür. Dolayısıyla borcun, akdi yapanlar dışındaki üçüncü bir şahsın zimmetinde bulunan borç ile ödenmesi caiz olduğuna göre borcun borç karşılığında, bizzat borçlu şahsın kendisine satımının

³⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-müvakkî'in*, 1/293, 294.

³⁶ Nezihammâd, *Dirâsât fi usûli'l-müdâyenât fi fihri'l-İslâmî*, 255; Amr b. Abdülaziz el-Metruk, *er-Ribâ ve'l-muâmelâtü'l-masrafiyye*, 293, 296.

³⁷ Amr b. Abdülaziz el-Metruk, *er-Ribâ ve'l-muâmelâtü'l-masrafiyye*, 293; Nezihammâd, *Dirâsât fi usûli'l-müdâyenât*, 253, 254; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-asl*, thk. Muhammed Boyukalın (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2012), 11/51.

³⁸ el-Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 5/76; Ebü Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Mevvâk el-Abderî el-Girnâti, *et-Tâc ve'l-iklîl li-muhtasari Hâli* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 6/232; ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 3/61.

caiz olması daha öncelikli olmalıdır. Ayrıca İbn Kayyım, borcun aynı şahsa farklı bir cins ile satımının yasak olduğuna dair icma bulunduğu reddetmekte ve âlimler arasında böyle bir icmanın bulunmadığını belirtmektedir.³⁹

2.2.2.2. Deynin Üçüncü Tarafra Satımı

Deynin üçüncü taraflara satımıyla kastedilen, daha önce sabit olan bir borcun yani deynin, bizzat borçlu şahsa değil de bir başkasına peşin veya vadeli olarak satılmasıdır. Deynin üçüncü taraflara satımının peşin veya vadeli olması durumu gözetilerek âlimler farklı görüşler benimsemişlerdir.

Hanefî mezhebi deynin, üçüncü taraflara hem peşin hem de vadeli olarak satımını caiz görmemektedir.⁴⁰ Kâsânî (ö. 587/1191), deynin üçüncü bir şahsa satımının caiz olmadığını belirtmiştir. Nitekim ifade ettiği üzere deyn, ya zimmette bulunan hükmî bir maldan; ya da malın bizzat temlik ve tesliminden ibarettir. Tüm bunlar, satıcının malı teslim etmesi önünde bir engeldir. Satıcının, malı teslim etme sorumluluğunu borçluya yüklemesi şeklindeki bir şart ise geçerli değildir. Zira teslim şartı, satıcı dışındaki bir kimseye yüklendiği için bu şart fasit olmakla birlikte alışveriş akdini de fasit kılmaktadır.⁴¹ Serahsî'ye baktığımız zaman o da Kâsânî'ye benzer açıklamalar yapmaktadır. Nitekim ifade ettiği üzere deynin üçüncü tarafa satımında malın teslimi mümkün olmamaktadır ve dolayısıyla bu da akdi fasit kılmaktadır.⁴²

Mâlikî âlimlerin içtihatlarına baktığımızda onlar, deynin üçüncü taraflara vadeli veya peşin satımını benzer görmemişler ve üçüncü tarafa yapılan vadeli satımı caiz görmezlerken, peşin satımı ise bazı şartlar öne sürerek caiz görmüşlerdir.⁴³ Çağdaş araştırmacıların da çalışmalarında belirttiği üzere Mâlikî âlimler, deynin üçüncü taraflara yapılacak peşin satımında akdi garar ve faizden koruyan şu sekiz şartı ileri sürmüşlerdir:

1. Deynin, karz ve buna benzer bir akitten kaynaklanan ve kabzdan önce satımının caiz olduğu şeylerden olması gerekmektedir. Dolayısıyla deynin yiyecek maddeleri gibi kabzdan önce satımının caiz olmadığı şeylerden olmaması gerekmektedir.
2. Deynin, kabzedilebilen bir semen ile satımı gereklidir. Zira akdin, deynin deyn karşılığında satımına benzememesi için müşterinin semeni hemen kabzetmesi gerekmektedir.
3. Semeninin, deynin cinsinin dışında olması veya deyn ile aynı ise aralarında eşitlik bulunması gerekmektedir. Bu şart, akde faizin dâhil olmaması içindir.
4. Paranın para karşılığında satımı gibi bir duruma düşülmemesi için bedelin altın veya gümüş olmaması gerekmektedir. Çünkü sarf akdinin sıhhati için akit anında karşılıklı olarak kabz şartı bulunmaktadır.
5. Borçlunun, zenginlik veya fakirlik durumunun ve yine borcu ödeyip ödemeyeceğinin bilinebilmesi için akdin yapıldığı beldede bulunması gerekmektedir.
6. Borçlunun, deyni onaylaması ve inkâr etmemesi gerekmektedir. Zira borçlu, deyni inkâr ederse tartışmayı giderecek derecede deliller bulursa bile deyni satmak caiz değildir.
7. Müşteri ve borçlu arasında bir düşmanlığın olmaması gerekmektedir.

³⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvakkî'in*, 1/293, 294; İsevi Ahmed İsevi, "Bey'u'd-deyn ve naklühü", *Mecelletü'l-Ezher* 28/2 (1956), 165, 166.

⁴⁰ İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, 6/388; Ebü'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), 3/143; Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-muhtâr* (Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 3/11.

⁴¹ Alâeddin Ebî Bekr b. Mesû'd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 5/148.

⁴² es-Serahsî, *el-Mebûsût*, 12/ 70; 14/22; 15/140-141.

⁴³ Amr b. Abdülaziz el-Metruk, *er-Ribâ ve'l-muâmelâtü'l-masrafîyye*, 302; Nezih Hammâd, *Dirâsât fî usûlî'l-müdâyenât*, 256, 257; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühû* (Şam: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/5050; el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 6/234.

8. Borcu ödemekten kaçınma ihtimâlîne önlem olarak borçlunun, üzerinde ahkâmın uygulandığı kimselerden olması gerekmektedir.⁴⁴

Mâlikî âlimlerin belirlemiş olduğu bu şartlara göz attığımızda şunu anlıyoruz ki deynin üçüncü taraflara satımının herhangi bir tartışmaya yol açmaması ve bununla birlikte garar ve faiz gibi şer'î yasakları çiğnememesi gerekmektedir. Dolayısıyla Mâlikî âlimler akde, herhangi bir hilenin karıştırılmadığı durumda ve şer'î yasakları çiğneme amacı güdülmendiğinde deynin üçüncü taraflara peşin olarak satımını caiz görmüşlerdir.

Deynin üçüncü taraflara vadeli satımı hususunda zikredebileceğimiz bir görüş de İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'ye aittir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim yapılan bu işlemin, havale akdine kıyasla caiz olabileceğini ifade etmişlerdir. Nitekim havale akdi, deynin, havale eden kişinin zimmetinden havale edilen kişinin zimmetine geçmesi anlamına gelmektedir. Borcu havale eden şahıs, alacaklıya borcunu, üçüncü bir şahsın zimmetinde bulunan başka bir deyn ile ödemektedir. Bu işlem caiz ve mümkün olduğuna göre deynin üçüncü taraflara satımı öncelikle caiz olmalıdır.⁴⁵ Deynin üçüncü taraflara vadeli bir şekilde satımı caiz olduğuna göre peşin olarak satımının caiz olması önünde ise herhangi bir engel bulunmamaktadır. Yine bu iki âlime göre deynin deyn karşılığında satımını yasaklayan hadis ne manası ne de lafızıyla böyle bir yasaklamayı içermemektedir. Bu iki âlime göre deyn satımının yasak olan şekli, her iki kimseyi de başlangıç itibarıyla yükümlülük altına sokan ibtidâ'ü'd-deyn bi'd-deyndir ki onlar bunu bey'ul-vâcip bi'l-vâcip şeklinde isimlendirmişlerdir.⁴⁶

Deynin üçüncü tarafa satılmasına dair Hanbelî mezhebinin görüşüne baktığımızda onların mutlak bir şekilde yani bir diğer ifadeyle deynin vadeli veya peşin fark etmeksizin üçüncü tarafa satımına cevaz vermediklerini görmekteyiz.⁴⁷ İbn Kudame eserinde şöyle bir örnekten bahsetmektedir: "Bir kimsenin, başka bir kimsenin zimmetinde buğday alacağı olduğunda bu alacağını kabzetmeden önce başka bir kimseye satması caiz değildir. Çünkü bu kimse malı teslim etmeye kadir değildir."⁴⁸ İbn Teymiyye de eserinde konu ile ilgili Ahmed b. Hanbel'den iki rivayet bulunduğunu bununla birlikte deynin üçüncü taraflara satımının caiz olmadığı yönündeki rivayetin daha sahih olduğunu belirtmiştir.⁴⁹

3. Varlık Yönetim Şirketi'nin Fikhî Tahlili Ve Alternatif Öneriler

3.1. Mevcut Varlık Yönetim Şirketi Faaliyetlerinin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Varlık Yönetim Şirketleri'nin ana faaliyet alanının, sorunlu varlıkların finans kurumlarından satın alınarak kendilerine likidite sağlanması ve daha sonra bu varlıkların asıl borçludan tahsil edilmesi olduğunu daha önce belirtmiştik. Şirketin, yönetmelikte belirtilen farklı faaliyet alanları bulursa da temel faaliyet alanının bu olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Dolayısıyla Varlık Yönetim Şirketi'nin faaliyetlerinin meşruluğu çerçevesinde öncelikli olarak değerlendirmemiz gereken konulardan birisi, alacağın, üçüncü taraflara satımının fikhî açıdan değerlendirilmesi bağlamında olmalıdır. Bunun dışında Varlık Yönetim Şirketi'nin, alacakları daha düşük bir miktar ile devralması sebebiyle borçtan indirim gitme gibi bir seçeneği bulunmaktadır. Bunun yanı sıra borcun gecikmesi sebebiyle enflasyon farkını tahsil etme gibi bir durum da ortaya çıkabilmektedir. Varlık Yönetim Şirketleri'nin faaliyetlerinin, İslâm hukukuna uygunluğunu değerlendirirken zikrettiğimiz bu meseleleri de düşünmek gerekmektedir.

⁴⁴ Amr b. Abdülaziz el-Metruk, *er-Ribâ ve'l-muâmelâtü'l-masrafıyye*, 297; Veybe Zuhaylî, *Beyu'd-deyn fi's-şerfa'ti'l-İslâmiyye* (Şam: Dâru'l-Mektebi, 1997), 42, 43; Nezih Hammâd, *Bey'u'l-kâlii bi'l-kâlii*, 22; Ahmed b. Muhammed es-Sâvi el-Mâlikî, *Hâşiyetü's-Sâvi ala's-şerhi's-sağîr* (b.y.: Mektebetü Mustafa el-Halebi, 1952), 2/34; ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 3/63.

⁴⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvakkî'in*, 1/294; İsevi Ahmed İsevi, "Bey'u'd-deyn ve naklühü", 168.

⁴⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvakkî'in*, 1/293, 294; Amr b. Abdülaziz el-Metruk, *er-Ribâ ve'l-muâmelâtü'l-masrafıyye*, 302, 303.

⁴⁷ Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü*, 5/3407.

⁴⁸ Muvaqqadü'd-dîn İbn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 6/198.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 30/265.

Sorunlu varlık kavramıyla kastedilen menkul varlıklar olabileceği gibi gayrimenkul varlıklar da olabilmektedir. Şunu ifade edebiliriz ki herhangi bir mali kuruluşun zimmetinde alacak olarak bulunan gayrimenkul bir varlığın Varlık Yönetim Şirketi tarafından satın alınması ve satılması hususunda İslâm hukuku açısından bir problem yoktur; ancak zimmette sabit olan borçların satın alınması ve daha sonra borçludan tahsil edilmesi veya tahsil edilmeden tekrar satıma konu edilmesi veya borcun yeniden yapılandırılması suretiyle borçlu ile tekrar bir sözleşme yapılması incelenmesi gereken meselelerdir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere Varlık Yönetim Şirketi'nin mali kuruluşlardan, ödenmesinde sorun bulunan alacakları satın almasını klasik fıkıhtaki, deynin üçüncü kişilere satım işlemine benzetmemiz mümkündür. Dolayısıyla Varlık Yönetim Şirketi'nin, alacakları satın almaya dair faaliyetlerinin İslâm hukukuna uygunluğunu, zikrettiğimiz bu mesele çerçevesinde değerlendirmemiz gerekmektedir.

Varlık Yönetim Şirketi'nin, finans kurumlarının nezdinde bulunan sorunlu varlıkları satın alması ihale usûlü ile gerçekleşmektedir. Finans kurumu, sorunlu varlıklara dair bir havuz oluşturmakta ve bu havuzdaki alacaklar ihale usûlü ile satışa sunulmaktadır. İhale usûlüne binaen alacak havuzuna en yüksek teklifi veren Varlık Yönetim Şirketi bu alacakların sahibi olmaktadır. Ancak havuzda toplanan alacak miktarı ile Varlık Yönetim Şirketi'nin teklifi arasında oransal anlamda büyük miktarlar da bulunabilmektedir. Zaten Varlık Yönetim Şirketi'nin sorunlu alacakları almak istemesi de aradaki bu farktan ve dolayısıyla bu fark sebebiyle kâr elde etme ihtimalinden kaynaklanmaktadır.

Bir Varlık Yönetim Şirketi'nin, 2018 yılında gerçekleştirmiş olduğu sorunlu varlık alımlarına baktığımızda finans kurumu tarafından varlık yönetim şirketine devredilen takipteki portföyün toplam tutarı ile devir bedeli arasında çok büyük bir fark olduğunu görmekteyiz. Nitekim bu ihaledeki satıma bir örnek vermek gerekirse toplam portföy tutarı yaklaşık 76 milyon iken, devir bedeli 4 buçuk milyon kadar olmuştur.⁵⁰ Finans kurumu ve Varlık Yönetim Şirketi arasında gerçekleşen bu ihaleyi İslâm hukuku açısından değerlendirebilmek için öncelikle satım işlemine kaynaklık eden akitlerin belirlenmesi gerekmektedir. Şunu belirtmeliyiz ki yapılan bu satım işleminde zimmette sabit olan deyn yani alacak ve buna karşılık olarak ödenen şey aynı cinstir. Diğer bir ifadeyle bedel ve bedelin karşılığı olan şey nakit cinsindedir. Buna binaen işlemde sarf akdinin kurallarının geçerli olacağını ifade edebiliriz. Yine bir diğer dikkat etmemiz gereken husus, yapılan satım işleminin üçüncü bir tarafa yapıldığıdır.

Finans kurumu ve Varlık Yönetim Şirketi arasındaki ihale usûlü satım işlemini sarf akdi kuralları çerçevesinde değerlendirdiğimizde ödemenin peşin yapıldığını varsaysak bile alacak ve ödenen meblağ arasındaki fark sebebiyle faiz meydana geldiğini ve yapılan satım işleminin caiz olmadığını ifade edebiliriz.

Meselenin bir diğer yönünün ise üçüncü taraflara borç satım işlemi olduğunu belirtmiştik. Daha önceki bölümde Hanefî mezhebi başta olmak üzere borcun üçüncü taraflara satımının âlimlerin çoğunluğu tarafından caiz görülmediğini; ancak Mâlikî mezhebinin, böyle bir işleme cevaz verebilmek için bazı şartlar öne sürdüğünü ifade etmiştik. Dolayısıyla tüm görüşleri değerlendirdiğimizde finans kurumu ve Varlık Yönetim Şirketi arasındaki gerçekleşen borç satım işleminin hiçbir görüşün kriterlerini sağlamadığını ifade edebiliriz. Zira üçüncü taraflara borç satım işlemine en ılımlı yaklaşan Mâlikî mezhebinin dahi öne sürmüş olduğu şartlar sağlanmamakta ve iki kurum arasında faizli bir işlem yapıldığı açık bir şekilde gözükmektedir. Sonuç olarak finans kurumu ve şirket arasında gerçekleşen borç satım işlemlerinin, hiçbir mezhebin kriterlerini sağlamadığını ve mezheplerin tümü tarafından meşru görülemeyeceğini ifade etmemiz mümkündür.

⁵⁰ Kaya - Uzun, "Varlık Yönetim Şirketlerinin Finansal Sistem İçerisindeki Yeri", 64.

3.2. Katılım Finans İlkelerine Uygun Faaliyet Yürüten Varlık Yönetim Şirketi'nin Yapabileceği Alternatif Borç Satım Uygulamaları ve Diğer Bazı Uygulamalar Bağlamında Değerlendirmeler

Bir önceki başlık altında, mevcut haliyle işlem yapan Varlık Yönetim Şirketleri'nin borç alımına dair gösterdiği faaliyetlerinin İslâm hukuku açısından uygun olmadığını belirtmiştik. Ancak şunu ifade edebiliriz ki bazı kriterlere dikkat edildiği ve fıkıhın borç satımı hususunda öne sürmüş olduğu şartlar gözetilerek işlem yapıldığı takdirde İslâmî esaslara uygun faaliyet gösteren Varlık Yönetim Şirketleri'nin varlığından söz edebilmek mümkündür. Zira nasıl ki konvansiyonel bankaların zaman içerisinde sorunlu varlıkları meydana geliyorsa aynı durum katılım bankacılığı için de söz konusudur. Dolayısıyla katılım bankalarının bu hususta elini güçlendirecek ve sorunlu varlıklarını satın alarak kendilerine likidite sağlayacak ve aynı zamanda İslâmî esasları gözetecek bir kuruluşun olması önemlidir. Bu sebeple bu bölümde, araştırmamızın da amacını teşkil eden "İslâmî esaslara uygun faaliyet gösteren Varlık Yönetim Şirketleri nasıl olmalıdır?" sorusu çerçevesinde bazı öneriler sunacağız. Yine bununla birlikte Varlık Yönetim Şirketleri'nin satın aldıkları borç üzerindeki bazı tasarruflarını İslâm hukuku açısından değerlendireceğiz.

3.2.1. Borcun Muayyen Bir A'yn Karşılığında Üçüncü Tarafra Satımı

Borç satımı işlemlerinde mezhepler, genel itibarıyla meselenin iki yönü üzerinde durmuşlardır. Birincisi, deynin teslim edilememesi sorunudur. Bir diğeri ise borç satımında cinsler aynı olduğunda işlemin faiz içerebileceği endişesidir. Dolayısıyla fıkıh tarihi içerisinde borç satım uygulamaları âlimler tarafından bu iki açıdan incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bazı mezhepler, deyn karşılığında deyn satımı veya deyn karşılığında ayn satımı şeklinde bir ayrıma gitmeksizin akdin mahallinin teslimini mümkün görmedikleri için böyle bir işlemi caiz görmezlerken diğeri taraftan Mâlikî mezhebi; deynin, a'yn karşılığında satımının bazı şartlar çerçevesinde caiz olabileceği görüşünü benimsemiştir.⁵¹ Deynin farklı bir cins ile satımına İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin de cevaz verdiğine temas etmiştik.⁵² Ancak şunu ifade etmeliyiz ki özellikle Hanefî mezhebi, akdin mahallinin tesliminin imkânsız olması sebebiyle deynin üçüncü tarafa satımına hiçbir şekilde cevaz vermemiştir.⁵³

Deynin, ayn karşılığında satımına dair Şâfiî âlimlerin görüşlerine baktığımızda mezhep içerisinde caiz olmadığı yönünde görüşler bulunmakla birlikte farklı görüş benimseyenlerin olduğunu da görmekteyiz. Şirbinî (ö. 977/1570) Muğni'l-muhtâc adlı eserinde, deynin ayn karşılığında üçüncü taraflara satımı hususundaki Şâfiî âlimlerin görüşlerini ele almış ve genel itibarıyla iki görüşün olduğunu zikretmiştir. Bu görüşlerden birincisine göre, deynin tesliminin mümkün olmaması sebebiyle ayn karşılığında satımı caiz değildir. Şirbinî'nin zikrettiği diğeri bir görüşe göre böyle bir işlem caizdir ve esas olan da budur. Nitekim Sübkî de (ö. 771/1370) böyle bir görüşün caiz olduğu yönünde tercihte bulunmuştur. Ancak Şirbinî, böyle bir işlemin caiz olabilmesi için her iki taraf açısından da kabzin gerçekleştirilmesi gerektiği şartının daha doğru olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴ Diğeri taraftan Nevevî, Ravdatü't-tâlibîn adlı eserinde, deynin ayn karşılığında üçüncü tarafa satımının caiz olabileceğini belirtmiştir. Nevevî bu eserinde, bazı Şâfiî âlimlerin öne sürdüğü gibi borcu satın alan tarafın deyni, diğeri tarafın ise a'ynı, bir mecliste kabzetme şartına katılmadığını zikretmiştir.⁵⁵ Nevevî ile aynı görüşe sahip Şâfiî âlimlerden bir diğeri de Şirâzî'dir (476/1083).⁵⁶ Dolayısıyla Şâfiî mezhebi içerisinde deynin, a'yn karşılığında üçüncü taraflara satışına cevaz veren âlimler bulunmakla birlikte böyle bir işleme, karşılıklı kabz şartıyla cevaz veren âlimler de bulunmaktadır. Yine bu iki görüşün yanı sıra mutlak olarak haram olduğunu savunan Şâfiî âlimlerin de bulunduğunu söyleyebiliriz.

⁵¹ es-Sâvi, *Hâşiyetü's-Sâvi*, 2/33, 34.

⁵² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-müvakkî'in*, 1/294; İsevi Ahmed İsevi, "Bey'u'd-deyn ve naklühü", 168.

⁵³ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/148.

⁵⁴ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/466.

⁵⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn 'umdetü'l-müftîn* (Beyrüt: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1991), 3/516; Celâlüddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 331.

⁵⁶ Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fî fikhil-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrüt: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/13.

Varlık Yönetim Şirketleri'nin, finans kurumlarındaki sorunlu varlıkları, bir a'yn karşılığında satın alması problemini İslâm hukuku açısından yukarıda değindiğimiz görüşler çerçevesinde değerlendirmemiz mümkündür. Buna göre deynin, a'yn karşılığında üçüncü taraflara satımını, bir diğer ifadeyle finans kurumlarının bir başkasının zimmetinde bulunan alacağını, Varlık Yönetim Şirketi'ne bir mal karşılığında satmasını Hanefî mezhebinin benimsemiş olduğu görüş bağlamında değerlendirdiğimizde bu satım işleminin caiz olmayacağını söyleyebiliriz. Şâfiî mezhebinde ise bu konuda mezhep içi ihtilâfların bulunduğunu söylemek mümkündür. Ancak Mâlikî mezhebi, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye bağlamında meseleyi değerlendirdiğimizde Varlık Yönetim Şirketi'nin, finans kurumlarındaki sorunlu varlıkları muayyen bir ayn karşılığında satın almasının önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır.

Meselenin şöyle farklı bir yönü de bulunmaktadır ki acaba finans kurumlarının, elinde bulunan borç evrakını Varlık Yönetim Şirketi'ne teslim etmesi a'yn karşılığında deynin kabzedildiği anlamına gelir mi? Konuyla ilgili çağdaş fetvalara baktığımızda vadeli kıymetli bir evrak karşılığında bir mal (ayn) satın alınmasının caiz olduğunu belirten görüşlere rastlıyoruz. Nitekim AAOIFI, kıymetli evrak için hazırlanan şer'î standardında, "Kendisinden yararlanılan mal veya varlığın hakiki veya hükmi tesliminin gerçekleşmesi şartıyla lehtarın, vadeli bir kıymetli evrak karşılığında muayyen (zimmette mevsuf olmayan) bir mal veya menfaat satın alması caizdir."⁵⁷ görüşüne yer vermiştir. Dolayısıyla bu görüşe göre, finans kurumunun elinde bulunan ve nakdî bir değeri olan evrak karşılığında mal alınması caiz olmalıdır. Bu görüşü, Varlık Yönetim Şirketi bağlamında değerlendirdiğimizde ise finans kurumunun, elinde bulunan ve nakdî bir değeri olan evrak karşılığında Varlık Yönetim Şirketi'nden mal almasının önünde İslâm hukuku açısından herhangi bir engel olmamalıdır, şeklinde düşünmekteyiz.

Borcun üçüncü tarafa satımı hususundaki değinmemiz gereken bir diğer görüş İslâm Fıkıh Akademisi'ne aittir. Kurul, deynin üçüncü taraflara satımının caiz olarak nitelenebilmesi için deynin ya bir a'yn karşılığında ya da belirli bir a'ynın menfaati karşılığında satılması gerektiği yönünde karar bildirmiştir.⁵⁸ Benzer bir görüş belirten diğer bir kurum ise Türkiye Katılım Bankaları Birliği Danışma Kurulu'dur. Kurulun, 21.07.2022 tarihli 53 no'lu "Katılım Bankalarındaki Sorunlu Alacakların Devri "konusu çerçevesinde almış olduğu kararında, katılım bankaları nezdindeki tahsili gecikmiş ya da kendileri açısından risk oluşturan sorunlu alacakların muayyen bir mal, muayyen bir malın menfaati veya bir hizmet karşılığında Varlık Yönetim Şirketleri'ne devredilmesinin uygun olduğu belirtilmiştir.

Borcun üçüncü tarafa satımı hususunda zikretmemiz gereken görüşlerden bir diğeri çağdaş âlimlerden olan ed-Darîr'e aittir. Darîr eserinde, borç satımının mutlak bir şekilde caiz olduğunu belirtmiştir. Yani bir diğer ifadeyle, borcun bizzat borçlunun kendisine veya üçüncü bir tarafa peşin olarak veya vadeli bir şekilde satımının caiz olması gerektiğini düşünmektedir. Ancak Darîr, İslâm hukuku açısından böyle bir hükmün caiz olabilmesi için yapılan işlemlerin faiz içermemesi gerektiği şartını öne sürmektedir. Sözlerinin devamında ise borcun, teslim edilememesini gerekçe göstererek borç satım işleminin caiz olmaması gerektiğini benimseyenlerin düşüncelerini doğru bulmadığını ifade etmekte ve borcun, zaten bilinen, kabul edilmiş ve kendisinde herhangi bir tartışmanın olmadığı bir şey olduğunu, dolayısıyla böyle bir gerekçenin bu işlemi yasaklamak için yeterli olmadığını belirtmektedir.⁵⁹

3.2.2. Alacağın Muayyen Bir Malın Menfaati veya Bir Hizmet Karşılığında Satımı

Katılım finans alanındaki sorunlu varlıkların, Varlık Yönetim Şirketleri tarafından meşru bir şekilde satın alınmasına dair önerebileceğimiz diğer bir yöntem borcun, muayyen bir malın menfaati veya bir hizmet karşılığında satın alınmasıdır. Nitekim daha önceki başlıkta ifade ettiğimiz üzere borcun üçüncü taraflara satımı hususunda belirlenen kriterlerin en başında bedelin bir a'yn veya bir a'ynın menfaati olması gerektiği gelmekteydi. Diğer bir ifadeyle bedelin, deyninden yani

⁵⁷ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, çev. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İstanbul: TKBB Yayınları, ts.), 440.

⁵⁸ *İslam Fıkıh Akademisi*, "https://iifa-aifi.org/ar/2216.html", (Erişim 22 Mayıs 2023).

⁵⁹ es-Siddîk Muhammed el-Emin ed-Darîr, *el-Garuru ve eseruhü fi'l-ukûd fi fikhî'l-İslâmî* (Cidde: Silsiletü Salih Kamil li'r-Rasâilî'l-Câmiyye li'l-İktisâdî'l-İslâmî, 1416/1995), 334, 335.

alacaktan farklı bir cins olması gerektiği en önemli kriterlerimizden biridir. Mâliki mezhebine ait eserlere baktığımızda da buna benzer ifadeler görmekteyiz.⁶⁰ İslâm fıkıh Akademisi ve Türkiye Katılım Bankaları Birliği Danışma Komitesi'nin fetvalarını incelediğimizde “alacağın, bir a'yn veya aynın menfaati veya bir hizmet karşılığında satımı” temel ilke olarak belirlenmiştir.

Alacağın, bir a'ynın menfaati veya bir hizmet karşılığında satımı meselesini daha doğru bir şekilde değerlendirebilmek için öncelikle menfaatin, mal olarak kabul edilebilirliği meselesini tartışmak gerekmektedir. Zira menfaat veya hakların mal olarak kabul edilmesi veya mal gibi alınıp satılmasının imkânı bizi zaten bir önceki başlıktaki tartışmalar ile karşı karşıya bırakacak ve bir önceki başlıkta geçerli olan tartışmalar aynen burada da geçerli olacaktır.

Hanefî mezhebine göre menfaatler mal olarak değerlendirilmemiş, dolayısıyla menfaatlerin satımı İslâm hukuku açısından caiz görülmemiştir. Örneğin bu yaklaşımın tezahürü olarak Hanefiler kira akdini insanların ihtiyacı sebebiyle istihsânen caiz görmüşlerdir.⁶¹ Hanefî mezhebinin anlayışı üzerine yazılan Mecelle'de de menfaat, mal olarak kabul edilmemiş; ancak daha sonra Mart 1338 yılında Cerîde-i Adliyye'de yayınlanan “Kitâbü'l-Büyu'un Bazı Maddelerinin Ta'dilatı ve Esbab-ı Mûcibesini” ile ilgili raporda mal tarifinin, deyn ve menfaatleri de içerecek şekilde düzeltilmesi gerektiği hususuna değinilmiş; fakat bununla birlikte bir sonuca ulaşılamamış ve Mecellede'ki ilgili madde değiştirilememiştir. Netice olarak menfaatin, mal olarak kabul edilmemesinin sorun teşkil ettiği anlaşılmıştır.⁶² Diğer taraftan cumhûr ulemâ, Hanefî mezhebinden farklı düşünmüş; menfaatleri, mal kapsamında değerlendirmiş ve menfaatlerin de mal olarak alınıp satılabileceğine hükmetmiştir.⁶³

Menfaatlerin satımı hususunda cumhurun görüşünü benimsemek günümüz muameleleri açısından daha isabetli gibidir. Zira Hanefî mezhebi de ihtiyaç sebebiyle istihsanen kira akdine cevaz vermiş ve belirlemiş olduğu kaideyi yine belirlediği bir istisna ile aşmıştır. Dolayısıyla menfaatlerin, mal olarak kabul edilmesinin sonucu olarak varlık yönetim şirketlerinin, belirli bir a'ynın menfaati karşılığında finans kurumlarının sorunlu varlıklarını satın alabilmesi bizim açımızdan mümkün gözükmektedir.

Varlık Yönetim Şirketleri'nin, alacakları satın alma hususunda uygulayabileceği bir diğer yöntem ise belirli bir hizmet karşılığında sorunlu varlıkları satın alabilmesinin imkânıdır. Burada “belirli bir hizmet” derken ne kastettiğimizi açıklamamız gerekmektedir. Örneğin finans kurumu, yaptığı işlemler için gerekli teknolojik alt yapı desteğine ihtiyacı olabilir veya yine elektrik veya telefon şirketlerinin çeşitli alanlardaki desteğine ihtiyacı duyabilir. Bununla birlikte kendi bünyesinde olmayan farklı uzmanlık alanlarından hizmet alma ihtiyacı da bulunabilir. Varlık Yönetim Şirketleri'nin yaptığı anlaşmalar çerçevesinde finans kurumlarına bu hizmetleri, devralacağı sorunlu varlıklar karşılığında sunması pekâlâ mümkündür. Zira İslâm hukukunda, bu şekilde bir hizmet karşılığı şahısların kiralanmasının ve menfaattinden faydalanılmasının önünde herhangi bir engel yoktur.

3.2.3. Borcun Tahsil İçin Üçüncü Tarafların Katkısı

Borcun tahsiline dair üçüncü tarafların katkı sunmasıyla kastımız, tahsil için üçüncü bir kişiden yardım alınmasıdır. Bu hususta üçüncü kişiyle yapılacak akit, vekâlet anlaşması şeklinde olabilir. Nitekim İslâm hukuku açısından bir şahsın, hukukî temsil için vekil tayin edilmesinin ve vekâletin ücretli veya ücretsiz yapılmasının önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Vekile verilecek ücretin, yapılacak iş için toplam tayin edilmiş olan tutarın bir kısmı olabileceği gibi tutar, yapılacak iş karşılığında oransal olarak da belirlenebilir. Buna göre müvekkilin, satış için bir fiyat belirlemesi ve bu fiyatın üstündeki satışı ise vekâlet ücreti olarak tayin etmesi mümkündür. Yine vekâlet için belirlenmiş ücrete ek olarak vekili teşvik mahiyetinde olmak üzere yapılacak işe dair

⁶⁰ el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 6/233, 234; ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 3/63.

⁶¹ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/173.

⁶² Yunus Araz, “İslâm Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar”, *İlâhiyat Tetkikleri Dergisi* 46 (2016), 100.

⁶³ Mâverî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebir hüve şerhu muhtasari'l-Müzenî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1999), 8/238; Araz, “İslâm Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar”, 98.

belirlenen tutarın belirli bir oranının ödül olarak verilmesi de caizdir.⁶⁴ Dolayısıyla İslâm hukukunun genel ilkeleri ile çatışmayacak şekilde faaliyet yürütmek isteyen bir Varlık Yönetim Şirketi'nin vekâlet usûlü ile finans kurumlarının alacaklarını devralması ve bu usûl ile çalışması imkân dâhilindedir.

Alacağın tahsili için üçüncü taraflarla yapılabilecek bir diğer akit, ödül vaadi sözleşmesidir. Ödül vaadi sözleşmesinde ödülün, sözleşmenin bir parçası olması mümkündür. Dolayısıyla herhangi bir alacağın tahsil edilmesi işlemi, yapılan tahsilâtın bir bölümünün ödül olarak verilmesinde veya yapılacak olan tahsilâta oransal açıdan bir ödül takdir edilmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.⁶⁵ Dolayısıyla finans kurumu ve Varlık Yönetim Şirketi arasında ödül vaadi sözleşmesinin yapılması ve belli bir orandaki tahsilattan sonraki kalan kısmın ödül olarak belirlenmesi mümkündür. Ya da ödülün, tahsil edilecek miktar içerisinde oransal olarak belirlenmesi mümkün olmalıdır.

3.2.4. Borcun Gecikmesinden Dolayı Enflasyon Farkının Alınması

Enflasyon, fiyatlar genel seviyesindeki yükseliş olarak tanımlanabilir. Vadeli bir mal alımında borcun zamanında ödenmemesi problemi karşısında, itibari değere sahip olan günümüz para çeşitlerinin ortaya çıkan enflasyon sebebiyle değerinin düşmesi önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Borcun uzun bir süre ödenmemesini düşündüğümüz de ise alacaklı açısından bir zararın ortaya çıkması mümkün gibi gözükmektedir. Bu gibi sebepler ile zamanında ödenmeyen borçlar için borçlu şahıstan ödeyeceği borca ilave olarak enflasyon farkının alınmasının caizliği hususu İslâm hukukunda tartışılmalı meselelerdendir.

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun konuyla ilgili fetvası şu şekildedir: "Borçlunun borcunu geciktirmesi nedeniyle -paranın değer kaybetmesi gibi bir sebeple- alacaklı zarara uğrarsa borçluya sadece enflasyon oranında zarar tazmin ettirilir. Ancak borçlunun malî sıkıntı içinde olduğunu ispat etmesi halinde yetkili makamlar borcunu ödeyebilmesi için kendisine belli bir süre tanır. Bu durum ise, alacaklının yasal hakkını istemesine engel teşkil etmez."⁶⁶

Ali Bakkal, enflasyon farkının ödenmesine dair kaleme aldığı makalesinde şöyle bir sonuca ulaşmıştır: "İslâm hukukunda aslolan bir şeyin ismi değil mahiyetidir. İslâm'a göre faiz olan bir şeye "fâiz" denilmediği zaman bu faiz olmaktan çıkmamaktadır. İslâm hukukunun ölçülerine göre fâiz olmayan bir şeye de "fâiz" ismi vermek, onu fâiz yapmaz. Dolayısıyla enflasyon miktarı kadar bir fazlalığa fâiz denilse de İslâm hukukunun ölçülerine göre fâiz değildir."⁶⁷

Konuyla ilgili Hayrettin Karaman'ın fetvası ise şu şekildedir: "Alacaklar tahsil edilirken, borçlar ödenirken enflasyon farkının da ödenmesi gerekir. Aksi halde alınan borç eksik ödenmiş, alacaklının hakkı yenmiş olur. Enflasyon farkının hesaplanmasında bazı problemler bulunduğu için, borçlunun hakkı yenmesin ve fazla ödeme olmasın diye ihtiyaten birkaç puan eksik hesaplama yapılması uygun olur."⁶⁸

Görüldüğü üzere nakletmiş olduğumuz üç fetva da ödemesi geciktirilen borç sebebiyle ortaya çıkan enflasyon farkının tahsilinin fâiz olmadığı ve bu farkın ödenmesi gerektiği yönünde görüş bildirmiştir. Meseleye mantıksal açıdan baktığımız zaman da bu görüşün daha isabetli olduğunu söylememiz mümkündür. Zira itibari değere sahip olan kâğıt para, devletin değer biçmesi ve insanların buna itibar etmesi sebebiyle kullanılmaktadır. Vadeli borcun ödenmediği zaman dilimindeki paranın değerinin değişimini dikkate almak ve borcu ona göre ifa etmek daha hakkaniyetli olmalıdır. Diğer taraftan itibari paranın değerinin değişimi olumsuz yönde olabileceği gibi nadir bir durum da olsa olumlu yönde de olabilmektedir. Bir diğer ifadeyle itibari paranın bazen değer kazanması da mümkündür ki bu durumda da paranın değer değişimini

⁶⁴ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 604.

⁶⁵ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 421.

⁶⁶ *Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB)*, "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı" (Erişim 06 Nisan 2023).

⁶⁷ Ali Bakkal, "İslâm Hukukunda Para ve Fâiz Telakkisi Zâviyesinden Enflasyon Farkının Ödenmesi Meselesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1992), 79.

⁶⁸ *Hayrettin Karaman*, "https://www.hayrettinkaraman.net/sc/00133.htm", (Erişim 06 Nisan 2023).

dikkate almak gerekmektedir. Burada Ebû Yusuf'un felslerin değerindeki değişim meselesindeki görüşünü hatırlatmak isteriz. Döndüren'in ifade ettiği üzere Ebû Yusuf fels, mangır ve mağşuş paralarda değer kaybı ve değerlenmeyi dikkate almaktadır.⁶⁹ Bakkal ise makalesinde Ebû Yusuf'un görüşünün bu yönde olduğunu belirtmekle birlikte enflasyon farkının ödenmesinin en önemli dayanak noktasının bu görüş olduğunu söylemektedir. Ayrıca Hanefî mezhebinde fetvanın bu görüş üzere olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰ Konunun Varlık Yönetim Şirketiyle şöyle bir ilgisi bulunmaktadır ki şirketin, devraldığı alacakların tahsilât sürecinde yaşanan gecikmeler sebebiyle enflasyon farkını talep etmesi faizli bir işlem olarak mı kabul edilmelidir; yoksa bu talep İslâm hukuku açısından makul müdür? Yukarıdaki açıklamalarımıza paralel olarak Varlık Yönetim Şirketi'nin, alacakların tahsilinde yaşanan gecikmeler sebebiyle enflasyon farkını talep etmesinde bir sakınca bulunmadığını söyleyebiliriz; ancak şu da unutulmamalıdır ki, bu hususta borçlunun durumunu gözetmek de gereklidir ve hem borçlu hem de alacaklı tarafın hukukunu gözetmek asıl olmalıdır.

3.2.5. Borcun İskonto İle Tahsil Edilmesi

Borcun iskonto karşılığı tahsili meselesinde farklı görüşler vardır. Klasik dönem âlimleri arasında ihtilâf olmakla birlikte günümüz çağdaş âlimleri arasında da farklı düşüncelere sahip olanlar bulunmaktadır.

Hanefi mezhebine göre karşılıklı anlaşma ile vadeli olan borçtan iskonto yapılarak peşin tahsilatın yapılması caiz olarak görülmemiştir. Kâsânî, peşin ödeme şart koşularak yapılan bir iskontonun caiz olmayacağını ifade etmiştir. Çünkü ona göre peşin ödeme karşılığında indirim uygulamak vadeyi indirim karşılığında satın almak anlamına gelmektedir.⁷¹ Hanefî mezhebine dair diğer bazı eserlere baktığımızda aynı bakış açısını onlarda da görmekteyiz⁷² Hanefî âlimler, bu işlemin caiz olmayışını, var olan vadeyi indirim karşılığında satın almak olarak değerlendirmişler ve böyle bir işlemin de faiz içerdiği görüşünü benimsemişlerdir. Ancak burada şuna dikkat çekmek gerekmektedir ki Hanefî mezhebi, vadeli borcun henüz vadesi dolmadan karşılıklı anlaşma ile iskonto karşılığında tahsil edilmesi işlemi caiz görmemiştir; yoksa herhangi bir anlaşmaya konu olmaksızın borçtan indirim yapılarak ödenmesinde bir problem bulunmamaktadır.⁷³

İbn Abbas, vadeli borcun iskonto karşılığı peşin ödenmesini caiz görmüştür. Nitekim o, alacaklının borçlusuna, borcunu peşin ödemesi karşılığında indirim yapması hususunda kendisine bir soru yöneltildiği zaman, böyle bir uygulamanın sakınca içermediğini ve faizin, borcun ertelenmesi karşılığında alınan fazlalık olduğunu belirtmiştir.⁷⁴ Yine Tabiîn'den Neha'î de (ö. 95/714) bu görüşü benimsemiştir. İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye de bu işlemin caiz olduğu görüşünü benimseyenler arasındadır.⁷⁵ Züfer b. Hüzeyl de (ö. 158/775), Hanefî mezhebinden farklı bir görüş benimseyerek böyle bir işlemin caiz olduğunu belirtmiştir.⁷⁶

Konuya dair çağdaş fetvalara baktığımızda, öncesinde yapılan bir anlaşma bulunmaksızın vadesinden önce ödenecek borçta indirim yapılmasını caiz gören görüşlere rastlamaktayız. Nitekim Din İşleri Yüksek Kurulu "Çek, senet vb. kıymetli evrakların bedelinde indirim yaparak, gününden önce tahsili caiz midir?" sorusuna cevabı, öncesinde bir anlaşma bulunmadığında veya indirim miktarı taraflar arasında pazarlık konusu yapılmadığı takdirde olumlu yönde olmuştur.⁷⁷ Konuya dair İslâm Fıkıh Akademisi'nin fetvasına baktığımızda kuruldan şu yönde bir açıklama görmekteyiz: "Önceden yapılan bir anlaşmanın olmaması kaydıyla borcun erken

⁶⁹ Hamdi Döndüren, "İslâm'da Para-Kredi Faiz ve Enflasyon İlişkileri", *İslâmî Araştırmalar* 3 (1987), 67.

⁷⁰ Ali Bakkal, "İslâm Hukukunda Para ve Fâiz Telakkisi Zâviyesinden Enflasyon Farkının Ödenmesi Meselesi", 62.

⁷¹ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/45.

⁷² el-Mevsilî, *el-Ihtiyâr li ta'İlî'l-muhtâr*, 3/9; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Suayb el-Arnaût (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 11/64; Burhânüddîn el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedâ*, 3/195.

⁷³ el-Mevsilî, *el-Ihtiyâr li ta'İlî'l-muhtâr*, 3/9.

⁷⁴ Zafer Ahmed el-Usmânî et-Tahânevî, *İ'lâü's-sünen*, thk. Muhammed Takiyyüddin Osmânî (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1418/1994) 14/364.

⁷⁵ Yaşar, "Erken Ödeme İndirimi Muamelesinin Şer'î Hükümü ve Cahiliye Ribâsı İle İlişkisi Açısından Tahlili" 124, 125; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvakkirîn*, 3/278.

⁷⁶ et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 11/62.

⁷⁷ *Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB)*, "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı" (Erişim 14 Nisan 2023).

ödenmesi için indirim yapılması caizdir. Teklifin borçlu veya alacaklı tarafından yapılması hususunda herhangi bir fark yoktur. Ancak borç ödeme işleminin asıl borçlu ve alacaklı arasında olması gerekmektedir. Araya üçüncü bir şahsın girmesi durumunda ise erken ödeme sebebiyle yapılacak indirim caiz değildir.”⁷⁸

Yukarıda bahsi geçen görüşlerin tamamını değerlendirdiğimizde, borçlu ve alacaklı arasında önceden yapılmış bir anlaşma olmadığında veya önceden anlaşma olmasa bile vade hususunda pazarlık yapılarak yeni bir anlaşma yapılmadığında borçtan indirimde gidilerek ödeme alınması caiz olarak görülebilir. Böyle bir görüşün makul olacağını söyleyebiliriz. Zira önceden yapılan herhangi bir anlaşma olmaksızın alacaklının borçtan indireceğini belirtmesi borcun bir kısmından ibra anlamına gelebilir. Bunun önünde bir engel olmamalıdır. Yine borçlunun, vaktinden önce borcunu ödemesinde de bir beis olmamalıdır. Dolayısıyla İslâm hukuku çerçevesinde faaliyet yürütme hedefiyle ortaya çıkan bir Varlık Yönetim Şirketi'nin, üzerine almış olduğu alacakları tahsil ederken peşin ödeme karşılığında indirimde bulunması, borçluyu, borcun bir kısmından ibra etmesi anlamına gelebilir ve meşrû bir zemini bulunmaktadır. Ancak diğer taraftan borcun yeni bir vade ve yeni bir miktar ile yapılandırılması, önceki borcun yeni bir vade ile satın alınması anlamına geleceğinden böyle bir uygulamanın faizli işlem kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.

Sonuç

Borç satımı uygulamaları tarih boyunca insanların zihnini oldukça meşgul etmiştir. Klasik fıkıh eserlerine baktığımızda deyn olarak ifade edilen ve zimmette sabit olan borcun, hak sahibi tarafından borçlunun kendisine veya üçüncü bir şahsa satımı etraflıca tartışılan meselelerden birisidir. Mezhepler, meseleyi farklı açılardan ele almakla birlikte faiz boyutu üzerinde daha çok durmuşlar ve bununla birlikte, yapılan işlemde herhangi bir gararın bulunup bulunmadığı fikri üzerinde tartışmışlardır.

Borç satımının bu kadar yoğun şekilde tartışılmasının bir diğer sebebi, Hz. Peygambere isnat edilen “Allah resülû borcun, borç karşılığında satımını yasakladı.” rivayetidir. Hz. Peygambere isnat edilen bu rivayetin sahih olmadığı ya da bir diğer ifadeyle zayıf olduğu üzerinde görüşler bulunsa bile âlimler nezdinde bu rivayet “mana itibariyle sahih” olarak kabul edilmiştir. Diğer bir ifadeyle rivayet zayıf olsa bile ifade ettiği anlamın doğru olduğu düşüncesi hâkim olmuştur. Bu rivayet kapsamında ortaya çıkan diğer bir tartışma ise rivayetin hangi tür borç satımını yasakladığı veya kapsamının ne olduğu hakkındadır. Bazı âlimler bu rivayeti mutlak olarak değerlendirmiş ve borç satımı uygulamalarının tamamının caiz olmadığını ifade etmişlerdir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi bazı âlimler ise rivayetin kapsamını daha dar tutmuş ve caiz olmayan borç satımını sadece bazı uygulamalara hasretmişlerdir.

Borç satımı uygulamalarını caiz gören bakış açısının öne sürmüştüğü en önemli kriterlerden birisi alacağın, benzer bir cins ile satın alınmaması ve borcun borca karşılık satımı durumuna düşülmemesi için de yapılan işlemin peşin olmasıdır. Bu bakış açısına göre deynin yani alacağın, belirli bir a'yn karşılığında veya a'ynın menfaati karşılığında peşin olarak satımı caiz olabilmektedir. Varlık Yönetim Şirketleri'nin, finans kurumlarının sorunlu varlıklarını satın alabilmesine bu açıdan yaklaştığımızı ifade edebiliriz. Zira her iki bedelin farklı olmasıyla birlikte alacağı karşı gösterilen bedelin peşin olması, akdi faiz şüphesinden uzaklaştırmakta ve yine alacağı karşı gösterilen bedelin peşin olması, akdi, borcun borca karşı satımı şüphesinden arındırmaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki;

-Varlık Yönetim Şirketi, katılım bankalarındaki sorunlu varlıkları belirli bir a'yn veya a'ynın menfaati veya bir hizmet karşılığında satın alabilir. Bu işlemi satın aldığı demir, platin veya bakır gibi metaller ile yapabilmesi mümkündür. Yine bu işlemin süreten değil hakikaten yapılması asıl olmalıdır. Nitekim Katılım Bankaları Birliği Danışma Komitesi, hazırlamış olduğu teverruk

⁷⁸ Refik Yunus el-Mısıri, “el-Bey'u bi't-taksit”, *Mecelletü mecmer'î-fikhi'î-İslâmî*, 3/7 (1992), 94, 95.

standardında organize teverruke cevaz vermemekle birlikte zorunlu hallerde ve klasik teverrukun uygulanamadığı durumlarda açık kapı bırakmıştır. Diğer taraftan gerekli düzenlemeler yapıldığı takdirde alacağın, iskonto mukabilinde hisse senedi karşılığında da satın alınmasının mümkün olduğunu ifade edebiliriz. Varlık yönetim şirketi, sahibi olduğu ve katılım bankasının ihtiyaç duyduğu bir gayrimenkulü kiralama karşılığında da sorunlu varlıkları satın alabilir. Nitekim böyle bir durumda, sorunlu varlıklar karşılığında gayrimenkulün belirli bir süreliğine kiralanması mümkündür.

-Varlık Yönetim Şirketi'nin, finans kurumlarındaki sorunlu varlıkları tahsil edebileceği bir diğer yöntem vekâlet usûlü olabilir. Finans kurumu, sorunlu varlıklarını tahsil etmesi için Varlık Yönetim Şirketi ile alacağın bir miktarını vekâlet ücreti olarak belirleyebilir. Böyle bir yöntemde Varlık Yönetim Şirketi, vekil sıfatıyla tüm alacakları üzerine alabilir ve tahsil ettiği her bir borçtan oransal olarak vekâlet ücretini alır ve geri kalanını finans kuruma iade eder.

-Varlık Yönetim Şirketi'nin, finans kurumlarındaki sorunlu varlıkları tahsil edebileceği başka bir yöntem ödül vaadi şeklinde olabilir. Böyle bir yöntemde finans kurumu ve Varlık Yönetim Şirketi başarı primi karşılığında anlaşma yapabilirler. Buna karşılık Varlık Yönetim Şirketi, tahsil ettiği her bir borçtan oransal olarak payını alır, geri kalanını ise finans kurumuna iade eder.

-Varlık Yönetim Şirketi'nin, borçlunun durumunu gözeterek peşin ödeme karşılığında borçtan indirim yapması da mümkün olmalıdır. Zira öncesinde herhangi bir anlaşma yapılmaksızın veya vade hususunda tekrar bir pazarlık yaparak borç belirleme şeklinde bir yapılandırma söz konusu olmaksızın Varlık Yönetim Şirketi'nin iskonto uygulaması, borçluyu, borcun bir kısmından ibra etme anlamındadır. Varlık Yönetim Şirketi'nin, borcun tahsilinde yaşanan gecikmeler sebebiyle enflasyon farkını talep etmesi de mümkün görülmelidir. Zira itibari değeri olan kâğıt paranın değeri değiştiğinde kıymetinin tahsil edilmesi daha hakkaniyetli olmalıdır.

Kaynakça

- AAOIFI. *Faizsiz Finans Standartları*. çev. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi. İstanbul: TKBB Yayınları, ts.
- Abdürrezzâk es-San'ânî. *el-Musannef*. 10 cilt. b.y.: Dâru't-Te'sîl, 2013.
- Ak, Ayhan. "Meşruiyet Analizi Bağlamında Varlık Yönetim Şirketleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014).
- Akartepe, Batuhan Buğra. *Alacak Satımı Uygulamaları ve Analizi: Varlık Yönetim Şirketi Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Aktepe, İshak Emin. *Hadis Kaynaklarında Faiz ve Finansman*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2011.
- Ali Haydar Efendi. *Dürrü'l-hukkâm şerh-i mecelletü'l-ahkâm*. 4 cilt. b.y.: Dâru'l-Cil, 1991.
- Araz, Yunus. "İslâm Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 46 (2016), 81-129. <https://doi.org/10.29288/ilted.304778>
- Aydın, M. Akif. "Deyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- BDDK. *Krizden İstikrara Türkiye Tecrübesi*. 3. Baskı, 2010.
- Bahadır, Cem. *Sorunlu Kredilerin Yönetiminde Varlık Yönetim Şirketleri'nin Rolü ve Türkiye Uygulaması*. Ankara: Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Bakkal, Ali. "İslâm Hukukunda Para ve Fâiz Telakkisi Zaviyesinden Enflasyon Farkının Ödenmesi Meselesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1992), 45-80.
- Bayındır, Servet. "Katılım Bankacılığı İçin Yeni Bir Ürün Olarak Mal (Emtia) Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Fikhî Açısından İncelenmesi". *Finansal Yenilik ve Açılımları İle Katılım Bankacılığı*. ed. Aydın Yabancı. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2009, 159-199.
- Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muhîtü'l-Burhânî fi fikhî'n-nu'mânî*. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. 5 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Darîr, es-Siddîk Muhammed el-Emîn. *el-Garuru ve eseruhü fi'l-ukûd fi fikhî'l-İslâmî*. Cidde: Silsiletü Salih Kamil li'r-Rasâilî'l-Câmiyye li'l-İktisâdî'l-İslâmî, 1416/1995.
- Demirkurt, Önder. *Bankacılık Sektörünce Varlık Yönetim Şirketlerine Devredilen Tahsili Gecikmiş Alacakların Yönetimi*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *eş-Şerhu'l-kebîr li-şeyhid'd-Derdîr alâ hâşiyeti'd-Desûkî*. 4 cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı" (Erişim 14 Nisan 2023). <https://kurul.diyaret.gov.tr>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı" (Erişim 06 Nisan 2023). <https://kurul.diyaret.gov.tr>
- Döndüren, Hamdi., "İslâm'da Para-Kredi Faiz ve Enflasyon İlişkileri". *İslâmî Araştırmalar* 3 (1987), 57-70.
- Dübyan b. Muhammed b. ed-Dübyan. *el-Muâmelâtü'l-mâliyye*, b.y.: y.y., 1432.
- Ersoy, Hicabi. *Finansal Krizlerin Çözümleme Süreçleri Ve Yöntemleri (Türkiye-Kore-Meksika Deneyimlerinin Karşılaştırmalı Analizi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Halîl b. İshak el-Cündî. *et-Tavdîh fi şerhi muhtasari'l-fer'î li'lbn-i Hâcib*. thk. Ahmed b. Abdül Kerim en-Necîb. 8 cilt. b.y.: Merkezü Necûbiye, ts.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî. *Şerhu'l-Haraşî alâ muhtasari'l-Halil*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1317.
- İsevi Ahmed İsevi. "Bey'u'd-deyn ve naklühü", *Mecelletü'l-Ezher* 28/2 Eylül 1956.
- İbn Hacer el-Askalânî. *et-Telhîsu'l-habîr*. 4 cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî. *Fethü'l-kadîr*. 10 cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1970.

- İslam Fıkıh Akademisi*. "https://iifa-aifi.org/ar/2216.html". Erişim 22 Mayıs 2023.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-müvakkı'în*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. 15 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Manzur. *Lisânü'l-arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. 35 cilt. Medine: Mecme'u'l-Melik Fahd, 2004.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- Kâsânî, Alâeddin Ebî Bekr b. Mesû'd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Karaman, Hayrettin*. "https://www.hayrettinkaraman.net" Erişim 06 Nisan 2023.
- Kartal, Mustafa vd. Türkiye'de Katılım Bankacılığında Sorunlu Kredilerin Varlık Yönetim Şirketlerine Satışı Üzerine Bir İnceleme ve Yöntem Önerileri. *İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi* 3/1 (2017), 89-115.
- Kaya, Çınar. *Bankacılık Sektöründe Sorunlu Krediler ve Varlık Yönetim Şirketleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kaya, H. Pınar vd. "Varlık Yönetim Şirketleri'nin Finansal Sistem İçerisindeki Yeri". *Muhasebe ve Denetim Bakış Dergisi* 59 (2020), 53-74.
- Kurtubî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî li-ahkâmî'l-Kur'an*. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964.
- Merğînânî, Burhânüddîn. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr hüve şerhu muhtasari'l-Müzenî*. 19 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1999.
- Mâzerî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temimî. *Şerhu't-telkîn*. 5 cilt. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.
- Metruk, Ömer b. Abdilaziz. *er-Ribâ ve'l-muâmelâtü'l-masrafiyye fi nazari şeriatî'l-İslâmiyye*. b.y.: Dâru'l-Â'sime, ts.
- Mevvâk, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Abderî el-Girnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl li-muhtasari Hâli*. 8 cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. 5 cilt. Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Misrî, Refik Yunus. "el-Bey'u bi't-taksît". *Mecelletü mecmer'l-fıkhi'l-İslâmî* 3/7 (1992).
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşâr Avvad Ma'rûf. 35 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Nezih Hammâd. *Bey'u'l-kâlii bi'l-kâlii fi fıkhi'l-İslâmiyyi*. Cidde: Merkezü Ebhâsi'l-İktisâdî'l-İslâmî, 1994.
- Nezih Hammâd. *Dirâsât fi usûli'l-müdâyenât fi fıkhi'l-İslâmî*. Taif: Dâru'l-Fârûk, 1990.
- Nefrâvî, Ahmed b. Ganim b. Salim. *el-Fevâkihü'd-Devvânî*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravdatü't-tâlibîn 'umdetü'l-müftîn*. 12 cilt. Beyrût: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1991.
- Nîsâbü'rî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata'. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Reçrâcî, Ebü'l-Hasan Ali b. Said. *Menâhicü't-tahsîl netâicü letâifi't-te'vil*. 10 cilt. b.y.: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî. *Hâşiyetü's-Sâvî ala's-serhi's-sağîr*. 2 cilt. b.y.: Mektebetü Mustafa el-Halebî, 1952.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Serahsî, Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şakar, Birgül. *Banka Yapılandırılma Sürecinde Varlık Yönetim Şirketleri Seçilmiş Ülkeler ve Türkiye Uygulaması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *es-Seylû'l-cerrâr*. b.y.: Dâru İbn Hazm, ts.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Kitâbu'l-asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma 'rifeti me 'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 15 cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tahânevî, Zafer Ahmed el-Usmânî. *İ'lâû's-sünen*. thk. Muhammed Takiyyüddid Osmânî. 22 cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1418/1994.
- (VYŞ), Varlık Yönetim Şirketleri'nin Kuruluş Ve Faaliyet Esasları İle Devralınacak Alacaklara İlişkin İşlemler Hakkında Yönetmelik. *Resmî Gazete* 31541 (14 Temmuz 2021), Kanun no 5411, md. 14/1.
- Vehbe Zuhaylî. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühû*. 10 cilt. Şam: Dâru'l-Fikr, ts.
- Veybe Zuhaylî. *Beyu'd-deyn fi's-şerîa'ti'l-İslâmiyye*. Şam: Dâru'l-Mektebî, 1997.
- Zürkânî, Abdülbâkî b. Yusuf b. Ahmed. *Şerhu'z-Zürkânî alâ muhtasari'l-Halil*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında İnançla İlgili Ünitelerin İçerik Değerlendirmesi

Content Evaluation of Faith-Related Units in Secondary School Religious Culture and Moral Knowledge Textbooks

Safnaz ASRİ

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Din Eğitimi

İzmir, Türkiye

İzmir Katip Çelebi University, Department of Philosophy and Religious Sciences, Education of Religion

İzmir, Türkiye

safnaz.asri@ikc.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9546-8578>

İbrahim KAPLAN

Prof. Dr. | Prof.

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam

İzmir, Türkiye

İzmir Katip Çelebi University, Department of Islamic Sciences, Kalam

İzmir, Türkiye

ikaplan43@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4739-6669>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 06.08.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 11.12.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atıf | Cite As

Asri, Safnaz – Kaplan, İbrahim. “Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında İnançla İlgili Ünitelerin İçerik Değerlendirmesi”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 803-833. <https://doi.org/10.14395/hid.1338663>

Yazar Katkıları: %70 -%30

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contributions: %70 -%30

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Content Evaluation of Faith-Related Units in Secondary School Religious Culture and Moral Knowledge Textbooks

Abstract

Textbooks stand out as materials that fulfill the objectives of the subject area and curriculum goals in education and religious education. However, the fact that textbooks can provide the desired effect in education makes it necessary for them to carry some qualifications. The content is one of the three essential variables of written materials, together with readability and design. It has the power to present educational objectives and outcomes concretely, systematically, and efficiently, making it a distinct and crucial aspect of textbooks. Its effects on the material make the content significant in textbooks. As a basis for other fields and the fact that it is one of the main problems related to religion for individuals or societies, faith issues hold a distinct position in the instruction of religious culture and moral knowledge and curriculum. This and other unique features of the field of faith must be taken more into account the issues related to field knowledge and field education. This includes acting from basic sources when teaching the subject, arranging suitable content for the target audience, and correctly transferring abstract meanings to the concrete learning and teaching environment. This study selected faith-related units from secondary school textbooks on religious culture and moral knowledge as sample exemplars. The chosen units were specifically selected based on the developmental stage of the target audience, where learning about faith issues crystallizes and takes shape. The content was analyzed within this context to confirm adherence to scientific principles and curriculum standards. This study was planned as qualitative research. The study's qualitative data was gathered using the content analysis method and the textbook content evaluation tool prepared for this purpose. The acquired data were evaluated using a suitability scale, which compared the highest total score that can be obtained from the textbook content evaluation tool items with the total score obtained and organized based on the skill rate between 0 and 10. At the end of the study, the assessments showed that all the textbooks examined in the sample of faith-based units had high overall scores for content features, with suitability levels rated as 'quite adequate'. However, the positive outcomes did not persist in the assessments relating to the items. It was concluded that the competence outlined in the curriculum had not been attained whilst meeting the objectives, accomplishments, and criteria for creating instructional materials. Regarding the main problem of the study, this issue revealed that the alignment between the curriculum and the textbooks could not be achieved at the desired level in secondary school religious culture and moral knowledge textbooks, specifically in the sample of faith units. The same situation has been experienced in complying with scientific principles. Although the desired characteristics are generally present, ensuring logical consistency in sentences, paragraphs, titles and units within texts has emerged as a recurring challenge in all of the textbooks. Sufficient verses and hadith translations related to the subjects were incorporated. In the same manner, it was noted that students were not sufficiently encouraged to engage in critical thinking and research. The study has found that in order to maintain the positive developments noted in textbooks in recent years and to enable them to achieve the desired qualities as material at the utmost level, collaborative research by subject specialists and educationalists is essential for supporting content creation and editing efforts. Comparisons of the relevant units within textbooks between classes and between books have revealed the importance of addressing abstract and controversial topics like belief in angels and the afterlife, and the belief in destiny, through interdisciplinary studies in a more concrete manner. The finding that the assessed content of the textbook unit is mostly proficient and possesses the desired attributes, despite some problematic areas, leads to the conclusion that teachers who convey this content in the learning-teaching process and advice on the use of textbooks as materials should be evaluated with regard to their subject-specific competencies. Teachers and their competencies have suggested that it is necessary to discuss the pre-service training programs that are designed to train the relevant personnel in religious education thus higher religious educational institutions. Then, the focus should be on in-service educational studies that provide teachers with effective strategies for learning by understanding the process of program development processes and textbooks that are part of it.

Keywords: Religious Education, Religious Culture, Moral Knowledge, Principles of Faith, Textbook.

Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında İnançla İlgili Ünitelerin İçerik Değerlendirmesi

Öz

Ders kitapları, sahip oldukları özelliklerle genelde eğitimde, özelde din eğitiminde konu alanı ve öğretim programının amaçlarını ayrıntılı gerçekleştiren materyaller olarak öne çıkmaktadır. Fakat ders kitaplarının eğitimde istenilen etkililiği sağlayabilmeleri, bazı nitelikleri taşımalarını gerekli kılmaktadır. Bunlar arasında yazılı materyallerin okunabilirlik ve tasarımıyla birlikte üç temel değişkeninden olan içerik, amaç ve kazanımların eğitsel yapılarını somut olarak ortaya koymaları, işleniş düzenli ve hızlı sunmaları nedeniyle diğer ders kitabı özellikleri arasında ayrı bir yere sahiptir. Materyale etkileri ders kitaplarında içeriği önemli kılmaktadır. Diğer

alanlara temel teşkil etmesi, bireyler ya da toplumların dinle ilgili temel problemlerinin başında gelmesi de inanç konularını din kültürü ve ahlak bilgisi öğretimi ile öğretim programlarında farklı bir konuma taşımaktadır. Bu ve inanç alanının kendine has diğer özellikleri, öğretime konu edilirken temel kaynaklardan hareket etme, hedef kitleye uygun içeriği düzenleme, soyut anlamları doğru şekilde somut öğrenme öğretme ortamına aktarma gibi alan bilgisi ve alan eğitimi ile ilgili hususların daha çok dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır. Belirtilenler ve hedef kitlenin inanç konularındaki öğrenmelerinin kararlı hale gelerek şekillenmeye başladığı gelişim döneminde bulunmaları dikkate alınarak ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi ders kitaplarının inançla ilgili üniteleri çalışmaya örneklem olarak seçilmiş, bu üniteler bağlamında içerik özelliklerinin bilimsel ilkelere ve öğretim programına uygunluk düzeyi incelenmiştir. Nitel araştırma olarak planlanan çalışmanın verileri, içerik analizi yöntemi ve bu amaçla hazırlanan ders kitabı içerik değerlendirme aracı yardımıyla elde edilmiştir. Ulaşılan veriler, ders kitabı içerik değerlendirme aracı maddelerinden alabilecek en yüksek toplam puan ile alınan toplam puanın karşılaştırıldığı ve 0-10 arası yeterli oranı esas alınarak düzenlenen uygunluk ölçeği ile değerlendirilmiştir. Çalışma sonunda, incelenen tüm ders kitaplarının inançla ilgili üniteler örnekleminde içerik özellikleri itibarıyla değerlendirme aracından aldıkları toplam puanların yüksek ve uygunluk derecelerinin de 'oldukça uygun' düzeyinde olduğu görülmüştür. Ancak maddeler bazındaki değerlendirmelerde aynı olumlu sonuçlar devam etmemiş, amaç ve kazanımlar ile ders kitabı hazırlama ilkelerine riayet konusunda öğretim programında belirtilen yeterliğe ulaşamadığı tespit edilmiştir. Bu, çalışmanın temel problemiyle ilgili olarak ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi ders kitaplarında, inanç üniteleri örnekleminde, öğretim programı ders kitabı uyumunun istenilen düzeyde gerçekleştirilemediğini ortaya koymuştur. Aynı durum bilimsel ilkelere riayet etmede de yaşanmıştır. Genel olarak istenilen özellikleri taşımakla birlikte metinlerde cümle, paragraf, başlık ve ünite bağlamında mantiki tutarlığı sağlama, tüm ders kitaplarında ortak sorun olarak belirlenmiştir. Benzer şekilde konularla ilgili yeter sayıda ayet hadis mealine yer verilerken öğrenciyi bunlar üzerinde düşünme ve araştırmaya yönlendirmede eksikliklerin bulunduğu görülmüştür. Sonuçlar, ders kitaplarında son yıllarda görülen olumlu değişimin devam ettirilebilmesi ve bir materyal olarak istenen nitelikleri en üst düzeyde gerçekleştirebilmeleri için içerik oluşturma ve düzenleme çalışmalarının alan uzmanı ve alan eğitimcilerinin birlikte gerçekleştireceği farklı araştırmalarla desteklenmesi gerektiği kanaatine götürmüştür. Nitekim problemler çerçevesinde ilgili ünitelerin içerik özelliklerinde sınıf ve kitaplar bazında yapılan karşılaştırmalar, melek ve ahiret inancı ile kader inancı başta olmak üzere soyut ve ilahiyat alanında tartışmalı konuların somut olarak işlenişe konu edilmelerinin mutlaka disiplinler arası çalışmalarla gerçekleştirilmesinin gereklilik arz ettiğini ortaya koymuştur. Ayrıca incelenen ders kitabı ünite içeriklerinin bazı maddelerdeki sorunlara rağmen oldukça uygun yeterli düzeyinde bulduklarının ve istenilen özellikleri büyük ölçüde taşıdıklarının belirlenmesi, bu içerikleri öğrenme öğretme sürecine aktaran ve ders kitaplarının materyal olarak kullanımına rehberlik eden öğretmenler ile onların yeterliklerinin konu bağlamında ele alınması gerektiği sonucuna ulaştırmıştır. Öğretmen ve yeterlikleri de öncelikle din öğretiminde ilgili personelin yetiştirildiği hizmet öncesi programlarını dolayısıyla yüksek din öğretimi kurumlarını ve sonra program geliştirme süreçleri ile onun bir parçası ders kitaplarını anlayarak öğrenme öğretilmede etkin kullanımda öğretmenlere rehberlik eden hizmet içi eğitim çalışmalarını tartışmaya açmanın ihtiyaç olduğunu düşündürmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü, Ahlak Bilgisi, İnanç Esasları, Ders Kitabı.

Giriş

Türkiye'deki genel eğitim; bireylerin ruh ve karakteri şekillendirilirken toplumun yaşayış ve düşünüşüne ait bütün değerleri ve kültürü gelecek nesillere aktarmayı görev kabul etmekte¹ ve tüm dersleri bu amaç çerçevesinde düzenlemektedir. Eğitimin belirtilen temel amaçları çerçevesinde din dersi de örgün eğitim kurumlarında, çok amaçlı toplumun okuluyla uyumlu ve toplum politikasına katkı için dinin toplum içindeki yerine uygun bir yapıda temsil edilmelidir.² Çünkü öğretim programında "millî ve manevî değerleri benimsemiş, haklarını kullanan ve sorumluluklarını yerine getiren"³ şeklinde ifade edilen bireylerin yetiştirilmesinde din kültürü ve ahlak bilgisi (DKAB) dersinden; inanç konuları başta olmak üzere tüm içeriği alanın gerekleri doğrultusunda öğretime hazır hale getirip düzenlemesi beklenmektedir.

Yeni anlayış ve politikaların eğitim sistemlerine yansıtılmasında temel başlangıç noktası, nasıl insan yetiştirileceği sorusunun cevap bulduğu programlar ve program geliştirme

¹ Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1967), 11.

² Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 2001), 67-68.

³ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018), 1.

çalışmalarıdır.⁴ Bu süreçte eğitim hedeflerini yakalamak amacıyla hazırlanan öğretim programlarının başarısı için planlamadan uygulamaya kadar her aşamada araştırma geliştirmeye dönük titiz bir çalışma içine girilmelidir. Çünkü amaç ve kazanımların gerçekleştirilmesinde içerik ve öğrenme yaşantılarının bir düzenek olarak hazırlanması yani öğretim programının yazılmasından sonraki basamaklar ders kitapları ve öğretmen kılavuz kitaplarının hazırlanmasına kadar süren tüm aşamalarda birliktelik ve uyum sağlanması zorunluluk arz etmektedir.⁵

Soyut amaçların somut yansımaları şeklinde nitelendirilen ders kitapları;⁶ işleniş ve etkinlikleri kazanımlara uygun, düzenli ve hızlı bir şekilde sunmaları dolayısıyla öğretim yöntemlerinin ve içeriğin düzenlenmesi, öğrenci katılımı, değerlendirme gibi öğrenme-öğretme sürecindeki değişkenlerde belirleyici ve yönlendirici rol üstlenmektedir.⁷ Ders kitapları eğitim teknolojisi açısından ise sınıfta konu edilen içeriğin büyük bir kısmını ileten öğrenme ortamları olarak nitelendirilmektedir. Bu nedenle de eğitim yaklaşımlarında yaşanan değişikliklere rağmen öğrenmenin yapılandırılmasında sunduğu olanaklar ve kullanım yaygınlığı gibi hususlar dolayısıyla ders kitapları, öğretmen ve öğrenciler için öğrenme-öğretme süreçlerine yön veren temel materyaller arasında yer alma özelliğini sürdürmektedir.⁸ Belirtilen önemine, Osmanlı Devleti'nden günümüze eğitim ve din eğitiminin başarısında eksik kalınan ve geliştirilmesi gereken hususlar arasında ifade edilmesine⁹ karşın, alanda yapılan akademik çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda, ders kitaplarının, farklı öğretim kademelerinde yeni çalışmalara konu edilmesinin gereklilik olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Program geliştirme sürecinin son aşaması olan ders kitaplarının programında ulaşılmak istenen amaç ve kazanımlar başta olmak üzere tüm hususlar dikkate alınarak bilimsel çalışmalara konu edilmesi, daha genel değerlendirmeler yapılması noktasında önem arz etmektedir. Ancak çalışmanın kapsam ve özelliği, konu, alan ve yöntemde daha sağlıklı bilgiye ulaşılmasını sağlayacak sınırların belirlenmesini gerekli kılmaktadır. Bu doğrultuda öncelikle diğer gelişim dönemlerindeki din ve inanç gelişimine etkisi düşünülerek bireylerde orta ve genç çocukluktan ergenliğe geçişin yaşandığı yılların çalışmaya konu edilmesi kararlaştırılmıştır.

Örgün eğitimde ortaokul aşamasına denk gelen orta ve genç çocukluktan ergenliğe geçişin yaşandığı yıllar, 16-18 yaşları arası artan hatta zirveye ulaşan dini şüphe ve soruların başlangıçta ele alınarak sağlıklı değerlendirmelerle çözüme kavuşturulması açısından önemlidir. Çünkü Türkiye ve dünyada yapılan araştırmalar, dini şüphelerin yaklaşık 12-14 yaşlarında ortaya çıktığını göstermektedir.¹⁰ Dolayısıyla çalışma dini duygu ve düşüncelerin kararlı hale gelerek şekillenmeye başladığı ve Türkiye Cumhuriyeti örgün eğitim yapılanmasında ortaokul çağı din eğitimi aşaması ile sınırlandırılırken inanç alanı da din eğitimindeki etkisi dolayısıyla araştırmaya konu edilmiştir. Nitekim İslam literatüründe özellikle Cibril hadisinden¹¹ hareketle yaygın olarak din; inanç, ibadet ve ahlak esaslarından oluşan bütün olarak tanımlanırken¹² özelliği gereği dinde dolayısıyla din eğitiminde bu üç temel konudan, inanç ve inanç öğretimi

⁴ Mehmet Arslan, "Cumhuriyet Dönemi İlköğretim Programları ve Belli Başlı Özellikleri" (Erişim 02 Mart 2023).

⁵ Ronald C. Doll, *Curriculum Improvement: Decision-Making and Process* (Boston: Allyn and Bacon, 1970), 232.

⁶ Cevat Alkan, *Eğitim Teknolojisi* (Ankara: Atilla Kitabevi, 1995), 90.

⁷ Ergün Alıç, *Ortaöğretim Kimya Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 9.

⁸ Abdullah Kılıç-Serdal Seven, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002), 19.

⁹ Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 47-48.

¹⁰ Mustafa Koç, "Gelişim ve Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi", *EKEV Akademi Dergisi* 15 (2003), 122.

¹¹ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Ahmed Ali Sehârenpûrî, thk. ve tlk. Takiyyuddin en-Nedvî (Beyrut: Dâru'lBeşâiri'l-İslâmiyye, 2011), "İman", 37.

¹² Selim Özarslan, "Pratik Ahlâk Açısından İman - Ahlâk İlişkisi", *DÜİFAD* 18/1 (2016), 80.

öne çıkmaktadır. Ayrıca inanç, din eğitiminde bireyler ve toplumların dinle ilgili temel problemlerinde başı çekmekte; geçmişten günümüze, yetişmekte olan neslin geleneksel kültür ve inançlardan kopuşları yetişkinler için her dönemde sorun olarak ortaya konmaktadır.¹³ Bu durum, kimlik kazanımı, gençlik ve yetişkinliğe geçiş gibi insan hayatı için önem arz eden hususların öne çıktığı, kararsız duygulara ve kim oldukları sorularına cevap arayan ergenlik dönemi bireyleri¹⁴ için ayrı önem taşımaktadır.

Belirtilenler çerçevesinde ortaokul din eğitimi için zorunlu ders DKAB öğretim programında inanç esaslarının müstakil olarak ele alındığı ünitelerin çalışma kapsamında incelenmesi kararlaştırılmıştır. Ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi (ODKAB) öğretim programı ilkokul 4. sınıf ile birlikte hazırlandığından bu sınıfın da çalışmaya dâhil edilmesinin, ilköğretim kademesi DKAB ders kitaplarında inanç alanı içerik özelliklerine bütüncül bakış açısı sağlayacağı düşünülmüştür. Ancak öğretim programı ilkokul 4. sınıf DKAB dersi ünite dağılımında inanç konuları müstakil üniteye değil sadece bir üniteye iki kazanımla yer aldığı için çalışma alanı ortaokul 5., 6., 7. ve 8. sınıftan ünitelerle sınırlandırılmıştır.

Seçilen üniteleri fiziksel tasarım, görsel tasarım, dil ve anlatım, eğitsel tasarım olmak üzere dört ana başlık altında kategorize edilen¹⁵ ders kitabı özellikleri çerçevesinde ele almak, ayrıntılı ve genellenebilir sonuçlara ulaşmada katkı sağlayacaktır. Fakat sınırlıkları göz önünde bulundurularak çalışmada yazılı materyallerde etkin rolü üstlenen eğitsel tasarımın alt unsurlarından içerik tasarımı itibarıyla üniteler ele alınacaktır. Çünkü konu alanı ders kitabının dayandığı bilim alanını gösterirken, içerik bütün konu ve anlatılanlar bir araya getirildiğinde oluşan bakış açısını, kapsamı ve düşünce biçimlerini genel anlamıyla ortaya koymakta,¹⁶ kazanımlarla belirlenen eğitsel kalıpların muhtevasını açıklığa kavuşturmaktadır.

Öğretim kademesi ile öğretim programındaki çalışma alanının tespiti yapıldıktan sonra, incelenecek ders kitapları da belli ilkeler çerçevesinde sınırlandırmıştır. Bu doğrultuda 2021-2022 öğretim yılında EBA'da ders kitabı olarak tanımlanan çalışmalar esas alınmıştır.

Konusu ve sınırlıkları yukarıdaki şekilde belirlenen çalışmada temel problem; “ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi dersi ders kitaplarındaki inançla ilgili ünitelerin, içerik özellikleri açısından bilimsel ilkelere ve öğretim programına uygunluk düzeyi nedir?” şeklindedir. Bu ana problem çerçevesinde;

- Ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi dersi ders kitaplarında inançla ilgili üniteler, içerik değerlendirme ilkelerinde istenen özelliklere ne ölçüde sahiptir?
- Ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi dersi ders kitaplarında inançla ilgili ünitelerin içerik özellikleri öğretim programına ne ölçüde uygundur?
- Ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi dersi ders kitaplarında inançla ilgili ünitelerin istenen içerik özelliklerine sahip olma durumu sınıf düzeyine göre farklılaşmakta mıdır?
- Ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi dersi ders kitaplarında inançla ilgili ünitelerin istenen içerik özelliklerine sahip olma durumu ders kitaplarına göre farklılaşmakta mıdır? sorularına cevap aranmaktadır.

¹³ Ali Kemal Acar, “İmkan ve Zorluklarıyla Gençlik Dönemi Din Eğitimi,” *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2022), 36.

¹⁴ John W. Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim Psikolojisi*, çev. ed. Galip Yüksel (Ankara: Nobel Akademi, 2017), 382-383.

¹⁵ Çetin Semerci-Nuriye Semerci, “İlköğretim (1-5) Matematik Ders Kitaplarının Genel Bir Değerlendirmesi”, *Milli Eğitim Dergisi* 162 (2004), 2.

¹⁶ Meziyet Mozakoğlu, “Ders Kitaplarında Bilimsel İçerik”, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, ed. Özcan Demirel-Kasım Kiroğlu (Ankara: Öğreti Yayıncılık, 2005), 134.

İfade edilen özellikleriyle araştırma, program geliştirme çalışmalarının temel unsurlarından ve nasıl öğretim sorusunun cevabını veren materyallerden ders kitaplarına¹⁷ ve onların özellikleri itibarıyla incelenmesi hususuna dikkat çekecektir. Bunun yanında farklı din mensupları dışında tüm öğrencilerin zorunlu olarak aldığı DKAB dersinin inanç öğretimi ve alanla ilgili bireysel veya toplumsal sorunlara ortaokul eğitiminde içerik olarak nasıl bir katkı yaptığını imkânlar ölçüsünde ortaya koyacaktır. Ayrıca çalışma, sonuçlarıyla ilgili kurum ve kuruluşlara, alandaki eğitimcilere katkıda bulunurken yapılacak yeni bilimsel araştırmalar için de veri oluşturacaktır.

Yöntem

ODKAB ders kitaplarında inançla ilgili ünite içeriklerini kendi bağlamında, gerçekçi ve bütüncül bir şekilde ele almayı amaç edinen çalışma, kullandığı veri toplama yöntemleri ve izlediği süreç açısından nitel araştırma özelliği taşımaktadır. Bu nedenle nitel araştırmaların veri toplama yöntemleri arasında yer alan ve hedeflenen olgular ya da olaylar hakkında bilgi içeren yazılı kaynakların analizini amaçlayan doküman incelemesi,¹⁸ çalışmanın yöntemi olarak belirlenmiştir. Çalışmanın kuramsal bilgileri ile ana verileri, bu yöntem kullanılarak elde edilmiştir.

Çalışmada problemin belirlenmesinden verilerin değerlendirmesine kadar tüm süreçler yöntem yani doküman incelemesi aşamaları¹⁹ dikkate alınarak planlanmış ve gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda önce araştırmaya konu edilecek üniteler; 5. sınıftan “Allah’ı Tanıyalım”, 6. sınıftan “Peygamber ve İlahi Kitap İnanç”, 7. sınıftan “Melek ve Ahiret İnanç”, 8. sınıftan “Kader İnanç” amaçlı örnekleme belirleme türlerinden maksimum çeşitliği sağlama tekniği kullanılarak²⁰ örneklem olarak seçilmiş ve incelenmiştir. Sonra metinlerin nasıl analiz edileceğine karar verilmiştir. Nitel veriler ve doküman incelemesi yönteminde sözcük, cümle ve paragraflar yanında başvurulan metnin anlamı ve sonuçları analiz edilebilmektedir.²¹ Çalışmada ODKAB ders kitaplarındaki ilgili içeriklerin bütün olarak problem bağlamında ele alınması ve değerlendirilmesi tercih edildiği için araştırma temel verileri, belirtilen ders kitaplarındaki ünitelerin metin, görsel, soru ve diğer yardımcı tüm öğelerinin içerik analizine tabi tutulması ile elde edilmiştir.

Doküman incelemesi yönteminde veriler genel olarak içerik analizi ve betimsel analiz teknikleri ile incelenmekte ve değerlendirilmektedir.²² Burada araştırmacı tarafından hazırlanan ve probleme uygun olarak bulguları sistematik bir şekilde derlemeye ve analiz etmeye yardımcı formlar kullanılabilmektedir.²³ Oluşturulan formlarla bir niteliğin var olup olmama durumu yanında ne kadar var olduğunun yani kapsadığı alanın belirlenmesine yardımcı sayısal verilere ulaşılabilmektedir.²⁴ Çalışmada da dört ayrı üniteden birbiri ile tutarlı ve araştırma sorularıyla uyumlu veriler elde edebilmek amacıyla on yedi maddeden oluşan ders kitabı içerik değerlendirme aracı hazırlanmış, her maddenin istenen niteliğe sahip olma durumu hiç (0), az (1), orta (2), çok (3) ve tamamen (4) şeklinde puanlanmıştır. Hazırlanan bu araç, çalışma

¹⁷ Halil İbrahim Yalın, “Ders Kitapları Tasarımı”, *Milli Eğitim Dergisi* 132 (1996), 61.

¹⁸ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 189.

¹⁹ Bilgen Kırıl, “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, *Sirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (15), 183.

²⁰ Hasan Hüseyin Şahan-Nihat Uyangör, Bilimsel Araştırmalarda Örneklem Seçimi, ed. Mustafa Çelebi, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 126-127.

²¹ Richard Ward-Elise Wach, *Qualitative Document Analysis: Review of International WASH Policy* (The Hague, The Netherlands: IRC, 2015), 6.

²² Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 197; Umut Birkan Özkan, *Eğitim Bilimleri için Doküman İnceleme Yöntemi* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 37.

²³ Özkan, *Eğitim Bilimleri için Doküman İnceleme Yöntemi*, 35-36.

²⁴ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 200.

verilerinin analizi ve raporlaştırmasında, betimsel analiz yanında içerik analizini kullanma ve sayısallaştırma yapabilme olanağı tanımıştır. Bunun için önce ODKAB ders kitabında çalışmaya konu edilen ünitenin içerik özellikleri itibarıyla tüm maddelerden aldığı toplam puan belirlenmiştir. Daha sonra ulaşılan sonuçların incelenen ünitenin istenilen özellikleri kapsama durumunu belirlemek amacıyla yeni bir sayısal analiz yapılmıştır. Burada da ünitenin değerlendirme aracından aldığı puan alabileceği en yüksek toplam puan (68) ile karşılaştırılmıştır. Elde edilen veriler; 0-2 arası değerler uygun değil, 3-4 arası değerler kısmen uygun, 5-6 arası değerler orta düzeyde uygun, 7-8 arası değerler oldukça uygun, 9-10 arası değerler tamamen uygun şeklinde oluşturulan uygunluk ölçeği²⁵ esas alınarak değerlendirilmiştir.

Çalışmanın geçerlik ve güvenilirliği konusunda da nitel araştırmalarda dikkat edilmesi gereken ilkeler göz önünde bulundurulmuştur.²⁶ Bu bağlamda ders kitabı içerik değerlendirme aracının hazırlanması ve ulaşılan verilerin değerlendirilmesinde geçerlik için; konunun ilgili kuramsal ve kavramsal çerçeveye uygunluğuna, bilgilerdeki tutarlık ve anlamlılığa, açık ve gerçekçi yaklaşım sergilemeye, örneklemin tamamı seçilerek genellebilir olmaya riayet edilmiştir. Güvenirlik için de ölçek hazırlanırken iki yazar yanında alanın uzmanı iki öğretim üyesinin görüşlerine başvurulmuş, alınan geri dönütler çerçevesinde ders kitabı içerik değerlendirme aracı düzenlenmiştir. Yine aynı amaçla verilerin toplanmasında ölçek maddeleri iki araştırmacı tarafından ayrı ayrı puanlanmış, farklı puanlamanın olduğu maddeler için ders kitabı içeriğine dönülerek tartışma konusu özellik ayrıca değerlendirilerek bulgular arasında uyum sağlanmıştır.

1. Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında İnançla İlgili Ünitelerin İçerik Özellikleri

1.1. Beşinci Sınıf Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Allah İnancı Ünitesi İçerik Özellikleri

2021-2022 öğretim yılında 5. sınıf DKAB dersinde okutulmak üzere EBA'da iki kitap tanımlanmıştır. Bunlardan biri Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) Yayınevi'ne diğeri Lisans Yayınları'na aittir. İki kitabın Allah inancı ünitesi bağlamında içerik özellikleri tek başlıkta ayrı ayrı değerlendirilmektedir.

Tablo 1: MEB Yayınları Beşinci Sınıf Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu DKAB Ders Kitabı Allah İnancı Ünitesi İçerik Özellikleri Verileri

DERS KİTABI İÇERİK DEĞERLENDİRME ARACI					
	Hiç	Az	Orta	Çok	Tamamen
İçerik öğretim programının öngördüğü konsept konulara uygun hazırlanmış mıdır?				✓	
İçerik öğretim programının temel yaklaşımına uygun hazırlanmış mıdır?					✓
İçerik ilgili amaçlarla tutarlı hazırlanmış mıdır?		✓			
İçerik ilgili kazanımlarla tutarlı hazırlanmış mıdır?		✓			
İçerik kavramsal çerçeveyi vermede ve kavram dağılımında öğretim programına				✓	

²⁵ Ders kitabı içerik değerlendirme aracı ve uygunluk ölçeği; Safinaz Asrı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Öğretim Programı Ders Kitabı Uyumu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011, isimli çalışmanın ders kitabı değerlendirme aracındaki ilgili bölüm ile uygunluk ölçeğinin uyarlanması ve uygulamasıyla hazırlanmıştır.

²⁶ Yıldırım-Şimsek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 289-296; Erhan Kılınc, *Nitel Araştırmalarda Geçerlik ve Güvenirlik*, ed. Şebnem Aslan, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Nicel, Nitel ve Karma Tasarımlar için Bir Rehber* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2018), 413-420.

uygun hazırlanmış mıdır?					
İçerik bilimsel hatalardan arındırılmış mıdır?					✓
İçerik taraflı görüşlerden arındırılmış mıdır?					✓
İçerik yanlış/batıl inançlardan uzak hazırlanmış mıdır?					✓
İçerik din ve vicdan özgürlüğü hakkını koruyacak şekilde objektif düzenlenmiş midir?					✓
İçerik temel dini, ahlaki ve kültürel değerlere uygun oluşturulmuş mudur?				✓	
İçerik güvenilir bilgi kaynaklarıyla zenginleştirilmiş midir?			✓		
İçerik konular arası mantikî tutarlılık oluşturacak şekilde düzenlenmiş midir?			✓		
İçerik ilgili ayet ve hadis mealleri ile desteklenmiş midir?				✓	
İçerik hazırlanırken yeter sayıda ayet ve hadis mealine yer verilmiş midir?				✓	
İçerik hazırlanırken ayet ve hadis meallerinin anlaşılmasını kolaylaştıracak açıklamalara yer verilmiş midir?			✓		
İçerik hazırlanırken ayet ve hadisler üzerinde düşünmeye/araştırma yapmaya yönlendirme yapılmış mıdır?				✓	
İçerik öğretim programının öngördüğü ders kitabı hazırlama ilkelerine uygun oluşturulmuş mudur?				✓	

Tabloda görüldüğü üzere MEB Yayınları 5. sınıf ortaokul ve imam hatip ortaokulu DKAB ders kitabı Allah inancı ünitesi içerik değerlendirmesinde; programın temel yaklaşımına uygunluk, bilimsel hatalardan, taraflı görüşlerden ve yanlış/batıl inançlardan arındırılma ile din ve vicdan özgürlüğü hakkını koruma hususlarında herhangi bir problem bulunmamaktadır. Bu maddeleri, kültürümüzden dua örnekleri ve Allah sevgisiyle ilgili örneklere içerikte ve başlıklarda yer verilmediği için²⁷ öğretim programının öngördüğü konsept konulara uygun hazırlanma; ünite sonu ölçme değerlendirme etkinliklerindeki bulmacanın²⁸ kazanımları desteklemede yetersiz kalması ve mahşer kavramının ilgili başlıkta bulunmaması²⁹ nedeniyle kavramsal çerçeve ve kavram dağılımına uygunluk takip etmektedir. Program anlayışı ile ilgili bu sonuçlar, konuyu müstakil olarak ele alan başka bir çalışmanın verilerinde de yer almakta ve Ramazan ve oruç ünitesi örneğinde 5. sınıf MEB Yayınları DKAB ders kitabının büyük oranda öğretim programının mezheplerüstü anlayışını yansıttığı ifade edilmektedir.³⁰

Ders kitabında dinî, ahlakî ve kültürel değerlere dikkat etme ile ayet hadis kullanımı ve ders kitabı hazırlama ilkelerine riayet etmede uygunluğun tamamen değil çok sağlandığı görülmektedir. Çünkü içerik oluşturulurken öğretim programının gereklilikleri doğrultusunda³¹ yeter sayıda ayet hadis meallerine yer vermede, Kuran-ı Kerim'den ve Peygamberlerden Dua Örnekleri konusunda olduğu gibi³² tekrara düşecek şekilde ve 5. sınıf öğrencileri gelişim özellikleri için gerekli açıklamalar yapılmadan içerikte kullanılma sorunları bulunmaktadır. Ayrıca "O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece "ol" der, o da hemen oluverir." (Bakara Suresi 2/117) gibi kazanım ve konu ile doğrudan ilişkili olup daha fazla destekleyecek ayetler yerine "O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök hâlinde düzenleyendir..."³³ (Bakara Suresi 2/ 29) şeklinde içeriği daha çok insanın yaratılışına vurgu yapan bir ayet kullanılmaktadır. Allah insan ilişkisinin ders

²⁷ Krs. MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 21-22; Hulusi Yiğit vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2021), 11-36.

²⁸ Yiğit vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, 36.

²⁹ Yiğit vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, 33-36.

³⁰ Büşra Adıyaman, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İbadet Konularının Öğretiminde Mezhepler Üstü Yaklaşımın Ders Kitaplarına Yansımaları* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 95.

³¹ Yiğit vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, 9, 21.

³² Yiğit vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, 25-26.

³³ Yiğit vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, 16 son paragraf.

kitaplarında yer almasını değerlendiren bir çalışmada sonuçlar, kavram kullanımında görüldüğü belirtilen problemler dolayısıyla buradaki verilerle benzerlik arz etmektedir.³⁴

“Nehcü’l-Belâğa”dan ve dilimize yerleşen kalıplaşmış dua cümlelerinden örnekler verilmeye özen gösterilir.” kazanım açıklaması için ders kitabının üniteadaki “Okuyalım” etkinliğinde eserden yapılan alıntı ile Hz. Ali’nin duasına yer verilmektedir.³⁵ Ancak hem etkinlikte hem de kaynakçada³⁶ Hz. Ali’ye nispet edilen Nehcü’l-Belâğa³⁷ Abdülbaki Gölpınarlı’nın çalışması olarak gösterilmektedir. Bu, bilimsel hatalardan kaçınma konusunda doğurabileceği olumsuz etkiler dolayısıyla dikkat edilmesi gereken bir husus olarak kendini göstermektedir.

İçeriğin bilimsel hatalardan arındırılması noktasındaki değerlendirmelere benzer sonuçlar, konular arası mantikî tutarlılık oluşturmada da yaşanmaktadır. Sağlıklı bir şekilde ilişkilendirilmediği için paragraflar kendi içinde veya diğerleriyle bütünlük oluşturmamaktadır.³⁸ Ayrıca Allah’a benzeme, hedef kitlede oluşabilecek yanlış anlamaları engellemek için üstün özellik ve niteliklere sahip olmak gibi daha genel anlamlarla ifade edilmeyerek “ne kadar güzel olursa olsun”³⁹ ibaresi ile güzel olma şartına bağlanmaktadır.

Metinde “Yaratıcımızın sınırsız bir güce sahip olduğunu gösterir.” ifadesinin, öznesi olmayan izaha muhtaç eksik cümle olduğu görülmektedir. Duanın nasıl yapılması gerektiği belirtilmeden “Yazalım” başlıklı ölçme değerlendirme etkinliğinin verilmesi de istenilen kazanımın gerçekleşmesini desteklememektedir. Bununla birlikte aynı sayfada iki kişiye sorulan etkinliğin en çok verilen cevaba göre sıralanmasını istemek,⁴⁰ oluşturduğu anlam karmaşası ile içeriğin yetersiz kalmasına neden olmaktadır. Ayrıca “Allah vardır ve Birdir” başlığında verilen “Tartışalım” etkinliğinde birden fazla öğretmenin aynı sınıfta farklı dersler anlatmasından hareketle konuyu tartışmaya açmak,⁴¹ bir âlemde çok yaratıcı bulunması açısından yaklaşıldığında yanlış anlamaları ortaya çıkaracak bir bağlam oluşturmaktadır. Bunlara ek olarak Hz. Peygamber’in kendisi yanında başkaları için dua ettiği belirtildikten sonra verilen tüm dua örneklerinin kendisi ile ilgili olması,⁴² anlam bütünlüğünü engellerken uygun hadis kullanımı konusunda sorunların bulunduğunu düşündürmektedir.

Ünite en fazla sorun, amaç ve kazanımlara uygunluk noktasında yaşandığı görülmektedir. 5. kazanımda Allah inancı ile kültür, 6. kazanımda dua ve kültür arasında ilişki kurulması istenirken⁴³ içerikte bu konulara yer verilmemektedir. Bu durum, öncelikle öğretim programının tüm konularına yer vermede sonra da kazanımlar ve “Dinin sosyal hayat, kültür ve medeniyet unsurları üzerindeki etkilerini kavramaları”⁴⁴ şeklindeki genel amacın gerçekleştirilmesinde eksik kalındığı kanaatine ulaştırmaktadır. Belirtilenler yanında Allah’ın rahman sıfatının yansması olarak verilen “Örneğin bebeklik ve çocukluk dönemimizde iken korunma, beslenme, güvenlik, sevgi ve şefkat gibi çeşitli ihtiyaçlarımızın karşılanması için bizi bir aile içinde var eder. Ailemize de ayrıca şefkat ve merhamet duygusu verir ki onlar da

³⁴ Abdulvahit Kamali, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6, 7 ve 8. Sınıf Ders Kitaplarında Allah-İnsan İlişkisi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 113.

³⁵ Yiğit vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, 28.

³⁶ Yiğit vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, 28, 135.

³⁷ İsmail Durmuş, “Nehcü’l-Belâğa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/538.

³⁸ Yiğit vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, 12, 2. paragraf.

³⁹ Yiğit vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, 15, 4. Paragraf.

⁴⁰ Yiğit vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, 24.

⁴¹ Yiğit vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, 15.

⁴² Yiğit vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, 27.

⁴³ Yiğit vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, 21.

⁴⁴ MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 8.

bıkmadan usanmadan bizimle ilgilenebilirsiniz.”⁴⁵ içeriği, ifade edilen aile ortamına sahip olamayan çocuklarda yanlış anlamaların ve istenmeyen karşı duruş ya da öğrenmelerin ortaya çıkmasına sebep olabileceği için uygun bir örneklendirme olmadığı, ilgili kazanımın istenen şekilde ortaya çıkmasını engelleyecek bir nitelik arz ettiği düşüncesine götürmektedir.

Belirtilenler birlikte ele alındığında 5. sınıf DKAB ders kitabı Allah inancı ünitesinin öğretim programı ders kitabı hazırlama ilkelerinden “...dinî ve ahlaki kavramları kazandırmaya yönelik etkinliklere yer verilir.” şeklindeki 3., “Ünite ve konuların özelliğine göre hedeflenen kazanımların gerçekleşmesi için çevre şartları ve imkânları elverdiği ölçüde öğrencilerin dinî, tarihî ve kültürel mekânları yerinde tanımaları sağlanır.” ifadesi ile yer bulan 6. ve “Ünite konularının özelliğine göre ayet ve hadislerden, yazılı ve sözlü edebiyatımızdan (hikâye, şiir, beyit, vecize, deyiş, nefes vb.) örnek okuma metinlerine yer verilir.” olarak belirlenen 10. maddelerde⁴⁶ eksik kaldığı ve bu alanlarda yapılacak düzenlemelerin nitelik açısından uygun olacağı sonucuna ulaştırmaktadır.

Tablo 2: MEB Yayınları Beşinci Sınıf Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu DKAB Ders Kitabı Allah İnancı Ünitesi İçerik Özellikleri Puanlama ve Değerlendirme Verileri

Alınabilecek En Yüksek Puan	Alınan Puan	Uygunluk Derecesi
68	50	7,35

MEB Yayınları 5. sınıf ortaokul ve imam hatip ortaokulu DKAB ders kitabı Allah inancı ünitesinde içerik özellikleri ile ilgili ulaşılan veriler, oluşturulan uygunluk ölçeği çerçevesinde değerlendirilerek Tablo 2’de verilmektedir. Bu çerçevede alınabilecek en yüksek toplam puan 68 ile alınan 50 toplam puan karşılaştırıldığında uygunluk derecesinin 7.35 olduğu görülmektedir. Bu sonuç, Allah inancı örnekleminde ilgili ders kitabının kendisinden beklenen içerik düzenleme ilkelerine büyük ölçüde uygun hazırlandığı sonucuna ulaştırmaktadır.

Tablo 3: Lisans Yayınları Beşinci Sınıf Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu DKAB Ders Kitabı Allah İnancı Ünitesi İçerik Özellikleri Verileri

DERS KİTABI İÇERİK DEĞERLENDİRME ARACI					
	Hic	Az	Orta	Çok	Tamamen
İçerik öğretim programının öngördüğü konsept konulara uygun hazırlanmış mıdır?					✓
İçerik öğretim programının temel yaklaşımına uygun hazırlanmış mıdır?					✓
İçerik ilgili amaçlarla tutarlı hazırlanmış mıdır?			✓		
İçerik ilgili kazanımlarla tutarlı hazırlanmış mıdır?			✓		
İçerik kavramsal çerçeveyi vermede ve kavram dağılımında öğretim programına uygun hazırlanmış mıdır?				✓	
İçerik bilimsel hatalardan arındırılmış mıdır?				✓	
İçerik taraflı görüşlerden arındırılmış mıdır?					✓
İçerik yanlış/batıl inançlardan uzak hazırlanmış mıdır?					✓
İçerik din ve vicdan özgürlüğü hakkını koruyacak şekilde objektif düzenlenmiş midir?					✓
İçerik temel dini, ahlaki ve kültürel değerlere uygun oluşturulmuş mudur?			✓		
İçerik güvenilir bilgi kaynaklarıyla zenginleştirilmiş midir?				✓	
İçerik konular arası mantıkî tutarlılık oluşturacak şekilde düzenlenmiş midir?				✓	
İçerik ilgili ayet ve hadis mealleri ile desteklenmiş midir?				✓	

⁴⁵ Yiğit vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, 17-18.

⁴⁶ MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 9-10.

İçerik hazırlanırken yeter sayıda ayet ve hadis mealine yer verilmiş midir?					✓
İçerik hazırlanırken ayet ve hadis meallerinin anlaşılmasını kolaylaştıracak açıklamalara yer verilmiş midir?				✓	
İçerik hazırlanırken ayet ve hadisler üzerinde düşünmeye/araştırma yapmaya yönlendirme yapılmış mıdır?				✓	
İçerik öğretim programının öngördüğü ders kitabı hazırlama ilkelerine uygun oluşturulmuş mudur?			✓		

Tablodaki veriler, Lisans Yayınları 5. sınıf DKAB ders kitabı Allah inancı ünitesi içeriğinin; öğretim programın öngördüğü konulara yer verme ve temel yaklaşımına uygunluk, bilimsel hatalar, taraflı görüşler ve yanlış/batıl inançlardan arındırılma, din ve vicdan özgürlüğü hakkını koruma ile yeter sayıda ayet ve hadis mealinden yararlanma hususlarında tamamen istenen özelliklere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bunları yapılan analizlerde bazı sorunların olduğu anlaşılan kavramsal çerçeve ve dağılıma dikkat etme, bilimsel hatalardan arındırılma, güvenilir bilgi kaynaklarıyla zenginleştirilme, ayet hadis meallerinin ilgili olması ve açıklama ifadeleriyle verilmesi takip etmektedir. Konular arası mantıkî tutarlılık da aynı şekilde çoğunlukla sağlanmaktadır. Bu durum başka bir araştırmada, içeriğin anlaşılır olduğu şeklinde belirtilmektedir.⁴⁷

Öğretim programındaki ünitenin 5 ana kavramından ihlâsa⁴⁸ içerikte yer verilmemektedir. Bilimsellik ve mantıkî tutarlılığı etkileyecek şekilde Allah'ın yarattığı her şeyde amaç ve düzenden bahsederken “Yaratılıştaki düzen ve amacı anlayabilmek için bilim ve teknolojinin yardımı gereklidir.”⁴⁹ ifadesindeki şart, doğru öğrenmeyi engelleyebilecek niteliktedir. Çünkü bilim ve teknoloji yanında günlük yaşamın akışı ile fark edebilen bir yaratılış düzeninin bulunduğu ifade edilmesi, sağlıklı anlam oluşumu ve sebep sonuç ilişkisi açısından önemlidir. Aynı şekilde “Allah (c.c.) dünyada insana bazen emeğinin karşılığı olarak pek çok nimet vermiştir.”⁵⁰ cümlesinde bazen de emeği olmadan ibaresinin “rahmet sıfatının gereği” gibi açıklamalarla verilmesi daha doğru bir tercih olacaktır. Ayrıca kitapta kaynak kullanımı hususunda da sorunlar bulunmaktadır. Bu bağlamda “Bilgelik Sözler” etkinlik kutusunda Descartes’in sözünün⁵¹ kaynak belirtilmeden verildiği görülmektedir. Lisans yayınevine ait bu ders kitabının etkinlikleri başka araştırmalarda da konu edilmekte; bir çalışma etkinliklerde sayı ve içerik olarak problem bulunmadığını ifade ederken⁵² bir diğeri buradaki bulguları destekler şekilde istenen nitelikleri taşımadıklarını belirtmektedir.⁵³

Ele alınan ders kitabının 2019 yılı baskısı için ayet, hadislerin amaç ve kazanımlara uygun kullanıldığı sonuçlarına⁵⁴ yakın şekilde veriler, ayet, hadis mealî kullanımında nicel açıdan problemlerin bulunmadığı, ancak nitel yeterlilikte geliştirilmesi gereken hususların yer aldığı şeklindedir. Bu bağlamda Allah'ın faydalı işler yapana ödül vereceği ifade edilirken verilen; “Ey iman edenler! Kat kat faiz yemeyin. Allah'tan sakının ki kurtuluşa eresiniz. Kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının. Allah'a ve peygambere itaat edin ki rahmete erdirilesiniz.” (Âl-i İmran Suresi, 3/130-132) örnek ayetleri konuyla ilişkili değildir. Yine “Eğer yerde ve gökte

⁴⁷ Çakan, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları*, 55.

⁴⁸ MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 22.

⁴⁹ İsmail Erdoğan vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5 Ders Kitabı* (Ankara: Lisans Yayıncılık, 2022), 14, 2. paragraf.

⁵⁰ Erdoğan vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, s.16.

⁵¹ Erdoğan vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, 13.

⁵² Zeki Çakan, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 55.

⁵³ Abdülkerim Tutmaz, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğrencilerin Gelişim Düzeylerine Uygunluğu (5. ve 8. Sınıflar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 48.

⁵⁴ Tutmaz, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları*, 49.

Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, yer ve gök bozulur giderdi.” (Enbiya Suresi, 21/22) ayetinde bulunmayan bir soruyu Allah'ın sorduğu ve cevabını verdiğini söylemek⁵⁵ konunun doğru anlaşılmasını engelleyecek bir nitelik arz etmektedir. Ayrıca Allah'ın varlığı ve birliği izah edilirken İhlas Suresi ile bağlantı kurulmadan verilmesi, dipnotta da içerikteki sure mealinin tekrarlanması⁵⁶ dikkat çekmektedir.

Ders kitaplarının içeriği hakkında belirtilen ve geliştirilmesinin uygun olacağı düşünülen yukarıdaki hususlar, kazanımların beceri gelişimini sağlayacak şekilde edinimini engellemektedir. Ancak içerikte amaç ve kazanımlarla ilgili değerlendirmeleri doğrudan olumsuz etkileyen ve öğretim programındaki açıklamaların yeterince yansıtmadığını düşündüren bazı hususlar görülmektedir. Nitekim içerikte konuların kültür ve çevre ile davranışlara etkisi yeterince ele alınmazken 5. kazanım için kültürümüzde Allah sevgisi ile ilgili örneklerin metinde işlenmemektedir.⁵⁷ Ancak bu sonuç, bahsedilen aynı yayınevinin 2019 yılı baskısını değerlendiren ve Allah inancı ünitesinin kültürel bilgi ve beceri kazandıracak şekilde verildiğini belirten⁵⁸ çalışma bulguları ile farklılık arz etmektedir.

Hz. İbrahim kıssasında kazanım açıklaması doğrultusunda içeriğin Enbiya Suresi ile sınırlandırılmaması, metinde öğretim programı ve ünite içeriğine uygun mesajlar verilmesini olumsuz etkilemektedir. Kazanımların içerikte bu ve yukarıda belirtilen şekilde yer alması, dinin sosyal hayat ve kültür üzerindeki etkisini fark etme ve çevredeki dinî deneyimler ile inancın davranışları güzelleştirmeye katkılarını fark etme amaçlarının yeterince gerçekleştirilemediği sonucuna ulaştırmaktadır. Ayrıca kavram kullanımıyla ilgili eksiklikler de dinî kavramları tanımda istenilen amacın gerçekleşmesini engellemektedir. Bunlara ek olarak sure içeriği, muhtevayı ana hatları ile tanımaya yeterince katkı sağlamaktadır.⁵⁹

Kitap içeriği hakkında ulaşılan tüm veriler birlikte düşünüldüğünde öğretim programı ders kitabı hazırlama ilkelerinde de önemli sorunlar bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü çevre deneyimi ve kültürel öğelere yer verilmediği için 6., ayet hadis mealî kullanımındaki belirtilenler dolayısıyla 7. ve 10. ilkeler tam olarak gerçekleştirilememektedir.⁶⁰ Aynı yayınevine ait DKAB ders kitabının değerlendirildiği başka bir çalışmada, örneklem grubunu oluşturan öğretmenlerin büyük çoğunluğunun içerik özelliklerinin geliştirilmesi, tamamının da öğrenci etkinliklerinin geliştirilmesi yönünde görüş belirtmeleri ulaşılan verileri desteklemektedir.⁶¹

Tablo 4: Lisans Yayınları Beşinci Sınıf Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu DKAB Ders Kitabı Allah İnancı Ünitesi İçerik Özellikleri Puanlama ve Değerlendirme Verileri

Alınabilecek En Yüksek Puan	Alınan Puan	Uygunluk Derecesi
68	53	7,79

Tablo 4'te alınabilecek ve alınan puanlar çerçevesinde hareket edildiğinde, Lisans Yayınları tarafından hazırlanan 5. sınıf ortaokul ve imam hatip ortaokulu DKAB ders kitabı Allah inancı ünite içeriğinin 7,79 uygunluk derecesine sahip olduğu görülmektedir. Bu durum kitabın bir ders kitabı içerik özelliklerine oldukça uygun olduğunu gösterirken, eksiklikleriyle birlikte kendisinden istenen özellikleri büyük ölçüde taşıdığını ortaya koymaktadır. Ayrıca bu sonuçlar,

⁵⁵ Erdoğın vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 5, 12.

⁵⁶ Erdoğın vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 5, 12 ve 3. dipnot.

⁵⁷ Erdoğın vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 5, 9-36.

⁵⁸ Tutmaz, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları*, 48.

⁵⁹ Erdoğın vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 5, 31-32.

⁶⁰ MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 9.

⁶¹ Zeki Çakan-Tuncay Karateke, "Ortaokulda Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 404.

söz konusu ders kitabının, aynı sınıfta okutulan ve MEB Yayınları tarafından hazırlanan diğer ders kitabından amaç ve kazanımlara uygunluk başta olmak üzere az da olsa olumlu yönde farklılaştığını göstermektedir.

1.2. Altıncı Sınıf Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı Peygamber ve İlahi Kitap İnanıcı Ünitesi İçerik Özellikleri

Tablo 5: Altıncı Sınıf Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu DKAB Ders Kitabı Peygamber ve İlahi Kitap İnanıcı Ünitesi İçerik Özellikleri Verileri

DERS KİTABI İÇERİK DEĞERLENDİRME ARACI	Hic	Az	Orta	Çok	Tamamen
İçerik öğretim programının öngördüğü konsept konulara uygun hazırlanmış mıdır?					✓
İçerik öğretim programının temel yaklaşımına uygun hazırlanmış mıdır?					✓
İçerik ilgili amaçlarla tutarlı hazırlanmış mıdır?			✓		
İçerik ilgili kazanımlarla tutarlı hazırlanmış mıdır?			✓		
İçerik kavramsal çerçeveyi vermede ve kavram dağılımında öğretim programına uygun hazırlanmış mıdır?				✓	
İçerik bilimsel hatalardan arındırılmış mıdır?				✓	
İçerik taraflı görüşlerden arındırılmış mıdır?					✓
İçerik yanlış/batıl inançlardan uzak hazırlanmış mıdır?					✓
İçerik din ve vicdan özgürlüğü hakkını koruyacak şekilde objektif düzenlenmiş midir?					✓
İçerik temel dini, ahlaki ve kültürel değerlere uygun oluşturulmuş mudur?				✓	
İçerik güvenilir bilgi kaynaklarıyla zenginleştirilmiş midir?				✓	
İçerik konular arası mantikî tutarlılık oluşturacak şekilde düzenlenmiş midir?				✓	
İçerik ilgili ayet ve hadis mealleri ile desteklenmiş midir?			✓		
İçerik hazırlanırken yeter sayıda ayet ve hadis mealine yer verilmiş midir?					✓
İçerik hazırlanırken ayet ve hadis meallerinin anlaşılmasını kolaylaştıracak açıklamalara yer verilmiş midir?					✓
İçerik hazırlanırken ayet ve hadisler üzerinde düşünmeye/araştırma yapmaya yönlendirme yapılmış mıdır?					✓
İçerik öğretim programının öngördüğü ders kitabı hazırlama ilkelerine uygun oluşturulmuş mudur?			✓		

Tablodan anlaşıldığı üzere 6. sınıf DKAB ders kitabı peygamber ve ilahi kitap inancı ünitesi içeriğinde, öğretim programının öngördüğü tüm konulara yer verilmekte, temel yaklaşıma riayet edilmekte, taraflı görüş ve yanlış/batıl inançlardan uzak durulmakta, din ve vicdan özgürlüğü hakkını koruyacak şekilde düzenlenmeler yapılmaktadır. Ayet hadis kullanımında da anlaşılabilirliği kolaylaştıracak açıklamalar kullanma ile düşünme/araştırma yapmaya yönlendirmede sorun bulunmaktadır. Ancak başka bir çalışmada farklı yayınevine ait 6. Sınıf DKAB ders kitabının öğretim programının temel yaklaşımı mezheplerüstü bakış açısını yansıtmadığı ifade edilmektedir. Farklılık arz eden bu iki sonuçta incelenen ünitelerin etkili olduğu düşünülmektedir. Çünkü söz konusu ünite de namaz ibadeti gibi uygulamada farklı görüşlerin etkin olduğu bir ünite ele alınmaktadır.⁶²

Yukarıda belirtilenler dışında maddelere göre değişen içerik sorunlarının bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda ünite hazırlık çalışmaları tüm içeriği kapsayacak şekilde hazırlanırken anahtar kavramlara da aynı yaklaşım devam ettirilmemektedir. Çünkü öğretim

⁶² Adıyaman, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İbadet Konularının Öğretimi*, 92.

programındaki anahtar kavramlar nübüvvet, risâlet ve tebliğ⁶³ yerine peygamber, mucize ve vahiy kavramları⁶⁴ tercih edilmektedir. Hz. Âdem kıssasında da her yerde şeytan olarak verilen ibarenin Kur'an ayet/ayetlerindeki içerik doğrultusunda özel isimler şeytan ya da iblis⁶⁵ şeklinde tercümelerde verilmemektedir. Başka bir çalışmada da ünite ile ilgili sonuçlarda etkinlik örnekleri başta olmak üzere kavramlar ve işlenişte problemlerin bulunduğu ifade edilmektedir.⁶⁶ Ancak söz konusu ünite için bu konuda en önemli problemin, öğretim programındaki kavram kullanımı için yapılan belirlemeler olduğu söylenebilir. Nitekim ünitenin akademik içeriği dikkate alındığında mevcut kavramların birbiriyle eş anlamlı olduğu görülmekte⁶⁷ kazanımlar ve içerikle bağlantılı olarak peygamberlik, tebliğ, vahiy ve ilahi kitap şeklindeki kavram seçiminin daha doğru bir yaklaşım olacağı anlaşılmaktadır.

Ders kitabında “genel ağ” yönlendirmesi bilimsel ve doğru bilgiye ulaşma araçlarından biri olarak belirtilmekte,⁶⁸ 6236 olan Kur'an ayetlerinin sayısı⁶⁹ 6666 olarak verilmektedir. Ayrıca sure sayısı bu konudaki kesinliğe rağmen ayet sayısı öncesi verilen yaklaşık kavramı⁷⁰ ile yanlış anlaşılmalara neden olabilecek şekilde ifade edilmektedir. Bu hususlar ders kitabının bilimsel hatalardan arındırılma ve güvenilir bilgi kaynaklarıyla zenginleştirilme konularında problem olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca peygamberlerin ismet sıfatının⁷¹ sağlıklı anlaşılabilmesi ve yanlış değerlendirilmemesi noktasında insanî özellikler çerçevesinde ele alınarak verilmesinin uygun olacağı görülmektedir.

Konular arası mantıkî tutarlılık oluşturma maddesinde de ders kitabı, zaman zaman yetersiz kalmaktadır. Mesela Kur'an'da adı geçen peygamberlerden sonra bir ilişkilendirme ve bağlantı cümlesi olmadan gelen paragraf,⁷² içerikteki anlam bütünlüğünü sağlamayı zorlaştırmaktadır. Aynı şekilde üniteye ayrılan tüm sayfa sayısı dikkate alındığında fazla uzun bir metin olarak planlanan Hz. Âdem kıssasının⁷³ konu içi bütünlüğü ve ünite ile ilişkisi yeterince kurulamamaktadır. 1. kazanımla ilişkili Allah'ın (c.c.) Elçileri: Peygamberler konusunda, Kur'an'da adı geçen peygamberler verildikten sonra gelen etkinliğin⁷⁴ konu ve kazanımla doğrudan ilişkisi kurulamamaktadır. Daha Kur'an Ne Desin? başlıklı şiirden oluşan okuma metni de kazanım içeriğine uygun olmadığı ve kültürel yansımaların verildiği metinden sonra geldiği için içeriği desteklememektedir.⁷⁵ Benzer sonuçlarla başka bir yayınevine ait 6. sınıf DKAB ders kitabında uzun metinler ve tekrarlar nedeniyle anlatımın bozuklarının bulunduğu belirtilmektedir.⁷⁶ Aynı ünite için ise bir çalışmada etkinlikler tespit edilen sorunları dolayısıyla

⁶³ MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 26.

⁶⁴ Sadullah Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 6* (İstanbul: FCM Yayıncılık, t.y.), 9.

⁶⁵ Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6*, 23 2. paragraf.

⁶⁶ Kamali, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6*, 7 ve 8. *Sınıf Ders Kitaplarında Allah-İnsan İlişkisi*, 113.

⁶⁷ Öğretim programında anahtar kavramlar olarak verilen “nübüvvet, risalet, davet, tebliğ” kavramlarında tebliğ ve davet, nübüvvet ve risalet aynı anlamda kullanılmaktadır. Bkz. *Dini Terimler Sözlüğü (İmam-Hatip ve Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencileri için)* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009), 57, 287.

⁶⁸ Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6*, 9.

⁶⁹ Hasan Keskin, *Ayetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri*, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 67.

⁷⁰ Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6*, 20'deki bilgi notu.

⁷¹ Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6*, 13.

⁷² Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6*, 11 2. paragraf.

⁷³ Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6*, 23-24.

⁷⁴ Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6*, 12 etkinlik kutusu.

⁷⁵ Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6*, 21-22.

⁷⁶ Çakan, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları*, 56.

yeterli bulunmaz iken,⁷⁷ bir diğer çalışmada bazı etkinliklerin sadece tablo doldurmak için verildiği ifade edilmektedir.⁷⁸

Konular, başlıklar ve paragraflarda yaşanan ilişkilendirme sorunu ile ayet hadis kullanımında da karşılaşılmaktadır. Nitekim “Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Nisa, 4/165) ayeti⁷⁹ peygamber göndermenin önemi ve faydasının değerlendirilmesinin istendiği etkinlikle doğrudan ilişkili görülmemektedir.

Yukarıda belirtilenler yanında öğretim programındaki kazanım açıklamalarının metinlere tam olarak yansıtılmaması, amaç ve kazanımlarla tutarlı hazırlanma maddesini en fazla problem yaşanan alanlardan biri olarak ortaya çıkarmaktadır. Nitekim 5. kazanımda Kur’an-ı Kerim’e saygının kültürümüzdeki örneklerine değinilmesi açıklamasına⁸⁰ kitapta yer verilmektedir. Ancak örneklerin geneli Kur’an-ı Kerim’in özel kılıflarda taşınması gibi daha çok şekilsel düzenlenmekte, öğrenme konusu da sadece hafızlıkla sınırlandırılmaktadır. Mimari, süsleme gibi geleneksel sanatlara, anlamaya yönelik çabalar ve bilim dallarının oluşumu gibi bilimsel yaşama yansıtma ile davranışlarda gösterme gibi yaşamın içinden ve farklı alanları konu edinen örnekler yer verilmemektedir. Amaç-kazanım ilişkisi ve bütünlüğü, kazanımlarda görülen bu eksikliklerin 6, 10, 15 ve 16. amaçlarda da sorun olduğunu düşündürürken, ders kitabı hazırlama ilkelerinden de 6 ve 10’nun yeterince uygulamaya aktarılamadığı sonucuna ulaştırmaktadır.⁸¹

Tablo 6: Altıncı Sınıf Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu DKAB Ders Kitabı Peygamber ve İlahi Kitap İnancı Ünitesi İçerik Özellikleri Puanlama ve Değerlendirme Verileri

Alınabilecek En Yüksek Puan	Alınan Puan	Uygunluk Derecesi
68	58	8,52

Tablo 6’daki verilerde 2021-2022 öğretim yılında 6. sınıfta okutulan tek ders kitabı FCM Yayınları ortaokul ve imam hatip ortaokulu DKAB ders kitabının, peygamber ve ilahi kitap inancı ünitesi örnekleminde tüm içerik özellikleri için 58 toplam puana ve 8,52 uygunluk derecesine sahip olduğu görülmektedir. Bulgular, ders kitabının istenen içerik özelliklerine oldukça uygun olduğu değerlendirmesini yapmaya olanak tanımaktadır. Bununla birlikte ulaşılan sonuçlar çalışmada incelenen ders kitapları arasında toplam puan ve uygunluk derecesi ile içerik değerlendirme maddelerine en uygun ders kitabının da bu kitap olduğunu ortaya koymaktadır.

⁷⁷ Kamali, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6, 7 ve 8. Sınıf Ders Kitaplarında Allah-İnsan İlişkisi*, 113.

⁷⁸ Çakan, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları*, 56.

⁷⁹ Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6*, 12.

⁸⁰ Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6*, 26.

⁸¹ MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 8-10.

1.3. Yedinci Sınıf Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı Melek ve Ahiret İnancı Ünitesi İçerik Özellikleri

Tablo 7: Yedinci Sınıf Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu DKAB Ders Kitabı Melek ve Ahiret İnancı Ünitesi İçerik Özellikleri Verileri

DERS KİTABI İÇERİK DEĞERLENDİRME ARACI					
	Hiç	Az	Orta	Çok	Tamamen
İçerik öğretim programının öngördüğü konsept konulara uygun hazırlanmış mıdır?					✓
İçerik öğretim programının temel yaklaşımına uygun hazırlanmış mıdır?				✓	
İçerik ilgili amaçlarla tutarlı hazırlanmış mıdır?			✓		
İçerik ilgili kazanımlarla tutarlı hazırlanmış mıdır?			✓		
İçerik kavramsal çerçeveyi vermede ve kavram dağılımında öğretim programına uygun hazırlanmış mıdır?		✓			
İçerik bilimsel hatalardan arındırılmış mıdır?			✓		
İçerik taraflı görüşlerden arındırılmış mıdır?				✓	
İçerik yanlış/batıl inançlardan uzak hazırlanmış mıdır?					✓
İçerik din ve vicdan özgürlüğü hakkını koruyacak şekilde objektif düzenlenmiş mi?					✓
İçerik temel dini, ahlaki ve kültürel değerlere uygun oluşturulmuş mudur?				✓	
İçerik güvenilir bilgi kaynaklarıyla zenginleştirilmiş mi?				✓	
İçerik konular arası mantikî tutarlılık oluşturacak şekilde düzenlenmiş mi?		✓			
İçerik ilgili ayet ve hadis mealleri ile desteklenmiş mi?					✓
İçerik hazırlanırken yeter sayıda ayet ve hadis mealine yer verilmiş mi?				✓	
İçerik hazırlanırken ayet ve hadis meallerinin anlaşılmasını kolaylaştıracak açıklamalara yer verilmiş mi?				✓	
İçerik hazırlanırken ayet ve hadisler üzerinde düşünmeye/araştırma yapmaya yönlendirme yapılmış mıdır?				✓	
İçerik öğretim programının öngördüğü ders kitabı hazırlama ilkelerine uygun oluşturulmuş mudur?				✓	

Tabloda görüleceği üzere 7. sınıf DKAB ders kitabı melek ve ahiret inancı ünitesi; öğretim programının öngördüğü konulara uygun hazırlanma, yanlış/batıl inançlardan uzak olma, din ve vicdan özgürlüğü hakkını koruma, ilgili ayet hadis mealleriyle desteklenme maddelerinde içerik özelliklerine tamamen uygundur. Ancak bunun dışındakilerde konulara göre değişen eksiklikler söz konusudur. Bu bağlamda ders kitabının ilgili ünite içeriğinde taraflı görüşlerden arındırılma, dinî, ahlakî ve kültürel değerlere uygun olma, güvenilir bilgi kaynaklarıyla zenginleştirilme, yeter sayıda ayet hadis mealine yer verme ile kullanılan ayet hadis mealleri için gerekli açıklama ve yönlendirmeleri yapma, programının öngördüğü ders kitabı hazırlama ilkelerine riayet etme konularına tamamen değil çok riayet edildiği görülmektedir. Belirtilen maddeler yanında öğretim programının temel yaklaşımına uygunlukta, aynı ders kitabı için farklı bir ünite örneğinde büyük ölçüde mezheplerüstü olduğu bulgularıyla⁸² yakın sonuçlara verilere ulaşılmaktadır.

Değerlendirme aracında çok uygun olduğu belirtilen maddelerde, dikkat çeken ve düzenlemesi öğrenci öğrenmelerine katkı sağlayabilecek hususlar bulunduğu görülmektedir. Bunlardan biri “Hani, İmran’ın karısı, “Rabbim! Karnımdaki çocuğu sırf sana hizmet etmek üzere adadım. Benden kabul et. Şüphesiz sen hakkıyla işitensin, hakkıyla bilensin” demişti.” (Âl-i İmrân,

⁸² Adıyaman, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İbadet Konularının Öğretimi*, 95.

3/35)'tedir. Ayette Hz. Meryem'in Allah'a adandığı çok açık ifade edilirken mabede adandığı⁸³ yorumunun tercih edilmesi ile bilimsellik ve ayet hadis mealı kullanımı açısından doğru bir yaklaşım sergilenmemektedir. Meleklerin özellik ve görevleri konusunda ise seçilen "Gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikiye, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a hamdolsun..." (Fatır, 35/1) ayetinin içerikle ilişkili değildir. Madde ile ilgili eksiklikler üniteye tanıtılacak Nas Suresi için de devam etmekte, insanlar ve onlardan gelebilecek zararlar konusu üzerinde durulmamaktadır.⁸⁴ Melekler ve özellikleri konusu işlenirken yapılan münker tanımlaması,⁸⁵ ahiret hayatının aşamaları başlığında cennetle ödüllendirme ve cennetin özellikleri açıklaması⁸⁶ öğretim programındaki temel kaynaklara dayalı olma ilkesi ihlal edilerek kaynak belirtilmeden verilmektedir. Ayrıca Allah'ın Melekleri başlıklı şiir,⁸⁷ melekler ve özelliklerini doğru yansıtmamaktadır. Çünkü metin içinde meleklerin özellikleri, gözle görülmesi de diğer duyu organları ile fark edilebilen elektrik, gül kokusu, hava, meyve tadı ile ilişkilendirilmektedir.

Bilimsel hatalardan arındırılmanın ilgili ders kitabında orta düzeyde gerçekleştirildiği görülmektedir. Çünkü içerikte öğretim programı anlayışı ile bilimsel hatalardan arındırılmış olma durumunu etkileyen bazı hususlar bulunmaktadır. Nitekim öğretim programında da belirtilen şekilde maddi varlıklar, sadece gözle algılanıyormuş bunun dışındaki duyu organlarımız ile algıladıklarımız farklı bir âlem sınıflandırmasında yer alıyormuş düşüncesine götüreceği şekilde gözle görülebilen ve gözle görülemeyen varlıklar ayrımı yapılmaktadır. Bunun yerine daha genel anlamda ve gayb kavramını da karşılayacak şekilde maddi ve manevi varlık âlemi olarak yapılacak sınıflandırma yanlış anlaşılmalara daha fazla engelleyecektir.

İçeriğin bilimsel hatalardan arındırılma konusuna ek olarak yukarıda diğer maddeler için ifade edilenler, öğretim programı amaç ve kazanımlarına uygunlukta dikkat çeken eksikliklerin bulunduğunu düşündürmektedir. Çünkü belirtilenler, ünite kazanımlarının içeriğe yeteri kadar yansıtılmasını engellemektedir. Ayrıca ünite içinde ahiret hayatının aşamaları ele alınırken son paragrafın⁸⁸ kazanımla ilişkilendirilmemesi gibi durumlarla da karşılaşmaktadır. Meleklerin özellikleri izah edilirken içerikte kazanıma uygun olarak gaybı bilmedikleri yer almamaktadır.⁸⁹ Hz. İsa kıssasında ise kazanımın öngördüğü kısaca Hz. Meryem'den bahsetme ile konuyu Maide ve Meryem sureleriyle sınırlandırma⁹⁰ hususuna riayet edilmeyerek Hz. Meryem ve ailesi hakkında ünite için ayrıntı sayılabilecek bilgiler verilmekte, Meryem ve Maide sureleri dışındaki kaynak ve surelerden yararlanılmaktadır.⁹¹ Nitekim 25 sayfalık ünite içeriğinde 5 sayfanın Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. İsa (a.s.) başlığına ayrılması ulaşılan sonuçları desteklemektedir. Belirtilen tüm hususlar öğretim programında 1., 2., 3. ve 7. kazanımın gerçekleştirilmesinde yetersiz kaldığını ve az hedeflere ulaşıldığını düşündürürken amaçlarda; dinî, ahlakî kavramları tanıma, çevredeki inanç unsurları ile inanç ilkelerinin farkında olma ve sure ile ayetlerin muhtevasını tanımanın yeterince gerçekleşmeyeceği sonucuna ulaştırmaktadır.⁹²

Verilere göre 7. sınıf DKAB ders kitabı melek ve ahiret inancı ünitesi metin incelemesinde en önemli sorun, kavramsal çerçeve ve dağılımında öğretim programa uygunluk ile konular arası

⁸³ Selahattin Çamyar-Hacer Yıldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7 Ders Kitabı* (Ankara: Gün Yayıncılık, 2022), 25.

⁸⁴ Çamyar-Yıldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*, 30.

⁸⁵ Çamyar-Yıldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*, 9.

⁸⁶ Çamyar-Yıldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*, 20 3. paragraf.

⁸⁷ Çamyar-Yıldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*, 15.

⁸⁸ Çamyar-Yıldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*, 22.

⁸⁹ Çamyar-Yıldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*, 12-15.

⁹⁰ MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 31.

⁹¹ MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 25-29.

⁹² MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 9-10.

mantikî tutarlılık oluşturma maddelerinde yaşanmaktadır. Ünitelerin ana kavramlarından⁹³ âlem ve şeytan içerikte hiç geçmemekte; cin, ahiret ve melek kavramlarından özellikle cin yeteri kadar vurgulanmamaktadır. Nitekim ilk konu olan görülen ve görülemeyen varlıklarla ilgili ara değerlendirme etkinliğinde sadece melek kavramına yer verilmektedir.⁹⁴

İlgili ders kitabı içeriğinde az yeterli bulunan hususlardan biri, ifade edildiği üzere içeriğin mantiki tutarlılık sağlayacak şekilde düzenlenmesidir. Nitekim ünitenin ilk başlığı Görülen ve Görülemeyen Varlıklar'da varlıkların sınıflandırılması, ara geçişlerle iki kez tekrar edilerek ve farklı bir konu ile bölünerek işlenmektedir. Ayrıca ayet içeriğini nerede ise birebir tekrar eden açıklama cümlesi de paragraf içi anlatımı bozmaktadır.⁹⁵ 1. konu başlığında belirtilen karmaşanın 3. başlık dünya ve ahiret inancında da söz konusu olduğu görülmektedir.⁹⁶ Burada içeriğin anlaşılabilirliği kolaylaştıracak şekilde “dünya, ömür, ecel ve ahiret inancı” olarak sınıflandırılmasının daha doğru bir yaklaşım olacağı düşünülmektedir. Tekrar konusu ünitenin diğer başlık ve sayfalarında da görülmekte melek çeşitleri tanıtılırken kirâmen kâtibin iki kez aynı sayfada tekrar edilmektedir.⁹⁷ İsrail ve sura üflemesi konusu ise farklı sayfalarda yine iki kez tekrarlanmaktadır.⁹⁸ Benzer şekilde etkinliklerdeki bir kavram haritası ilişkilendirme yapılmadan verilmektedir.⁹⁹ Benzer tekrarlar iki paragrafın tamamında¹⁰⁰ ahiret hayatının aşamaları konusu için de söz konusu olurken ele alınan kitabın içeriğindeki fazla ve anlamlandırmayı engelleyecek tekrar problemi, başka bir çalışmanın ulaştığı veriler arasında yer almaktadır.¹⁰¹

Belirtilenler ve ders kitabı yazımı ile ilgili öğretim programındaki ilkeler birlikte değerlendirildiğinde; kavram kazandırmaya yönelik 13., kaynak kullanımına yönelik 14., süre dağılımı ve kullanımı ile ilgili 7., okuma metinleri için 10. maddenin¹⁰² ihlal edildiği sonucuna varılmaktadır. Başka bir araştırmanın sonucunda aynı kitap için öğretmenlerin büyük çoğunluğunun “içerik geliştirilmeli” değerlendirmesi de¹⁰³ yukarıda belirtilenler çerçevesindeki eksiklikleri desteklerken niteliği arttırmak için kitabın içeriğinin yeniden ele alınması gerektiği sonucuna götürmektedir.

Tablo 8: Yedinci Sınıf Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu DKAB Ders Kitabı Melek ve Ahiret İnancı Ünitesi İçerik Özellikleri Puanlama ve Değerlendirme Verileri

Alınabilecek En Yüksek Puan	Alınan Puan	Uygunluk Derecesi
68	49	7,20

Tablo 8, Gün Yayıncılık tarafından basılan 7. sınıf ortaokul ve imam hatip ortaokulu DKAB ders kitabı melek ve ahiret inancı ünitesi içerik incelemesi sonucu elde edilen toplam puanın uygunluk derecesinin 7,20 olduğunu koyarken kitabın ders kitabı içerik özelliklerine oldukça uygun olduğunu göstermektedir. Ancak bu sonuçlar, ilgili ders kitabının 7-8 arasında belirlenen değerlendirme ölçeği için çok sınırdaki bir puana sahip olması ve çalışmada incelenen ders kitapları içinde de en az uygunluk düzeyini taşıması açısından dikkat çekmektedir.

⁹³ MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 32.

⁹⁴ Çamyar-Yaldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*, 11.

⁹⁵ Çamyar-Yaldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*, 10 2. paragraf son iki cümle.

⁹⁶ Çamyar-Yaldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*, 16-18.

⁹⁷ Çamyar-Yaldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*, 14.

⁹⁸ Çamyar-Yaldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*, 14 ve 18.

⁹⁹ Çamyar-Yaldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*, 21.

¹⁰⁰ Çamyar-Yaldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*, 22, 1 ve 2. paragraf.

¹⁰¹ Çakan, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları*, 58.

¹⁰² MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 9-10.

¹⁰³ Çakan-Karateke, *Ortaokulda Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları*, 407.

1.4. Sekizinci Sınıf Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Kader İnancı Ünitesi İçerik Özellikleri

2021-2022 öğretim yılında 8. sınıf DKAB dersi için EBA'da 5.sınıfta olduğu gibi iki kitap tanımlanmıştır. Bunlar Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) Yayınevi ve Anka Yayınları'na aittir. İki kitabın kader inancı ünitesi bağlamında bir ders kitabından istenen özelliklere ne ölçüde taşıdıkları bu başlık altında ayrı ayrı ele alınmaktadır.

Tablo 9: MEB Yayınları Sekizinci Sınıf Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu DKAB Ders Kitabı Kader İnancı Ünitesi İçerik Özellikleri Verileri

DERS KİTABI İÇERİK DEĞERLENDİRME ARACI					
	Hic	Az	Orta	Çok	Tamamen
İçerik öğretim programının öngördüğü konsept konulara uygun hazırlanmış mıdır?					✓
İçerik öğretim programının temel yaklaşımına uygun hazırlanmış mıdır?			✓		
İçerik ilgili amaçlarla tutarlı hazırlanmış mıdır?			✓		
İçerik ilgili kazanımlarla tutarlı hazırlanmış mıdır?			✓		
İçerik kavramsal çerçeveyi vermede ve kavram dağılımında öğretim programına uygun hazırlanmış mıdır?				✓	
İçerik bilimsel hatalardan arındırılmış mıdır?			✓		
İçerik taraflı görüşlerden arındırılmış mıdır?			✓		
İçerik yanlış/batıl inançlardan uzak hazırlanmış mıdır?			✓		
İçerik din ve vicdan özgürlüğü hakkını koruyacak şekilde objektif düzenlenmiş midir?					✓
İçerik temel dini, ahlaki ve kültürel değerlere uygun oluşturulmuş mudur?					✓
İçerik güvenilir bilgi kaynaklarıyla zenginleştirilmiş midir?			✓		
İçerik konular arası mantikî tutarlılık oluşturacak şekilde düzenlenmiş midir?		✓			
İçerik ilgili ayet ve hadis mealleri ile desteklenmiş midir?					✓
İçerik hazırlanırken yeter sayıda ayet ve hadis mealine yer verilmiş midir?					✓
İçerik hazırlanırken ayet ve hadis meallerinin anlaşılmasını kolaylaştıracak açıklamalara yer verilmiş midir?					✓
İçerik hazırlanırken ayet ve hadisler üzerinde düşünmeye/araştırma yapmaya yönlendirme yapılmış mıdır?					✓
İçerik öğretim programının öngördüğü ders kitabı hazırlama ilkelerine uygun oluşturulmuş mudur?				✓	

MEB Yayınları 8. sınıf DKAB ders kitabı kader inancı ünitesi içerik özellikleri için ulaşılan veriler; öğretim programın öngördüğü konsept konulara uygun hazırlanma, din ve vicdan özgürlüğü hakkını koruyacak şekilde objektif düzenlenme, dinî, ahlakî ve kültürel değerlere uygun oluşturulma ile ayet hadis meallerinin kullanımı hususlarında sorun bulunmadığını göstermektedir. Buna karşın verilerde diğer maddeler için yeterli düzeylerinde değişiklik arz eden içerik problemlerinin olduğu anlaşılmaktadır.

İlgili ders kitabı ve ünite içeriğinde tamamen yeterli olanlardan sonra çok uygun kabul edilen maddeler, kavram kullanımı ve ders kitabı hazırlamada öğretim programına riayet etme maddeleridir. Öğretim programının ana kavramları açısından temel çerçeveyi verme ve dağılıma dikkat etmede sorun bulunmamaktadır. Ancak metin içeriğinde başarı ve başarısızlık alt başlığında anlaşılması çok zor olan ve ana kavramlar ile konunun yeterince anlaşılmasını

engelleyebilecek “...Allah’ın (c.c.) inayeti ve nusreti...”¹⁰⁴ gibi kavramsallaştırmalar yapılmaktadır. Metinlerde konu ve bağlam açısından mantıkî tutarlılığı sağlamada görülen yetersizlikler, ders kitabı hazırlama ilkelerinden 15. maddenin¹⁰⁵ yeterince gerçekleştirilemediğini düşündürmektedir. Nitekim aynı sınıf için hazırlanan başka ders kitaplarının birinde etkinliklerin istenilen şekilde hazırlanmadığı belirtilirken¹⁰⁶ bir diğerinde yeter sayıda ve amaç ile kazanımları gerçekleştirecek özellikte olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁷

Kader inancı ünite içeriğinin verilerde; öğretim programı temel yaklaşımına uygunluk, bilimsel hata, taraflı görüş ile yanlış/batıl inançlardan uzak olma, güvenilir bilgi kaynaklarıyla zenginleştirilme yanında amaç ve kazanımlarla tutarlı hazırlanma konularında orta düzeyde yeterli olduğu görülmektedir. Çünkü konuyla ilgili alanda yapılan tartışmaların da etkisiyle kader tanımı, Eş’ârî anlayışa uygun olarak yapılmaktadır. Aynı doğrultuda objektiflik ve tarafsızlığa uygun olmayan bir yaklaşımla Cibril hadisinin Müslim, İman, 1 ve Ebu Davud, Sünnet, 15’teki versiyonlarından yararlanılmakta¹⁰⁸ ancak Buhari’deki diğer farklı versiyondan bahsedilmemektedir. Kaderle ilgili kavramlar başlığında “Bir bebek doğar, çocuk olur, genç olur, derken yaşlılık gelir ve ömrü son bulur.”¹⁰⁹ ifadesi herkesin bu aşamaları geçireceğini düşündürmesi; Hz. Musa’nın çocukluğunda yaşadıkları için “Yeni doğan Musa’yı Yüce Allah bir lütf olarak elbette koruyacak ve onun emniyetini sağlayacaktı.”¹¹⁰ cümlesinin Yüce Allah’a yapacağı bir zorunluluk yüklenmesi, bilimsellik ile ilgili sorun oluştururken yanlış anlamalara neden olabileceği için yeniden düzenlenmesi gerektiği kanaatine götürmektedir. Cibril hadisinin kaynakları belirtilirken akademik ilkelere yeterince riayet edilememesi de içerikte kaynak kullanımı konusunda problemlerin bulunduğu kanısına götürmektedir.¹¹¹ Yukarıdaki belirlemelere karşın başka bir çalışmada aynı ders kitabının öğretim programının temel yaklaşımı mezheplerüstülüğü büyük ölçüde yansıttığı ifade edilmektedir.¹¹² Bu durumda seçilen ünitenin zekât ve sadaka olmasının büyük etken olduğu düşünülmektedir. Çünkü kader inancının, özelliği itibarıyla öğretime konu edilmesi ve işlenmesi, akademik anlamda oldukça zor kabul edilmektedir.¹¹³

Belirtilenler yanında 1. başlıktaki hazırlık çalışmaları sorusunun, henüz konu hakkında sağlıklı öğrenmeleri olmayan biri için doğru soru olabileceği tartışmalı olup dünyaya Allah’ın ölçü koyması ile kader tanımı arasında bağlantı kurulmamaktadır.¹¹⁴ Başlığın “yorumlayalım” etkinliğinde de benzer şekilde henüz konu işlenmeden küllî ve cüzî irade konusuna girilmesi ve değerlendirme yapılmasının istenmesi¹¹⁵ hem anlatımı bozmakta hem de istenilen kazanımların gerçekleşmesini engellemektedir. Ders kitaplarındaki açıklamalar ile kader tanımı arasındaki ayrışma; kaza ve kader inancı konusunun öğretim programları, ders ve öğretmen kılavuz kitapları bağlamında konu edildiği özel bir çalışmanın da ulaşılan sonuçları arasında yer

¹⁰⁴ Selahattin Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2021), 31.

¹⁰⁵ MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 10.

¹⁰⁶ Çakan, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları*, 58.

¹⁰⁷ Tutmaz, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları*, 80.

¹⁰⁸ Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 13. 5. dipnot.

¹⁰⁹ Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 24 2. paragraf.

¹¹⁰ Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 33.

¹¹¹ Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 15 yorumlayalım etkinliği.

¹¹² Adıyaman, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İbadet Konularının Öğretimi*, 95.

¹¹³ Mustafa Öcal, “Kader ve Kaza İnancının Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Haziran 2003), 32.

¹¹⁴ Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 12.

¹¹⁵ Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 13.

almakta,¹¹⁶ bir katılımcının aynen verilen "...Maturidî gibi tanımlayıp, Eş'ârî gibi yaşayıp, Mu'tezilî gibi inanmak istiyoruz..."¹¹⁷ ifadesi zihinlerdeki karmaşayı çok açık ortaya koymaktadır. Evrendeki yasalar konusu içerik açısından uygun olmakla birlikte zaman zaman çok uzun ve ayrıntılı hususlara girilerek ana öğrenmelerden uzaklaşmaktadır.¹¹⁸ Bu hususlar özellikle 1, 2 ve 3. kazanımların¹¹⁹ istenilen şekilde gerçekleşmesini engellerken amaçlarda da 3 ve 8'de¹²⁰ eksik kalındığı sonucuna götürmektedir. Nitekim başka bir yayınevine ait 8. sınıf ders kitabı için öğretmenlerin çok ayrıntıya girildiğini ifade etmeleri de ulaşılan veri ve sonuçları desteklemektedir.¹²¹

Ünitede en fazla konuları mantıkî tutarlılık oluşturacak şekilde düzenlenmede sorun yaşanırken bahsedilen 1. başlıktaki metin içeriğinde bütünlüğü sağlama problemi 1 ve 2. başlıkta da görülmektedir.¹²² Burada öncelikle evrenin bir ölçüye göre yaratılması sonra kader konusunun ele alınması, metin içeriğindeki bütünlüğü sağlarken kazanımların istenen şekilde gerçekleşmesine katkıda bulunacaktır. Ayrıca Kader ve Kaza İnanıcı başlığında kaderin ölçü olarak vurgulanması¹²³ ile aynı konuda yorumlayalım etkinliğindeki hadiste "...kalemler kaldırılmış (karar verilmiş), sayfalar kurumuş (hüküm kesinleşmiş)"¹²⁴ ifadesinin yer alması çelişki arz etmektedir. Yine İnsanın İradesi ve Kader başlığında metinle kavram haritasının ilişkilendirilmemesi¹²⁵ içeriğin anlaşılmasında sorun teşkil etmektedir. Belirtilenlere ek olarak insanın iradesi işlenirken aklın iyi ve doğruyu ihtimalli bir şekilde, hak ile batılı kesin olarak ayırt ettiğinin¹²⁶ belirtilmesi çelişki oluşturmaktadır. Kaderle İlgili Kavramlar başlığında da ilk paragrafın kendi arasında ilişkilendirme sorunu dikkati çekerken¹²⁷ başarı ve başarısızlıkla ilgili son paragraf¹²⁸ önceki iki paragrafın tekrarı mahiyetindedir. Ulaşılan bulguları destekler şekilde başka bir çalışmanın verileri arasında, kader inancının ders kitaplarında öğrenci için tutarlı ve açıklayıcı şekilde ele alınmadığı yer almaktadır.¹²⁹ Farklı bir yayınevine ait 8. sınıf ders kitabını inceleyen bir çalışmada ise konunun öğrencilerin dikkatini toplamasını engelleyecek şekilde uzun ve durağan verildiği belirtilmektedir.¹³⁰

Tablo 10: MEB Yayınları Sekizinci Sınıf Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu DKAB Ders Kitabı Kader İnanıcı Ünitesi İçerik Özellikleri Puanlama ve Değerlendirme Verileri

Alinabilecek En Yüksek Puan	Alınan Puan	Uygunluk Derecesi
68	51	7,5

Tablodaki veriler; MEB Yayınları ortaokul ve imam hatip ortaokulu DKAB ders kitabının kader inancı ünite içeriğinde uygunluk derecesinin 51 toplam puanla 7,5 ve oldukça uygun olduğunu

¹¹⁶ Fatma Zehra Doğan, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde "Kaza ve Kader İnanıcı" Öğretiminin Öğretim Programları, Ders Kitapları ve Öğretmen Görüşleri Bağlamında İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2022, 129.

¹¹⁷ Doğan, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde "Kaza ve Kader İnanıcı"*, 131.

¹¹⁸ Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 16-20.

¹¹⁹ MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 36.

¹²⁰ MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 8.

¹²¹ Çakan-Karateke, *Ortaokulda Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları*, 410.

¹²² Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 12-23.

¹²³ Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 12.

¹²⁴ Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 13.

¹²⁵ Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 21.

¹²⁶ MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 21 3. paragraf.

¹²⁷ Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 24 2. paragraf.

¹²⁸ Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 31.

¹²⁹ Doğan, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde "Kaza ve Kader İnanıcı"*, 129; Ayrıca konuya dair bir değerlendirme için bkz., İbrahim Kaplan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitaplarında İnsanın Kaderi Problemine Yaklaşımlar", *Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri*, ed. Muhammet Koçak (Ankara: Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi Yayınları, 2016), 2/251-259.

¹³⁰ Çakan, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları*, 58.

göstermektedir. Ayrıntılı veriler incelenirken ortaya konulan bazı maddelerdeki sorunlara rağmen bulgular, ilgili ders kitabının kendisinden istenen içerik özelliklerine büyük ölçüde sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Tablo 11: Anka Yayınları Sekizinci Sınıf Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu DKAB Ders Kitabı Kader İnancı Ünitesi İçerik Özellikleri Verileri

DERS KİTABI İÇERİK DEĞERLENDİRME ARACI					
	Hic	Az	Orta	Çok	Tamamen
İçerik öğretim programının öngördüğü konsept konulara uygun hazırlanmış mıdır?					✓
İçerik öğretim programının temel yaklaşımına uygun hazırlanmış mıdır?			✓		
İçerik ilgili amaçlarla tutarlı hazırlanmış mıdır?			✓		
İçerik ilgili kazanımlarla tutarlı hazırlanmış mıdır?			✓		
İçerik kavramsal çerçeveyi vermede ve kavram dağılımında öğretim programına uygun hazırlanmış mıdır?				✓	
İçerik bilimsel hatalardan arındırılmış mıdır?				✓	
İçerik taraflı görüşlerden arındırılmış mıdır?			✓		
İçerik yanlış/batıl inançlardan uzak hazırlanmış mıdır?					✓
İçerik din ve vicdan özgürlüğü hakkını koruyacak şekilde objektif düzenlenmiş midir?					✓
İçerik temel dini, ahlaki ve kültürel değerlere uygun oluşturulmuş mudur?				✓	
İçerik güvenilir bilgi kaynaklarıyla zenginleştirilmiş midir?				✓	
İçerik konular arası mantikî tutarlılık oluşturacak şekilde düzenlenmiş midir?			✓		
İçerik ilgili ayet ve hadis mealleri ile desteklenmiş midir?				✓	
İçerik hazırlanırken yeter sayıda ayet ve hadis mealine yer verilmiş midir?					✓
İçerik hazırlanırken ayet ve hadis meallerinin anlaşılmasını kolaylaştıracak açıklamalara yer verilmiş midir?					✓
İçerik hazırlanırken ayet ve hadisler üzerinde düşünmeye/araştırma yapmaya yönlendirme yapılmış mıdır?				✓	
İçerik öğretim programının öngördüğü ders kitabı hazırlama ilkelerine uygun oluşturulmuş mudur?				✓	

Tablo verilerinde; Anka Yayınevi DKAB ders kitabının içerik itibarıyla öğretim programının öngördüğü konulara yer verdiği, yanlış/batıl inançlardan uzak hazırlandığı, din ve vicdan özgürlüğü hakkını koruyacak şekilde objektif olarak düzenlendiği, yeter sayıda ayet hadis mealine yer vererek anlaşılabilirlik için gerekli açıklamaları içerdiği görülmektedir. Ancak bunların dışındaki hususlarda maddelere göre değişiklik arz eden bazı problemler bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda öğretim programına uygun olarak kavramsal çerçeveye dikkat etme, bilimsel hatalardan arındırılma, yanlış/batıl inançlardan uzak olma, temel dini, ahlaki ve kültürel değerlere riayet etme, güvenilir bilgi kaynaklarıyla zenginleştirilme, ilişkili ayet hadis mealleriyle desteklenme ve bunlarla ilgili düşünmeye/araştırma yapmaya yönlendirme ile ders kitabı hazırlama ilkelerini yerine getirmede büyük ölçüde istenenleri yerine getirmekle birlikte bazı sorunlar söz konusudur. İçeriğin ayet, hadis mealleri ile desteklenmesinde buradaki ve bir önceki 8. sınıf ders kitabında ulaşılan olumlu sonuçlar, farklı çalışmaların kaza kader konusunda ayet, hadis kullanımını değerlendiren verileri ile benzerlik göstermektedir.¹³¹ Bunlara karşın bir

¹³¹ Macid Yılmaz, "İnanç Öğrenme Alanları Açısından Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının İncelenmesi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/3 (2014), 126.

başka çalışmada ünite için hadis kullanımı uygun kabul edilirken ayet kullanımının sorunlu olduğu belirtilmektedir.¹³²

Hazırlık çalışmalarında da bazı sorunlar yaşandığı görülmektedir. Bu bağlamda genel ağ, bilginin ana kaynaklardan elde edilmesi ilkesine¹³³ yeterince dikkat edilmediğini düşündürecek şekilde başvuru kaynağı olarak belirtilmektedir.¹³⁴ Metinlerde kavramlara genel olarak öğretim programının öngördüğü şekilde yer verilmektedir. Ancak ölçme değerlendirme ve konuya girişte yapılan vurgulamalar, ders kitabı yazım ilkelerinden içerikte dengeli dağılıma riayet¹³⁵ açısından yeniden ele alınmalarının gereklilik arz ettiği kanaatine ulaştırmaktadır. Hz. Musa kıssasında vefat etmiş tüm peygamberler için esenlik dilenmesi¹³⁶ de bilimselliğe dikkat etmede eksiklik olarak kendini göstermektedir. İçerikte temel dinî, ahlakî ve kültürel değerlere büyük ölçüde yer verilmekle birlikte, metin içeriğinde kullanılan okuma parçalarının, Mehmet Akif Ersoy'un Mütevekkil şiiri gibi kültürel değerlerimizi daha iyi yansıtabilecek örneklerden seçilmesi, bilginin edinimini kolaylaştırma ve ders kitabı hazırlama ilkelerinden 16'yı¹³⁷ istenen ölçüde gerçekleştirilmede daha fazla katkı sağlayacağı sonucuna götürmektedir. Nitekim başka bir çalışmanın verilerinde örneklerin günlük yaşamla ilişkisi yanında ünitenin okuma parçası, şiir, ilahi ile desteklenmesinde istenilen niteliğe kısmen ulaşıldığının ifade edilmesi,¹³⁸ bu sonuçları desteklemektedir.

Çok uygun kabul edilen maddelerden ayet, hadis kullanımında, Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Musa (a.s.) ve Bir Ayet Tanıyorum: Ayete'l-Kürsi ve Anlamı başlıklarında bazı sorunların olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Hz. Musa kıssasında işlenişin ünite içeriğine göre çok uzun ve ünite vurgusundan uzak olması, kazanımda belirtilenlerin aksine A'raf, Taha ve Kasas sureleri dışına çıkılması,¹³⁹ Ayete'l-Kürsi'de de temel konu ve içerik vurgularının yapılmaması,¹⁴⁰ ayet, hadis kullanımı ile birlikte kazanımların istenen derecede gerçekleşmesini engellemektedir. Bunlar, amaçlarda dinin sosyal hayat üzerindeki etkisini kavrama ve davranışı güzelleştirmeye olumlu etkisini bilme ile farklı inançları, dua ve sureleri tanımada¹⁴¹ yetersiz kalındığını düşündürmektedir. Ayrıca 3. kazanımda istenen iş kazası sorumluluk ilişkisine içerikte yer verilmemektedir.¹⁴² Bu durum kazanım ve amaçların orta düzeyde yeterli olduğu sonucuna götürürken aynı durumun öğretim programının temel yaklaşımına uygunlukta da yaşandığı kanaatine ulaştırmaktadır. Çünkü mezheplerüstü olma yaklaşımını yeterince yansıtmayan bir düzenlemeyle kader, külli irade ve cüzi irade tanımlarında¹⁴³ sadece Eş'ârî anlayışını yansıtan bir metin içeriği tercih edilmektedir.

Veriler, konular arası mantıkî tutarlılık oluşturmaya ilgili ders kitabında ve ünite içerik özelliklerinde orta düzeyde dikkat edildiğini ortaya koymaktadır. Nitekim ilk başlıkta kaza ve kader inancına yaratılış ve ölçü ile başlanıp kader tanımında bilme ve takdir etme ile devam edilmektedir.¹⁴⁴ İnsanın iradesi ve kader konusu da kazanım ve içerikle çok ilişkili olmayan,

¹³² Tutmaz, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları*, 81.

¹³³ MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 9.

¹³⁴ Fikri Özdemir, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı* (Ankara: Anka Yayınevi, t.y), 9.

¹³⁵ MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 9.

¹³⁶ Özdemir, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 27.

¹³⁷ MEB *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 9.

¹³⁸ Tutmaz, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları*, 80, 81.

¹³⁹ Özdemir, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 22-27.

¹⁴⁰ Özdemir, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 27-28.

¹⁴¹ Özdemir, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 8.

¹⁴² Özdemir, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 17-21.

¹⁴³ Özdemir, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 11, 15 not edelim.

¹⁴⁴ Özdemir, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, 10-11.

metnin tamamı düşünülürken bulunduğu yer diğer paragraflarla bütünlük sağlamayan bir metin¹⁴⁵ ile ele alınmaktadır.

Tablo 12: Anka Yayınları Sekizinci Sınıf Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu DKAB Ders Kitabı Kader İnancı Ünitesi İçerik Özellikleri Puanlama ve Değerlendirme Verileri

Alınabilecek En Yüksek Puan	Alınan Puan	Uygunluk Derecesi
68	51	7,5

Tabloya göre Anka Yayınevi ortaokul ve imam hatip ortaokulu DKAB ders kitabının kader inancı ünitesi içeriğinde 51 toplam puanla uygunluk derecesi, 7,5'tir. Veriler ilgili ders kitabının 17 maddede istenen içerik özelliklerine büyük ölçüde uygun olduğunu ortaya koymaktadır. Buradaki puanlama ve değerlendirme sonuçları diğer 8. sınıf DKAB ders kitabının bulgularıyla birlikte ele alındığında, maddeler bazındaki farklılaşmalara rağmen, aynı toplam puan ve uygunluk derecesine sahip olmaları açısından dikkat çekmektedir.

2. Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları İnançla İlgili Üniteler İçerik Özelliklerinin Sınıf, Ders Kitabı ve Uygunluk Derecesi Karşılaştırması

Tablo 13: ODKAB Ders Kitapları İnançla İlgili Üniteler İçerik Özelliklerinin Sınıf, Ders Kitapları ve Uygunluk Düzeyi Karşılaştırma Verileri

DERS KİTABI İÇERİK DEĞERLENDİRME ARACI	5. Sınıf		6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf	
	M E B	Li sans	F C M	Gün	M E B	An ka
İçerik öğretim programının öngördüğü konsept konulara uygun hazırlanmış mıdır?	3	4	4	4	4	4
İçerik öğretim programının temel yaklaşımına uygun hazırlanmış mıdır?	4	4	4	3	2	2
İçerik ilgili amaçlarla tutarlı hazırlanmış mıdır?	1	2	2	2	2	2
İçerik ilgili kazanımlarla tutarlı hazırlanmış mıdır?	1	2	2	2	2	2
İçerik kavramsal çerçeveyi vermede ve kavram dağılımında öğretim programına uygun hazırlanmış mıdır?	3	3	3	1	3	3
İçerik bilimsel hatalardan arındırılmış mıdır?	4	3	4	2	2	3
İçerik taraflı görüşlerden arındırılmış mıdır?	4	4	4	3	2	2
İçerik yanlış/batıl inançlardan uzak hazırlanmış mıdır?	4	4	4	4	4	4
İçerik din ve vicdan özgürlüğü hakkını koruyacak şekilde objektif düzenlenmiş midir?	4	4	4	4	4	4
İçerik temel dini, ahlaki ve kültürel değerlere uygun oluşturulmuş mudur?	3	2	3	3	4	3
İçerik güvenilir bilgi kaynaklarıyla zenginleştirilmiş midir?	2	3	4	3	2	3
İçerik konular arası mantikî tutarlılık oluşturacak şekilde düzenlenmiş midir?	3	3	3	1	1	2
İçerik ilgili ayet ve hadis mealleri ile desteklenmiş midir?	3	3	2	4	4	3
İçerik hazırlanırken yeter sayıda ayet ve hadis	3	4	4	4	4	4

¹⁴⁵ Özdemir, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 8, 16, 3. paragraf.

mealine yer verilmiş midir?						
İçerik hazırlanırken ayet ve hadis meallerinin anlaşılmasını kolaylaştıracak açıklamalara yer verilmiş midir?	2	3	4	3	4	4
İçerik hazırlanırken ayet ve hadisler üzerinde düşünmeye/araştırma yapmaya yönlendirme yapılmış mıdır?	3	3	4	3	4	3
İçerik öğretim programının öngördüğü ders kitabı hazırlama ilkelerine uygun oluşturulmuş mudur?	3	2	3	3	3	3
<i>Toplam</i>	<i>50</i>	<i>53</i>	<i>58</i>	<i>49</i>	<i>51</i>	<i>51</i>
DERS KİTABI UYGUNLUK DÜZEYİ	7,35	7,79	8,52	7,20	7,5	7,5
	OLDUKÇA UYGUN					

Ders kitabı değerlendirme aracından elde edilen toplam verilerde, ODKAB ders kitaplarının toplam puanları 8. sınıfta okutulan farklı yayınevine ait iki kitap dışında farklılık arz etmektedir. Burada en yüksek toplam puan 58 ile 6. sınıf, en düşük toplam puan 49 ile 7. sınıf ders kitabına aittir. Okutulan sınıf itibarıyla bulgular değerlendirildiğinde ise iki kitabın bulunduğu 8. sınıfta yeterlikler aynı kalırken 5. sınıfta az da olsa farklılaştığı görülmektedir.

Ünite konuları ve kazanımların niteliği, sonuçlara etki eden hususlar arasında öne çıkmaktadır. Çünkü en yüksek puanı alan ders kitabında ünite, daha somut konu ve kazanımlardan oluşan peygamber ve ilahî kitap inancı iken en düşük yeterlik puanı tamamen soyut içeriklerin ele alındığı melek ve ahiret inancı ünitesinin yer aldığı 6. Sınıf DKAB ders kitabına aittir. Başka bir çalışmada öğretmenlerin çoğunluğunun farklı bir yayınevine ait olsa da 6. sınıf DKAB ders kitabı içeriği için olumlu görüş belirtmeleri, bu hususun içerik özelliklerinde önemli bir etken olduğu düşüncesini desteklemektedir.¹⁴⁶ Bu açıdan değerlendirildiğinde soyut konuların ele alındığı Allah ve kader inancı üniteleri için içerik yeterlik düzeylerinin yüksek olması, çelişkili bir durum olarak nitelendirilebilir. Fakat konularına rağmen iki ünitenin içerik ve kazanımlarının toplumsal veya bireysel hayatla ilişkiler bağlamında ele alınmasının, alt başlıklarının bu yönde oluşturulmasının, amaç ve kazanımlarla tutarlılık başta olmak üzere tüm maddelerin yeterlik düzeylerini olumlu etkilediği anlaşılmaktadır.

Değerlendirme aracı verileri toplam puanlardan sonra maddeler bazında ayrı ayrı ele alındığında, tüm ODKAB ders kitapları için ortak noktalar yanında farklılaşan hususların da bulunduğu görülmektedir. Ders kitaplarının içerikte istenen özellikleri tam olarak sağladığı iki husus, yanlış/batıl inançlardan uzak hazırlanma ile din ve vicdan özgürlüğü hakkını koruyacak şekilde objektif olarak düzenlenmedir. Öğretim programın öngördüğü konular ve yeter sayıda ayet hadis mealine yer vermede bazı başlıklarında sorun yaşandığı tespit edilen 5. sınıf MEB Yayınları'na ait ders kitabı dışında tespitler aynıdır. Verileri buradakilerle benzerlik gösteren bir başka çalışmada DKAB öğretmenlerinin nerede ise tamamı, yeni öğretim programına göre hazırlanan ve 2019-2020 yılında okutulan ders kitaplarının din ve vicdan özgürlüğünü koruyarak güvenilir kaynaklarla ele alındığını, kişi ve toplumu küçük düşürücü ifadelerden uzak kalındığını ifade etmektedir. Aynı olumlu kanaat, yeter seviyede ayet hadis meal kullanımında da devam etmektedir. Fakat ayet hadis meallerinin içeriği desteklemesi noktasında, katılımcıların cevaplarındaki kısmen ve hayır görüşleri artmaktadır.¹⁴⁷ Bir diğer çalışmada ise yine ayet, hadis meallerinin öğrenciyi aktif kılma ve düşünmeye yönlendirmesi benzer

¹⁴⁶ Çakan-Karateke, *Ortaokulda Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları*, 406.

¹⁴⁷ Şahin, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders ve Öğretmen Kılavuz Kitapları*, 43.

şekillenmektedir.¹⁴⁸ 2018 öncesi öğretim programına uygun olarak hazırlanan ders kitaplarındaki hadislerin sıhhat durumu ile ilgili bazı problemlerin bulunduğu belirtilirken¹⁴⁹ istenen kazanım, beceri ve değerleri gerçekleştirme yetersiz kalınabildiğinin tespit edilmesi, temel kaynakları doğru kullanma noktasında içeriğin yeniden ele alınması gerektiğini düşündürmektedir.¹⁵⁰

Bir öğrenme-öğretme materyalinde dolayısıyla da ders kitabında yeterlik düzeyinin yüksek olması beklenen amaç ve kazanımlarla tutarlı hazırlanma hususu, yine kitap ve sınıflara göre benzerlik gösteren verilerle en fazla yetersiz kalınan alanlar arasında yer almaktadır. Çünkü 5. sınıf MEB Yayınları hariç tüm kitaplarda bu maddenin puanı aynıdır. Ulaşılan sonuçları doğrular nitelikte bir başka çalışmada, DKAB ders kitaplarındaki içeriğin etkinlikleriyle birlikte inançla ilgili ünite kazanımlarını gerçekleştirme yetersiz kaldığı ifade edilmektedir.¹⁵¹ Buna karşın lise DKAB ders kitapları inanç öğrenme alanı içerik-kazanım kıyaslamasını yapan bir çalışmada, içeriğin kazanımlarla büyük ölçüde uyumlu olduğu belirtilmektedir.¹⁵² Bu ayrışmada farklı etkenler yanında öğretim kademesi ve ders kitaplarındaki farklılaşmanın büyük ölçüde etkili olduğu düşünülmektedir.

Değerlendirilenler dışındaki maddelerde ise sınıf ve yayınevine göre değişiklik arz eden bulgular söz konusudur. Sonuçlarda genel olarak ders kitaplarının ünite özelliği, sınıf seviyesi, gerçekleştirilmek istenilen kazanımlar, yayınevi ve yazar faktörü gibi farklı hususların etkili olduğu söylenebilir. Nitekim ders kitabı içerik değerlendirme aracındaki maddeler arasında, özellikle 8. sınıf DKAB ders kitaplarında, en düşük puanı alan içerikte mantıklı tutarlılığı sağlamanın başka bir çalışmada ilköğretim kademesi ahlak alanı için istenen yeterlikte olduğunun ifade edilmesi de bu düşüncüyü desteklemektedir.¹⁵³

İncelenen ders kitaplarıyla ilgili ulaşılan son verilerde uygunluk düzeyleri, değerlendirme aracındaki toplam puanlarla orantılı olarak 7,20 ila 8,52 arasındadır. Bulgular kitaplardaki uygunluk düzeyi farklılaşmasının bir puandan fazla olduğunu ortaya koymaktadır. 1-10 puan arasında 5 ayrı uygunluk düzeyi belirlenen ölçek değerlendirme aracı için bu farklılaşma, oldukça önemli bir oran olarak kendini göstermektedir. Buradan hareketle öncelikle 7. sınıf, kısmen de diğer DKAB ders kitaplarının içerik itibarıyla yeniden ele alınmaları gerektiği kanaatine ulaşılmaktadır. Ancak çalışmaya konu tüm ders kitaplarının 17 maddelik değerlendirme ölçeğinden elde edilen verilere göre genel sonuç, oldukça uygun yeterlik düzeyinde buldukları yönünde şekillenmektedir. 2019-2020 öğretim yılında Muğla'da görev yapan DKAB öğretmenlerinin ODKAB ders kitapları ile ilgili değerlendirmelerinde eşit oranda olumlu ve olumsuz yanıt vermeleri de bu sonuçları belli ölçüde desteklemektedir.¹⁵⁴

¹⁴⁸ Fatma Betül Aybar, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kullanılan İçerik ve Etkinliklerin İnanç Öğrenme Alanı Kazanımlarının Gerçekleşmesine Katkısı (Ders Kitaplarına Dayalı İçerik Analizi)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 192-193.

¹⁴⁹ Hikmetullah Ertaş, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kullanılan Hadis Materyalinin Tespit ve Tahlili* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 287, 290-292.

¹⁵⁰ Rahime Taş, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Ahlak Öğrenme Alanında Kullanılan Hadisler ve Eğitim-Öğretim Açısından Değerlendirilmesi (4.-8. Sınıflar)* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 62.

¹⁵¹ Aybar, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kullanılan İçerik ve Etkinlikler*, 193.

¹⁵² Yılmaz, *İnanç Öğrenme Alanları Açısından Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları*, 131.

¹⁵³ Eyüp Şimşek, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları "Ahlak" Öğrenme Alanlarının İncelenmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 200.

¹⁵⁴ Kamil Şahin, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders ve Öğretmen Kılavuz Kitaplarının Ders Kitabı İnceleme Kriterlerine Göre Değerlendirilmesi (Muğla İl Örneği)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), s.27.

Sonuç

2000 sonrası benimsenen yeni eğitim yaklaşımları çerçevesinde hazırlanma usulleri değişmekle birlikte erişim kolaylığı, öğretmen ve öğrenciler tarafından tercih edilme sıklığı dolayısıyla ders kitaplarının eğitimdeki konum ve etkililiği büyük ölçüde devam etmektedir. Çünkü ders kitapları, alanın ve öğretim programının amaçları ile kazanımlarını ayrıntılı ele alan materyaller olarak öğrenme-öğretme süreçlerinde başvurulan/başvurulacak en temel kaynaklar arasında yer almaktadır. Bir öğretim materyali olarak ders kitaplarından fiziksel tasarım, görsel tasarım, eğitsel tasarım ve dil anlatım şeklinde dört ana kategoride ifade edilen özellikler arasında içerik; amaç ve kazanımlar çerçevesinde ne öğretilim sorusunun somut cevap bulduğu husus olması nedeniyle eğitsel tasarımda hatta tüm özellikler arasında öne çıkmaktadır. Önemi ve öğrenme-öğretme süreçlerinde üstlendiği rolden hareketle din eğitimi alanı için DKAB ders kitapları, gelişim düzeylerinin işleniş etkisi dolayısıyla bu materyallerin ortaokul için hazırlananları çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. İslam literatüründeki inanç, ibadet, ahlak tasnifi ile bu alanların birbirlerine etkileri düşünülerek 5, 6, 7 ve 8. sınıftan inançla ilgili ünitelerin incelendiği çalışmada, metin ve içerik özelliklerinin tespiti için başvurulan içerik analizi tekniğiyle elde edilen verilerden ana ve alt problemler bağlamında ulaşılan sonuçların dikkat çekici olduğu görülmektedir.

Elde edilen sayısal veriler, ODKAB ders kitapları içerik özelliklerinin inançla ilgili üniteler bağlamında yüksek uygunluk derecelerine sahip olduklarını göstermektedir. Bulgular oluşturulan uygunluk ölçeği çerçevesinde değerlendirildiğinde ise tüm ders kitapları için ortak sonuç, oldukça uygun oldukları yönünde şekillenmektedir. Buradan hareketle çalışmanın ilk sorusu ODAKB ders kitaplarında inançla ilgili üniteler, içerik değerlendirme ilkelerinde istenen özelliklere ne ölçüde sahiptir? sorusunun cevabı, tüm içerikler için yapılan genel değerlendirmede yine oldukça uygundur. Ancak konu maddeler bazında ele alındığında sonuçlar değişmekte ve problemler açısından farklı durumlar ortaya çıkmaktadır. Nitekim konsept konulara yer verme, yanlış/batıl inançlardan uzak olma, din ve vicdan özgürlüğü hakkını koruyacak şekilde hazırlanma ile ayet ve hadis meali kullanma konularının yeterli düzeylerinde sorun yaşanmazken değerlendirme aracındaki diğer tüm maddelerde aynı olumlu verilere ulaşılmamakta ve bu durum çalışmanın alt problemleri için farklı sonuçlar ortaya çıkarmaktadır.

İnançla ilgili üniteler örneğinde ODKAB ders kitapları içerik özelliklerinin, öğretim programı amaç ve kazanımlarına uygunluk başta olmak üzere ders kitabı hazırlama ilkelerinde yetersiz kaldığı görülmektedir. Sınıf ve ders kitabı kıyaslamalarında da durum değişmemekte, sonuçlar aynı yönde oluşmaktadır. Benzer bulgularla öğretim programı çerçevesinde içeriğin kültürel değerlerle ilişkilendirilmesi ile kavramsal çerçeveyi verme, yeniden ele alınması gereken hususlar olarak kendini göstermektedir. Veriler bir arada değerlendirildiğinde, ODKAB ders kitapları inançla ilgili ünite içerik özelliklerinin öğretim programına ne ölçüde uygun olduğu yönündeki alt problem için genel sonuçlara oranla oldukça eksik kaldığı kanaatine ulaşılmaktadır. Nitekim belirtilen maddeler, konular arası mantikî tutarlılığı sağlamayla birlikte değerlendirme ölçeğinde en az yeterli olunan hususlar olarak dikkat çekmektedir.

İnançla ilgili üniteler bağlamında incelenen ODKAB ders kitapları içerik özelliklerinin sınıf seviyesi ve kitaplara göre değişip değişmeme durumu da çalışmada ele alınan alt problemler arasında yer almaktadır. Konuyla ilgili yapılan içerik analizlerinde elde edilen toplam puanlar, sınıf düzeylerine göre dikkat çeken ayrışmaların olduğunu göstermektedir. Nitekim uygunluk düzeyleri için ulaşılan veriler, 7. sınıf için hazırlanan başta olmak üzere ODKAB ders kitaplarının

sınırdaki da olsa ortak sonuçla oldukça uygun olduklarını ortaya koymaktadır. Konuların tamamının inanç alanıyla ilgili olduğu ve aynı sınıflar için benzer ya da yakın puanlara ulaşıldığı dikkate alındığında, sonuçlarda farklı hususlarla birlikte ders kitabında işlenen ünitenin özelliğinin temel etmen olduğu kanaatine ulaşılmaktadır. Nitekim peygamber ve ilahi kitap inancının konu edildiği 6. sınıf DKAB ders kitabının en fazla, melek ve ahiret inancı ünitesine yer verilen 7. sınıf DKAB ders kitabının en az toplam puana sahip olması da bu düşünceyi doğrulamaktadır. Ancak veriler maddeler bazında ayrı ayrı değerlendirildiğinde, en yüksek puanların alındığı öğretim programının konuları ve yaklaşıma uygunluk ile en az puanların alındığı amaç ve kazanımlarla tutarlık dışında yine ders kitabına göre farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Daha iyi açıklanması için konu, ders kitabı ve yayınevleri bağlamında ayrıca değerlendirilmektedir.

Ders kitabı içerik değerlendirme aracından elde edilen bulgular kitaplar ve kitapların basıldığı yayınevleri dikkate alınarak karşılıklı değerlendirildiğinde, değişimi yönlendiren temel hususların ünitenin içeriği, konunun güncel hayat ve yaşamla ilişkilendirilişi olduğu sonucuna varılmaktadır. Ancak aynı sınıf düzeyi için sadece 5 ve 8. sınıflarda ikişer kitabın, 6 ve 7. sınıflar için tek ders kitabının bulunması, daha genel değerlendirmeler yapmayı mümkün kılmamaktadır. Çünkü kitaplar ve kitapların basıldığı yayınevleri kıyaslamalarında içeriği yönlendiren en temel husus, ünite ve konu değişmektedir.

Çalışmanın ana problemi ODKAB ders kitaplarındaki inançla ilgili ünitelerin, içerik özellikleri açısından bilimsel ilkelere ve öğretim programına uygunluk düzeyi nedir? sorusu çerçevesinde bulgular değerlendirildiğinde, sonuçların olumlu şekillendiği görülmektedir. Çünkü çalışmaya konu ders kitaplarının hazırlanan uygunluk ölçeğinde 7-8 arası değerler alması içerik özelliklerinin oldukça uygun olduğunu ortaya koymaktadır. İdealde ders kitaplarının 9-10 arası değerle tamamen uygun olması, beklenen bir husustur. Ancak 8,52 gibi sonuçlar; DKAB ders kitaplarının hazırlanmasında olumlu adımların atıldığı, bunun artarak devam etmesinin materyal olarak araçların öğrencinin kazanacağı bilgi, beceri, tutum ve değerlere katkısını da arttıracak kanaatine ulaştırmaktadır. Ancak tüm içerik ve uygunluk derecelerindeki belirtilen sonuçlara rağmen ODKAB ders kitaplarındaki inançla ilgili ünitelerin içerik özelliklerinde, bilimsel ilkelere büyük ölçüde uygun hazırlanma konusundaki yeterliliklerin amaç, kazanım ve ders kitabı ilkelerine riayette devam ettirilememesi, öğretim programına uygunluk noktasında geliştirilmesi gereken birtakım eksikliklerin bulunduğu sonucuna götürmektedir.

Çalışmada ulaşılan veriler ve sonuçlar çerçevesinde eksikliklerin giderilerek ders kitabı hazırlamadaki olumlu değişimlerin devamı için neler yapılabileceği düşünüldüğünde, ODKAB ders kitapları ile öğretim programı ilişkisi ve uygunluğu konusu öne çıkmaktadır. Bu bağlamda çalışmada ilk öneri, içerik özelliklerinden amaç ve kazanımlarla tutarlı hazırlanma üzerinde daha fazla durularak akademik çalışmalar ve öğrenme-öğretme süreci uygulamalarında konuya ayrı bir yer verilmesi gerektiği olacaktır.

Öğretim programına uygunluk noktasında programın belirlediği ders kitabı yazım ilkelerine riayet de aynı bağlamda ele alınacak hususlar arasında yer almaktadır. Ayrıca çalışmada ODKAB ders kitabı içerik özellikleri ile ilgili ulaşılan verileri destekleyenler yanında desteklemeyenlerin de bulunması, yayınevlerine göre farklılaşmaların görülmesi, genelde ders kitabı özelde din öğretimi alanı ders kitabı yazımında yeni eserlerin ortaya konulmasını bir gereklilik olarak ortaya koymaktadır.

Nitelikli ders kitabı hazırlamada öne çıkan hususlardan bir diğeri, ayet ve hadis mealı kullanımınıdır. İnançla ilgili üniteler bağlamında ODKAB ders kitaplarının yeter sayıda ve ayet, hadis mealine yer verildiği görülmektedir. Ancak bunların öğrenmeye istenen katkıyı sağlayabilmesi, amaç ve kazanımları gerçekleştirecek açıklamalarla verilme ve düşünmeye yönlendirmede geliştirilmelerini gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda ayet ve hadis mealı kullanımının, din eğitimi bilim dalında farklı alan, eğitim düzeyi, çevre ve uygulama dikkate alınarak daha fazla akademik çalışmaya konu edilmesi bir ihtiyaç olarak kendini ortaya koymaktadır.

Yeterlik maddelerinde daha kapsayıcı sonuçlar için ders kitaplarının tüm özelliklerinin ya da tüm ünitelerin çalışmalara konu edilmesi önemlidir. Buradan hareketle ODKAB ders kitaplarındaki inanç, ibadet ve ahlak bütün ünitelerin konu alanı ve din eğitimi bilimi uzmanları ile birlikte yeni araştırmalara konu edilmesinin yararlı olacağı anlaşılmaktadır.

ODKAB ders kitapları içerik özelliklerinin bilimsel bir yaklaşım esas alınarak hazırlanması; kazanılacak bilgi, beceri, tutum ve değerler için engel teşkil etmemeleri, derslerde yaşanan öğrenme sorunlarının çözümüne katkı sağlamaları için diğer öğrenme-öğretme süreci unsurlarına bakmanın yararlı olacağı kanaatine götürmektedir. Bunlar aile ve toplum gibi makro unsurlar yanında okul ve sınıf ortamı şeklinde mikro unsurlar olabilmektedir.

Öğretim programında benimsenen yaklaşıma uygun olarak ODKAB ders kitabında inançla ilgili ünitelerin içerikleri oluşturulurken özellikle kültürle ilişkilendirmede mevcut eksikliklerin giderilmesi, inancın yaşamın içinde nasıl yer aldığı canlı örneklerle verilmesi gereklilik arz etmektedir. Aynı doğrultuda öğretim programının mezheplerüstü yaklaşımını yansıtacak şekilde kader inancı konularının Kur'an ve sahih hadis kaynaklarıyla temellendirilmesi önemli bir ihtiyaç olarak kendini hissettirmektedir.

Sınıf ortamı; öğrenmeyi gerçekleştirerek öğrenme etkinlikleri ve çıktıları belirleyen fiziksel, sosyal, duygusal ve yönetsel şartların bütünü şeklinde tanımlanırken belirtilen şartların tamamını yönlendiren temel öge olarak öğretmen gösterilmektedir. Dolayısıyla ders kitaplarının bir öğretim materyali olarak kullanımında etkililiği arttırmak için öğretmenin program okur-yazarlığı, etkinlikleri yönetmesi ve öğrenme-öğretme sürecinde ders kitabı kullanımı veya kullanımını sağlaması konularının yeniden değerlendirilmesi önem taşımaktadır.

Öğretmen yeterlikleri kazanılmalarına yardımcı olacak hizmet öncesi ve hizmet içi eğitimler ile söz konusu süreçlerden sorumlu tüm kuruluşların görevlerinin birlikte değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Yani ODKAB ders kitaplarındaki inançla ilgili ünitelerin, içerik özellikleri açısından bilimsel ilkelere ve öğretim programına uygun kullanımı için yüksek din eğitimi kurumları ve öğretmen yetiştirme politikalarının yeniden değerlendirilmesi bir ihtiyaç olarak kendini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Acar, Ali Kemal. "İmkan ve Zorluklarıyla Gençlik Dönemi Din Eğitimi". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2022), 25-46. <https://doi.org/10.53112/tudear.1054146>
- Adıyaman, Buşra. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İbadet Konularının Öğretiminde Mezhepler Üstü Yaklaşımın Ders Kitaplarına Yansımaları*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Alıç, Ergün. *Ortaöğretim Kimya Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Alkan, Cevat. *Eğitim Teknolojisi*. Ankara: Atilla Kitabevi, 1995.
- Arslan, Mehmet. "Cumhuriyet Dönemi İlköğretim Programları ve Belli Başlı Özellikleri". Erişim 02 Mart 2023. https://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/146/aslan.htm
- Asri, Safinaz. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Öğretim Programı ve Ders Kitabı Uyumu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Aybar, Fatma Betül. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kullanılan İçerik ve Etkinliklerin İnanç Öğrenme Alanı Kazanımlarının Gerçekleşmesine Katkısı (Ders Kitaplarına Dayalı İçerik Analizi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 2001.
- Çakan, Zeki. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çakan, Zeki-Karateke, Tuncay. "Ortaokulda Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (), 393-415. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.908188>
- Çamyar, Selahattin-Yaldız, Hacer. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7 Ders Kitabı*. Ankara: Gün Yayıncılık, 2022.
- Dinî Terimler Sözlüğü İmam-Hatip ve Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencileri için*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Doğan, Fatma Zehra. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde "Kaza ve Kader İnanç" Öğretiminin Öğretim Programları, Ders Kitapları ve Öğretmen Görüşleri Bağlamında İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Doll, Ronald C. *Curriculum Improvement: Decision-Making and Process*. Boston: Allyn and Bacon, 1970.
- Durmuş, İsmail. "Nehcü'l-Belâga". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, 32/538-540.
- Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh, nşr. Ahmed Ali Sehârenpûrî, thk. ve tlk. Takiyyuddin en-Nedvî. Beyrut: Dâru'lBeşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- Erdoğan, İsmail vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5 Ders Kitabı*, Ankara: Lisans Yayıncılık, 2022.
- Ertaş, Hikmetullah. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kullanılan Hadis Materyalinin Tespit ve Tahlili*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Kamali, Abdulvahit. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6, 7 ve 8. Sınıf Ders Kitaplarında Allah-İnsan İlişkisi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kaplan, İbrahim. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitaplarında İnsanın Kaderi Problemine Yaklaşımlar". *Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri*. ed. Muhammet Koçak. 2/251-259. Ankara: Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi Yayınları, 2016.
- Keskin, Hasan. "Ayetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 49-67.
- Kılıç, Abdullah-Seven, Serdal. *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*. Ankara: PegemA Yayıncılık, 2002.
- Kılınc, Erhan. Nitel Araştırmalarda Geçerlik ve Güvenirlik, ed. Şebnem Aslan, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Nicel, Nitel ve Karma Tasarımlar için Bir Rehber*. 409-422. Konya: Eğitim Yayınevi, 2018.

- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (15) , 170-189.
- Koç, Mustafa. "Gelişim ve Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi". *EKEV Akademi Dergisi* 15 (2003), 113-132.
- Macit, Sadullah *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 6. İstanbul: FCM Yayıncılık, t.y.
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Mozakoğlu, Meziyet. "Ders Kitaplarında Bilimsel İçerik". *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*. ed. Özcan Demirel-Kasım Kiroğlu. 125-147. Ankara: Öğreti Yayıncılık, 2005.
- Muhammed b. İsmail Buhari, el-Camiu's-Sahih, İstanbul, 1992.
- Nayir, Selahattin vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2021.
- Öcal. Mustafa. "Kader ve Kaza İnanıcının Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 31-50.
- Özarslan, Selim. "Pratik Ahlâk Açısından İman - Ahlâk İlişkisi". *DÜİFAD* 18/1 (2016), 79-91.
- Özdemir, Fikri. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*. Ankara: Anka Yayınevi, t.y.
- Özkan, Umut Birkan. *Eğitim Bilimleri için Doküman İnceleme Yöntemi*. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- Santrock, John W. *Yaşam Boyu Gelişim Gelişim Psikolojisi*. çev. ed. Galip Yüksel. Ankara: Nobel Akademi, 2017.
- Semerçi, Çetin-Semerçi, Nuriye. "İlköğretim (1-5) Matematik Ders Kitaplarının Genel Bir Değerlendirmesi", *Milli Eğitim Dergisi* 162 (2004), 1-5.
- Şahan, Hasan Hüseyin- Uyangör, Nihat. Bilimsel araştırmalarda Örneklem Seçimi. ed. Mustafa Çelebi. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. 111-140. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- Şahin, Kamil. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders ve Öğretmen Kılavuz Kitaplarının Ders Kitabı İnceleme Kriterlerine Göre Değerlendirilmesi (Muğla İl Örneği)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Şimşek, Eyüp. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları "Ahlak" Öğrenme Alanlarının İncelenmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 189-214.
- Taş, Rahime. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Ahlak Öğrenme Alanında Kullanılan Hadisler ve Eğitim-Öğretim Açısından Değerlendirilmesi (4.-8. Sınıflar)*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Tutmaz, Abdulkerim. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğrencilerin Gelişim Düzeylerine Uygunluğu (5. ve 8. Sınıflar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1967.
- Ward, Richard-Wach, Elise. *Qualitative Document Analysis: Review of International WASH Policy*. The Hague, The Netherlands: IRC, 2015.
- Yalın, Halil İbrahim. "Ders Kitapları Tasarımı", *Milli Eğitim Dergisi* 132 (1996), 61-66.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- Yılmaz, Macid. "İnanç Öğrenme Alanları Açısından Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının İncelenmesi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/3 (2014): 117-134.
- Yiğit, Hulusi vd., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2021.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

Zekâta Tabi Mallar Özelinde Osmanlı Vergi Hukukunun Fıkhî Temelleri

The Islamic Jurisprudential Basis of Ottoman Taxation System with Reference to the Assets that are Liable for Zakât (Alms-Tax)

Emrullah DURLU

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Atatürk Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku

Erzurum, Türkiye

Atatürk University, Department of Basic Islamic Sciences, Islamic Law

Erzurum Türkiye

edumlu@atauni.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2911-5990>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 27.07.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 05.12.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atıf | Cite As

Dumlu, Emrullah. "Zekâta Tabi Mallar Özelinde Osmanlı Vergi Hukukunun Fıkhî Temelleri". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 834-854. <https://doi.org/10.14395/hid.1333623>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Islamic Jurisprudential Basis of Ottoman Taxation System with Reference to the Assets that are Liable for Zakāt (Alms-Tax)

Abstract

In the prosperity and stability of states, maintaining public revenues and expenditures plays an important role. For this reason, all states need a well-functioning taxation system to meet the public expenditures.

As in all states, Ottoman State had their own taxation system. Ottoman taxation system was classified under two main sections during the period before Tanzimat; *Tekalif-i shar'iyya* (religious taxes) and *tekalif-i orfiyye* (extraordinary taxes). The religious taxes, whose provisions are analysed comprehensively in *fiqh* books, are *zakāt*, *tithe* (*ashar*), *kharaj* and *jizya*. The extraordinary taxes, however, are legislated with the order of the sovereign due to the needs. This study tries to find answers to the questions whether *zakāt*, as a religious tax with its own provisions, was a part of the Ottoman taxation system, and therefore whether Ottomans based on the *fiqh* accumulation it inherited for the taxes they collected from the goods liable to *zakāt*. The answer to this question will also reveal to what extent theory and practise coincide for the Ottomans. The subject was analysed under two headings. In the first one, general information about Ottoman taxation system is provided. In the second heading, by presenting the taxes Ottomans collect from the goods liable to *zakāt* and the *zakāt* provisions these goods are liable to, it is examined whether these collected taxes coincide with *zakāt* laws.

As far as we are concerned, Ottoman State continued the old tradition that the *zakāt* for the value of the hidden goods be paid by the taxpayers, and they did not collect taxes for this directly. They also took into consideration the past practise that when the goods transported from a province through an internal or external customs become evident goods, they collected different *zakāt*/tax amounts depending on the religion or nationality of the merchant. However, over time they implemented different rates by changing the inherited rates. To illustrate, for animal taxes, they applied a different taxation than *zakāt* provisions by collecting a certain amount of money for each animal. Besides, by taking the quorum higher for certain occupations, they practised several specific applications that are not possible for *zakāt* provisions but possible for taxes. They implemented a taxation policy depending on the land regime for the agricultural products. Differently from the older states, by turning the *tithe* and *kharaj* lands it included into *demesne*, they made it the property of the state, and the right of usage was given to the farmers. In this way, they developed a land regime in which the bare owner is the state, and the tenure was farmers'. Therefore, they had the chance to manage these lands easily. Thanks to this opportunity, as part of the rules they organised, differently from the religious tax rate, they implemented a flexible tax rate ranging from 10% to 50% depending on the type of the land. Assigning the tenure of the land, whose owner is the state, was considered renting and the tax collected in return was rental cost. In the period before Tanzimat, for the mines, the state acted according to the land type from which the mine is extracted. Since almost all of the land it owned were *demesne*, vast majority of the mines were naturally among such lands. The state operated these mines it owned through force account by directly recording them as revenues for the state treasury but did not assign them to the *mesne* lords. Thanks to the code of laws, the state itself organised the inspection and operating methods of these mines. In the post-Tanzimat era, thanks to the four different codes of practices, the state made thorough regulations in the field of mining law.

With its present form, the Ottoman taxation system appears to be an integrated taxation system which depends on the old Turcic states, early Islamic states and the former applications in the lands it conquered. Ottomans also added certain methods and principles to this taxation system and turned it into an integrated taxation system whose extraordinary characteristics are more prevalent.

Keywords: Islamic Law, Ottomans, Law, Ottoman Tax Law, Tax, *Zakāt* (Alms-Tax).

Zekâta Tabi Mallar Özelinde Osmanlı Vergi Hukukunun Fıkhî Temelleri

Öz

Devletlerin gücü ve sürekliliğinde kamu gelir ve gider dengesini koruyabilmenin önemli bir rolü vardır. Bu nedenle her devlet kamu harcamalarını karşılayabilmek için iyi çalışan bir vergi sistemine ihtiyaç duyar.

Her devletin olduğu gibi Osmanlı Devleti'nin de kendine özgü bir vergi sistemi vardır. Tanzimat öncesi dönemde Osmanlı vergi sistemi iki temel kısımda mütalaa edilir. *Tekâlif-i şer'iyye* (*şer'î* vergiler) ve *tekalif-i orfiyye* (*örfi* vergiler). Hükümleri *fıkhî* kitaplarında ayrıntılı bir şekilde incelenen *şer'î* vergiler *zekât*, *öşür*, *haraç* ve *cizyedir*. *Örfi* vergiler ise ihtiyaca binaen devlet başkanının emriyle konulan vergilerdir. Bu çalışma *şer'î* vergiler kategorisinde yer alan *zekât*'ın kendine özgü *ahkâmı*yla Osmanlı Devleti'nin benimsediği vergi sistemi içerisinde yer alıp almadığı, dolayısıyla *zekâta* tabi malvarlıklarından Osmanlı Devleti'nin tahsil ettiği vergilerde *tevarüs* ettiği *fıkhî* birikimi referans alıp almadığı sorularına cevap bulabilmek amacıyla kaleme alınmıştır. Bu sorunun cevabı Osmanlı özelinde teori ile pratiğin ne ölçüde örtüşüğünü de ortaya koyacaktır. Konu iki temel başlık altında incelenmiştir. İlk başlıkta Osmanlı Devleti'nin vergi sistemi hakkında genel bir bilgi verilmiştir. İkinci başlıkta ise Osmanlı Devleti'nin *zekâta* tabi malvarlıklarından aldığı vergi ve aynı varlıkların tabi olduğu *zekât* *ahkâmı* ortaya konularak alınan verginin *zekât* hukukuyla örtüşüp örtüşmediği konuları irdelenmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Osmanlı Devleti bâtın mallardan olan paranın zekâtının mükellefler tarafından verilmesi şeklindeki kadim uygulamayı devam ettirmiş, bu alandan doğrudan zekât/vergi almamıştır. Yerleşim biriminden çıkarılıp iç ve dış gümrük noktalarından geçirildiğinde zâhir mal kategorisine intikal eden ticaret mallarında tacirin dini aidiyeti ve tabiiyetine göre farklı zekât/vergi alınması şeklindeki geçmiş uygulamayı dikkate almış fakat süreç içerisinde tevarüs eden oranlarda değişikliğe giderek farklı bir tarife uygulamıştır. Hayvanlarda hayvan başına belli bir miktar para alarak zekât ahkâmından farklı bir vergi uygulaması ortaya koymuştur. Ayrıca belli meslek grupları için nisap oranını yüksek tutarak zekât ahkâmı için imkân dahilinde olmayan fakat vergi için mümkün olan özel birtakım uygulamalar icra etmiştir. Zirai mahsulde benimsediği toprak rejimine göre bir vergi politikası uygulamıştır. Önceki devletlerden farklı olarak bünyesine kattığı öşür ve harac arazilerini mîrî araziye dönüştürerek toprağın mülkiyetini devlete intikal ettirmiş, işletim hakkını ise çiftçilere devretmiştir. Böylelikle rakabesi (çıplak mülkiyeti) devlette kullanım hakkı çiftçilerde olan bir toprak rejimi geliştirmiş ve üzerinde serbestçe tasarrufta bulunma imkânını elde etmiştir. Bu anlayışa binaen de mahsulden kendi tanzim ettiği kurallar çerçevesinde şer'î vergi oranından farklı olarak toprağın aslına göre %10 ila %50 arasında değişen oranlarda esnek bir vergi tarifesi uygulamıştır. Mülkiyeti kendisinde olan toprağın kullanım hakkını çiftçilere devretmesi kira işlemi bu işlem karşılığında aldığı vergi de kira bedeli niteliğindedir. Tanzimat öncesi dönemde madenlerde ise madenin çıktığı arazi türüne göre hareket etmiştir. Bünyesinde bulunan arazilerin tamamına yakınının mîrî arazi olması hasebiyle pek tabii olarak madenlerin kahir ekseriyeti de bu araziler içerisinde yer almıştır. Devlet kendisine ait bu madenleri doğrudan hazine namına gelir kaydederek emanet usulü ile işletmiş, tımar sahiplerine devretmemiştir. Çıkardığı kanunnamelerle de maden ocaklarının denetleme ve işletme usullerini bizatihi kendisi tanzim etmiştir. Tanzimat sonrası dönemde ise çıkardığı dört farklı nizamnâmeyle maden hukuku alanında esaslı düzenlemeler yapmıştır.

Mevcut yapısıyla Osmanlı vergi sistemi eski Türk devletleri, önceki İslam devletleri, fethettiği yerlerdeki eski yönetimlerin uygulamalarına dayanan ve kendisinin de bir takım usul ve esaslar ekleyerek geliştirdiği örfi karakteri ağır basan karma nitelikli bir vergi sistemi görünümündedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Osmanlı, Hukuk, Osmanlı Vergi Hukuku, Vergi, Zekât.

Giriş

Klasik fıkıh geleneğinde zekâta tabi mallar beş ana başlıkta ele alınır. Para (altın ve gümüş), ticaret malları, büyük ve küçükbaş hayvanlar, toprak mahsulleri ve yeraltı kaynakları.

Hız. Osman dönemine kadar tüm bu malların zekâtı devlet tarafından toplanmış ve ilgili yerlere dağıtılmıştır. Hız. Osman döneminden itibaren bazı nedenlerle bâtın malların zekâtı mal sahiplerine bırakılmıştır. Zâhir malların zekâtında ise devlet tarafından toplanma uygulaması devam etmiştir.

Klasik fıkıh literatüründe genel manada zirai ürünler, hayvanlar ve madenler *zâhir mal* (el-emvâlü'z-zâhire), para (altın ve gümüş) ve ticaret malları ise *bâtın mal* (el-emvâlü'l-bâtına) olarak kabul edilmiştir.¹ Bu taksimde bâtın mal kategorisinde yer alan ticaret mallarının yerleşim biriminden çıkarılıp iç ve dış gümrük noktalarından geçirilmesi halinde zâhir mal kategorisine intikal edeceği benimsenmiştir.

İslam hukukunda prensip olarak zekâtı toplayıp hak sahiplerine ulaştırma yetkisi ve görevi devlete/devlet başkanına ait olduğu için bâtın malların zekâtını verme konusunda mal sahipleri devlet başkanının vekili konumundadırlar. Lakin bu vekâlet işlemi devletin zekât toplama yetkisini ortadan kaldırmaz. Bu nedenle vekil konumundaki mal sahipleri bu malların zekâtını vermezlerse devlet yetkisini kullanarak o malların zekâtını onlardan talep eder.²

Malum olduğu üzere tarihsel süreç içerisinde devletlerin harcama kalemleri sürekli bir artış göstermiştir. Bu nedenle devletler gelir kalemlerini çeşitlendirerek artırma yoluna gitmişlerdir.

¹ Ebû Muhammed Mahmûd b Ahmed b Musa Hanefi el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1990), 3/355.

² Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-şanâ'î fî tertibi's-şerâ'î* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/386; Ebû'l-Fazl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, thk. Halit Abdurrahman el-'Akk (Beyrut: Dârü'l-Marife, 2002), 1/13.

Artan harcama kalemlerini zekât gelirleri ve diğer şer'î vergiler karşılayamayınca -önceki devletlerde olduğu gibi- Osmanlı Devleti de çeşitli isimler altında halktan vergi toplamıştır.

Her devletin olduğu gibi Osmanlı Devleti'nin de kendine özgü bir vergi sistemi vardır. Bu vergi sistemi içerisinde İslamî bir vergi türü olan zekâtın yer alıp almadığı, yer aldıysa nasıl ve ne ölçüde yer aldığı merakı mucip bir konudur. Bu sorunun cevabı Osmanlı özelinde teori ile pratiğin ne ölçüde örtüşüğünü de ortaya koyacaktır.

Biz bu çalışmada işte bu soruya cevap bulmak amacıyla, Osmanlı Devleti'nin zekâta tabi malvarlıklarından nasıl bir vergi aldığı, alınan verginin zekât ahkâmı ile uygunluk arz edip etmediği dolayısıyla benimsenen vergi hukukunun fikhî temelini olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız. Bunu yaparken de belli bir ön kabulü ispat peşinde koşmayacak olanı olduğu gibi tespit etme gayretinde olacağız.³

Çalışmada şöyle bir yöntem takip edeceğiz. Evvela konuya zemin oluşturmak amacıyla Osmanlı vergi sistemi hakkında kısa bir bilgi vereceğiz. Akabinde ise bir üst başlık altında araştırma konumuzu ele alacağız. Bu bölümde zekâta tabi malvarlıkları için açtığımız her bir alt başlıkta önce Osmanlı'nın bu mallardan aldığı vergileri tespit etmeye çalışacağız. Ardından da aynı başlık altında o malvarlığı ile ilgili zekât ahkâmına ilişkin fikhî birikimi ana hatlarıyla ortaya koymaya gayret edeceğiz. Böylelikle Osmanlı Devleti'nin zekâta tabi malvarlıklarından aldığı vergilerin fikhî bir zemine dayanıp dayanmadığını tespit etmeye çalışacağız.

Günümüzde Osmanlı dönemi zekât uygulamalarına ilişkin çok fazla çalışma mevcut değildir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu alanda yakın zamanda Mehmet Genç ve Erol Özvar⁴ tarafından sunulan birer tebliğ ile Süleyman Kaya tarafından sunulan ve biri diğerinin özeti mahiyetinde olan iki tebliğ bulunmaktadır. Diğerlerine nispetle daha detaylı olan bu son iki tebliğde yazar konuyu ağırlıklı olarak fetva mecmuaları üzerinden incelemiştir.

Biz ise konuyu -aralarında mukayeseye imkân verecek şekilde- hem Osmanlı Devleti'nin vergi uygulaması hem de zekât hukuku etrafında oluşan fikhî birikim üzerinden ele alarak Osmanlı vergi sisteminin karakteristik özelliğini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Osmanlı Vergi Sistemi

Hem teori hem de uygulama yönüyle Osmanlı vergi sistemi daha önce hiç görülmemiş ve ilk defa Osmanlılar tarafından uygulanan türedi bir vergi sistemi değildir.

Genelde Osmanlı maliyesi özelde de Osmanlı vergi sisteminin oluşmasında gerek fethettiği yerlerin vergi teşkilat ve usulleri⁵ gerek Abbasi hilafetinin parlak devirlerinde ve İran'da kurulan İlhani devletinin benimsediği maliye usulleri⁶ gerekse de kendisinden önceki diğer İslam devletleri ve eski Türk devletlerinin vergi sistemlerinin etkisinin olduğu bir vakiadır. Osmanlı bu alanda tevarüs ettiği birikime kendine has bir takım usul ve yöntemler ekleyerek nev'i şahsına münhasır bir vergi sistemi oluşturmuştur.

³ Makalenin ismi, zekâta tabi mal varlıklarında Osmanlı vergi hukukunun fıkha dayandığı şeklinde bir ön kabulün olduğuna dair izlenim verse de konu araştırılırken tümüyle ulaşılan bulgulara göre hareket edilmiştir. Bu tutum ilerleyen sayfalarda net bir şekilde görülecektir.

⁴ Erol Özvar'ın "Tarihî Açıdan Osmanlı'da Zekât Uygulamaları" isimli tebliğinin matbu haline ulaşamadık.

⁵ Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'îliği Meselesi", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 11/3-4 (1945), 209.

⁶ Halil İnalcık, "XV. Asır Osmanlı Maliyesine Dair Kaynaklar", *Tarih Vesikaları* 1/1 (16) (1955), 128.

Tanzimat öncesi Osmanlı vergileri genel olarak iki kısımda mütalaa edilir: Tekâlif-i şer'iyye (şer'î vergiler) ve tekâlif-i örfiyye (örfî vergiler).⁷

Hükümleri fıkıh kitaplarında detaylı bir şekilde incelenen şer'î vergiler, zekât, öşür, haraç ve cizyedir. *Zekât*, Müslüman tebaadan alınan, meşruiyeti Kur'an ve sünnetle sabit olan bir vergidir. *Öşür*, zirai mahsullerden alınan bir vergi türüdür. Mahiyet ve mükellefiyet yönünden zekâttan kısmen farklılık arz etse de⁸ öşür, miktar ve oranı nass tarafından belirlenmiş bir tür zekâttır. *Haraç*, genel olarak savaş yoluyla fethedilip gayrimüslim sahipleri elinde bırakılan yahut da anlaşmalı olarak İslam ülkesine katılan topraklardan alınan arazi vergisidir. *Cizye* ise İslam ülkesinde yaşayan gayrimüslim erkek tebaadan alınan vergidir.

Tekâlif-i örfiyye ise ihtiyaca binaen devlet başkanının emriyle konulan vergilerdir. Bu vergilerin bir kısmı normal durumlarda konulan olağan vergiler iken diğer bir kısmı ise savaş ve benzeri olağanüstü durumlarda ortaya çıkan ihtiyaçları karşılamak için konmuş fakat daha sonra sürekli hale getirilmiş vergilerdir.

İslam hukukuna göre nasrlara aykırı olmamak kaydıyla kamu maslahatı gerektirdiği takdirde devlet başkanının/devletin özel olarak kanun koyma yetkisi vardır. Önceki dönemlerde olduğu gibi Osmanlı Devleti de bu yetkiye binaen pek çok düzenleme yapmıştır. Örfî vergiler, işte bu yetki çerçevesinde ihtiyaca binaen devlet başkanının emriyle konmuş vergilerdir.

2. Zekâta Tabi Malvarlıklarından Osmanlı Devleti'nin Aldığı Vergiler ve Fikhî Zemin

Zekâta tabi malvarlıkları temelde beş başlık altında mütalaa edilir. Biz beşli tasnifte ayrı başlık olarak ele alınan para ve ticaret mallarını tek başlık altında ele alacağız.

2.1. Para ve Ticaret Malları

Ticaret geçim, kazanç ve sermaye birikimine kaynaklık eden en önemli faaliyet alanlarından birisidir. Böyle bir alanın vergi dışı bırakılması elbette düşünülemez. Pek tabii olarak Osmanlı Devleti de diğer devletler gibi bu alanı vergilendirmiştir.

Ticarete kaynaklık eden faaliyet alanlarının farklılık arz etmesi nedeniyle Osmanlı Devleti bu alandan farklı nitelikte vergiler almıştır. Lakin özellikle şehirlerde icra edilen ticari ve sanayi faaliyetleriyle, pek çok farklı iş kolunda faaliyet gösteren esnaftan alınan vergiler hep örfî nitelikli vergiler olmuştur.⁹

Osmanlı Devleti'nin ticaret mallarından tahsil ettiği vergide başat alan gümrüklerdir. Günümüzde gümrük denince genel olarak devletlerarası ticarete sınır geçişlerinde malların kontrol edildiği yer anlaşılır. Ancak sanayi öncesi dönemde mal kontrolünün yapıldığı uluslararası sınır geçiş noktalarının yanı sıra aynı işlerin yapıldığı bölge ve şehir sınırlarına da gümrük denilmekteydi. Dolayısıyla bu dönemde haricî gümrükler yanında dâhilî gümrük sistemi de mevcuttu.¹⁰

⁷ Abdurrahman Vefik Sayın, *Tekâlif Kavâidi* (Ankara: Maliye Bakanlığı Araştırma, Planlama ve Koordinasyon Kurulu Başkanlığı Yayınları, 1999), 5.

⁸ Hanefî mezhebine göre zekât, mahza bir ibadettir. Öşür ise vergi (meûnet) boyutu baskın olan bir mükellefiyettir. Öşürün ibadet boyutu tâbi niteliktedir. Buna göre diğer ibadetlerle mükellef olmayan çocuk zekâta da mükellef değildir. Ancak çocuğun zirai mahsullerinden öşür verilmesi gerekir. Bkz. Şemsü'l-Eimme Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsûât*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/219; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'*, 2/379; Ebu'l-Hasan Burhanüddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1991), 4/1/96; Ebû Hafs Sirâceddin Ömer el-Gaznevî, *el-Ğurretü'l-münife fi tahkîki ba'zî mesâ'il-i-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1950), 52.

⁹ Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi* (Ankara: Tekin Yayınevi, 1979), 1/515, 2/280-281.

¹⁰ Mübahat S. Kütükoğlu, "Gümrük (Osmanlılar'da Gümrük)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/263.

Osmanlı Devleti'nde gümrük mutlak olarak kullanıldığında ticaret mallarından alınan vergiyi ifade eder. Devletin kuruluş döneminde gümrük vergileri şer'î ahkâma uygun bir şekilde toplanmıştır. Ancak sonraki dönemlerde Osmanlı'ya katılan bölgelerde önceki hükümdarlar tarafından gümrük resmi olarak konulan esaslar da kabul edilerek uygulanmıştır.¹¹

Osmanlı Devleti, eyaletten eyalete sancaktan sancağa farklılık arz eden bir gümrük vergisi sistemi uygulamıştır. Aynı şekilde Müslüman, gayrimüslim ve harbî tüccardan da farklı oranda gümrük resmi almıştır. Ayrıca uyguladığı vergi oranları hep sabit kalmamış gerektiğinde vergiyi zam yapmıştır. Mesela XVI. yüzyılda genel olarak Müslüman tüccardan %3, kendi tebaası olan gayrimüslim tüccardan %4, yabancı (harbî) tüccardan ise %5 oranında vergi almıştır. Bu yüzyılın sonlarına doğru kapıkulunun et masrafını karşılamak amacıyla gümrük vergisine %1 oranında zam yapılmıştır. Bu zam neticesinde Müslümanlardan alınan gümrük resmi oranı %4'e gayrimüslimlerden alınan vergi oranı %5'e, harbî tüccardan alınan vergi oranı ise %6'ya yükselmiştir.¹²

İlerleyen dönemlerde bu oranlar ihtiyaca binaen yükseltilip düşürülmüştür. Ayrıca yabancı ülkelerle yapılan muahedeler çerçevesinde ülkeden ülkeye değişen farklı vergi tarifeleri de uygulanmıştır.¹³ Genel durum bu istikamette olmakla birlikte Osmanlı her zaman malın kıymeti üzerinden belli bir oranda vergi almamış zaman zaman da yük hesabıyla teamüle göre yük başına bir kuruştan on kuruşa kadar gümrük resmi almıştır.¹⁴

Klasik fıkıh düşüncesinde ticaret mallarının zekâtının doğrudan devlet tarafından toplatılıp toplatılmaması konusunda ticarî malın dâhil olduğu mal kategorisine nispetle iki farklı durum söz konusudur.

Birincisi yerleşim biriminin sınırları içerisinde alınıp satılan mallar. Bu nitelikteki ticari mallar bâtın mal kategorisinde kabul edilir¹⁵ ve zekâtının mal sahibi tarafından verilmesi öngörülür.

İkincisi ise yerleşim biriminden çıkarılıp iç ve dış gümrük noktalarından geçirilerek şehir ya da ülke aşırı pazarlarda satılan mallar. Bu nitelikte olan ticaret malları zâhir mal kategorisinde kabul edilir. Bu durumda ticarî malın zekâtını alma yetkisi devlete/devlet başkanına intikale eder ve alınan da zekât olur.¹⁶

Eski Müslüman toplumlarda devlet tacirlerin gelip geçtiği yolların kavşak noktalarına ve önemli geçitlere memur atardı. Âşir olarak isimlendirilen bu memur (ya da memurlar) hırsızlık ve benzeri tehditlere karşı yol güvenliğini sağlar¹⁷, tacirlerin uzak pazarlara güvenli bir şekilde mal götürüp satmalarını temin ederdi.

Âşirin görevlendirildiği mekânlar günümüzdeki gümrük noktalarına, âşirin kendisi de gümrük memuruna tekabül etmektedir. Yol güvenliğinin günümüze nispetle çok daha düşük olduğu o dönemlerde âşir (gümrük memuru) hem tacirleri tehditlere karşı korur hem de gelip geçen tüccardan zekât veya vergi alırdı.

¹¹ Sayın, *Tekâlif Kavâidi*, 49-50.

¹² Kütükoğlu, "Gümrük", 14/14/264.

¹³ Geniş bilgi için bk. Kütükoğlu, "Gümrük", 14/14/264-266.

¹⁴ Sayın, *Tekâlif Kavâidi*, 51.

¹⁵ Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bağrû'r-râ'ik* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/403.

¹⁶ Alaüddin Muhammed b. Ali el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr* (Reddü'l-muhtârın içinde) (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 3/225.

¹⁷ Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsvrev, *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Ğureri'l-aḥkâm*, ts., 1/182.

Devletin âşirler aracılığıyla tüccardan aldığı zekât/vergi oranları tacirin dini aidiyeti ve tabiiyetine göre farklılık arz eder. Bu farklı tarife Hz. Ömer'in uygulamasına dayandırılır.¹⁸ Bu uygulamaya göre Müslüman tüccardan %2,5 oranında zekât, zimmî (İslam ülkesinde yaşayan gayrimüslim) tüccardan %5, harbî (yabancı) tüccardan ise %10 oranında vergi alınır.¹⁹ Bu tacirlerden zekât/vergi alınabilmesi için her birinin sahip olduğu malın nisap miktarına ulaşması gerekir. Nisap miktarına ulaşmayan ticaret malından zekât/vergi alınmaz.²⁰

Yabancı tüccardan alınan vergi oranında mütekabiliyet esastır. Nitekim Hz. Ömer, âşirleri atayıp Müslüman ve zimmî tüccardan alınacak mezkûr zekât ve vergi oranlarını belirtince kendisine, "Yabancı tüccardan ne kadar alalım." denmiş o da: "Onlar bizden ne kadar alıyorlar." diye sormuş, "%10" cevabı verilince "Öyleyse siz de onlardan %10 alın."²¹ demiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Osman döneminde alınan bir kararla bâtin mal çerçevesinde paranın zekâtının mükelleflere bırakılmasına yönelik uygulama tarih boyunca devam etmiş, devlet bu alana müdahale etmemiştir. Ancak aynı kategoride yer alan ticarî malın yerleşim biriminden çıkarılıp gümrük noktasından geçirilmesi durumunda zâhir mal kategorisine intikal ederek zekâtının devlet tarafından tahsil edilmesine benzer bir uygulamanın para için de söz konusu olduğunu salık veren ifadeler kaynaklarımızda mevcuttur. Örneğin zâhir ve bâtin malların neler olduğunu inceleyen İbn Âbidîn konuya ilişkin şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Mükellefin vergi memurunun (âşirin) yanından geçirdiği her mal zâhir mal nev'indedir."²² Bu ifade tıpkı ticaret malları gibi gümrükten geçirilen paranın zekâtının da devlet tarafından tahsil edilmesinin imkân dâhilinde olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Ancak pratikte böyle bir uygulamanın olup olmadığı ayrıca araştırılması gereken bir konudur.

Açıkça görüleceği üzere Osmanlı Devleti'nin ticaret mallarından aldığı gümrük resmi tarih boyunca Müslüman devletlerce uygulanan ve fıkıh kitaplarında da ayrıntılı bir şekilde incelenen uygulama ile büyük ölçüde örtüşmektedir.

Son dönem Osmanlı maliye nâzırlarından Abdurrahman Vefik'in yukarıda zikri geçen beyanına göre devletin kuruluş döneminde gümrük vergileri şer'î ahkâma uygun bir şekilde toplanmıştır. Ancak ilerleyen dönemlerde fethedilen bölgelerin önceki yöneticileri tarafından uygulanan esaslar da kabul edilerek tatbik edilmiştir.²³

Öyle görünüyor ki bu karma usul Osmanlı Devleti'nin gümrük resminde serbest hareket etmesini sağlamış ve gerektiğinde süregelen vergi oranlarına müdahale etmiştir. Vergi oranlarına yapılan müdahale Osmanlı Devleti'nin tüccardan aldığı gümrük resmini, üzerinde serbestçe düzenleme yapabildiği bir tür vergi olarak gördüğü izlenimini vermektedir.

Her ne kadar fıkıh kitaplarında Müslüman tüccardan alınan verginin zekât olduğu ifade edilmiş olsa da İslam hukukunun aslî kaynaklarında gümrük vergisi tatbikatında uyulması gereken esaslar ve bunlara göre belirlenmiş sabit oranlar yer almamaktadır.²⁴ Muhtemelen Osmanlı bu

¹⁸ Farklı görüşler olsa da İslam tarihinde vergi tahsildarı olarak gümrük noktalarına vergi memuru (âşir) atayan ilk kişi Hz. Ömer'dir. Mehmet Erkal, "Âşir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/4/7.

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/265; Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşi, *Tenvîrü'l-ebşâr ve câmi'u'l-bihâr* (Reddü'l-muhtârın içinde) (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 3/227; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Güleri'l-ahkâm*, 1/184.

²⁰ Timurtâşi, *Tenvîrü'l-ebşâr ve câmi'u'l-bihâr* (Reddü'l-muhtârın içinde), 3/227; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr* (Reddü'l-muhtârın içinde), 3/227-228; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Güleri'l-ahkâm*, 1/184.

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/265.

²² Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürrü'l-muhtâr* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 2/223.

²³ Sayın, *Tekâlif Kavâidi*, 50.

²⁴ DİA, "Gümrük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/261.

realiteye binaen Hz. Ömer'in belirlediği mezkûr vergi oranlarını idari bir tasarruf olarak görmüş, buna dayanarak da gerektiğinde bu oranlara müdahale etmiştir.

Devlet açısından durum bu minvalde olmakla birlikte o dönemde verilen fetvalarda Müslüman tüccarın gümrük vergisini zekât niyetiyle verdiği zekât yerine geçeceği dolayısıyla tacirin bu vergiyi zekâta sayabileceği çok net bir şekilde ifade edilmektedir.²⁵

2.2. Büyük ve Küçükbaş Hayvanlar

Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinden itibaren uzunca bir süre ziraî işlerde kullanılan deve, manda, öküz gibi hayvanlar ile savaşta kullanılan at, eşek, ester gibi hayvanlardan vergi alınmamıştır. Fakat ihtisap resmi ve evcil hayvan resminin konulduğu son dönemlerde bu kapsamdaki hayvanlar için hem hayvan başına belli bir miktarda vergi konulmuş hem de pazarlarda alınıp satıldıkları zaman kıymetleri üzerinden kuruştaki bir para hesabıyla vergi alınmıştır. Tanzimat'ın ilanından sonra birinci tür vergi kaldırılmış, ikinci tür verginin alımına ise devam edilmiştir.²⁶

Koyun, keçi türünden olan küçükbaş hayvanlardan ise ilk dönemlerden itibaren vergi alınmıştır. Âdet-i ağnam, resm-i ganem hatta bazı sancak kanunnâmelerinde adet-i zekât şeklinde ifade edilen²⁷ bu vergi, başlangıçta bazı yerlerde zekât şekil ve nispetinde olmak üzere aynî olarak bazı yerlerde ise koyunun kıymeti üzerinden koyun başına bir akçeden başlayarak bedelen tahsil edilmiştir.²⁸

Küçükbaş hayvanlardan alınan vergi miktarı her daim aynı olmamış, bölgeye ve döneme göre farklılık göstermiştir. Örneğin Fatih devrindeki merkezi ve umumi kanunnâmeye göre üç koyundan bir akçe²⁹, aynı dönemin Rumeli Eyalet kanunnâmesine göre yüz koyundan bir koyun veya onun değeri³⁰, II. Bayezid devrindeki merkezi ve umumi kanunnâmeye göre iki koyundan bir akçe, Vidin Sancağında üç koyundan bir akçe³¹ aynı dönemin Rumeli yasaknâmesine göre koyun başına bir akçe³², Tırhala kanunnâmesine göre üç koyundan bir akçe³³ Yavuz Sultan Selim devrindeki merkezi ve umumi kanunnâmeye göre iki koyundan bir akçe³⁴ Kanûnî devri Kocaeli Sancağı Kanunnâmesine göre iki koyundan bir akçe³⁵ aynı dönemin Birecik Sancağı Kanunnâmesine göre her koyun ve keçiden birer akçe³⁶ III. Murat devrindeki umumi kanunnameye göre ise iki koyundan bir akçe³⁷ vergi alınmıştır.

Bölgeye ve döneme göre farklılaşan bu vergi oranları her mükellef için eşit olarak da uygulanmamıştır. Zira bazı meslek grupları için özel düzenleme yapılmış, onlara özgü belli düzeyde muafiyet uygulanarak vergi nisabı yüksek tutulmuştur. Örneğin kadı, sipahi, müderris, emin gibi askerilerin koyun varlığı 150'nin üzerine çıkmadıkça ağnam resmi alınmamıştır.³⁸

²⁵ Bu minvalde verilen fetvalar için bkz. Süleyman Kaya, "Fikhî Açından Osmanlı'da Zekât Uygulamaları", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları, İSAV Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 22* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 232; 55. Dipnot.

²⁶ Sayın, *Tekâlif Kavâidi*, 31.

²⁷ Feridun Emecen, "Ağnam Resmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/478.

²⁸ Sayın, *Tekâlif Kavâidi*, 27.

²⁹ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), 1/350.

³⁰ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1/397.

³¹ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 2/55.

³² Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 2/352.

³³ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 2/511.

³⁴ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 3/101.

³⁵ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 5/121.

³⁶ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 5/636.

³⁷ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 8/119.

³⁸ Emecen, "Ağnam Resmi", 1/478.

Klasik fıkıh geleneğinde ele alınan ve kaynağını doğrudan nistan alan zekât ahkâmı Osmanlı Devleti'nin hayvanlar üzerinde uyguladığı bu vergi hukukundan pek çok açıdan farklılık arz eder.

Şöyle ki, hayvanların zekâtında nisap şarttır. Koyunun zekât nisabı 40, sığırın 30, devenin ise 5'tir. Bu sayılara ulaşmayan hayvanlarda zekât yoktur.

Hayvanlardan zekât tahsil usulü de bir, iki veya üç hayvan başına belli bir miktar para takdiri şeklinde değildir. Aksine, her bir hayvan varlığı için nev'i şahsına münhasır bir dilim usulü söz konusudur. Zekât, nassla belirlenmiş bu dilimler üzerinden verilir.³⁹

Ayrıca yük ve binek hayvanları zekâttan muaftır. Üstelik zekâta tabi olmada temel etken mal sahibinin kimliği değil, malın bizatihi kendisidir. Mesleğin zekât üzerinde olumlu veya olumsuz herhangi bir etkisi yoktur. Eldeki mal nisaba ulaşip gerekli şartlar oluştuğunda herhangi bir muafiyet olmaksızın herkes için mutlak olarak zekât tahakkuk eder.

Görülebileceği üzere Osmanlı Devleti genel olarak hayvanlar üzerinde zekât ahkâmını uygulamamış, aksine bu alandan elde ettiği iratta tümüyle vergi mantığıyla hareket etmiştir.

Osmanlı uleması da konuyu daha ziyade mükellefin vergi verirken zekâta niyet etmesi durumunda verdiği vergiyi zekât yerine sayıp sayamayacağı konuları üzerinden ele almıştır. Mesela Ebussuûd (ö. 982/1574), bir fetvasında padişahın emriyle gelen devlet görevlisine mükellefin iki koyuna bir akçe şeklinde verdiği vergiyi zekâta niyet etmesi halinde zekâtına sayabileceğini⁴⁰ ifade etmektedir. Aynı şekilde Abdürrahim Efendi (ö.1128/1716) de bir fetvasında devletin koyun hakkı adı altında aldığı akçenin zekât niyetiyle verilmesi halinde zekât yerine geçeceğini⁴¹ beyan etmektedir. Bir başka fetvasında ise Ebussuûd, âdet-i ağnâmın zekât olduğunu ve fukaraya verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴²

2.3. Toprak Mahsulleri

Ekonomik hayatın başat unsurunun tarım olduğu bir dönemde tarih sahnesine çıkan Osmanlı, tarıma büyük önem vermiş ve bu alandan maksimum düzeyde gelir temin edebilmek için oldukça hassas davranmıştır.

Osmanlı Devleti'nde vergiye tabi alanlar içerisinde devlete en fazla gelir sağlayan alan zirai üretim alanıdır. Şehir ekonomisi, ticaret ve sanayi faaliyetlerden elde edilen gelir zirai alana nispetle ikincil konumdadır. Bu nedenle Osmanlı, kamu harcamalarını büyük oranda çiftçi halktan alınan vergilerle temin edecek şekilde mükemmel bir mali sistem geliştirmiştir.⁴³

Osmanlı Devleti, araziden biri nakdi diğeri mahsul üzerinden olmak üzere iki tür vergi almıştır. İcar ödemesi/kira bedeli olarak kabul edilen bu vergilerden nakdi olanına başlangıçta *harac-ı*

³⁹ Hayvanlarda dilim esaslı üzerinden zekât hakkında geniş bilgi için bkz. Emrullah Durlu, *Ticaret Mallarının Zekâtı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 110-113.

⁴⁰ "Zeyd, koyunları için emr-i padişahî ile gelen Amr'a iki koyuna bir akçe verse, zekâta tutmaya kâdir olur mu? el-Cevap: Olur, koyunun zekâtına niyyet edecek." Ahmet Akgündüz, *Şeyhu'l-İslam Ebüssu'ud Efendi Fetvaları* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018), 116.

⁴¹ "Miri tarafından bazı ashâb-ı kurâdan koyun hakkı deyu alınan bir miktar akçeyi mezbûrlar verdiklerinde zekât niyet edüp verseler zekât yerine geçer mi? el-Cevap: Niyet edince geçer." Bk. Menteşzâde Şeyhulislam Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* (İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Ma'mûre, 1243), 1/22.

⁴² "Bu surette Zeyd'in siyâdeti sâbit olduğu takdirce, sancak beyleri ve sipâhiler Zeyd'den âdet-i ağnâm ve rüsûm-i raiyyet talep eyeseler, almağa kâdir olurlar mı? el-Cevap: Rüsûm-i raiyyetin ekseri hukuk-i şer'iyedir. Âna siyâdet mani olmaz, âdet-i ağnâm zekâttır, müstahak olan fukaraya vermek lazımdır." Akgündüz, *Şeyhu'l-İslam Ebüssu'ud Efendi Fetvaları*, 114.

⁴³ Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, 1/510.

muvazzaf, mahsul üzerinden alınanına ise *harac-ı mukâseme* denmiştir. Ancak bu tabirler yerine zamanla *çift resmi* ve *öşür* tabirleri kullanılmıştır.⁴⁴

Süreç içerisinde Osmanlı Devleti'nin arazi üzerinden aldığı vergiler, verginin mahiyetini de yansıtacak şekilde farklı isimlerle anılmıştır. Lakin ilerleyen zamanlarda *öşür* (ve bu kelimenin çoğulu olan) a'sâr tabirleri diğerlerine galebe çalarak Osmanlı maliye ıstılahında bu alandaki vergileri ifade etmek üzere genel bir ünvan olarak kullanılmaya devam edilmiştir.⁴⁵

Arapça bir kelime olan *öşür*, onda bir (%10) anlamına gelir. Ancak Osmanlı'da zirai mahsulden alınan vergiler totalde onda birle sınırlı değildir. Zira bu alandan alınan vergiler ondan birden mahsulün yarısına (yani %10'dan %50'ye) kadar çıkabilmektedir.⁴⁶

Osmanlı Devleti'nin ziraî alana uyguladığı vergi politikası prensip olarak benimsemiş olduğu toprak rejimine dayanır. Osmanlı Devleti bu alana ilişkin uyguladığı hükümleri ziraata uygun hemen hemen tüm ülke sathı için kabul ettiği mirî toprak rejimi üzerine inşa etmiştir.

Öyle ki, Osmanlı'da imar dışında kalıp tarla karakterini muhafaza eden bütün memleket sathı, mirî (devlete ait) sayılmış, tasarruf hakkı ise belli bir bedel mukabilinde köylüye bırakılmıştır.⁴⁷ Bu durum, son dönem Osmanlı maliye nazırlarından olan Abdurrahman Vefik tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: "Memâlik-i Osmaniye idâdına idhâl olunan arazi bidayeten bi't-tahrir öşriyye ve haraciyye sıfatları kaldırılarak *arazi-i emîriyye hükmü ita olundukça kanun ve defterleri yapılmış ve öşrün suret-i ahzı* onlarda tasrih edilmiştir."⁴⁸

Abdurrahman Vefik'in de ifade ettiği üzere Osmanlı Devleti bünyesine kattığı *öşür* ve haraç arazilerini mirî araziye dönüştürmüş, *öşrün* alınma biçimini de bu toprak rejimine göre belirlemiştir. Arazinin rakabesi yani çıplak mülkiyeti devlete ait olunca pek tabii olarak devlet kendi toprağını kime ve hangi koşullarda vereceği yetkisini de deruhte etmiş olmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin benimsediği bu toprak rejimi ilk defa kendisinin icat ettiği bir rejim değildir. Kuşkusuz kendisi de bir takım usul ve esaslar ilave ederek bu sistemi geliştirmiştir. Ancak sistemin özü, mantığı ve uygulama biçimi, mazide hayata geçirilmiş olan iktâ sistemine dayanır.

En genel şekliyle iktâ, rakabesi devlete ait arazi ve taşınmaz malların devlete ödenecek bir bedel mukabilinde mülkiyet, işletme veya faydalanma hakkının kişilere tahsis edilmesi şeklinde işleyişi olan bir sistemdir.

İktâ sisteminin özünü, rakabesi beytülmale/devlete ait olan malın gelirinin de devlete ait olduğu hususu oluşturur.⁴⁹ İlk örneklerine Hz. Peygamber döneminde rastlanmakla birlikte sonraki dönemin uygulamalarına zemin teşkil edecek biçimiyle sistemin mahiyeti, Hz. Ömer'in Sevâd (Irak) arazisindeki uygulamasıyla netleşmiştir.

Şöyle ki Hz. Ömer, Sevâd olarak isimlendirilen bölgeyi fethedince arazilerin işletme hakkını her yıl ödeyecekleri belli bir bedel mukabilinde eski sahiplerine bırakmış ve geliri amme maslahatına harcanmak üzere bu arazileri tüm Müslümanlar adına vakfetmiştir.⁵⁰ Hz. Ömer, Sevâd arazisini

⁴⁴ Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimai Tarihi*, 1/512.

⁴⁵ Sayın, *Tekâlif Kavâidi*, 33.

⁴⁶ Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimai Tarihi*, 1/512.

⁴⁷ Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimai Tarihi*, 1/512.

⁴⁸ Sayın, *Tekâlif Kavâidi*, 33.

⁴⁹ Sirâcüddin Ömer b. İbrâhim İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/240.

⁵⁰ Sevâd arazisinin hukuki statüsüne ilişkin farklı yaklaşımlar da vardır. Bu yaklaşımlar ve metinde zikredilen yaklaşım için bkz. Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr el-Bağdâdî Kâdî Abdülvehhâb, *Uyûnü'l-Mesâil* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009),

savaşa katılanlara dağıtmayıp tüm Müslümanlara ait kılmakla⁵¹ bu toprakları alınıp satılamaz bir statüyle⁵² özel mülkiyetin konusu olmaktan çıkarmıştır. Böylelikle o, nev'i şahsına münhasır bir toprak rejiminin doğmasına önyak olmuştur.

Hz. Peygamber daha ziyade temlik şeklinde iktâlar vermiştir. Devlet başkanı olarak bir takım şahıs ve kabilelere toprak vererek onların işletilmesini sağlamış, boş ve sahihsiz toprakları dağıtarak onları işler hale getirmiştir.⁵³ Hz. Ömer ise Sevâd arazisinde temlik şeklinde dağıtım yapmamış, geliri amme maslahatına harcanmak üzere araziye umuma tahsis etmiştir. Bu uygulamayla birlikte kiralama yoluyla icra edilen bir iktâ şekli (iktâu'l-istiğlâl/iktâu'l-icâre) ortaya çıkmıştır.⁵⁴

İslam tarihi boyunca pek çok devletin benimsemiş olduğu mîrî toprak rejimi Hz. Ömer'in mezkûr uygulamasıyla birlikte yeni bir boyut kazanan işte bu iktâ sistemine dayanır. İktâ sistemi, Abbasî devletinde önemli ölçüde uygulanmıştır. Burada iyice gelişip olgunlaşan sistem sonrasında Büyük Selçuklu Devleti'ne intikal ederek iyice yerleşmiş ve buradan da diğer Müslüman devletlere geçmiştir. Selçuklu ve sonrasındaki beylikler döneminde Anadolu'da uygulanan iktâ sistemi bu yolla Osmanlı'ya intikal etmiş ve Osmanlı'da 'tımar' adıyla devam etmiştir.

Osmanlı Devleti'nin arazi üzerinden aldığı verginin mahiyeti, verginin kaynağı olan toprağın hukuki statüsü ile doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla toprağın hukuki statüsünün belirlenmesi arazi üzerinden alınan verginin dayandığı teorik zemini de ortaya koyacaktır. Bu nedenle süreç içerisinde Osmanlı toprak yapısına ilişkin pek çok değerlendirme yapılmış ve bu yönde birtakım fetvalar verilmiştir.

Konuya ilişkin yapılan değerlendirmeler içerisinde özellikle Ebussuûd'un yapmış olduğu değerlendirmeler, Osmanlı Devleti'nin tarıma elverişli topraklarının kahir ekseriyetini oluşturan mîrî arazinin sistemleşmesi ve fikhî zemininin belirlenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Bu bağlamda olmak üzere Ebussuûd, toprak üzerinden alınan vergilerdeki karışıklıkların önüne geçmek amacıyla Padişahın talebi üzerine Selanik ve Üsküp tahrir defterlerinin başına koyduğu mukaddimede mîrî araziye de kapsayacak şekilde arazileri şu üç kısma ayırarak değerlendirmektedir:

Birincisi, öşür arazisidir. Bu araziler fetih sonrası Müslüman ahaliye temlik şeklinde dağıtılan arazilerdir. Ahali diğer mülkleri gibi bunlar üzerinde de istediği gibi tasarrufta bulunabilir. Arazi sahipleri elde ettikleri üründen sadece öşür vermekle mükelleftir. Bu tür arazilerden alınan öşür fukaraya verilir. Bu işlemi toprak sahiplerinin kendileri de yapabilir. Alınan öşürün askere veya başka kişilere verilmesi caiz değildir. Hicaz ve Basra'daki topraklar bu niteliktedir.

246-247; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1999), 299; Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 204-205.

⁵¹ Sa'd b. Ebi Vakkâs, Sevâd'ı fethettiğinde Hz. Ömer oranın statüsü için Sa'd'a yazmış olduğu mektupta şu ifadeleri kullanmıştır: "...O toprakları ve nehirleri işleyenlere bırak, gelirleri tüm Müslümanların atıyyeleri olsun. Eğer sen o toprakları savaşa katılanlara taksim edersen daha sonra gelecek olanlara hiçbir şey kalmaz." Bkz. Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Ömer Enis ed-Dabbâğ (Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, ts), 370-371.

⁵² Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 371; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 300.

⁵³ Halil İnalçık, *İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayese* (İstanbul: İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], 1959), 30; Ahmet Tabakoğlu, "İslam Zirai İktisat ve Vergileme Nizamının Hukukî Esasları", *Toplu Makaleler II: İslam İktisadi*, (2005), 208.

⁵⁴ Takiyyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Hiştâ'u'l-Makrîziyye (el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hiştâ' ve'l-âsâr)* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/181; İnalçık, *İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayese*, 30.

İkincisi haraç arazisidir. Bu araziler, fetih sonrası eski gayrimüslim sahiplerine mülk olarak verilen arazilerdir. Bunlar verilen kişilerin mülküdür, dolayısıyla sahipleri arazi üzerinde istedikleri gibi tasarrufta bulunabilir. Toprağın tahammül gücüne göre elde edilen ürünün onda birinden yarısına (yani %10'dan %50'sine) kadar değişen oranlarla harac-ı mukâseme⁵⁵ alınır. Ayrıca bir de arazi üzerinden yılda bir kez belli bir miktar vergi yani harac-ı muvazzafa⁵⁶ alınır. Sahipleri vefat ederse diğer malları gibi bu topraklar da varislerine intikal eder. Bu arazileri Müslümanlar satın alırlarsa onlar da eski gayrimüslim sahipleri gibi haraç vergisi öder. Çünkü Müslümanlara başlangıçta haraç vergisi koymak caiz değildir. Ancak devam eden süreçte bu vergi konulabilir. Sevâd arazisi bu tür bir arazidir.⁵⁷

Üçüncüsü ise ne öşür ne de haraç arazisidir. Bu arazi türü için *arz-ı memleket* ifadesi kullanılır. Aslı itibariyle haraç arazisidir. Lakin sahiplerine temlik olunduğunda mülk sahibi ölünce bu topraklar varisleri arasında taksim edileceği için nihayetinde her bir varise küçük bir toprak parçası düşecektir. Her bir parçaya düşecek haraç miktarını tayin etmek çok zor olacağı için toprağın rakabesi devlet hazinesi için alıkonulmuş toprak halka *arıyet* şeklinde verilmiştir. Halk bu toprağı işler, eker biçer, bağ, bahçe veya bostan haline getirir. Elde ettiği üründen harac-ı mukâseme veya harac-ı muvazzafasını verir. Sevâd arazisi bazı mezheplerde⁵⁸ bu nitelikte bir arazi sayılır.⁵⁹

Mezkûr mukaddimenin devamında Ebussuûd mirî arazi olarak nitelendirdiği Selanik ve Üsküp topraklarının işletimiyle ilgili şu kurallardan bahseder:

Reaya kendi mülkleri olmayan bu toprakları *âriyet* tarikiyle işletir. Öldüklerinde oğulları kendi yerlerine geçer. Oğulları yoksa araziye işletmeye gücü yeten bir başka kişiye *ücret-i muaccele* mukabilinde verilir. İşletenler üç yıl toprağı boş bırakırlarsa o topraklar onlardan alınır ve başka kişilere verilir. Kendi mülkleri olmadığı için toprağı işletenler bunları bir başkasına satamaz, hibe edemez ve vakfedemez...⁶⁰

Ebussuûd, mirî arazinin fıkıh kitaplarında zikredilen öşür arazisi mi yoksa haraç arazisi mi olduğu, bu arazi üzerinde tasarruf edenlerin hangi işlemleri yapıp hangilerini yapamayacakları ve öldüklerinde toprağın kime intikal edeceği hususunda sorulan bir soruya verdiği fetvada, arazi sahibi olan devlet ile mutasarrıflar (yani tasarruf hakkını elinde bulunduran çiftçiler) arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkında özetle şu ifadeleri kullanmaktadır:

Kitaplarda olan öşür ve haraç arazisi sahiplerinin mülkleridir. Bu iki arazi türünde de mülk hükümleri geçerlidir. Mirî arazide mülk hükümleri geçerli değildir. Bu arazinin aslı haraciyyedir. Lakin bu araziler mülk olarak dağıtılmayıp devlet hazinesi için alıkonularak mutasarrıflarına *icâre*

⁵⁵ Harac-ı mukâseme (oranlı haraç), elde edilen üründen alınan vergidir. Toprağın verimliliğine göre vergi oranı %10 ila %50 arasında değişir. Ancak prensip olarak bu oran %50'den fazla olamaz. Yıl içerisinde birden fazla ürün alınırsa vergi de tekerrür eder. Bu vergi Osmanlı'da öşür ismiyle anılmıştır.

⁵⁶ Harac-ı muvazzafa (sabit haraç), yılda bir kez olmak üzere arazi üzerinden alınan vergidir. Alınacak vergi, dönüm başına senelik muayyen bir miktar olarak takdir edilir, ürün veya ürün karşılığı nakit olarak tahsil edilir. Bu vergi Osmanlı'da çift resmi adıyla anılmıştır.

⁵⁷ Sevâd arazisinin bu nitelikte bir arazi olduğu görüşü Hanefilere aittir. Çünkü onlara göre zorla (anveten) fethedilen bu toprakları Hz. Ömer savaşa katılanlara dağıtmamıştır. Eski sahiplerine mülk olarak vermiş ve üzerine de haraç vergisi koymuştur. Dolayısıyla bu topraklar o kişilerin mülküdür. Alım satım gibi her türlü tasarrufta bulunabilirler. Bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 299; Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, 4/2/156-157.

⁵⁸ Sevâd arazisinin statüsü hakkında Hanefiler dışındaki diğer üç mezhebin hâkim görüşü bu istikamettedir. Bkz. Kâdî Abdülvehhâb, *Uyûnü'l-Mesâil*, 246-247; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 299; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 204-205; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 6/30.

⁵⁹ Ömer Lütfi Barkan, *Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları* (İstanbul, 1943), 297-299.

⁶⁰ Barkan, *Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları*, 1/299.

yoluyla verilmiştir. Ekip biçip çift akçesi adıyla harac-ı muvazzafını, öşür adıyla da harac-ı mukâsemesini verirler. Öldüklerinde oğulları varsa bu arazi onların elinde kalmaya devam eder. Oğlu yok da kızı varsa toprak ona verilir. Hiç kimsesi yoksa bir başkasına *icâra* verilir. Tapu adına verilen akçe *ücret-i muaccele*dir. Toprağı elinde bulunduranların kullanım süresinin belirli olmaması hasebiyle bu *icâre*, fasit bir icâredir. Toprağı işleyenler (mutasarrıflar-çiftçiler) toprağı boş bırakmadığı sürece ellerinden alınıp başkasına verilemez.... Arz-ı memleket, fetih esnasında ne savaşa katılanlara dağıtılıp öşür arazisi ne de eski sahiplerine bırakılıp haraç arazisi kılınmıştır. Aksine rakabesi devlet hazinesi için alıkonup mutasarrıflara icâre tarikiyle verilmiştir...⁶¹

17. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Şeyhîzâde Damad Efendi (ö.1078/1667) de mîrî arazi için şöyle bir tanım yapmaktadır:

Mîrî arazi, savaşla veya sulh yoluyla fethedilen fakat eski sahiplerine mülk olarak verilmeyip devlet hazinesine (beytu'l-mâl) ihraz edilen sonra da halkın ekip biçerek elde ettiği üründen belirlenen bir oran miktarında vergi (harâc-ı mukâseme) vermeleri şartıyla *fasit bir icâre* ile kiralanan arazidir.⁶²

Şeyhîzâde, Ebussuûd'un değerlendirmesine paralel bir şekilde mîrî arazinin işletim şartları ile ilgili olarak şu ifadeleri kullanmaktadır: Bu araziler işletenlerin mülkü değildir. Dolayısıyla onları alıp satamazlar, hibe edemezler ve vakfedemezler. İşletici ölünce arazi beytülmale geçmez, oğlu onun yerine geçer ve aynı şartlarda araziyi işletir. Ölen kişinin kızı veya baba bir kardeşi bulunur da araziyi isterlerse arazi onlara *fasit kira (icâre-i faside)* ile verilir. İşletici araziyi üç yıl veya daha fazla bir süre boş bırakırsa arazi elinden alınır ve başkasına verilir.⁶³

Aynı minvalde olmak üzere Haskefî (ö. 1088/1677) de şu ifadeleri kullanmaktadır: Memleket arazisi olarak isimlendirilen arazi ne öşür ne de haraç arazisidir. Bu arazi ya sahipleri vârissez olarak ölüp beytülmale kalmış veya savaş yoluyla alınıp kıyamete kadar Müslümanlar için bırakılmış olan arazilerdir.⁶⁴

Haskefî, araziyi işletenlerden alınan kira hakkında da bu ne öşür ve ne de haraçtır, bu bir ücrettir, demektedir. Ona göre, çıkacak ürünün dörtte biri veya üçte biri gibi bir kısmına arazinin kiraya verilmesinin fasit olması lazım gelir. Çünkü mahsulün ne kadar çıkacağı bilinmemektedir. Buna rağmen arazinin bu şekilde kiraya verilmesi neye binaen caiz görülmektedir şeklindeki muhtemel bir soruya Haskefî şu şekilde cevap vermektedir: Alınan kira bedeli hükümdar hakkında haraç, kiracılar hakkında ise ücret yerine geçer. Çünkü kiracılar hakkında hakikaten ve hükmen haraç sahih değildir.⁶⁵

Osmanlı toprak yapısına ilişkin yapılan mezkûr değerlendirmelerde⁶⁶ açıkça görüleceği üzere *mîrî arazi*, nitelik olarak *öşür ve haraç* arazilerinden *farklı rakabesi devlette tasarruf hakkı halkta olan nev'i şahsına münhasır bir arazi türüdür*.

⁶¹ Günümüz Türkçesi ile özetleyerek ifade etmeye çalıştığımız fetvanın orijinal hali için bk. Akgündüz, *Şeyhu'l-İslam Ebüssuûd Efendi Fetvaları*, 910.

⁶² Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/2/461.

⁶³ Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, 4/2/461.

⁶⁴ Muhammed b. Ali el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-muntekâ fi şerhi'l-Mülteka* (Şeyhîzâde'nin *el-Mecma'u'l-enhur* eseri ile birlikte) (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/462.

⁶⁵ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muntekâ fi şerhi'l-Mülteka* (Şeyhîzâde'nin *el-Mecma'u'l-enhur* eseri ile birlikte), 2/462; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 6/221.

⁶⁶ Benzer değerlendirmeler için bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 6/221-222.

Bu arazinin sahibi amme adına devlet, işletenler ise çiftçilerdir. Aralarındaki ilişki ise kira ilişkisidir. Toprağın sahibi olan devlet kiralayan çiftçiler ise kiracı konumundadırlar. Araziyi teslim alırken çiftçilerin ödedikleri tapu bedeli peşin kira bedeli, her yıl çift akçesi ve öşür adıyla ödedikleri ise senelik kira bedelidir.⁶⁷

Ancak bu kira ilişkisinde iki yönden cehalet (bilinmezlik/belirsizlik) bulunmaktadır. İlki kiralama süresinin belirsiz olması diğeri ise çıkacak ürünün miktarı bilinmediği halde ürünün dörtte biri veya üçte biri gibi mahsulün bir kısmı karşılığında arazinin kiraya verilmiş olmasıdır. Bahse konu kira ilişkisi bu iki tür bilinmezliği bünyesinde barındırdığı için klasik kira anlayışıyla birebir uyuşmamaktadır. Bu nedenle bu ilişki, *fasit kira* olarak kabul edilmiştir.

Son tahlilde Osmanlı'da arazinin sahibi amme adına devlet, işletenler ise tasarruf hakkını elinde bulunduran çiftçilerdir. Aralarındaki ilişki kira ilişkisi, çiftçilerin devlete ödedikleri vergi ise kira bedelidir.

Her ne kadar Osmanlı araziden almış olduğu vergiyi öşür olarak ifade etmiş olsa da bunu zirai ürünlerden %5 veya %10 oranında ödenmesi gereken öşür (yani zekât) olarak değil, sahip olduğu toprağın işletim karşılığı ödenen kira bedeli olarak görmüştür. Bu kabul ona hem zirai ürünlerden alınacak vergi oranı ve vergi mükellefini belirleme hem de aldığı vergiyi her tür kamu harcamalarında kullanabilme yetkisini elinde tutma imkânı vermiştir.

Nitekim Osmanlı, bu yetkiye binaen mahsul üzerinden aldığı vergi için şer'î vergi oranını uygulamamış bunun yerine toprağın aslına göre⁶⁸ hareket ederek %10 ila %50 arasında değişen daha esnek bir veri oranı benimsemiştir.⁶⁹ Aynı şekilde vergi mükellefi olan kişide zekât mükellefi gibi zengin olma şartı da aramamıştır.⁷⁰

Reâyânın elde ettiği mahsulden verdiği verginin şer'î öşür değil, kira bedeli olarak görülmesi devlete mezkûr imkânları sunsa da halk açısından şöyle bir soruna kapı aralamaktadır: Halk elde ettiği üründen devlete verdiği verginin yanı sıra ayrıca bir de Allah hakkı olarak öşür veya haraç verecek midir yoksa vermeyecek midir?

Bu soruya cevap vermek için geleneksel fıkihta kira olarak işletilen arazinin öşür veya haracının kim tarafından verilmesi gerektiğine dair görüşlere kısaca yer vermek gerekmektedir. Şöyle ki, kiralanan arazinin öşür arazisi olması durumunda Ebu Hanife'ye göre öşür verme yükümlüğü kiraya verene, İmameyn'e göre ise kiracıya aittir. Kiralanan arazi haraç arazisi ise arazinin haraç yükümlüğü kiraya verene aittir.⁷¹

⁶⁷ M. Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta, 2001), 384.

⁶⁸ Mirî arazinin aslının harac arazisi olduğu metin içerisinde kaynakları ile birlikte birkaç yerde ifade edilmiştir. Fıkıh geleneğimizde harac arazisinden çıkan mahsulden alınacak harac/vergi miktarını belirleme yetkisinin devlet başkanında olduğu kabul edilmiş olmakla birlikte yarısını (%50'sini) geçmemesi gerektiği de açıkça beyan edilmiştir. Timurtâşi, *Tenvirü'l-ebşâr ve câmi' u'l-bihâr* (Reddü'l-muhtârın içinde), 6/229; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 3/241,6/227.

⁶⁹ Devlet adına sipahinin halktan aldığı verginin mahiyeti ve oranına ilişkin bir fetvasında Ebusuûd şu ifadeleri kullanmaktadır: "Sipahinin reâyâdan aldığı harac-ı arzdir, öşür demek meşru değildir. Sipahi yeri arz-ı öşri değildir. Arz-ı öşri sahibinin mülkü olur. Öşür, fukara u mesâkinin hakkıdır, asla sipahiye helal olmaz, kadimden her ne miktar alınageldi ise sipahinin hakk-ı şer'isidir. Öşr müdür, sümün müdür, sübü' müdür, nisfına değin haraç vaz olunmak meşrudur." Akgündüz, *Şeyhu'l-Islam Ebüssu'üd Efendi Fetvaları*, 143.

⁷⁰ Bu konuya ilişkin Ebusuûd'un fetvası şu şekildedir: "Bu surette tasarruf ve ziraat eden kimesne nisab ve nisab-ı fitraya malik olmak lazım olur mu, yoksa hâric-i arza nazar olunup gani ve fakir üzere vermesi lazım mıdır? El-Cevap: Lazımdır, verdikleri ne öşürdür ve ne zekattır, belki harac-ı mukâseme ile ücret-i arzdir, ne veren de gani şarttır ne alanda fakr." Akgündüz, *Şeyhu'l-Islam Ebüssu'üd Efendi Fetvaları*, 128.

⁷¹ Serahî, *el-Mebûât*, 3/6-7.

Tabii burada sözü edilen arazi, öşür veya haraç arazisidir. Osmanlı'da halkın işlettiği arazi ise mîrî arazidir. Ancak bu arazi aslı itibariyle haraç arazisidir.⁷² Bu nitelikteki bir arazinin işletimi için iki durum söz konusudur. Ya devlet başkanı ekip biçme hususunda çiftçileri asıl sahipleri yerine koyar ve onlardan haraç alır ya da araziyi haraç miktarı ile onlara kiraya verir. Bu durumda onlardan alınan ücret hükümdar hakkında haraç, kendileri hakkında ise ücret olur.⁷³

Aynı minvalde olmak üzere Ebussuûd, reâyânın verdiği verginin niteliği için “Verdikleri ne öşürdür ve ne zekâttır, belki harac-ı mukâseme ile ücret-i arzdir.”⁷⁴ ifadelerini kullanmakta, arazinin mahiyeti için de “Sipahinin reâyâdan aldığı harac-ı arzdir, öşür demek meşru değildir. Sipahi yeri öşür arazisi değildir. Öşür arazisi sahibinin mülkü olur...”⁷⁵ demektedir.

Yine mîrî araziye ekip biçen çiftçinin devlete ödediği vergi (öşür) dışında ayrıca fakirlere bu üründen bir miktar vermesi lazım olur mu sorusuna Ebussuûd şöyle cevap vermektedir: “Olmaz, verdiği öşür, öşür değildir. Öşür demek amme-i nâsın galat-ı fâhişleridir. Mîrî yer cemîan haraciyyedir, asla öşriyye değildir. Öşriyye olmak muhaldir. Verilen behre harac-ı mukâsemedir, sipahinin hakk-ı şer’isidir...”⁷⁶

Bir başka fetvasında Ebusuûd, mîrî ve vakıf arazisinden elde edilen mahsulden devlete ve mütevelliyeye hakları verildikten sonra geri kalandan ayrıca öşür verilmesi gerekir mi sorusuna; “Gerekmez” cevabını vermektedir.⁷⁷

Son dönem Osmanlı fakihlerinden olan İbn Âbidîn tüm ihtimalleri dikkate alarak konuya ilişkin şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: Eğer toprak çiftçilere ait değilse onların öşür verme yükümlülüğü yoktur. Devlet başkanının naibinin aldığı öşür ise çiftçilerin bunun dışında bir şey ödemeleri gerekmez. Haraç ise ayrıca öşür ödemeleri gerekmez. Çünkü haraç öşürle bir arada bulunmaz. Aldığı kira bedeli (ücret) ise Ebu Hanife'nin görüşüne göre yine çiftçilerin bir şey ödemesi gerekmez. Çünkü ona göre kiracının öşür ödeme yükümlülüğü yoktur. İmameyn'in görüşü dikkate alındığında zahir durum yine bu istikamettedir. Çünkü alınan vergi her açıdan kira bedeli değildir. Zira alınan vergi devlet açısından haraçtır.⁷⁸

Açıkça görüleceği üzere bu ifadelerde Osmanlı Devleti'nin çiftçiden aldığı verginin öşür olmadığı net bir şekilde ifade edildiği gibi bu verginin *kira bedeli* olmasının yanı sıra haraç niteliğinin bulunduğu da işaret edilmektedir.

Sadece kira bedeli olarak kabul edilmesi durumunda özellikle Müslüman reâyânın elde ettiği üründen kira bedelinin yanı sıra bir de Allah hakkı olarak öşür ödeme yükümlülüğü söz konusu olacaktır. Verilen vergide kira ve haraç niteliği kabul edilmekle reâyânın mahsulün belli bir miktarını devlete ödemesi neticesinde hem kira bedelini hem de üzerine vacip olan haracı ödemiş sayılmakta ve bu yükümlülüklerden kurtulmuş olmaktadır.⁷⁹

Kanaatimizce çiftçinin haraç/öşür yükümlülüğü için üretilen mezkûr çözüm kiralanan arazide öşür ödeme yükümlülüğünün kiracıya ait olduğu yönündeki İmameyn'in görüşüne işlerlik kazandırmak

⁷² Barkan, *Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Malî Esasları*, 299.

⁷³ Feridüddin Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye* (Diyobend/Hindistan: Mektebetü Zekeriyya, 2010), 7/243.

⁷⁴ Akgündüz, *Şeyhu'l-İslam Ebüssu'ûd Efendi Fetvaları*, 128.

⁷⁵ Akgündüz, *Şeyhu'l-İslam Ebüssu'ûd Efendi Fetvaları*, 143.

⁷⁶ Akgündüz, *Şeyhu'l-İslam Ebüssu'ûd Efendi Fetvaları*, 127.

⁷⁷ “Arz-ı mîriye ve arz-ı vakıfta ziraat olunan hububun sipahiye ve mütevelliyeye deyü hakların verdikten sonra, bâki kalandan dahi öşür vermek, lazım olur mu? El- Cevap: Olmaz. Bkz. Akgündüz, *Şeyhu'l-İslam Ebüssu'ûd Efendi Fetvaları*, 128.

⁷⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 3/252.

⁷⁹ Süleyman Kaya, “Osmanlı Döneminde Zekât”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, İSAV Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 22/333.

amacına matuf olsa gerektir. Zira İmam-ı Azam'ın görüşü dikkate alındığında çiftçi için böyle bir yükümlülük söz konusu olmayacaktır. Çünkü ona göre kira ile işletilen hem öşür hem de haraç arazisinde öşür ve haraç ödeme yükümlülüğü kiracıya ait değildir.⁸⁰

Netice itibariyle Osmanlı'da mirî araziye işleten çiftçinin devlete verdiği vergiye öşür dense de bu şer'î öşür değil, işlettiği araziye karşılık olarak ödediği kira bedelidir. Çünkü çiftçinin işlettiği arazi kendi arazisi değil, devletin arazisidir. Bu nedenle kira bedeli olarak verdiği verginin dışında ayrıca mahsulün bir kısmını *şer'î öşür* (yani *zekât*) olarak ödeme yükümlülüğü de yoktur.

2.4. Yeraltı Kaynakları/Madenler

Osmanlı Devleti'nin maden alanına ilişkin uygulamaları hicri 1274 (m. 1858) yılında çıkarılan ve arazi hukuku sahasında köklü değişiklikler yapmaktan ziyade beş buçuk asırdır işlenerek ve gelişerek gelen esasları bir metin içerisinde toplayan arazi kanunnâmesinde⁸¹ özet bir şekilde ifade edilmektedir.

Kanunnâmenin 107. maddesinde madenlerin mülkiyeti ve alınacak vergiler madenin çıktığı arazi türüne göre belirlenmiştir. Geleneksel uygulamayı özet bir şekilde ortaya koyan bu maddede madenlerin mülkiyeti, tabi olduğu hukuki esaslar ve verilecek vergi miktarları çıktığı arazi türü üzerinden şu şekilde beyan edilmektedir:

a) *Mirî arazi ve tahsisat kabilinden olan vakıf arazisi*: Kimin uhdesinde olursa olsun mirî ve vakıf arazisinden çıkan madenlerin tamamı hazineye aittir. Araziyi işletenlerin ve vakfın çıkan madenden hisse alma hakları yoktur. Bunlara sadece madenin işletilmesi suretiyle tasarruftan ve ziraattan mahrum bırakılan miktarın kıymeti verilir. Evkaf-ı sahihadan olan araziden çıkan madenler ise vakfa ait olur.

b) *Arazi-i metrûke (boş arazi) ve arazi-i mevât (sahipsiz arazi)*: Bu tür arazilerden çıkan madenin humsu (yani %20'si) devlete, geri kalan kısmı ise bulan kişiye aittir.

c) *Köy ve kasaba dahilinde bulunan mülk arsalar*: Bu nitelikteki arsalardan çıkan madenin tamamı arsanın sahibine aittir.

d) *Öşür ve harac arazisi*: Bu tür arazilerden çıkan ve eritilebilen madenlerin humsu (%20'si) hazineye geri kalan kısmı ise arazi sahibine aittir. Eritilemeyen madenler ise arazi sahibine aittir.⁸²

Tanzimat dönemine kadar geçerli olan ve madenin çıktığı arazinin türünü esas alan mezkûr uygulama nispeten geniş bir yelpaze arz etse de Osmanlı madenlerinin tamamına yakını Anadolu ve Rumeli'deki mirî arazi içerisindeydi.⁸³ Devlet, kendine ait bu madenleri doğrudan hazine namına gelir kaydederek emanet usulü ile işletmiş, tımar sahiplerine bırakmamıştır.⁸⁴ Çeşitli dönemlerde çıkardığı kanunnâmelerle de hem madenlerin mahiyeti hakkında teknik bilgi vermiş hem de denetleme ve işletme usullerini tanzim etmiştir.⁸⁵ Tanzimat sonrası dönemde çıkarılan nizamnâmelerle maden hukukuna ilişkin modern anlamda esaslı düzenlemeler yapılmıştır.

⁸⁰ Bkz. Serahsî, *el-Mebsûr*, 3/6-7.

⁸¹ Mehmet Âkif Aydın, "Arazi Kanunnâmesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/3/347.

⁸² *Kanunnâme-i Arazi*, md. 107 Kabul tarihi: 07.07.1274 (1858) https://www.tmdr.org.tr/modules/mevzuat/datafiles/FILE_BE5A1-A573D8-9D1D15-3F313D-B99D36-2069CC.pdf (Erişim Tarihi: 27.06.2023), Ayrıca bk. Sayın, *Tekâlif Kavâidi*, 574.

⁸³ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 1/158.

⁸⁴ Sayın, *Tekâlif Kavâidi*, 53; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri* (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), 1/158.

⁸⁵ Bir kanunnâme örneği için bkz. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1/158.

Klasik fıkıh geleneğinde madenlerin mahiyeti, mülkiyeti, işletilmesi ve vergilendirilmesine/zekâtına ilişkin hükümler, dönemin şartları gereğince kullanım sahası günümüze nispetle daha dar olan küçük çaplı madenler çerçevesinde irdelenmiştir.⁸⁶ Konumuz gereği biz daha ziyade madenlerin vergisi/zekâtı üzerinde duracağız.

Bir servet kaynağı olan madenlerden kamu hakkının ödenmesi gerektiğine dair nass⁸⁷ bulunmakla birlikte madenlerin tabi olacağı ahkâma ilişkin doğrudan ayet ve hadislerde ayrıntılı bilgi mevcut değildir.

Hz. Peygamber'in Kabele bölgesinin madenlerini Bilal b. Hâris isimli bir sahabe iktâ ettiğine dair rivayetler kaynaklarımızda yer almaktadır. İlgili rivayetlerde madenlerden alınacak zekâta/vergiye ilişkin doğrudan Hz. Peygamberin bir beyanı bulunmamaktadır. Ancak aynı rivayette söz konusu madenlerden zekât alındığında dair bir ifade yer almaktadır.⁸⁸ Lakin bu ifade doğrudan Hz. Peygamberin sözü olarak nakledilmemekte râvi tarafından dile getirilmektedir. Dolayısıyla söz konusu ifadenin Hz. Peygambere ait olduğu kesin değildir.⁸⁹

Bunun dışında muhtevâsı hakkında fukahânın farklı kanaatlere sahip olduğu *rikâz* kavramıyla ilgili olarak "*Rikâzda humus (%20) vardır.*"⁹⁰ şeklinde oran bildiren hadisler de kaynaklarımızda zikredilmektedir.

Madenlerden verilecek/alınacak zekât/vergi oranı hakkında doğrudan bir nass bulunmaması hasebiyle fıkıh âlimleri tüm dikkatlerini bu hadise yöneltmişlerdir. Lakin hadiste yer alan *rikâz* kavramının madenleri kapsayıp kapsamadığı hususunda farklı kanaatler ortaya koymuşlardır.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri rikâzı öncekilerin toprak altına gömdüğü gömü, define⁹¹ şeklinde yorumlayarak rikâzla madeni birbirinden ayırmışlardır. Bu mezhepler hadiste ifade edilen humus (%20) şeklindeki zekât/vergi oranını da defineye hasretmişlerdir.⁹² Rikâzla madenleri birbirinden ayıran bu üç mezhep madenleri zekât olarak düşünmüşlerdir. Dolayısıyla onlara göre madenlerin vergi oranı kırkta bir yani %2,5'tur.⁹³ Lakin bu konuda Mâlikî mezhebinin imamı İmam Mâlik emek ve masrafı esas alan farklı bir görüş de ortaya koymaktadır. Ona göre madenler az bir emekle yahut emek sarf edilmeksizin elde ediliyorsa zekât/vergi oranı %20, emek ve masrafla elde ediliyorsa %2,5'tur.⁹⁴

Hanefî mezhebi ise diğer mezheplerden farklı olarak hadiste geçen rikâz kavramını define ve madenleri içine alan üst bir kavram olarak yorumlamış ve mezkûr hadis gereğince hem

⁸⁶ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Hamza Aktan, *İslam'da Madenlerin Hukuki Statüsü* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1986), 25 vd.; Hamza Aktan, "Maden", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/306 vd.

⁸⁷ Bir örnek için bk. Bakara, 2/267.

⁸⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa'* (İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992), "Zekât", 8; Süleyman b. Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992), "İmâre" 36.

⁸⁹ Maliye hukuku alanında ilk eserlerden birini yazan Ebu Ubeyd, bu konu hakkında şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: Söz konusu rivayette râvi madenlerin zekâtına dair "Hz. Peygamber böyle emretti" şeklinde Rasûlullah'ın bir emrini zikretmiş değildir. Ancak ilgili rivayette râvi "Kabele madenlerinden şu ana kadar yalnızca sadaka/zekât alınmaktadır." şeklindeki bir ifade kullanmaktadır. Eğer bu ifade Hz. Peygamberden sabit olmuş olsaydı, reddedilmesi caiz olmayan bir delil olurdu." Bk. Kasım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, thk. Muhammed Halil Herâs (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 351 No: 873.

⁹⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa'*, "Zekât", 9; Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buḥârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992), "Zekât", 66.

⁹¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa'*, "Zekât", 9; Ebu Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Kitâbü'l-üm* (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2011), 2/283; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Muhammed Şerefüddin Hattâb-Seyyid Muhammed Seyyid (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1996), 3/611,614.

⁹² Ebû Saïd Abdüsselâm b. Saïd et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 2/405; Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb* (b.y.: Daru'l-Fikir, ts.); İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/614.

⁹³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/618; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, 6/89-90.

⁹⁴ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, 2/403.

definelerden hem de madenlerden humus yani %20 oranında zekât/vergi alınması gerektiğini savunmuştur.⁹⁵ Madenleri rikâz kapsamında değerlendiren Hanefî mezhebi madenlerden alınacak vergiyi mahza bir zekât olarak da düşünmemiştir. Zira onlara göre madenlerden verilecek zekât fakir olmaları durumunda ana baba ve çocuklara verilebilir.⁹⁶ Ayrıca vergi mükellefi olma hususunda Müslüman, gayrimüslim, çocuk, yetişkin, kadın ve erkek arasında herhangi bir fark yoktur.⁹⁷

Klasik fıkıh âlimleri madenlerin vergilendirilmesi hususunda madenle içinden çıktığı arazi arasında bağ kurarak arazinin mahiyetine göre değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu konuda kaynaklarımızda oldukça detaylı bilgiler mevcuttur. Konuyu uzatmamak için bu detaylara girmeyeceğiz. Lakin Osmanlı Devleti'nin madenlerden aldığı vergiler hakkında konumuz için önem arz eden bir tasnife yer vermek istiyoruz. Söz konusu tasnife göre içerisinde maden bulunan arazi dört kısımdır. Birincisi, herkesin istifade edebileceği mubah araziler. Bu tür arazilerde bulunan madenin humsu (%20'si) devlete, geri kalan ise bulan kişiye aittir. İkincisi, mîrî arazidir. Bu nitelikteki arazide bulunan madenlerin tamamı beytülmale/devlete aittir. Müslümanların vekili olarak devlet başkanı/devlet bu madenleri alır, işletir veya işletir. Üçüncüsü, mülk arazilerdir. Bu arazilerde bulunan madenlerin beşte biri devlete, geri kalan ise arazi malikine ait olur. Dördüncüsü ise vakıf arazisidir. Bu arazide bulunan madenin beşte biri (%20'si) devlete, geri kalan ise bulana ait olur.⁹⁸

Osmanlı uleması da konuyu bu minvalde ele almış ve sorulan sorulara aynı istikamette fetvalar üretmiştir. Örneğin Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1156/1743) mîrî arazide bulunan bir madenin hukuki statüsü hakkında sorulan bir soruya "Tamamı devletindir."⁹⁹ şeklinde bir fetva vermiştir.

Görüleceği üzere Osmanlı klasik dönemde -örfî nitelikli uygulamalarla birlikte maden ahkâmını fikhî verileri de dikkate alarak tanzim etmiştir. Lakin madenlerin hem ulusal hem de uluslararası düzeyde çok büyük önem kazandığı tanzimat sonrası dönemde çıkardığı nizannâmelerle fikhî verilerden farklı modern anlamda bir maden hukuku inşa etmiş ve ona göre hareket etmiştir.

Sonuç

Osmanlı vergi sisteminin oluşumunda eski Türk devletleri, önceki İslam devletleri ve fethedilen yerlerdeki yönetimlerin uygulamaları etkili olmuştur. Farklı dinamiklerden beslenen bu mirasa kendisi de bir takım usul ve yöntemler ekleyerek nev'î şahsına münhasır bir vergi sistemi oluşturmuştur.

Geliştirdiği devasa vergi sistemi içerisinde yer alan zekâta tabi malvarlıklarının bir kısmında başlangıçta zekât ahkâmını dikkate almış olsa da ilerleyen süreçte vergi mantığıyla hareket ederek zekât oranlarından farklı oranlarda vergi almıştır. Diğer bir kısmında ise geçmişten farklı bir anlayış benimsemiş ve bu anlayış çerçevesinde ilk dönemlerden itibaren zekât ahkâmından tümüyle farklı bir vergi uygulaması ortaya koymuştur.

⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/280; Kâsânî, *Bedâ'î'uş-şanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'*, 2/521.

⁹⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'uş-şanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'*, 2/528.

⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/280.

⁹⁸ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 3/233; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 1/157-18.

⁹⁹ "Bir karye ahalisinden Zeyd arazi-i mîriyeden tapu ile tasarrufunda olan tarlada demir madeni bulsa ol madenin hükm-i şer'isi ne veçhiledir? el-Cevap: Cümlesi beytülmalindir." Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, thk. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 215.

Yaptığımız araştırma neticesinde elde ettiğimiz bulgulardan anladığımız kadarıyla Osmanlı Devleti zekâta tabi malvarlıklarında birebir zekât ahkâmına göre hareket etmemiştir. Aksine bu alanda örfi karakteri ağır basan bir vergi uygulaması ortaya koymuştur. Bu durum karşısında Osmanlı uleması ise konuyu devlete verilen verginin zekât yerine geçip geçmeyeceği bağlamında ele almış ve verildiği esnada zekâta niyet edilmesi halinde zekât yerine geçeceği şeklinde bir neticeye varmıştır.

Osmanlı Devleti'nin bu şekilde hareket etmesinin nedenleri hakkında pek çok şey söylenebilir. İlk akla gelen nedenlerden birisi devletin resmi mezhebi olan Hanefî mezhebinin zekâtın mahiyetine ilişkin yaklaşımı olabilir. Zira bilindiği üzere Hanefî mezhebi zekâtı mahza bir ibadet olarak görür ve zekât yükümlülüğü için ibadet ehliyeti arar. Devleti yönetenlerin koyu Hanefî olmaları¹⁰⁰ hasebiyle devlet ricâli zekâtın ibadet niteliğini dikkate alıp tarh, tahsil ve tevzi işlemlerinin devlet eliyle yürütülmesi yerine her mükellefin zekâtının bizatihi kendisine bırakılmasının onun ibadet niteliğine daha uygun olacağını düşünmüş olabilirler.

Osmanlı Devleti'nin vergiyi ağırlıklı olarak özel teşebbüs eliyle (iltizam usulüyle) toplamış olması da nedenler arasında düşünülebilir. Belli bir ekonomik birimin ihale usulüyle mültezime devri şeklinde gerçekleşen bu sistemde ihaleyi alan taraf devlete "kısa vadeli iç borç"¹⁰¹ niteliğindeki belli bir meblağı peşin olarak ödüyor. Kalan kısmı ise yıllara sâri bir şekilde vadeli olarak ödüyordu. Mültezimin topladığı vergiden devlete ödediği miktarı aşan kısmı kendi kârını oluşturuyordu. İltizamı alan kişinin Müslüman, gayrimüslim, sivil veya asker olması da mümkündür. Bu nitelikteki bir tahsil sistemi içerisinde kendisine özgü tarhı, tahsili, tevzii, nisabı ve nispeti olan zekâtın devlet tarafından toplatılmasının o günün koşulları içerisinde pek kolay olmayacağı izahtan varestedir

Devletin hâkim olduğu devasa sınırlar içerisinde çok farklı dini grupların olması hasebiyle Müslümanlardan alınacak vergide zekât ahkâmını uygulayıp diğerlerinden farklı nitelikte vergi alınmasının oluşturacağı güçlük ve sorunlar da bir neden olarak düşünülebilir.

Nassla belirlenmiş zekâtın nisap ve oranlarına doğrudan müdahale edilememesi de bir başka neden olarak düşünülebilir. Zira devlet, halktan topladığı iratta vergi mantığıyla hareket ettiğinde ihtiyaç olduğunda artırma gidebilir. Oysa zekât olarak topladığında bu imkândan mahrum olacaktır. Devlet, ihtiyaç hasıl olduğunda daha serbest hareket edebilme düşüncesiyle zekât yerine vergi mantığıyla hareket etmeyi tercih etmiş olabilir.

Bu veya daha başka nedenlere istinaden Osmanlı devlet mekanizması içerisinde zekât işlerini yürütecek bir zekât dairesi kurulmamış ve bu kapsamda çalışacak zekât memurları sınıfı da oluşturulmamıştır.

Netice itibariyle Osmanlı vergi sistemini birbirinden farklı dinamikleri referans alarak büyük ölçüde örfi temeller üzerine inşa etmiş ve ona göre hareket etmiştir.

¹⁰⁰ Mecelle'nin hazırlanışında Osmanlı devlet adamlarının takındığı tavır onların Hanefî mezhebine ne denli bağlı oldukları bir başka delile ihtiyaç bırakmayacak düzeyde önemli bir göstergedir.

¹⁰¹ Mehmet Genç, "İltizam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/156.

Kaynakça

- Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*. Ankara: Tekin Yayınevi, 1979.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı, 1990.
- Akgündüz, Ahmet. *Şeyhu'l-İslam Ebüssü'ûd Efendi Fetvaları*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018.
- Aktan, Hamza. *İslam'da Madenlerin Hukukî Statüsü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1986.
- Aktan, Hamza. "Maden". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/306-310. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, M. Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta, 2001.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Arazi Kanunnâmesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/346-347. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b Ahmed b Musa Hanefî. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1990.
- Barkan, Ömer Lütfî. "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'îliği Meselesi". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 11/3-4 (1945).
- Barkan, Ömer Lütfî. *Osmanlı İmparatorluğunda Zırai Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları*. 2 Cilt. İstanbul, 1943.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. thk. Ömer Enis ed-Dabbâğ. Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, ts.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Şahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992.
- DİA. "Gümrük". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/260-263. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Dumlu, Emrullah. *Ticaret Mallarının Zekâtı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992.
- Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellâm. *Kitâbü'l-emvâl*. thk. Muhammed Halil Herâs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Emecen, Feridun. "Ağnam Resmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/478-479. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Erkal, Mehmet. "Âşir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/7-8. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ferîdüddîn Âlim b. Alâ. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. 20 Cilt. Diyobend/Hindistan: Mektebetü Zekerîyya, 2010.
- Gaznevî, Ebû Hafs Sirâceddin Ömer. *el-Ğurretü'l-münife fî tahkîki ba'zî mesâ'ili'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1950.
- Genç, Mehmet. "İltizam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/154-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Genç, Mehmet. "İktisadî Açıdan Osmanlı'da Zekât Uygulamaları", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları, İSAV Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi* 22. (Ensar Neşriyat, 2017).
- Haskefî, Alauddîn Muhammed b. Ali. *ed-Dürrü'l-muhtâr* (Reddü'l-muhtârın içinde). Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Haskefî, Muhammed b. Ali. *ed-Dürrü'l-muntekâ fî şerhi'l-Mültekkâ* (Şeyhîzâde'nin el-Mecma'u'l-enhur eseri ile birlikte). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğni*. thk. Muhammed Şerefuddîn Hattâb-Seyyid Muhammed Seyyid. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1996.
- İbn Nuceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm. *en-Nehrü'l-fâ'ik*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râ'ik*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İnalçık, Halil. *İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayese*. 1 Cilt. İstanbul: İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], 1959.
- İnalçık, Halil. "XV. Asır Osmanlı Maliyesine Dair Kaynaklar". *Tarih Vesikaları* 1/1 (16) (1955).

- Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr el-Bağdâdî. *Uyûnü'l-Mesâil*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'*. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kaya, Süleyman. "Fikhî Açından Osmanlı'da Zekât Uygulamaları". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. İSAV Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 22. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Döneminde Zekât". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. İSAV Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 22. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Keskin, Özkan. "Osmanlı Devleti'nde Maden Hukukunun Tekâmülü (1861-1906)". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 29 (2011), 125-147.
- Kütükoğlu, Mübahat S. "Gümrük (Osmanlılar'da Gümrük)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/263-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Makrîzî, Takiyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *el-Hıta'ü'l-Makrîziyye (el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıta' ve'l-âsar)*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Mâlik b. Enes. *el-Muva'tta'*. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Ahkâmû's-sultâniyye*. Beyrut: Daru'l-Kitabî'l-Arabî, 1999.
- Menteşzâde Şeyhulislam Abdürrahim Efendi. *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Ma'mûre, 1243.
- Merğînânî, Ebu'l-Hasan Burhanüddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. İstanbul: Eda Neşriyat, 1991.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*. thk. Halit Abdurrahman el-'Akk. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2002.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmur b. Ali. *Dürrü'l-ḥükkâm fi şerhi Ğureri'l-aḥkâm*, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*. b.y.: Daru'l-Fikir, ts.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Sayın, Abdurrahman Vefik. *Tekâlif Kavâidi*. Ankara: Maliye Bakanlığı Araştırma, Planlama ve Koordinasyon Kurulu Başkanlığı Yayınları, 1999.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsûṭ*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris. *Kitâbü'l-üm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2011.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecma'u'l-enḥur fi şerhi Mülteka'l-ebḥur*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Şeyhulislam Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-fetâvâ*. thk. Süleyman Kaya "vd". İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Tabakoğlu, Ahmet. "İslam Zirai İktisat ve Vergileme Nizamının Hukukî Esasları". *Toplu Makaleler II: İslam İktisadı*. İstanbul: Kitabevi, 2005.
- Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah. *Tenvîrü'l-ebşâr ve câmi'u'l-bihâr (Reddü'l-muhtârın içinde)*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

Alevi-Sünni Evliliklerinin Karşılıklı İlişkilere Etkisi

The Effects of Alevi-Sunni Marriages on Mutual Relations

Tahir KÜÇÜK

Dr. | Dr.

MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni

Samsun, Türkiye

MEB, Religious Culture and Ethics Teacher,

Samsun, Türkiye

tahirkck25@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0250-9332>

Yakup ÇOŞTU

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Prof. Dr. | Prof.

Hitit Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi

Çorum, Türkiye

Hitit University, Department of Philosophy and Religious Sciences,

Sociology of Religion, Çorum Türkiye

yakupcostu@hitit.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5672-9226>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 14.08.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 21.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atf | Cite As

Küçük, Tahir - Coştu, Yakup. "Alevi-Sünni Evliliklerinin Karşılıklı İlişkilere Etkisi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 855-880. <https://doi.org/10.14395/hid.1343116>

Yazar Katkıları: %70-%30

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışma için etik kurul izni, Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu'nun 09.12.2021 tarihli ve 2021/286 numaralı kararı ile alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contributions: %70-%30

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: Ethics committee permission for this study was obtained with the decision of Hitit University Non-Interventional Research Ethics Committee dated 09.12.2021 and numbered 2021/286. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Effects of Alevi-Sunni Marriages on Mutual Relations*

Abstract

This article discusses the effects of Alevi-Sunni marriages on mutual group relations. Considering prejudice, stereotype, and marginalisation tendencies in Alevi-Sunni relations, the question of when these mental and behavioural patterns can change is analysed in the context of the marriage institution and its impacts. In this study conducted by interviewing Alevi-Sunni couples, it is aimed to understand the change in the relations between both groups through the experiences.

In this study, firstly, Alevi-Sunni relations and Alevi-Sunni marriages are discussed through the concepts of other and marginalisation. Following, the extent how Alevi-Sunni marriages have an impact on the relations between the Alevi-Sunni groups, and whether the kinship ties established through marriage eliminate the existing prejudice, stereotype, and marginalisation tendencies are analysed from the perspectives of the participants. In this context, a total of 37 people from the cities of Samsun and Amasya who had Alevi-Sunni marriages participated in the research. Interviews were conducted between May 2022 and March 2023. Twenty of the interviewees live in Samsun and its districts, while 17 live in Amasya and its districts. Of the 37 participants, 21 are men and 16 are women. 20 of these participants belong to the Sunni, and 17 to the Alevi religious group. 15 of the participants participated in the interview together with their spouses (30 people in total), while 7 people participated alone. The ages of the interview participants range between 27 and 49.

With the data obtained from in-depth interviews with individuals who had Alevi-Sunni marriages living in Samsun and Amasya, the course of the view towards the other is examined. In particular, the approach of families, relatives, and social environment is analysed from the participants' perspectives. Along with interview questions, some spontaneous and sounding questions are also directed to the participants in this direction. Responses and comments of the participants led to the formation of different themes. The interview data is coded into themes and content analyses are made.

It is observed that such marriages continue increasingly with the urbanization, modernization, and secularization processes as well as mutual contact brought by higher education. In this respect, it is determined that Alevi-Sunni marriages do not cause many problems among individuals but are discussed among family and relative groups. Especially the families and relatives of both groups living in rural areas cause negative perceptions of these marriages. It is seen that families are under the pressure of the social environment. The interviewee's responses are differentiated according to variables such as age, gender, education, occupation, place of residence, family relations, and sense of belonging. Responses and comments of the participants led to the formation of three themes: pre-marital process, marital process, and post-marital process. The findings are analysed through these themes as well.

First of all, it is found that individuals who entered into such marriages did not have a negative attitude towards Alevi-Sunni marriages in general before marriage, but their family and social circles showed negative reactions to their marriages. Although the general attitude towards Alevi-Sunni marriages is negative, the tone of this attitude varies with variables such as the degree of religious affiliation of the family and relatives, lifestyle, education level, age, and occupation. The fact that the family and relatives of the individuals who marry have a secular lifestyle, are educated, and live in urban centers has been effective in the fact that they do not perceive such marriages negatively. On the contrary, more conservative families and relatives are found to be resistant to such marriages.

Individuals with families and social circles with high religious group affiliation do not have a positive change of opinion in the marriage process. Occasionally, a negative perspective is clearly manifested in marriage rituals (engagement, marriage, wedding, etc.). A small number of participants who stated that there was a positive change of opinion discussed that this change was due to the character traits of the individuals and that there was no general positive change of opinion towards the other group.

In the post-marital period, since individuals in such marriages generally lead a secular lifestyle, they do not experience problems over religious issues in their marriages. Such problems are usually realized not through personal relationships, but through the intervention of parents and relatives. In this regard, it is observed that couples tend to live away from family and relative groups. Exceptionally, in the case of couples experiencing problems, the problems are discussed with feelings of belonging and cannot be resolved.

Keywords: Sociology of Religion, Alevi-Sunni Relations, Alevi-Sunni Marriages, Samsun, Amasya.

* This article is derived from Tahir Küçük's Ph.D. dissertation entitled "The Place of Alevi-Sunni Marriages in the Context of Perceiving the Other in Terms of Intergroup Relations", prepared under the supervision of Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU at Hitit University, Institute of Postgraduate Studies, and completed in 2023.

Alevi-Sünni Evliliklerinin Karşılıklı İlişkilere Etkisi**

Öz

Bu makalede, Alevi-Sünni evliliklerinin gruplar arası karşılıklı ilişkiler üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğu konu edinilmektedir. Alevi-Sünni ilişkilerindeki olumsuz ön yargı, kalıp yargı ve ötekileştirme eğilimlerinden yola çıkılarak, bu zihinsel ve davranışsal kalıpların hangi durumlarda değişebileceği sorusu, evlilik kurumunun etkisi bağlamında analiz edilmiştir. Alevi-Sünni çiftlerle yapılan görüşmeler üzerinden her iki grup arasındaki ilişkilerdeki değişimin açığa çıkartılması amaçlanmıştır.

Makalede, öncelikli olarak, öteki ve ötekileştirme kavramları üzerinden Alevi-Sünni ilişkileri ve Alevi-Sünni evlilikleri ele alınmıştır. Daha sonra, Alevi-Sünni evliliklerinin Alevi-Sünni grupları arasındaki ilişkileri ne yönde etkilediği, evlilikle kurulan akrabalık bağlarının var olan ön yargı, kalıp yargı ve ötekileştirme eğilimlerini giderip gidermediği sadece katılımcıların gözünden anlaşılmaya çalışılmıştır. Aile ve akraba gruplarının yorumları bu çalışmaya dahil edilmemiştir. Bu bağlamda araştırmaya Alevi-Sünni evliliği yapmış Samsun ve Amasya şehirlerinden toplam 37 kişi katılmıştır. Görüşmeler Mayıs 2022 ile Mart 2023 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Mülakata katılan 20 kişi Samsun ve ilçelerinde yaşamakta, 17 kişi ise Amasya ve ilçelerinde yaşamaktadır. 37 katılımcının 21'i erkek, 16'sı ise kadınlardan oluşmaktadır. Bu katılımcıların 20'si Sünni, 17'si ise Alevi kökenlidir. Mülakata katılan katılımcıların 15'i eşiyile birlikte, (toplam 30 kişi) 7 kişi ise tek olarak katılım sağlamıştır. Görüşmeye katılan kişilerin yaşları 27 ile 49 arasında değişmektedir.

Alevi-Sünni evlilikleri yapmış Samsun ve Amasya şehirlerinde yaşayan bireylerle yapılan derinlemesine görüşmelerden elde edilen verilerle ötekine karşı bakışın seyri incelenmiştir. Özellikle katılımcıların gözünden aile, akraba ve sosyal çevrenin yaklaşımı anlaşılmaya çalışılmıştır. Görüşmelerden elde edilen veriler temalar halinde kodlanarak içerik analizleri yapılmıştır.

Genel anlamda bu tür evliliklerin kentleşme, modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin yanı sıra üniversite eğitiminin getirmiş olduğu karşılıklı temas ile birlikte artarak devam ettiği gözlenmiştir. Alevi-Sünni evliliklerinin eşler arasında çok fazla problem oluşturmadığı ancak aile ve akraba grupları arasında tartışıldığı saptanmıştır. Özellikle her iki grubun aile ve akraba çevrelerinin kırsal bölgede yaşamaları, bu evlilikleri olumsuz algılamalarına sebep olduğu gözlemlenmiştir. Bu açıdan ailelerin sosyal çevrenin baskısı altında oldukları tespit edilmiştir. Görüşülen bireylerin yaş, cinsiyet, eğitim, meslek, yaşadığı yer, aile ilişkileri ve aidiyet duygusu gibi değişkenler açısından sorulara farklı cevaplar verdikleri görülmüştür. Katılımcıların yanıt ve yorumları, evlilik öncesi süreç, evlilik süreci ve evlilik sonrası süreç olmak üzere üç temanın oluşmasını sağlamıştır. Bulguların analizi de bu temalar üzerinden yapılmıştır.

Bireylerin evlilik öncesi genel olarak Alevi-Sünni evliliklere karşı olumsuz bir bakışlarının olmadığı ancak aile ve sosyal çevrelerinin evliliklerine karşı olumsuz tepkiler gösterdikleri saptanmıştır. Alevi-Sünni evliliklerine dair genel yaklaşım olumsuz olmakla birlikte bu durumun tonlaması aile ve akraba grupların dini aidiyet derecesi, yaşayış tarzı, eğitim seviyesi, yaş ve meslek gibi değişkenlerle farklılaşmaktadır. Evlilik yapan bireylerin aile ve akraba çevrelerinin özellikle seküler bir yaşam tarzına sahip olmaları, eğitilmiş olmaları ve şehir merkezlerinde yaşamaları bu tür evlilikleri olumsuz algılamamalarında etkili olmuştur. Aksi durumda yani daha muhafazakâr aile ve akraba çevrelerin bu tür evliliklere karşı direnç gösterdikleri saptanmıştır.

Dini grup aidiyeti yüksek aile ve sosyal çevreye sahip bireylerin evlilik süreçlerinde olumlu bir düşünce değişimi gerçekleşmemiştir. Yer yer olumsuz bakış açısı evlilik ritüellerinde (nişan, nikah, düğün vb.) kendisini açık bir şekilde göstermiştir. Olumlu düşünce değişiminin gerçekleştiğini ifade eden az sayıda katılımcı ise bu değişimin kişilerin karakter özelliklerinden kaynaklandığını, öteki gruba karşı genel ve olumlu bir düşünce değişiminin yaşanmadığını belirtmişlerdir.

Evlilik sonrası süreçte ise genelde bu tür evlilik yapan bireylerde seküler bir yaşam tarzı hakim olduğundan evliliklerinde dini konular üzerinden problemler pek fazla yaşanmamaktadır. Bu tür problemler genelde kişisel ilişkiler üzerinden değil, anne, baba ve akraba gruplarının çiftlere müdahalesiyle gerçekleşmektedir. Bu konuda çiftlerin aile ve akraba gruplarından uzak yaşama eğilimleri gözlemlenmiştir. İstisna olarak problem yaşayan çiftler özelinde ise problemler aidiyet duygularıyla tartışılmakta ve herhangi bir sonuca bağlanamamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Alevi-Sünni ilişkileri, Alevi-Sünni Evlilikleri, Samsun, Amasya.

Giriş

Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanlar arasında yaşanan itikadî, siyasi, sosyal ve kültürel tartışmalar, birçok dinde olduğu gibi, farklılaşmalara yol açarak günümüze kadar çeşitli

** Bu çalışma, Tahir Küçük'ün Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU danışmanlığında hazırladığı ve 2023 yılında tamamlanan "Gruplar Arası İlişkiler Açısından Alevi-Sünni Evliliklerinin Öteki'yi Algılamaya Bağlındaki Yeri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

mezhep ve cemaatleri ortaya çıkarmıştır. Sosyolojik perspektifle birer dini grup çatısı altında konumlandırılan Alevilik ve Sünnilik ise bu farklılaşmaların ortaya çıkardığı somut iki örnektir. “Alevi-Sünni farklılaşması, uzun yıllar yapısal ve kültürel bir değişim sürecini yaşayan ülkemizde, inanca dayalı olarak tezahür etmekle beraber siyasi, sosyal ve kültürel dinamiklerin oluşturduğu, biçimlendirdiği bir gerçeklik olarak belirmektedir” (Arabacı, 2015, 10). Her iki grup arasında yaşanan bu farklılaşma, tarihsel süreç içerisinde karşılıklı olarak ön yargıları, ötekileştirmeleri ve hatta çatışmaları tetiklemiştir.

Dini gruplar arası öteki algısı ve ötekileştirmenin ülkemizdeki en önemli yansımaları hiç şüphesiz ki Alevi-Sünni dikotomisi çerçevesinde gerçekleşmektedir. Çalışmanın konusu bu temel üzerine kurulmuştur. Ancak burada şu hususun altı çizilmesi gerekir ki, yapılan çalışmanın ana konusu Alevi-Sünni farklılaşmasından kaynaklanan sorunlar, ayrımcılıklar ve ötekileştirmeler değildir. Bu konuyla ilgili literatürde oldukça kapsamlı çalışmalar mevcuttur (Yapıcı, 2008; Gölbaşı ve Mazlum, 2010). Bu çalışmalardan okuyucuya kısa ve özet bilgiler verildikten sonra, çalışmanın temel problemi olan Alevi ve Sünniler arasında yaşanan olumsuz algı ve olguların seyrinde evlilik kurumunun nasıl bir işlev üstlendiği, Alevi ve Sünni bireylerin evlilikleri ile birlikte aile ve akraba çevrelerinin birbirleri üzerindeki öteki algılarının ne yönde ve ne kadar değiştiği sorunsalını çözümlenmektedir. Alevi-Sünni çiftlerin gruplar arası ilişkilere dair duygu ve düşüncelerini açığa çıkarmak çalışmanın ana hedefidir. Bu açıdan Alevi-Sünni evlilikleri bu çalışmanın asıl odak noktasıdır. Çalışma sadece katılımcıların yanıt ve yorumlarıyla sınırlandırılmıştır. Görüşme esnasında aile ve akraba gruplarından olan bireylerin yorumları bu çalışmaya dahil edilmemiştir.

Anlayıcı ve yorumlayıcı sosyal bilim anlayışı ve nitel araştırma yöntemi esas alınarak yapılan bu araştırmanın kavramsal çerçevesi, öteki ve ötekileştirme kavramları üzerinden, dini gruplar, Alevi-Sünni ilişkileri ve Alevi-Sünni evliliklerini konu alan çalışmalar temele alınarak ilgili literatürden yararlanılarak çizilmiştir.

Araştırmanın saha çalışması bölümünde ise, görüşme (mülakat) tekniği kullanılmıştır. Yapılan çalışmanın yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile gerçekleştirilmesi bakımından elde edilen veriler içerik analizi ile ortaya konulmuştur. Alevi-Sünni evli çift ve bireylerle yapılan görüşmelerin evrenini Samsun ve Amasya şehirleri oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini/çalışma grubunu oluşturan bireyler ise örneklem tekniklerinden “kartopu tekniği” ile belirlenmiştir.

Araştırmaya Samsun ve Amasya şehirlerinden Alevi-Sünni evliliği yapmış toplam 37 kişi katılmıştır. Görüşmeler Mayıs 2022 ile Mart 2023 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Mülakata katılan 20 kişi Samsun ve ilçelerinde yaşamakta, 17 kişi ise Amasya ve ilçelerinde yaşamaktadır. 37 katılımcının 21’i erkek, 16’sı ise kadınlardan oluşmaktadır. Katılımcıların 20’si Sünni 17’si ise Alevi kökenlidir. Mülakata katılan katılımcıların 15’i eşiyile birlikte, (toplam 30 kişi) 7 kişi ise tek olarak katılım sağlamıştır. Görüşmeye katılan kişilerin yaşları 27 ile 49 arasında değişmektedir. Katılımcıların 21’i lisans ve lisansüstü mezunu, 16’sı ise ön lisans, lise ve ortaokul mezunlarından oluşmuştur.

1. Alevi-Sünni İlişkileri

Öteki ve ötekileştirme kavramları insanlık tarihi boyunca kişilerin ve grupların birbiriyle olan ilişkilerinde oldukça önemli bir alana sirayet etmiştir. İnsanın kendi varoluş sınırlarını keşfedebilmesinin en büyük aracı olan öteki, paradoksal olarak da insanın en büyük rakibi, kimi zaman ise en büyük düşmanıdır. Genel olarak öteki; kişinin kendisini tanımlarken kendi gibi olmayandan faydalanmasını sağlayarak, öznenin özneliğini borçlu olduğu şeydir.

İnsanın öteki ile kurduğu ilişki, özellikle rekabet zemini üzerine inşa edilmiş ise, burada ötekinin ötekileştirilmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bu anlamda “ötekileştirme, bireysel ve toplumsal yaşamda bazı kişi ve grupların diğerlerinden daha farklı veya daha değerli / değersiz olduğu ön kabulü ile hareket eden bir ideolojik duruştur” (Semerci, Erdoğan, Önal, 2017, 3).

Sosyolojik açıdan din fenomeni araştırma konusu olduğunda, genelde dinin toplum içerisindeki işlevsel pratikleri sıkça dile getirilmektedir. Din Sosyolojisi açısından dinlerin toplum içerisinde çatışma unsuru olarak da var olduğu gerçeği, bu açıdan dinin bütünleştirici etkisinin gölgesinde kalmıştır (Aydınalp, 2010). Din ve dinin oluşturduğu kurumların bu bütünleştirici işlevinin yanı sıra, bireyleri ve grupları ayırıştırıcı, dışlayıcı ve hatta çatıştırıcı etkiye sahip olması da yadsınamaz bir gerçektir (Wach, 1990). Bu açıdan “grup kimliğinden hareketle grup dışı kimlikler ötekileştirilerek, ‘biz’ ve ‘onlar’ temelinde bir ikili algılama eğilimi ile çatışmanın bilişsel temeli oluşturulmaktadır” (Çelik, 2014, 190).

Ötekileştirmenin sosyolojik yansımalarının en önemlilerinden birisi, hiç şüphesiz ki din ve dini gruplardır. Zira “her inanç temelde etnosantrik bir karakter taşıdığı, yani en doğru ve en mükemmeli temsil ettiği iddiasında olduğu için, öteki az ya da çok olumsuz algılanmaktadır” (Yapıcı ve Albayrak, 2002, 37). “Grup içi ilişkilere ve değerlere önem vermek, grup dışı değerleri, fertleri ve grupları aşağılama, kendi grubuna üstünlük tanıma şeklinde ortaya çıkan dogmatik ve katı” (Özbek, 2004, 2) bir kavram olarak etnosantrizm, var olan birçok dinin temel karakterlerinden birisidir.

Öncelikle birer dini grup çatısı altında değerlendirilen Alevi ve Sünni kavramları birçok dinde yaşanmış olan belli bazı sosyolojik süreçler sonrasında İslam Dinindeki politik, teolojik ve kültürel farklılaşmalara işaret eden kavramlardır. Toplumsal aidiyetler açısından Alevi ve Sünni grupların birbiri ile olan ilişkilerini sağlam temeller üzerine oturtmak için, bu kavramların tarihsel süreç içerisinde girdiği formları dikkatlice gözlemlemek, bu ilişkileri anlama adına yol gösterici bir niteliktedir.

Öncelikle Sünnilik kavramı, Ehl-i Sünnet tamlamasından hareketle “manevi alanda çizilen yolu benimseyenler” (Yavuz, 1994, 525) sözlük anlamıyla birlikte, Hz. Muhammed’in İslam Dinini yaşama adına Müslümanların örnek alabileceği söz, davranış ve ahlaki tutumlarını benimseyerek, İslamiyet’i bu doğrultuda hayata geçirme pratiğinin genel bir ifadesidir (Yavuz, 1994). Benzer başka bir tanıma göre ise Sünnilik, “Hz. Peygamber ve ashabının dinin esasları olarak ortaya koydukları prensipleri takip ettiklerini belirten ve onların yolunu takip edenlerin kendileri için kabul ettiği bir isimdir” (Öz, 2012, 370). Özellikle Hz. Muhammed’in vefatıyla birlikte İslam dininde yaşanan politik ve teolojik fırkalaşmaların, Müslümanların birlikteliğini tehdit etmesi ile bu probleme çözüm olarak algılanan Sünnilik kavramı, bazı grupları dışlayıcı, bazılarını ise kapsayıcı bir pozisyonla üst bir şemsiye olarak algılanmıştır (Arabacı, 2015).

Alevilik kavramı ise, köken itibari ile İslam Tarihinde ortaya çıkan özellikle politik tartışmaların oluşturduğu birtakım gruplaşmaların nihayetinde oluşan bir kavramdır. Kelimenin sözlük anlamı, “Ali’ye mensup, Ali’ye taraftar olma”, “Onun yolundan gitme” şeklinde ifade edilmektedir (Yaman, 2007, 20). Nitekim Hz. Muhammed’in vefatıyla birlikte onun yerine geçecek kişinin Hz. Ali olması gerektiğine olan inanç, birçok mezhep ve dini grubun temel çıkış noktasını oluşturmaktadır. Aleviliğin de genel hatlarıyla bu iddiayı taşıması, günümüz açısından Sünnilikle olan en temel ayrışma noktasını oluşturmaktadır. Hatta Hz. Muhammed’in hayattayken kendisinden sonra yerine geçecek kişinin Hz. Ali olarak işaret ettiğini ifade eden kimi rivayetler, bu inancın en temel referans noktalarıdır (Bkz. Tirmizî, 1996, Menakıb, 19).

Toplumsal bir grup olarak Alevilik ise, politik bir söylemle kendisine meşruiyet zemini sağlayan, tarihsel süreç içerisinde sosyal ve kültürel birçok bileşenin katılımıyla günümüze kadar gelen, aynı zamanda bu bileşenlerin kendi içerisinde de farklılaştığı bir toplumsal dini gruba işaret eden bir kavramdır (Ocak, 2018). “Her şeyden önce Alevilik; kitabi bilgilerden ziyade şifahi bir geleneğe dayanmaktadır, bu da doğal olarak bu kimlikle ilgili zıt görünüm ve düşüncelerin ortaya çıkmasına sosyolojik olarak zemin hazırlamaktadır” (Güngör, 2007, 82).

Sosyolojik bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Alevilik ve Sünnilik gibi inanç toplulukları, İslam’ın farklı yorumlarına dayalı olarak ortaya çıkmış ve tarihsel farklılaşmaların bir sonucu olarak günümüze kadar var olagelmış dini gruplardır. “Alevi-Sünni farklılaşması, uzun yıllar yapısal ve kültürel bir değişim sürecini yaşayan ülkemizde, inanca dayalı olarak tezahür etmekle beraber siyasi, sosyal ve kültürel dinamiklerin oluşturduğu, biçimlendirdiği bir gerçeklik olarak belirmektedir” (Arabacı, 2015, 10). Her iki grup arasında yaşanan bu farklılaşma, tarihsel süreç içerisinde karşılıklı olarak ön yargıları, kalıp yargıları, ötekileştirmeleri ve hatta çatışmaları tetiklemiştir.

Dini gruplar arası öteki algısı ve ötekileştirmenin ülkemizdeki en önemli yansımaları hiç şüphesiz ki Alevi-Sünni dikotomisi çerçevesinde gerçekleşmektedir. Alevilerin 15. ve 16. yüzyılda gördüğü baskılarla kendilerini ana bünye olan Sünnilerden koparıp dağlık ve kırsal bölgelere yerleşmesi ve bu tarihsel sürecin 20. yüzyıla kadar devam etmesi, Alevi çalışmalarında genel bir kabuldür (Salman, 2015). Buradan hareketle tarihsel süreç içerisinde birbirleri ile ilişki düzeyi son derece sınırlı olan Alevi ve Sünniler arasında zamanla tarihsel, kültürel ve teolojik ayrışmalardan kaynaklanan ön yargılar, stereotipler, ötekileştirmeler ve çatışmalar gibi olumsuz durumlar yaşanmıştır. Nitekim “içerisinde birden fazla din ve dini oluşumların yaşadığı toplumlarda her bir din, mezhep veya cemaat, kendi mensupları arasında önemli bir kaynaşma aracı olurken, diğer dine, mezhebe ya da dini cemaatin mensuplarına karşı bir cepheleşmeyi de beraberinde getirmektedir” (Eren, 2000, 106). Wach’a (1973) göre aynı dini gruba bağlı kişilerin dışarıda kalan kişilere yaklaşımı iki şekilde tezahür etmektedir; grup dışı kişiler ya dışlanarak ötekileştirilir ya da onlar üzerinde misyoner temelli bir yaklaşım sergilenerek onların kazanılması amaçlanır.

Alevi-Sünni ilişkilerinin tarihsel süreç içerisindeki etkileşimine bakıldığında, genelde her iki grubun da birbirlerini öteki olarak algılayıp dışladığı ve hatta zaman zaman birbirleri ile somut problemler yaşadığı gerek sosyal gözlemlerden gerekse ilgili akademik literatürden anlaşılmaktadır (Bkz. Bozkurt, 2006). Tüm bu olumsuz ilişkilerin kaynağında ise politik, teolojik ve sosyo-kültürel sebeplerin yer aldığı görülmektedir.

Politik tartışmalara örnek olarak Hz. Muhammed’in vefatından sonra kimin Halife seçileceği hususu, Kerbelâ olayı, Emevîlerin Hz. Ali ve taraftarlarına hakaret politikası, Osmanlı-Safevî ilişkileri, Cumhuriyet Dönemi din ve eğitim politikaları, sağ-sol çatışmaları gibi hadiseler gösterilebilir (Bkz. Küçük, 2023).

Aleviler ve Sünniler arasında yaşanan bazı ayrışmaların ve ötekileştirmelerin kökeninde dini referansların yer aldığı görülmektedir. Özellikle İslam’ın ilk dönemlerinde Sünni paradigmanın Hz. Peygamber’e dayandırdığı 73 fırka hadisi¹, bu anlamda dini ayrışmalarda kendisi lehine kullandığı bir araç haline dönüşmüştür. Sünni teoloji, Fırka-i Naciye’nin, yani kurtuluşa eren kesimin kendileri olduğu yönündeki düşünceyle “çoğunluğu bütünleştirmek isterken bir yandan azınlıklar yaratmış, var olan azınlıkları ise ehl-i bid’at olmakla itham etmiştir” (Okumuş, 2005, 56). Tarihsel

¹ “Dikkat ediniz sizden önce Ehl-i Kitap olanlar 72 fırkaya bölündüler. Kuşkusuz bu ümmet de 73 fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan 72’si Cehennemde, biri de Cennette olacaktır”. (Bkz. İbn Mace, *Sünen*, Hadis No: 3991)

süreç içerisinde kendilerini sürekli olarak İslam dışı ithamlarla muhatap bulan Aleviler ise, bu ithamlara karşılık “Gerçek İslam Aleviliktir” söylemi ile Fırka-i Naciye inancına paralel bir inanç geliştirmişlerdir (Engin, 1999; Çamuroğlu, 1994). Böylece her iki grup da İslam’ı temsil etme anlamında kendilerini diğerinden üstün görerek ayrışmanın teolojik zeminini oluşturmuşlardır.

İnanç temelinde olduğu gibi dini pratiklerde de Alevi ve Sünnilerin farklı uygulamaları, birbirlerini ötekileştirme adına sıkça dile getirilen konulardandır. Örneğin Sünniler için Aleviler, namaz kılmayan, oruç tutmayan, hacca gitmeyen grup olarak tanımlanıp ötekileştirilirken, Aleviler için ise Sünniler, şeriat makamından tarikat makamına geçemeyen kişiler olarak küçümsenmektedirler (Bkz. Türkdoğan, 2013).

Osmanlı-Safevi mücadelesi sonrasında Alevi toplum, dışa kapalı bir yapı ile kırsal kesimde devletten ve Sünni toplumdan kendisini uzak tutmuştur. Bu süreç 20. yüzyıla kadar devam etmiştir (Bozkurt, 2005). Her iki grubun birbirlerinden izole olması, birbirleri hakkında çeşitli kalıp yargıların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Politik ve teolojik ayrışmanın getirdiği bakış açısıyla beraber, gruplar, ötekini olabildiğince asılsız ve olumsuz kalıp yargılarla kodlamış, kendi üstün grup kimliğini öteki üzerinden ifade etme yolunu benimsemiştir.

Kentleşme süreci ile birlikte Alevi ve Sünnilerin aynı mekânı paylaşması, ayrışmayı tetikleyen başka bir unsurdur. Zira “Aleviler ilk kez, Sünni nüfusun elinde bulunan iş alanlarına ortak olmaya, ekonomik faaliyetlere katılmak yoluyla kurulu düzeni zorlamaya ve dolayısıyla Sünnilerce bir tehdit ögesi olarak algılanmaya başlanmışlardır” (Gölbaşı-Mazlum, 2010, 332). Böylece Alevi-Sünni ilişkilerinde politik ve teolojik ayrışmaya kentleşme süreci ile birlikte sosyo-kültürel ayrışma da eklenmiştir. Örneğin Sünnilerin Alevilere yönelik “gusül abdesti almayan” “kestikleri ve pişirdikleri yenmeyen” “mum söndü yapan” gibi kalıp yargıları, bu bağlamda değerlendirilebilir (Bkz. Doğan-Çelik, 2014).

Sosyo-Kültürel anlamda Alevilerin ise Sünnileri genel olarak “yoz”, “yobaz”, “geri kafalı”, “modernleşemeyen” gibi kalıp yargılarla niteledikleri görülmektedir (Yapıcı, 2008). Bu kavramların işaret ettiği önemli nokta ise, Alevilerin kendi kimliklerini Sünniler üzerinden tanımlama girişimidir. Zira Alevilerin modern, çağdaş, ilerici, laik, hümanist gibi vasıflarla kendilerini tanımlamaları sıkça dile getirilmektedir. Bu bakış açısı ile zikredilen kavramlar, bir inanç sistemi olarak Aleviliğin değil, bir grup olarak Alevilerin sosyo-kültürel yönüne işaret etmektedir (İrat, 2009). Güngör’e göre Alevi kimliğinin tanımlanmasının bu kadar rahat bir manevra alanına sahip olması, Aleviliğin sözlü kültürel kodlarla aktarılmasından kaynaklanmaktadır (Güngör, 2007).

Alevi-Sünni ilişkilerinde yaşanan sosyo-kültürel başka bir ayrışma ise, evlilik konusu üzerinden gündeme gelmektedir. Alevi-Sünni evlilikleri her ne kadar kentleşme süreci ile birlikte artarak devam eden bir olgu olsa da günümüzde yapılan birçok araştırma ve sosyal gözlemler, önemli oranda her iki grubun da diğer grupla olan evliliklere sıcak bakmadığını ortaya koymuştur (Bkz. Türkdoğan, 2013; Yapıcı, 2004; Bozkurt, 2006; Vorhoff, 2013).

1.1. Alevi-Sünni Evlilikleri

Aile ve akraba gruplarının temelini oluşturan evlilik, karşıt cinsten iki yetişkin bireyin cinsel ilişkilerinin toplumun koyduğu kriterler çerçevesinde yürütülmesidir (Dündar, 2018, 41). Son dönemde bazı Avrupa ülkelerinde aynı cinsten bireylerin yapmış oldukları evliliklerin de meşru kabul edildiği gözlemlense de sosyolojik olarak yaygın kanaat, evliliğin karşı cinsler arasında yapıldığı yönündedir. Evlilik kurumu iki birey arasında gerçekleşen bir ilişkinin yanı sıra toplumsal bir ilişkiyi de kapsamaktadır. Zira evliliği onaylayan ve kabul eden toplumun kendisidir. Bu açıdan

her toplumda evlilikle ilgili farklılıkların gözlemlenmesi doğaldır. Toplamların sosyo-ekonomi, sosyo-dini ve sosyo-kültürel olarak birbirlerinden farklılaşması birçok konuda olduğu gibi evlilik ve aile gibi kurumları da kapsamaktadır (Doğan, 2014).

Günümüz dünyasında evliliklere bakıldığında özellikle Sanayi Devrimi sonrası yaşanan toplumsal değişimler, aile ve evlilik kurumunu da yeniden biçimlendirmiştir. Özellikle kadınlar özelinde yaşanan gelişmeler, evliliğe yeni bir boyut kazandırmıştır. Genel olarak eğitim seviyesinin yükselmesi, kadın haklarının gelişimi, kadının ekonomik ve toplumsal hayata katılımı gibi konular, evliliğe dair bakış açılarının değişimine sebep olmuştur (Sungur vd. 2017).

Sanayi Devrimi sonrası modern toplumlarda görülen çekirdek aile tipi, bireylerin aile ve akraba gruplarından bağımsız bir şekilde evleneceği kişiyi aidiyetinden dolayı değil, karşılıklı romantik düşüncelere kapılması yoluyla belirleyerek oluşturduğu bir modeldir. Burada romantizm, “iki bireyin birbirleriyle cinsel, duygusal ve bilişsel bir hazla bir araya geldikleri, karşılıklı etkileşimde bulunarak birbirleriyle bağlılıklarını tamamladıkları bir aşk türü olarak tanımlanabilir” (Sungur vd. 2017, 72). Dolayısıyla geleneksel zihin kodlarının eş seçimi üzerindeki etkisi kırılarak, bireyler arasındaki ilişkiyi ifade eden romantizm, bu boşluğu doldurmuştur. Özellikle Batı dünyasında Rönesans’tan sonra evlilik için en önemli kıstas “aşk” kavramı olmuştur. Artık birey eşini seçmede tek yetkili kişidir. Günümüz modern dünyasında özgürce eş seçme, en yaygın eş belirleme modelidir. Ataerki değerlerin büyük ölçüde erozyona uğradığı toplamlar, eşin özgürce belirlenmesine daha fazla destek vermektedir (Akkaya, 2018).

Evlilikle ilgili ülkemizin tarihsel gelişimine bakıldığında, çekirdek ailelerin artmasına paralel eş seçiminde de bireyselliğin ön plana çıktığı gözlemlenmektedir. Bu konuda küreselleşme sürecinin Batı dünyasının değerlerini batı dışı toplamlarla tanıştırma ve bu değerleri empoze etme etkisinden söz etmek mümkündür. Evliliklerde eş seçme tercihinin özellikle büyük kentlerde, modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin etkisi ile bireyselleştikten bahsetmek mümkündür (Yılmaz, 2008). Ancak bu bireyselleşmeyi Türk toplumunun tamamına genellemek mümkün gözükmemektedir. Zira günümüz Türk toplumunda geleneksel aile ve aile ilişkilerinin yaşandığı bölgeler olmakla birlikte, kentlerde yaşayan çekirdek ailelerin de yeri ve zamanı geldiğinde geleneksel aile ilişkilerini hatırlayıp bu doğrultuda kendilerini konumlandırması yadsınamaz bir gerçektir. Bu bağlamda Türk toplumunda eş seçimi üzerinde aile ve akraba gruplarının önemli derecede etkisinin olduğunu söylemek yerinde bir ifade olacaktır.

Evlilik birlikteliği ile toplumun en küçük kolektif yapısı olan aile kurumunun temelleri atılmaktadır. Aile ise, sosyolojik olarak toplumsal normların, değerlerin, inançların, gelenek ve göreneklerin muhafazasını sağlayan ve gelecek nesillere bu birikimi aktaran en önemli kurumdur. Bu sebepten ötürü evlenilecek kişinin seçimi toplumsal bir boyut taşımaktadır. “Dolayısıyla toplumun üyeleri, kendi yetiştirdikleri, aidiyet fikrini aşıladıkları, aynı soydan gelen kişilerin yapacağı evlilikleri yüceltmektedir” (Özmüş, 2020, 8). Bu konuda Merton (1941), hiçbir toplumda evlenilecek kişinin seçiminin, rastlantısal ve gelişigüzel olmadığını vurgulamaktadır. Bu açıdan evlenilecek kişinin belirlenmesinde akrabalık, coğrafi yakınlık ve dini aidiyet gibi faktörler ön plana çıkabilmektedir (Davis, 1941). Ayrıca üyesi olunan sosyal grubun ve sosyal çevrenin etkisi de eş seçiminde önemli bir etmendir (Kalmijn, 1998).

“Karma evlilikler modern toplumda önemli bir sosyolojik olgudur” (Güngör, 2016, 83). Merton (1941), karma evlilikleri tanımlama adına, aile ve akraba grupların dışındaki farklı gruplardan bireylerle yapılan evlilikleri kastetmektedir. Davis’e (1941) göre ise karma evlilikler; kişinin grup içi evlilik kuralını ihlal etmesi veya bu kuraldan sapması ile gerçekleştirdiği evlilikleri kapsamaktadır.

Başka bir tanıma göre ise karma evlilikler; farklı kültürlerden gelen bireylerin kültürlerinden taviz vermeden gerçekleştirdikleri evliliklerdir (Cavan, 1970). Tüm bu tanımlamalarla birlikte genel olarak karma evlilikler; “farklı ırksal, etnik, dinsel ve mezhepsel gruplara bağlı bireyler arasında gerçekleşen evlilikler” (Beylunioğlu ve Kaymak, 2020, 13) şeklinde tanımlanmaktadır.

Gruplar arası evlilikleri yansıması açısından ülkemizdeki örneklere bakıldığında, Alevi-Sünni evliliklerinin önemli bir potansiyel taşıdığı görülmektedir. Özellikle Alevi-Sünni ilişkilerinin sosyolojik ön yargı ve kalıp yargılarla süregeldiği göz önünde bulundurulursa, bu tür evliliklerin gruplar arası ilişkileri nasıl şekillendirdiği önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Alevi toplumu teolojik, politik ve sosyolojik sebeplerden ötürü yüzyıllar boyunca kendilerini Sünni toplumdan soyutlamış, dışa kapalı bir grup yapısıyla güçlü bir toplumsal sistem inşa etmişlerdir. Bu açıdan Aleviler, merkez-çevre ilişkisi çerçevesinde çevreyi oluşturmaktadırlar (Yılmaz, 2005). Alevi ve Sünnilerin birbirleriyle olan temasının yok denecek kadar az olması, aralarında gerçekleşebilecek evlilikleri de imkânsız hale getirmiştir.

Genel olarak Alevi-Sünni evliliklerinin 1950’li yıllarla başlayan kırdan kente göç olgusuyla birlikte görünür hale geldiği bilinmektedir. Bu açıdan kentleşme, Alevi-Sünni evliliklerinde önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Kent hayatında birbirlerini daha yakından tanıma imkânı bulan Alevi ve Sünniler, birlikte yaşama pratiğini deneyimlemişlerdir. Zaman içerisinde karşılıklı ilişkiler artmış ve gruplar arasında evlilikler vuku bulmaya başlamıştır.

Alevi ve Sünnilerin kent hayatında daha özgür ve rahat ilişki kurmasını sağlayan bir diğer süreç ise modernleşmedir. Kent hayatının getirmiş olduğu modern yaşam biçimleri, her iki grubun gelenekle olan bağınyı zayıflatmış ve grupların birbirlerine dair düşünce ve davranış kalıplarını rasyonelleştirmiştir. Özellikle Sünnilere kıyasla daha kapalı bir grup yapısı görünümü sergileyen Alevilerin, kırsal kesimde yaşadığı dini ve sosyal hayat otoriteler tarafından kontrol altında iken kentlerde bu otorite boşluğu, Alevileri modern hayata daha elverişli bir hale getirmiştir (Aktürk, 2019).

Alevi-Sünni ilişkilerini geliştiren ve grupların birbirlerini algılama adına her türlü dini ve geleneksel bakış açısını sorgulatan sekülerleşme süreci de Alevi-Sünni evliliklerinde başka bir eşiği oluşturmaktadır. Ertit (2015) bu bağlamda Alevi-Sünni evliliklerinin ancak sekülerleşen bir toplumda gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır. Ona göre Türkiye’de gözle görülür bir şekilde artan Alevi-Sünni evlilikleri, bu anlamda Türk toplumunun sekülerleştiğinin göstergelerindendir (Ertit, 2015).

Türkiye’deki eğitim seviyesinin yükselmesi ve üniversite olanaklarının artması da Alevi-Sünni ilişkilerine başka bir boyut kazandırmıştır. Özellikle gençlerin eğitim seviyelerinin ebeveynlerinden yüksek olması, birçok konuda olduğu gibi Alevi-Sünni ilişkilerini de ebeveynlerinden farklı olarak algılamalarına sebep olmuştur. Gençlerin üniversite eğitimi alma adına farklı şehirlere gidip o şehirlerde farklı aidiyetlerden gelen insanlarla kaynaşıp arkadaşlıklar geliştirmesi, Alevi-Sünni ilişkilerini daha makul ve hümanist bir bakış açısıyla değerlendirmelerine zemin hazırlamıştır. Karşılıklı olarak gerçekleşen bu etkileşim, zamanla Alevi-Sünni evliliklerine olanak sağlamıştır.

Yaşanan tüm bu süreçlerle birlikte gerek sosyal gözlemlerden gerekse de akademik çalışmalardan anlaşıldığı kadarıyla Alevi-Sünni evlilikleri artarak devam etmektedir. Ancak bu durum, yani bu tür evliliklerin toplum nazarında normalleştiğini veya toplumun bu tür evlilikleri onayladığını düşündürmemelidir. Zira gerek Alevilerin gerekse de Sünnilerin bu tür evliliklere

hâlâ katı bir direnç gösterdiği yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır (Bkz. Türkdoğan, 2013; Balkanlıoğlu, 2012).

Bu direncin altında yatan sebepler, her iki grup içinde geçerli olan tarihsel yaşanmışlıklardan kaynaklanan ön yargı ve kalıp yargılardır. Bu ön yargı ve kalıp yargılar doğrultusunda, her iki grubun da Alevi-Sünni evliliklerine karşı çıkmasında benzer ve farklı argümanlar ileri sürüldüğü görülmektedir. Dolayısıyla Alevi ve Sünnilerin bu tür evliliklere niçin karşı çıktıklarını ayrı ayrı ele almak, konunun daha iyi anlaşılması için önemlidir.

Öncelikle ilgili akademik literatüre bakıldığında Aleviliğin Sünnilerle evliliğe olumsuz yaklaşmasında, “teberra” inancının etkili olduğu görülmektedir. Bazı Alevilere göre; Hz. Ali’yi sevmeyenler ve onun birinci halife olması gerektiğine inanmayanlardan uzak durma olarak tanımlanabilecek teberra doktrini, Sünnilerle evliliği kapsar niteliktedir (Eyüboğlu, 1980). Aynı zamanda Alevilerin kapalı toplum yapısı özelliği taşıması da Sünnilerle yapılacak evlilikleri olumsuz bir zeminde algılamalarını doğurmuştur. Azınlık psikolojisinin getirmiş olduğu bir arada yaşama ve varolma refleksi, grup dışı evliliklerin yasaklanmasına sebep olmuştur. Öyle ki bu yasağı işleyen kişiler Alevilerce düşkün olarak kabul edilmektedir. Alevi toplumunun hukuk sistemi olarak bilinen düşkünlük kurumu, Aleviliğin toplumsal norm ve değerlerin korunmasında ve gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli bir rol üstlenmektedir. Türkdoğan’ın (2013) Alevilerle ilgili Anadolu’nun birçok bölgesinde yaptığı saha araştırması, genel olarak Sünnilerle yapılan evliliğin düşkünlük sebebi sayıldığını ortaya koymuştur. Buna göre; Sünni ile evlenen bir Alevi, düşkün kabul edilmekte ve cemlere alınmamaktadır. Bazı bölgelerde ise bu ceza, evlenen kişi ile sınırlı olmayıp ailesini de (anne-babası) kapsamaktadır. Yine bazı Alevilere göre bu durum, kurban kesilerek kaldırılabilirken, (düşkünlükten kaldırma) bazı Alevilere göre ise, Sünni ile evlenenin hiçbir halükârda düşkünlüğü kaldırılmamaktadır (Bkz. Türkdoğan, 2013; Şahin, 2011). Grup kimliğini koruma adına gösterilen bu refleks, kimi bölgelerde o kadar katı uygulanmaktadır ki, kızını bir Sünni erkekle bilerek evlendiren ebeveyn de düşkün kabul edilmekte ve hiçbir şekilde bu düşkünlük kaldırılmamaktadır. Eğer evlilik babanın rızası dışı gerçekleşmişse, baba ancak evladını reddetmek suretiyle düşkünlükten kurtulabilmektedir (Aytav, 2012; Türkdoğan, 2013).

Günümüzde ise daha çok Alevilerin bu tür evliliklere, özellikle Alevi kadınların Sünni erkeklerle evlenmesine karşı gösterdikleri direnç, kızlarının evlendikten sonra baskı altına alınarak Sünnileştirileceği kaygısından ileri gelmektedir. Bu açıdan dini olarak Sünni yaşam biçimi, Alevilerce bir tehdit unsuru olarak algılanmaktadır (Bkz. Güner, 2019)

Alevilerin bu tür evliliklere karşı göstermiş olduğu direncin bir benzerini de Sünniler göstermektedir. Tarihsel ön yargı ve kalıp yargıların etkili olduğu Aleviler’e dair olumsuz imaj, bu tür evliliklerin önündeki en büyük engellerdendir. Özellikle Sünni toplum tabanında etkili olan bu ön yargı ve kalıp yargılar, Aleviliği; “zındık”, “kafir” ve “mülhit” gibi kavramlarla tanımlanması sonucunu doğurmuştur. Bu açıdan Alevilerle olan evliliğin dini açıdan sorunlu olabileceği algısı ortaya çıkmıştır (Yapıcı, 2004). Bu düşüncenin temelini bakıldığında ise, İslam dışı Alevilik tanımlamalarının etkili olduğu görülmektedir. Bazı Alevi kesimlerce de bu yorumun yani, Alevi inanç sisteminin İslam Dini içerisinde kabul edilemeyeceğine dair görüşlerin dile getirilmesi, Alevilerle olan evliliği Sünniler açısından tartışmalı hale getirmektedir (Turan, 2013).

Sünnilerin, Alevi-Sünni evliliğine olumsuz yaklaşmasının altında yatan bir diğer sebep ise, Sünnilere kıyasla Alevi toplumunun daha modern ve seküler bir hayat tarzı benimsemiş olmasıdır. Özellikle Alevi toplumunda kadının daha rahat ve özerk konumu, muhafazakâr Sünnilerin dini ve ailevi açıdan eleştirdiği bir konudur (Ayata, 1997). Bu açıdan evliliğin gerçekleşmesi halinde Alevi

bireyin, muhafazakâr Sünni aile yapısına uyum sağlayamayacağı düşünülmektedir. Alevi bir kadının Sünni bir erkekle evlenmesinde ailevi ve kültürel değerlerin uyuşmayacağı tezi üzerinden evliliğe karşı çıkılırken, Sünni bir kadının Alevi bir erkekle evlendirilmesine ise dini açıdan karşı çıkmaktadır (Yapıcı, 2004).

Alevi ve Sünni toplum, bu tür karma evliliklere kimi zaman dini, kimi zaman sosyo-kültürel açıdan karşı çıkmakta, bu tür evliliklerin mutlu ve başarılı bir şekilde sürdürülemeyeceğini düşünmektedir. Her ne kadar kentleşme, modernleşme ve sekülerleşme gibi sosyolojik süreçlerin etkisi ile bu tür karma evliliklerin arttığı gözlemlense de Alevi-Sünni evliliklerine dair olumsuz bakış açısı mevcudiyetini korumaktadır.

2. Bulgular ve Yorumlar

Çalışmanın bu bölümünde Alevi-Sünni bireylerin yapmış oldukları evlilikler ve bu evliliklerin gruplar arası ilişkilere etkisi konu edinilmiştir. Evli çiftler ve hali hazırda evli olan bireylerle yapılan görüşmeler, Alevi-Sünni grupları arasındaki etkileşimleri göstermesi açısından önemlidir. Saha araştırmasından elde edilen veriler içerik analizi yöntemi ile çözümlenmiş ve bu işlem sonucunda ortaya çıkan bulgular üç ana tema altında değerlendirilmiştir. Birinci tema “Evlilik Öncesi Süreç” olarak isimlendirilmiştir. Bu tema altında, evlilik yapan bireylerin evlilik öncesi Alevi-Sünni algıları, aidiyet duyguları ve bakış açıları ile aile ve akraba gruplarının Alevi-Sünni ilişkilerine dair yaklaşımları ele alınmıştır. Evlilik yapan bireylerin Alevi-Sünni algılarının aile, akraba ve çevresel unsurlardan ne derece etkilendiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra evlilik kararına karşı aile ve akraba çevrelerinin bu kararı nasıl algıladıkları, ilk tepkilerinin neler olduğu, evlilik kararından vazgeçmesi için bireylere baskı yapıp yapmadıkları gibi sorulara verilen cevaplar incelenmiştir.

İkinci tema olan “Evlilik Süreci”nde, çiftlerin bu süreçte yaşamış oldukları deneyimler aktarılmıştır. Özellikle aile ve akraba gruplarının evlilik kararlarına karşı göstermiş oldukları refleksler analiz edilmiştir. Süreç içerisinde aile ve akraba çevrelerinin etkileşimleri sonucu tavır ve tutumların seyri ele alınmıştır. Yine evlilik süreci içerisinde kız isteme, söz, nişan, nikah ve düğün gibi geleneksel adetlerde Alevi-Sünni aidiyetliklerinden kaynaklanan talep ve beklentiler değerlendirilmiştir.

Son tema olan “Evlilik Sonrası Süreç”te çiftlerin karşılıklı ilişkileri, aile ve akraba gruplarının ilişkileri, çocuk yetiştirilmesi ve yaşamış oldukları çevrede bu durumun nasıl algılandığı gibi süreçler anlaşılmasına çalışılmıştır.

Ayrıca Alevi-Sünni ilişkilerinin evlilik yoluyla ne tür bir değişim yaşadığı sorusu merkeze alınarak, aile ve akraba gruplarının evlilik öncesi düşünceleri ile evlilik sonrası düşünceleri kıyaslanarak ortaya çıkan sonuçlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda evlilikle kurulan temasın gruplar arası ilişkileri nasıl etkilediği katılımcılar üzerinden analiz edilmiştir.

2.1. Evlilik Öncesi Süreç

Alevi-Sünni evli çiftlerle yapılan görüşmelerde bireylerin Alevi ve Sünni kavramlarını nasıl tanımladıkları, Alevi ve Sünni gruplarına ne derece aidiyet hissettikleri, kendi yaşantılarında bu kavramların önemi, varsa bu aidiyetliklerden kaynaklanan dini pratikleri ne ölçüde hayatlarına yansıtacakları, Alevi-Sünni ilişkilerinin nasıl bir zeminde gerçekleştiği, kişilerin eşleriyle tanışmadan önce bu tür evlilikleri nasıl değerlendirdiği, yakınlarından bu tür evlilik yapanların olup olmadığı ve varsayımsal olarak kendisine bu dönemde Alevi/Sünni biriyle evlenir misin sorusuna ne yanıt verebileceği, evlilik kararlarına karşı ilk tepkilerin neler olduğu ve evlilik kararlarını dini kurum ve otoritelere danışıp danışmadıkları gibi sorular yöneltmiştir.

Öncelikle Alevi-Sünni tanımlamalarında dikkat çeken şey, Alevi bireylerin Sünnilere karşı Aleviliği apolojik bir tavırla tanımlama gayreti içerisine girmeleridir. Bu açıdan azınlık psikolojisinin getirmiş olduğu bir refleksten söz edilebilir. Bu tanımlamalardaki bir diğer husus ise, Sünnilik kavramını ne Sünnilerin ne de Alevilerin somut bir şekilde tanımlayamamasıdır. Özellikle eğitim seviyesi açısından üniversite mezunu olmayan bireylerde bu durum daha fazla gözükmektedir. Söz konusu bu durum, toplumsal gruplar açısından azınlığı oluşturan grubun kendi varoluşunu çoğunluğa karşı sürekli canlı tutabilme dinamiğinde saklıdır. Nitekim birçok çalışmada azınlık grubu üyesi bireylerin çoğunluk grubu üyesi bireylere kıyasla kimlik algılarının daha fazla belirgin ve canlı olduğu saptanmıştır (Bkz. Allport, 2016). Çoğunluğu oluşturan Sünnilerin ise böyle bir kaygılarının bulunmaması, kendi gruplarını tanıma adına bir gayretin oluşmamasına zemin hazırlamıştır. Bu açıdan Sünni bireylere Sünniliğin ne olduğu sorulması üzerine Alevilik üzerinden kendilerini ifade etmesi kayda değerdir. Özellikle Sünni bireylerin Alevilik hakkında Sünnilikten daha fazla veriye dayalı cümleler kurdukları görülmüştür.

Alevilik-Sünnilik kavramlarının tanımlanmasında, bireylerin yetişmiş olduğu sosyal çevrenin de etkisinin olduğu gözlemlenmiştir. Özellikle Alevi-Sünni etkileşiminin olduğu yerlerde yetişen bireylerin, öteki grubu tanımlamasında negatif algıların olduğu belirlenmiştir. Aksi durumun yani öteki grupla temasının olmadığı sosyal çevrelerde ise, bireylerin gerek kendi dini grubuyla ilgili olsun gerekse de öteki dini grupla ilgili nötr ifadeleri kapsayan tanımlamalar yaptıkları görülmüştür. Bu açıdan gruplar arası temasın olmadığı sosyal çevrede yetişen bireylerin, temasın olduğu sosyal çevrede yetişen bireylere kıyasla grup tanımlamalarının daha ılımlı olduğu gözlemlenmiştir. Karşılıklı temasın tarihsel süreç içerisinde Alevi-Sünni ilişkilerindeki birtakım ön yargı, ötekileştirme ve çatışmaların kuşaktan kuşağa aktarılarak bu bakış açısının devam ettirilmesine sebep olduğu saptanmıştır.

Alevi-Sünni evliliği yapan katılımcıların birçoğunun Alevilik-Sünnilik aidiyetlerinin oldukça düşük seviyede olduğu görülmüştür. Özellikle eğitim seviyesi yüksek olan (Lisans ve Lisansüstü mezuniyetler) bireylerde bu durum daha da belirgindir. Burada istisnaları olmakla birlikte Alevi-Sünni evlilikleri yapan bireylerin hayatı daha seküler biçimde yaşadıkları anlaşılmaktadır. Katılımcılar özellikle Alevilik ve Sünnilikteki birtakım dini pratikleri yerine getirmediğini açık bir şekilde ifade etmişlerdir. Bu durumun evliliği kolaylaştıran bir unsur olduğu gözükmektedir. Zira birçok katılımcı, sonraki sorularda dini grup aidiyetin güçlü olması halinde evliliklerinin gerçekleşmeyebileceğini veya sürdürülemeyeceğini belirtmişlerdir. Genel durumun aksine, dini grup aidiyetinin yüksek olduğunu ve dini pratikleri yerine getirdiklerini ifade eden katılımcılar da mevcuttur. Bu durum Alevi bireylerde daha çok inanç boyutuyla açıklanmakta iken, Sünni bireylerde ise namaz, oruç gibi pratik uygulamalarla ifade edilmektedir.

Alevi-Sünni ilişkilerini değerlendirme adına sorulan sorulara ise genelde katılımcılar, Alevi-Sünni ilişkilerinin problemleri olduğu, bu problemlerin tarihsel süreç içerisinde meydana gelen birtakım yaşanmışlıkların sebep olduğu, bazıları ise toplum içerisindeki yanlış ve eksik bilgilerden kaynaklandığı şeklinde cevaplar vermişlerdir. Katılımcıların birçoğu olumsuz ilişkileri ifade etmekle birlikte kendileri için bunların anlamsız olduğunu özellikle belirtmişlerdir. Bu başlık altında ortaya çıkan kayda değer bir başka sonuç ise, Sünnilerin Alevilere karşı daha olumsuz ve ötekileştirici tavırlarının olmasına dair kanaatleridir. Bu durumu Alevi katılımcılarla birlikte Sünni bireylerin de genel olarak ifade etmesi ayrıca önemli bir saptamadır. Alevi-Sünni ilişkilerinin sorunlu olduğunu, bu duruma ise politik aktörlerin sebep olduğunu düşünen katılımcılar da vardır. Örneğin bir katılımcı sağ-sol olaylarının, darbelerin ve bazı siyasetçilerin bu olumsuzlukları körüklediğini ifade etmiştir (K-10).

Başka bir katılımcı ise Alevi-Sünni ilişkilerindeki olumsuz bakışın tamamen sosyolojik nedenlerden kaynaklandığını ifade etmiştir. Alevi katılımcı E-21, sayısal olarak Alevilerin Sünnilerden daha fazla olduğu bir ortamda Alevilerin de Sünnilerin yaptığı kötülükleri yapabileceğini belirtmiştir. Ayrıca bu olumsuz bakışın aşırı grup aidiyeti içeren yetiştirilme tarzıyla ilişkili olduğunu dile getirmiştir.

Katılımcılara, eşleriyle tanışmadan önce bu tür evlilikleri nasıl değerlendirdikleri, yakınlarından bu tür evlilikleri yapanların olup olmadığı ve varsayımsal açıdan kendilerinin bu dönemde Alevi/Sünni biriyle evlenip evlenmeyeceklerine dair sorular yöneltilmiştir. Bu açıdan bireylerin evlilik öncesi karşı grupla ilgili düşünceleri anlaşılmasına çalışılmıştır. Sorulan sorulara oldukça farklı yanıtlar alınmıştır. Bazı katılımcılar, “kesinlikle bu tür evliliklere olumsuz bakmazdım” (E-11, K-8, E-5, K-2, E-6, K-15), “biri bana bu soruyu sorsaydı zamanında, ben de bu tür evlilik yapardım” (E-12, E-19) gibi yanıtlar vermiştir.

Yukarıdaki yanıtların aksine, Alevi-Sünni evliliklerine ihtiyatlı ve olumsuz yaklaşan bireyler de olmuştur. Örneğin bir katılımcı bu konuda şunları söylemiştir: “İnsan bilmediğine çekinerekten yaklaşır. Bizim için Aleviler dipsiz bir kuyuydu. Dolayısıyla Alevi ile evlenmeye çok da olumlu bakmazdım” (E-10). Özellikle daha muhafazakâr aile ve çevrede yetişen bireylerin bu tür evliliklere mesafeli baktığı saptanmıştır.

Genel olarak bireylerin yetişmiş olduğu aile ve çevrenin evliliklere karşı düşüncelerini şekillendirdiği gözlemlenmiştir. Evlilik öncesi her halükârda olumlu düşünen bireylerin daha hümanist ve seküler bir aile yapısına sahip olduğu, ayrıca kendilerinin ve ailelerinin eğitim seviyesinin yüksek olduğu saptanmıştır. Olumsuz yaklaşan gerek Alevi gerekse de Sünni bireylerin ise, aile ve çevrelerinin daha muhafazakâr bir karakter taşıdığı, dahası Alevi-Sünni ilişkilerini tarihsel ön yargı ve kalıp yargılarla algıladığı tespit edilmiştir. Ayrıca daha önce aile ve akrabalar içerisinde yapılan evliliklerin durumu da bireylerin bu tür evliliklere karşı bakışını etkilediği görülmüştür. Olumlu evlilik örnekleri pozitif bir etki yaratırken, olumsuz evlilik örnekleri de negatif bir etki yaratmıştır.

Yine bu başlık altında evlilik kararına karşı aile ve çevreden gelen ilk tepkilerin neler olduğu katılımcılara sorulmuştur. Bu bağlamda bireylerin flört veya tanışıklık döneminden sonra evlilik kararı alıp bunu ailelerine söylediklerinde, birçoğunun olumsuz yaklaştığı ortaya çıkmıştır. Burada oldukça ilginç yaklaşımlar tespit edilmiştir. Ailesini modern, hümanist, seküler veya çok anlayışlı olarak tarif eden bireylerin bazılarında dahi, evlilik kararı çok da olumlu kabul görmemiştir. Normalde farklı dinsel aidiyetlere sahip bireylere oldukça saygı gösteren ailelerin, konu kendi kızı veya oğlunun evliliği olması halinde tereddüt yaşamaları, kayda değer bir bulgudur. Bu açıdan evlilik olgusu bu ailelerde bir nevi turnusol kâğıdı işlevi üstlenmektedir. Tüm bunlarla birlikte evlilik kararını oldukça normal karşılayan ve herhangi bir problem görmeyen aileler de mevcuttur. Genel olarak ilk tepkiler, olumlu ve olumsuz olarak ikiye ayrılabilir.

Evlilik kararına olumlu tepki veren aile üyelerine sahip bireylerin, sorulara kısa yanıtlar vermesi üzerine emin olmak için, “Aleviler için Alevi, Sünniler için ise Sünni eş adayınız olsa, aileleriniz de bir tercih yapsa hangisini seçerdi” şeklindeki soruya ise genelde kendi dini gruplarına ait bireylerin tercih edileceği belirtilmiştir (E-18, E-15, E-2, E-1, E-20, E-21). Bu durum, bu tür evliliği olumlu karşılayan ailelerde az da olsa iç grup kayırmacılığının olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Örneğin bir katılımcı annesinin demokrat olmasına rağmen evlilik kararına karşı olumsuz yaklaştığını hissettiğini belirtmiştir (E-19). Başka bir katılımcı ise kendi ailesini oldukça hoşgörülü ve saygılı tanımlayıp, evlilik sürecinde kendisini desteklediklerini ancak eşinin de

kendisi gibi Alevi olması halinde ailesinin daha mutlu olacağını ifade etmiştir. Bu katılımcıya göre aksini düşünmek imkansızdır (E-21).

Daha önce de belirtildiği gibi olumsuz tepki veren aileler çoğunluktadır. Nitekim Çatak (2012) ve Çatlı'nın (2008) yapmış olduğu çalışmalarda da aile ve çevrenin ilk tepkilerinin ağırlıklı olarak olumsuz olduğu saptanmıştır. Bu olumsuz tepkilerin sebeplerinin genelde halk içerisindeki çokça bilinen ön yargı ve kalıp yargıların olduğu anlaşılmaktadır. Bazı katılımcılar ise bunun sebebinin doğrudan ailelerin bakışından değil, sosyal çevrenin aileler üzerindeki baskı unsuru oluşturmaktan kaynaklandığını belirtmişlerdir (K-1, K-9, K-16, E-21). Özellikle ailelerin kendi sosyal çevreleri dışında bir yerde yaşamaları halinde, bu olumsuz tepkileri vermeyebilecekleri ifade edilmiştir. Örneğin katılımcı K-16 bu konuda şunları söylemiştir: “Yani bizim aile çevreden etkileniyor. İşte falancanın kızı Alevi ile evlenmiş, bu söylemden çok çekiniyorlar. Yani laf söz olur diye çekiniyorlar. Yoksa kendileri bu durumu çok da problem etmezler, biliyorum. Çevre baskısından çekiniyorlar” (K-16). Katılımcı E-21 ise, şunları söylemiştir: “Özellikle bu evliliklere ailelerin karşı çıkması çevrenin baskısıyla oluyor. Bence herkese sorsan kimse karşı çıkmaz evlenebilir falan der ama, kendi başlarına gelince bu durum yani oğlu veya kızının durumu böyle olunca karşı çıkmalar başlıyor.”

Bu tema altında ulaşılan bir diğer bulgu ise, evliliklerde hangi tarafın kız aldığı veya verdiği hususudur. Bazı katılımcılar kız almanın kız vermeye kıyasla daha makul karşılandığını belirtmişlerdir (E-8, E-7, E-12, K-15, E-21, K-16). Bu açıdan aile ve çevresel tepkilerin temelinde ataerkil bir bakışın yer aldığı da anlaşılmaktadır. Buna göre Alevi veya Sünni olsun, aileler kız alırken çok fazla problem çıkarmazken, kız verirken daha tutucu olmaktadır. Burada doğacak çocuğun babanın soyunu devam ettirdiği anlayışı etkili olmaktadır. Bazı katılımcılar ise bu durumu, dini grup açısından kız almada sayılarının arttığı, kız verirken de sayılarının azaldığı tezi üzerinden açıklamıştır.

Evlilik kararına karşı ailelerin özellikle olumsuz tepkilerinin temelinde çevre unsurunun yer aldığı anlaşılmaktadır. Birçok katılımcı ailelerinin bu durumu akraba ve sosyal çevrelerine nasıl anlatacaklarını, onların bu durumu nasıl karşılayacağını oldukça fazla dikkate aldıklarını belirtmişlerdir. Evlilik kararına karşı olumsuz yaklaşan ama bir noktadan sonra geri adım atan ailelerin çevreleri, bu durumu negatif bir şekilde dillendirdiği katılımcılar tarafından söylenmiştir. Bu da akraba ve sosyal çevre faktörünün aileler üzerinde önemli bir baskı unsuru oluşturduğunu göstermektedir. Örneğin katılımcı E-19, kendi evliliklerinden önce Alevi olan eşinin 3 kardeşinin de daha önce Sünnilerle evlendiğini, ailesinin bu evliliklere karşı çıktığını ancak zamanla kabullenmek durumunda kalarak kendi evliliklerinde sorun çıkarmadıklarını ifade etmiştir. Bu bağlamda çevrelerinden gelebilecek olumsuz tepkileri daha önce de tecrübe ettiklerinden kendi evliliklerine olumsuz yaklaşmadıklarını ifade etmiştir: “Eşimin ablası ve erkek kardeşleri falan hepsi Sünni ile evlenmiş ve hep sorunlu olmuş. İlk başlarda izin vermemişler. Dolayısıyla onların evliliği bizim evliliği kolaylaştırdı diyebilirim” (E-19). Bu örnekte görüldüğü gibi çevre baskısının daha önceden deneyimlenmiş olması evliliğe karşı gösterilen direnci zayıflatan bir unsur haline gelmiştir. Söz konusu bu çevre baskısı özellikle muhafazakâr aile yapısına sahip bireylerde daha belirgindir. Nitekim Çatak'ın (2012) yapmış olduğu çalışmada da liberal ailelere kıyasla muhafazakâr ailelere sahip bireylerin bu tür evliliklerde daha fazla problem yaşadığı saptaması, genel olarak bu çalışma için de geçerli bir bulgudur.

Bu tema altında ortaya çıkan bir diğer sonuç ise, Alevi-Sünni evlilikleri yapan bireylerin genelde şehir ortamında veya üniversite eğitimi sırasında tanıştıkları bulgusudur. Bu açıdan kentleşme

süreci ve üniversite eğitiminin bu tür evliliklere imkân sağladığı yönündeki kanı teyid edilmiştir (Güngör, 2016). Özellikle üniversite eğitimi için farklı bölgelerden gelip aynı şehirde yaşayıp arkadaşlık ilişkileri geliştirmenin, bu tür evliliklere kapı araladığı anlaşılmaktadır. Nitekim katılımcılar arasında üniversite mezunu olanların birçoğu bu durumu onaylamıştır.

Evlilik kararlarını dini kurum ve otoritelere danışıp danışmama konusunda ise genel olarak katılımcılar danışmadıklarını ifade etmişlerdir. Evlilik konusunda hem Alevi hem de Sünni bireylerde kentleşme, modernleşme ve sekülerleşme gibi sosyolojik süreçlerin etkisi gözlemlenmiştir. Evlilik olgusunun dini bir bakışla değerlendirilmediği, yapılan görüşmelerden anlaşılmaktadır. Her ne kadar katılımcılar arasında bu durumun istisnaları varsa da ağırlıklı görüş evlilik kurumunun dinsel sınırlardan uzaklaştığı yargısıdır. Nitekim bu tür evliliklerle ilgili yapılan çalışmalar, kentleşme, modernleşme ve sekülerleşme gibi süreçlerin bu tür evliliklerde oldukça aktif bir rol oynadığını teyit etmektedir (Kalmijn, 1991; Çatak, 2012; Tekelioğlu, 2013; Ülkücan vd., 2019; Aşlamacı, 2021). Bu çalışmalarda özellikle sekülerleşme kavramının altı önemle çizilmektedir. Ekinci (2022) “genç kuşakların ebeveynlerine kıyasla farklı kültür, kimlik ya da mezhepten biriyle evliliğe daha açık bir tutum sergilediğini” (152) ifade etmiştir. Ona göre evlilik konusundaki geleneksel bakış açısından kaynaklanan toplumsal alışkanlıklar yeni kuşaklarda hızla değişmektedir. Bu durum sekülerleşme sürecinden bağımsız düşünülmecek bir olgudur. “Gençlerin bu tutumları, ebeveynlerinden farklı olarak onların kendi inanç, mezhep, kimlik ya da kültürel kodlarından farklı kimliklere yakınlık kurmalarını, hatta onlarla evliliğe açık olmalarını sağlamaktadır” (Ekinci, 2022, 179).

Evlilik kararlarının dini otoritelerce hoş karşılanmadığını ifade eden az sayıdaki katılımcılar, bu bağlamda dini liderlerin yaklaşımını eleştirmektedir. Bu bulgunun aksine, Balkanlıoğlu (2013) dede ve müftülerin bu tür evliliklere olumsuz yaklaşmadığı, tam tersine bu evliliklerin Alevi-Sünni ilişkilerini geliştirmeye olanak sağladığı yönündeki tavır ve düşüncelerini saptamıştır. Ancak görüşülen bireylerde bu bulguyu açık bir şekilde destekleyen verilere ulaşılamamıştır.

2.2. Evlilik Süreci

Evlilik süreci teması altında, evlilik kararından evliliğin gerçekleşmesine kadar olan süreçteki ilişkiler ele alınmıştır. Aile, akraba ve sosyal çevrenin öteki grupla kurmuş oldukları temasları, her iki grubun bu teması nasıl algıladığı ve bu temas sonucu bireylerin ilk izlenimleri bu tema altında işlenmiştir. Bununla beraber, nişan, kına, nikah, düğün gibi toplumsal ritüellerin nasıl gerçekleştiği, bu ritüellerde dinsel aidiyetten kaynaklanan istek, talep ve beklentilerin olup olmadığı, eğer olduyorsa bunların nasıl algılandığı değerlendirilmiştir.

Öncelikle aile, akraba ve sosyal çevrenin bu süreçte olumlu, olumsuz ve nötr olmak üzere farklı yaklaşımlar sergiledikleri tespit edilmiştir. Olumlu yaklaşanlar; genelde evlilik kararına karşı ilk başta da olumlu yaklaşan aile ve akraba çevrelerinden ve evlilik kararına karşı ilk başta olumsuz yaklaşım süreci içerisinde karşı tarafı daha yakından tanıyarak olumlu düşünceler edinen aile ve akraba gruplarından oluşmuştur. Olumsuz yaklaşan ailelerin ise, diğer dini gruba karşı oldukça fazla ön yargı ve kalıp yargı besleyen aileler olduğu saptanmıştır. Bu ailelerde temas olumlu sonuçlar vermemiştir. Tüm bunlarla birlikte bazı katılımcılar bu süreci olumlu ya da olumsuz nitelenebilir normal bir süreç yaşadıklarını ifade etmişlerdir (E-11, K-12).

Son olarak bu süreci olumsuz tepkilerle atlatan katılımcılara: “Ailenizden veya çevrenizden bu evlilikten vazgeçme talebi veya telkini aldınız mı?” sorusuna hemen hemen tüm katılımcılar, doğrudan böyle bir durumla karşılaşmadıklarını söylemişlerdir. Bu durumun tek istisnası katılımcı K-10’ dur. K-10, kına gecesinde teyzelerinin kendisine gelerek açık bir şekilde evlilikten

vazgeçebileceği, hiçbir şey için geç kalınmadığı gibi telkinlerde bulduklarını belirtmiştir. Bir başka katılımcı E-19 ise eşi ve kendisini tanıştıran başka bir Alevi-Sünni çift arkadaşlarının boşandığını, daha sonra ise kendilerine de ayrılma tavsiyesi verdiğini ifade etmiştir. Katılımcı E-19 arkadaşlarının boşanma nedenlerinin Alevilik-Sünnilik düzleminde yaşanan anlaşamamazlıklar olmadığını ancak sıradan problemlerin Alevi-Sünni aidiyetleriyle pekiştirilip büyütüldüğünü düşünmektedir. Arkadaşlarının da bu bağlamda evliliklerinde sorun çıkabileceğini, yol yakinken vazgeçmelerini bu şekilde söylediğini ifade etmiştir.

Evlilik ritüellerinden kaynaklanan istek, talep ve beklentiler konusunda sorulan sorulara katılımcılar temelde iki farklı yanıt vermişlerdir. Öncelikle öteki dini grupla ilgili ön yargılı olan ailelerin bu ritüellerde birtakım istek ve taleplerinin olduğu, bu ritüellerin kendi gelenek, görenek ve inanışları doğrultusunda yapılmasının istendiği ifade edilmiştir. Örneğin bir katılımcı yaşadığı olayı şöyle anlatmaktadır: “Bizim evliliğimizde eşimin ailesi imam nikahı kıyılmasını istediler. Buna karşılık bizimkiler de aslında akıllarında olmamasına rağmen dede nikahı istediler. Sonuçta ikisi de oldu ama eşimle bana kalsa ikisini de yapmazdık” (K-14). Buna benzer yanıtlar diğer katılımcılarda da görülmüştür.

Evlilikle ilgili özellikle imam nikahı veya dede nikahı bazı çiftlerde olması gereken bir ritüel olarak algılanmıştır. Bu algının, dinsel aidiyetin yüksek olduğu birey ve ailelerinde daha yoğun olduğu anlaşılmaktadır. Kimi katılımcılar ise kendilerinin dini nikah gibi ritüellere önem vermediğini ancak aile ve çevrelerinin isteğini kırmamak için dini nikah yaptıklarını ifade ederek, bu uygulamalardaki akrabalık bağlarının yaptırım gücüne işaret etmiştir. Evlilik ritüellerinde yukardaki ifadelerin aksine hiçbir problem yaşamadıklarını, zaten hemen hemen gelenek ve görenek açısından ritüellerin benzer olduğunu, buna yönelik ailelerden istek ve taleplerin gelmediğini ifade eden katılımcılar da bir hayli fazladır (E-5, K-5, E-9, E-12, K-9, K-3, E-3, E-8, K-6, E-14, K-12, E-11, K-8, E-20).

2.3. Evlilik Sonrası Süreç

Alevi-Sünni bireylerin yapmış oldukları evliliklerde, dini grup aidiyetinden kaynaklanan birtakım uyumsuzlukların olup olmadığı, çocuklarının yetiştirilmesinde nasıl bir pozisyon aldıkları, aile ve akraba gruplarının evlilik sonrası karşılıklı ilişkilerinin nasıl olduğu, var olan ön yargı, kalıp yargı ve ötekileştirme eğilimlerinin bu etkileşimden nasıl etkilendiği, bu tür evlilikleri başkalarına tavsiye edip etmedikleri gibi sorular bu tema altında değerlendirilmiştir.

Öncelikle bu evliliklerde dini grup aidiyetinden kaynaklanan problemlere pek fazla rastlanmadığı tespit edilmiştir. Kişilerin dini grup aidiyeti açısından problem yaşamamasının altında, özellikle eşlerin seküler bir hayat tarzına sahip olması yani dini grup aidiyetliklerinin günlük yaşantıda pek yer kaplamaması, çiftlerin saygılı ve hoşgörülü karakter yapıları ve bireylerin eşlerinin dini grubuna daha yakın olması gibi sebepler yer almaktadır. Bu örneklerin yanı sıra birçok katılımcı, evliliklerinde Alevilik-Sünnilik açısından hiçbir problem yaşamadıklarını çok kısa cümlelerle ifade etmiştir (E-6, E-9, E-16, K-7, E-17, E-16, K-6, E-3, E-8, K-14, E-14, K-12, E-11, K-8, E-12, K-9, E-18). Bu kişilerin genel özellikleri göz önünde bulundurulduğunda bu durumun seküler hayat tarzlarına sahip olması ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle eğitim seviyesi yüksek olan bireylerde bu durum daha belirgindir. Eğitim seviyesi lise ve altı olan bireylerde ise, dini grup aidiyetinin sadece teorikte olduğu, pratik anlamda Alevilik-Sünniliğin hayatlarında çok fazla yer kaplamadığı anlaşılmaktadır.

Genel durumun aksine kişisel problem çok fazla yaşamamakla birlikte aile, akraba ve sosyal çevrelerinin müdahalesiyle problemler dile getiren çiftler de olmuştur. Bu kişilerin dini grup

aidiyetinin yüksek olması ayrıca kayda değer bir bulgudur. Bu açıdan aidiyet duygusunun ortak yaşantıda problem teşkil ettiği bu çiftler üzerinden saptanmıştır.

Tüm bunlarla birlikte hemen hemen tüm katılımcılar “Ne olursa problem yaşarsanız?” sorusuna: Dini baskı, saygısızlık ve hoşgörüsüzlük gibi yanıtlar vermişlerdir. Bu konuda bir katılımcı oldukça ötekileştirici bir bakış açısı sunmuştur: “Normalde eşimle hiç problem yaşamadım. Ama başörtüsüne karşıyım. Eşimin başörtüsü takmasını kesinlikle istemem. Öyle bir isteği olursa işte o zaman bu konu problem olur. Ben başörtüsüne karşıyım” (E-13). Bu katılımcının genel olarak dini grup aidiyetinin yüksek olduğu, Sünnilerin Alevilere yıllarca haksızlık yaptığı gibi söylemlerinin olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca bu bireyin Alevi-Sünni ilişkilerini oldukça politize olmuş bir bakış açısıyla değerlendirdiği saptanmıştır.

Katılımcı E-19 ise hem kendisini hem de eşini dini açıdan daha rahat ve serbest olarak tanımlamasına karşın eşiyile dini konuları konuşmadığını, konuşması halinde problemler çıkabileceğini belirtmiştir.

İstisnaları olmakla birlikte katılımcıların çoğunluğu eşiyile dinsel aidiyetten kaynaklanan bir problem yaşamadığını ifade etmişlerdir. Bu kişiler kendilerini seküler, çağdaş, modern, saygılı ve hoşgörülü olarak tanımlayarak böyle bir problemin olamayacağını altını çizmişlerdir. Özellikle kendilerinden önceki neslin bu konularda zorluk çektiğini ifade ederek, yeni nesilde böyle problemlerin çok fazla yaşanmadığını belirtmişlerdir. Nitekim Kızılocağın (2022) yapmış olduğu çalışmada da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Ona göre, bu tür evliliklerde daha fazla problem çıkmasına yönelik yaygın kanaatin aksine, çiftler arasında mezhepten kaynaklanan problemlere pek fazla rastlanmamaktadır.

Çocuklarının yetiştirilmesi konusunda her iki dini grubun öğretilerinin önemli olduğunu belirten bireyler, bu konuda hiçbir kısıtlama yapmayacaklarını, her türlü desteği verebileceklerini ifade etmişlerdir. Bu kişilerin bireysel olarak genelde dini grup aidiyetlik durumlarının oldukça yüzeysel, öteki dini gruba karşı olumsuz ön yargı ve kalıp yargılarının bulunmadığı, saygılı ve hoşgörülü kişilikler olduğu saptanmıştır. Bu konuda az da olsa problem yaşadığını veya ileride yaşayabileceklerini ifade eden katılımcılar da olmuştur.

Bu tema altında değerlendirilen bir başka bulgu ise, Alevi bireylerin Sünni bireylere kıyasla din eğitime daha fazla direnç göstermeleridir. Bunda, Alevi kimliğinin teolojik kalıplarla olmasa bile grup kimliği açısından oldukça önemsenmiş oluşunun etki ettiği düşünülmektedir. Bu durumun bir başka sebebi ise, Alevi bireylerin Türkiye’deki din eğitim kurumlarının Sünni bakış açısıyla yorumlandığı, Alevilik ile ilgili ciddi bir eğitimin verilmediği yönündeki düşünceleridir. Benzer şekilde bazı Sünni katılımcılar da din eğitimi konusunda isteksiz gözükmektedir. Bu kişilerin Alevi bireylerde olduğu gibi seküler, çağdaş ve modern karakter özelliklerini sürekli vurgulamaları, din eğitimi konusundaki isteksiz tavırlarının başlıca sebepleri olduğu düşünülmektedir. Benzer çalışmalarda da bu tür evliliklerde ebeveynlerin din eğitimi konusunda daha rahat ve dayatmacı olmayan tavır ve tutum takındıkları tespit edilmiştir (Tekelioğlu, 2013; Aşlamacı, 2021).

Alevi-Sünni evli bireylerin özellikle aile ve akraba gruplarının evlilik sonrası karşılıklı ilişkilerinin nasıl olduğu, var olan ön yargı, kalıp yargı ve ötekileştirme eğilimlerinin bu etkileşimden nasıl etkilendiği gibi konular da evlilik sonrası süreç teması altında incelenmiştir. Bu konuda farklı farklı deneyimlerin yaşandığı gözlemlenmiştir. Genel olarak evliliğin karşılıklı ilişkiler açısından olumlu, olumsuz ve nötr etkilerinin olduğu farklı bireyler üzerinden saptanmıştır. Bu konu, özellikle evlilik öncesi aile ve akraba gruplarının Alevi/Sünni algılarıyla, evlilik sonrası algılarının karşılaştırılmasıyla değerlendirilmiştir.

Öncelikle bu tür evliliklerin aile ve akraba gruplarını kaynaştırdığını ifade eden katılımcılar olduğunu belirtmeliyiz. Olumlu görüşler analiz edildiğinde, evlilik öncesi öteki dini gruba karşı olumsuz ön yargı ve kalıp yargı besleyen ailelerde gelin ve damatların kişilik özelliklerinden dolayı bir yakınlık duygusunun olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumu birçok katılımcı açık bir şekilde ifade etmiştir. Bu açıdan ailelerdeki olumlu düşünce değişimi dini grup kimliğinden ziyade kişilerin karakter özelliklerine odaklanmıştır. Alevi bir katılımcı bu durumu genelde “Alevi ama iyi insan, Sünni ama sosyal demokrat, Sünni ama Atatürkçü, Sünni ama içiyor” (E-21) gibi söylemlerle olumlu düşünce değişiminin sosyal kimlikten ziyade bireysel kimlikle alakalı olduğunu dile getirmiştir.

Tüm bunlarla birlikte gerçekten de öteki dini gruba karşı olumsuz ön yargı ve kalıp yargıların evlilikle kurulan temasla azaldığını ifade eden katılımcılar da olmuştur. Bir başka bulgu ise, Sünni ailelerin Alevi ailelere kıyasla daha fazla olumlu düşünce değişimi göstermeleridir.

Evlilik olgusunun aileler üzerindeki olumlu etkisini belirten katılımcılar, bu durumun akraba ve sosyal çevrelerini kapsamadığını özellikle ifade etmeleri de bu noktada önemli bir bulgudur. Bu açıdan evlilikle kurulan temasın olumlu etkileri gruplar arası ilişkilere sirayet etmediği, sadece aile bireyleriyle sınırlı kaldığı şeklinde değerlendirilebilir.

Mülakat sürecinin son bölümde Alevi-Sünni evlilikleri yapan kişilere, “Sizce Alevi-Sünni evlilikleri, Alevi-Sünni grupları arasındaki ilişkileri geliştirmeye olanak sağlıyor mu?” sorusu yöneltilmiştir. Kendi aile, akraba ve sosyal çevrelerinden edindikleri izlenimler üzerinden katılımcıların kişisel düşünceleri incelenmiştir.

Katılımcıların bu soruya verdikleri yanıtlar olumlu, kısmen olumlu, olumsuz ve nötr yorumları içermektedir. Olumsuz yorumlar, olumlu ve kısmen olumlu yorumlara göre azınlıktadır.

Alevi-Sünni evliliklerinin Alevi-Sünni ilişkilerini geliştirmediğini, var olan ön yargı, kalıp yargı ve ötekileştirme eğilimlerini gidermediğini düşünen katılımcıların ortak noktalarının, olayları duygusalıktan ziyade rasyonel bakış açısıyla çözümlemeleridir. Ayrıca bu kişiler kendi yaşantılarında olumsuz ön yargı ve kalıp yargılarla muhatap olmuş bireylerdir. Bu konuda olumsuz görüş bildiren katılımcıların çoğunlukla Alevi bireylerden olduğu, dahası olumsuz yorum yapan Sünni katılımcıların da Alevilere yönelik olumsuz ön yargı ve kalıp yargıların öyle kolay kolay aşılamayacağını belirtmesi kayda değerdir. Bu açıdan Sünnilerin Alevilere yönelik olumsuz bakış açısının evliliklerle kurulan temasla değişmeyeceği düşüncesi ağır basmaktadır. Bu kişilerin dini grup aidiyeti, eğitim durumları, yaşadıkları yer veya meslekleriyle ilgili bir benzerlikleri tespit edilememiştir. Bu durumun tamamen karakter yapılarıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu kişiler toplumdaki geleneksel bakışın çok kuvvetli olduğunu, bu tür evliliklerin bu bakışı yumuşatmadığını özellikle belirtmişlerdir. Bu kişilere göre Alevi-Sünni evlilikleri yer yer farklılıkları da görünür kılarak her iki grup arasındaki ön yargı ve kalıp yargıları daha da tetiklemektedir. Bu açıdan evliliklerin olumlu bir etkisinin olmadığı görüşü bu kişilerde oldukça kuvvetlidir.

Bu konuda şahsi olarak Alevi-Sünni evliliklerinin gruplar arasındaki ilişkileri geliştirdiğine yönelik düşünceleri olan ve bu durumu tamamen olumlu karşılayan katılımcılar da olmuştur. Bu yorum sahiplerinin böyle düşünmesinde çeşitli sebepleri mevcuttur. Öncelikle bu kişilerin evliliklerinde Alevi-Sünni kişisel aidiyetlerinin pek önemsenmediği anlaşılmaktadır. Dini grup aidiyeti yüksek olan bireylerde ise, eşine ve eşinin dinsel aidiyetine karşı içselleştirilmiş bir saygı eğiliminin olduğu saptanmıştır. Bu yanıtları veren kişilerin evliliklerinde, kendileri de dahil olmak üzere aile ve çevrelerinde öteki dini gruba karşı olumsuz bakışın ilk başlarda mevcut olduğu ancak evlilikle

kurulan temasın bu olumsuz bakışı giderdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ülkücan ve arkadaşlarının (2019) yapmış olduğu çalışmada da bu durum belirtilmektedir. Onlara göre Alevi-Sünni evlilikleri, gruplar arası olumlu ilişkiler geliştirmeye zemin sağlamaktadır.

Evlilikle kurulan temasın olumlu sonuçlar verdiğini belirten, özellikle evlilik sürecinde olumsuz tecrübeler yaşayan katılımcılara ek sorular yöneltilmiştir. Öncelikle aile ve çevrelerinde bu olumlu düşünce değişiminin neleri kapsadığı anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda olumlu yanıtlar veren katılımcılara: “Sizin aile ve çevreniz eşinizin kendisi ve ailesinin kişiliğine mi saygı duymaya başladı?” yoksa “Dinsel aidiyetine mi” soruları yöneltilmiştir. Ağırlıklı olarak katılımcılar bu durumu açık bir şekilde eşleri ve ailelerinin karakter özellikleriyle açıklamıştır (E-18, K-13, K-9, E-21). Bazı katılımcılar ise ailelerinin öteki dini gruba karşı olumlu değişim gösterdiğine dair örnekler verirken, Alevi/Sünni kimliklerinden ziyade karakter özelliklerini dile getirmesi, bu tespiti desteklemektedir. Ayrıca bu saptamayı desteklemek için katılımcılara “Aileniz bekar bir kardeşinizin Alevi/Sünni birisiyle evliliğini nasıl karşılar?” sorusu da yöneltilmiştir. Bu soruya karşılık yine kendi evliliklerindeki kadar olmasa bile olumsuz bir yaklaşımın olabileceği ifade edilmiştir (K-9, E-15, K-13, K-7, E-7, K-16). Örneğin ailesinin, eşi ve ailesine yönelik olumlu tutum değişimi gösterdiğini ifade eden katılımcı K-16, diğer kız kardeşinin de Alevi biri ile evlenme durumunun söz konusu olduğunda özellikle annesinin olumsuz yaklaşabileceğini belirtmiştir. Bu bakımdan ortaya çıkan sonuç, evlilikle kurulan temasın olumlu etkileri dinsel aidiyetten ziyade kişilerin karakterlerine yönelik olmasıdır.

Yukarıdaki değerlendirmelere paralel bir şekilde bazı katılımcılar da evlilikle kurulan temasın olumlu sonuçlanabileceğini ancak bu olumlu bakışın tüm gruba karşı genellenemeyeceğini ifade etmişlerdir. Bu katılımcılar, bu tür evliliklerin Alevi-Sünni ilişkilerini kısmen olumlu yönde etkilediğini belirten kişiler olarak kodlanmıştır.

Alevi-Sünni evliliklerinin karşılıklı ilişkileri geliştirdiğine yönelik kısmen olumlu yorumlar yapan katılımcılar, genelde bu durumun eş ve aile üyeleriyle sınırlı kaldığını, dini grup kimliğine veya grubun diğer üyelerine genellenemediğini ifade etmişlerdir. Bu açıdan evlilikle kurulan temasın olumlu sonuçları, bu kişiler özelinde de dini grup kimliğini kapsamadığı anlaşılmıştır. Bu kişilerin en belirgin ortak özelliği ise, aile ve çevrelerinin Alevi-Sünni ilişkilerine dair olumsuz ön yargı ve kalıp yargılarının evlilik öncesi dönemde de oldukça fazla olmasıdır. Bu konuda Alevi katılımcılara kıyasla Sünni katılımcıların aile ve çevrelerinin olumlu düşünce değişimine daha fazla direnç gösterdiği saptanmıştır. Bir başka bulgu ise, aile ve akraba grupları taşra ve kırsal yerlerde yaşayan katılımcıların, evlilikle kurulan temasın bütün grubun olumlu olarak kodlanması için yeterli olmadığını belirtmeleridir. Bu bağlamda taşra ve kırsal bölgelerde sosyal çevrenin, geleneksel bakış açıları üzerinden bir baskı unsuru oluşturduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla aile ve akrabalarının büyük ilçe ve şehirlerde yaşadığını belirten katılımcılarda bu durum ters bir istikamettedir. Bu açıdan sosyal çevrenin bireyler üzerindeki etkisi oldukça önemlidir.

Alevi-Sünni evliliklerinin kısmen olumlu sonuç vereceğini düşünen katılımcıların bir diğer argümanı ise, bireylerde var olan olumsuz ön yargı ve kalıp yargıların somut bir şekilde tezahür etmesini engelleme eğilimidir. Örneğin Sünni katılımcı E-10, her ne kadar insanların kalıp yargılarını değiştirmenin zor olduğunu belirtse de en azından kendisinin olduğu ortamda Alevilerin “Yezid” kelimesini kullanmadığını ifade etmesi önemlidir. Bu durum onun için tam olmasa bile kısmen olumlu bir gelişmedir.

Alevi-Sünni evlilikleriyle kurulan temasın, Alevi-Sünni ilişkilerine olumlu ve kısmen olumlu yansıdığını düşünen katılımcılara, olumlu etkiyi nasıl tanımladıkları ve bu olumlu etkinin neleri

kapsadığına dair zihinsel arka planları anlaşılmasına çalışılmıştır. Ortaya çıkan sonuç, Alevi-Sünni evlilikleriyle kurulan temasın gruplar arası ilişkileri geliştirmeyip, sadece sınırlı sayıdaki grup üyelerini kapsadığı gerçeğidir. Burada temasla elde edilen olumlu düşüncelerin grubun diğer üyelerine karşı genellenemediği tespit edilmiştir. Nitekim gruplar arası temas ile ilgili yapılan bazı çalışmalar da bu sonucu desteklemektedir (Amir, 1976; Cook, 1978). Bu araştırmalara göre, “Temasın, katılımcılara yönelik tutumları iyileştirdiğini, fakat bunun gruba genellenemeyeceğini göstermektedir. Bunun bir açıklaması şudur: Gruplar arasında gerçekleşen temasın büyük bölümü gerçekte bireyler arasındaki temastır; yani, bireylerin grup üyesi olarak değil, birey olarak birbirleri ile kurduğu temastır” (Hogg ve Vaughan, 2017, 439-440). Bu konuda Çatlı (2008), Çatak (2012), Ülkücan ve Ark (2019) benzer sonuçlara ulaşmışlardır. Bu açıdan Alevi-Sünni evlilikleri bireyler arasındaki ön yargı ve kalıp yargıların giderilmesinde önemli bir işlev üstlenirken, bu temasın akraba ve sosyal çevrelere sirayeti bireyler arası ilişkilerdeki kadar başarılı olamamaktadır.

Özellikle Alevi-Sünni grupların bir arada yaşadığı yerleşim yerlerinde bu durum daha görünür bir haldedir. Nitekim birçok katılımcı bu durumu teyid etmiştir. Bu açıdan çevre baskısının aile ve akraba grupları üzerinde önemli bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu baskıdan dolayı evlilikle kurulan temasın olumlu sonuçları, grubun diğer üyelerine karşı genellenemediği katılımcılar tarafından açık bir şekilde dile getirilmiştir. Öteki ile birlikte yaşam deneyimi, grup aidiyetlerini daha görünür ve canlı kılmakta, bu durum ise bir rekabet ortamı oluşturmaktadır. Bu bulgu, rekabet zemini üzerindeki gruplar arası ilişkilerin bireyler arası temasla geliştirilmesinin güç olduğunu göstermektedir.

Tüm bunlarla birlikte, evlilikle kurulan temasın eski nesil için bir değişim ifade etmeyeceği, sonraki nesiller için olumlu sonuç vereceği düşüncesini paylaşan katılımcılar da olmuştur.

Sonuç

Günümüzde Alevi-Sünni evliliklerinin kentleşme, modernleşme ve sekülerleşme gibi sosyolojik süreçlerle yoğunlaştığı gözlemlenmektedir. Bu bağlamda genel olarak Alevi-Sünni evlilikleri 1950’li yıllarla başlayan kırdan kente göç olgusuyla birlikte görünür hale gelmeye başlamıştır. Bu açıdan kentleşme süreci, Alevi-Sünni evliliklerinde önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Kent hayatında birbirlerini daha yakından tanıma imkânı bulan Alevi ve Sünniler, birlikte yaşama pratiğini deneyimlemişlerdir. Zaman içerisinde karşılıklı ilişkiler artmış ve gruplar arasında evlilikler vuku bulmaya başlamıştır.

Alevi-Sünni gruplar arasındaki evliliklerle karşılıklı ilişkiler daha somut bir zeminde vücut bulmaya başlamıştır. Evliliklerle gerçekleşen bu etkileşimin öteki dini gruba karşı bireylerin bakışını ne derece etkilediği hususunun araştırıldığı bu çalışmada, saha çalışması bulguları üç ana tema etrafında değerlendirilmiştir. Bunlar; evlilik öncesi süreç, evlilik süreci ve evlilik sonrası süreç teması olarak isimlendirilmiştir.

Öncelikle evlilik öncesi süreçte katılımcılara, kendi dini grubu ve öteki dini grup hakkında, evlilik konusuna dair yaklaşımları ve evlilik kararına karşı aile ve sosyal çevrenin tepkileri hakkında birtakım sorular yönetilerek bireylerin kendilerinin, ailelerinin ve akraba gruplarının öteki dini gruba karşı bakış açısı anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu bağlamda bu tür evlilik yapan bireylerin dini grup tanımları popülist tanımlamaları içermiş, dini grup aidiyet durumları ise ailelerinden farklı olarak oldukça düşük seviyede olduğu anlaşılmış ve bu bireylerin genel olarak seküler yaşam biçimlerine sahip olduğu gözlenmiştir. Bu kanaat doğrultusunda genel olarak bireylerin bu tür evliliklere karşı olumsuz bir bakışlarının olmadığı ancak aile ve sosyal çevrelerinin evliliklerine

karşı olumsuz tepkiler gösterdikleri saptanmıştır. Alevi-Sünni evliliklerine dair genel yaklaşım olumsuz olmakla birlikte bu durumun tonlaması aile ve akraba grupların dini aidiyet derecesi, yaşayış tarzı, eğitim seviyesi, yaş ve meslek gibi değişkenlerle farklılaşmaktadır. Evlilik yapan bireylerin aile ve akraba çevrelerinin özellikle seküler bir yaşam tarzına sahip olmaları, eğitilmiş olmaları ve şehir merkezlerinde yaşamaları bu tür evlilikleri çok fazla olumsuz algılamamalarında etkili olmuştur. Aksi durumda yani daha muhafazakâr aile ve akraba çevrelerin bu tür evliliklere karşı direnç gösterdikleri saptanmıştır. Ayrıca kırsal bölgede yaşam ve eğitim seviyesinin düşüklüğü de bu tür evlilikleri olumsuz algılamada etkili olmuştur. Benzer şekilde sosyal çevrenin aileler üzerinde baskı unsuru oluşturması da aile ve akraba gruplarının bu tür evliliklere “elalem ne der”, “konu komşu ne der” mottolarıyla hareket edip karşı çıkmalarına sebep olmuştur. Bu açıdan öteki dini gruba karşı olumsuz ön yargı ve kalıp yargı beslemeyen ailelerde bile bu sebepten dolayı bu tür evliliklere karşı bir direnç olduğu tespit edilmiştir.

Evlilik sürecinde ise karşılıklı ilişkilerin öteki dini gruba karşı bakışı nasıl etkilediği anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda dini grup aidiyeti yüksek aile ve sosyal çevreye sahip bireylerin evlilik süreçlerinde olumlu bir düşünce değişimi gerçekleşmemiştir. Yer yer olumsuz bakış açısı evlilik ritüellerinde (nişan, nikah, düğün vb.) kendisini açık bir şekilde göstermiştir. Olumlu düşünce değişiminin gerçekleştiğini ifade eden az sayıdaki katılımcı ise bu değişimin kişilerin karakter özelliklerinden kaynaklandığını, öteki dini gruba karşı genel bir olumlu düşünce değişimin yaşanmadığını açık bir şekilde ifade etmişlerdir.

Evlilik sonrası süreçte gerek bireylerin karşılıklı ilişkileri gerekse de aile ve akraba gruplarının karşılıklı ilişkileri öteki dini gruba karşı bakışı yansıtması açısından önem arz etmektedir. Genelde bu tür evlilik yapan bireylerde seküler bir yaşam tarzı hâkim olduğundan evliliklerinde dini konular üzerinden problemler pek fazla yaşanmamaktadır. Bu tür problemler genelde kişisel ilişkiler üzerinden değil, anne, baba ve akraba gruplarının çiftlere müdahalesiyle gerçekleşmektedir. Bu konuda çiftlerin aile ve akraba gruplarından uzak yaşama eğilimleri gözlemlenmiştir. İstisna olarak problem yaşayan çiftler özelinde ise problemler aidiyet duygularıyla tartışılmakta ve herhangi bir sonuca bağlanamamaktadır. Bu çiftler genelde problemlerin zamanla sıradanlaşarak görmezden gelindiğini dile getirmişlerdir. Çocukların yetiştirilmesinde ise seküler yaşam biçimine sahip ailelerde dini aidiyet açısından pek fazla problem yaşanmamaktadır. Dini aidiyet duyguları daha yoğun çiftlerde ise öteki gruba karşı saygı duyulmakla birlikte çocuklarının kendi dini grubuna daha yakın olma istekleri dikkat çekmiştir. Bu konuda bazı çiftlerde ise kişisel olarak problem yaşanmamakla birlikte aile ve akraba çevrelerinin çocuk yetiştirilmesi konusunda müdahil olmaları bir problem zeminini oluşturmaktadır.

Görüşmelerden elde edilen veriler genel olarak evlilikle kurulan etkileşimin iki tür sonuç verdiğini göstermiştir. Birinci görüş; evlilikle kurulan temasın gruplar arası farklılıkları daha da görünür kılp olumsuz ilişkileri pekiştirdiği, ikinci görüş ise; temasın olumlu sonuçlarının bireyleri kapsadığı, olumlu bakışın grubun diğer üyelerine karşı genellenemediği ve gruplar arası ilişkileri olumlu olarak pek fazla etkilemediği yönündedir. Her iki görüş de evlilikle kurulan gruplar arası etkileşimin istenilen olumlu sonuçlar vermediğini göstermektedir. Bu açıdan ötekine karşı olumsuz ön yargı, kalıp yargı ve ötekileştirme eğilimleri sadece bireysel anlamda olumlu değişimleri içermekte, ötekini öteki yapan dinsel aidiyetini kapsamamaktadır.

Tüm bu sonuçlarla birlikte Alevi-Sünni evliliklerinin her iki grup arasındaki ilişkileri geliştiren bir etkiye sahip olmasından ziyade, bu evlilikleri gruplar arası ilişkileri artıran kentleşme, modernleşme, sekülerleşme ve eğitim olanaklarının artması gibi sosyolojik süreçlerin bir

tezahürü olarak görmek daha rasyonel bir perspektif sunmaktadır. Bu denkleme göre Alevi-Sünni evlilikleri gruplar arası ilişkiler için bir sebep olmaktan öte, var olan gruplar arası ilişkilerin bir sonucudur.

Kaynakça

- Akkaya, Cihan. "Eş Seçimi ve Evlilik", *Değişen Toplumda Değişen Aile Sosyolojik Tartışmalar*. ed. Nursen Adak. 147-162. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- Aktürk, Hamit. *Modern Alevi Ekolleri Tekleşen "Sürek" Çatallanan "Yol"lar*, İstanbul: Hiperyayın, 2019.
- Allport, Gordon W. *Önyargının Doğası*. çev. Nur Nirven. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2016.
- Amir, Yehuda. "The role of Intergroup Contact in Change of Prejudice and Ethnic Relations". ed. P. A. Katz. *Towards the Elimination of Racism*. 245-308. Elmsford, NY: Pergamon Press. 1976.
- Arabacı, Fazlı. *Türkiye'de Tetiklenen Fay Hattı Alevi-Sünni Farklılaşması*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Aşlamacı, Mehtap. "Alevi-Sünni Evliliklerindeki Çocukların Din Eğitime İlişkin Ebeveyn Görüşlerinin İncelenmesi". *TSBS Bildiriler Dergisi* 1 (2021), 121-124. <https://doi.org/10.55709/TSBSBildirilerDergisi.1.37>
- Ayata, Ayşe Güneş. "Kentsel Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Etnik Kimlik Aleviler ve Soydaşları Örneği", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*. haz. Nuri Bilgin. 197-205. Ankara: Bağlam Yayınları, 1997.
- Aydınalp, Halil. "Sosyal Çatışma ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19/2 (2010), 187-215.
- Aytav, Erkam Tufan. *Alevi-Sünni Evlilikleri Sevdim Seni Bir Kere*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012.
- Balkanlıoğlu, Mehmet Ali. "Alevi-Sünni Evliliklerinin Aile İlişkileri ile Çocuk Yetiştirme Üzerine Etkileri ve Sosyal Damgalama". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 62 (2012), 163-182.
- Beylunioğlu, Anna Maria - Kaymak, Özgür. "Kısmet Tabi..." *İstanbul'un Rum, Yahudi ve Ermeni Toplumlarında Karma Evlilikler*. İstanbul: İstos Yayın, 2020.
- Bozkurt, Fuat. *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2006.
- Cavan, Ruth Shonle. "Concepts and Terminology in Interreligious Marriage". *Journal for the Scientific Study of Remigion*. 9/4 (1970), 311-320. <https://doi.org/10.2307/1384577>
- Cook, S. W. "Interpersonal and Attitudinal Outcomes in Cooperating Interracial Groups". *Journal of Research and Development in Education*. 12 (1978), 97-113.
- Çamuroğlu, Reha. *Günümüz Aleviliğinin Sorunları*. İstanbul: Ant Yayınları, 1994.
- Çatak, Bilge Deniz. *Mezhep Farklılıklarının Eşler Arası İlişkilere Yansımaları*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Çatlı Özen, Gökçen. *İstanbul ve Nevşehir'de Alevi-Sünni Evliliğinin Antropolojik Açısından İncelenmesi*, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Çelik, Celaledin. "Dini Gruplar Sosyolojisi". *Din Sosyolojisi*. ed. Mehmet Bayyığıt. 280-302. Konya: Palet Yayınları, 2014.
- Davis, Kingsley. "Intermarriage in Caste Societies" *American Anthropologist*. 43/3 (1941), 376-395.
- Doğan, Eşref - Çelik, Hasan. "Alevi Sünni Bütünleşmesinin Önündeki Engeller: Tarihsel Yanlış Algılamalar". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 7/1 (2014), 121-138. <https://doi.org/10.17218/husbed.15009>
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.
- Ekinci, Yusuf. *Kürt Sekülerleşmesi Kürt Solu ve Kuşakların Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Engin, İsmail. "Alevilerin Kendi Görüntüsünü Algılayışları ve Alevi İmajına Yönelik Bakış Açıkları", *Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*. der. Ahmet Yaşar Ocak. 275-302. İstanbul: İsav Yayınları, 1999.
- Eren, Selim. "Cemaatsel Oluşum ve Dinin Rolü". *Dini Araştırmalar Dergisi*. 3/7 (2000), 93-112.
- Ertit, Volkan. *Endişeli Muhafazakârlar Çağı Dinden Uzaklaşan Türkiye*. Ankara: Orient Yayınları, 2015.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik*. İstanbul: Yeni Çığır Kitabevi, 1980.
- Gölbaşı, Haydar - Mazlum, Ahmet. "Çatışma Odağında Alevi-Sünni İlişkileri ve Öteki Algısı". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*. 7/2 (2010), 320-345.
- Güner, Turan. *Soramazsın: Alevi*. Erişim Tarihi 5 Şubat 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=H1ENbFJpOfM>, 2019.
- Güngör, Özcan. *Ârâf'taki Kimlik: Alevilik/Bektâşilik*. Ankara: Akasya Kitap, 2007.

- Güngör, Özcan. *İki Dünya Bir Aile*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Hogg, Michael A. - Vaughan, Graham M. *Sosyal Psikoloji*. çev. İbrahim Yıldız, Aydın Gelmez, Ankara: Ütopya Yayınevi, 2017.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İrat, Ali Murat. *Modernizm'in Erittikleri "Sünniler, Şiiiler ve Aleviler"*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2009.
- Kalmijn, Matthijs. "Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns, Trends". *Annual Review of Sociology*. 24 (1998), 395-421.
- Kalmijn, Matthijs. "Shifting Boundaries: Trends in Religious and Educational Homogamy". *American Sociological Review*. 56/6 (1991), 786-800. <https://doi.org/10.2307/2096256>
- Kızılocak, Berivan. *Strengths and Challenges of Alevi-Sunni Marriages in Turkey: A Qualitative Study*. İstanbul: İstanbul Bilgi University, Institute of Graduate Programs, Master's Thesis, 2022.
- Küçük, Tahir. *Gruplar Arası İlişkiler Açısından Alevi-Sünni Evliliklerinin Öteki'yi Algılama Bağlamındaki Yeri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Merton, Robert K. "Intermarriage and The Social Structure: Fact and Theory". *Psychiatry*. 4/3 (1941), 361-374. <https://doi.org/10.1080/00332747.1941.11022354>
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Okumuş, Ejder. "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat"ın Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı". *Marife Dergisi*. 5/3 (2005), 47-59.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Özbek, Mehmet Ferhat. "Geleneksel Toplumlar ve Güven Bağlamında Etnosentrik Eğilim İlişkisi". *Akademik Bakış*. 3/5 (2004), 1-8.
- Özmüş, Sidret. *Türk-Alman Evlilikleri Üzerine Toplumsal Algı ve Deneyim Biçimleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Salman, Cemal. *Göç ve Kentleşme Sürecinde Alevi Kimliğinin Kültürel-Siyasal Değişimi ve Dönüşümü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Semerci Uyan, Pınar., Erdoğan, Emre., Sandal Önal, Elif. *Biz"liğin Aynasından Yansıyanlar Türkiye Gençliğinde Kimlikler ve Ötekileştirme*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Sungur, Mehmet Ali. vd. "Evlilik ve Eş Seçme Tutumuna Kuşakların Etkisi: X ve Y Kuşaklarının Karşılaştırması". *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi*. 28/1 (2017), 69-91.
- Tekelioğlu, Mehtap. *Alevi-Sünni Evliliklerindeki Çocukların Din Eğitimi: Malatya Örneği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Serve. *Sünenü't- Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Türkdoğan, Orhan. *Alevi-Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Ülkücan Özatesler, Gül. vd. "Gruplar Arası Temas ve Çapraz Evlilikler: İzmir'de Alevi-Sünni Evlilikleri". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 23/1 (2019), 1-24.
- Vorhoff, Karin. "Söylemde ve Hayatta Alevi Kadınına Kısa Bir Bakış", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*. der. Ahmet Yaşar Ocak. 263-275. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Wach, Joachim. "Toplumun Sırf Dini Teşkilanması". çev. Mehmet R. Ayas. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19 (1973), 175-192.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Yaman, Ali. *Alevilik ve Kızılbaşlığın Gizli Tarihi*. İstanbul: Kalipso Yayınları, 2007.
- Yapıcı, Asım. *Din Kimlik ve Önyargı Biz ve Onlar*. Adana: Karahan Kitabevi, 2004.
- Yapıcı, Asım. "İçimizdeki Öteki: Kimlik ve Ön Yargı Kısacasında Sünni-Alevi İlişkileri". *Dem Dergisi*. 6 (2008), 52-59.
- Yapıcı, Asım - Albayrak, Kadir. "Öteki"ni Algılama Bağlamında Dini Gruplar Arası İlişkiler". *Dini Araştırmalar Dergisi*. 5/14 (2002), 35-59.

- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/525-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yılmaz, Nail. *Kentin Alevileri*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.
- Yılmaz, Sinan. *Türk Ailesinin Dönüşümü ve Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Zeybekoğlu Dünder, Özge. "Değişen ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri, İşlevleri". *Değişen Toplumda Değişen Aile Sosyolojik Tartışmalar*. ed. Nurşen Adak. 39-64. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.

Ek: Mülakata Katılan Görüşmeci Bilgileri

Kod	Cinsiyet	Dini Grup Aidiyeti	Yaş	Eğitim	Meslek	Şehir
E-1	Erkek	Alevi	31	Lisans	Öğretmen	Samsun
K-1	Kadın	Sünni	30	Y. Lisans	Sosyal Hizmet Uzmanı	Samsun
E-2	Erkek	Alevi	45	Lisans	Öğretmen	Samsun
K-2	Kadın	Sünni	42	Lise	Ev Hanımı	Samsun
K-3	Kadın	Alevi	39	Y. Lisans	Öğretmen	Amasya
E-3	Erkek	Sünni	38	Y. Lisans	Öğretmen	Amasya
E-4	Erkek	Alevi	43	İlkokul	Pastacı	Amasya
K-4	Kadın	Sünni	43	Lise	Özel Sektör	Amasya
E-5	Erkek	Sünni	39	Ön Lisans	Özel Güvenlik	Amasya
K-5	Kadın	Alevi	38	Lisans	Ev Hanımı	Amasya
E-6	Erkek	Sünni	36	Lise	Esnaf	Amasya
E-7	Erkek	Sünni	30	Lisans	Öğretmen	Amasya
E-8	Erkek	Alevi	35	Ön Lisans	Muhabir	Samsun
K-6	Kadın	Sünni	35	Lise	Güvenlik Görevlisi	Samsun
E-9	Erkek	Sünni	40	Lisans	Müzisyen	Samsun
E-10	Erkek	Sünni	40	Lisans	Öğretmen	Samsun
K-7	Kadın	Alevi	40	Lisans	Ev Hanımı	Samsun
E-11	Erkek	Alevi	42	Lisans	Öğretmen	Samsun
K-8	Kadın	Sünni	35	Lisans	Öğretmen	Samsun
E-12	Erkek	Alevi	44	İlkokul	Serbest Meslek	Samsun
K-9	Kadın	Sünni	44	Ortaokul	Okul Servis Hostesi	Samsun
K-10	Kadın	Sünni	40	Y. Lisans	Öğretmen	Amasya
E-13	Erkek	Alevi	35	Lise	Özel Sektör	Samsun
K-11	Kadın	Sünni	30	Lisans	Özel Sektör	Samsun
E-14	Erkek	Sünni	39	Lise	Serbest Meslek	Amasya
K-12	Kadın	Alevi	40	Lise	Ev Hanımı	Amasya
E-15	Erkek	Alevi	29	Ön Lisans	Sağlık Personeli	Samsun
K-13	Kadın	Sünni	29	İlkokul	Ev Hanımı	Samsun
E-16	Erkek	Alevi	35	Ortaokul	Kuaför	Amasya
E-17	Erkek	Sünni	34	Lisans	Öğretmen	Amasya
K-14	Kadın	Alevi	31	Lisans	Öğretmen	Amasya
E-18	Erkek	Alevi	49	Y. Lisans	Kamu Görevlisi	Amasya
E-19	Erkek	Sünni	43	Lisans	Memur	Samsun
E-20	Erkek	Sünni	40	Lisans	Esnaf	Samsun
K-15	Kadın	Alevi	27	Ön Lisans	Ev Hanımı	Samsun
E-21	Erkek	Alevi	30	Lisans	Öğretmen	Amasya
K-16	Kadın	Sünni	32	Lisans	Öğretmen	Amasya

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN 2757-6949
Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2
Aralık | December 2023

Söz Edimleri ve Arap Dilinde Emretme Edimsözü Yapıları

Speech Acts and Imperative Illocution Forms in Arabic

Yusuf AKYÜZ

Arş. Gör. Dr. | Dr.
Atatürk Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belagatı
Erzurum, Türkiye
Atatürk University, Department of Basic Islamic Sciences
Arabic Language and Literature
Erzurum, Türkiye
yusuf.akyuz@atauni.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8212-1997>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 26.07.2023
Kabul Tarihi | Accepted: 21.11.2023
Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atf | Cite As

Akyüz, Yusuf. "Söz Edimleri ve Arap Dilinde Emretme Edimsözü Yapıları". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 881-900. <https://doi.org/10.14395/hid.1333155>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Speech Acts and Imperative Illocution Forms in Arabic

Abstract

The study aims to investigate the reflections of the performative speech act of commanding, which is a type of speech act, in the field of early Arabic language sciences and to explore the different types of discourse in which it is performed. In order to better comprehend the topic, the emergence, definition, types, and conditions of speech acts within the framework of modern linguistics are initially investigated using contemporary linguistic sources. In the study, in addition to the illocutionary acts that triggers the emergence of the theory of speech acts, indirect speech acts are also addressed. In the second section of the article, assessments are made based on findings obtained from sources regarding the reflections of the theory of speech acts in the Arabic language. Furthermore, a conceptual explanation is provided for the dictionary meaning of the command word and the act of commanding. The imperative illocution act is structurally analyzed through Arabic language syntax and rhetorical sources, and the analysis of the command illocution act found in the verses is shaped by these sources, supplemented by tafsir sources. In the study, the types of words and sentences that perform the imperative illocution act in the Arabic language are investigated from classical sources. These meanings are determined based on linguistic factors known as "qarine" in Arabic linguistics. In Arabic language, besides imperatives, gerunds, infinitives used as imperatives, enunciative sentences, interrogatives, mansûb nouns with omitted verbs, verbs with inciting particles, some circumstantial clauses and some words having the meaning of imperative depending on the conventional implicature are used with a meaning of order and perform as imperative illocution. Three studies on the subject could be identified. The first of these is the article "Translation Problem of Imperative Siyga Expressing Ibaha in The Holy Qur'an" written by Zülfikar Durmuş. In the study, the author examines the reflection of command expressions indicating permission in the verses of the Quran. While conducting the research, the author primarily relies on sources of Tafsir and Islamic Law to determine the meaning of permission (ibâha). The author concludes that in the translations of verses expressing the meaning of permission, necessary diligence has not been exhibited. The second is the article "An Evaluation on the Denotation of the Command in terms of the Usûl of Fiqh and the Phrases Denoting the Command" written by Nuri Kahveci. In this study, the writer analyses the verses stating commands from the perspective of Islamic law. Besides, he addresses how madhhabs (sects) have comprehended these verses stating command. In the study, it was identified that although Usûl scholars took it into consideration that the imperative mode was used in a binding and requiring style, they did not agree with each other about the definition of the command, and its necessity in an authoritative style as it denotes certainty. The last is the article "According to Abû al-Qâsim al-Mu'addib Arabic Imperative Modes and Their Reflections in the Qur'an" written by İrfan Köse. In the study, the writer aims to explain the imperative modes in Arabic depending on Abû al-Qâsim al-Muaddib's (d. 338/950) views in his book called Daqâ'iq al-Taşrif. According to al-Muaddib, there are various forms bearing the imperative meaning. The writer addresses these forms within the frame of book and analyses the meanings in which imperative mode was used in Qur'an. This study aims to investigate whether the early Arabic grammarians were aware of the basic philosophy of the Speech Acts Theory or not. In this study, the meanings, especially apart from the literal meanings in Arabic language, are considered as illocutionary. This study aims to prove that the formation of these meanings or illocutions depend on factors of pragmatics, in other words to the context and indications. In this sense, this study aims to identify the forms illocution bears as a speech act in Arabic language literature and in verses. This study will hopefully be a first as it addresses the reflections of speech acts, which have a modern characteristic as a theory, in early Arabic scholarship and the various forms of imperative illocution. As a result of the study, it was understood that the theory of speech acts, which J. L. Austin brought to the field of modern linguistic pragmatics and which is a concept on which pragmatics is based, has not escaped Islamic jurists' attention, Arabic linguists and commentators in terms of its meaning and function since the beginning of Islamic civilization. It was concluded that there are various expression types of expressions with the meaning of imperative modes.

Keywords: Arabic Language, Speech Acts, Imperative Illocution, Command, Secondary Meanings.

Söz Edimleri ve Arap Dilinde Emretme Edimsözü Yapıları

Öz

Çalışma, söz edimlerinden olan emretme edimsözünün erken dönem Arap dili ilimlerindeki yansımalarını ve icra edileceği değişik söylem türlerini araştırmayı amaçlamaktadır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle modern dilbilim çerçevesinde söz edimleri kuramının ortaya çıkışı, tanımı, çeşitleri ve bir söz ediminin oluşum koşulları günümüz edimbilim kaynaklarından araştırılmaktadır. Çalışmada söz edimleri kuramının ortaya çıkışını tetikleyen edimsöz edimine ve dolaylı söz edimlerine de yer verilmektedir. Makalenin ikinci bölümünde Arap dilinde söz edimleri kuramının yansımalarına dair kaynaklardan elde edilen bulgular ışığında değerlendirmeler ve emir kelimesinin sözlük anlamı ile emretmenin kavramsal açıklaması yapılmaktadır. Emretme edimsözü, yapısal olarak Arap dili nahiv ve belagat kaynaklarından, ayetlerde bulunan emretme edimsözünün tahlili ise bu kaynaklara ilaveten tefsir kaynaklarından tespit edilerek araştırma şekillenmektedir. Çalışmada Arap dilinde emretme edimsözünü yerine getiren kelime ve cümle türleri klasik kaynaklardan araştırılmaktadır. Bu anlamlar,

Arap dilbiliminde karine denilen edimbilimsel faktörlere bağlı olarak belirlenmektedir. Arap dilinde emir kipine ilaveten isim fiiller, emir fiilin yerinde kullanılan mastarlar, bildirim cümleleri, soru cümleleri, fiili hazfedilmiş mansup isimler, teşvik edatı alan muzari fiiller, bazı hal cümleleri ve etimolojik olarak emretme anlamındaki bazı kelimeler emir anlamında kullanılıp, emretme edimsözünü gerçekleştirmektedir. Konuyla ilgili üç çalışma tespit edilebilmiştir. Bunlardan ilki Zülfikar Durmuş tarafından kaleme alınan “Kur’an-ı Kerim’de İbâha İfade Eden Emir Siygalarının Çeviri Problemi” başlıklı makaledir. Çalışmada yazar ayetlerde ibâha ifade eden emir kiplerinin meallerdeki yansımaları ele almıştır. Yazar, çalışmasını yaparken ibaha anlamının tespitinde tefsir ve fıkıh usulü kaynaklarını esas almış ve meallerin ibaha anlamı ifade eden ayetlerin çevirisinde gerekli itinaı göstermedikleri sonucuna varmıştır. İkincisi Nuri Kahveci tarafından yazılan “Fıkıh Usulü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme” isimli makaledir. Çalışmada yazar emir anlamını ifade eden ayetleri İslam hukuku perspektifiyle incelemiştir. Mezheplerin emir ifade eden ayetleri nasıl anladıklarını ele almıştır. Çalışmada usul âlimlerinin, emir kipinin bağlayıcılığı ve gerektirici bir üslupta kullanıldığını dikkate almalarına rağmen emrin tarifinde ve kesinlik ifade etmesi ile emrin otoriter bir tarzda gerekliliği hususunda ihtilafı oldukları tespit edilmiştir. Sonuncusu İrfan Köse tarafından kaleme alınan “Ebü’l-Kâsım el-Müeddib’e Göre Arapça Emir Kipleri ve Kur’an’daki Yansımaları” başlıklı makaledir. Çalışmada yazar, Arap dili emir kipleri konusunu Ebü’l-Kâsım el-Müeddib’in (ö. 338/950) Dekâiku’t-tasrif adlı eserindeki görüşlerine bağlı kalarak açıklamaya çalışmıştır. el-Müeddib’e göre emir anlamını karşılayan çeşitli yapılar vardır. Yazar, eser çerçevesinde bu yapıları ele almış ve emir fiilin Kur’an’da kullanıldığı anlamları incelemiştir. Bu çalışma ise, erken dönem Arap dili âlimlerinin söz edimleri kuramının temel felsefesinin farkında olup olmadıklarını araştırmayı amaçlamaktadır. Çalışmada Arap dilinde özellikle ilk anlamın dışındaki anlamlar edimsöz olarak değerlendirilmektedir. Bu anlamların veya edimsözlerin oluşmasının edimbilimsel faktörlere, diğer bir söylemle bağlam ve karineye bağlı olarak ortaya çıkabileceği gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda bir söz edimi olarak emretme edimsözünün Arap dili literatüründe ve ayetlerde büründüğü formların tespiti araştırılmaktadır. Çalışma, kuram olarak modern bir özelliğe sahip olan söz edimlerinin erken dönem Arap dili ilimlerindeki yansımalarını ve emretme edimsözünün çeşitli yapılarını ele almasından dolayı bir ilk olma özelliğine sahip olacağı umulmaktadır. Çalışma neticesinde J. L. Austin’in Modern dilbilimsel Edimbilim alanına kazandırdığı ve edimbilimin temellendiği bir kavramı olan söz edimleri kuramının anlam ve işlev olarak İslam medeniyetinin başından beri İslam hukukçularının, Arap dilcilerinin ve müfessirlerin dikkatlerinden kaçmadığı anlaşılmıştır. Emretme edimsözünü yerine getiren farklı ifade türlerinin olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Söz Edimleri Kuramı, Edimsöz, Emretme, İkincil Anlam.

Giriş

Söz edimleri kuramı, John L. Austin tarafından dilin temel işlevinin bildirim olduğunu savunan görüşe karşı bir itiraz mahiyetinde ortaya atılmış edimbilimsel bir kavramdır. John Searle’ün geliştirmeye çalıştığı söz edimleri kuramı, bir şey söylemenin aynı zamanda bir şey yapmak veya bir şey söylerken bir şey yapıldığı esasına dayanmaktadır. Austin, evlenme, isim verme, miras bırakma, emretme, kınama, söz verme, rica etme, bahse girme vb. edimsözlerin sözcelemelerle meydana geldiğini fark etmiştir. Buradan hareketle bazı sözlerin dış dünyada değişikliklere sebep olduğunu fark etmiş ve söz edimleri kuramının kurucusu olup onu dilbilim alanına kazandırmıştır. Bireysel, toplumsal ve kurumsal uygulamaları bulunan söz edimlerinin tutarlı ve geçerli olabilmesi için yetkili kişilerce ve gerçekten istenilerek icra edilmesi gerekir. Söz edimleri, düzsöz, edimsöz ve etkisöz olmak üzere üç edimin birleşmesiyle oluşmaktadır. Austin, edimsözleri hüküm belirticiler, erk belirticiler, sorumluluk yükleyiciler, davranış belirticiler, serimleyiciler olmak üzere beş kategoride ele almıştır. Söz edimleri içerisinde bir de dolaylı söz edimleri vardır. Dolaylı söz edimleri yapısıyla gönderimi farklı olan cümlelerde gözükmektedir.

Erken dönem Arap dil bilginleri ve İslam hukukçuları söylem yorumlama ve cümlelerin gönderimleri hakkında çokça çalışmalar yapmışlardır. Bu bağlamda söz edimleriyle örtüşen gönderim türlerini de tespit etmişlerdir. Günümüzdeki formatıyla birebir örtüşmesine de konuşmacının dilsel ifadelerle farklı söz edimlerini yaptığını erken dönem Arap dilcileri fark etmişlerdir. Yapısı bildirim ifade etmesine rağmen edimsel anlamda kullanılan “اشْتَرَيْتُ سَاتِنًا” sattım, “اشْتَرَيْتُ سَاتِنًا” satın aldım, “رَوَّجْتُ” evlendirdim ve “طَلَّقْتُ” boşadım” gibi akit sözleri başta olmak üzere bazı sözlerin dış dünyada değişikliklere sebep olduğu İslam literatüründe başından beri fark edilmiş bir husustur. Bununla beraber Arap dili âlimleri kelimelerin ve cümlelerin temel anlam ve belli

karinelerle temel anlamının dışına çıkıp farklı anlamlara gönderimlerini eserlerinde detaylı bir şekilde işlemişlerdir. Bu anlamlar günümüzde edimbilim alanında edimsöz olarak adlandırılmıştır. Erken dönem Arap dilcileri ve belagat âlimleri, soru cümleleri, bildirim cümleleri, emir cümleleri, isimler, mastarlar ve isim fiillerin sözün bağlamına göre değişiklik gösteren temel anlamlarının dışındaki farklı anlamlarına eserlerinde geniş ölçüde yer vermişlerdir.

Arap dilinde emretme edimsözünü yerine getiren çeşitli kelime ve cümle türleri vardır. Bu anlamlar, Arap dilbiliminde karine denilen edimbilimsel faktörlere bağlı olarak belirlenmektedir. İsim fiiller mübalağalı bir şekilde ve şahıs kipine gereksinim duymadan, mastarlar ise dilsel ekonomi güdüsünden, muhatabın anlayacağı kabulünden ve bağlam koşullarından dolayı emir fiil yerine kullanılmaktadır. Arap dilinde bildirim cümleleri -geçmişte, şu anda veya gelecekte- herhangi bir olayı bildirmediğinde, soru cümleleri -kullanıldığı bağlama göre- bir şey sormadığında emretme gibi edimsel cümle olarak kabul edilmektedir. Fiili hafzedilmiş mansup isimler emretme edimsözünü icra etmektedir. Şöyle ki; Arap dilinde muhatabın içinde bulunduğu koşullar ve o anda yapmakta olduğu eylem dikkate alınarak fiili kullanmakla zaman kaybetmeden doğrudan isimler mansup yapılarak emretme gibi amaçlanan bir anlamı ifade edilmektedir. Teşvik edatı alan muzari fiiller, konuşmacının amacı doğrultusunda emretme, tehdit etme, kınama gibi değişik edimleri gerçekleştirebilir. Hal cümleleri, emir cümlesine konu olan eylemin nasıl yapılacağını bildirmek için kullanıldığında dolaylı olarak emir anlamını taşımaktadır. Bazı kelimeler örfte veya sözlükte emretme anlamı taşıdıkları için geleneksel sezdirime bağlı olarak emretme edimsözünü ifade etmektedir.

1. Söz Edimleri Kuramı

Söz edimleri kuramı, dilin temel işlevinin, olguları betimlemek olduğuna dair görüşe karşı John L. Austin tarafından bir itiraz mahiyetinde ortaya atılmış edimbilimsel bir kavramdır. Austin, dilin sadece betimlemek veya bildirmek dışında edimsel yönünün olduğunu da fark etmiştir. O, yapısı itibarıyla bazı cümlelerin bildirimsel olmasına rağmen edimsel olduğunu keşfetmiştir. Diğer bir ifade ile Austin, bir şey söylemenin aynı zamanda bir şey yapmak olduğunu veya bir şey söylerken bir şey yapıldığını anlamıştır. Buna örnek olarak nikâh masasında kadın ve erkeğin evet sözcüğünün bildirimsel olmasıyla beraber edimsel bir yönünün olduğunu görmüştür. Yani evet sözcüğü sadece bildirim ifade eden bir söylem iken nikâh akdinin şartlarına riayet edilen bir ortamda o kadın ve erkeği birbirine eş yapmaktadır. Austin evlenme, isim verme, miras bırakma ve bahse girme gibi durumlarda kullanılan birtakım ifadelerin sadece bildirimsel olmayıp aynı zamanda dış dünyada bazı değişikliklere sebep olduğunu fark edince konuyu derinlemesine araştırmış ve böylece söz edimleri kuramını geliştirmiştir.¹

Edimbilimin en temel yaklaşımlarından olan söz edimleri kuramı, John L. Austin'in dilbilim alanında kullandığı ve onun öğrencisi olan John Searle'ün geliştirmeye çalıştığı bir konudur. Söz edimi yahut söz eylem, kişinin söylem ile meydana getirdiği bireysel, toplumsal ve resmi eylem ve davranışlarıdır. Dolayısıyla söz eylem; söz verme, emir verme, yasaklama, tehdit etme, birini bir göreve tayin etme ya da azletme, kutlama ve taziye gibi konuşmacının sözünü telaffuz etmesiyle aynı zamanda gerçekleştirdiği eylemlerdir. Bunlara söz edimi veya söz eylem denir.²

¹ John R. Searle, *Söz Edimleri*, çev. R. Levent Aysever (Ankara: Ayrac Yayınevi, 2000), 12.

² Kristel Proost, "Speech Act Verbs", *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, ed. Jacob Mey (Amsterdam: Elsevier, 2009), 995-1000, 995-999.

1.1. Söz Edimlerinin Üç Bileşeni

Austin, bir söz ediminin oluşabilmesi için konuşma esnasında gerçekleştirilen üç edimden bahsetmektedir. Ona göre söz edimleri, düzsöz edimi, edimsöz edimi ve etkisöz edimi olmak üzere birbirleriyle sıkı irtibat içinde bulunan üç edimin birleşmesinden oluşur.³

1.1.1. Düzsöz Edimi

Bu edim, seslendirme, dillendirme ve anlamlandırma edimlerinden oluşmaktadır. Seslendirme edimi, birtakım sesleri çıkarma işlemidir. Dillendirme edimi, belli bir dilin sözvarlığında yer alan belli sözcükleri anlamlarını gözeterek o dilin dilbilgisi kurallarına göre belli bir tonlama ile söyleme edimidir. Anlamlandırma edimi, belli bir dilin söz varlığında bulunan ses bütünlerini bir şeyleri anlatmaya çalışarak ya da belli bir şeye göndermede bulunarak üretme eylemidir.⁴ Burada önemli olan bir husus şudur: Düz söz ediminin gerçekleşmesi için sadece seslendirme edimi yetmemektedir. Örneğin; akıl sahibi olmayan herhangi bir varlığın musikisi olan belli sesleri çıkarması ya da bir insanın anlamlarını bilmediği bir kelime dizisini seslendirmesi düz söz edimini oluşturmaktan uzaktır. Dolayısıyla düzsöz edimi, neyi, kime, niçin ve ne amaçla söylediğini bilen bir kişi tarafından icra edilebilir.

1.1.2. Edimsöz Edimi

Edimsöz edimi, düzsöz edimini gerçekleştiren kişinin yerine getirdiği eylemlerdir. Konuşan kişi muhatabına bir şeyler söylerken bildirme, soru sorma, uyarma, emretme, yalvarma, isim takma, evlendirme, miras bırakma, randevu verme ve rica etme gibi gerçekleştirdiği işlerdir.⁵ Örneğin kaldırırda yürüyen bir kişiye “çukur var!” söylemi uyarma edimsözünü gerçekleştirmiş olmaktadır.

Austin edimsözlerin pürüzsüz bir şekilde yerli yerinde oluşabilmesi için bazı zorunlu şartlar koymuştur. Bunlar:

1. Belli uyuşimsal etkisi bulunan kabul edilmiş uyuşimsal bir işlem olması, bu işlemin de belli koşullarda belli bireyler tarafından belli sözlerin söylenmesini içermesi gereklidir.
2. Belli bir durumda girişilecek olan o işlem için her koşul ve kişi başvurmaya uygun olmalıdır.
- 3 ve 4. İşlem, işleme katılan her bir kişi tarafından doğru ve eksiksiz yapılmış olmalıdır.
5. İşlem, belli duygu ve düşüncelere sahip bireyler tarafından kullanılmak üzere tasarlanmış veya katılımcılardan birinin belli davranışları belli bir biçimde sergilemesi bekleniyorsa; bu işleme iştirak edip başvuran kişinin o duyguları ve düşünceleri gerçekten taşıması ve o davranışı gereken şekilde yapmak niyetinde olmasıdır.
6. Son olarak, o davranışı gereken şekilde yapmalıdır.⁶

Searle'e göre bir edimsözün başarılı ve kusursuz bir şekilde tamamlanabilmesi için belli şartların gerçekleşmesi gerekir. Bunlar; edimsözün bir amacının var ve belli olması, edimsöz amacının şiddet derecesi, edimsöz amacına ulaşma yöntemi, önerme içeriği koşulları, hazırlayıcı koşullar, içtenlik koşulu ve içtenlik koşulunun şiddet derecesi şeklinde özetlenebilir.⁷

³ John Langshaw Austin, *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 117-122.

⁴ Searle, *Söz Edimleri*, 18.

⁵ Searle, *Söz Edimleri*, 20.

⁶ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 51-52.

⁷ Detaylı bilgi için bakınız. John R. Searle - Daniel Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic* (London: Cambridge University Press, 1985), 87-102; Brahim Chaib-draa - Daniel Vanderveken, “Agent Communication Language: Toward a Semantics Based on Success, Satisfaction, and Recursion”, *Intelligent Agents V Agents Theories, Architectures, and Languages*, ed. Jörg P. Müller vd. (Germany: Springer-Verlag, 1999), 364; Searle, *Söz Edimleri*, 36-40.

Austin, iletişim esnasında kullanılan ifadelerin edimsözlerinin binlerce olabileceği kanaatindedir. Ona göre bir dilin söz varlığı içerisinde bulunan eylemler adedince edimsözler bulunabilir. Bununla beraber o, edimsözleri beş ana başlıkta toplamıştır.⁸

Hüküm belirticiler: Bu tür edimsözler bir karar veya hüküm belirtmek için kullanılır. Bir hakemin, bir jürinin ya da bir yargıcın bir durum, bir sonuç veya bir kişi hakkında verdikleri hükümler bu sınıfın göze çarpan örnekleridir.

Erk belirticiler: genellikle bir hak, bir güç veya bir nüfuz tarafından kullanılan edimsözlerdir. Oy vermek, tavsiyede bulunmak, emretmek, uyararak, yasaklamak, ısrar etmek ve atama yapmak gibi edimler bu edimsözler altında kabul edilmektedir.

Sorumluluk yükleyiciler: Bu edimsözlerle konuşmacı kendini bir sorumluluk altına sokmaktadır. Söz vermek, taahhütte bulunmak, niyet beyan etmek, açıklama yapmak veya bir ilan yapmak kişiyi belli sorumluluk altına koyacağı için bu sınıfa giren edimsöz örnekleridir.

Davranış belirticiler: Konuşmacının söylemiyle bir tutum veya davranışı gösteren edimsözlerdir. Tebrik etmek, taziyede bulunmak, meydan okumak, özür dilemek, övmek, yermek, tehdit etmek gibi örnekleri içermektedir.

Serimleyiciler: Austin serimleyicileri tanımlamanın zor olduğunu beyan etmektedir. Bu gruptaki edimsözler, düşünceleri açıklama, fikirleri temellendirme ve göndermelere ve kullanışlara açıklık getirme gibi serimleme edimleri içermektedir. Doğrulamak, yadsımak, betimlemek, kabullenmek, itiraz etmek, tashih etmek, tanıklık etmek ve gözden geçirmek gibi edimler örnek olarak verilebilir.

Searle, Austin'in edimsöz sınıflandırmalarında edimler ve edimleri gerçekleştiren fiiller arasında bulunduğu çelişkilerden dolayı edimsöz türlerini farklı bir sınıflama ile aşağıda açıklanacağı gibi beşe ayırmaktadır.⁹

Kesinleyiciler: Bu sınıftaki edimsözler vakıyla uyumlu olması yani söylemin içeriği dış dünyaya uyması gerekir. Konuşmacı bu edimler yoluyla bir inancını dışa vurmuş olur. Örneğin; iddia etmek, ileri sürmek, savunmak, aktarmak, bir şeyin olduğuna dair ısrarcı olmak, tanıklık etmek, yemin etmek gibi pek çok edimler bu sınıfta değerlendirilebilir.

Yönelticiler: Bu edimsözlerin amacı muhataba bir şey yaptırmaya yöneliktir. Yöneltilerde dünya söze uydurulur. Beklenen etkisöz, muhatabın söylemin içeriği doğrultusunda hareket etmesidir. Konuşmacı bu edimsözlerle olmasını istediği şeyi dışa vurur. Buyurmak, sormak, yalvarmak, emretmek, yasaklamak, dua etmek, izin vermek gibi çok sayıda edimler örnek olarak verilebilir.

Yükleyiciler: Searle, Austin'le yükleyici edimsözler konusunda hemfikirdir. Bu edimsözlerde dış dünya söze uydurulur ancak etkisözün mercii konuşmacıdır. Söz vermek, yemin etmek, reddetmek, teklif vermek gibi edimsözler bu sınıfın önemli örnekleridir.

Dışavurucular: Bu edimde konuşmacı önerme içeriğiyle ilgili ruhsal durumunu dışa vurmaktadır. Teşekkür etmek, özür dilemek, esef etmek, tebrik etmek taziyede bulunmak gibi edimler konuşmacının ruhsal durumunu dışa vurduğu edimlerdir. Burada dışa vurulan edim aslında

⁸ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 162-174; Searle, *Söz Edimleri*, 21.

⁹ Searle, *Söz Edimleri*; George Yule, *Pragmatics* (Hong Kong: Oxford University Press, 1996), 53-54.

söylenen sözlerdeki saklı olan haldir. Örneğin taziyede bulunmada hüzün, tebrik etmede sevinç dışı vurulur. Bu edimlerde bir uydurma yönü yoktur.

Bildirgeler: Bu edimsözlerin amacı dış dünyada bir değişiklik meydana getirmektir. Bu edimsözlerde konuşmacının sözü söylemesiyle dış dünyada bir değişikliğe sebep olmaktadır. Bu edimsözlerin bazılarının gerçekleşmesi, uygulanacak edimsözle ilgili yetkili bir kurum tarafından yapılmasına bağlıdır. Örneğin atamak, evlendirmek, işten kovmak, istifa etmek edimsözleri kişiler arasındaki ilişkinin kurumsal boyutunu gerekli kılmaktadır. Bu edimsözlerde söylem içeriği dünyaya uygun hale getirilir.

Edimsözlerin belli durumlarda etkiler üretmek gibi bir fonksiyonu vardır. Böyle durumlarda bir etki gerçekleşmediği sürece edimsöz edimi tamamlanmamış kabul edilir. Bu etkinin gerçekleşmesinin ilk aşaması mesajın muhataba amaçlanan şekilde ulaşması ve muhatapın bunu kavraması şeklindedir. Edimsözlerin birçoğu uyuşum yoluyla bir tepki veya onu takip eden diğer bir edime yol açabilir. Söz vermek, sözünde durmaya; emretmek, muhatapın emre itaatine davetiyeye çıkarır. Edimsöz edimleri, etkisöz edimlerine kavramanın gerçekleşmesi, etkinin gösterilmesi ve bir tepkiye davetiyeye çıkarmak olmak üzere üç yol ile bağlanır.¹⁰

1.1.3. Etkisöz

Etkisöz edimi, söz edimlerinin üç bileşeninin sonuncusudur. Etkisöz, edimsöz ediminin muhatapların inançları, eylemleri, fikirleri ve yönelimleri üzerindeki yansımalarını ve etkilerini ifade eden bir kavramdır.¹¹ Etkisözler her zaman dilsel bir edimsözle tetiklenmezler, bazen bir hareket de amaçlanan etkisözünü doğurabilir.¹² Bir iletişim, konuşmacı, muhatap ve bağlam denilen çevresel faktörlerin birlikteliğiyle meydana gelmektedir. Konuşmacının amaçladığı bir edimsözün etkisöze dönüşmesi bu üç faktörün iletişim esnasındaki etkinlik dereceleriyle ilgilidir. Etkisöz edimi muhatapla ilgili olduğu durumlarda inandırmak, bir tepkiye sebep olmak ve ikna etmek gibi bir etkinin görülmesi şeklinde tezahür etmektedir. Örneğin uyarma edimsözünü muhatapı alarma geçirme şeklinde etkisöz sonucunu verebilir.

Söz edimleri içerisinde önemli bir yere sahip olan diğer bir söz edimi de dolaylı söz edimleridir.

1.2. Dolaylı Söz Edimleri

Dolaylı söz edimleri sözcelemin yapısıyla işlevi arasında doğrudan ilişkinin olmadığı yerlerde söz konusudur. Yani konuşmacının, söyleminden farklı bir şeyin muhatap tarafından anlaşılmasını amaçladığı söz edimleridir. Örneğin; Bir yemek masasında arkadaşına “tuzu uzatabilir misin?” sorusunu yönelten kişi arkadaşının tuzu uzatabilip uzatamayacağını öğrenme merakında değildir. İletişimin gerçekleştiği bağlam dikkate alındığında, kibarca tuzu istemektedir. Öyle ise soru cümlesi, dolaylı olarak istemek edimsözünü gerçekleştirmiştir.¹³ Dolaylı söz edimlerinin yorumlanması ancak bağlamla mümkün olur. Örneğin “Tuzu uzatabilir misin?” sorusu yataktaki bir hastaya sorulduğunda o kişinin tuz gibi hafif bir şeyi uzatabilip uzatamayacağını sorarak halini anlamaya yönelik olduğu konuşmanın bağlamıyla anlaşılmalıdır. Dolaylı söz edimleri, işbirliği ilkesinin delindiği söylemlerde gözüktür. İşbirliği ilkesi, söylemin gereğinden fazla kelime veya bilgi içermeyip gereği miktarınca bilgilendirici olması, anlaşılmaz belirsiz ifadelerden kaçınılması ve söylemin düzgün ve ölçülü olması şeklinde tanımlanabilir.¹⁴ Sıradan konuşmalarda, konuşmacı genellikle söylediğinden başka bir şeyi veya daha fazlasını kasteder.

¹⁰ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 135-136.

¹¹ Searle, *Söz Edimleri*, 94.

¹² Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 136-137.

¹³ Özen Yaylagül, *Göstergebilim ve Dilbilim* (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 348.

¹⁴ Paul Grice, *Studies in the Way of Words* (London: Harvard University Press, 1995), 28.

Konuşmacının söyleminin yapısından farklı olan kasıtları konuşmacı ve muhatabın içinde buldukları bağlamla sezdirimsel olarak anlaşılır.¹⁵

2. Arap Dilinde Söz Edimleri ve Emretme Edimsözü İfade Eden Yapılar

2.1. Arap Dilinde Söz Edimleri

Söz edimleri kuramı, kişinin bir şey söylerken veya söyleyerek yaptığı kesinleyici, yöneltici, dışavurucu, yükleyici ve hüküm belirtici sınıflarına giren çeşitli edimsözler üzerine temellenmiştir. Bu bağlamda Arap dilinde söz edimleri, erken dönem Arap dil bilginleri ve İslam hukukçuları tarafından günümüzdeki formatıyla birebir örtüşmese de fark edilmiş bir konudur. Yapısı bildirim ifade etmesine rağmen edimsel anlamda kullanılan “اشتريتُ، اشتريتُ satım, اشتريتُ evlendirdim ve طلقْتُ boşadım” gibi akit sözleri başta olmak üzere, bazı sözlerin dış dünyada değişikliklere sebep olduğunu özellikle İslam hukukçuları fark etmişler ve eserlerinde açıklamışlardır.¹⁶ Günümüz Arap dilcileri söz edimleri kuramını doğruluk yanlışlık ihtimali taşımayan inşai cümle yapıları içerisinde de ele almaktadırlar.

Arap dilinde kelimelerin birincil/aslı ve ikincil/tebeî anlamları bulunmaktadır. Birincil anlam, kelimenin ilk akla gelen anlamıdır. Diğer bir ifade ile kullanıcıların veya bağlamın değişmesiyle değişmeyen anlamdır. İkincil anlam ise kullanıcıların gayeleri doğrultusunda karine ve bağlamla ortaya çıkan ve klasik dönemde özellikle belagat âlimlerinin ilgilendiği anlamlardır.¹⁷ Kelimelerin bu tür anlamları olduğu gibi ifadelerin ve üslupların da ilk anlamı ve ikincil anlamı bulunmaktadır. Arap dili âlimleri üslupların veya cümlelerin gönderimlerini ele aldıkları kısımlarda sözün ilk anlamıyla birlikte belli karinelere dolaylı ilk anlamının dışındaki gönderimlere/anlamlara da değinmişlerdir. Örneğin soru cümlelerinin soru sormanın dışında sözün bağlamına uygun olarak konuşmacı tarafından kullanıldığı anlamları erken dönem dilcileri ve belagat âlimleri eserlerinde bildirmişlerdir. Bu örneğe haberî/bildirim cümleleri ve emir cümleleri dahil edilebileceği gibi morfolojik olarak edatlar, isimler, mastarlar, isim fiiller ve fiiller de eklenebilir.¹⁸

Arap dilinde ilk anlamın dışında farklı anlamlara gönderimde bulunma ile oluşan söylemlerin ikincil anlamı günümüz edimbilim alanında dolaylı söz edimleri sınıfında değerlendirilmektedir. Bu bağlamda çalışmada Arap dilinde emretme edimsözünün yapısal olarak emir anlamı taşımayan bazı edat, kelime ve cümleler tarafından nasıl yerine getirildiği incelenecektir. Bu anlamların belirlenmesi Arap dilbiliminde karine ve bağlam gibi edimbilimsel faktörlere bağlı olarak belirlenmektedir. Klasik anlamda daha çok belagat ilminin ilgilendiği dilin kullanımıyla oluşan bu anlamlar modern dilbilim kapsamında edimbilim alanında incelenmektedir.

2.2. Arap Dilinde Emir

Emr kelimesi، أمر kökünden mastardır ve nehyin/yasaklamanın zıddıdır. Birine bir şey yaptırmak istendiğinde emir kipi veya emir anlamındaki kelimeler kullanılmaktadır.¹⁹ Örneğin؛ وَأْمُرْ أَهْلَكَ

¹⁵ Daniel Vanderveken, “Universal Grammar and Speech Act Theory”, *Essays In Speech Act Theory*, ed. Daniel Vanderveken - Susumo Kubo (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1984), 51-59.

¹⁶ Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât fi 'İlmi'l-Belâga*, nşr. Abdulkâdir Hüseyin (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1998), 85-86.

¹⁷ Musa Şahin Lâşin, *el-Leâli'l-Hassân Fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru's-Şurûk, 2002), 274.

¹⁸ Detaylı bilgi için bkz. Celâluddin Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Sadettin b. Ömer Hatîp el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâga*, nşr. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 27-32, 108-117; Yusuf Akyüz, *Arap Dilinde Edimbilim* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 148-162; Mes'ûd Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye 'Inde'l-Ulemâ'i'l-Arab -Dirâse Tedâvuliyye li Zâhirati'l-Ef'âli'l-Kelâmiyye fi't-Turâsi'l-Lisâniyyi'l-Arabi-* (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2005).

¹⁹ el-Halîl b. Ahmed *el-Ferâhidî, Kitâbu'l-'Ayn*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/85; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn - Muhammed 'Alî en-Neccâr (Kahire: el-Mu'essesetu'l-Misriyyeti'l-'Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr - ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1964), 15/289.

﴿بِالصَّلَاةِ﴾ “Ailene namazı emret.”²⁰ Emir, iletişim anında hazır bulunan muhataba yapıyorsa emri hâzır, iletişim esnasında hazır bulunmayan üçüncü kişiye yapıyorsa emr-i gâib olarak sarf ilminde isimlendirilmiştir.²¹ İnşa cümle türlerinden olan emir, morfolojik olarak muzari fiilin başına emir lamı getirilerek veya her babın kendine mahsus emir kipleri kullanılarak elde edilmektedir. Bununla beraber yapısı emir olan her kelime emretme edimsözünü yerine getirmemektedir. Ayrıca emretme edimini yerine getiren farklı kelime ve cümle türleri de bulunmaktadır.²² Arap dilinde emir kipinin dışında isim fiiller, emir fiilin yerinde kullanılan mastarlar ve lafzi haber olup anlamı emir olan kelimeler de emretme edimini yerine getirmektedir.²³ Bunlara ilaveten soru cümleleri, fiili hazfedilmiş mansup isimler, teşvik edatı alan muzari fiiller ve bazen hal cümlelerinin de emir anlamında kullanıldığı makale içerisinde işlenmiştir. Herhangi bir sözün hangi edimi yerine getirdiği, konuşmacı, konuşmacının konumu ve amacı, muhatap, muhatabın durumu ve bağlam gibi edimbilimsel faktörlerle belirlenmektedir.

Emretme edimi, emretme yetkisi olan bir kişi, emre muhatap olan diğer bir kişi, emretmeyi gerektirecek bir konu, emir söylemi, emre itaat edene mükâfat emre karşı gelene cezayı içermektedir. Emir memurun emredilen şeyi yapmasını gerekli kılan sözdür. Memur olan kişinin emredilen şeyi yerine getirmesi, emredilen konuyu bilmesine bağlıdır. Emirden sonra yapılan eylemin emre uygun olması gerekir. Bir yerde bir emretme edimi varsa ödül ve cezanın da varlığı kaçınılmazdır. Üst bir otoritenin yapılması gereken bir emrine imtisal edene ödül emri terk edene veya karşı gelene de cezanın varlığı bulunmaktadır. Emretme edimi, emretme yetkisi bulunan bir kişinin emretme sözünü söylemeyi istemesi, söylediği söz ile emretmeyi amaçlaması ve emrine uyulmasını istemesi gerekir. Zira emir kipindeki bir söylem bir otorite sahibinden gelmediğinde tavsiye, rica, dua gibi farklı edimler devreye girer.²⁴

2.3. Arap Dilinde Emretme Edimsözü Yapıları

Arap dilinde teşvik edatlarıyla kullanılan muzari fiil, isim fiiller, emir fiilin yerine kullanılan mastarlar, bildirim cümleleri, soru cümleleri, fiili hazfedilmiş mansup isimler, hal cümlesi, geleneksel sezdirime dayalı emir anlamı taşıyan kelimeler ve emir kipi belli karinelerin sağlanması koşuluyla emretme edimsözünü gerçekleştirmek için kullanılan ifade türleridir. Bunlar aşağıda detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

2.3.1. Teşvik Edatlarıyla Kullanılan Muzari Fiiller

Teşvik edatları، وألا، ولوما، وهلا، harflerinden oluşmaktadır.²⁵ Bu harfler mazi fiille kullanıldığında kınama, muzari fiille kullanıldığında fiilin gönderimde bulunduğu eylemin yapılmasında teşvik ve emir anlamını barındırmaktadır.²⁶ Örneğin; “Verdikleri sözü bozan ve Peygamberi yurdundan sürgün etmeye azmeden bir kavimle savaşmayacak mısınız!”²⁷ ayeti kerimesinde geçen أَلَّا tahziz/teşvik harflerinden olup sonrasında fiili muzari ile geldiğinden

²⁰ Taha 20/132.

²¹ Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid Muberrid, *el-Muktadab*, nşr. Muhammed 'Abdulhâlik 'Azîme (Kah're: el-Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1994), 2/43-44.

²² Hatîp el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa*, 116.

²³ Mustafa Galâyîni, *Câmi'ü'd-Durûsi'l-'Arabîyye*, nşr. Abdül Mün'im Hafâce (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1994), 2/179.

²⁴ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfi İstîlâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, nşr. Rafîk el-'Acem (Beirut: Mektebet-u Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/365-366.

²⁵ Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Mufassal Fi San'ati'l-İ'râb*, thk. Ali bû Mulhem (Beirut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 431; Nurullah Oruç, *Hurûfu'l-Me'ânî ve Anlam Değeri -Tâhâ Süresi Özelinde-* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2023), 103-104.

²⁶ Cemâluddîn b. Osman b. Ömer b. Ebû Bekr el-Misrî İbn Hâcib, *Kitâbu'l-Emâlî İbni'l-Hâcib*, thk. Fahr Salih Süleyman Kadâre (Beirut: Dârü'l-Cil, 1989), 1/308; Yakup Kızılkaya, *Arapçada Şart Üslubu Yapısal ve Anlamsal Analiz* (Ankara: İlâhiyât, 2020), 120.

²⁷ Tevbe 9/13.

Emir isim fiiller örneğin; مَكَانَكَ yerinde kal, سَـصْهْ yeter, مَهْ mühlet ver, أَمِينُ kabul et, بَلَّهْ bırak.³⁶

İsim fiiller menkul, mürtecel ve ma'dül olarak üç kısma ayrılmaktadır.

Menkul isim fiiller, ya عَلَيْكَ نَفْسَكَ (sen kendine dikkat et.), اِلَيْكَ تَنَحَّ benden uzak dur.) örneklerindeki gibi car mecrûrdan; veya اَمَامَكَ (ilerle.), وَرَاءَكَ geri kal.), اَلْأَمَامَةَ (al.), مَكَانَكَ (örneklerindeki gibi zarftan; ya da اَمَامَهُ (Zeyd'e mühlet ver.) رُوَيْدَ زَيْدًا (Zeydi bırak.) örneklerinde olduğu gibi mastardan elde edilen kelimelerdir.³⁷ Bu kelimeler az kelimelerle fiillerin anlamlarını en hızlı bir şekilde yerine getirmek için başvurulan zarflardır. Zira bu kelimeler konuşma esnasında bazen saliselerin dahi önemli olduğu durumlarda kullanılarak amaçlanan anlamın hızlı bir şekilde muhataba ulaşmasını sağlamaktadır. Örneğin muhatabının tehlikeye çok yaklaştığını gördüğünde اُنْبِثْ مَكَانَكَ söylemindeki fiili terk edip مَكَانَكَ kelimesiyle yerine kal uyarısını yapmak gibi. Bazen de bu kelimeler fiilin açık söylenmeye ihtiyaç olmadığı durumlarda kullanılır. Bu ise dilin kullanımı sırasında maksadı ifade edebilecek mümkün olan en kolay ve en kısa yolun tercih edilmesi olarak tanımlanan dil ekonomisi düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu kelimeler, iletişim esnasında konuşmacı ve muhatabı çevreleyen durumlar dikkate alınarak kullanılmakta olup üçüncü şahıslar için kullanımı bulunmamaktadır.³⁸

Mürtecel olan isim fiiller herhangi bir kelimedenden üretilmeden ilk baştan itibaren isim fiil olarak konulan kelimelerdir. Örneğin; اَمِينُ (kabul et.), هَيَّاهُتْ (uzaklaş).³⁹

Ma'dül olan isim fiiller, sülasi fiillerin فَعَالٍ vezninde çekimlenen emir manasında kelimelerdir. Bu vezin emredilen şeyin hemen gerçekleşmesi için kullanılır. Örneğin “in” manasında اِنزِلْ kelimesi yerine نَزَالَ, “bırak” anlamında اَنْزَلَ kelimesine bedel تَرَكَ, “sakın” manasında اِحْذَرْ kelimesi yerine اِحْذَرْ kelimesi kullanılmaktadır.⁴⁰ Gel anlamındaki تَعَالَ kelimesi emir fiil gibi çekimlenebildiği için İbn-i Hişam onu isim fiillerden kabul etmemiştir.⁴¹

Konuşmacı isim fiilleri kullanarak emretme edimsözünü gerçekleştirebilmektedir. Diğer bir söylemle konuşmacı bir şey söyleyerek emretme işlemi yapabilmektedir. İsim fiillerin icra ettiği edimsözlerin belirlenmesi cümlenin zahirinde gözükmeyen edimbilimsel yönlerin tespitiyle mümkündür. Örneğin emretme edimsözü konuşmacının emretme konumunda olmasını, emredilecek bir şeyi, emri gerektiren bağlamı ve emredilecek muhatabı gerekli kılmaktadır.

Konuyla ilgili olarak Yûnus sûresi 28. ayet incelenebilir:

Şöyle ki: ﴿ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَاءُكُمْ فَزَلَيْنَا بَيْنَهُمْ﴾ “Sonra -bize- ortak koşanlara, “Siz ve ortak koştuklarınız yerlerinizde durup bekleyin!” diyeceğiz. Ve böylece onların aralarını ayırmış oluruz.”⁴² Araplar birini tehdit etmek istediklerinde ona yerinde kalması gerektiğini مَكَانَكَ kelimesiyle söylerlerdi. Ayette اِننظروا/اُننبتوا مَكَانَكُمْ “yerinizde sabit kalın bekleyin” cümlesine bedel daha veciz ve tehdit içeren مَكَانَكُمْ “yerinizde kalın” kelimesiyle⁴³ emretme yetkisi olan Allah, kıyamet gününde yarattığı insanlardan ona ortak koşanlara hitaben yerlerinizde durup bekleyin

³⁶ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 3/302-305; Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi el-Ceyyânî İbn Mâlik et-Tâi, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, thk. 'Abdulmun'im el-Ahmed Herîdî (Mekke: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1982), 1/219.

³⁷ Sibeveyh, *el-Kitâb Kitâb-u Sibeveyh*, 1/249; Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî, *Şerhu Kitâbi'l-Hudûd fi'n-Nahv*, thk. Ramazan Ahmed ed-Demîrî (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1993), 182; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ala't-Tavdîh*, 286-287.

³⁸ el-Mahzûmî, *Fi'n-Nahv'l-'Arabi Nakd ve Tevcih*, 204.

³⁹ el-Fâkihî, *Şerhu Kitâbi'l-Hudûd fi'n-Nahv*, 181, 182.

⁴⁰ el-Mahzûmî, *Fi'n-Nahv'l-'Arabi Nakd ve Tevcih*, 206.

⁴¹ İbn Hişam, *Şerh-u Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, 45.

⁴² Yunus 10/28.

⁴³ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî (Beyrut: 'Alemlü'l-Kütüb, 1988), 3/19.

olan bir emretme edimsözü gerçekleştirmiştir. *فَرَيْتُنَا بَيْنَهُمْ* “Ve böylece onların aralarını ayırmış oluruz” ifadesiyle müşriklerin ve taptıklarının emre uydukları ve dolayısıyla etkisözün gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Zira devam eden ayetlerle müşriklerin ve onların taptıklarının bu emrin etkisiyle yerlerinde kaldıkları ve taptıklarıyla yüzleştikleri ifade edilmektedir. Bu karşılıklı konuşma ile aralarında bir bağ kalmadığını ve böylece onları birbirlerinden ayırdığını ifade etmektedir.⁴⁴

İsim fiillerle konuşmacının emretme edimsözünü yaptığına bir diğer örnek Ahzab süresinde geçmektedir. Şöyle ki; *﴿قُلْ هَلْ مِنْكُمْ شُهَدَاءُ﴾* “Deki şahitlerinizi getirin” ayetinde geçen *هَلْ* kelimesi ile *انتوا* getirin, yaklaştırın anlamında⁴⁵ bir emretme edimsözü taciz anlamında kullanılmıştır.

Arapların başka bir anlam için kullanımı uygun olmayan yalnızca belli anlamlar için kullandıkları isim fiiller gibi kelimeleri vardır.⁴⁶ Özellikle geleneksel Arap toplumunda Araplara mahsus dil-toplum ilişkisinin getirdiği belli dilsel dinamikler bulunmaktadır. Bu dinamikler sayesinde Arap dilinde dilsel ekonomi denilebilecek az sözle çok şey anlatmak gibi özellikler yaygın bir kullanım ağına sahip olmuştur. İsim fiiller de bu bağlamda önemli bir yeri doldurmaktadır. Bu yüzden Arap dilinde isim fiiller her hangi bir edimsözü icra ettiklerinde güçlerini dilin sosyal hayattaki kullanımından almaktadırlar. Toplum hayatında hâkim olan dilsel kullanımların anlamları ve anlam incelikleri iletişim tarafları açısından kapalı olursa isim fiiller gibi sözcükler kullanım amaçlarına ulaşamazlar. Dolayısıyla bu gibi ifadelerin kullanımıyla iletişimden beklenen hedefin gerçekleşmesi, önvarsayımın tahakkuk etmesine yani muhatabın o kelimenin veya cümlenin gönderimde bulunduğu anlamı bilmesine ve konuşmacının da bu bilme durumunu hesaba katarak söylemini oluşturmasına bağlıdır.⁴⁷ Öyle ise bir söylemin yorumlanması ve amaçlanan anlamın tespiti sadece kelimelerin sözlüksel anlamlarını bilmekle mümkün değildir.

2.3.3. Mastar

Mastar, fiillerin kendisinden türediği isimdir.⁴⁸ Arap dilinde mastarlar bazen fiillerinin yerinde emretme, yasaklama, dua etme, soru sorma vs. anlamlarda kullanılmaktadır.⁴⁹ Burada konuyla ilgili olarak mastarların, fiillerinin emirlerinin yerine kullanılmasına ilişkin açıklama ve örnekler verilecektir. Konuşmacı, fiilin emri anlamında mastar kullanarak -edimbilimsel söylemle-emretme edimsözünü gerçekleştirebilir. Örneğin; *“صَبِرًا عَلَى الْأَذَى فِي الْمَجْدِ”* “Şerefi kazanmada çekilen ezaya sabret.” cümlesinde *“صَبِرًا”* kelimesi mastar olarak kullanılmış olmasına karşın uyulması istenen bir emri ifade etmektedir.

Konuşmacının mastar kullanarak emretme edimsözünü ifa ettiğine dair Kur’an-ı Kerimde geçen şu ayet örnek verilebilir. *﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ﴾* “Savaşta kafirlerle karşılaştığınız zaman hemen boyunlarını vurun.”⁵⁰ Ayette görüldüğü üzere kelime vurmak anlamındaki *“ضَرْبٌ”* formunda mastar olarak gelmiş olmasına rağmen vurun anlamındaki *“اضْرِبُوا”* nun yerinde kullanılmıştır.⁵¹ Mastarın emir anlamını ifade edebilmesi hatta emir anlamını tekid etmesi için fiil

⁴⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâ’iki’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fi Vucûhi’t-Te’vîl*, 3/133.

⁴⁵ ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İrâbuhu*, 2/303.

⁴⁶ Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya İbn Fâris, *es-Sâhibi fi Fikhi’l-Luğa ve Süneni’l-‘Arabi fi Kelâmihâ*, nşr. Ahmed Hasan Besic (Beirut: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 1998), 204.

⁴⁷ Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Akyüz, “Arap Dilinde Muktezây-ı Hâl ve Önvarsayım İlişkisi”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/59 (30 Haziran 2023), 98-109.

⁴⁸ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu’cemu’t-Ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minsâvî (Kahire: Dâru’l-Fazîle, 2004), 181.

⁴⁹ Galâyînî, *Câmi’u’d-Durûsi’l-‘Arabiyye*, 3/38-40.

⁵⁰ Muhammed 47/4.

⁵¹ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân* (Beirut: ‘Âlemu’l-Kütüb, 1983), 1/3.

hazfedilmiş ve mastar onun yerine mansub olarak getirilmiştir.⁵² Bu ayette müslümanların kâfirlerle savaşa tutuştuklarında nasıl davranacaklarına dair ilahi bir terbiye, erk belirtici bir emretme edimsözü ile vurgulanmıştır.

2.3.4. Haber/Bildirim Cümlesi

Haber cümlesi diğer deyişle bildirim cümlesi Arap dilinde kelamın formlarındandır. Bildirim cümleleri söyleyeninin doğrulanabildiği veya yalanlanabildiği cümleler olup muhataba geçmişte, şimdiki zamanda veya gelecekteki herhangi bir şeyi haber vermeyi içermektedir. Bildirim cümleleri eğer vakıda herhangi bir şeyi bildirmiyorsa edimsel anlam taşımaktadır. Bu cümleler bildirim dışında yasaklama, kınama, temenni, inkâr ve olumsuzlama gibi farklı anlamlar için de kullanılabilir. Bu anlamlara modern dilbilimde edimsöz denilmektedir. Bildirim cümleleri aynı zamanda emretme anlamında da kullanılmaktadır.⁵³ Bu anlamlar, sözün bağlamı dikkate alınarak tespit edilebilmektedir.⁵⁴ Söylem yapısı itibarıyla bildirim cümlesi olmasına rağmen emretme edimsözü ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bazı ayetlerde bu durum dikkat çekmektedir. Örneğin; ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّئَ الرِّضَاعَةَ﴾ “Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler.”⁵⁵ Ayetinde “يُرْضِعْنَ” kelimesi “emzirirler” anlamında fiili muzari olarak haberdır. Ancak ayet herhangi bir durumu haber vermemektedir. Zira ayetin nazil olduğu dönemde böyle bir uygulama henüz yoktur. Dolayısıyla bu bildirim cümlesi edimsel cümle olarak emir manasındadır.⁵⁶ Ayette “يُرْضِعْنَ” kelimesindeki emir manası “كاملين” kelimesiyle tekit edilmiştir.⁵⁷ Ayette herhangi bir bildirme söz konusu olmadığından ve emzirmenin emzirmeyi tamamlamak isteme şartına bağlanmasından dolayı “يُرْضِعْنَ” kelimesi “emzirsinler” şeklinde tefsir edilmiştir.⁵⁸ Görüldüğü üzere bu ayette muzari fiil kullanılmış olup hem erk belirticilerden/yöneltilicilerden bir emretme edimsözü hem de tam bir emzirme süresinin iki tam yıl olacağına dair hüküm belirtici bir edimsöz bulunmaktadır.

Diğer bir örnek de ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّئَ الرِّضَاعَةَ﴾ Allah'a ve onun resulüne inanıp, mallarınızla ve canlarınızla Allah uğrunda cihat edersiniz.”⁵⁹ ayeti, bir önceki ayetin cevabı olarak gelmiş ve ayette تُؤْمِنُونَ ve تُجَاهِدُونَ kelimeleri bildirim özelliğine sahipken ayetin bağlamından dolayı anlamı “Allah'a ve resulüne iman edin ve onun yolunda cihad edin ki sizi bağışlasın” şeklinde bir emri ifade etmektedir.⁶⁰ İlgili ayetin İbn Mes'ûd kıraatinde وَجَاهِدُوا آمِنًا olarak geçmesi de emir anlamının varlığına delildir.⁶¹ Görüldüğü üzere fiil muzari formunda gelen bildirim cümlesi edimsel bir anlam taşıyarak bir emretme edimsözünü ifa etmiştir.

⁵² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, 5/516; Halil b. Ahmed el-Ferahidi, *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*, thk. Fahreddin Kabâve (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 59.

⁵³ İbn Fâris, *es-Sâhibi fi Fikhi'l-Luğa ve Süneni'l-'Arabi fi Kelâmihâ*, 133.

⁵⁴ Abdulaziz 'Atik, *'Ilmu'l-Me'âni* (Beirut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 2009), 67.

⁵⁵ el-Bakara 2/233.

⁵⁶ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdi el-Misri en-Nehâs, *Me'âni'l-Kur'ân'il-Kerim*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûni (Mekke: Merkezû İhyâ-i't-Turâsi'l-İslâmî, 1988), 1/214; Ebu Bekr el-Cessas Ahmed b. Ali er-Razi el-Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvi (Beirut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabi, 1992), 1/385.

⁵⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, 1/455.

⁵⁸ el-Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/104.

⁵⁹ Saff 61/11.

⁶⁰ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbuhu*, 1/142; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed Vâhidî, *el-Vasit fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*, thk. Adil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 4/293.

⁶¹ Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa eş-Şâtîbî, *el-Mekâsîdu's-Sâfiye fi Şerhi'l-Hilâfeti'l-Kâfiye* (Şerhu Elfiyeti İbn Mâlik), nşr. Mecmû'at'ul-Muhakkikîn (Mekke: Me'hadu'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyau't-Turâsi'l-İslâmî, 2007), 6/81.

2.3.5. Soru Cümlesi

Arapça'da soru cümleleri bazen farklı anlamları/edimsözleri karşılamak için kullanılır.⁶² Meâni ilminde bu gibi edimsözler için asıl anlamın dışındaki kullanımlar denilmektedir. Bu gibi yapılarda edimsözü öncelikle konuşmacı belirlemektedir. Yorumlayan açısından belirleyici unsur ise konuşmacı ve muhatap arasındaki iletişim gayesinin bilinmesi ve bağlamdır. Dolayısıyla doğrudan emir cümlesi olmayan sözcelemelerde edimsözün belirlenmesi edimbilimsel yönlerin bilinmesine gereksinim duymaktadır. Diğer bir ifade ile edimsözlerin belirlenmesi, konuşmacı, konuşmacının amacı, muhatap, muhatapın hali ve bağlam gibi etmenlere dayanmaktadır. Bu bağlamda yapısı soru cümlesi olup anlamı/edimsözü emir olan sözcelemeler⁶³ Kur'an-ı Kerimde çokça bulunmaktadır. Örneğin, ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ “Artık (içkiye ve kumara) bir son veriyor musunuz!”⁶⁴ ayetinin anlamı bağlam dikkate alındığında “artık bir son verin!” şeklinde olacaktır.⁶⁵ Zira ayette şeytanın içki ve kumarla insanların aralarına düşmanlık ve kin soktuğu ve onları Allah'ı zikirden ve namazdan alıkoyduğundan bahsedildikten sonra “Artık bir son veriyor musunuz” ifadesi gelmektedir. Bu ayetten önce içkiyle ilgili indirilen ayetlerde onun sakıncalı yönlerinden bahsedilmiş olmasına rağmen hala içkide devam edenler vardı. Bu ayette de içki ve kumarın sakıncalı yönlerinden bahsettikten sonra soru üslubuyla emir manasını kastetmesi, muhatapların anlayışının kıt olduğu ve içki ve kumardaki ısrarlarının kınandığını göstermektedir.⁶⁶ Ayette soru üslubu kullanılarak erk belircilerden/yöneltilerden bir emretme edimsözü vardır. Zemaşeri'nin açıklamasına istinaden ayette soru üslubu kullanılarak emretme edimsözünün gücünün artırıldığı söylenebilir. Edimsöz, kusursuz bir şekilde tamamlandığı için Hz. Ömer ve diğer sahabeler hemen ayetin emrine uyarak “انتھینا یارب” “bıraktık ey rabbimiz” şeklinde karşılık vermişler ve artık içki içmeyi bırakmışlardır.⁶⁷ Ayrıca “Artık bir son veriyor musunuz!” ifadesinde hüküm belirtici bir edimsöz bulunmaktadır. Zira bu ayetle içki haram kılınmıştır.

Soru cümlesi kullanılarak emretme edimsözünün gerçekleştirildiği bazı ayetler ise şöyledir: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ “Muhakkak Biz, Kur'an'ı öğüt/ibret alınsın diye kolaylaştırdık. Öğüt alıp düşünen var mı?”⁶⁸ ayetinde ﴿فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ kısmı soru cümlesi olmasına rağmen ibret alanların var olup olmadığını merak edip sormuyor. Bilakis bağlamın muktezası olarak “ibret alın ders çıkarın” anlamında bir emretme edimsözünü yerine getirmektedir. Başka bir örnek vermek gerekirse, ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ﴾ “... Ehli kitaba -yahudi ve hıristiyanlara ve ümmilere -müşrik araplara- de ki: Siz de teslim/Müslüman oldunuz mu?”⁶⁹ ayetinde ﴿أَسْلَمْتُمْ﴾ “teslim/müslüman oldunuz mu?” anlamında soru cümlesi iken emir anlamına gelen ﴿أَسْلَمُوا﴾ teslim/müslüman olun⁷⁰ anlamında bir emretme edimsözünü ifade etmektedir.

2.3.6. Fiili Hazfedilmiş Mansub İsimler

Arapların konuşmalarında bağlamın bir gereği olarak iki isim mansup konumunda peş peşe geldiğinde veya ikinci isim matuf olduğunda fiilin zikrine gerek duymayıp fiili hazfetmeleri

⁶² Ebû Muhammed Bedruddin Hasan b. Abdullah b. Ali el-Murâdî İbn Ümmü Kâsım, *el-Cena'd-Dânî fi Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Fahreddin Kabâve - Muhammed Nedim Fâdil (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 346.

⁶³ Ali Pala, “Soru Cümlelerinin Emre Delâleti”, *Nûsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 7 (2005), 67-84.

⁶⁴ Mâide 5/91.

⁶⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hecl, 2001), 8/656-657.

⁶⁶ ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, 1/539.

⁶⁷ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 8/658-662

⁶⁸ Kamer 54/22.

⁶⁹ Âli 'İmrân 3/20.

⁷⁰ ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, 1/390.

yaygın görülen bir durum olup fiilin hazfi gerekli görülmüştür. Bu durumda iki isimden birincisi hazfedilen fiilin yerine ikame edilmektedir. Bu kullanım daha çok iğra ve tahzir üslubunda görülmektedir. Örneğin; أَهْلَكَ وَاللَّيْلِ (Gece olmadan ailene yetiş!) ifadesi uyarma içerikli emir anlamında kullanılmıştır. Araplar mansup isim tek olursa kullanım esnasında fiilin hazfını caiz görmüşlerdir. Örneğin; رَأْسَكَ (başını koru!), الجِدَارِ (duvara dikkat et!) bu gibi cümlelerde genellikle teşvik veya uyarı fiilleri takdir edilmektedir. Konuşmacı muhatabının içinde bulunduğu koşullardan ve o anda yapmakta olduğu eylemden dolayı fiille zaman kaybetmeden direk meful olan kelimeyi söylemektedir⁷¹ Diğer bir görüşe göre lâm-u ta'rifli mastarlar emir fiilin yerine geçebilirler. Örneğin; الحَذَرَ الحَذَرَ (ihtiyatı elden bırakma, ihtiyatı elden bırakma!)⁷² cümlesinde lâm-u ta'rifli olan mastar الزَّمُ fiilinin anlamını barındırmaktadır.

Konuyla ilgili ayetler şöyledir: ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيِيهَا﴾ “Allah’ın peygamberi onlara Allah’ın devesine ve onun su içme hakkına riayet edin. dedi.”⁷³ Ayetinde نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيِيهَا Allah’ın devesi ve onun su içme hakkı olan iki isim mansup olarak gelmiş ve ذَرُوا bırakın,⁷⁴ احذروا sakının,⁷⁵ gibi emir bildiren fiillerin anlamına gönderimde bulunmaktadır. Kur’an’da bu ve benzeri eksilteli cümleler muhatabın bilgisinden dolayı fazlaca bulunmaktadır. Eksilti yapılmadan da ifa edilmesi mümkünken hazfedilerek amaçlanan anlamın ifade edilmesi daha belîğ ve özlüdür.⁷⁶ Önvarsayım tahakkuk ettiği için fiil hazfedilerek bir emretme edimsözü yapılmıştır. Ayetin devamı emretme edimsözünün etkisözünü hakkında açık bir şekilde bilgi vermektedir. Şöyle ki; ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَذَمَّتْ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذُنُوبِهِمْ فَسَوَّاهَا﴾ “Ancak onlar, o peygamberi yalanladılar ve deveyi boğazladılar. Bunun üzerine Rableri, bu günahlarından dolayı onları helâk edip yerle bir etti.”⁷⁷ Devam eden ayetlerde emretme edimsözüne karşı Semud kavminin Salih peygamberi yalanlayıp deveyi kestikleri ifade edilerek etkisözün gerçekleşmediği gözükmemektedir. Emretme edimsözünü karşılık bulmayınca kavmin helak edilmesi de ayette geçen نَاقَةَ اللَّهِ kelimesinin delaletinin emir olduğunu tekid etmektedir. Diğer bir ayet, ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ “Allah’ın boyasına (dini) tabi olun.”⁷⁸ Ayetinde ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ ifadesi mahzûf olarak takdir edilen والزموا دين الله (Allah’ın dinine tabi olun ve ondan ayrılmayın) emir fiile meful olarak mansup olmuştur.⁷⁹ Bu ayette muhatabın bilmesine havale edilerek takdir edilen الزموا صبغة الله (Allah’ın boyasına (dinine) sarılın.) emir fiil hazfedilmiştir.⁸⁰ Yapılan açıklamalara dayanarak ayette emretme edimsözünü önvarsayım tahakkuk ettiği için sezdirimsel olarak ifade edilmektedir.

2.3.7. Hal Cümlesi

Bazı kaynaklarda mansup ism-i fail hal konumunda olduğu bazı durumlarda emir anlamını barındırdığı ifade edilmiştir. Konuya örnek olarak ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ﴾ “O’na yönelerek (yönelin) O’na karşı gelmekten sakınınız”⁸¹ ayetindeki ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ﴾ (O’na yönelerek) ibaresini ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ﴾ (O’na yönelin)

⁷¹ Sibeveyh, *el-Kitâb Kitâb-u Sibeveyh*, 1/253; Muvaffaku'd-Dîn Ebi'l-Beka Ya'îş b. Ali İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, thk. Emil Bedî' Yâkub (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/398.

⁷² Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdullah el-Verrâk, *İlelu'n-Nahv*, thk. Mahmud Câsim-Muhammed Derviş (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1999), 364.

⁷³ Şems 91/13.

⁷⁴ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbuhu*, 5/333.

⁷⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 24/449; el-Ferahîdî, *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*, 55.

⁷⁶ Ahmed b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Kurtubî İbn Medâ, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-Nuhhât*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ (Mısır: Dâru'l-İtisâm, 1979), 71-72.

⁷⁷ Şems 91/14.

⁷⁸ Bakara 2/138.

⁷⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb Kitâb-u Sibeveyh*, 1/382; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî el-Müsemmâ Bahru'l-Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/162.

⁸⁰ el-Ferahîdî, *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*, 69.

⁸¹ Rûm 30/31.

şeklinde açıklanmıştır.⁸² Ayetteki *فَأَقِمْ وَجْهَكَ* (yüzünü çevir) emrine muhatap olan Hz. Peygamber ve onun ümmetine hal olarak mansup olmuştur.⁸³ Bu ayete benzer diğer bir ayette şudur: ﴿وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ “Dinde, yalnız O'nun rızâsı için samimi kişiler olarak O'na ibâdet edin.”⁸⁴ ayetindeki *مُخْلِصِينَ لَهُ* (O'nun rızâsı için samimi kişiler olarak) ifadesini *أَخْلِصُوا لَهُ الدِّينَ* (Dinde, yalnız O'nun rızâsı için samimi olun) veya *وَجِدُوهُ وَلَا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا* (O'nu tekleyin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın) şeklinde emir anlamını vermişlerdir.⁸⁵ Ayetlerde görüldüğü üzere cümledeki görevi hal olan ifadeler emir olarak yorumlanmıştır. Bir ibadet veya herhangi bir iş yapılırken takınılması gereken hali mansup ism-i fail kipinde ifade etmiş ve böylece bir emretme edimsözünü dolaylı olarak yapmıştır.

2.3.8. Sezdirime Bağlı Kelimeler

Sezdirime bağlı kelimeler bölümünde uzlaşımaya dayalı sezdirim yoluyla emretme edimsözünü gerçekleştiren fiiller ele alınacaktır. Uzlaşımaya dayalı sezdirim veya geleneksel sezdirim kelimenin sözlükte veya örfte olan anlamına bağlı olarak oluşan sezdirimlerdir.⁸⁶ Arap dilinde *كَتَبَ وَقَضَى* gibi bazı kelimeler sözlük anlamları itibarıyla uzlaşımaya dayalı olarak emretme edimsözünü ifade etmektedir.⁸⁷ Örneğin; ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ...إِلَى آخِرِ الْآيَةِ﴾ “Orada onlara cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe dişe ve yaralara karşılıklı ödeşme yazdık.”⁸⁸ Ayetinde *كَتَبْنَا* yazdık *أَمَرْنَا* emrettik anlamında olup⁸⁹ emretme edimsözünü yerine getirmiştir. Bu ayeti kerimedeki emretme edimsözünüyle aynı zamanda hüküm belirtici bir edimsöz olarak kısas hükmü de beyan edilmiş olmaktadır.

2.3.9. Emir Kipi

Arap dilinde emretme edimsözünün formlarından birisi de fiillerin emir kiplerinin emretme anlamında/ediminde kullanıldığı durumlardır. Zira Arap dilinde emir kipleri dua, kınama, tehdit etme, serbest bırakma, şaşırma, temenni, hasret çekme, teslim etme, devretme ve bildirme gibi farklı edimsözler için de kullanılmaktadır.⁹⁰

Emir kipinin farklı edimsözler için kullanılması konuşmacı ve muhatap arasındaki konum farkları ve sözün bağlamı gibi edimbilimsel faktörlerden kaynaklanmaktadır. Yani muhtaç bir konuşmacı, yardım etme gücü ve yetkisi olan bir muhataba emir kipi kullanarak dua etme edimsözünü gerçekleştirebilir. Örneğin; ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾ “Rabbim! Beni, annemi babamı bağışla...”⁹¹ ayetinde *اغْفِرْ* kelimesi emir kipinde olup yalvarma şeklindeki dua etme anlamındadır.⁹² Konuşmacı Allah'ın peygamberi Hz. Nuh a.s. muhatapı olan Allah'tan cc. kâfirlerin helak olduğu bir sırada kendisinin ve ebeveyninin bağışlanmasını istemektedir. Ayette bağışlanma anlamında

⁸² el-Ferahidi, *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*, 59.

⁸³ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, nşr. Bâ Osman Salâh (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 21/157.

⁸⁴ A'râf 7/29.

⁸⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vilât-u Ehli's-Sünnet*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 8/274; Abdülkerim el-Hatîb, *Tefsîru'l-Kur'ân li'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Fikru'l-'Arabî, 1968), 11/516; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâhidî, *el-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1995), 1/391.

⁸⁶ Guangwu Feng, *A Theory of Conventional Implicature and Pragmatic Markers in Chinese* (United Kingdom: Emerald Group Publishing Limited, 2010), 26-27.

⁸⁷ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 9/212, 10/152, 12/14.

⁸⁸ Maide 5/45.

⁸⁹ Seleme b. Müslim el-'Avtebi es-Suhârâ, *Kitâbu'l-İbâne fi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, thk. Abdülkerim Halife vd. (Ammân: Vizaretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1999), 4/106.

⁹⁰ İbn Fâris, *es-Sâhibî fi Fikhi'l-Luğa ve Süneni'l-'Arabi fi Kelâmihâ*, 138-140; Mustafa Irmak, *Haber ve İnşa Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 143-178.

⁹¹ Nuh 71/28.

⁹² Hatîp el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa*, 118.

kullanılan kelime emir kipinde gelmiş olmasına rağmen yalvarma, dua etme anlamında/ ediminde kullanılmıştır.

Emir kipinin emretme edimsözünü ifade ettiğine dair Kur'an-ı Kerimde çok sayıda ayet bulunmaktadır. Örneğin, ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ “Hani bir zaman Mûsâ kavmi için su istemişti de biz de ona: “Asânla taşa vur!” demiştik. Bunun üzerine ondan on iki pınar fışkırmıştı.” Ayette اضْرِبْ emir kipinde “vur” anlamında bir emretme edimsözü gerçekleştirilmiştir. Yani emir kipi emretme anlamında kullanılmıştır. Emretme edimsözünün etkisöz aşamasındaki tezahürü ise Hz. Musa'nın emre itisal ederek taşa vurduğunu, ayetin ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ “Bunun üzerine ondan on iki pınar fışkırdı.” kısmı göstermektedir. Ayetin iç bağlamından muhatabın anlayacağı ön varsayıldığı için فَضْرَبَهُ “ve o da ona vurdu.” cümlesinin zikrine ihtiyaç kalmamıştır.⁹³ Zira suyun fışkırması, taşa vur emrinin yerine getirildiğine sezdirimsel olarak işaret etmektedir.

Sonuç

Bu çalışma ile erken dönemden beri Arap dili bilginlerinin dilsel ifadelerin farklı gönderimleriyle ilgilendikleri ortaya konmuştur. Söz edimleri kuramı, günümüzde modern dilbilim alanında keşfi henüz bir asrı geçmeyen ve J. L. Austin'in edimbilim alanına kazandırdığı bir kavramdır. Bu kuram, bir şey söylemenin aynı zamanda bir şey yapmak olduğu görüşüne dayanmaktadır. Söz edimleri kuramının bu anlam ve işlevi İslam medeniyetinin başından beri Arap dilcilerinin, İslam hukukçularının ve müfessirlerin dikkatlerinden kaçmadığı anlaşılmıştır. Bir ifadenin söylenmesiyle aynı zamanda bir şey yapıldığı, bazen bir sözün sorumluluk yüklediği, dış dünyada geçerli bir değişiklik yaptığı erken dönem Arap dili ve İslam Hukuku kaynaklarında fark edilmiştir. Belagat ilmindeki haber ve inşa teorisinin bildirim cümleleriyle edimsel cümleleri birbirinden ayırmak için geliştirildiği görülmüştür. Bunlara ilaveten edimbilimsel etkenlerden dolayı bazı kelimelerin ve cümlelerin temel anlamının dışında kullanıldığı anlamların birer söz edimi olabileceği tespit edilmiştir. Zira konuşmacının bir emir kipiyle yalvarma, kınama, çaresiz bırakma, meydan okuma, serbest bırakma gibi pek çok edimsözü yerine getirebileceği Arap dili kaynaklarında görülmektedir. Makale konusu bağlamında emretme edimsözünü ifade eden çeşitli yapıların olduğu ve bu yapıların ilahi kelimelerde değişik bağlamlarda kullanıldığı belirlenmiştir. Bu yapıların emretme anlamını/edimsözünü ifade etmesi için taşıması gereken özelliklerin erken dönem Arap dilbilim çalışmalarında açıklandığı görülmüştür. Modern dilbilimde edimbilimsel faktörler olarak isimlendirilen bu şartların klasik Arap dilbiliminde bağlam ve karine gibi kavramlar özelinde incelendiği anlaşılmıştır. Yapılan çalışma sonucunda; teşvik edatlarıyla kullanılan muzari fiiller, isim fiiller, emir fiilin yerine kullanılan mastarlar, bildirim cümleleri, soru cümleleri, fiili hafzedilmiş mansup isimler, emir fiille kullanılan hal cümleleri, sözlük anlamında emretme anlamı taşıyan fiiller ve emretme anlamında kullanılan emir kiplerinin emretme edimsözünü icra ettiği ortaya konmuştur. Ayrıca Kur'an ayetlerini doğru yorumlayabilmek için kişinin Arap dilinin inceliklerine, kelimelerin gönderim türlerine ve edimbilimsel faktörlere gereksinim duyacağı aşikardır.

⁹³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 2/5.

Kaynakça

- Akçakoca, Yusuf. *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu –Cümle Ögeleri, Kurgusu ve Anlam*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Akyüz, Yusuf. *Arap Dilinde Edimbilim*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Akyüz, Yusuf. "Arap Dilinde Muktezây-ı Hâl ve Önvarsayım İlişkisi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/59 (30 Haziran 2023), 98-109.
- 'Atîk, Abdulazîz. *'İlmu'l-Me'ânî*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2009.
- Austin, John Langshaw. *Söylemek ve Yapmak*. çev. R. Levent Aysever. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Cessas, Ebu Bekr el-Cessas Ahmed b. Ali er-Razi. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâit-Turâsi'l-'Arabî, 1992.
- Chaib-draa, Brahim - Vanderveken, Daniel. "Agent Communication Language: Toward a Semantics Based on Success, Satisfaction, and Recursion". *Intelligent Agents V Agents Theories, Architectures, and Languages*. ed. Jörg P. Müller vd. Germany: Springer-Verlag, 1999.
- Cürcânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-İşârât ve't-Tenbîhât fi 'İlmi'l-Belâga*. nşr. Abdulkâdir Hüseyin. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1998.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Sarf-Nahiv Edatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 13. Basım, 2011.
- Durmuş, Zülfikar. "Kur'an-ı Kerim'de İbâha İfade Eden Emir Siygalarının Çeviri Problemi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010), 1-21.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luga*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn - Muhammed 'Alî en-Neccâr. 16 Cilt. Kahire: el-Mu'essesetu'l-Misriyyeti'l-'Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr - ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1964.
- Ezherî, Hâlid b. Abdullah. *Şerhu't-Tasrîh ala't-Tavdîh*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûni's-Sûd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Fâkihî, Abdullah b. Ahmed. *Şerhu Kitâbi'l-Hudûd fi'n-Nahv*. thk. Ramazan Ahmed ed-Demîrî. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1993.
- Feng, Guangwu. *A Theory of Conventional Implicature and Pragmatic Markers in Chinese*. United Kingdom vd.: Emerald Group Publishing Limited, 2010.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Ferahîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*. thk. Fahreddîn Kabâve. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'ânî'l-Kur'ân*. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*. nşr. Abdülmün'im Hafâce. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 30. Basım, 1994.
- Grice, Paul. *Studies in the Way of Words*. London: Harvard University Press, 4. Basım, 1995.
- Hatîb, Abdulkerim. *Tefsîru'l-Kur'ân li'l-Kur'ân*. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikru'l-'Arabî, 1968.
- Hatîp el-Kazvînî, Celâluddîn Ebû 'Abdillah Muhammed b. Sadettîn b. Ömer. *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâga*. nşr. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Irmak, Mustafa. *Haber ve İnşa Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- İbn 'Akîl, Behâuddîn Abdullah. *Şerhu İbn 'Akîl*. nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 20. Basım, 1980.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya. *es-Sâhibi fi Fikhi'l-Luğa ve Süneni'l-'Arabi fi Kelâmihâ*. nşr. Ahmed Hasan Besic. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Hâcip, Cemâluddîn b. Osman b. Ömer b. Ebû Bekr el-Misrî. *Kitâbu'l-Emâlî İbni'l-Hâcip*. thk. Fahr Salih Süleyman Kadâre. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1989.

- İbn Hişâm, Ebî Muhammed Abdillâh Cemâlidî b. Hişâm el-Ensârî. *Şerh-u Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Basım, 2004.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Ceyyânî. *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*. thk. 'Abdilmun'im el-Ahmed Herîdî. 4 Cilt. Mekke: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1982.
- İbn Medâ, Ahmed b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Kurtubî. *Kitâbü'r-Red 'ale'n-Nuhhât*. thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ. Mısır: Dâru'l-İ'tisâm, 1979.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Usûl fi'n-Nahv*. thk. *Abdülhüseyn el-Fetelî*. 3 Cilt. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 3. Basım, 1996.
- İbn Ümmü Kâsım, Ebû Muhammed Bedruddin Hasan b. Abdullah b. Ali el-Murâdî. *el-Cena'd-Dânî fi Hurûfi'l-Me'ânî*. thk. Fahreddîn Kabâve - Muhammed Nedim Fâdil. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Ya'îş, Muvaffaku'd-Dîn Ebi'l-Beka Ya'îş b. Ali. *Şerhu'l-Mufassal*. thk. Emîl Bedî' Yâkub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbnu'l-Haşşâb, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Ahmed b. Ahmed. *el-Mürtecel*. thk. Ali Haydar. Dimeşk, 1972.
- Kahveci, Nuri. "Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 21-66.
- Kızılkaya, Yakup. *Arapçada Şart Üslubu Yapısal ve Anlamsal Analiz*. Ankara: İlahiyât, 2020.
- Köse, İrfan. "Ebû'l-Kâsım el-Müeddib'e Göre Arapça Emir Kipleri ve Kur'an'daki Yansımaları". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2022), 241-266.
- Lâşin, Musa Şahin. *el-Leâli'l-Hassân Fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru's-Şurûk, 2002.
- Mahzûmî, Mehdî. *Fi'n-Nahvi'l-'Arabî Nakd ve Tevcih*. Beyrut: Dâru'r-Râid el-'Arabî, 1986.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilât-u Ehli's-Sünnet*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Muberrid, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid. *el-Muktadab*. nşr. Muhammed 'Abdulhâlik 'Azîme. 4 Cilt. Kahire: el-Lecnetu İhyâ't-Turâsi'l-İslâmî, 1994.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Misrî. *Me'âni'l-Kur'ân'il-Kerim*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Merkezü İhyâ-i't-Turâsi'l-İslâmî, 1988.
- Oruç, Nurullah. *Hurûfu'l-Me'ânî ve Anlam Değeri -Tâhâ Süresi Özelinde-*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2023.
- Pala, Ali. "Soru Cümlelerinin Emre Delâleti". *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 7 (2005), 67-84.
- Proost, Kristel. "Speech Act Verbs". *Concise Encyclopedia of Pragmatics*. ed. Jacob Mey. 995-1000. Amsterdam: Elsevier, 2009.
- Sahrâvî, Mes'ûd. *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâ'l-'Arab -Dirâse Tedâvuliyye li Zâhirati'l-Ef'âli'l-Kelâmiyye fi't-Turâsi'l-Lisâniyyi'l-'Arabî-*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2005.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*. nşr. Bâ Osman Salâh. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- Searle, John R. *Söz Edimleri*. çev. R. Levent Aysever. Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.
- Searle, John R. - Vanderveken, Daniel. *Foundations of Illocutionary Logic*. London: Cambridge University Press, 1985.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkandî el-Müsemmâ Bahru'l-'Ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sîbeveyh, 'Amr b. Osman b. Kamber Ebû Bişr. *el-Kitâb Kitâb-u Sîbeveyh*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 3. Basım, 1996.
- Suhârâ, Seleme b. Müslim el-'Avtebî. *Kitâbu'l-İbâne fi'l-Luğati'l-'Arabiyye*. thk. Abdülkerim Halife vd. 4 Cilt. Ammân: Vizaretu't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1999.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa. *el-Mekâsîdu's-Şâfiye fi Şerhi'l-Hilâfeti'l-Kâfiye (Şerhu Elfiyeti İbn Mâlik)*. nşr. Mecmû'at-ul-Muhakkikîn. 9 Cilt. Mekke: Me'hadu'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyau't-Turâsi'l-İslâmî, 2007.

- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te 'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atu Keşşâfi İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. nşr. Rafîk el-'Acem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebet-u Lübnân Nâşîrûn, 1996.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1995.
- Vanderveken, Daniel. "Universal Grammar and Speech Act Theory". *Essays In Speech Act Theory*. ed. Daniel Vanderveken - Susumo Kubo. 25-63. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1984.
- Verrâk, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdullah. *'İlelu'n-Nahv*. thk. Mahmud Câsim-Muhammed Dervîş. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1999.
- Yaylagül, Özen. *Göstergebilim ve Dilbilim*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Yule, George. *Pragmatics*. Hong Kong: Oxford University Press, 1996.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. thk. Abdulcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Aleml-Kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsim Cârullah Mahmud b. Ömer el-Havarizmî. *el-Keşşâf 'an Hakâ 'iki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muhammed Mu'avvad. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Mufasssal Fî San'ati'l-İ'râb*. thk. Ali bû Mulhem. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 22 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2023

Şarkıcı Cemile ve Medine'de Kültürel Hayat

Singer Jamila and Cultural Life in Madina

Nadir KARAKUŞ

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Hitit Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi

Çorum, Türkiye

Hitit University, Department of Islamic History and Art, Islamic History

Çorum, Türkiye

nadirkarakus@hitit.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1508-9752>

Mustafa ERZEN

Arş. Gör. | Res. Asst.

Hitit Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk Din Musikisi

Çorum, Türkiye

Hitit University, Department of Islamic History and Art, Turkish

Religious Music

Çorum, Türkiye

mustafaerzen@hitit.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5515-1178>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 14.08.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 08.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2023

Atıf | Cite As

Karakuş, Nadir – Erzen, Mustafa. "Şarkıcı Cemile ve Medine'de Kültürel Hayat". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 901-918. <https://doi.org/10.14395/hid.1343075>

Yazar Katkıları: %55-%45

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışma için etik kurul izni, Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu'nun 09.12.2021 tarihli ve 2021/286 numaralı kararı ile alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr h <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contributions: %55-%45

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: Ethics committee permission for this study was obtained with the decision of Hitit University Non-Interventional Research Ethics Committee dated 09.12.2021 and numbered 2021/286. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Singer Jamila and Cultural Life in Madina

Abstract

In the early periods, Arabic music generally consisted of a single maqam called “al-Hidā/al-Hudā” and “al-Nashīd” and plain melodies. Later on, the influence of Iranian music, which started with the conquests, enabled rich melodies and a versatile maqam culture to enter Arabic music. As a result of this effect, Said b. Misjah (d. 96/715) in Mecca, Sāib Ḥāşir (d. 63/683) in Medina, spread the rich tunes of Iran to the Hijaz. The singer Jamila (d. ?), who is the subject of this article, was also influential in the beginning of a new style in Madina by taking these tunes from her neighbour, Sāib Ḥāşir (d. ?). Jamila, who combined her God-given talents and beautiful voice with Sāib’s tunes on the oud and enriched them even more, was also known for her good performance on the Persian oud.

The cultural life in Madina, described in our article, has been tried to be discussed through the songs sung by Jamila and the poems that are the subject of these songs. Although there is little information in the sources about the singer Jamila, which is the subject of our article, it was prepared on the basis of Kitab al-Aghani as the main source. Apart from authors such as Ibn Qutaybah (d. 276/889) and Yaqut al-Hamawi (d. 626/1229), who focused on subjects, literature, and history of poetry because the relevant source did not specify the style of expression and dates, Ibn Sa’d (d. 230/845), Al-Baladhuri (d. 279/892-93), Ibn Hajar al-Asqalani (d. 852/1449), Andalusian scholar and poet Ibn ‘Abd Rabbih (d. 328/940) were tried to support with the books of *tabaqat* and *rijal*. As well as contributing to the understanding of a different aspect of some painful events of the Umayyad period, and the deep sadness it left in the society, the article also tried to shed light on the cultural life of Madina.

A female singer named Jamila es-Sulami was active in the social and cultural life of Madina during the Umayyad period (661-750). Jamila married an unnamed mawla from Benu’l- Ḥārith b. Khazraj, but there is no information in the sources on whether they had children or not.

His Iranian teacher, Saib Hasir, from whom Jamila learned to sing, contributed to Jamila upbringing and understanding of the perfection in her tunes. Considering that Saib Hasir played his songs accompanied by the oud, we can think that he was one of the first to bring Persian music and Persian tunes to Medina.

Jamila has an important place not only in the music history of her period but also in the music history with her softness in her melodies as well as her dominance in high-pitched voices. In addition, Jamila, who plays “instrumental tunes” with the oud, also mentioned her name with this feature. Jamila, who did not merely imitate the style of Sāib Ḥāşir but developed a new style of his own, became an authority visited by famous musicians from Mecca and Medina because of this knowledge, and among them, names such as Ibn Surayj, al-Gharīd (d. 98/717?), Saīd b. Misjah and Muslim b. Muḥriz (Ibn Muḥriz) are also seen. It is mentioned in the sources that they gave an open-air concert together in Medina. In Mecca and Madina, although the assemblies were organised with men and women, it is seen that the assemblies had their own sense of decorum, and curtains were drawn over the section where concubines sang. We observe that large music assemblies were established in this period and these meetings attended by famous mugannīs were accompanied by instruments such as oud and tambourine.

In this period, it is seen that the houses of singers played the role of a kind of music school, and it is reported that the well-known mugannīs who lived within the period of Jamila in Madina visited her at her house and practiced music with her.

Jamila, who was among the pioneers of her time, held a mirror to Madina as an important person of culture and art. Shown by the music authorities of the period, as the most accumulated gift of God’s blessings on taganni, Jamila stated how this knowledge was bestowed upon her was inspired not by education, but by inspiration; that it was a kind of God-given.

There is no information in the sources about the death or date of death of Jamila, whose reputation exceeded the borders of Madina, who left behind many students who continued her own school and style with immortal melodies, and who inspired the famous musicians of her time.

During the relevant period, Madina, where concubines usually sang at weddings and other ceremonies, met concerts attended by many musicians with Jamila, the poems of the great poets of Arabic literature as well as the poets of that period became the lyrics of the mugannīs.

Keywords: Islamic History, Turkish Religious Music, Cultural History, Madina, Singer, Jamila, Melody.

Şarkıcı Cemîle ve Medine’de Kültürel Hayat

Öz

İlk dönemlerde Arap mûsikîsi genellikle “el-Hidâ/el-Hudâ” ve “en-Neşîd” denilen tek makam ve düz nağmelerden oluşmuştur. Daha sonra fetihlerle birlikte başlayan İran mûsikîsinin etkisi, zengin melodilerin ve çok yönlü bir makam kültürünün Arap mûsikîsine girmesini sağlamıştır. Bu etki sonucu Mekke’de Saîd b. Miscâh (ö. 96/715 ?), Medine’de Sâib Hâsir (ö. 63/683) İran’ın zengin nağmelerini Hicaz’a yaymışlardır. Araştırılan makaleye konu olan şarkıcı Cemîle de (ö. ?) bu nağmeleri, komşusu olan Sâib Hâsir’den alarak Medine’de yeni bir tarzın başlamasında etkili olmuştur. Allah vergisi yeteneklerini ve güzel sesini Sâib’in udla okuduğu nağmelerle birleştirip daha da zenginleştiren Cemîle, aynı zamanda İran udunu da iyi derecede icrâ etmesiyle tanınmıştır.

Makalemizde aktarılan Medine’deki kültürel hayat, Cemîle’nin söylediği şarkılar ve bunlara konu olan şiirler üzerinden ele alınmaya çalışılmıştır. Makalemize konu olan şarkıcı Cemîle’yle ilgili kaynaklarda az bir bilgi bulunmakla birlikte temel kaynak olarak *Kitâbü’l-Egânî* esas alınarak hazırlanmıştır. İlgili kaynağın anlatım üsûbu ve tarihleri belirtmemiş olması sebepleriyle konular, Edebiyat ve şiir tarihi üzerine yoğunlaşan İbn Kuteybe (ö. 276/889), Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) gibi müelliflerden başka İbn Sâ’d (ö. 230/845), Belâzurî (ö. 279/892-93), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Endülüslü âlim ve şâir İbn Abdürabbih (ö. 328/940) tarafından kaleme alınan tabakât ve rical kitapları ile desteklemeye çalışılmıştır. Makale, aynı zamanda Emevîler döneminin bazı acı olayları ve toplumda bıraktığı derin teessürün farklı bir yönünün anlaşılmasına katkı sağladığı gibi Medine’nin kültürel hayatına da ışık tutmaya çalışmıştır.

Makalemize konu olan Cemîle es-Sülemî adlı kadın şarkıcı, Emevîler döneminde (661-750) Medine’nin sosyal ve kültürel hayatında etkin olmuştur. Cemîle’nin Benu’l-Haris b. Hazrec’den ismi verilmeyen bir mevlâ ile evlendiği, fakat çocuklarının olup olmadığına dair bir bilgiye kaynaklarda rastlanmamıştır.

Cemîle’nin şarkı öğrendiği İranlı Hocası Sâib Hâsir, Cemîle’nin yetişmesi ve nağmelerindeki mükemmelliğin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Sâib Hâsir’in, şarkılarını ud eşliğinde çaldığı göz önüne alınarak İran müziğini ve Fârisî nağmeleri Medine’ye ilk kez getirenlerden birisi olduğunu düşünebiliriz.

Cemîle, nağmelerindeki yumuşaklık yanında tiz perdelerdeki ses hâkimiyeti ile sadece bu dönemde değil mûsikî tarihinde de önemli bir yere sahiptir. Ayrıca udu ile “enstrümantal nağmeler” çalan Cemîle, bu özelliği ile de isminden bahsettirmiştir. Yalnızca Sâib Hâsir’in tarzını taklit etmeyip kendisine yeni bir tarz geliştiren Cemîle, bu birikiminden dolayı Mekke ve Medineli ünlü mûsikîşinasların ziyaret ettikleri bir otorite olmuş olup, bunların arasında İbn Süreyc, Garîz (ö. 98/717 ?), Saîd b. Miscâh ve Müslim b. Muhriz (İbn Muhriz) gibi isimler de görülmektedir. Medine’de hep birlikte bir açık hava konseri verdikleri kaynaklarda geçmektedir. Mekke ve Medine’de kadınlı erkekli fasıllar yapılmasına rağmen meclislerin kendisine göre bir edep anlayışı içerisinde olduğu, cariyelerin şarkı okudukları bölüme perde gerildiği görülmektedir. Bu dönemde büyük mûsikî meclislerinin kurulduğunu ve meşhur mugannilerin katıldığı bu toplantıların ud, def gibi çalgı aletleri eşliğinde yapıldığını müşahede ediyoruz.

Bu dönemde şarkıcıların evlerinin bir nevi mûsikî mektebi rolü üstlendiği görülmekte, Medine’de Cemîle ile aynı dönemde yaşayan tanınmış mugannilerin de Cemîle’yi bizzat evinde ziyaret ederek ondan mûsikî meşk ettikleri bilgisi aktarılmaktadır.

Yaşadığı dönemde ilkler arasında olan Cemîle, önemli bir kültür sanat insanı olarak Medine’ye adeta ayna tutmuştur. Dönemin mûsikî otoriteleri tarafından Allah’ın tegannî hususunda lütfettiklerinin en birikimli olarak gösterilmiş, Cemîle ise gınânın kendisine nasıl bahşedildiği konusunda, bu birikiminin eğitimle değil ilhamla; bir nevi Allah vergisi ile olduğunu belirtmiştir.

Ünü Medine sınırlarını aşan, geride ölümsüz nağmeler ile kendi ekolünü ve tarzını devam ettiren pek çok öğrenci bırakmış, çağının ünlü mûsikîşinaslarına ilham kaynağı olmuş olan Cemîle’nin ölümü ya da ölüm tarihi ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.

İlgili dönemde genellikle cariyelerin düğünlerde ve diğer merasimlerde şarkılar okuduğu Medine, Cemîle ile birlikte pek çok mûsikîşinasın katıldığı konserlerle tanışmış, bu konserlerde Arap edebiyatının büyük şâirleri yanında o dönemin ediplerinin şiirleri de mugannilere güfte olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Türk Din Mûsikîsi, Kültür Tarihi, Medine, Şarkıcı, Cemîle, Nağme.

Giriş

Tarihte, bazı şarkıcı kadınlar, imparatorlukların kaderiyle oynadıkları gibi kendi adlarına yapılan eserlerle de isimlerini ölümsüzleştirmişlerdir. İran Kısrası II. Behrâm (276-293), kendisine âşık olduğu şarkıcı Şîrîn ile evlendiği gibi onun için yaptırdığı Şîrîn Sarayı (Kasr-ı Şîrîn) ile de

cariyesine verdiği değeri ortaya koymuştur.¹ Sâsânîlerin amansız rakipleri olan Bizans'ta da buna benzer olaylar kendisini göstermiştir. Bizans İmparatoru I. Justinianus'un (527-565) âşık olduğu ve evlendiği, aslen Kıbrıslı bir Rum olan Theodora'nın erkek delisi oluşu ve tiyatrodan daha önce bir rakkase şarkıcı olarak hayatını kazanması, Bizans tarihçilerinin üzerinde çokça durdukları bir konu olmuştur. Babası Konstantinopolis hayvanat bahçesinde bir bakıcı olan Theodora, İmparator'u güzelliği ve söylediği şarkılarla büyüleyerek önce onun metresi daha sonra da onun karısı olmayı başarmıştır.²

Makalemize konu teşkil eden Cemîle es-Sülemî'nin yaşadığı Medine'de de şarkıcı cariyeler, şehrin sosyal ve kültürel hayatına damga vurmuşlardır. Bizzat Hz. Peygamber'in de bulunduğu bir mecliste, Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) dinlemesi için bir muganniye cariyeye şarkılar okumuş, Allah Resûlü de buna müsaade etmiştir.³ Bunun yanında Medine, özellikle düğün gibi sosyal ve kültürel yanı ön plana çıkan günlerde, şarkıcı muganniyelerin de boy gösterdikleri bir şehir olmuştur.⁴

Hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz Cemîle es-Sülemî adlı kadın şarkıcı, Emevîler döneminde (661-750) Medine'nin sosyal ve kültürel hayatında etkin olmuş ve bu dönemin anlaşılmasına katkı sağlayacak olaylarla da birlikte anılmıştır. Kıt bilgilere sahip olduğumuz bu önemli ancak tamamen aydınlatılması zor konu, temel ana kaynağımız *Kitâbü'l-Egânî* esas alınarak hazırlanmaya gayret edilmiştir. Söz konusu kaynağın tarihleri vermemesi, özellikle tarihî şahsiyetleri, çok defa mevkileriyle bağdaşmayacak şekilde olumsuz yönleriyle ve mübalağalı bir üslûpla anlatması göz önüne alınarak⁵ konular, başka ana kaynaklarla desteklenmeye çalışılmıştır. İbn Kuteybe (ö. 276/889), Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) gibi edebiyat ve şiir tarihi üzerine yoğunlaşan müellifler, bazı kapalılıkları aşmamızda yardımcı olmuşlardır. İbn Sâ'd'ın (ö. 230/845), Belâzurî'nin (ö. 279/892-93), İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449), Endülüslü âlim ve şâir İbn Abdürabbih'in (ö. 328/940) kaleme aldıkları tabakât ve rical kitapları ise kişiler ile olayların daha doğru olarak tahlil edilmesinde bizlere yardımcı olmuşlardır.

Çalışmamızı daha önemli hale getiren durum ise *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde Cemîle ile ilgili bir maddenin bulunmamasıdır. MEB İslâm Ansiklopedisi ise birkaç cümle ile konuyu özetleyerek, Cemîle'nin "tegannî ve mûsikî sanatına bihakkın vakıf olduğunu" bildirmekle iktifâ etmiştir.⁶ Diğer yandan son zamanlarda yayınlanan *İslâm Medeniyetinde Bilim Öncüleri* adlı serinin altıncı kitabı olan *Mûsikî* bölümünde de Cemîle'den bahsedilmemesi,⁷ bu alandaki bir eksikliğin giderilmesi için makalemizin kaleme alınmasını elzem kılmıştır. Ayrıca Arap müziğinin tarihini yazan Henri George Farmer da (ö. 1965) eserinde Cemîle'ye yer vermemiştir.⁸ Bu yönleriyle önemli olan makale, aynı zamanda Emevîler döneminin en acı olaylarından Harre Savaşı⁹ ve toplumda bıraktığı derin teessürün farklı bir yönünün anlaşılmasına katkı sağladığı gibi Medine'nin kültürel hayatına da ışık tutmaya çalışmıştır.

¹ Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ fi Sinaâti'l-İnşâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 4/414. II. Behrâm'ın 38 yıl tahtta oturduğuna dair yanlış bir bilginin adı geçen kaynakta olduğunu da belirtmeliyiz.

² Prokopius, *Bizans'ın Gizli Tarihi*, çev. Orhan Duru (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001), 57-81; A. A. Vasilev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Arif Müfit Mansel (Ankara: Maarif Matbaası Yayınları, 1943), 1/167-168; Michael Grant, *Roma'dan Bizans'a*, çev. Z. Zühre İlkelen (İstanbul: Homer Kitabevi Yayınları, 2000), 155.

³ Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtübü'l-İdâriyye, Hz. Peygamber'in Yönetimi*, çev. Ahmed Özel (İstanbul: İz Yayınları, 2003), 590.

⁴ Kettânî, *et-Terâtübü'l-İdâriyye*, 590-591.

⁵ Hulusi Kılıç, "Ebû'l-Ferec el-İsfahânî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/316-318.

⁶ Fr. Buhl, "Cemîle", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 3/89.

⁷ Bk. Sema Dinç (ed.), *İslâm Medeniyetinde Bilim Öncüleri: Müsikî* (İstanbul: Manâ Yayınları, 2021).

⁸ Bk. Henri George Farmer, *A History of Arabian Music* (London: Luzac Publishing, 1929), 6-250.

⁹ Bk. İlyas Uçar, "Medine Tarihi'nde Kara Bir Gün: Harre Vak'ası", *Tarih ve Gelecek Dergisi* 8 (2022), 33-52.

1. Cemile ve Ailesi

Medine’nin kültür hayatında oldukça önemli bir yeri olan Cemile’nin hayatındaki kapalı kimliğinde de kendisini hissettirmiştir. Onun, Mekke’nin fethinde bulunan ve “Ebû Cemile” künyesiyle anılan Meysere b. Ya’kûb adlı sahâbînin kızı olduğu söylenmiştir.¹⁰ Ancak bu rivayetin oldukça zayıf olduğu ve Ebû Cemile es-Sülemî adlı Hz. Peygamber ile birlikte 10/632’de Veda Haccı’na katılan sahâbî ile mugannîye Cemile’nin birbirine karıştırıldığı anlaşılmıştır.¹¹

Diğer kaynaklarda Cemile’nin Adnâniler veya Kuzey Arapları da dediğimiz Kays Aylân’a mensup bir Arap kabilesi olan Benû Süleym’den¹² el-Haccâc b. İlât es-Sülemî’nin mevlâsı olduğu zikredilmiştir.¹³ Bundan dolayı da kaynaklarımızda, Cemile’nin künyesi olarak “es-Sülemî” kaydı verilmiştir.¹⁴ Kendisini azat eden sahâbî el-Haccâc b. İlât ise Hz. Peygamber ile Hayber Gazvesi’ne katılması dolayısıyla tabakât ve ricâl kitaplarında yerini almış, Asr-ı Saadet’in önemli olaylarına tanıklık etmiştir.¹⁵

O dönemde şarkıcıların cariye ve mevlâ kökenli olmasından hareketle Cemile’nin el-Haccâc b. İlât’ın azatlısı olduğuna dair rivayetin, tarihi hakikatlerle daha çok örtüştüğü müşahede edilmiştir. Nitekim “es-Sülemî” ve “el-Hazrecî” ifadeleri kaynaklarımızda birlikte kullanılmış ve bu durum, Cemile’nin el-Haccâc b. İlât’ın kölesi olduğuna dair ihtimali daha da güçlendirmiştir.¹⁶ Diğer yandan Cemile’nin kendisi gibi bir azatlı köle ile evlenmesi de bu tezimizi kuvvetlendirmektedir. Cemile’nin evlendiği “şanslı” kişi ise Benu’l-Haris b. Hazrec’den ismi verilmeyen bir mevlâ olarak ilgili kaynaklarda yerini almıştır.¹⁷

Bu kadar önemli meziyetleri olan Cemile’nin Ensar’dan birisi ile evli olması ise kocasının karşısına çıkmış bir lütuf olarak değerlendirilmiştir. Şarkı söylemenin temellerini attığı zikredilen Cemile, Ma’bed b. Vehb, İbn Âişe, Habâbe, Sellâme, Akiletü’l-Akikiyye ve “eş-Şemmâsiyyetân” olarak adlandırılan Huleyde ve Rubeyha gibi diğer mugannîlerin yetişmesine katkı sağlayan bir öncü olarak da karşımıza çıkmıştır.¹⁸ Cemile’nin hayatı hakkındaki kapalılık onun ailesinde de kendisini

¹⁰ İbn Sâ’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1410/1990), 6/246; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi’s-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 7/57; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk (Târîhu’t-Taberî)* (Beyrut: Dâru’t-Turâs, 1387), 4/533; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Kahire: Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 13/268; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi’l-Mülûk ve’l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1412/1992), 5/91.

¹¹ İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyîzi’s-Sahâbe*, 4/577; 7/57; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 13/268.

¹² Benû Süleym için bk. Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru’l-A’lemî, 1409/1989), 2/799, 813; İbn Hişâm, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, thk. M. es-Sekkâ-İ. Ebyârî-A. Şelbî (Kahire: y.y. 1375/1955), 2/453, 456; Belâzurî, *Fütuhu’l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 267, 363, 498; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1397), 1/103; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1417/1997), 1/544; 2/139; İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-Ğâbe fi Ma’rifeti’s-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/193; İbn Kuteybe, *eş-Si’r ve’s-Suarâ* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1423), 2/734; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 1/29, 241, 264, 414, 466-482; M. Lecker, *The Banû Sulaym: A Contribution to the Study of Early Islam* (Jerusalem: The Hebrew University Press, 1989), 12-85.

¹³ Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 5/41-42.

¹⁴ Ebû’l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, thk. İhsan Abbas vd (Beyrut: Dâru Sâdir, 1429/2008), 8/134-135; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 5/41.

¹⁵ İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-Ğâbe*, 1/691; İbn Abdilber, *el-İstîâb fi Ma’rifeti’l-Ashâb*, 4/1478.

¹⁶ İbn Sâ’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 4/205; 5/46, 89; İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İstîâb fi Ma’rifeti’l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1412/1992), 1/151; 2/479; Zehebî, *Siyeru A’lâm’in-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b.y.: Müessesetü’l-Risâle, 1405/1985), 1/249, 269; İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyîzi’s-Sahâbe*, 1/415, 512; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1410/1990), 2/231; 6/315; İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Tarih-i Dimaşk*, thk. Ruveyha en-Nahhâs vd (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1402/1984), 5/357; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997), 5/235-236.

¹⁷ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 8/134; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 5/41.

¹⁸ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 8/134; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 5/43.

göstermiş, çocuğu olup olmadığına dair bir kayda rastlanmamıştır. Üstelik kocasından bir başka yerde daha bahsedilmemiştir.

2. Cemîle'nin Şarkı Öğrendiği İranlı Hocası Sâib

Hayatı boyunca birçok öğrenci yetiştiren Cemîle, şarkı söylemeyi erken dönemde İran bölgesinden Medine'ye getirilen bir köleden öğrenmiştir. Bu köle, Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib (ö. 80/699-700) tarafından satın alındıktan sonra azad edilen Sâib Hâsir adlı bir kişidir.¹⁹ Cemîle onunla tanışmasını ve kendisinden şarkı öğrenmesini kısa ama açıklayıcı bir cümle ile anlatır: "Komşumuz olan Ebû Câfer Sâib Hâsir'i ud çalarken işitiyor ve ama bu nağmelerden hiçbir şey anlamıyordum. Derken o nağmeleri aldım ve şarkılarımı onlara göre besteledim. Sonuç olarak da Sâib'in nağmelerinden daha güzel şarkılar ortaya çıktı."²⁰

Sâib Hâsir'in hayatının kısaca hatırlanmasının Cemîle'nin yetişmesi ve nağmelerindeki mükemmelliğin anlaşılmasına katkı sağlayacağı bir gerçektir. Abdullah b. Ca'fer tarafından Medine'ye getirilerek azad edilen Sâib'in soyunun Kisrâ'ya dayandırılması, İran kültür ve medeniyetini yakından tanıdığını gösterdiği gibi onu asil bir kişi olarak da karşımıza çıkarır. Onun azat edildikten sonra Medine'de gıda tâcirliği yapması ise kendisinin ticaret erbabı olduğunu da gösterir.²¹ Şarkılarını ud eşliğinde çaldığını düşünürsek, onun İran müziğini ve Fârisî nağmeleri Medine'ye ilk kez getirenlerden birisi olduğunu düşünebiliriz. Bunun yanında Neşid el-Fârisî adlı bir başka mugannî de aynı dönemde şarkılar okumuş ve o da Cemîle ve Ma'bed b. Vehb (ö. 126/744) gibi Medineli mûsikîşinasların yetişmesine katkı sağlamıştır.²²

Neşid el-Fârisî adlı şarkıcı Medine'de gelişen bir olay vesilesiyle Sâib ile karşılaşmış ve bu durum, dönemin mûsikî geleneği hakkında bize bazı ipuçları sunmuştur. Rebîa kabilesinden Abdullah b. Âmir (ö. 59/679),²³ satın alıp Medine'ye getirdiği cariyeler vasıtasıyla bir Cuma günü şehir halkına gösteri yaptırmıştır. Zil takıp oynayan bu cariyeler, bir taraftan da görsel bazı efektler sunmuşlardır. Onların bu gösterisinden sonra Neşid, latîf bir sesle şarkılar okumuştur. Bu olayları Sâib ile birlikte izleyen Abdullah b. Ca'fer, şarkıları beğendiğini izhar edince Sâib Hâsir, efendisine bu Fârisî şarkıları Arapça olarak daha güzel okuyabileceğini söylemiş ve bunu da bihakkın icrâ etmeyi başarmıştır. Böylece Sâib Hâsir ilk kez Arapça mûsikîyi zengin nağmelerle okuyup, kendisinden sonra gelecek olan Ma'bed, Cemîle ve Azzetü'l-Meylâ gibi öncülerin Medine ekolünü oluşturmalarına temel teşkil etmiştir.²⁴ Sâib'in Medine ekolüne ve Arap mûsikisine kazandırdığı bir başka husus da onun şarkılarını elindeki çubukla söylemesi, ayrıca şarkılarını irticâlen okuması olmuştur.²⁵

Emevî hanedanına da yakın olan Sâib Hâsir, Yezid b. Muâviye (680-683) daha iktidara gelmeden ona şarkılar okumuş,²⁶ Sâib'in tiz sesini Muâviye b. Ebû Süfyân (661-680) dahi işterek bu latîf nağmelere kulak kabartmıştır.²⁷ Bir keresinde de Abdullah b. Ca'fer, Sâib Hâsir ile Muâviye'nin yanına gelmiş ve bu esnada Sâib güzel sesiyle Muâviye'ye bir şarkı okumuştur. Müverrih ve müfessir Taberî (ö. 310/923), onu "fâcir" olarak isimlendirmesine rağmen meclisin kapısından

¹⁹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 2/47; İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 8/230.

²⁰ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 5/41.

²¹ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 8/230; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 4/243.

²² Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, 2/47.

²³ Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Muhammed Avvâme-Riyâz Murâd (Dimaşk: y.y., 1962), 10/411.

²⁴ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 8/230; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 4/243-244.

²⁵ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 8/231.

²⁶ İbn Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, 69/293. İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferid*, thk. Abdülmecid er-Ruhaynî (Beyrut. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983), 7/52'de ayrıca Ma'bed, İbn Âişe, Mâlik b. Ebu's-Sehm ve Ebû Kâmil ed-Dimaşkî'nin Yezid b. Muâviye'nin huzurunda birlikte şarkılar okuduklarından bahsedilir.

²⁷ Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, 2/54; 5/26.

teganî edilen nağmelerin güzelliğini itiraf etmekten çekinmemiştir.²⁸ Yezîd b. Muâviye (I. Yezîd), Receb 60 / Nisan 680'de iktidara gelince daha önce kendisine şarkılar okuyan Sâib'i unutmamış ve onu bir ara Dimaşk'taki sarayına davet etmiştir.²⁹ Bundan dolayı Emevîler döneminde (661-750) şarkıcıları sarayında ağırlayan ve onlara hamilik yapan ilk kişinin I. Yezîd olduğu söylenmiştir.³⁰

Sâib, Halife Muâviye, oğlu Yezîd ve efendisi Abdullah b. Ca'fer dışındakilere şarkı okumamıştır. Buna rağmen önemli kişilere yakın olmak onun acı sonunu engelleyememiş³¹ ve kendisi 63/683'te Medine'de cereyan eden Harre günü³² öldürülmüştür.³³ Müslim b. Ukbe el-Mürrî'nin (ö. 63/683) askerleri Medine'de büyük bir katliam yapmaya başlayınca Sâib Hâsir, Şamlılara kendisini tanıtarak şarkıcı olduğunu ve olaylara karışmadığını, üstelik Halife Yezîd (680-683) ve babası Muâviye'ye hizmet ettiğini anlatmaya çalışmıştır. Bunun üzerine Müslim'in askerleri ondan şarkı söylemesini istemiş, şarkı okumaya başlayınca önce onu alkışlamış daha sonra da acımadan öldürmüşlerdir. Halife Yezîd, olaydan sonra ölenlerin isimlerine göz gezdirirken Sâib Hâsir'in adını da listede görmüş ve onun kim olduğunu sormuştur. Yanındakiler, onun kendisine şarkılar okuyan mugannî olduğunu söyleyince, "âh" etmiş ve Sâib'in ölümüne üzüldüğünü, ona acıdığına ifade etmiştir.³⁴

İranlı Sâib'in yetiştirdiği öğrenciler arasında Cemile yanında Ma'bed b. Vehb'i de sayabiliriz.³⁵ Sâib Hâsir'in torunlarından İsa b. Ca'fer'in kızı, meşhur muhaddis, kadı, tarih ve megazî âlimi Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî'nin (ö. 207/823) annesidir ve neslinin İran'a dayandığı herkesçe bilinir.³⁶

3. Şiirlerini Bestelediği Şâirler

Cemile'nin, şiirlerini bestelediği en önemli kişi muallaka şâirlerinden Züheyr b. Ebû Sülmâ el-Müzenî'dir (ö. 609 ?). İmru'lkays b. Hucr (ö. 540 dolayları),³⁷ Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604 ?)³⁸ ile birlikte İslâm öncesi dönemin en büyük üç şâirinden biri kabul edilen Züheyr'in iki beyitlik şiiri Cemile'nin şarkılarına malzeme olmuştur. Üstelik Cemile bu şarkıları, hocası olan Sâib Hâsir'e okuyarak kendisinden hiç de geri kalmadığını ifade etmeye çalışmıştır.³⁹

Cemile'nin şarkıcılığa başlamasında Züheyr'den mırıldandığı şiirlerin önemli bir rolü olduğu söylenmiştir. Cemile, sık sık Züheyr b. Ebû Sülmâ'dan bestelediği şarkıları evinde mırıldanarak okumuştur. Bir gün yine evinde bu şarkıları terennüm ederken cariyeler içeri girmiş ve oldukça beğendikleri bu şarkıyı daha yüksek bir tonla okumasını istemişlerdir. Cemile de bu ricaları kırmayarak okuduğu şarkı çok beğenilmiş ve böylece Medineli mugannî kendisini bir anda çevresinin en çok aranan şarkıcısı olarak bulmuştur.⁴⁰ Cemile'nin şarkılarını okuduğu Züheyr'in

²⁸ Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 5/337. Ayrıca bu bilgi, İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 20/122-123 ve İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târîh-i Dimaşk*, 20/193'te de de verilir.

²⁹ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 8/231-232.

³⁰ Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Meğamiz (İstanbul: Üç Dal Neşriyat Yayınları, 1965), 3/56.

³¹ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 8/230-231.

³² İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 5/112, 174; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 5/330-334; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 5/491-495; Ebû Hanîfe ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdülmun'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1960), 1/265.

³³ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 20/123.

³⁴ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 8/233; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 4/244-245.

³⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 2/47.

³⁶ Vâkîdî, *el-Megâzi*, 1/5 (Mukaddime'de el-Egâni'den naklen); İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 8/231.

³⁷ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Suarâ*, 1/107, 115; 2/880, 892, 1012; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ: İrsâdü'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 7/3150.

³⁸ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Suarâ*, 1/96, 156, 189; 2/923, 1015; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 2/856; 6/2513; 7/2989, 3009, 3016.

³⁹ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 8/134; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 5/41.

⁴⁰ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 8/144-145.

oğlunun yazdığı bir şiir de bu vesileyle anılmalıdır. Ka'b b. Zühayr'in (ö. 24/645 ?) Hz. Peygamber için kaleme aldığı "Kasîdetü'l-Bürde" isimindeki unutulmaz şiiri, İslâm Kültür Tarihi'nde olduğu kadar inanç dünyasında da oldukça zirve bir noktada yer almıştır.⁴¹

Cahiliye döneminin cömertliği ile ma'rûf şâiri Hâtim et-Tâî'nin (ö. 578 ?) şiirleri,⁴² Cemile tarafından bestelenip şarkı olarak okunmuştur. Mekkeli meşhur mûsikîşinas İbn Süreyc (ö. 98/716 ?), Medine'ye geldiği zaman burada Cemile ile karşılaşmış ve onun öğrencisi olan bir câriye kendisine şarkı söylemiştir. İbn Süreyc'in de hayranlıkla dinleyip Cemile'yi takdir ettiği bu şarkının dört beyitten oluşan sözleri, Câhiliye döneminin cömertliği ile darbimesel olmuş şâiri Hâtim et-Tâî tarafından yazılmıştır. Üstelik bu şarkı bitince mecliste aralarında Ma'bed b. Vehb'in de olduğu diğer dinleyiciler, bu nağmelerin Dâvûd'un (a.s) mezmurları gibi olduğunu söylemekten kendilerini alamamışlardır. Bu şiirin kalan dört beytini de İbn Süreyc terennüm ederek dönemin şiir ve beste geleneğinin zirveye tırmandığını bir kez daha göstermişlerdir. Aynı mecliste düet tarzında İbn Süreyc ile Cemile'nin öğrencisi olan cariye tarafından söylenen şarkıların Mâlik b. Ebu's-Semh'in okuduğu diğer beyitlerle sona erdiğini belirtmeliyiz. Cemile'nin İbn Süreyc ve Mâlik b. Ebu's-Semh'in icralarından sonra onlara sarf ettiği iltifat dolu cümleler de bu dönemin zarafet ve nezaketinin anlaşılması açısından oldukça önemlidir.⁴³

Cemile'nin evine, dönemin en ünlü şâirlerinden üçünün birlikte gelmeleri, bu konunun anlaşılmasına olduğu kadar Medineli mugannîyenin bu dönemdeki itibarının bilinmesine de ışık tutmaktadır. Ömer b. Ebû Rebîa, İbn Ebû Atîk ve el-Ahvas b. Muhammed el-Ensârî, üçü birlikte Cemile'nin Medine'deki evine gelmişler, izin isteyip içeri alındıktan sonra Cemile'ye Mekke'den getirilen selâm takdim edilmiş ve her üçü de mugannîyeden bir şarkı söylemesini istemişlerdir. Herkese şarkı okumaması ile bilinen Cemile, bu zarif ve belîğ üslupla yapılan isteğe daha fazla direnememiş, eline aldığı udu ile onlara bir şarkı söylemiştir. Cemile'nin nağmelerinden evin şiddetli bir sarsıntı ile sallandığına dair abartılı ifadelerle bakacak olursak, onun bu yeni icrası şimdiye kadar görülmemiş bir coşku ve iştihak içinde okunmuş olmalıdır. Nitekim bu mecliste hazır bulunan misafir şâirler de iltifat dolu cümlelerle Cemile'den yeni bir şarkı daha okumasını rica etmişlerdir. O da bu önemli şâirleri kırmayarak yeni bir şarkı ile onları ihyâ etmiştir. Şarkıların sözlerinin Hakem el-Vâdî ve Medine valisi Ömer b. Abûlaziz'e (706-717) ait olmalarını yine dönemin kendisine has nezaketi ile açıklayabiliriz. Bu mecliste bulunan misafir şâirlerden birisinin, şiirinin okunmaması durumunda gücenebileceği ihtimali ile diğer şâirlerden de şiirler terennüm edilmiştir. Bundan sonra Medine'nin leziz yiyeceklerinden oluşan bir sofraya kurularak misafirlere maddi bir ziyafet de sunulmuştur.⁴⁴

Cemile'nin okuduğu şarkıları daha ziyade, birlikte olduğu meclisteki şâirler, şarkıcılar ve diğer katılımcılardan öğreniyoruz. Yine böyle şarkıcıların olduğu bir mecliste, okunacak olan şarkıları Cemile'nin düzenleyip yönlendirdiğini görüyoruz. Bu meclisin renkli simalarından mugannî Ma'bed b. Vehb, muhadram şâirlerden⁴⁵ Ma'n b. Evs el-Müzenî'nin (ö. 64/684 ?)⁴⁶ bir şiirinden

⁴¹ M. Hidayat Husain, "Banat Su'âd of Ka'b bin Zuhair", *Islamic Culture* 9 (1934), 67-84; Süleyman Tülücü, "Ka'b b. Zühayr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 159-173.

⁴² İbn Habîb el-Hâşimî, *el-Muḥabber*, nşr. I. Lichtenstadter (Beyrut: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.), 126, 145, 241, 261, 302; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2583; 7/3159; 3407, 3530.

⁴³ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/145-146.

⁴⁴ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/147-148.

⁴⁵ Muhadram kelimesi (çoğulu muhadramûn), hem Câhiliye hem de İslâm döneminde yaşamasına rağmen Hz. Peygamber'i Müslüman olarak göremeyen kimseler için kullanılır. Bk. Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-Mugîs bi-Şerhi Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-Irâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424), 3/162-167.

⁴⁶ İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-Suarâ*, 1/241; 2/921; Merzûbânî, *Mu'cemü's-Suarâ*, nşr. F. Krenkow (Beyrut: Dâru Sâdir, 1982), 399.

beyitler terennüm ederek meclistikleri adeta ihyâ etmiştir. Bu sırada Cemile de bu icrayı beğenmiş hem seçilen şiirin hem de şarkıyı okuma tarzının mükemmelliğini onaylamıştır.⁴⁷

Cemile'nin meslek hayatında en süslü ve şaşaalı olay olarak gösterilen hac yolculuğu⁴⁸ esnasında muallaka şâirlerinden Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî'nin (ö. 614 ?) şiirlerinden şarkılar söylendiğini görüyoruz.⁴⁹ Alt dudağı yarık olduğundan dolayı "Anteretü'l-Felhâ" lakabı ile de anılan Habeşli bir cariyenin oğlu olan bu şâir, sevgilisi olan Able için katlandığı fedakârlıklar yanında annesinin siyahiliği ile alay edenler için inşâ ettiği şiirleriyle de Hicaz bölgesinin en önemli şâirlerinden birisi haline gelmiş, şiirleri şarkılara da konu olmuştur.⁵⁰

Cemile'nin çıktığı meşhur hac yolculuğu esnasında şiirlerini tagannî ettiği bir başka kişi Câhiliye döneminin a'mâ şâiri Meymûn b. Kays el-A'sâ'dır (ö. 7/629 ?). On beyitten oluşan bir şarkıya Ma'bed b. Vehb de katkıda bulunmuş, Cemile'ye zaman zaman eşlik etmiştir.⁵¹ Gözlerindeki rahatsızlık nedeniyle şâirliğini kazanç haline getiren A'sâ, Irak, Suriye ve Hicaz yanında Habeşistan'a kadar da giderek buradaki yöneticiler için kasideler okuyup karşılığında hediyeler almasıyla da tanınmıştır. Onun şiirlerine yansıyan başka bir yönünün, şarap, kumar ve kadınlara olan düşkünlüğü olduğu görülmüştür.⁵² Bu olayları bizlere anlatan kaynağımızda A'sâ'nın tam künyesi verilmediği için bu şâirin, daha düşük bir ihtimalle Emevîler dönemi Arap şâiri A'sâ Hemdân (ö. 83/702) olabileceğini de belirtmeliyiz.⁵³

Cemile'nin irtibatla olduğu, şiirlerini bestelediği bir başka kişi ise Abdullah b. Amr b. Osman b. Affân adlı Mekkeli şâirdir. Hadis raviliği yanında⁵⁴ şâirliği, cömertliği ve avcılığı ile tanınan bu zat, Medine'de Cemile'yi ziyaret etmiştir. Bu ziyaret esnasında Medineli şâir el-Ahvas da hazır bulunmuş Cemile ise el-Ahvas'ın şiirlerinden şarkılar okuyarak av esnasında talihsizlik yaşayan Mekkeli şâir Abdullah b. Amr'ı bahtiyar eylemiştir.⁵⁵ Bu olayda kendisinden bahsedilen el-Ahvas el-Ensârî, Cemile'nin hayranı olan bir şâir olarak da karşımıza çıkar. Cemile'nin evine geldiği zaman buradan hiç ayrılmak istemediğine dair rivayete bakacak olursak el-Ahvas'ın Medineli mugannîyenin nağmelerini beğendiği gibi kendi şiirlerini de onun ağzından dinlemekten mesrur olduğunu anlamaktayız.⁵⁶

Cemile'nin şiirlerini bestelediği kişiler arasında, şâirliğinden daha ziyade "İslâm İmparatorluğunu kuran lider" olarak tanıtılan⁵⁷ Hz. Ömer de (634-644) yer almıştır. Ömer b. Hattâb, "Ebû Hafs" künyesini kullandığı bir şiirinde, zamanın nasıl acımasız olduğunu ve kıymetinin bilinmesinin gerekliliğini anlatmış, Cemile ise bu dizeleri kaside olarak seslendirip bu nağmeleri duyup da ağlamamanın mümkün olmadığını söylemiştir.⁵⁸

⁴⁷ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 8/151.

⁴⁸ Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 2/424.

⁴⁹ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 8/153.

⁵⁰ İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-Suarâ*, 1/241-243; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 2/751, 927; 3/1137; 7/3073; Merzûbânî, *Mu'cemü's-Suarâ*, 246.

⁵¹ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 8/155.

⁵² İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-Suarâ*, 1/19-21, 69-74; 2/880, 900, 913-916; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 1/27, 355; 2/546, 753, 759.

⁵³ Bk. Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 5/341, 346; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 6/58-59; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 3/412; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, 5/123, 129; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 5/2150.

⁵⁴ İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/369, 392; 3/42, 50; 4/71-72; İbn Abdilber, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, 4/1779; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, 1/388.

⁵⁵ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 8/163-165.

⁵⁶ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 8/165-166.

⁵⁷ Philip K. Hitti, *İslâm Medeniyetinin Mimarları*, çev. Ali Zengin (İstanbul: Risale Yayınları, 1995), 31-37.

⁵⁸ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 8/16

4. Devlet Adamları ve Cemîle

Bu dönemde yaşayan mûsikîşinasların çoğunun Emevî halifeleri ve devlet adamları ile yakın ilişkisi olduğu görülmektedir.⁵⁹ Buna rağmen Cemîle'nin herhangi bir Emevî halifesi veya valisi ile bir görüşmesinin olmadığı bilinmektedir. Buna rağmen, Medine'de Cemîle gibi mûsikîşinaslara hamilik yapan ve onlara kol kanat geren kimselerin olduğu müşahede edilmiştir. Bunlardan birisi Hz. Ali'nin yeğeni ve Habeşistan'da doğan ilk sahâbî olarak kabul edilen Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib'dir (ö. 80/699-700).⁶⁰ Kendisi, şarkıcılara değer vermiş ve onları kollamış, yukarıda bahsi geçen Neşîd el-Fârisî ve Sâib Hâsir gibi İranlı kölelerini azat ederek onları meclislerinde şarkıcı olarak bulundurmıştır.⁶¹

Abdullah b. Ca'fer'in meclislerine gelen ve diğer şarkıcılar gibi ona saygı gösterenlerden birisi de Cemîle el-Mugannîye'dir. Cemîle'den mûsikî dersleri alan Ebû Abbâd'ın anlattığına göre Cemîle öğrencileri ile ders yaparken içeri Abdullah b. Ca'fer girmiştir. Herkes ayağa kalkıp saygı gösterirken, Abdullah b. Ca'fer'in gelişine oldukça sevinen Cemîle, öğrencilerinden daha büyük bir tazimde bulunmuş ve onun ellerini ve ayaklarını öpmüştür. Abdullah, meclise dâhil olunca Cemîle, bu olayları bize rivayet eden öğrencisi Ebû Abbâd hariç herkesin dışarıya çıkmasını istemiştir. Herkes çıkınca Abdullah, Cemîle'ye yönelerek evinden başka yerde şarkı söylememeye yemin ettiğine dair aldığı haberi sormuştur. Cemîle, bu yeminin doğru olduğunu ancak kendisi için bunu bozabileceğini söylemiştir. Daha sonra da udunu eline alarak İmruülkays'tan iki beyti tegannî ile okumuştur. O okurken de Abdullah b. Ca'fer ve öğrencisi Ebû Abbâd, huşû ile onu dinlemişlerdir.⁶² Bundan sonra Abdullah'ın Cemîle'yi ziyaretleri devam etmiş, evinde cariyeleri ile şarkı okurken onları dinleyerek Cemîle'ye iltifatlarını sürdürmüştür. Cemîle de her zamanki saygısını göstererek ona "seyyidi" (efendim) diye hitap etmeyi sürdürmüştür. Ardından da Cemîle ve öğrencileri udları eşliğinde söyledikleri şarkılarla Abdullah b. Ca'fer'i mesrûr etmişlerdir. Medine'de şarkıcılara ve şairlere hamilik yapmasıyla tanınan Abdullah da Cemîle'yi methederek bu ziyaretten duyduğu memnuniyeti dile getirmiştir.⁶³ Yine Hz. Osman'ın torunlarından Abdullah b. Amr gibi Ümeyyeoğulları'ndan başka şahıslar ona hamilik yapmış, meclislerine gelerek okuduğu şarkıları dinlemişlerdir.⁶⁴

Cemîle ile karşılaştıklarına dair kaynaklarımızda tek kelime bulamamıza rağmen Hz. Hüseyin'in kızı Sükeyne de bu dönem Mekke ve Medine'deki mûsikîşinasları koruyup kollayan bir kişi olarak karşımıza çıkmıştır.⁶⁵ Medine'de mûsikîşinaslar ve şarkıcılarla ilgisi olduğu söylenen hanımlardan birisi de Talha b. Ubeydullah'ın kızı Âişe'dir. Hadis râvîsi olarak da karşımıza çıkan Âişe bnt. Talha,⁶⁶ aynı zamanda mûsikîşinas ve şarkıcıların olduğu meclislerde bulunması ile de tanınmıştır.⁶⁷ Onun tegannî meclislerinin müdavimleri ise Medineliler yanında Mekkeliler de idi. el-Egânî'de kim olduğunu tespit edemediğimiz İbn Serîh'e ait sadece üç beyti yer alan, Hz. Ömer'e methiye olarak nazmedilmiş çok güzel ve uzun bir kasidesinin mugannîye Cemîle tarafından bestelenip okunduğu ve dinleyenlerin gözyaşlarını tutamadığı kaydedilir.⁶⁸ Birkaç örnekle sınırlamak zorunda kaldığımız bu başlık altında Emevî devlet adamlarının olmamasını,

⁵⁹ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 5/384; 7/56-57.

⁶⁰ Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, 1/198; İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 4/25; İbn Abdilber, *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, 3/880-881.

⁶¹ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/230; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 4/243, 263.

⁶² İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/141.

⁶³ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/162-163; İrfan Aycan, "İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1988), 155-193.

⁶⁴ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/163-165.

⁶⁵ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/171.

⁶⁶ İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/164-166; Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, 1/421, 430.

⁶⁷ Aycan, "Musikî", 182.

⁶⁸ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/166-167.

Cemîle'nin kendi tercihi ve yöneticilerden uzak kalmayı prensip edinmesiyle izah edebiliriz. Ayrıca onun kadın olmasının da bu süreçte rolü olabileceği aşikârdır.

5. Hakkında Söylenenler

Cemîle, yaşadığı dönemde ilkler arasında olması dolayısıyla önemli bir kültür sanat insanı olarak Medine'ye adeta ayna tutmuştur. Yukarıdaki satırlardan kendisinin ne kadar değerli bir kişi olduğu da açıkça anlaşılmıştır. Bunun aynında onunla ilgili söylenen birkaç cümle ve söz ile konuyu açıklamak istiyoruz. Şâir Abdurrahman b. Ertât, onun için inşâ ettiği şiirinde Cemîle'yi zarif ve cömert bir kişi olarak tanıtmıştır:

إنَّ الدَّلَالَ وحسن الغنا ... ء وسط بيوت بنى الخزرج
وتلكم جميلة زين النساء ... إذا هي تزدان للمخرج
إذا جنتها بذلت ودها ... بوجه منير لها أبلج
Güzel söz, mizah ve güzel şarkı söyleme,
Benî Hazrec'in evleri arasındadır,
İşte bu Cemîle, kadınların süsü,
Bir de ne göreyim, dışarı çıkmak için süsleniyor,
Ona vardığım zaman bütün sevgisini verdi,
Aydınlık ve parlak güler yüzüyle...⁶⁹

Cemîle, dönemin mûsikî otoriteleri tarafından Allah'ın tegannî hususunda lütfettiklerinin en birikimli olarak gösterilmiştir. Nitekim öğrencisi Ma'bed b. Vehb, tegannînin aslının Cemîle, fer'inin ise kendileri olduğunu, bu hanım mugannîye olmasa kendilerinin de olamayacağını zikretmiştir. Kendisine gınânın nasıl bahşedildiği sorulunca Cemîle, bu birikiminin eğitimle değil ilhamla; bir nevi Allah vergisi ile olduğunu belirtmiştir.⁷⁰

Abbâsîler döneminin (750-1258) en tanınmış muagannîlerinden ve mûsikî nazariyatçılarından İbrâhim el-Mevsilî (ö. 188/804),⁷¹ şimdiye kadar tanıdığı mugannîler içinde kendisini en çok etkileyen kişinin Cemîle olduğunu ve gerçek aşkın Cemîle'nin sesinde aranması gerektiğini bildirmiştir.⁷² Bu da bize Cemîle'nin tarz ve bestelerinin, Abbâsîler döneminde dahi etkisini devam ettirdiğini ortaya koymuştur.

6. Cemîle'nin Tarzı ve Medine Ekolü'ne Kazandırdıkları

Câhiliye ve Asr-ı Saadet yıllarında Hicaz'da icrâ edilen mûsikî, genellikle "el-Hıdâ/el-Hudâ" ve "en-Neşîd" denilen tek makam ve düz nağmelerden oluşmuştur. Bu klasik tarz da "er-Rukbâniye" olarak isimlendirilmiştir. İran mûsikîsinin etkisiyle zengin melodilerin ve zengin bir makam kültürünün Arap mûsikîsine girmesi ise Mekke'de Saîd b. Miscâh (ö. 96/715 ?), Medine'de Sâib Hâsir (ö. 63/683) ile başlamıştır. Bu süreç, Tuveys'in (ö. 92/711)⁷³ Medine mûsikîsine hezec türünü getirmesi ile daha da zenginleşmiştir.⁷⁴

⁶⁹ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/134; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 5/41.

⁷⁰ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 5/41.

⁷¹ Samha Amin el-Kholy, *The Function of Music in Islamic Culture* (Cairo: General Egyptian Book Organization, 1984), 85.

⁷² İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/158.

⁷³ Ahmet Hakkı Turabi, "Medîneli Efemine Şarkıcı Tuveys (11-92/632-711)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2010), 41-65; Mustafa Kılıç, "İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî: Başlangıçtan Emevîlerin Sonuna Kadar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 399-454; Münâ el-Hasan, "Tuveys", *el-Mevsûâtü'l-Arabiyye* (Dimaşk: y.y., 2005), 12/662-663.

⁷⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 4/239; Şahâde Ali en-Nâtûr, "İslâm'a Göre Ses ve Mûsikî Sanatı", çev. Ruhi Kalender-Adem Akın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992), 187-201.

Komşusu Sâib Hâsir'in tarzını sadece taklit etmeyen, kendisi de yeni bir tarz geliştiren Cemîle, bu birikiminden dolayı Mekke ve Medine'li ünlü mûsikîşinasların ziyaret ettikleri bir otorite olmuştur. Bunlar arasında Mekke'li İbn Süreyc, Garîz (ö. 98/717 ?), Saîd b. Miscah ve Müslim b. Muhriz (İbn Muhriz) gibi isimlerin olması, Cemîle'nin mûsikî kariyerinin bilinmesi açısından oldukça önemlidir. Medine'de suyu ile ma'rûf olan el-Akîk mevkiinde⁷⁵ hep birlikte verdikleri bir açık hava konseri⁷⁶ kaynağımızda önemli bilgilerle süslenmiştir. Ma'bed b. Vehb, İbn Süreyc, İbn Âişe ve diğer mugannîler, bu buluşma esnasında kendi şarkılarından bölümler okumuşlardır. Birkaç gün süren bu konser sonrası, Cemîle'nin Medine'deki evinde toplanılmış ve Mekke ve Medine nağmelerinin kalan bölümüne burada devam edilmiştir. Bu meclisin merkezinde yer alan Cemîle, konserin sonunda hepsine ayrı ayrı iltifatlar ederek katılımcı şarkıcıları onurlandırmıştır. Birkaç gün devam eden bu toplantıya, Mekkelileri temsilen İmruülkays'ın şiirinden okuduğu bir şarkı ile katılan İbn Süreyc, latîf sesi ile herkesi adeta büyülemiş, sakîl tarzın en seçkin örneklerinden birisini sunmuştur. Bundan sonra da sırasıyla Ma'bed b. Vehb, İbn Âişe (ö. 125/743 ?), İbn Muhriz ve Garîz birer şarkı okumuşlardır. Bu önemli meclis, İmruülkays'a ait dört beyitten oluşan bir şarkı ile nihayete ermiştir. Geceleri şarabın da içildiği bu ilginç toplantı esnasında, diğer şarkıcılar Cemîle'ye "seyyide" (hanımefendi) diyerek iltifatta bulunmuşlardır. Meclisin dağılışı esnasında bundan daha güzel bir toplantının olmadığı söylenmesi ise Mekke ve Medine'de böyle toplantıların sık sık yapıldığını gösteren önemli bir ayrıntı olmuştur.⁷⁷ Cemîle'nin yer aldığı başka büyük bir mûsikî meclisinde cariyelerin şarkı okudukları bölüme perde gerildiğini görüyoruz.⁷⁸ Bu rivayet de bize bu nevi meclislerin kendisine göre bir edep anlayışı içerisinde olduğunu, kadınlı erkekli fasıllar yapılmasına rağmen her iki tarafın birbirlerinden ayrı durduğunu ortaya koymuştur.

Mûsikî meclislerinde özellikle geceleri şarap içilmesi ile ilgili husus, bazı olayları da hatırlamamıza vesile olmuştur. Bu uzun süren konserler dizisinde içilen şarap, genellikle Câhiliye döneminin aşk ve şarap şâiri olarak bilinen İmruülkays'ın da şiirlerinin konusudur. "Şaşkın Kral" anlamına gelen "el-Melikü'd-Dillîl" lakabıyla anılan bu gezgin şâir,⁷⁹ amcasının kızı ve sevgilisi Fatimâ'ya duyduğu hasret⁸⁰ yanında şaraba olan düşkünlüğü ile de tanınmıştır.⁸¹ Bu olayları hatırlayıp tahlil etmemize vesile olan "*Kitâbü'l-Egânî*" müellifi Ebü'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967), Cemîle'ye ayırdığı bölümde, Hz. Peygamber'e ait bir hadisi de satır aralarında zikretmeyi uygun bulmuştur. Allah Resûlü, şâir İmruülkays kendisine sorulduğunda, onun cehennem şâirlerin sancaktarı olarak gireceğini belirterek şarap ve aşk konusunda çizgiyi aşmanın sakıncalarına dikkat çekmiştir.⁸²

Bu dönemde şarkıcıların evleri, bir nevi mûsikî mektebi rolü üstlenmiştir. Medine'de Cemîle ile birlikte yaşayan tanınmış mugannîler, Cemîle'yi bizzat evinde ziyaret ederek ondan mûsikî meşk etmişlerdir. Ma'bed b. Vehb ile Mâlik b. Ebu's-Sehm, birlikte Cemîle'yi ziyarete gitmişlerdir. Cemîle'nin kendilerini kabul etmesi üzerine içeriye girmişler ve kendisinden bir şeyler okumasını

⁷⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/138-139. Medine'deki el-Akîk mevkiinden başka aynı isimle anılan üç farklı yer daha olduğu rivayet edilmiştir.

⁷⁶ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/165-166; İrfan Aycan, "Musikî", *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, ed. İrfan Aycan (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 181.

⁷⁷ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/135-140.

⁷⁸ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/155.

⁷⁹ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Suarâ*, 2/922; Kureşi, *Cemheretü Eş'âri'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, nşr. Ali Fâur (Beyrut: y.y., 1406/1986), 117-123.

⁸⁰ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Suarâ*, 1/115, 122; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası Yayınları, 1973), 10, 31.

⁸¹ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Suarâ*, 1/82, 124; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 56, 71.

⁸² İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/142.

rica etmişlerdir. Bu rivayetten okuma bildiğini anladığımız Cemîle, bir kumaş parçası çıkararak onun üzerine yazılı şiiri tegannî etmeye başlamıştır. Onun okuduğu beyitlerin ise Emevî döneminin en büyük gazel şâirlerinden el-Ahvas b. Muhammed el-Ensârî’ye⁸³ ait olduğu görülmüştür.⁸⁴

Udu ile sözsüz, yani “enstrümantal nağmeler” çalan Cemîle, bu özelliği ile de isminden bahsettirmiştir. Bunun yanında nağmelerindeki yumuşaklık yanında tiz perdelerdeki ses hâkimiyeti, Cemîle’yi sadece döneminin değil mûsikî tarihinin de müstesnâ bir yerine oturtmuştur. Kendisini dinleyen öğrencileri de sema yoluyla onun üslup ve tarzını benimsemiş, bu yolla kendilerini geliştirmişlerdir. Üstelik onun tavrı ve nağmelerindeki derin etki, gün gittikçe öğrenci sayısını ve hayran kitlesini de artırmıştır.⁸⁵ Onun bestelerini icrasında, bugünkü tabirle “Aksak” diyebileceğimiz,⁸⁶ sakil (ağır) tarzın geçerli olduğu kaynaklarda zikredilmiştir.⁸⁷ Onun devenin üzerine yerleştirilen hevdec üzerinde⁸⁸ dahi tegannîde bulunduğu rivayetine bakacak olursak, zaman zaman seyahat etmiş ve bu esnada şarkılar söyleyerek etrafındaki kimselere hoş saatler yaşatıp yolculuğun meşakkatlerini hafifletmiştir.⁸⁹ Onun kendisini geliştirmek için önemli mûsikîşinaslarla birlikte olduğu da görülmüştür. Emevîler döneminin ünlü mûsikîşinası Yûnus el-Kâtib (ö. 135/752 civarı), Cemîle’nin ziyaret ederek evinde şarkılar okuduğu önemli kişiler arasında ilk akla gelenlerdendir. Cemîle’nin şarkılarından oldukça etkilenip hüzne boğulan Yûnus el-Kâtib, şarkının etkisiyle uzun süre bir şey yiyip içememiştir.⁹⁰

Bu dönemde büyük mûsikî meclislerinin kurulduğunu ve meşhur mugannîlerin katıldığı bu toplantıların ud, def gibi çalgı aletleri eşliğinde yapıldığı müşahede edilmektedir. Böyle bir toplantıda cariyeler, perde arkasından şarkı okumuşlardır. Cemîle’nin katıldığı meşhur Hac yolculuğu esnasında gerçekleştiği görülen bir mecliste bazı câriyeler Cemîle’nin yönlendirmesiyle şarkılar söylemişlerdir. İcrânın sonunda Cemîle’nin özel iltifatlarına nâil olacak olan mugannîye cariyeler arasında ünleri daha sonraları Emevî saraylarından duyulacak olanlar vardır. Bunlar da II. Yezîd’in (Yezîd b. Abdülmelik) baş şarkıcıları olan Habâbe ve Sellâme adlı cariyelerdir.⁹¹ Her ikisinin de birlikte söyledikleri şarkı dört beyitten oluşmuş, onları Huleyde, Akîle, eş-Şemmâsiye adlı başka cariyenin (muhtemelen Rubeyha) okuduğu nağmeler takip etmiştir.⁹²

Medineli mugannîye Cemîle, şarkı söylemenin mübah olup olmadığını merak etmiş ve bu hususu en çok hadis rivayet eden sahâbîlerden⁹³ olan Câbir b. Abdullah’a (ö. 78/697) sormuştur. Câbir de bu soruya cevap olarak Hz. Peygamber’in Hz. Aişe ile aralarında geçen bir konuşmayı nakletmiştir. Buna göre Ensar’dan birisi Hz. Aişe’nin yakınlarından bir hanımla evlenmiştir. Hz.

⁸³ el-Ahvas için bk. İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve’s-Şuarâ*, 1/16-17, 80, 324, 328; 2/1001-1007; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Üdebâ*, 2/615, 624, 968; 3/1325; 4/1608.

⁸⁴ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 8/143.

⁸⁵ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 8/134; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 5/41-42.

⁸⁶ Bk. Hüseyin Sadeddin Arel, *Türk Musikîsi Nazariyatı Dersleri* (İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası, 1968), 38.

⁸⁷ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 8/144.

⁸⁸ Mahfe de denilen bu özel bölüm, Arap şiirinde de yer almıştır. Câhiliye şâiri İmruülkays, deve üzerine yerleştirilen ve rahat bir seyahat ortamı sağlayan hevdec içinde, genç kızlar ve kadınlarla birlikte yaptığı yolculukları açık saçık tasvirlerle anlatmaktan çekinmemiştir. Bk. İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve’s-Şuarâ*, 1/114.

⁸⁹ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 8/144-145.

⁹⁰ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 8/157-158.

⁹¹ Ebû Nasr İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Dâru’l-Kitabî’l-İslamiyye, 1381/1962), 2/372-373; Julius Welhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 153.

⁹² İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 8/156.

⁹³ Çok hadis rivayet eden sahâbî için “muksirün” terimi kullanılmıştır. Yedi kişiden oluşan bu ravîlerin isimleri Câbir dışında Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, Hz. Âişe ve Abdullah b. Abbas’tan oluşmuştur. Bk. Buhârî, *Câmiu’s-Sahih*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsirunnâsır (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “İlim”, 38, 42; Müslim, *Sahih-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1955), “Zühd”, 72.

Peygamber bu sırada gelerek eşi Hz. Aîşe'ye, gelinin evinden şarkı eşliğinde çıkıp çıkmadığını sormuştur. “Hayır” cevabını alınca da Ensâr'ın mûsikîyi sevdiğini söyleyip Erneb'in meclise ulaştırılmasını istemiştir. Bu rivayette ismi geçen Erneb adlı cariyeye Medine'de şarkılar okuyan bir mugannîyedir.⁹⁴ Belli kurallar çerçevesinde şarkı okumanın mübah olabileceğini anlayan Cemîle de bundan sonra mesleğini daha büyük bir iştihak içerisinde devam ettirmiş olmalıdır.

7. Ölümü ve Bıraktığı İzler

Geride ölümsüz nağmeler bırakan Cemîle'nin ölümü yahut da ölüm tarihi ile kaynaklarımızda tek kelime de olsa bir bilgiye rastlanılmamıştır. Onun ölümü ile ilgili ilk akla gelen ihtimallerden birisi olan Harre günü öldürülmüş olabileceği de pek akla yatkın görünmemektedir. Öldürülenlerin listesinin I. Yezîd'e arz edildiğini yukarıdaki satırlarda zikretmiştik. Diğer yandan Onun Hz. Osman'ın torunlarından Abdullah b. Amr gibi Ümeyyeoğulları'ndan hâmilere sahip olması⁹⁵ da böyle bir ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Sanki onun eşsiz nağmeleri de kendisi gibi ölümsüz olduğunu söylemiş gibidir. Ana kaynağımız *Kitâbü'l-Egânî*, tarihler konusunda oldukça cimri olmasıyla bilinirken, onun ölümünden de hiç bahsetmez. Ünü Medine sınırlarını aşan Cemîle, geride kendi ekolünü ve tarzını devam ettiren pek çok öğrenci bırakmış, çağının ünlü mûsikîşinaslarına ilham kaynağı olmuştur. Bu mugannîlerin isimleri yukarıda verilmesine rağmen son olarak topluca bu isimlerin ve yetiştirdiği öğrencilerin zikredilmesi uygun görülmüştür. Bir makalede Cemîle'nin 125/742-43 yılında vefat ettiği iddia edilmiş ve kaynak olarak da *el-Egânî* verilmiştir.⁹⁶ Ancak bizim böyle bir bilgiyi aynı kaynaktan göremediğimizi de bir kez daha belirtmemiz gerekir.

Cemîle, yukarıdaki satırlarda belirttiğimiz gibi Medine'de pek çok öğrenci yetiştirmiş, pek çok mûsikîşinasla birlikte şarkı okumuştur. Onun tarihi verilmeyen hac yolculuğu, bu şarkıcıların kimler olduğunun bir listesini vermiştir. Buna göre, Hît, Tuveys, Berdu'l-Fuâd, Numetu'd-Duhâ, Find, Rahme, Hibetullah, Ma'bed b. Vehb, Mâlik b. Ebu's-Sehm, İbn Âîşe, Nâfi' b. Tanbûre, Budeyhu'l-Melih, Bedî, Nâfiu'l-Hayr gibi erkek ve muhannes şarkıcılar onun öğrencileri arasında yer almıştır. Bu şarkıcılar, Cemîle ile birlikte bu yolculuğa çıkmış ve yaklaşık üç gün süren yolculuk esnasında birlikte şarkılar okumuşlardır. Bu yolculukta bulunan kadın şarkıcılar arasında ise Feriha, Azzetu'l-Meylâ, Habâbe, Sellâme, Huleyde, Ukeyla, Şemmasiyye, Fer'a Bülbüle, Lezzetü'l-Iys, Suayde ve Zerka gibi cariyeler yer almıştır. Yaklaşık elli kişilik şarkıcılar grubunda ayrıca İbn Ebû Atîk, Ahvas, Kessîr, Azze, Nusayb gibi daha az tanınan şarkıcılar da yer almıştır. Bu kalabalık grup Mekke'ye girdiklerinde ise Garîz, İbn Süreyc, İbn Miscah, İbn Muhriz ve diğer Mekkeli mûsikîşinaslar onları karşılayarak onurlandırmışlardır.⁹⁷

Öğrencileri arasında ayrıca dönemin kültürel ve sanat faaliyetlerini bize nakleden Ebû Abbâd oldukça ön planda bir şahsiyettir. O, Medine'de yaşanan kültürel olayları ve mûsikî meclislerine dair haberleri, birinci elden bizlere aktararak önemli bir boşluğu doldurmuştur.⁹⁸ Onun yetiştirdiği bir başka az bilinen mugannîye Azze adlı bir cariyedir. Tarihini öğrenemediğimiz bu hac yolculuğunun üçüncü gününde Azze, Cemîle'nin isteği ile perde arkasından Ömer b. Ebû Rebîa'ya ait bir şiiri seslendirmiş, bu esnada da elindeki udu ile şarkıyı zenginleştirmiştir. Şarkının

⁹⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, 8/7; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, 581-582.

⁹⁵ İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/369, 392; 3/42, 50; 4/71-72; İbn Abdilber, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, 4/1779; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, 1/388.

⁹⁶ Rıza Savaş, “Emevîler Devri Eğlence Hayatından Kesitler ve Dönemin Bazı Kadın Şarkıcıları”, *İstem* 4/8 (2006), 51-61.

⁹⁷ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/149-156, 159-160.

⁹⁸ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/141.

sonunda Cemîle her zaman olduğu gibi zarif cümlelerle Azze’yi taltif etmiş ve onu övmüştür.⁹⁹ Bu cariyenin de meşhur mugannî Azzetü’l-Meylâ olabileceğini tahmin ediyoruz.

Kendisinin erkelerle şarkı okumasına; hatta şarap içilen meclislerde tegannide bulunmasına rağmen edebinden taviz vermediğini, erkeklerle belli kurallar çerçevesinde görüşüğünü görüyoruz. Yukarıdaki satırlarda bahsettiğimiz mûsikînin caiz olup olmadığına dair Câbir b. Abdullah’a sorduğu soru ve çıktığı meşhur hac yolculuğu, onun dindar ve Allah’tan gereği gibi sakınmaya çalışan bir kişi olduğunu göstermiştir. *Kitâbü’l-Egânî*’de verilen bir bilgiye göre Cemîle, evine kabul edip şarkı okuduğu Mekkeli mugannî İbn Süreyc’i, uzun bir elbise (bornoz) ile karşılamış ve görüşme süresince de bu elbiseyi üzerinden çıkarmamıştır.¹⁰⁰ Cemîle’ye büyük değer verdiğini bildiğimiz şâir Ömer b. Ebû Rebîa, 10.000 dirheme on tane elbise alarak Cemîle’ye hediye etmiş, Medineli mugannîye de bu hediyeyi kabul etmiştir.¹⁰¹ Ancak asıl büyük hediyeyi bizlere Cemîle vermiş ve kişiliği yanında okuduğu zengin ve latîf nağmelerle, sadece Medine toplumunu değil tüm Hicaz’ı mutluluk ve saadete ulaştırmıştır.

Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm’in nâzil olduğu Mekke ve Hz. Muhammed’in davetini Arabistan Yarımadası’na yaymaya başladığı Medine, kültürel hayatları ile de kendilerini göstermişlerdir. Mekke civarında kurulan panayırarda şiir yarışmaları düzenlenmiş, hutbeler îrâd edilmiş, ayrıca buralarda cariyelerin söyledikleri şarkılar tâcirleri ve diğer katılımcıları eğlendirmiştir. Medine ise buranın yerlisi olan Ensâr’ın mûsikîye olan meyilleri ile aynı minval üzere kültürel bir seyir takip etmiştir. Şarkıların hammaddesi olabilecek olan şiirler, her iki şehirde de büyük şâirlerin dizeleri ile mûsikîşinaslara ilham olmuşlardır. Câhiliye döneminde Züheyr b. Ebû Sülmâ, İmruülkays ve Nâbiga ez-Zübyânî gibi büyük şâirlerin şiirleri İslâmî devrede de mugannilerin şarkılarına malzeme olmuştur. Medine ise Hz. Peygamber’in şâirleri de olan Hassân b. Sâbit, Ka’b. Mâlik ve Abdullah b. Revâha gibi kimselerin şiirleri ile bu dönemin kültürel hayatına katkı sunmuştur.

İlk dönemlerde Arap mûsikîsi genellikle “el-Hıdâ/el-Hudâ” ve “en-Neşîd” denilen tek makam ve düz nağmelerden oluşmuştur. Bu klasik tarz da “er-Rukbâniye” olarak isimlendirilmiştir. Fetihlerle birlikte başlayan İran mûsikîsinin etkisi, zengin melodilerin ve çok yönlü bir makam kültürünün Arap mûsikîsine girmesini sağlamıştır. Bu etki sonucu Mekke’de Saîd b. Miscâh (ö. 96/715 ?), Medine’de Sâib Hâsir (ö. 63/683) İran’ın zengin nağmelerini Hicaz’a yaymışlardır. Araştırılan makaleye konu olan şarkıcı Cemîle de bu nağmeleri, komşusu olan Sâib Hâsir’den alarak Medine’de yeni bir tarzın başlamasında etkili olmuştur. Allah vergisi yeteneklerini ve güzel sesini Sâib’in udla okuduğu nağmelerle birleştirip daha da zenginleştiren Cemîle, aynı zamanda İran udunu da bihakkın icrâ etmesiyle tanınmıştır.

Bu dönemde genellikle cariyelerin düğünlerde ve diğer merasimlerde şarkılar okuduğu Medine, Cemîle ile birlikte pek çok mûsikîşinasın katıldığı konserlerle tanışmıştır. Sık olmasa da birkaç gün devam eden bu konserlerde Arap edebiyatının büyük şâirleri yanında o dönemin edîplerinin şiirleri de mugannilere güfte olmuştur. Bu şâirler de Ömer b. Ebû Rebîa, İbn Ebû Atîk ve el-Ahvas b. Muhammed el-Ensârî gibi kimselerden oluşmuştur. Ayrıca onlara Tuveys, Azzetü’l-Meylâ gibi Cemîle’nin yolundan giden diğer Medineli mûsikîşinaslar da eşlik etmişlerdir. Bu dönemin bir başka özelliği ise şarkı icrâlarının mugannilerin evlerinde yapılmış olmasıdır. Cemîle de bu süreçte evini önemli şahsiyetler ve mûsikîşinaslara açtığı gibi öğrencilerini de burada eğitmiştir.

⁹⁹ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 8/156.

¹⁰⁰ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 8/161.

¹⁰¹ Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 5/43.

Kendisi evinde Mekkeli meşhur mugannî İbn Süreyc'i ağırlamış, Yûnus el-Kâtib'in hanesine de giderek onunla birlikte tagannîde bulunmuştur. Diğer yandan evinde misafirlerine şarkılar okuduğu gibi onlara verdiği ziyafetlerle de ön plana çıkmış, cömert kişiliğini ortaya koymuştur. Bu misafirler arasında Abdullah b. Ca'fer ve Hz. Osman'ın torunu Abdullah b. Amr gibi önemli şahsiyetler yer almıştır. Cemîle'nin döneminde başta hocası Sâib Hâsir ve çağdaşı Yûnus el-Kâtib olmak üzere pek çok mugannî, Emevî saraylarında ağırlanırken Cemîle bu geleneğin dışında kalmış ve Emevîlerden uzak kalmayı tercih etmiştir. Bu tercihinde kadın olmasının da rolü olmuş, uzun yolculukların risklerinden de böylece emin kalmıştır.

Cemîle'nin düzenlediği ve geceleri devam eden mûsikî toplantılarında şarkılar okunmuş ve bu şarkıların okunmasına Cemîle, bir nevi başkanlık edip meclisi idare etmiştir. Bir kadının meclisi idare etmesine hiçbir tepki gösterilmediği gibi Cemîle'ye söylediği şarkılar ve gösterdiği ilgi nedeniyle teşekkürler edilmiştir. Cariyelerle erkekler arasında bir perdenin olduğu bu meclislerin, kendisine has bir edep anlayışı içinde sürdüğü de görülmüştür. Üstelik Cemîle dindar bir kişi olarak hacca gittiği gibi mûsikînin mübah olup olmadığını birinci el kaynaklardan öğrenmeye çalışmıştır. Bu meclislerin mugannilerden oluşan katılımcıları ve şiirleri okunan şâirleri ise Medine kültürünün anlaşılmasına olumlu katkılar sağlamışlardır. Tüm bu sürecin merkezinde de Cemîle es-Sülemî el-Hazrecî el-Mugannî olarak tanıtılabileceğimiz Medineli bu renkli sima yer almıştır.

Kaynakça

- Arel, Hüseyin Sadeddin. *Türk Musikîsi Nazariyatı Dersleri*. İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası, 1968.
- Aycan, İrfan. "Musikî". *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*. ed. İrfan Aycan. 155-202. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Aycan, İrfan. "İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1988), 155-193.
- Belâzurî. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Belâzurî. *Fütûhu'l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Buhârî. *Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsirunnâsir. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Buhl, Fr. "Cemile". *İslam Ansiklopedisi*. 3/89. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası Yayınları, 1973.
- Dinç, Sema (ed.). *İslâm Medeniyetinde Bilim Öncüleri: Musiki*. İstanbul: Manâ Yayınları, 2021.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe. *Ahbâru't-Tivâl*. thk. Abdülmun'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1960.
- Farmer, Henri George. *A History of Arabian Music*. London: Luzac Publishing, 1929.
- Grant, Michael. *Roma'dan Bizans'a*. çev. Z. Zühre İlkelen. İstanbul: Homer Kitabevi Yayınları, 2000.
- Halife b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.
- Hitti, Philip K. *İslâm Medeniyetinin Mimarları*. çev. Ali Zengin. İstanbul: Risale Yayınları, 1995.
- Hitti, Philip K. *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Husain, M. Hidayat. "Banat Su'âd of Ka'b bin Zuhair". *Islamic Culture* 9 (1934), 67-84.
- İbn Abdilber el-Kurtubî. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- İbn Abdürabbih. *el-İkdü'l-Ferîd*. thk. Abdülmecid er-Ruhaynî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Asâkir. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Habîb el-Hâşimî. *el-Muḥabber*. nşr. I. Lichtenstadter. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- 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 Kuteybe. *eş-Şî'r ve's-Şuarâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr. *el-İkmâl*. nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. Haydarâbâd: Dâru'l-Kitabi'l-İslamiyye, 1381/1962.
- İbn Manzûr. *Muhtasar-ı Târih-i Dimaşk*. thk. Ruveyha en-Nahhâs vd. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984.
- İbn Sâ'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- 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 fi't-Tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Esîr. *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdümevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *Kitâbü'l-Egânî*. thk. İhsan Abbas vd. Beyrut: Dâru Sâdir, 1429/2008.
- Kalkaşendî. *Subhu'l-A'sâ fî Sinaâtî'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtübü'l-İdâriyye, Hz. Peygamber'in Yönetimi*. çev. Ahmed Özel. İstanbul: İz Yayınları, 2003.
- Kholy, Samha Amin. *The Function of Music in Islamic Culture*. Cairo: General Egyptian Book Organization, 1984.

- Kılıç, Hulusi. "Ebü'l-Ferec el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/316-318. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kılıç, Mustafa. "İslâm Kültür Tarihinde Müsikî: Başlangıçtan Emevîlerin Sonuna Kadar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 399-454.
- Kureşî. *Cemheretü Eş'âri'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*. nşr. Ali Fâûr. Beyrut: y.y., 1406/1986.
- Lecker, M. *The Banû Sulaym: A Contribution to the Study of Early Islam*. Jerusalem: The Hebrew University Press, 1989.
- Merzûbânî. *Mu'cemü's-Şuarâ*. nşr. F. Krenkow. Beyrut: Dâru Sâdir, 1982.
- Münâ el-Hasan. "Tuveys". *el-Mevsûâtü'l-Arabiyye*. 12/662-663. Dımaşk: y.y., 2005.
- Müslim. *Sahih-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Nâtûr, Şahâde Ali. "İslâm'a Göre Ses ve Müsiki Sanatı". çev. Ruhi Kalender-Adem Akın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992), 187-201.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Prokopius. *Bizans'ın Gizli Tarihi*. çev. Orhan Duru. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001.
- Savaş, Rıza. "Emevîler Devri Eğlence Hayatından Kesitler ve Dönemin Bazı Kadın Şarkıcıları". *İstem* 4/8 (2006), 51-61.
- Sehâvî, Şemseddin. *Fethu'l-Mugis bi-Şerhi Elfiyyeti'l-Hadis li'l-İrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. nşr. Muhammed Avvâme-Riyâz Murâd. Dımaşk: y.y., 1962.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Turabi, Ahmed Hakkı. "Medineli Efemine Şarkıcı Tuveys (11-92/632-711)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2010), 41-65.
- Tülücü, Süleyman. "Ka'b b. Züheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 159-173.
- Uçar, İlyas. "Medîne Tarihi'nde Kara Bir Gün: Harre Vak'ası". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 8 (2022), 33-52. <https://doi.org/10.21551/jhf.1070338>
- Vâkidî. *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 Yayınları, 1943.
- Welhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Üdebâ: İrşâdü'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zeydan, Corci. *İslam Medeniyeti Tarihi*. çev. Zeki Meğamiz. İstanbul: Üç Dal Neşriyat Yayınları, 1965.



**HİTİT
UNIVERSITY
PRESS**