

# Eskiyeni

"Sosyal Bilimler Dergisi / A Journal of Social Sciences"



# Eskiyeni

eISSN: 2636-8536

[www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni](http://www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni)

Sayı/Issue: 54 (2024)

## Yayıncı / Publisher

Anadolu İlahiyat Akademisi  
Anatolian Theological Academy, TÜRKİYE  
Tuncer Namlı  
<https://orcid.org/0000-0003-1230-5568>  
[publisher@anilakademi.com](mailto:publisher@anilakademi.com)

## Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Nihat Koçak  
<https://orcid.org/0000-0002-8251-4501>  
Anadolu İlahiyat Akademisi  
Anatolian Theological Academy, TÜRKİYE  
[nihatck@gmail.com](mailto:nihatck@gmail.com)

## Editör/Editor-in-Chief

Dr. Abdullah Demir  
<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>  
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü/ Univ.  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/05ryem72>  
[abdullahdemir@aybu.edu.tr](mailto:abdullahdemir@aybu.edu.tr)

## Editör Yardımcıları/Editorial Assistants

Arş. Gör. Hümeysra Hacıbrahimoglu  
<https://orcid.org/0000-0001-7841-0665>  
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü/ Univ.  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/05ryem72>  
[h.hacibrahimoglu@aybu.edu.tr](mailto:h.hacibrahimoglu@aybu.edu.tr)

## Arş. Gör. Firdevs Yıldız

<https://orcid.org/0000-0001-9653-1102>  
Sakarya Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://ror.org/04ttnw109>  
[firdevsyildiz@sakarya.edu.tr](mailto:firdevsyildiz@sakarya.edu.tr)

Arş. Gör. Kübra Gül Özdemir  
<https://orcid.org/0000-0002-4777-2193>  
Kafkas Üniversitesi/ Univ., TÜRKİYE  
<https://ror.org/04v302n28>  
[ozdemirkubra@kafkas.edu.tr](mailto:ozdemirkubra@kafkas.edu.tr)

## Yayın Editörü / Publication Editor

Tevfik Aksoy  
<https://orcid.org/0000-0001-9199-5610>  
Anadolu İlahiyat Akademisi  
Anatolian Theological Academy, TÜRKİYE  
[tevfik\\_aksoy@hotmail.com](mailto:tevfik_aksoy@hotmail.com)

## Veri Girişi / Data Entry

Cüneyt Yaşar

## Sosyal Medya / Social Media

Betül Kalender

## Tasarım / Design

Dilek Özcan  
FCR Yayın Reklam  
Tel: +90 312.310 08 60

## E-Yayın / Electronic Publication

30 Haziran / June 2024  
<https://dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeni>

## Yönetim Yeri / Executive Office

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk. No. 14/2  
Altındağ, 06050, Ankara, TÜRKİYE  
Tel: +90 312.311 88 00  
[eskiyenidergi@gmail.com](mailto:eskiyenidergi@gmail.com)  
[publisher@anilakademi.com](mailto:publisher@anilakademi.com)  
[www.anilakademi.com](http://www.anilakademi.com)

## Dizinlenme Bilgileri / Indexing

- Web of Science Emerging Sources Citation Index (Kabul: 21/12/2023 | Başlangıç: 2021 - 43. Sayı)
- TR Dizin (Kabul: 24/10/2019 | Başlangıç: 2018 - 36. Sayı)
- MLA International Bibliography (Kabul: 16/06/2020 | Başlangıç: 2020 - 41. Sayı)
- EBSCO Central & Eastern European Academic Source (Başlangıç: 08/02/2021 - 43. Sayı)
- CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Başlangıç: 01/01/2013 - 26. Sayı)
- European Reference Index for the Humanities (Başlangıç: 13/07/2022 - 47. Sayı)
- EBSCO Essentials (Başlangıç: 20/09/2020 - 41. Sayı)
- DOAJ (Kabul: 20/07/2023)

### **Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Ömer Özsoy  
Goethe Ü / Univ., GERMANY  
<https://orcid.org/0000-0001-8223-7009>

Prof. Dr. Süleyman Doğanay  
Erciyes Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0003-3026-0922>

Prof. Dr. Almir Pramenkovic  
Fakultet za islamske studije  
Fac of Islamic Studies, SERBIA  
<https://orcid.org/0000-0003-3669-0886>

Prof. Dr. Mehmet Evkuran  
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-8616-111X>

Prof. Dr. Kadir Canatan  
İstanbul Sabahattin Zaim Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-5098-5205>

Prof. Dr. Adem Apak  
Bursa Uludağ Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>

Prof. Dr. İhsan Toker  
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-9033-9910>

Prof. Dr. Mehmet Ümit  
Marmara Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0003-1964-1492>

Prof. Dr. Murat Demirkol  
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-1770-4288>

Prof. Dr. Saffet Kartopu  
Ankara Hacı Bayram Veli Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-6846-0511>

Prof. Dr. Gürbüz Deniz  
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-9651-9645>

Prof. Dr. Murat Özcan  
Gazi Ü./ Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan  
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-8065-3156>

Doç. Dr. Abdurrahim Kozalı  
Marmara Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-9934-027X>

Prof. Dr. Ali Osman Kurt  
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0003-1459-7832>

Doç. Dr. Anar Gafarov  
Azerbaycan İlahiyat Ens.  
Azerbaijan Theological Inst., AZERBAIJAN  
<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>

Dr. Abdullah Demir  
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>

### **Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Adnan Demircan  
İstanbul Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-9290-0780>

Prof. Dr. Hicabi Kırılancıç  
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-6273-5342>

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu  
KURAMER, TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-5839-145X>

Prof. Dr. İsmail Çalıışkan  
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>

Prof. Dr. Fuat Aydın  
Sakarya Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-5779-7741>

Prof. Dr. Mahmut Aydın  
Samsun Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-1358-1022>

Prof. Dr. Hatice Toksöz  
Süleyman Demirel Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-0459-3152>

Prof. Dr. Süleyman Akyürek  
Erciyes Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-8427-5030>

Prof. Dr. Mustafa Ertürk  
İstanbul Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-4424-0327>

Prof. Ali Avcu  
Ankara Sosyal Bilimler Ü/Social Sciences Univ.  
of Ankara, TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-8416-4066>

Prof. Dr. Salih Çift  
Bursa Uludağ Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0003-3675-4608>

Prof. Dr. Asım Yapıcı  
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-7041-9064>

Prof. Dr. Osman Demir  
Ankara Hacı Bayram Veli Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0003-3851-0439>

Prof. Dr. Erdinç Doğru  
Gazi Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-1601-8008>

Prof. Dr. Hamdi Kızıler  
Karabük Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-9131-1645>

Prof. Dr. Yusuf Şen  
Bayburt Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-6795-0161>

### Alan Editörleri / Section Editors

#### İngilizce / English

Doç. Dr. Mehmet Ata Az  
<https://orcid.org/0000-0002-8844-8875>  
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ.  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/05ryemn72>  
ata@ybu.edu.tr

#### Felsefe / Philosophy

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya  
<https://orcid.org/0000-0003-2196-6456>  
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/025y36b60>  
karakayamehmetmurat@gmail.com

#### Musa Yanık

<https://orcid.org/0000-0003-4155-933X>  
Ondokuz Mayıs Ü / Univ  
Lisansüstü Ens. / Inst. of Graduate Studies,  
TÜRKİYE  
<https://ror.org/028k5qw24>  
musayanik52@gmail.com

#### Mantık / Logic

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Çelik  
<https://orcid.org/0000-0003-4664-2300>  
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/025y36b60>  
mmcelik@ankara.edu.tr

#### Dinler Tarihi / History of Religions

Arş. Gör. İbrahim Emre Şamlıoğlu  
<https://orcid.org/0000-0002-2547-0688>  
Recep Tayyip Erdoğan Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/0468j1635>  
emresamlioglu53@gmail.com

#### Sosyoloji / Sociology

Dr. Fatmanur Dikmen  
<https://orcid.org/0000-0001-9399-8831>  
Çanakkale Onsekiz Mart Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/00q74jp45>  
fnur227@gmail.com

Arş. Gör. Hakan Tafran  
<https://orcid.org/0000-0002-9418-4351>  
Erciyes Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/00zdyy359>  
tafran@erciyes.edu.tr

### **Psikoloji / Psychology**

Dr. Fatma Nur Bedir  
<https://orcid.org/0000-0003-4455-1691>  
Hitit Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/01x8m3269>  
fnurozdemirbedir@hitit.edu.tr

### **Eğitim / Education**

Doç. Dr. İshak Tekin  
<https://orci.org/000-0002-3850-5691>  
Eskişehir Osmangazi Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/01dzjez04>  
ishaktekin05@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Aslıhan Kuşçuoğlu  
<https://orcid.org/0000-0002-6800-5145>  
Tokat Gaziosmanpaşa Ü / Univ  
İslami İlimler Fak. / Fac of Islamic Sciences,  
TÜRKİYE  
<https://ror.org/01rpe9k96>  
aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr

### **Tarih / History**

Doç. Dr. İlyas Uçar  
<https://orcid.org/000-0002-7125-8995>  
Amasya Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/00sbx0y13>  
ilyasucar@gmail.com

Arş. Gör. Talha Özdemir  
<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>  
Atatürk Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/03je5c526>  
talha.ozdemir@atauni.edu.tr

### **Tefsir / Tafsir**

Dr. Ayşe Uzun  
<https://orcid.org/0000-0002-5359-6827>  
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/05ryemn72>  
a.uzun@ybu.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Esra Erdoğan Şamlioğlu  
<https://orcid.org/0000-0003-2863-8797>  
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/025y36b60>  
esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

### **İslam Hukuku / Islamic Law**

Arş. Gör. Tuğba Gül  
<https://orcid.org/0000-0002-6766-2514>  
Erciyes Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/00zdyy359>  
tugba.d.gul@gmail.com

Dr. Alime Çelik

<https://orcid.org/0000-0003-0596-7045>  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/01wntqw50>  
alimecelik@hotmail.com

### **Hadis / Hadith**

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can  
<https://orcid.org/0000-0003-0844-6587>  
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/025y36b60>  
sumeyyesehide.can@gmail.com

Arş. Gör. Muhammet İkbâl Aslan

<https://orcid.org/0000-0002-0645-6645>  
İstanbul Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/03a5qrr21>  
ikbal.aslan@istanbul.edu.tr

### **Kelam / Islamic Theology**

Dr. Ömer Fidanboy  
<https://orcid.org/0000-0002-0708-7853>  
Mustafa Kemal Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/056hcg41>  
omerfarukfidanboy@gmail.com

### **Mezhepler Tarihi / History of Islamic Sects**

Arş. Gör. Yusuf Yapıcı  
<https://orcid.org/0000-0002-3087-9680>  
Ondokuz Mayıs Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/028k5qw24>  
yusufyapici3801@gmail.com

Arş. Gör. Gülten Çam  
<https://orcid.org/0000-0002-6889-2151>  
Kırklareli Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/01wntqw50>  
gcam@klu.edu.tr

#### **Tasavvuf / Mysticism**

Arş. Gör. Büşra Betül Pınar  
<https://orcid.org/0000-0003-0217-8163>  
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/05ryem72>  
busrabetulpınar@gmail.com

*Eskiyeni, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır. Din, felsefe, tarih, sosyoloji ve psikoloji alanlarında Türkçe ve İngilizce özgün araştırma makalelerini yayımlayarak ulusal ve uluslararası düzeyde bilgi paylaşımına katkıda bulunmayı amaçlar. Makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Çalışmalar **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.*

#### **Edebiyat / Literature**

Dr. Hüseyin Şıra  
<https://orcid.org/0000-0002-7690-2217>  
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/05ryem72>  
tosyevi@mynet.com

*Eskiyeni is published by Anatolian Theological Academy, Ankara, Türkiye. Eskiyeni aims to contribute to sharing knowledge at national and international levels by publishing original research articles in Turkish and English in the fields of religion, philosophy, history, sociology, and psychology. Eskiyeni does not charge any article submission, processing charges, or printing charges from the authors. Eskiyeni uses a double-anonymized review fulfilled by at least two reviewers. Articles licensed under the **CC BY-NC**.*

# *EskiYeni*

eISSN: 2636-8536

[www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni](http://www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni)

Sayı/Issue: 54 (Eylül/September 2024)

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### **Editörden/From the Editor**

#### **Akademik Araştırmalarda Etik Kurul İzni: Gereklilik ve Önemi**

*Ethical Committee Approval in Academic Research: Necessity and Importance*

Abdullah Demir ----- 865-872

### **Araştırma Makaleleri/Research Articles**

#### **Hangi Tanrı Öldü? Nietzsche'nin Perspektifinden Tanrı Meselesi**

*Which God is Dead? The Question of God from Nietzsche's Perspective*

Songül Demir ----- 873-894

#### **Sosyal Medya ve Popüler Dindarlık: Facebook'taki Tasavvuf Sayfaları Üzerine Bir İnceleme**

*Social Media and Popular Religiosity: A Study on Tasavvuf Pages on Facebook*

Sami Bayrakçı - Mustafa Çuhadar ----- 895-928

#### **Akrabalık Dostluk ve Arkadaşlık Bağları Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlilik ve Geçerlik Analizi**

*Development of Kinship, Comradeship and Friendship Ties Scale: Reliability and Validity Analysis*

Ümit Horozcu ----- 929-949

#### **Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı-Gelecek Beklentisi İlişkisi: Sakarya Üniversitesi Örneği**

*Relation Between Religious Understanding and Future Expectations in Emerging Adults: Sakarya University Example*

Abdullah İnce ----- 951-975

#### **Chris Jenks'in Alt Kültür Yaklaşımı ve Tofaş Gençliği: Karaman İli Üzerine Bir Araştırma**

*Chris Jenks' Subculture Approach and Tofaş Youth: A Research on Karaman Province*

Melek Açıkalın - Mehmet Çakır ----- 977-1002

#### **İlahiyat Fakültesi Öğrencileri ve Mezunlarının Disiplinlerarası Öğrenme Hakkındaki Görüşleri**

*The Opinions of Theology Faculty Undergraduates and Graduates on Interdisciplinary Learning*

Saadet İder - Muhiddin Okumuşlar ----- 1003-1025

#### **Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Perspektifinden Mikro Öğretim**

*Microteaching from the Perspective of Religious Culture and Moral Knowledge Teacher Candidates*

Sibel Kandemir ----- 1027-1051

**Türkiye’de 1980’li ve 1990’li Yıllarda Radikal Eğilimli İslamcı Erkeklerin Deradikalleşme Sürecini Etkileyen Faktörler**

*Factors Affecting the Deradicalization Process of Radically Tendency Islamic Men in Turkey in the 1980-1990s*

İbrahim Halil Şimşek - Zekiye Demir ----- 1053-1074

**Fârâbî’nin Çokdilliliği ve Kopula**

*The Multilingualism of al-Fârâbî and the Copula*

Fatma Dore ----- 1075-1093

**Hazine Kurumunun Beytûlmâl’in Devamı Olarak Nitelendirilmesinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi**

*A Critical Evaluation of the Characterization of the Treasury Institution as a Continuation of the Bayt al-mal*

Medine Sıcaküz - Harun Şencal ----- 1095-1119

**Halku’l-Kur’ân Fikrinin Ebû Hanîfe’yle İrtibatlandırılması Sorunu**

*The Problem of Correlating the Idea of Khalk al-Qur’ân with Abû Hanîfa*

Hakan Atalay ----- 1121-1146

**Alâaddîn el-Kirmânî’de İbn Sînâcî Nefs Anlayışının Ekberî Dönüşümü: Özgün Bir Nefs Teorisi**

*The Akbarian Transformation of Avicenna's Soul in ‘Alâ’ al-dîn al-Kirmânî: An Original Theory of the Soul*

Enes Taş ----- 1151-1175

**Erken Dönem Eş’arîliğinin Peygamberliğin Devamı/Sona Ermesi Konusunda Kendilerine Yapılan Eleştirilere Karşı Sergilediği Tavrı**

*The Attitude of the Early Ash’arites Towards the Criticism of the Continuation/End of Prophethood*

İsa Koç ----- 1177-1198

**Râvilerin Yalanından Tövbesi ve Rivayetlerinin Durumu**

*The Repentance of Narrators for Their Lies and the Status of Their Narrations*

Hasan Küçükosman ----- 1199-1221

**İslam Ticaret Hukukuna Göre Rekabet**

*The Concept of Competition According to Islamic Commercial Law*

Mehmet Ali Aytekin ----- 1223-1245

**Osmanlı Kanunlarında ve Mahkeme Kayıtlarında Çeyiz**

*Dowry in Ottoman Codes and Court Records*

Abdussamed Atasoy ----- 1247-1268



**Akademik Yazmada Daha İyi Makine Çevirisi Çıktısı için Çeviri Dostu Akademik Dil**

*Machine Translation-Friendly Language for Improved Machine Translation Output in Academic Writing*

Arif Bakla - Ahmet Çekiç ----- 1269-1287

**Çok Boyutlu Dinî Bireyselleşme Ölçeği**

*Multidimensional Religious Individualization Scale*

Nurun Nisa Bayram - Faruk Karaca ----- 1289-1308

**Klasik İshârî Tefsirlerde Bazı Kevnî Unsurlar ve Tabiat Olayları**

*Natural Events and some Kawnî Elements in Classical Ishari Tafsir*

Vedat Yetkin - Adnan Arslan ----- 1309-1333

**Ahlak ile Ekonomik Kalkınma-Güç Arasındaki Uçurumu İş Etiği ve Siyaset Etiği Kapatabilir mi?**

*Can Business Ethics and Political Ethics Close/Narrow the Gap Between Morality and Economic Development-Power?*

Mehmet Türkeri - Mehmet Aydın ----- 1335-1355

**Mu'tezile'de Allah'ı Bilme Sorumluluğunun Varoluşsal ve Bilişsel Süreçleri**

*Existential and Cognitive Processes of the Responsibility of Knowing God in Mu'tazila*

Hüseyin Maraz ----- 1357-1390

**Mısırlı Bir Kadın Müfessir: Keriman Hamza ve el-Lü'lu' ve'l-Mercân fi Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri**

*An Egyptian Female Mufasssîr: Kariman Hamza and Her Tafsîr Named al-Lu'lu' wa al-Marjân fi Tafsîr al-Qur'ân*

Hüsna Aksoy - Esra Hacımüftüoğlu ----- 1391-1410

**Hz. Ömer ve Hz. Osman Dönemlerinde Türk-Arap İlişkileri**

*Turkish-Arab Relations in the Periods of Hazrat Omar and Hazrat 'Uthmân*

Yunus Akyürek ----- 1411-1433

**Usûl-Furû Ayrımı: İşlev, Köken, Kapsam, Gelişim, Kriterler ve İtirazlar**

*The Distinction Between al-'Usûl and al-Furû': Function, Origin, Scope, Development, Criteria, and Criticisms*

Oğuzhan Tan ----- 1435-1460

**Şîa Hadis Düşüncesinde Vâkıfiyye ve Onlardan Nakledilen Rivayetlerin Değeri**

*Wâqifiyya in Shi'a Hadith Thought and the Value of Narrations Coming from Them*

Abdulalim Demir ----- 1461-1484

**Değer Eğitiminde İşe Koşulacak Beceriler: Uzman Görüşüne Dayalı Bir İhtiyaç Analizi**

*Skills for Value Education: A Needs Analysis Based on Expert Opinion*

Hasan Meydan - Sevgi Coşkun Keskin - Elif İçöz Arslan - Özge Algül ----- 1485-1512



## Akademik Araştırmalarda Etik Kurul İzni: Gereklilik ve Önemi

Abdullah Demir

0000-0001-7825-6573

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı, Türkiye  
[ror.org/05ryem72](mailto:ror.org/05ryem72)  
[abdullahdemir@aybu.edu.tr](mailto:abdullahdemir@aybu.edu.tr)

### Öz

Bu çalışma, akademik araştırmalarda etik kurul izni alınmasının gerekliliğini ve önemini ele almaktadır. Etik kurul onayı, akademik çalışmaların bilimsel standartlara uygun ve katılımcıların haklarını koruyacak şekilde yürütülmesini sağlamak amacıyla alınan bir izin sürecidir. Çalışma, etik kurul izni alınmadan yapılan araştırmaların karşılaşılabileceği yasal ve etik sorunları vurgularken, aynı zamanda bu iznin araştırma güvenilirliği ve toplumsal sorumluluk açısından taşıdığı önemi de belirtmektedir. Ayrıca çalışmada etik kurul onayının alınması sürecinin yanı sıra makale yayımı sırasında dergi sistemlerine yüklenmesine dair teknik hususlar hakkında bilgi de verilmektedir. Hangi araştırmalar için etik kurul onayı alınması gerektiğine dair bilgide çalışmada yer almaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Akademik Araştırma; Bilimsel Yayın; Akademik Etik; Araştırma Etiği; Etik Kurul; Etik Kurul İncelemesi; Etik Kurul İzni

## Ethical Committee Approval in Academic Research: Necessity and Importance

### Abstract

This study addresses the necessity and importance of ethical committee approval in academic research. Ethical committee approval is a process through which permission is obtained to ensure that academic studies are conducted in accordance with scientific standards and in a manner that protects the rights of participants. The study highlights the potential legal and ethical issues that may arise from research conducted without such approval, while also emphasizing the significance of this approval in terms of research reliability and social responsibility. Furthermore, the study provides information on the process of obtaining ethical committee approval, as well as the technical aspects of uploading the approval to journal systems during the article publication process. Information on which studies require ethics committee approval is included in the study.

### Keywords

Academic Research; Scholarly Publication; Academic Ethics; Research Ethics; Ethics Committees; Ethical Review Process; Ethical Committee Approval

### Atıf

Demir, Abdullah. "Akademik Araştırmalarda Etik Kurul Onayı: Gereklilik ve Önemi". *Eskiyei* 54 (Eylül 2024), 865-872.

## Etik Kurul

Etik kurullar, araştırmaların toplumsal, insani ve bilimsel değerler doğrultusunda yurütulmesini sağlamak amacıyla oluşturulan denetleyici mekanizmalardır. Etik kurulların görevi, araştırmanın metodolojisini, katılımcı haklarını ve olası risklerini değerlendirmek ve yasal kurallara uygun bir şekilde yurütulmesini sağlamaktır.

Etik kurul izni, tarihte bazı etik dışı araştırma uygulamalarının yol aadığı skandallar ve insan hakları ihlalleri sonrasında gündeme gelmiştir. Nürnberg Tıbbi Davası ve Tuskegee Frengi Deneyi, araştırma sürecinde etik ilkelere uyulmasının gerekliliğini göstermiş ve bu süreç etik kurulların doğmasına yol aadığtır.

Nürnberg Tıbbi Davası, II. Dünya Savaşı sonrasında Nazi Almanyası'ndaki insanlık dışı tıbbi deneylerin sorumlularını yargılamak için 1946-1947 yıllarında gerçekeştirilen bir davadır. Bu dava, modern etik kurulların ve özellikle "Nürnberg Kodu" olarak bilinen on ilkenin doğmasına yol aadığtır.

1. Araştırmaya katılacak kişilerin tam bilgiye dayalı gönüllü rızası şarttır.
2. Deney, toplumun iyiliği için verimli sonuçlar verecek nitelikte olmalı, başka yöntem ve çalışma araçları ile elde edilemeyecek nitelikte olmalı, rastgele ve gereksiz nitelikte olmamalıdır.
3. Deney, hayvan deneylerinin sonuçlarına ve araştırılan hastalığın veya diğer problemin doğal geçmişine ilişkin bilgiye dayanacak şekilde tasarlanmalı ve beklenen sonuçlar deneyin yapılmasını haklı çıkarmalıdır.
4. Deney, gereksiz her türlü fiziksel ve ruhsal acı ve yaralanmadan kaçınılacak şekilde yurütülmelidir.
5. Ölüm veya sakatlığa yol aadacak bir yaralanmanın meydana geleceğine dair önceden bir nedenin bulunduğu hiçbir deney yapılmamalıdır.
6. Alınacak risk derecesi, hiçbir zaman deneyle çözülecek sorunun insani önemine göre belirlenen risk derecesini aşmamalıdır.
7. Deney deneğinin yaralanma, sakatlık veya ölüm gibi uzak ihtimallere karşı korunması için gerekli hazırlıklar yapılmalı ve yeterli olanaklar sağlanmalıdır.
8. Deney yalnızca bilimsel olarak kalifiye kişiler tarafından yapılmalıdır.
9. Deney sırasında insan, deneyin devam etmesinin imkânsız görüldüğü fiziksel veya zihinsel duruma ulaşırsa deneyi sona erdirmeye özgürlüğüne sahip olmalıdır.
10. Deney sırasında, sorumlu bilim insanı, kendisinden beklenen iyi niyet, üstün beceri ve dikkatli muhakeme sonucunda, deneyin devam etmesinin deney konusunun yaralanmasına, sakatlanmasına veya ölümüne yol aadması olasılığına inanmak için makul bir nedeni varsa, deneyi herhangi bir aşamada sonlandırmaya hazır olmalıdır.<sup>1</sup>

Nürnberg Kodu'nun insan hakları hukuku ve tıp etiği üzerinde etkisi olmuştur. İlk maddede belirtilen "bilgilendirilmiş onam", Birleşmiş Milletler tarafından

<sup>1</sup> Shuster Evelyne, "Fifty years later: the significance of the Nuremberg Code", *The New England Journal of Medicine* 337/20 (1997), 1436-1440.

1966'da kabul edilen *Medenî ve Siyasî Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme*'nin 7. maddesi olarak "Hiç kimse kendi özgür rızası olmadan tıbbi ya da bilimsel deneylere tabi tutulamaz." şeklinde uluslararası hukukta yerini almıştır.<sup>2</sup>

Tuskegee Frengi Deneyi ise ABD'de 1932 ila 1972 yılları arasında Alabama eyaletinde yürütölen, tıbbi etik açısından büyük tartışmalara yol açan bir araştırma dır. Deneyde, ABD Halk Sağlığı Servisi tarafından siyahi erkekler üzerinde frengi hastalığının doğal seyri incelenmiştir. Bu çalışma sırasında, hastalığa yakalanan deneklere uygun tedavi verilmemiş ve hastalığın ilerleyişi gözlemlenmiştir. Bu durum, hastaların bilgilendirilmemesi ve tedavi edilmemeleri nedeniyle ciddi etik sorunlara yol açmıştır. 1972'de bu deneyin açığına çıkmasıyla büyük bir skandal ortaya çıkmış ve bu durum, tıbbi araştırmalarda etik kuralların sıkılaştırılmasına yol açmıştır.<sup>3</sup> Tuskegee Deneyi gibi etik ihlallerin ardından 1979 yılında ABD'de Belmont Raporu yayımlanmıştır. Raporu da, insan denekler üzerinde yapılacak biyomedikal ve davranışsal araştırmaların etik ilkeleri belirlenmiştir. Belmont Raporu; "bireylerin özerkliğine saygı gösterilmesi ve gönüllü rızaları olmadan hiçbir araştırmanın yürütölmemesini", "araştırmalar sırasında bireylerin zarar görmekten korunması gerektiğini" ve "araştırma sonuçlarının adil bir şekilde dağıtılması gerektiğini" vurgular.<sup>4</sup>

Hayvanlar üzerinde yürütölen araştırmaların etik ilke ve standartlara uygunluk açısından bir kurul tarafından denetlenmesine yönelik düzenlemeler ise 1970'li yıllardan itibaren Avrupa'da yaygınlaşmaya başlamıştır.<sup>5</sup>

### Etik Kurul Onayı

Kurul izni; katılımcıların haklarının korunması, araştırmanın güvenilirliğinin sağlanması, toplumsal sorumluluk ile yasal zorunlulukların yerine getirilmesi için gereklidir. Etik Kurul süreçleri, bilim alanına göre farklılaşabilmektedir. Çalışma hangi alanda ise o alanda incelemeye yetkili etik kurula başvuru yapılmalıdır. Etik kurul onayının dünya genelindeki uygulanış biçimleri, ölkeden ölkeye farklılık gösterebilmektedir. Yine de uluslararası akademik camiada, etik kurul onayı temel bir standart olarak kabul edilmektedir.

Türkiye'de etik kurul izni gerektiren çalışmalar için bu izni almak, zorunludur. Etik kurul süreçleri, üniversiteler, hastaneler ve ilgili kurumların bünyesinde oluşturulmuş etik kurullar aracılığıyla yürütöölür.

<sup>2</sup> Evelyne, "Fifty years later: the significance of the Nuremberg Code",

<sup>3</sup> Allan M. Brandt, "Racism and Research: The Case of the Tuskegee Syphilis Study", *The Hastings Center Report* 8/6 (1978), 21-29.

<sup>4</sup> Health and Human Services (HHS), "The Belmont Report" (30 Eylül 2024).

<sup>5</sup> Burcu Erdoğan Boz, *Türkiye'de Hayvan Deneyleri Yerel Etik Kurullarının Etik Değerlendirme Süreçleri Üzerine Bir Pilot Çalışma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 4.

Türkiye’de etik kurul onayı almak isteyen bir araştırmacı, projesini ilgili etik kurula sunar ve kurulun onayını bekler. Bu süreçte, etik kurullar araştırmacının metodolojisini, katılımcıların haklarını ve araştırmacının topluma olası etkilerini değerlendirir. Onay süreci, araştırmacının niteliğine ve büyüklüğüne göre değişiklik gösterebilir. Türkiye’de etik kurul izni olmadan yürütülen araştırmalar hem akademik çevrede hem de yasal açıdan ciddi sonuçlarla karşı karşıya kalabilir.

10.11.2016 tarihli ve 23 sayılı *Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi*’nin bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemlerin sayıldığı 4’üncü maddesinin 2/1 maddesi, “Araştırma ve deneylerde, çalışmalara başlamadan önce alınması gereken izinleri yetkili birimlerden yazılı olarak almamak.” şeklindedir.<sup>6</sup> Bu yönergenin insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalara dair diğer belirlemeleri şöyledir:

4/2-c: “İnsan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek”.

4/2-ç: “İnsanlarla ilgili biyomedikal araştırmalarda ve diğer klinik araştırmalarda ilgili mevzuat hükümlerine aykırı davranmak”.

4/2-g: “Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızasını almadan ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun iznini almadan elde edilen verileri yayımlamak”.

4/2-i: “Araştırma ve deneylerde mevzuatın veya Türkiye’nin taraf olduğu uluslararası sözleşmelerin ilgili araştırma ve deneylere dair hükümlerine aykırı çalışmalarda bulunmak”.

4/2-j: “Araştırmacılar ve yetkililerce, yapılan bilimsel araştırma ile ilgili olarak muhtemel zararlı uygulamalar konusunda ilgilileri bilgilendirme ve uyarma yükümlüğüne uymamak”.

Bu yönerge, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalara başlanılmadan gerekli izinlerin alınmasını zorunlu kılmakta ve izin alındıktan sonra da araştırmacının etik sınırlar içinde yürütülmesini ve sonuçlandırılmasını hükme bağlamaktadır.

04.11. 1981 tarihli 2547 sayılı *Yükseköğretim Kanunu*’nda anılan hususlardaki etik ihlallere cezalar öngörülmüştür. Buna göre “1) Araştırma ve deneylerde, çalışmalara başlamadan önce alınması gereken izinleri yetkili birimlerden yazılı olarak almamak”, kınama cezası gerektiren eylem olarak sayılmıştır (Md. 53/2-1). Bu konuda ceza öngörülen diğer eylemler şunlardır:

Madde 53/2-e: “Yayınlarında hasta haklarına riayet etmemek”.

Madde 53/2-f: “İnsanlarla ilgili biyomedikal araştırmalarda veya diğer klinik araştırmalarda ilgili mevzuat hükümlerine aykırı davranmak”.

Madde 53/2-h: “Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızasını almadan ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun iznini almadan elde edilen verileri yayımlamak”.

<sup>6</sup> Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi (YKBAYEY), Yükseköğretim Kurulu (2016), 4/2-1.

Madde 53/2-j: “Araştırma ve deneylerde mevzuatın veya Türkiye’nin taraf olduğu uluslararası sözleşmelerin ilgili araştırma ve deneylere dair hükümlerine aykırı çalışmalarda bulunmak”.

Madde 53/2-k “Araştırmacılar veya yetkililerce, yapılan bilimsel araştırma ile ilgili olarak muhtemel zararlı uygulamalar konusunda ilgilileri bilgilendirme ve uyarma yükümlülüğüne uymamak”.<sup>7</sup>

### Üniversite Etik Kurulları

Üniversite Etik Kurulları; Őikâyete konu olan etik ihlal iddialarını incelediği gibi etik onay istemlerine ilişkin başvuruları da karara bağlar. Üniversitelerde; Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma Etik Kurulu, Sağlık Bilimleri Araştırma Etik Kurulu, Klinik Araştırmalar Etik Kurulu, Hayvan Deneyleri Etik Kurulu ve Kozmetik Klinik Araştırmalar Etik Kurulu olmak üzere belli bilim alanlarına odaklanan kurullar bulunur. Etik Kurullar, değerlendirmelerini dosya üzerinden yürütür, gerektiğinde ilgili kişilerden yazılı ya da sözlü bilgi alabilir.

### Makale Yayın Sürecinde Etik Kurul İzni Gerekliliği

Araştırmada kullanılan nicel veya nitel yöntemle bağlı olarak etik izin almak gerekebilmektedir. Nicel araştırma; soru kâğıdı veya anket yoluyla yüz yüze, çevrimiçi, telefon ya da bilgisayar aracılığı ile toplanan *sayısal olarak ölçülebilen verileri* inceleyen ve olgular arasındaki ilişkilerini ortaya koymayı amaçlayan betimsel, karşılaştırmalı, ilişkisel, tarama ya da ikincil veri analizleri gibi desenleri içeren sosyal ve beşerî bilimlere ilişkin çalışmalardır. Nitel araştırma; görüşme kılavuzu yoluyla yüz yüze, çevrimiçi, telefon ya da bilgisayar aracılığı ile toplanan *sözel verileri inceleyen* ve mekanizmaları anlamayı amaçlayan derinlemesine görüşme, odak grup çalışması, gözlem ya da içerik analizi gibi desenleri içeren sosyal ve beşerî bilimlere ilişkin çalışmalardır. Bu tür araştırmalarda elden edilen sonuçlar, kitap olarak yayımlanabildiği gibi “makale” olarak yayımlanmak üzere hakemli dergilere de gönderilebilir. Bu aşamada dergiler, makale tam metni ile birlikte araştırmanın etik kurul izninin de dergi sistemine yüklenmesini talep ederler. Yazarların 1981 tarihli *Yükseköğretim Kanunu*, 2016 tarihli *Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi* ile Türkiye’nin taraf olduğu uluslararası sözleşmeler gereğince; araştırmaya başlamadan almaları gerekli bu izni alarak dergi sistemine yüklemeleri zorunludur. Bu konuda araştırmacılar, Üniversitelerarası Kurul Başkanlığı’nca doçentlik başvuru sürecinde ve Őikâyet olması durumunda inceleme zamanı; dergiler ise ULAKBİM TR Dizin’e başvuru yaptıklarında denetlenirler. Aykırılık tespiti hâlinde; araştırmacıların doçentlik

<sup>7</sup> Yükseköğretim Kanunu *Resmî Gazete* 17506 (6 Kasım 1981), 2547.

başvuruları kabul edilmediği gibi dergilerin de TR Dizin'e kabul edilmeleri mümkün olmaz.

Hakemli dergileri belli kriterler çerçevesinde izleyip taranmaya kabul veya reddeden TR Dizin, etik izinle aşağıda sunulan kriterlere dergilerin uymasını zorunlu kılmaktadır:

“Etik kurul izni gerektiren, tüm bilim dallarında yapılan araştırmalar için (etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.”

“Etik kurul izni gerektiren araştırmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, tarih ve sayı no.) yöntem bölümünde, ayrıca makalenin ilk/son sayfalarından birinde; olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalandığına dair bilgiye makalede yer verilmelidir.”<sup>8</sup>

Etik Kurul izni, yurt dışındaki hakemli dergiler tarafından da talep edilmektedir. COPE (Committee on Publication Ethics), yayın etiği üzerine çalışan 1997 yılında kurulmuş olan uluslararası bir organizasyondur. COPE, akademik yayıncılıkta etik ilkeleri teşvik etmeyi, yayım süreçlerinde karşılaşılan etik sorunları çözmeyi ve bu konuda rehberlik sağlamayı amaçlar. COPE'un araştırmanın etik onay gerektirip gerektirmemesine ilişkin editörlerin karşılaşılabilecekleri durumlara ilişkin hazırladığı bir kılavuzu da bulunmaktadır: *Guidance for Editors: Research, Audit and Service Evaluations* [Editörler Yönelik Araştırma, Denetim ve Hizmet Değerlendirmeleri Rehberi]. COPE bu rehberinde, dergilerin farklı ülkelerden makale başvurusu alabileceğini, her ülkenin etik izinle ilgili uygulamalarının farklı olabileceğini belirtmekte ve editörlere başvuru yapılan ülkede etik izinle ilgili hangi uygulama varsa yazarın ona uyması gerektiğini, yazar “Çalışma için etik izin gerekli değildir” iddiasında ise konunun editörler kurulunda görüşülmesini ve durumun incelenmesini tavsiye etmektedir.<sup>9</sup> Ayrıca COPE, 15-07 sayılı kararında; çalışmanın etik onay gerektirdiğinin ve yazarın etik izin almamış olduğunun tespit edilmesi durumlarda yalnızca makalenin reddedilmesi ile yetinilmemesini, bu durumun yazarın üniversitesine de bildirilmesini editöre tavsiye etmektedir.<sup>10</sup>

### **Her çalışma için etik kurul izni gerekli midir?**

Bu soruya TR Dizin'in cevabı şöyledir:

“Etik kurul izinleri her makale için talep edilmez. İzin, ‘Etik kurul izni gerektiren makaleler’ için talep edilmektedir. Etik kurul izni gerektiren araştırmalar şunlardır: 1) Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırma; 2) İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla

<sup>8</sup> TR Dizin (ULAKBİM), “TR Dizin Başvuru ve Değerlendirme Süreçleri” (30 Aralık 2023).

<sup>9</sup> Committee on Publication Ethics COPE, *Guidance for Editors: research, audit and service evaluations*.

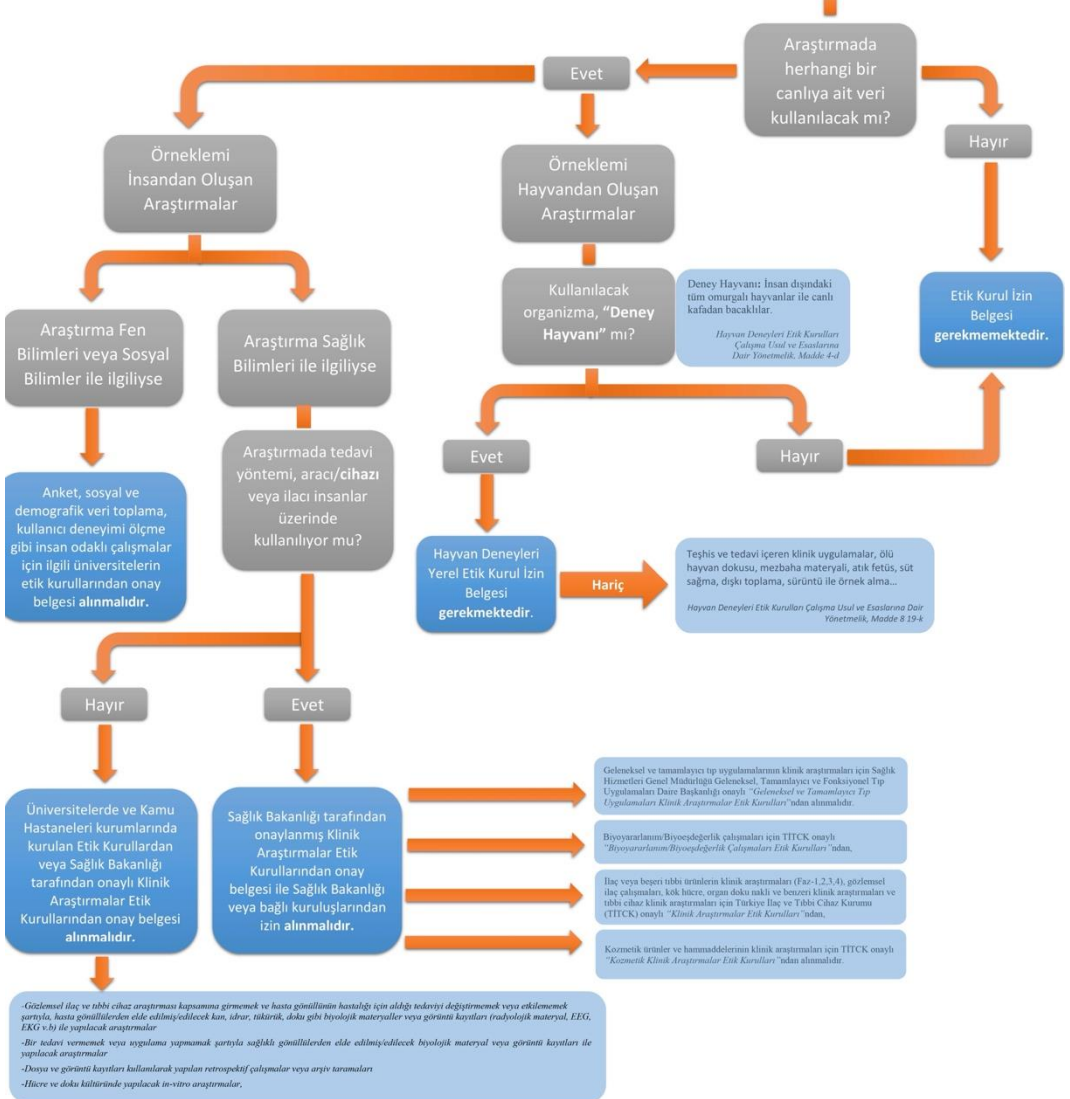
<sup>10</sup> Committee on Publication Ethics (COPE), “Ethics committee approval” (30 Eylül 2024).

kullanıldığı çalışmalar; 3) İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar; 4) Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar; 5) Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.”. Ayrıca; a) Olgu sunumlarında (vaka analizi) ‘Aydınlatılmış Onam Formu’ alındığının belirtilmesi, b) Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi; c) Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi de gerekmektedir”<sup>11</sup>

Çalışma için etik kurul izni gerekli olup olmadığına dair TR Dizin için Prof. Dr. Berna Arda ve Göksenin Bulut’un hazırladığı aşağıdaki şemadan yararlanılabilir.<sup>12</sup>

### Görsel: TR Dizin Etik İlkeleri Akış Şeması

#### Araştırmacıların Uyması Beklenen Etik İlkeler



<sup>11</sup> TR Dizin (ULAKBİM), "Etik kurul izinleri her makale için mi istenmektedir?" (30 Eylül 2024).

<sup>12</sup> TR Dizin (ULAKBİM), "TR Dizin Etik İlkeleri Akış Şeması" (30 Eylül 2024).



## Görsel Kaynağı

TR Dizin Etik İlkeleri Akış Şeması | Prof. Dr. Berna Arda – Göksenin Bulut, TR Dizin, [https://trdizin.gov.tr/wp-content/uploads/2022/04/TRDizin\\_etik\\_ilkeleri\\_akis\\_semasi.pdf](https://trdizin.gov.tr/wp-content/uploads/2022/04/TRDizin_etik_ilkeleri_akis_semasi.pdf)

## Etik Kurul izinleri dışında hangi izinler alınmalıdır?

“1) Olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalatıldığına dair bilgiye makalede yer verilmelidir. 2) Araştırma yapılan kurumdan izin belgesinin alındığı belirtilmelidir (MEB, Bakanlıklar vb.). 3) Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alındığı belirtilmelidir. 4) Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğu belirtilmelidir”.<sup>13</sup>

## Kaynakça | References

- Arda, Berna – Bulut, Göksenin. "TR Dizin Etik İlkeleri Akış Şeması". TR Dizin. Erişim 30 Eylül 2024. [https://trdizin.gov.tr/wp-content/uploads/2022/04/TRDizin\\_etik\\_ilkeleri\\_akis\\_semasi.pdf](https://trdizin.gov.tr/wp-content/uploads/2022/04/TRDizin_etik_ilkeleri_akis_semasi.pdf)
- Boz, Burcu Erdoğan. *Türkiye’de Hayvan Deneyleri Yerel Etik Kurullarının Etik Değerlendirme Süreçleri Üzerine Bir Pilot Çalışma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Brandt, Allan M. "Racism and Research: The Case of the Tuskegee Syphilis Study". *The Hastings Center Report* 8/6 (1978), <https://doi.org/10.2307/3561468>
- COPE, Committee on Publication Ethics. "Ethics committee approval". Erişim 30 Eylül 2024. <https://publicationethics.org/case/ethics-committee-approval>
- COPE, Committee on Publication Ethics. *Guidance for Editors: research, audit and service evaluations*. <https://doi.org/10.24318/BofI5nuw>
- Evelyn, Shuster. "Fifty years later: the significance of the Nuremberg Code". *The New England Journal of Medicine* 337/20 (1997), 1436-1440. <https://doi.org/10.1056/nejm19971133372006>
- HHS, Health and Human Services. "The Belmont Report". Erişim 30 Eylül 2024. <https://www.hhs.gov/ohrp/regulations-and-policy/belmont-report/read-the-belmont-report/index.html>
- ULAKBİM TR Dizin. "Etik kurul izinleri her makale için mi istenmektedir?". Erişim 30 Eylül 2024. <https://trdizin.gov.tr/ufaq/etik-kurul-izinleri-her-makale-icin-mi-istenmektedir/>
- ULAKBİM TR Dizin. "TR Dizin Başvuru ve Değerlendirme Süreçleri". Erişim 30 Aralık 2023. <https://trdizin.gov.tr/kriterler/>
- ULAKBİM, TR Dizin. "TR Dizin Etik İlkeri Akış Şeması". Erişim 30 Eylül 2024. [https://trdizin.gov.tr/wp-content/uploads/2022/04/TRDizin\\_etik\\_ilkeleri\\_akis\\_semasi.pdf](https://trdizin.gov.tr/wp-content/uploads/2022/04/TRDizin_etik_ilkeleri_akis_semasi.pdf)
- YKBAYEY, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi. Türkiye: Yükseköğretim Kurulu, 2016. Erişim 30 Eylül 2019. [https://www.yok.gov.tr/Documents/Kurumsal/mevzuat/YayinEtiğiYönergesi\\_140318.pdf](https://www.yok.gov.tr/Documents/Kurumsal/mevzuat/YayinEtiğiYönergesi_140318.pdf)
- Yükseköğretim Kanunu. (2547. 2547). *Resmî Gazete* 17506 (6 Kasım 1981).

---

<sup>13</sup> TR Dizin (ULAKBİM), "Etik kurul izinleri her makale için mi istenmektedir?".

## Hangi Tanrı Öldü? Nietzsche'nin Perspektifinden Tanrı Meselesi

Songül Demir

0000-0002-9934-6241

Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye

[ror.org/0547yzj13](mailto:ror.org/0547yzj13)

[songuldk@yildiz.edu.tr](mailto:songuldk@yildiz.edu.tr)

### Öz

Nietzsche sadece Batı geleneğinde değil Doğu geleneğinde de metinleri ve fikirleri tartışılan, tekrar tekrar ele alınan önemli bir filozoftur. Örneğin Türkiye'de Nietzsche'nin hemen hemen bütün eserleri tercüme edilmiştir ve kendisi eserleri en çok tercüme edilen Avrupalı düşünürler sıralamasında üstlerde yer almaktadır. Ayrıca yine Nietzsche hakkında sadece felsefeciler tarafından değil, edebiyatçılar, teologlar, Kültürel çalışma yapanlar, sosyologlar ve hatta siyaset bilimciler tarafından bile çok sayıda bilimsel çalışma bulunmaktadır. Nietzsche'nin bu kadar yoğun ilgi görmesinin başlıca nedeni; onun felsefesine farklı açılardan bakılabilir ve farklı yönlerden yorumlanabilir olmasıdır. Herhangi bir ideolojik eğilim Nietzsche'nin fikirleriyle haklı çıkarılabilir ve tartışılabilir veya tam tersi bir ideolojik yaklaşım Nietzsche'nin fikirleri sayesinde çürütülebilir. Bu nedenle de Nietzsche kimi zaman faşist, kimi zaman anarşist, kimi zaman ateist, kimi zamanda bir sofı, hatta muhafazakâr olarak karşımıza çıkar. En çok tekrarlanan ve yorumlanan görüşlerinin başında ise, "Tanrı Öldü" sözünün yorumlanması ve Nietzsche'nin bir din düşmanı olarak gösterilmesidir. Oysa Nietzsche eleştirilerini dönemin bilim, akıl ve ahlak anlayışına karşı da yapmaktan geri durmaz. Çünkü Nietzsche ye göre geçmişten gelen bütün değerler, inançlar, kabuller insanın anlama yetisi üzerinde bir ön yargı oluşturmuştur ve bu ön yargıların yıkılması, değerlerin yeniden değerlendirilmesi, insanın kendini yeniden inşa etmesi ile mümkün olur. Nietzsche soy kütüsel bir yaklaşım izler: Başlangıçtan günümüze kadar insanlık tarihinin hatalarının izini sürmekten ne fazlasını ne de azını yapmaya çalışır. Dolayısıyla bu, metafiziğin ve batıl inancın tarihsel temelli bir yapı söküdür. İnsanı geçmişin yükünden kurtarmak ve onu yeniden ayağa kaldırmak gerekir. Onu sarsacak en önemli şey ise Nietzsche'nin deyişle Tanrı'nın ölümüdür. Çünkü ancak o zaman insan kendi düşüncesini incelemeye ve varoluşsal olarak kendini sorgulamaya başlar. Bu kısa ve öz, devrimci ifade -Tanrı'nın ölmesi- gerçekte ne anlama gelmektedir? Nietzsche bütün dinlere karşı savaşmakta mıdır? Dahası; Nietzsche esasen nasıl anlaşılmalıdır? Bu makale ile bu soruların cevabı verilerek Nietzsche hakkındaki asılsız ve haksız tartışmaların önüne geçilmiş olunacaktır.

### Anahtar Kelimeler

Din Felsefesi; Nietzsche; Tanrı; Hıristiyanlık; İsa-Mesih; Efendi Ahlakı; Köle Ahlakı

### Öne Çıkanlar

- Çalışmanın ana sorusu Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" sözünün nasıl yorumlanması gerektiği sorusudur.
- Nietzsche Tanrı'nın ölümü iddiası ile Hıristiyanlık inancındaki çürümüş anlayışı ortaya koymaya çalışmaktadır.
- Nietzsche aynı zamanda Hıristiyanlığın görmezden geldiği köleleştirdiği insan anlayışına karşı bir tavır olarak Hıristiyanlığın Tanrı anlayışını parçalamıştır.
- Nietzsche evrensel anlamda bir inanç düşmanı değil Anti-Hıristiyan'dır.
- Nietzsche'nin eleştirel yaklaşımı sadece din e karşı değil dönemin ahlak, akıl ve bilim anlayışına karşı da yönelmiştir.
- Nietzsche'nin her alanda yönelttiği eleştirel ve sorgulayıcı tavrı onu çağını aşan bir filozof yapmaktadır.

### Atıf Bilgisi

Demir, Songül. "Hangi Tanrı Öldü? Nietzsche'nin Perspektifinden Tanrı Meselesi". *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 873-894. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1463105>

### Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	03 Nisan 2024
Kabul Tarihi	16 Eylül 2024
Yayın Tarihi	30 Eylül 2024
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
S. Kalkınma Amaçları	4 Nitelikli Eğitim
Lisans	CC BY-NC 4.0



## Which God is Dead? The Question of God from Nietzsche's Perspective

Songül Demir

0000-0002-9934-6241

Yildiz Technical University, Faculty of Art and Science, Department of Humanities and Social Sciences, Istanbul, Türkiye

[ror.org/0547yzj13](mailto:ror.org/0547yzj13)

[songuldk@yildiz.edu.tr](mailto:songuldk@yildiz.edu.tr)

### Abstract

Nietzsche is an important philosopher whose works and ideas have been debated and revisited not only in the Western tradition but also in the Eastern traditions. For example, almost all of Nietzsche's works have been translated into Turkish, and he is one of the most translated European philosophers. There are also numerous scholarly works on Nietzsche, not only by philosophers, but also by literary scholars, theologians, cultural scholars, sociologists and even political scientists. The main reason for Nietzsche's popularity is that his philosophy can be read and interpreted from a variety of perspectives. Nietzsche's ideas can be used to support and argue for any ideological tendency, or to criticize any ideological approach. As a result, Nietzsche has been variously described as a fascist, anarchist, atheist, religious, or even conservative. His most widely held and understood opinions are his interpretation of the phrase "God is Dead" and his portrayal of Nietzsche as an anti-religious character. Nietzsche, on the other hand, is unafraid to challenge the dominant views of science, reason, and morality. This is because, according to Nietzsche, all previous values, beliefs, and acceptances have created a prejudice against the human capacity for understanding, which can be eradicated by re-evaluating values and reconstructing oneself. Nietzsche takes a genealogical approach, aiming to trace the errors of human history from its beginnings to the present. It is a historically grounded critique of metaphysics and superstition. It is critical to release people from the shackles of the past and help them get back on their feet. According to Nietzsche, the most crucial event that will disturb him/her is God's death. Only then can a person begin to examine his own thinking and question his fundamental identity. What does the short, revolutionary phrase "God dying" actually mean? Did Nietzsche declare war against all religions? How should Nietzsche be understood fundamentally? The present study is intended to answer these questions and to prevent unfounded and damaging discussions about Nietzsche.

### Keywords

Philosophy of Religion; Nietzsche; Christianity; Jesus-Christ; Master Morality; Slave Morality

## Highlights

- The study focuses on interpreting Nietzsche's "God is Dead" declaration, which aims to highlight the flawed view of Christianity.
- Nietzsche demolished the Christian God, claiming that it overlooks and enslaves human intellect.
- He was not a universal critic of faith, but rather an anti-Christian.
- Nietzsche's critical approach was directed not just against religion, but also against the prevailing understandings of morality, reason, and science.
- Nietzsche's critical and inquisitive attitude in all fields distinguishes him as a philosopher beyond his time.

## Citation

Demir, Songül. "Which God is Dead? The Question of God from Nietzsche's Perspective". *Eskiyeni* 54 (September 2024), 873-894. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1463105>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	03 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	16 September 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Education
<i>License</i>	<a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a>

## Giriş

19. yüzyılın sonunda Avrupa, derin değişimlerin yaşandığı bir dönemdedi. Felsefede rasyonelliğin insan içgüdüleri ve tutkuları üzerindeki önceliği, bilimsel araştırmalarda, teknolojik icatlarda ve tıpta benzeri görülmemiş ilerlemelere öncülük eden bir metodolojiye yol açmıştı. Bunun bir sonucu da sanayi devrimi oldu. İnsanın fiziksel gücü makineye devrediliyordu. İnsan üretkenliği arttıkça sosyal adaletsizlikler de arttı. Sadece teknik değil, aynı zamanda sosyal ve politik bir devrim de yaşandı. Elbette bu değişim hızını kaybetmeden hala sürmekte ve insanın beyin gücünün makineye aktarıldığı -içinde bulunduğumuz- bilişsel devrim ile devam etmektedir.

Nietzsche çağında yaşanan değişime öncülük eden onun hazırlayıcısı olan oldukça önemli düşünürlerinden biridir. Bu bize aynı zamanda içinde bulunduğu değişim ve dönüşümün onun eleştirilerinde nasıl ortaya çıktığını da göstermektedir. Ayrıca Nietzsche sadece Hıristiyanlığı eleştirmemiş, ahlaktan dine, dinden bilime hemen hemen çağında öne çıkan tüm düşüncelere eleştiri oklarını yöneltmiştir. Öyle ki; ilerlemenin kendisinin bir efsaneye dönüşmesini 20. Yüzyılın ikinci yarısında Adorno ve Horkheimer`ın yaptığı aydınlanma düşüncesi eleştirisinden<sup>1</sup> çok önce fark etmiş ve eleştirmiştir.

Ona göre; insanlığın tarihsel olarak daha iyiye doğru gelişeceği düşüncesi modern bir yanılgıdır. Durum tam tersidir: Modern Avrupalı insan, binlerce yıldır yetiştirilen, doğal içgüdülerini kaybetmiş bir evcil ve sürü hayvanıdır. Hatta konumuz itibarıyla vurgulamak gerekirse, bu sürü hayvanı aynı zamanda bir Hıristiyan'dır. Her doğal içgüdü, yaşamı korumayı, gücü arttırmayı, büyümeyi, kısacası güç iradesini amaçlar. Bu iradenin engellendiği yerde insan yok olur. Onu engelleyen ne? Bu sorunun cevabı Nietzsche`ye göre, günümüzün değerleri ve idealleridir. Bu tavır doğrultusunda içgüdüler ayıplanmakta, suçlanmakta ve onları yok etmek amacı güdülmektedir. Ancak eğer güç arzusu tek gerçek yaşam içgüdüysüyse, o zaman bugün insanlığa hakim olan tüm değerler çökmüş demektir. Çünkü, hepsinin kökeni Hıristiyanlığa dayanmaktadır. İlerleme anlayışı ise, bir yanılgı ve Hıristiyanlığın kökenini taşıyan sadece modern görünümlü bir fikirdir ve onu yanlış bir fikir olarak görmek daha doğru olacaktır.<sup>2</sup>

Nietzsche değerlerin değersizleştiği ve ilerlemenin bir efsaneye dönüştüğü eleştirisini yaparken, yeni bir insan anlayışının kapılarını da açar. Nietzsche görüşlerinde Dionysos`u<sup>3</sup> önceleyerek, kendi değerlerini yaratan, daha bağımsız, iradesi doğrultusunda hareket eden insana atıfta bulunur.

Nietzsche`nin felsefesi hakikate, doğal olana ve kendini aşmaya iyi ve kötünün ötesinde var olmaya konsantre olmaktadır. Kendini aşmak ise; kendi olmanın ne demek olduğunu

<sup>1</sup> Theodor Adorno – Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1998), 178-230.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hrsg.), 2. Auflage (München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 2002), 171.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, 1872'de *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (Müziğin Ruhundan Trajedi'nin Doğuşu) adlı eserini yayımladı. Bu eserinde ilk kez felsefeye adım atmış ve o dönemde halen öğretmekte olduğu filolojinin bir adım ötesine geçmiştir. Nietzsche, söz konusu eserinde özellikle Apollon (bilgelik, şarkı ve şiir tanrısı) ve Dionysos'u (şarap, bereket ve coşku tanrısı) ele almıştır. Burada yaşamı, şimdi ve burada olanı görme ve yeniden değerlendirme anlamında kullanmaktadır. Bu konuda bk. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hrsg.), 2. Auflage (München: Deutsche Taschenbuch Verlag), 2002; Friedrich Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hrsg.), 2. Auflage (München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 2002).

fark ettikten sonra her türlü zayıflığını, dışarıdan gelen belirlemeleri -ki bunlar; tarih, kültür ve bunlara bağlı olarak inanç ve ön kabullerdir- gözden geçirmek ve dönüştürmek, değiştirmek anlamındadır. Ona göre Hıristiyanlığın iddiası olan sonsuz değer anlayışı yani iyi ve kötünün sonsuza kadar aynı ve geçerli olduğu dogmatik anlayış Hıristiyanlığın hakikatine yapılan önemli bir darbedir, çünkü sonsuz değer çarpıtılmış, bozulmuştur. Bu çarpık anlayışın sonucu sadece Ressentiment` dir.<sup>4</sup> Kültürün referans noktası olan din, sonsuz değer ve yaşam adına, yani cennet vadiyle, kitleleri papazlar tarafından aldatmaktadır. Oysa İlk Hristiyan İsa bir devrimciydi, baş kaldırdı. Yahudi inancına baş kaldırmıştı. Bu, çağının değerlerini eleştirecek yerine yeni değerler ortaya koyabilecek bir başkaldırı hareketiydi ama bu başkaldırının bedeli çarmıha gerilmek oldu.

Hristiyanlık Nietzsche ye göre nihilist ve Dionysosvari yaşam biçimine, yani hayatı evetleyen, burada ve şimdi olana yönelen, coşkuyla kendini var etme mücadelesine düşmandı. Hristiyanlık bedeni aşağılamaktan, insani küçük düşürmek, yaşamını değersizleştirmek ve insana ahlak adına emirler yağdırmaktan başka bir işe yaramıyordu.

Bu düşünceler ışığında Nietzsche Hıristiyanlığı şiddetli ve dizginsiz bir şekilde eleştirmekten geri durmadı. Aslında sivri dilli olması çağına hüküm süren -geçmişten gelen düşüncelerin- çok katı bir dille eleştirisini sağlıyordu. Kendi deyimiyle çekiçle felsefe yapıyordu. Bu dizginsiz tavrı onu hem çok özel, kendi çağını aşan bir düşünür yaparken aynı zamanda farklı anlaşılmasını, dahası, söylemediği, kastetmediği şeyleri söylüyor veya kastediyor gibi tanıtılmasına da neden olmuştur. Kısaca Nietzsche`nin çok yaygın olarak yanlış anlaşılmasına yol açmıştır.

Yaygın olarak bilindiği üzere; Hıristiyanlığa karşı eleştirel tavrında, onu öne çıkan en ünlü sözü ise, *Fröhliche Wissenschaft* (Şen Bilim) adlı eserinde ilk defa ifade edildiği gibi “Tanrı öldü” sözüdür.

Böyle çarpıcı bir söz, yaşadığı dönemde büyük bir cesaret isterken, aynı zamanda çok yönlü tartışılmaların da kapısını açmıştır. Çok kabaca bu tartışmaları iki temel noktada açıklamak mümkündür:

Birincisi: Nietzsche`nin “Tanrı öldü” sözü ile Tanrı fikrine karşı çıktığı ve ateizmi temellendirdiği iddiasıdır.

İkincisi: Nietzsche`nin “Tanrı öldü sözü” ile sadece Hıristiyanlığın Tanrı anlayışını parçaladığı iddiasıdır.

Hemen belirtmek gerekir ki; bu iki hususa bir üçüncüsünü daha eklemek mümkündür. Buna göre, Nietzsche`nin “Tanrı öldü” sözü genel olarak batı felsefesine karşı takındığı metafizik eleştirisinin çok önemli bir ifadesi olduğu iddiasıdır. Bu iddia en başta “Varlık” anlayışını temellendirmek için teolojik-aşkın metafizik anlayışının dışında bir metafizik

<sup>4</sup> Fransızca olan bu kelime Türkçeye “hınç, kin” olarak çevrilebilir. Bu ifade, Nietzsche`nin genel ahlaki görüşünde en merkezi terimlerden birdir. Bu kelime temelde kıskançlığı ifade eder. Bunun yanı sıra, doğrudan başkalarının şahsına veya onların işlerine ve eylemlerine yönelik kötü niyetli, kırgın, gizli hoşnutsuzluğu ifade eden duyuların eşanlamlısıdır. Nietzsche`nin tutkulu bir savunucusu olduğu ‘Hınç’ ifadesi hızlı intikam alma olasılığını içermez; bunun yerine, insanların her zaman diğerlerinden daha iyi olmayı isteme yönündeki önemsiz, gizli çabası anlamına gelir. Dahası, Nietzsche kırgınlığı, çekişmeyle, kızgınlıkla, iftirayla, acıyla, kötü niyetlilikle, nefretle, şüpheyle, alçak görüşlülükle ve dar görüşlülükle ilişkilendirir. Bu konuda bk. Nietzsche, *Zur Genologie der Moral*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hrsg.), 7.Auflage (München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 2002); Henning Ottmann, “Philosophie und Politik bei Nietzsche”, *Monogra Texte zur Nietzsche-Forschung*, Bd. 17. (Berlin / NewYork: De Gruyter Verlag, 1987).

anlayış geliştirmeye çalışan Heidegger tarafından desteklenmekte ve gerekçelenmektedir.<sup>5</sup> Ancak Heidegger' in Nietzsche hakkındaki görüşleri ve metafizik tartışması çok detaylı başka bir makale konusu olacak kadar geniştir ve bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle bu düşünceye burada yer verilmeyecektir.

Bir propaganda aracı gibi kullanılan bu söz, 'Tanrı öldü' sözü, ile Nietzsche tam olarak ne demek istemiştir? Hristiyanlığa ve buna doğrudan bağlı olarak ahlaka karşı yaptığı eleştiriler nasıl anlaşılabilir? İleri sürdüğü düşünceleri nasıl yorumlamak gerekir ki Nietzsche'nin söylemek istediği açık ve seçik bir şekilde anlaşılabilir?

Bu sorular Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünü daha iyi anlamak ve kavramak açısından sorulması gereken sorulardır. Ele alınan bu makale bütün bu sorulara cevap verirken, doğrudan orijinal kaynaklar kullanılmıştır. Böylece Nietzsche'nin kendi eserlerini merkeze alarak yapılan bu detaylı çalışma ve analiz onun düşünceleri hakkında yapılan eksik tanımla ve yanlış anlaşılmalara da önüne geçerek literatürdeki tartışmaların daha doğru bir zeminde yapılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Elbette Nietzsche, Hıristiyanlığı eleştiren ilk kişi değildi, zira özellikle Aydınlanma Çağı'ndan beri Hıristiyanlık ve din insanları hayali bir mutluluğa inandırmaya çalıştıkları iddiasıyla epeyce suçlanmışlardı. Ancak Nietzsche'nin düşüncesi inanç ve yaşam değerleri için kendileri dışındaki bir kaynağa bakan insanların zayıflamış irade ve isteklerini inceleyerek daha derin bir anlatı ortaya koyar. Gerilemeyi, çürümeyi, çöküşü ve can çekmeyi ima eder, ancak mutlaka mutlak umutsuzluğu ima etmez. Aslında Nietzsche'nin yazıları boyunca baskın temanın kölece ve nihilist bir şekilde düşüşün yaşandığı, değerlerin ve ahlakın tamamen yeniden değerlendirilmesi zorunluluğu olarak görülebilir. Ancak pozitif ve negatifin bir arada bulunarak yeni bir oluşumu meydana getirmesi temel bir pozitifliktir. Trajik bir bakış açısına dayalı bir anlayış geliştirmek, düşmanca bir kadere boyun eğdiğimiz anlamına gelmez, aksine bize yaşamın merkezindeki zulmü ve acıyı anlayan, onaylayan dinamik bir yaşam yorumu sağlama gücü verir. Nietzsche'nin yorumlarında bu güç kendini yeniden inşa eden insanda görülmektedir. Ancak bu olumlu bakış açısından önce Nietzsche'nin eleştirilerine yer vermek yerinde olacaktır.

Bu makalede sırası ile Nietzsche'nin Hıristiyanlığı ne ile suçladığı hangi açılardan bu suçlamaları gerekçelendirdiği ve Hıristiyanlığa karşı yapılan suçlamaların ahlak eleştirilerine doğru nasıl yol aldığına yer verilecektir. Çünkü Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü her şeyden önce Hıristiyanlık eleştirisi ile başlatılır. Öyle ki, ortaya koyduğu Hıristiyanlık eleştirisi böyle bir öğretinin tanrısını öldürmeyi de haklı çıkaracaktır. Ayrıca Nietzsche'nin eleştirdiği ahlak anlayışı doğrudan Hıristiyanlık öğretisinin ortaya koyduğu ahlak anlayışıdır ve böyle bir ahlak anlayışının tanrısı; ahlakın çürümesinden, değerlerin değersizleşmesinden, yozlaşmasından sorumludur. Böyle bir ahlak anlayışının hüküm sürmesinde referans olan Tanrı ile de hesaplaşmak ve onu ortadan kaldırmak gerekmektedir. Tüm bu hususların açıklanmasından sonra ise, "Tanrı öldü" sözü analiz edilerek değerlendirme yapılacaktır.

<sup>5</sup> Martin, Heidegger, Nietzsche, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 6.2, Gesamtausgabe (Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1997); Martin Heidegger, Nietzsches Metaphysik, Einleitung in die Philosophie Denken und Dichten, Band 50 (Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1990); Martin, Heidegger, Holzwege, Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm Von Herrmann, 9. unveränderte Auflage (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2015).



Tartışma ve analizlere başlamadan önce Nietzsche'nin eserlerinden ve hangi eserinde hangi konuyu ele aldığı çok kısa bir şekilde bahsetmek gerekir. Çünkü Nietzsche hakkında yapılan çalışmalarda derli toplu, sistematik bir analiz yapmak çok zordur. Bunun başlıca nedeni ise, eserlerini fragmanlar halinde yazmış olmasıdır. Ayrıca Nietzsche bir meseleyi sadece bir eserinde değil birçok eserinde tekrar tekrar farklı açılardan ele almaktadır. Dolayısıyla onun düşünceleri hakkında amaçlanan sistematik bir çalışma ise, bir meselenin farklı eserde nasıl ele alındığı tek tek irdelenmeli ve aradaki bağlantılar es geçilmeden ilmek ilmek işlenmelidir. Bu nedenle ele alınan bu çalışmada da Nietzsche'nin eserlerine doğrudan ulaşılmış ve fenomenolojik bir yaklaşım izlenmiştir. Kısaca konu ile ilgili Nietzsche hakkındaki bilgiler önce ayrıca alınmıştır. Sonrasında Nietzsche'nin kendi sözleri ile karşılaştırıldıktan sonra analiz edilmiş ve bir senteze ulaşılmıştır.

Nietzsche Tanrının öldüğünü *Fröhliche Wissenschaft* (Şen Bilim) de ilan etmektedir. Ancak buradaki sözleri *Also sprach Zarathustra* (Böyle Söyledi Zerdüşt) ve *Der Antichrist* (Deccal) adlı eserleri ile ele alınmalıdır. *Fröhliche Wissenschaft* Tanrının ölümünü ilan ederek insana, daha doğrusu artık kendi değerlerini gözden geçiren, kendi aklına güvenen, kendi adına düşünen, kendi yolunu bulan ve kendi değerlerini yaratabilen insana (üst-insana)<sup>6</sup> yer açmak amacındadır. *Der Antichrist* eseriyle Nietzsche'nin Hristiyanlıkla yüzleşmesi doruğa ulaşır.<sup>7</sup> Yukarıda da belirtildiği üzere Nietzsche'nin Tanrı anlayışını ve hangi Tanrıyı öldürdüğünü açık ve seçik bir şekilde görmek için öncelikle referans alınan Tanrı anlayışının öğretisine yani Hristiyanlık öğretisine ve Nietzsche'nin bu konudaki suçlamalarından başlamak yerinde olacaktır.

### 1. Nietzsche Hristiyanlığı Neyle Suçluyor?

Nietzsche en başta Hristiyanlığı, insanın yaşama karşı arzu duymasını ve bu arzu doğrultusunda iradesini işletmesini zayıflatmakla suçlamaktadır. Tanrı, ahiret, kurtuluş ve günah kavramları hali hazırda içinde bulunan hayatı görmezden gelmek, dünyayı değersizleştirmek, bedeni küçümsemek, insanları köleleştirmek, ahlaki açıdan aşağılamak ve baskı altına almak için icat edilmiştir. Başlangıçtan beri, Hristiyan inancı bir fedakarlıktır: her türlü özgürlüğün, her türlü gururun, her türlü özgüvenin ve ruhun feda edilmesi anlamını gelmektedir. Bu ise, aynı zamanda kölelik ve kendi kendine zarar vermeyi beraberinde getirir.

<sup>6</sup> Burada yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, Almanca "Über Mensch", yani "üst insan" diye çevirebileceğimiz bu ifade hiçbir şekilde insanlar arasında fiziksel veya irksal bir üstünlük anlamına gelmemektedir. *Also sprach Zarathustra* eserinde "Üst İnsan" Tanrı'nın yerine geçmesi ve insanlara kendi sıradanlıklarının üzerine çıkmaları için bir model olarak hizmet etmesi ile öne çıkar. Bu model karakter; insanlara iradelerinin gücünü hatırlatarak, yeni bir şey tasarlayan ve yaratan herkesin güçlü olacağını ve dünyayı değiştirebileceğini göstermeye çalışır. İkinci Dünya savaşı sırasında Nietzsche'nin bu düşüncesi çarpıtılarak Nazi propagandası olarak kullanılmıştır. Bunun nedeni ise Nietzsche'nin ölümünden sonra eserleri kız kardeşi Elizabeth Förster tarafından tahrip edilerek Nazilerin kullanımına verilmiş olmasıdır. Örneğin, Nietzsche 'Wille zur Macht' yani 'İradenin Gücü' hakkında farklı eserlerinde yer yer bahsetmiştir. Ama 'Wille zur Macht' başlığı altında müstakil bir eser yazmamıştır. Özellikle bu başlık altındaki bu eser onun düşüncelerinin amacı dışında kullanılmasına neden olmuştur. Bu konuda bk. Volker Gerhardt, *Vom Willen zur Macht*, (Berlin: De Gruyter, 2012); Günter Abel, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, (Berlin: De Gruyter, 1998).

<sup>7</sup> Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*

Hıristiyan kilisesinin tek uygulaması insanlığın damarlarındaki her kanı, her sevgiyi ve her yaşam umudunu emmektir. Hıristiyanlık, sağlıklı, güzel, iyi yapılmış ve iyi olan her şeye, hatta yaşamın kendisine karşı var olan en kötü komplodur.<sup>8</sup>

İnsanın kendi gerçeğine uyanmasını engeller: Nietzsche insanın kendi gerçeğini, yani nasıl bir varlık olduğunu, arzularını, iç güdülerini, bedensel ve zihinsel süreçlerini daha yakından görmeye çalışması gerektiği üzerinde durmaktadır. Ona göre, insan da hayvandan sayılmalıdır. Ancak çoğu zaman insan yanlış yönlendirilmiştir, çünkü insanlar içgüdülerinden en tehlikeli biçimde sapmış yaratıklardır. Demek istediği, modern insanın artık içgüdülerine uymadığı, onların etkisi olmadan hareket ettiği. Dolayısıyla bu insanı normalde doğasında olmayan şeyleri yapmaya iter. Vurgulamak gerekir ki Nietzsche; klasik insan doğası anlayışından, yani, ruh-beden düalizminden farklı bir insan doğasından bahseder. Ona göre, doğa bilince karşıt görülmemelidir, yani beden bilincin karşıtı değildir. Dolayısıyla desteklenen indirgemeci veya düalist anlayış değil, aksine insanı bedensel ve zihinsel süreçleri ile bir bütün olarak gören anlayıştır. Ayrıca burada amaçlanan daha çok doğa felsefesinin (natüralizmin) motive ettiği bir yaşam biçimini ortaya koymak değildir. Amaçlanan, çok daha kadim bir çaba olan; insan yaşamının ne 'anlam' taşıdığı sorusunun öne çıkmasıdır. Nietzsche bu gerçeği, yani insanın doğal tarafının görmezden gelinmesini ve tek taraflı ele alınmasını "Also sprach Zarathustra" eserinde insanı hâlâ fethedilmemiş olan, ebediyen gelecek olan, kişi olarak görür. Bu yüzden insan her zaman daha ileriye çabalamalıdır, aksi takdirde kendi geleceği hakkındaki bilgisizliği onu öldürecektir. Yine insanın tüm sosyal ve rasyonel yetenekleriyle, tarihsel olarak değişebilir bir varlık olduğu unutulmamalıdır. Böylece bu ileri çabanın boş bir çaba olmadığı çok daha iyi anlaşılacaktır.

Nietzsche, özellikle her bireyin daha fazla güç kazanma arzusunu insan doğasının bir başka özelliği olarak sıralar, teorisine göre en itaatkâr hizmetkâr bile güç ve otorite peşinde koşar. Nietzsche bu davranışı hiçbir şekilde küçümsemez ve gerçek ilerlemenin ancak bundan kaynaklanabileceğini söyler. Ancak bu güç isteği insanı sömürmeye, bozgunculuk yapmaya da yönlendirebilir. O nedenle önce insan güç isteği ile yüzleşmeli ve bunu nasıl yönlendireceğini analiz etmelidir. Fakat Hıristiyanlık insanın bu güç isteğini gizler, maskeleye çalışır. Oysa Tanrı'ya teslim olan kulları dahi gizli yollardan iktidara gelmeye çalışırlar, hatta Nietzsche bazı Hıristiyanların, her zaman Tanrı'dan korktukları ve bu nedenle kurtarılmalı gerektiği için kendilerini diğerlerinden üstün hissettiklerini öne sürer.

Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık sadece insanın yaşam isteğini ve kendi gerçeğini görmesini zayıflatmaz aynı zamanda Nihilizmde kaynağıdır. Öte yandan Hıristiyanlığın Tanrısı aynı zamanda ideallere, normlara, ilkelere, hedeflere yol gösteren fikirdir. Kısaca varlığa anlam kazandıran, onun üstündeki değerleri oluşturan güçtür. Nihilizm bütün bunların bozulduğunu, Hıristiyanlığın bu gücünü yitirdiği anlamına gelir. "Tanrı öldü" sözü bu doğrultuda "Hıristiyanlığın Tanrısı"nın varlıklar ve insanın kaderi üzerindeki gücünü kaybetmiş olması anlamındadır. Bu doğrultuda Hıristiyanlığın nasıl nihilizmin kaynağına dönüştüğünü irdelemek gerekir.

<sup>8</sup> Werner Stegmaier, Nietzsche zur Einführung (Hamburg: Junius, 2011), 120-138; (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995), 152-178.

<sup>8</sup> Nietzsche, Friedrich, Kritische Studienausgabe Werke, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hrsg.), 15. Band, (Berlin: Walter de Gruyter, 2015), 443-550.

## 2. Hıristiyanlık Nihilizmin Kaynağı

Nietzsche, Hıristiyanlığın köklerinin bulunduğu Yahudiliği çöküşün, gerilemenin, düşüşün ve çürümenin kaynağı olarak görür. Sonunda insan tarafından çarmıha gerilen Tanrıyı ise "yaşama yönelik bir lanet" olarak tanımlar. Çünkü Hıristiyan dini başından beri dünya yaşamımızı değersizleştirmiş, karalamış ve zayıflatmıştır. Bir başka deyişle insanın şimdi ve dünya ile bağı neredeyse koparmıştır. Bunu ise Nihilizmin yardımıyla yapar. Nihilizm, çoğu zaman yanlış anlaşıldığı gibi, Nietzsche'nin ortaya attığı bir anlam ve din reddi değil, daha ziyade "Hıristiyanlığın kendi iç yapısıdır." Ona göre Hıristiyanlık, ahlaki öğreti kisvesinde şimdiki ve bu dünyayı inkar ederek -sadece öte dünya yaşamını yücelterek- insan iredesini yok etmeye mümtedir en tehlikeli ve uğursuz anlayıştır. Öyle ki; bu derin bir hastalığın, yorgunluğun, tatminsizliğin, bitkinliğin ve yaşamdaki yoksullaşmanın bir işaretidir.

Nietzsche, Hıristiyanlığı hayata karşı aşırı düşmanlıkla suçlamaktadır. Bu düşmanlık çerçevesinde Hıristiyanlık; insanlara yaşama cesareti vermez, onları uysallığa, sürü halinde yaşamaya, aklın ilk günah yoluyla yozlaşmasına, gerçekliğe gözlerini kapatmalarına salık vermektedir. Böylece hayatın ağırlık merkezi yaşam olması gerekirken ahirete kaydırılmış olur. Nietzsche'nin ifadesiye; yargılamayın diyorlar ama yollarına çıkan her şeyi cehenneme gönderiyorlar.<sup>9</sup>

Özellikle *Zur Genologie der Moral* adlı eserinde Hıristiyanlığın çileci idealleri nedeniyle Nihilizmin nasıl yükseldiğini anlatıyor.

Çileci idealler, yani insanın münzevi bir hayat tercihi, yaşamını anlamlandırmaya çalışmasından önce varoluşun ve acı çekmenin anlamı sorusu cevapsız kalmıştı. Acı çekmenin kendisi insanlar için hiçbir zaman sorun olmadı, ama kişinin ne için acı çektiği sorusu her zaman askıda kalmıştı. Dünyayı inkâr eden, bedeni arzularını tatmin etmekten tiksinen ve insani olan her şeyden nefret eden çileci ideal, sonunda bir cevap ve anlam verdi. Böylece insan iradesine yeniden yön verme imkanı buldu. Çileci idealin gücü buna dayanıyordu. "Dışa doğru atılmayan tüm içgüdüler içe doğru yönelir, insanın içselleşmesi dediğim şey budur. Bu insanda büyüyen ilk şeydir, daha sonra onun 'ruhu' olarak adlandırılacak olan şeydir."<sup>10</sup>

Ancak sonuçta hiçbir ideal insanlara yeterli anlam vermeye uygun olmamıştır. Bugün "iyi" olduğunu düşünen herkes, önemli olana dair görüşlerini kapatan aşırı ahlak nedeniyle kör olmuştur. Nihilizmin bu günlerde giderek daha fazla yaygın olması gerçeği, çileci idealin başarısızlığından dolayıdır ve bu şaşılacak bir şey değildir. Sadece daha iyi ideallerin eksikliği söz konusudur. Ancak insanların temelde tek bir yöne yönlendirmeleri gereken bir iradesi vardır ve hiçbir şey istememek yerine hiçliği istemeyi tercih ederler.<sup>11</sup>

Bu sözlerini *Der Antichrist* adlı eserinde şöyle destekler:

Hıristiyanlık hayata düşman bir dindir. Güçlü, bağımsız kişinin, sağlıklı ve güçlü içgüdüleri Hıristiyanlık tarafından kötü kabul edilir. Öte yandan şefkati erdem ilan ederek alçak, zayıf ve başarısız olan her şeyden yana olur. Ancak şefkat, yaşamı sürdüren tüm

<sup>9</sup> Werner Stegmaier, *Luhmann meets Nietzsche, Orientierung im Nihilismus* (Berlin/Boston: de Gruyter, 2016), 145-167.

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, *Zur Genologie der Moral*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hrsg.), 7. Auflage, (München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 2002), 340-345.

<sup>11</sup> Nietzsche, *Zur Genologie der Moral*, 339.

içgüdülerle çelişir; zayıflatıcıdır ve enfeksiyon yoluyla acıyı artırır. Burada ifade edilen yaşam karşıtı eğilim, Hıristiyanlığın nihilist karakterini kanıtlamaktadır. Ancak nihilizmde “hiçlik” denilen şey, Hıristiyanlıkta “ahiret”, “Tanrı” ya da “gerçek hayat” haline gelir. Tanrı'nın hiçbir şey haline gelmesiyle birlikte hiçlikte arzu edilenlerin başında gelir. Hatta merhamet nihilizmin uygulaması olarak karşımıza çıkar.<sup>12</sup>

Tüm bunların yanı sıra, Nietzsche'nin Hıristiyanlığa karşı mücadelesinin sadece akademik bir mesele olmadığını da belirtmek gerekir. Bu mücadele aynı zamanda onun kendi varoluş sorunlarını da yansıtmaktadır. Nietzsche, yaşamın genel olarak değersizleştirilmesinden mustarıptir ve bu ıstırapın kaynağını aynı zamanda Hıristiyan inancına göre yetiştirilmesine bağlamaktadır. Bu nedenle, en temel çabası geçmişten gelen dogmalara karşı gelmek ve bunu aşmaktır. Bunu yaparken Hıristiyanlığın geliştirdiği güçleri, yine Hıristiyanlığın kendisine karşı kullanarak onu aşmak ister. Jaspers' in bir zamanlar söylediği gibi, “Hıristiyan nedenlerden dolayı Hıristiyanlığın muhalifidir.”<sup>13</sup>

Yukarıdaki eleştirilere eşlik eden diğer önemli konulardan biri de ahlak meselesidir. Çünkü Nihilizm aynı zamanda en yüksek değerlerin değersizleşmesine yol açar, sadece yaşamı tahrip etmez ona anlam veren değerleri de yozlaştırır. Dünyaya dair her iftiranın ahirete ait her yalanın formülü Tanrıdır. Ahlak yalnızca zayıf ve çaresizleri anlam kaybından korumak, onları sözde erdeme dönüştürerek kendi zayıflıklarını fark etmelerini engellemek amacıyla vardır. Kısaca zayıflığın meşrulaştırılması işlevi görür. Dinin ortaya koyduğu böylesi bir ahlak yaşamı bir illüzyona çevirmek ve nihilizmi desteklemekten başka bir işe yaramaz. Dolayısıyla Nietzsche doğal bir Tanrı imgesinden çökmekte olan bir imgeye doğru bir değişimi var sayar. Hıristiyanlığın öne sürdüğü ahlak anlayışı bu değişime büyük bir katkıda bulunur ve insanın yaşamını parçalamaktan başka bir işe yaramaz. Nietzsche ahlakın yasaklarını güç elde etmek için kullanan bir kilise ve rahipler topluluğundan bahseder ve bu gücün insanı ve yaşamını nasıl tahakküm altına aldığını irdeler. Daha önce de belirtildiği gibi Tanrının ölümüne giden yol Hıristiyan ahlakının insanın hayatını nasıl cehenneme çevirdiği ile de doğrudan ilgilidir. Bu nedenle ilerleyen satırlarda ahlak meselesine yer verilecektir.

### 3. Yaşam ve Ahlak Arasındaki Çelişki

Ahlak teolojisi kilise inançlarına dayanırken, ahlak felsefesi veya etik, “en yüksek iyiyi” korumayı amaçlayan akla dayalı yasalar oluşturmaya çalışır. İnanç etiği ile sorumluluk etiği arasında bir ayırım yapılabilir. Birincisi, bir eylemin amacını sorar: Eğer amaç iyiyse, o zaman araçları meşrulaştırır. İkincisi, bir eylemin sonuçlarını ahlaki eylem için standart haline getirir.

Nietzsche, ahlak ile yaşam arasında çözümsüz bir çelişki keşfetti ve onu en yüce dallarına ve saklanma yerlerine kadar takip etti. Ahlakın “tutarsızlığını” ortaya çıkarmakta hiçbir zaman tereddüt etmedi.

Ancak Nietzsche'ye göre ahlak, Hıristiyan ahlakında olduğu gibi insanı hayattan uzaklaştırmamalı aksine hayata hizmet etmelidir. “Hıristiyan ahlakının amacı dünyevi mutluluk değil, dünyevi mutsuzluktur. Nietzsche, Hıristiyanlığın bir “köle ahlakı”

<sup>12</sup> Nietzsche, *Der Antichrist*, 179-185.

<sup>13</sup> Karl Jaspers, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Berlin: De Gruyter Studienbuch, 1981), 346-367.

yarattığını iddia ediyor. Onun mücadelesi, böyle bir Hıristiyanlık anlayışına, ahlaki bakış açısının dürüst olmadığını düşündüğü burjuvaziye ve iyi, asil olan her şeyi tehdit eden ayaktakımına karşıdır.

Bu konu ile ilgili *Jenseits Gut und Böse* (İyi ve Kötünün Ötesinde) ve *Zur Genealogie der Moral* (Ahlakın Soykütüğü) adlı eserleri birbirini tamamlamaktadır. Her ne kadar Nietzsche *Jenseits Gut und Böse* adlı eserini daha önce yazsa da *Zur Genealogie der Moral* adlı eserinde birçok meseleyi tekrar etmekte ve hatta ilave eklemeler yapmakta, düşüncesini geliştirmektedir. Bu nedenle bu iki eseri ardışık bir şekilde ele alarak meseleye açıklık getirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

*Jenseits Gut und Böse* eserinde “efendi ahlakı” ile “köle ahlakı” arasındaki ayrımı ve yine bu iki ahlak arasındaki ilişkiyi oldukça keskin bir şekilde tanımlıyor.

Nietzsche öncelikle nesnel bir gerçek anlayışının aslında nasıl mümkün olmadığını hali hazırda geçerli olan bütün kabullerin ve elbette ahlaki değerlerin tamamen bir yorumdan ibaret olduğunu analiz ederek meseleye giriş yapıyor.

Ona göre, filozoflar genellikle yöntemlerinin nesnel ve mantıklı olduğunu düşünürler. Belirli değerlerden ve gerçeklerden yola çıkarlar ve bunları temel alarak karmaşık fikirler inşa ederler. Aslında yargıları yalnızca kendi içgüdülerine ve önyargılarına dayanmaktadır. Kendilerinde hangi insani dürtüyü hâkim kıldıklarına bağlı olarak, bu dürtünün eğilimine karşılık gelen felsefeyi geliştirirler. Böylece kendi tercihleriyle şekillenen kişisel dünya görüşlerini sözde mutlak doğrulara dönüştürüyorlar. Daha yakından incelendiğinde bu yapıların büyük ölçüde öznel olduğu ortaya çıkar. Ahlak felsefecileri de bu öznel yaklaşımından başka bir tavır sergilemezler.

Bütün ahlak felsefecileri kendi koşullarının şekillendirdiği düşüncenin tuzağına düşmüşlerdir. Çevreleri, sosyal statüleri veya zamanın genel ruhu, onların değerler kataloğunu daha baştan belirlemiştir. Dolayısıyla belli bir ahlak anlayışı verili olarak kabul ettiler ve tüm argümanları yalnızca bunu kanıtlamayı amaçlıyordu. Nietzsche'nin de belirttiği gibi, “Hiçbir ahlaki olgu yoktur, yalnızca olguların ahlaki bir yorumu vardır...”<sup>14</sup> Dolayısıyla bu yorumlama biçimi köle ve efendi ahlakını destekleyen bir tavır içindedir.

#### 4. Köle Ahlakı ve Efendi Ahlakı

Mevcut ahlak kavramları köle ahlakının ürünüdür. Bencillikten uzak durma ve şefkat konuşmaları ve demokrasi arayışı, zayıfın güçlüden korkmasından kaynaklanmaktadır. Böyle bir ahlak, vasatın kendini koruma çabasından başka bir şey değildir.

“Avrupa'nın demokratikleşmesi aynı zamanda tiranların yetiştirilmesi için istemsiz bir olaydır; bu kelime entelektüel olanı da dahil olmak üzere her anlamda böyle anlaşılacaktır.”<sup>15</sup> Demokratikleşme eşitlik anlayışını öne çıkarsa da geçmişten gelen geleneğin, soyluların, asillerin gücünü ortadan kaldırmamıştır.

Asil kişi ise kanunun kendisidir. Kendisi için geçerli olan değerleri kendisi belirler. Buna elbette görevler de dahildir, ancak bunlar her zaman onun kişisel görevleridir, onun genelleştireceği ve dolayısıyla önemsizleştireceği bir şey değildir. Asil, aristokrat kişi tamamen bencildir. “Bana zararlı olan, başlı başına zararlıdır” sloganını öne çıkarır. Onun

<sup>14</sup> Friedrich, Nietzsche. *Jenseits Gut und Böse*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hrsg.), 7. Auflage (München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 2002), 78.

<sup>15</sup> Nietzsche, *Jenseits Gut und Böse*, 158.

erdemleri cesaret ve içgörünün yanı sıra yalnızlıktır, çünkü kitlelerle dayanışma göstermek istemez. İnsanın her türlü yükselişi şimdiye kadar aristokratik bir toplumun eseri olmuştur ve her zaman da öyle olacaktır. Bununla birlikte insan (soylu) ile diğer insanlar arasındaki uzun bir rütbe ve değer farklılığına inananlar için bir anlamda köleliğe ihtiyaç vardır. Hatta bu belirli bir kesimin diğeri, yani daha aşağıda ve zayıf olanın üzerinde tahakküm kurmasını sağlarken diğeri yanda da kendisi üzerinde iktidar sahibi olmasının farkına vardırıır. Öte yandan kendinden daha güçsüz olanı dizginlemek ve üzerinde baskı kurmak için de kullanacağı güç iradesinin farkına varmasını sağlar. Ona göre ahlak yalnızca gücü kullanmanın bir yoludur ve rahipler bunu Tanrı adına yaparlar.

Zur Genologie der Moral adlı eserinde bu meseleye daha da açıklık getiriyor. Nietzsche öncelikle ahlakın kökenini ve onun temelini oluşturan “iyi ve kötü” kavram çiftini araştırır ve batı ahlak felsefesinin değer ifadelerini altüst eder.

Ahlak, güç iradesinin ifadesinden başka bir şey değildir. İyi ve kötü ahlak kavramları, “efendi ahlakı” anlayışının yayılmasını engelleyen bir “köle ahlakı” anlayışından kaynaklanmaktadır. Vicdan azabı, suçluluk duygusu ve çileci ideal gibi Hıristiyan değerleri, kölelerin efendilerine karşı duydukları kızgınlığa dayanır ve bunların aşılıp yerine yenilerinin getirilmesini bekler.

İyinin ve Kötünün Ötesinde eserinde halihazırda sunulan temaların çoğu Ahlakın Soykütüğü adlı esrinde derinleştirilmiştir. Burada anahtar kelime daha önce kısaca değinilen Ressentiment (Hınc) kavramıdır ve bu kavram köle ahlakının çekirdeğini oluşturur.

Çeşitli düşünürler iyilik ve kötülük düşüncesinin kökenlerini incelemişler ancak tarihle olan bağlantısını suç niteliğinde ihmal etmişlerdir. Şu ana kadar değerlendirmeler yalnızca psikolojik yönler veya kişisel deneyimler etrafında dönüyordu; örneğin: Hem yararlı hem de pratik olan iyi midir? Sorusuna cevap aranmaz. Ayrıca, kelimelerin etimolojik kökenleri hem Almanca’ da hem de diğer dillerde göz ardı edilmiştir. “İyi” kelimesi bir zamanlar “asil” veya “değerli-mükemmel” ile ilişkilendiriliyordu, bu da onun sınıf kökenli bir terim olduğu anlamına geliyordu. Her ne kadar anlam nüansları olsa da kelime her zaman siyasi statü ve insanlar arasındaki ilişkilerle ilgiliydi.

Kelimenin bu gerçek kökeninin bilinmemesi modernitenin tipik bir örneğidir ve bu da köklerin araştırılmasını engelleme eğiliminin en önemli göstergesidir. Bu nedenle “iyi” ve “kötü” ya da “kötü- düşük kaliteli, kusurlu, yetersiz” i yorumlarken tamamen yanlış sonuçlara varmak zorunda kalınmıştır. Çünkü bu yargılara yol açan şey öncelikle tarihsel arka plan ve bunlarla ilişkilendirilen değerlerdir. Bu fikirlerin kökenleri, uygarlığı önemli ölçüde etkileyen ve bugün de önemini koruyan “efendi” ve “köle ahlakına” dayanmaktadır. Kelimeleri ve yorumlarını bu iki ahlaki zihniyet şekillendirmektedir: Ayrıcalıklılar, kendileri gibi asil, değerli ve güçlü olanı iyi olarak algılamak, aşağı seviyedeki insanları kötü olarak görüyorlardı; “Kötü”, “aşağılık” ve “basit-bayağı” anlamına geliyordu.

“İyi ve Kötü- düşük kaliteli, kusurlu, yetersiz” den “İyi ve Kötü” ye vardı. Yoksullar ve ayrıcalıklı olmayan “köleler” de aynı karşıtlığı formüle ettiler, ancak temel bir duygusallık ve kızgınlık tutumuyla: Düşmanları olan, hayatlarına veya kendilerine müdahale eden herkesi (“kötü- düşük kaliteli, birçok kusurlu, yetersiz “yerine) “kötü” olarak tanımladılar. Özgürlüklerinden mahrum bırakıldılar. Tam tersine kendilerini “iyi” olarak görüyorlardı. Hem ahlak kavramları hem de değer ölçekleri sınıf farklılıklarına dayanmaktadır. Ancak

“efendiler” aktif olarak iyiliklerini kendileri için savunuyor ve güçleriyle seviniyor, “köleler” ise baskılarına sadece “kötü” diyerek tepki veriyor ve aşağılıklarını telafi etmek istiyorlardı.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Nietzsche'nin belirttiği gibi bu anlayış baskın bir tür ile aşağı bir tür anlayışının bir sonucuydu:

“Daha yüksek, baskın bir türün daha düşük bir türe, bir ‘aşağıya’ olan ilişkisindeki soyluluk ve bu iki tür arasındaki mesafenin (...) duygusu, yani ‘iyi’ ve ‘kötü- düşük kaliteli, kusurlu, yetersiz’ karşıtlığının kökeni budur.”<sup>16</sup>

“Efendi ahlakı” ifadesi öncelikle Roma İmparatorluğu’nda, Rönesans döneminde ve Napolyon’un hükümdarlığı döneminde kendine yer buldu. İntikam, nefret ve isyan duygularıyla ilişkilendirilen “köle ahlakı” Yahudilik ve Hıristiyanlığa egemen oldu. Sonuçta hangi ahlaki görüş kazandı, sorusu sorulduğunda ve geriye dönüp bakıldığında, 2000 yıllık uzun bir mücadelenin ardından ayaktakımına “köle ahlakı”nın hakim olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Buna bağlı olarak toplumsal düzen Nietzsche ye göre şöyle gelişti: Acı ve ceza yoluyla insanların zihinlerine kazındı. Her yeni hükümdar ve her yeni ideolojiyle birlikte yeni cezalar icat edildi. Ceza yasalarının sertliği, kaba ayaktakımından münzevi ideallere sahip bir düşünürler topluluğu yetiştirmek için hiçbir çaba ve zulümden kaçınılmadığını göstermektedir. Sonuç kaçınılmazdı: Cezalandırılan insanlar “suçlarını” anladılar ve vicdan azabı duydular.

“Ahlaktaki köle isyanı, hıncın -Ressentiment kendisinin yaratıcı hale gelmesi ve değerleri doğurmasıyla başlar (...)”<sup>17</sup>

Peki suçluluk kavramı nereden geliyor? Başlangıçta bunun tamamen maddi bir anlamı vardı: Alacaklıya borcu olan herkes, yani bir söze dayalı sözleşme ilişkisini bozan herkes suçluluk duyuyordu. Bu, alacaklının zarar görmesi ve bunun sonucunda da borçlunun cezalandırılması ile sonuçlandı; bu durumda alacaklıya- para veya toprak olarak yeterli tazminat almak yerine- en azından gücünün tadını çıkarma rahatlığı verildi. Bu efendinin hakkı olarak görüldü ve zamanında kimse onun -güç iradesi gibi- insanların en temel karakter özelliklerinden biri olan zalimliğinden utanmamıştı. Yine bu dönemde “suçluluk”, “görev”, “bağlılık” ve “vicdan” gibi ahlaki kavramlar daha çok öne çıktı.

Bunun beraberinde Vicdan azabı, doğru ve yanlış duygusu, görevini yerine getirme ya da sözünü tutmama bilgisi, giderek örgütlenen bir toplumda yaşamının, değişen kural ve standartlara uyma zorunluluğunun baskısı altında gelişmiştir. Artık doğal, ilkel içgüdülere yer yoktu. Sonuç: İnsanlar suçluluk duygusu geliştirdiler, saldırganlıklarını içe çevirdiler ve kendilerine yönelttiler. İşte Hristiyanlık bir yandan insanları yasaklarla baskı altında tutarken, diğer yandan suçluluk ve vicdan azabıyla çileciliği yüceltti ve rahipler buna ayrıca büyük önem verdi. Hatta bu çileci anlayış içinde sadece münzevi ideallerini değil, aynı zamanda tüm çıkarlarını, iradelerini ve güçlerini de buldular. Öyle ki; var olma haklarını, kendilerine iktidar aracı ve izni olarak hizmet eden ilahi ideallerden alıyorlardı. Böylece, ilahi ideallerden aldıkları güçle rahipler, önde gelen figürler olmak için büyük bir fırsata sahip oldular: birçok başarısız varoluşun çobanları olarak güven aşıladılar ve dünyaya

<sup>16</sup> Nietzsche, Zur Genologie der Moral, 258-265.

<sup>17</sup> Nietzsche, Zur Genologie der Moral, 274-278.

bakışımızı değiştirdiler. Hayırseverliği somutlaştırdılar, sürülerini organize ettiler ve bir topluluk duygusuna ilham verdiler. Böylece hayata ve insanlara olan güvenlerini kaybedenler ve dizginsiz hınçlarıyla başkalarının güvenini zehirleyenler özellikle başarısız ve mutsuz insanlar onların etrafında bir araya geldi. Oysa rahiplik çalışmalarının sonuçları arzu edilenden çok uzaklaştı: histeri, depresyon, salgın hastalıklar ve cadı avlarıyla sonuçlandı. Bu ise, insanların ruh sağlığını ve zevkini bozdu. Öyle ki, yukarıda dile getirilen nihilist yaşam biçimi buradan kendine güç buldu.

Nihai tahlilde, Nietzsche bir ahlak teorisi sunmaz, bunun yerine ahlaki bir eleştiri sunar: İnsanların nasıl davranması gerektiğini değil, yalnızca ahlakın gelişim tarihini sorgular. İnsanların neden öyle ya da böyle hareket etmeleri gerektiğine inanmak zorunda olduklarını inceler. Onun yöntemi, ortak ahlaki kavramların gerçek özlerini incelemekten ibarettir. Bu tarihsel-etimolojik yaklaşımın amacı: Geleneksel değerlerin şüpheli ve uydurma olduğunu ortaya çıkarmak ve böylece onları parçalamaktır.

Nietzsche ahlaki bir iktidar aracı olarak görür. Ona göre iyi ile kötü, iyi ile düşük kaliteli, kusurlu, yetersiz arasındaki ayrımın etik bir temeli yoktur, belli bir ideolojiyi temellendirme iradesine dayanır. Örneğin, rahipler sınıfının ahlaki özlemlerinin arkasında onların “güç arzusu” temelli bir amaç yattığı gibi.

### 5. Nietzsche'nin Tanrı Anlayışı

Nietzsche, Hıristiyan Tanrısını “İnsanları kendisine inanmaları koşuluyla seven ve bu sevgiye inanmayanlara korkunç bakışlar ve tehditler savuran bir Tanrı” diye tanımlıyor.

Nietzsche'ye göre tüm Hıristiyan sistemini paranteze alan merkezi kavram, parçalanması gereken Tanrı kavramıdır. Çünkü her şeyi yönlendiren ve denetleyen bir Tanrı fikrinde insanın kendi varlığına karşı bir itiraz gelir.<sup>18</sup> Çünkü Nietzsche'ye göre Hıristiyanlığın Tanrısı hastadır ve Hıristiyanların Tanrı'yı hayal etmeleri sadece bir hata değil, aynı zamanda hayata karşı işlenmiş bir suçtur. Bu kuralın kırılması gerekmektedir. Tanrı'nın gücünün tamlığı, insanın kendini yoksullaştırma eylemlerinden ortaya çıkmıştır.<sup>19</sup> İnsanlık kendine inanma cesaretinden yoksun olduğundan, en yüksek ve en kutsal vasıflarını, kendi üstündeki bir Tanrı kurgusuna bırakmıştır. Bunlar asıl sahiplerine iade edilmelidir. Çünkü böyle bir Tanrı fikri insanın yeryüzündeki ait olması gereken yeri işgal etmektedir.

Öte yandan İsa hakkındaki görüşleri de *Der Antichrist* adlı eserinde oldukça detaylı olarak, bu sert ama haklı eleştirilerden nasibini almıştır.

### 6. İsa'ya Bakış

Nietzsche'ye göre Hıristiyanlığın yeniden değerlendirilmesinin başlangıcı İsa'nın çarmıhının kanlı gerçeğidir. Suçlu olmayan İsa'nın “zararın bedelini ödemesi” gerektiği inancını eleştirir. Nietzsche'ye göre, İsa ilk ve hatta tek gerçek Hıristiyan'dır. Ama çarmıhta kurban olarak ölmek zorunda kalmıştır. “Hıristiyanlık kelimesi bir yanlış anlamadır; temelde tek bir Hıristiyan vardı ve o da çarmıhta öldü.”<sup>20</sup>

Nietzsche, kiliseyi ve çağdaş Hıristiyanlığı bir yozlaşma, hatta İsa'nın başlangıçtaki ilgisinin tamamen tersine çevrilmesi olarak görür; İsa'nın imajını, dinden dönmenin ölçüsü olarak kilisenin gözleri önünde tutar.

<sup>18</sup> Sebahattin Çevikbaş, Nietzsche'nin Düşüncesinde “Tanrı'nın Ölümü”, *Felsefe Tartışmaları* 43 (2009), 21-28.

<sup>19</sup> Hüseyin Suphi Erdem, Nietzsche'nin Tanrı İmgesi Üzerine bir Değerlendirme, *Felsefe Dünyası* 45 (2007), 7-8.

<sup>20</sup> Nietzsche, *Der Antichrist*, 211.



Thomas Mann'a göre Nietzsche, İsa'nın kişiliğini Hıristiyanlığa olan nefretinden etkilenmeden bırakmıştır.<sup>21</sup>

Nietzsche'nin gözünde Nasıralı İsa, Yahudi Kilisesi'ne karşı bir isyancıdır. Toplumdan dışlanmışları ve günahkarları hakim düzene karşı çıkmaya çağırdı ve bu nedenle çarmıha çivilendi. Nietzsche, bugün Hıristiyan olarak tanımlanan her şeyin gerçek Hıristiyanlıktan sapıklık olduğunu gösterdiği için, İsa'nın kişiliği de dini bileşenlerin yükünden kurtulmuştur. Hatta, İsa'nın kişiliğine ilişkin dogmatizmi bir bakıma ortadan kaldırmaya çalışmıştır.

Nietzsche'ye göre İsa, tüm Yahudi ve Hıristiyan rahip dinlerine karşı verdiği mücadelenin prototipi haline gelir. İsa, Zerdüşt'ün yanında, geleneksel kültürel değerleri alaşağı eden ve bu nedenle yok olmak zorunda kalan bir üstün insan olarak durmaktadır. Yeni hayat, pratiği ve gerçekleştirilmesi yoluyla, eski hayatın tüm güçlerinin ortadan kaldırılmasını sağlar. Bu yaşamı gerçekleştiren kişi ister istemez ahlakın düşmanı, dogmanın düşmanı, hiyerarşinin ve hukukun düşmanı olur. Orijinal Hıristiyan hakikat ve yaşam birliğini önceler ve bu dogmanın tam tersidir.<sup>22</sup>

İsa çarmıhta öldükten hemen sonra mesajı bozulmaya başlamıştır. Öğrencileri, İsa'nın öğrettiği gibi, yargıçları ve cellatlarını affetmek yerine intikam almak istediler. Bu intikam ihtiyacı, son günde düşmanları yargılayacak olan göksel yargı olan "Tanrı'nın Krallığı" fikrini doğurur; ancak bu, İsa'nın mesajıyla tamamen çelişir. İsa'nın korkunç ölümünden rahatsız olan Hıristiyan cemaati, Tanrı'nın buna nasıl izin verdiği sorulduğunda, absürtlük açısından geçilemeyecek bir cevapla karşılaştı: Tanrı, insanları günahtan kurtarmak için oğlunu kurban etti. Bu, sonunda iyi haberi çarpıttı: İsa'nın gösterdiği şeyde suçluluk kavramının yeri yoktu; o, Tanrı ile insan arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmak istiyordu. O, insan ile Tanrının birliğini örneklendirmişti; bu onun iyi haberi idi.<sup>23</sup>

Bu iyi haberci yaşadığı ve öğrettiği gibi insanları kurtarmak için değil, nasıl yaşanacağını göstermek için öldü. Ancak kilise bunun tam tersini yaptı, bu anlayışın bir yaşam pratiği yerine formüller, ayinler, dogmalardan başka bir şey olmayan bir doktrin haline gelmesine neden oldu. Gerçek İsa'nın yerine bir İsa imajı konuldu: fanatik, savaşçı, kendisine saldıran. Rahipler ve ilahiyatçılar- Pavlus'un yorumunda, yalnızca ölüm ve dirilişin önemli olduğu Kurtarıcı figüründe ortaya çıktı. İsa'nın ölümünden sonra, ortaya çıkan Hıristiyanlık ilk tahrifatını, İsa'nın gerçekliğini tahrif ederek gerçekleştirdi.<sup>24</sup>

Onun hayatında örnek olan şey yeni kanunlar ve dogmalar değil, yeni bir davranış biçimiydi, bu ise daha sonra Nietzsche düşüncesinde Üst-İnsan anlayışıyla şekillenecektir. Fakat Üst-insanın doğması için yukarıda Nietzsche tarafından sert dille eleştirilen ve parçalanmış Tanrı inancının ölmesi gerekir.

## 7. Nietzsche Ne İstiyor? İnsan Mutluluğunu Yeryüzünde Aramalıdır

Friedrich Nietzsche'ye göre, yalnızca akılla ya da yalnızca inançla erişilebilen sözde "gerçek" dünya, insanın yansımından başka bir şey değildir. Nietzsche'ye göre insanlar,

<sup>21</sup> Thomas Mann, *Über Richard Wagner Texte und Zeugnisse 1895-1955* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2005), 167-170.

<sup>22</sup> Nietzsche, *Der Antichrist*, 190-214.

<sup>23</sup> Nietzsche, *Der Antichrist*, 170-192.

<sup>24</sup> Hans Küng, "XVII. Nietzsche: What Christians and Non-Christians Can Learn" *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*, *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*, (Edit) James C. O'flaherty, Timothy F. Sellner, Robert M. Helm, Volume: 103, (Publishedby: University of North Carolina Press, 1985), 341-352.

kendilerini öne sürmek ve içinde yaşayabilecekleri, kimliklerini bulabilecekleri bir dünya yaratmak için yorumlara bağımlıydılar. Ancak kendimizi diğer tüm nedenlerin yerine koyduğumuzda, kararlarımızdan sorumlu hissettiğimizde, suçu kendimizi referans alarak veya başka bir şeye atfetmeden kabul ettiğimizde özgürüz.

Dünyanın sorgulanabilir olmasına ve Nietzsche'ye göre bu dünyanın arkasında hiçbir şeyin olmadığı gerçeğine katlanmak insanın temel yaklaşımı olmalıdır. Tanrı öldüğüne göre, insan yalnızca kendini yüceltmek için çabalaması mümkün olabilir.

Nietzsche'nin hayatındaki temel deneyimlerden biri trajedi ve ölüm deneyimidir. Ancak Schopenhauer'in hayatın dehşeti karşısında "Die Welt als Wille und Vorstellung" (İrade ve Temsil Olarak Dünya)da vaaz ettiği gibi dünyanın olumsuzlanmasına sığınmaz. Dahası, Nietzsche, Schopenhauer'in karamsarlığına ve şefkat etiğine karşı olduğu kadar, On Emir'de, erdem ve bilgi arasındaki Sokratik denklemde Kant'ın kategorik buyruğuna kadar ifade edilen ahlaka da kesin bir karşıt konum alır. Onun için bu emir ve zorunlulukların hepsi hayata aykırıdır. Hıristiyanlık, Nietzsche'nin yeniden değerlendirme çalışmasının karşısına kendi "hayatın karşı-değerlendirmesini" koyduğu bir ölüm kültürüne hizmet eder.<sup>25</sup> Tanrı'ya olan inanç esasen yararlılığını yitirmiştir ve yalnızca bizim muhakeme gücümüzün karşısında tutunmaya devam etmektedir. Ancak beklenmedik derecede büyük bir zorluk tam da burada yatmaktadır. Çünkü insanı önyargılarından vazgeçirmek kadar zor bir şey yoktur. "Son zamanların en büyük olayı ise, Tanrı'nın ölmesidir."<sup>26</sup>

### 8. Tanrı Öldü

"Tanrı öldü" cümlesi söz konusu olduğunda metnin bağlamını da dikkate almak gerekir. Bu cümle Nietzsche'nin *Fröhliche Wissenschaft* (Şen Bilim) adlı eserinde geçmektedir. Aslında Nietzsche bu cümleyi kendisi söylemiyor, bunu Tanrı'nın arayıcısı gibi görünen ve kalabalığın alay ettiği "deli Adam" 'ın ağzından söylüyor. İnsanlığın yavaş yavaş Tanrı'yı öldürdüğüne inanıyor.

"Tanrı nereye gitti? O (büyük adam) ağladı. Sana söylemek istiyorum! Onu öldürdük; sen ve ben! Hepimiz gibi onun katiliyiz. Ama bunu nasıl yaptık? Nasıl içebildik denizi? Tüm ufku silecek süngeri bize kim verdi? Bu dünyayı güneşinden kurtarıırken ne yaptık? Şimdi nereye hareket ediyor? Nereye hareket ediyoruz? Bütün güneşlerden uzağa? Sürekli düşmüyor muyuz? Peki geriye, yana, ileri, her yöne? Hala bir yukarı bir aşağı var mı? Sonsuz bir hiçliğin içinde dolaşmıyor muyuz sanki?"<sup>27</sup>

Tanrı neden öldü? Nietzsche daha fazlasını soruyor. Hıristiyanlık aracılığıyla öldü, çünkü bu, insanın daha önce yaşadığı her şeyi, özellikle de Sokrates öncesi Yunanlıların yaşamına ilişkin trajik gerçeği yok etti. Öte yandan Hıristiyanlık yalnızca kurgulara dayanıyordu: Tanrı, ahlaki dünya düzeni, ölümsüzlük, günah, lütuf, kurtuluş bu kurgunun parçalarıydı. Hıristiyanlık için tüm destek ve değer kurguda yatıyordu.

Nietzsche Tanrı'nın ölümünü, Tanrı'ya olan inancın çöküşü olarak açıklar; Tanrı'ya olan inanç inanılmaz hale gelmiştir. İnsanlar inanmayarak Tanrıyı öldürdü.

<sup>25</sup> Bernd Magnus, "XV. Jesus, Christianity, and Superhumanity", *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*, *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*, (Edit) James C. O'flaherty, Timothy F. Sellner, Robert M. Helm, Volume: 103, (Published by: University of North Carolina Press, 1985), 295-318.

<sup>26</sup> Ernst Bloch, "Über das Problem Nietzsches", In: Dieckmann, Friedrich und Jürgen Teller (Hrsg.): *Viele Kamern im Welt-Haus, Ein Auswahl aus dem Werk*. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994), 590-593.

<sup>27</sup> Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (Berlin: Reclam Verlag, 2000), 140-148.

Tanrı'nın ölümünün ilan edilmesi Nietzsche'yi ünlü yapacak üst-insanın doğduğu yerdir. Tüm ahlaki kavramlardan arınmış, Tanrı'nın ölümüyle var olan ve aynısının ebedi dönüşüyle sorumlu davranmaya zorlanan bu yeni kişi, dünyada kendini kanıtlamalıdır. Böylece Nietzsche Hıristiyanlıktan uzaklaşarak dinin içindeki insanca olanı aramaya başlayabilmiştir. Deccal adlı eserinde yer yer ele aldığı gibi, temel olarak Nietzsche, dinin mitsel temelini, yani insanları ve tanrıları birleştiren kutsal olanı asla terk etmedi. Medeniyet konusundaki keskin teşhisini İsa'nın yaşadığı Hıristiyanlıkla karşılaştırdı ve insana mesihvari bir rol yükledi. Nietzsche'nin "Kurtarıcı" 'yı yeniden yorumlaması, 1887'de yazdığı "Ahlakın Soykütüğü Üzerine" polemiğinde özellikle açıktır. Kurtuluşla ilgili mesihsel iddia burada doğrudan Tanrı'nın Oğlu'ndan İnsanoğlu'na geçiyor. Nietzsche'nin farklı bir isim verdiği İnsanoğlu hakkında:

"(.....) Bir gün yeniden gün ışığına çıktığında bu gerçekliğin kurtuluşunu eve getirebilmek için onun gerçekliğe dalmasından başka bir şey değildir. Bizi büyük tiksintiden, hiçlik iradesinden, nihilizmden, bu öğle vakti ve büyük karardan kurtaracak, yeryüzüne hedefini ve umudunu insana geri verecek olan geleceğin bu adamı, bu deccali ve anti-nihilist, Tanrı'yı ve hiçliği mağlup eden bu adam bir gün gelecektir."<sup>28</sup>

İnsanın yeni rolü ile 20. Yüzyılın başlarındaki Nietzscheci din yerleşik kilise düzenine karşı savaşmak, Hıristiyanlığın köklerini aramak, ilk Hıristiyan İsa'yı örnek almak anlamına geliyordu.

Öte yandan Nietzsche kurtuluşu bilimde ve sanatta arar ve antik çağı kendine rehber olarak görmektedir.

### Sonuç

Nietzsche, Also sprach Zarathustra adlı eserinden 30 yaşındaki Zerdüş'tü neredeyse inanılmaz bir haberle bir yolculuğa gönderiyor: Tanrı öldü. Bu kısa ve öz ama devrimci ifadeyle, insanlar nihai kapsayıcı ve dolayısıyla düzenleyici kavramından yoksun bırakılmış gibi görünüyor.

Eğer Tanrı öldüyse, genel olarak hangi yasa hala geçerli? Yüce Tanrı, iyi ve adil olanın örneği ve garantörü, bazen katılığın ve sertliğin de temsilcisi, ama her durumda manevi, ahlaki, sosyal ve hepsinden önemlisi politik sorunlarda yanılmaz yüce otorite (bu ölüm ilanı, yeryüzünde Tanrı'nın temsilcisi olan kralın da tahtı elinden alınıyor). Bu Tanrı'nın gerçekten ölmüş olması mı gerekiyor? Burada sorulması gereken soru Öncelikle: Nietzsche nasıl bir Tanrı tanımı karşısında böylesine şiddetli bir eleştiri tavrını geliştirmiştir? Veya nasıl bir Tanrı'nın ölümünden bahsetmektedir? Sorularıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi Nietzsche'nin ölümünü iddia ettiği Tanrı belirli bir Tanrı anlayışıdır ve Nietzsche bunu detaylıca açıklamaktadır. Bazı metinlerde iddia edildiği gibi; eleştirilen, parçalanan, insanların artık inanmaktan vaz geçtiği, "Tanrı" idesi değildir. Örneğin Kaygı dergisinin 2013 tarihli 20. sayısında Patrick Roney'in "Aşkılık ve Yaşam: Nietzsche ve Tanrının Ölümü" Üzerine" adlı makalesinin çevirisinde, kastedilenin sadece Hıristiyanlığın Tanrısı olmadığı, daha geniş kapsamlı bir Tanrı anlayışı olduğu iddiası yer alır.<sup>29</sup> Ayrıca Ferhat Kutluay'ın Fikriyat dergisinin 2021 tarihli 1. sayısında yayınlanan "Üstinsan'ın Ölümü" adlı makalesinde yine

<sup>28</sup> Nietzsche, Zur Genologie der Moral, 364.

<sup>29</sup> Patrick Roney, Aşkılık ve Yaşam: Tanrının Ölümü' Üzerine, Çev.: Elis Şimşon, Kaygı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi 20 (2013), 309.

“Tanrı öldü” sözünün tüm inançlara yönelik olduğu iddiası yer alır ve kaynakça olarak Heidegger’in “*Holzwege*” adlı kitabında yayınladığı “*Nietzsches Wort “Gott ist Tod”*” (Nietzsche’nin “Tanrı Öldü” Sözü) adlı makalesi gösterilir.<sup>30</sup> Fakat bu makalede Heidegger Nietzsche’nin tam da Hıristiyanlığın tanrısını işaret ettiğini söyler, ancak bunun yanı sıra bu sözün tüm inançlara değil geçmişten gelen “Metafizik Anlayış”’a bir eleştiri olarak da anlaşılabilceği yorumunu ekler. Ez cümle; bu her iki görüşte Nietzsche’nin orijinal kaynakları göz önünde bulundurulduğunda yanlış bir yorumu dile getirmektedir. Nihai tahlilde ölen belirli bir ‘Tanrı’ anlayışıdır. Hatta Nietzsche’nin iddiasına göre böyle bir Tanrı anlayışının ölmekten başka seçeneğinin yoktur. Sonuç olarak yöneltilmesi gereken doğru soru “hangi Tanrı öldü?” sorusudur ve bunun cevabı da yukarıda detaylı bir şekilde verilmiştir. Nietzsche bir ateist değil bir Anti-Hıristiyan’dır. Hatta “Deccal” diye çevrilen eserinin adı “*Der Antichrist*”’dır ve bu eserinin girişi hem Hıristiyanlıktan kaçış hem de Hıristiyanlığa lanet etmek anlamına gelen cümle ile başlar.<sup>31</sup> Ayrıca beş nolu dipnota da belirtildiği gibi; Nietzsche’nin ölümünden sonra eserleri, kız kardeşi Elizabeth Förster tarafından tahrip edilerek Nazilerin kullanımına verilmiş olmasıdır. Bu nedenle Nietzsche hakkında yapılan çalışmalarda, bu makalede yapıldığı gibi, orijinal ve tahrip edilmemiş eserler üzerinden araştırma yapılmalıdır.

Nietzsche, kelimenin hem eleştirel hem de yapıcı anlamında Hıristiyanlığın en kararlı muhaliflerinden biriydi. İfadeleri benzersiz bir güç ve keskinliğe sahipti, fakat aynı zamanda yüksek düzeyde bir vahiy içeriyordu, bu yüzden çoğu zaman Hıristiyanlığın yeni bir okumasına yol açtı. Nietzsche’yi okumak Hıristiyanlar için de her açıdan fayda sağlamıştır. Deli adamın beyanı ve sorusu: Tanrı nereye gitti? Sorusu: Örneğin, Hıristiyan varoluşçu filozof Gabriel Marcel’in *Hoffnung in einer zerbrochenen Welt* (Kırık Dünyada bir Umut) adlı eserinde insan varoluşunun kurtuluş arayışı için itici bir güç olmuştur. Ernst Bertram’a göre; bugün hiçbir ilahiyatçı Nietzsche’yi görmezden gelemez. Nietzsche’nin 19. yüzyılda Hıristiyanlığın sığılması ve zayıflamasına yönelik eleştirisi olmasaydı, diyalektik teoloji ve buna bağlı olarak kültürel Protestanlıktan uzaklaşma muhtemelen var olmayacaktı.

Onun yeryüzüne sadık kalma çağrısı inanılmaz derecede günceldir ve bize Hıristiyanların uzun süredir ihmal edilen yaratılış sorumluluğunu hatırlatmaktadır.

Nietzsche sistem filozofu olmadığı gibi herhangi bir felsefi okula atfedilemez; düşüncesinde fazlasıyla bağımsızdı. Ayrıca okulların olmadığı, eski fikirlerin aşıldığı, bireysel figürlerin ortaya çıktığı bir dönemde yaşadı. Rasyonel olarak hareket eden özneyi sosyal teorilerinin başlangıç noktası olarak ele alan Aydınlanmanın akla olan inancını eleştirdi. Nietzsche, insani olan her şeyi akıl temelinde inşa etmenin bir yanılsama olduğunu düşünüyordu çünkü akıl, insanın yalnızca bir parçasıdır: Onu bir kaide üzerine koyan kişi, bedeni ve tutkuları göz ardı eder. Beden, sarhoşluk, dürtü, akıl kadar insanın bir parçasıdır. Nietzsche, gerçekliğin önemli kısımlarını dışlayan sistemlere, sözde kendine yeten her türlü düşünce yapısına saldırdı. Bütün eleştirel bakış açısıyla, tüm metafizik ya da dinsel düşünce yapılarının çöküşünün insanlar üzerinde ne gibi etkileri olduğunu açıkça ortaya koyan ilk modern düşünürün Nietzsche olduğu söylenebilir. “Tanrı öldü”: Bununla tüm umutların

<sup>30</sup> Ferhat Kutluay, Nietzsche: Üstinsan’ın Ölümü, *Fikriyat Siirt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 1 (2021), 60.

<sup>31</sup> Nietzsche, *Der Antichrist*, 165.

sonunu özetledi. Modern insanlar kendi hallerine bırakılmıştır; artık mutlak kesinlik ya da evrensel ahlak, özellikle de Hıristiyan ahlakı yoktur. İnsanın önünde hayatı, daha iyi daha doğru ve daha anlamlı yaşaması için yeni bir yol açılmıştır.

Nesnelliğe dayalı bilimlerin zafer kazanmaya başladığı bir dönemde Nietzsche, insanların daha yüksek düzeyde bir yaşam sürdürebilmeleri için gerçekte hangi bilgilere ihtiyaç duyduğu sorusunu gündeme getirdi. Acımasız, yıkıcı bir tarihsel analiz yoluyla, insanların sanayileşmeyi geliştirmek amacıyla kullanılmasına, kültür ve dinin yok edilmesine karşı çıktı. Özellikle tarih biliminin nesnelliğini reddetti çünkü ona göre anlamın gerçek bağlamı, günlük yaşamla ilgisi olmayan birçok olgunun birikmesi yoluyla değil, yalnızca insanın itici güçlerinin hissedilen, olgun bir anlayışıyla kavranabilirdi. O dönemde hâkim olan “tarihin sonu” atmosferini, yaşam güçlerini felce uğrattığı için reddetti. Böyle bir eğitimle gençlerin içgüdülerini yok etmek yerine, özgünlüğü ve coşkuyu yeniden öne çıkaracak bir eğitim sistemi talep etti. Nietzsche, anlam taşıyan bütünsel eğitim çağrısı ve nesnel bilim adına insanların araçsallaştırılmasını kınamasıyla, muhtemelen hâlâ 21. yüzyılın zamanına hitap etmekte ve güncelliğini korumaktadır.

**Kaynakça | References**

- Abel, Günter. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin: De Gruyter, 1998. <https://doi.org/10.1515/9783110827873>
- Adorno, Theodor– Horkheimer, Max. *Dialektik der Aufklärung*. Berlin: Fischer Verlag, 1998.
- Bertram, Ernst. *Nietzsche, Versuch einer Mythologie Nietzsche*. Berlin: Verlag Georg Bondi, 1914.
- Bloch, Ernst. “Überdas Problem Nietzsches”. In: Dieckmann, Friedrich und Teller, Jürgen (Hrsg.): *Viele Kammern im Welthaus*, Ein Auswahl aus dem Werk, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994. S. 589-600.
- Çevikbaş, Sebahattin. Nietzsche'nin Düşüncesinde ‘Tanrı'nın Ölümü’. *Felsefe Tartışmaları* 43 (2009), 16-40.
- Erdem, Hüseyin Suphi. Nietzsche'nin Tanrı İmgesi Üzerine Bir Değerlendirme. *Felsefe Dünyası* 45 (2007), 125-138.
- Gerhardt, Volker. *Friedrich Nietzsche*, Berlin: C.H.Beck, 2006.
- Gerhardt, Volker – Reschke, Renata. *Nietzsche, Darwin und die Kritik der politischen Theologie*, Berlin: Akademie Verlag, 2010. <https://doi.org/10.1524/nifo.2010.0000>
- Gerhardt Volker. *Vom Willen zur Macht*. Berlin: De Gruyter, 2012.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Band 6.2, Gesamtausgabe, Frankfurt am Main: Vittoria Kolstermann, 1997.
- Heidegger, Martin. *Nietzsches Metaphysik*, Einleitung in die Philosophie Denken und Dichten, Band. 50, Frankfurt Am Main: Vittoria Klostermann, 1990.
- Heidegger, Martin. *Holzwege*, Herausgeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 9. Unveränderte Auflage, Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann, 2015. <https://doi.org/10.5771/9783465142362>
- Jaspers, Karl. *Nietzsche: Einführung in das Verständniss eines Philosophierens*. Berlin: De Gruyter Studienbuch, 1981. <https://doi.org/10.1515/9783110845389>
- Küng, Hans. “XVII. Nietzsche: What Christians and Non-Christians Can Learn, Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition”. *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*, (Edit) James C. O'flaherty, Timothy F. Sellner, Robert M. Helm, Volume: 103, Published by: University of North Carolina Press, 1985, pp. 341-352.
- Kutluay, Ferhat. Nietzsche: Üstinsan in Ölümü, Fikriyat, *Siirt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 1 (2021), 54-68.
- Löwith, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche Der revolutionäre Bruch im Denkendes 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
- Magnus, Bernd. “XV. Jesus, Christianity, and Superhumanity, Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition”. *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*, (Edit) James C. O'flaherty, Timothy F. Sellner, Robert M. Helm, Volume: 103, Published by: University of North Carolina Press, 1985, pp. 295-318.
- Mann, Thomas. *Über Richard Wagner*, Texte und Zeugnisse 1895-1955. Frankfurt M. 1999.
- Marcel, Gabri. *Hoffnung in einer zerbrochenen Welt*, Peter Grotzer, Siegfried Foelz (Hrsg.). Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 1992.
- Nietzsche, Friedrich. *Der Antichrist*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hrsg.), 2. Auflage München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Jenseits Gut und Böse*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hrsg.), 7. Auflage, München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 2002.

- Nietzsche, Friedrich. *Zur Genologie der Moral*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hrsg.), 7. Auflage, München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Also Sprach Zarathustra*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hrsg.), 8. Auflage, München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Dionysos – Dithyramben*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hrsg.), 2. Auflage, München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Diefröhliche Wissenschaft*, Reclam Verlag, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Kritische Studienausgabe Werke*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hrsg.), 15. Band, Berlin: Walter de Gruyter, 2015.
- Ottmann, Henning. “Philosophie und Politik bei Nietzsche”. Monogram Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd.17. Berlin / New York: 1987.
- Roney, Patrik. Aşkınlık ve Yaşam: ‘Tanrının Ölümü’ Üzerine. Çev.: Elis Şimşon, *Kayı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 20 (2013), 305-320.
- Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Kritische Jubiläumsausgabe, der ersten Auflage von 1819. Hamburg: Felix MienerVerlag, 2020.
- Stegmaier, Werner. *Nietzsche zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2011.
- Stegmaier, Werner. *Luhmann meets Nietzsche. Orientierung im Nihilismus*, Berlin/Boston: de Gruyter, 2016.



## Sosyal Medya ve Popüler Dindarlık: Facebook'taki Tasavvuf Sayfaları Üzerine Bir İnceleme

Sami Bayrakcı

0000-0002-3987-2469

Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

[ror.org/045hgzm75](http://ror.org/045hgzm75)

[sami.bayrakci@selcuk.edu.tr](mailto:sami.bayrakci@selcuk.edu.tr)

Mustafa Çuhadar

0000-0003-2957-1176

Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye

[ror.org/007x4cq57](http://ror.org/007x4cq57)

[mstfchdr@gmail.com](mailto:mstfchdr@gmail.com)

### Öz

Popüler dindarlık, kitabî dindarlığa nazaran daha çok halk inanışlarının yaygınlık kazanması anlamına gelen bir terim olarak din ile toplum arasındaki diyalektik ilişkiye karşılık gelmektedir. Bu ilişkinin araştırılabileceği mecralardan birini, kullanıcıların dinî ve kültürel içerikler paylaşmalarına imkân sağlayan sosyal medya ağları oluşturmaktadır. Popüler dindarlık farklı veçheleri ile özellikle sosyal medyada yoğun bir ilgiye mazhar olmakta ve popüler dindarlığın günümüzde beslendiği temel alanların başında da tasavvuf gelmektedir. Bu bağlamda sosyal medya mecralarında açılan “tasavvuf” temalı sayfaların popüler dindarlıkla ilişkisi bu çalışmanın temel problemidir. Bu açıdan sayfalarda yapılan paylaşımların dini kaynakları, güvenilirliği vb. hususlar incelenmiştir. Çalışmanın amacı, popüler dindarlığın beslendiği bir kaynak olarak tasavvufun sosyal medyadaki görünümünü ortaya koymaktır. Çalışmada, nitel araştırma yöntemine bağlı kalınarak içerik analizi tekniği uygulanmıştır. Bu kapsamda Facebook'ta tasavvuf ile bağlantılı kelimeler taranmış ve bunların arasında en fazla “Allah dostları”, “Tasavvuf” ve “Hz. Mevlâna”nın kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu tespit çerçevesinde söz konusu kavramların kullanıldığı dokuz sayfadaki yüz seksen paylaşım analiz edilmiştir. Çalışmadaki veriler, 06 Ocak 2024 tarihi baz alınarak, yapılan son yirmi paylaşım üzerinden elde edilmiştir. Sayfaların seçiminde amaçlı örneklem kullanılmış, takipçi sayısı en yüksek olan ve güncel içerik paylaşan sayfalar çalışma kapsamına dâhil edilmiştir. Çalışmanın sonucunda tasavvuf içeriklerinin sosyal medyaya farklı biçim, tür ve temalarda yansıdığı, zaman zaman bunun tasavvuf mecrasının dışına taşan bir boyuta da evrildiği; incelenen sayfaların yetkinlik ve şeffaflık konusunda yeterli düzeyde bilgi vermediği; etkileşim sayılarının takipçi sayısına göre düşük kaldığı gözlemlenmiştir. İncelenen paylaşımların dinin boyutlarıyla ilişkisi değerlendirildiğinde ibadet boyutunun en yüksek orana sahip olduğu, duygu ve ahlak boyutunun yakın oranlarda onu takip ettiği, inanç ve düşünce boyutunun ise düşük düzeyde kaldığı; ilmî kaynaklara yer verme düzeyinin zayıf olduğu; ağırlıklı olarak dinî-süfi şahsiyetlere ait sözlerin öne çıktığı tespit edilmiştir. Buna ilaveten incelenen sayfalarda tasavvufî içeriklerin daha ziyade zikir-dua; tebrik, taziye, anma; edep, güzel ahlak temaları başta olmak üzere muhtelif konuları kapsadığı görülmüştür. Sonuç olarak sosyal medyada tasavvufun popüler dindarlıkla yakından ilişkili, senkretik bir mesele olarak tezahür ettiği anlaşılmıştır.



## Anahtar Kelimeler

Tasavvuf; Medya; Sosyal Medya; Dindarlık; Popüler Dindarlık; Senkretizm

## Öne Çıkanlar

- Popüler dindarlık ile sosyal medya ilişkisi Facebook'taki Türkçe tasavvuf sayfaları üzerinden incelenmiştir.
- “Allah Dostları”, “Tasavvuf” ve “Hz. Mevlâna” temalı Facebook sayfaları analiz edilmiştir.
- Facebook'taki tasavvuf sayfalarının kurumsal bağlantıları, paylaşımların tematik analizi ve tasavvuf dışı içerikler araştırılmıştır.
- Paylaşımların dinin boyutları açısından tahlili yapılmış, ibadet boyutunun yüksek, inanç boyutunun düşük düzeyde temsil edildiği belirlenmiştir.
- Sosyal medyadaki tasavvuf sayfalarının popüler dindarlığı destekleyen içeriklere sahip olduğu tespit edilmiştir.

## Atıf Bilgisi

Bayrakçı, Sami – Çuhadar, Mustafa. “Sosyal Medya ve Popüler Dindarlık: Facebook'taki Tasavvuf Sayfaları Üzerine Bir İnceleme”. *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 895-928.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1474431>

## Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	27 Nisan 2024		
Kabul Tarihi	30 Ağustos 2024		
Yayın Tarihi	30 Eylül 2024		
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem		
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin - <a href="https://www.intihal.net">intihal.net</a>		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>		
Yazar Katkıları	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%50) -	Yazar-2 (%50)
	Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%50) -	Yazar-2 (%50)
	Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%50) -	Yazar-2 (%50)
	Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%50) -	Yazar-2 (%50)
	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%50) -	Yazar-2 (%50)
S. Kalkınma Amaçları	-		
Lisans	<a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a>		

## Social Media and Popular Religiosity: A Study on Taşawwuf Pages on Facebook

Sami Bayrakcı

0000-0002-3987-2469

Selcuk University, Faculty of Divinity, Department of Tasawwuf, Konya, Türkiye

[ror.org/045hgzm75](http://ror.org/045hgzm75)

[sami.bayrakci@selcuk.edu.tr](mailto:sami.bayrakci@selcuk.edu.tr)

Mustafa Çuhadar

0000-0003-2957-1176

Presidency of Religious Affairs, Ankara, Türkiye

[ror.org/007x4cq57](http://ror.org/007x4cq57)

[mstfchdr@gmail.com](mailto:mstfchdr@gmail.com)

### Abstract

Popular religiosity refers to the dialectical relationship between religion and society, as a term that refers to the prevalence of folk beliefs rather than scriptural religiosity. One of the channels through which this relationship can be studied is through social media networks which allow users to share religious and cultural content. Popular religiosity attracts intense interest, especially in social media, attracts intense interest with its various aspects, and taşawwuf is one of the main areas in which popular religiosity is nourished today. In this context, the relationship between taşawwuf-themed pages opened on social media channels and popular religiosity is the main problem of this study. In this regard, the religious sources, reliability, etc., of the posts on the pages were analyzed. The study aims to reveal the appearance of taşawwuf on social media as a source of popular religiosity. The study applied the technique of content analysis using the qualitative research method. In this context, words related to taşawwuf were scanned on Facebook, and it was found that “Friends of Allah,” “Taşawwuf,” and “Mawlānā” were used the most. Within the framework of this determination, one hundred and eighty posts on nine pages using these concepts were analyzed. The data for this study were collected from the last twenty posts made as of January 6, 2024. Purposive sampling was used to select the pages, and the pages with the highest number of followers and sharing up-to-date content were included in the study. As a result of the study, it was observed that taşawwuf content is reflected on social media in different forms, genres, and themes and that it sometimes evolves into a dimension that goes beyond taşawwuf topics; the pages analyzed do not provide sufficient information about competence and transparency; and the number of interactions is low compared to the number of followers. When evaluating the relationship of the analyzed posts with the dimensions of religion, it is found that the dimension of worship has the highest rate, the dimension of emotion and morality follows it at closely, the dimension of belief and thought remains at a low level; the level of inclusion of scholarly sources is weak; and the words of religious-şūfī figures are predominantly prominent. In addition, it has been observed that the şūfī content on the analyzed pages covers various topics such as dhikr-prayer, greetings, condolences, commemoration, decency, and good morals. As a result, it has been understood that taşawwuf in social media manifests itself as a syncretic issue closely related to popular religiosity.

## Keywords

Taşawwuf; Media; Social Media; Religiosity; Popular Religiosity; Syncretism

## Highlights

- The relationship between popular religiosity and social media has been examined through Turkish şūfī pages on Facebook.
- Facebook pages themed around “Friends of Allah”, “Taşawwuf” and “Mawlānā” have been analyzed.
- The institutional affiliations of taşawwuf-themed pages on Facebook, the thematic analysis of their posts, and the presence of non- taşawwuf content have been investigated.
- The posts have been analyzed in terms of the dimensions of religion, revealing a high level of representation for the ritual dimension and low level for the belief dimension.
- It has been determined that taşawwuf -themed pages on social media contain content that supports popular religiosity.

## Citation

Bayrakcı, Sami – Çuhadar, Mustafa. “Social Media and Popular Religiosity: A Study on Taşawwuf Pages on Facebook”. *Eskiyeni* 54 (September 2024), 895-928.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1474431>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	27 April 2024	
<i>Date of acceptance</i>	30 August 2024	
<i>Date of publication</i>	30 September 2024	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.	
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Writing – Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
<i>S. Development Goals</i>	-	
<i>License</i>	<a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a>	

## Giriş

Din sosyolojisinde yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren modern toplumlardaki din ve dindarlık eğilimleri araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Buna bağlı olarak dinin ve dindarlığın modern toplumdaki yeri ve işlevi, kurumsallaşmış din ve dindarlığın durumu gibi konular üzerinde durulmuş, ayrıca kurumsallaşmış dinin dışında kalan ve sivil din, görünmeyen din gibi kavramlarla açıklanan çalışmalar yapılmış ve nihayetinde din sosyolojisinde yeni dinî akımları da kapsayan bir eğilim olduğu görülmüştür. Bu minvalde, modern toplumda yaşanan din ile çeşitli dindarlık tipleri din sosyolojisinin önemli bir araştırma ve inceleme alanı haline dönüşmüştür.<sup>1</sup>

Dindarlık, bir kişinin günlük hayatında dinin önemini ifade eden, kişinin dine inanma ve bağlanma derecesini gösteren, belirli bir kültürel ve sosyo-ekonomik çerçeve içinde yer alması nedeniyle birbirine göre farklılık ve çeşitlilik gösteren bir olgudur.<sup>2</sup> Bu açıdan Günay'ın belirttiği gibi,<sup>3</sup> dinamik bir olgu olarak birey-toplum-kültür-din arasındaki karşılıklı ilişki ve etkileşimlerinden meydana gelen dindarlık bir taraftan birey, toplum ve kültürü değiştirip dönüştürürken bu etkileşimle birlikte yeni bir form, adaptasyon ve yoruma bürünebilmektedir. İnsanın din ile kurduğu ilişkide “din merkezli”, “insan merkezli” faktörler kadar “çevre merkezli” faktörler de önemli bir âmil olarak karşımızda bulunmaktadır.<sup>4</sup> Din ile toplum arasında diyalektik bir ilişki bulunduğu hususu temel alındığında<sup>5</sup> dinî hayattaki etkileşimlerin farklılaşma, uyum sağlama, çatışma vd. biçimleriyle tebarüz ettiği görülmektedir. Bu farklılıkların en temel ayrımlarından biriye “kitabî dindarlık” ve “halk dindarlığı/popüler dindarlık” şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Bu çerçevede Türkiye’de dinî yaşantıdaki çeşitliliği ortaya koyan farklı dindarlık tipolojileri bulunmaktadır.<sup>6</sup> Gayr-i âmil dindarlık, idare-i maslahatçı dindarlık, dini bütün veya âmil dindarlık, sofu dindarlık, softa ya da yobaz dindarlık;<sup>7</sup> ateşli dindarlar, alaca dindarlar, mevsimine göre dindarlar, oportünist dindarlar, dine karşı ilgisizler;<sup>8</sup> geleneksel/toplumsal dindarlık, bireysel dindarlık;<sup>9</sup> gösterişçi dindarlık;<sup>10</sup> geleneksel/ilmihalci dindarlık, modernist/hümanist dindarlık, popüler/hurafeci dindarlık<sup>11</sup> gibi ayırım ve sınıflandırmalar,

<sup>1</sup> Ünver Günay, “Dindarlığın Sosyolojisi”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 2.

<sup>2</sup> Kemalettin Taş, “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 117.

<sup>3</sup> Günay, “Dindarlığın Sosyolojisi”, 52.

<sup>4</sup> Hasan Kayıklık, “Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 158-159.

<sup>5</sup> Mustafa Arslan, “Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri”, *Sosyo-Dini Farklılaşma ve İslam - Sosyolojik ve Antropolojik Perspektifler -*, ed. Mustafa Arslan (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013), 190.

<sup>6</sup> Mustafa Arslan, “Dindarlık Farklılaşması ve Popüler Dindarlık”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 289.

<sup>7</sup> Mehmet Taşlamacıoğlu, “Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesâfeti Üzerine Bir Anket Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi X* (1962), 141-151.

<sup>8</sup> Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat* (Erzurum: Erzurum Kitaplığı, 1999), 260-262.

<sup>9</sup> Kayıklık, “Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık”, 166-168.

<sup>10</sup> Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık* (İstanbul: Ark Yayınları, 2002), 44-60.

<sup>11</sup> Taş, “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma”, 183-195.

dindarlık tipolojilerinden yalnızca bazılarıdır.<sup>12</sup> Bununla birlikte genel olarak ulemanın temsil ettiği resmi din ile halk dini ya da dindarlığı şeklinde ikili bir ayrım sıklıkla başvurulmaktadır.<sup>13</sup>

### 1. İlgili Literatür

Türkiye’de bilhassa ziyaret fenomeni çerçevesinde ele alınan popüler dindarlık çalışmalarının<sup>14</sup> yanında literatürde geniş bir saha bulunduğunu ifade etmek mümkündür.

Mustafa Arslan’ın *Türk Popüler Dindarlığı* başlıklı araştırması, popüler dindarlığa ilişkin önemli çalışmalardan birini oluşturmaktadır. Çalışmada Türkiye’de popüler dindarlığın kuramsal ve sosyolojik temelleri, popüler dindarlığı etkileyen faktörler, dinî inanç, tutumlara bağlılık ile batıl inançlara eğilim gibi olguların popüler dindarlıkla ilişkisi kurulmaktadır. Bu çerçevede çalışmanın teorik kısmında popüler din, popüler dindarlık, popüler dindarlığı etkileyen faktörler ele alınmış; uygulama kısmındaysa Çorum ilinde yaş, cinsiyet, eğitim, sosyo-ekonomik vb. durumlarda farklılıkları bulunan 327 kişiyle anket yapılmıştır. Anket formunda “Popüler Dindarlık Ölçeği”, “Batıl İnanışlar Kaygı Testi Ölçeği” kullanılmış ve anketlere verilen cevaplardan çıkan sonuçlarla popüler dindarlığın sosyolojik tezahürü oraya konulmuş, “Popüler Dindarlık Tipolojileri” belirlenmiştir.<sup>15</sup>

Köse ve Ayten’in *Türbeler Popüler Dindarlığın Durakları* eseri psiko-sosyal açıdan popüler dindarlığın tezahürlerini türbe ziyaretleri bağlamında ele almaktadır. Türbe olgusunu, kutsallaştırma ihtiyacına yönelik eğilimler etrafında değerlendiren çalışmada halk üretimi olarak zikredilen popüler dindarlığın görünümleri üzerinde durulmaktadır. Olgusal yaklaşımın temel alındığı ve iki yıl sürdüğü belirtilen çalışma, Türkiye’de 7 bölge ve 23 ilde bulunan 30 türbede gözlem, anket ve mülakat yoluyla türbe ziyaretlerinden önce yapılan hazırlıklar ve motivasyonlardan, bu mekânlarda yapılan dilek, ritüel ve pratiklere, dindarlık algıları, eğitim ya da sosyo-ekonomik durumları farklı olsa da türbe ziyaretleri gerçekleştiren bireylerin profillerine, ziyaret nedenlerine ve eğilimlerine dek çeşitli bulgular barındırmaktadır. Çalışma ayrıca karşılaştırma yoluyla popüler dindarlığın Batı ülkelerinde de varlık gösterdiğini kaydetmektedir.<sup>16</sup>

Demirlek’in *Türkiye’de Popüler Dindarlık ve Medya İlişkisi* başlıklı tezi konunun dinî televizyon programları aracılığıyla incelenmesinin önemini ortaya koymaktadır. Televizyondaki dinî sohbet, dinî tartışma ve ramazan programlarının incelendiği çalışmada, dinî konuların popüler bir biçimde sunumunun yanında, popüler dindarlığa ilişkin içeriklerin de yayınlarda yer aldığı belirlenmiştir.<sup>17</sup> Emine Kaya’nın çalışması ise<sup>18</sup> Diyanet

<sup>12</sup> Türkiye’deki dindarlık tipolojileri için ayrıca bk. Necdet Subaşı, “Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”, *İslâmiyât* 5/4 (ts.), 17-40.

<sup>13</sup> Ünver Günay vd., *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması - Kayseri Örneği* - (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2002), 3.

<sup>14</sup> Muammer Ak, “Ziyaret Fenomeni Bağlamında Türk Popüler Dindarlığı”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18 (2015), 279-296; Günay vd., *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması - Kayseri Örneği* -; Ali Köse - Ali Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010).

<sup>15</sup> Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004).

<sup>16</sup> Köse - Ayten, *Popüler Dindarlık Durakları*.

<sup>17</sup> Beyza Demirlek, *Türkiye’de Popüler Dindarlık ve Medya İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

<sup>18</sup> Emine Kaya, *Türk Halk Dindarlığının Medyada Dini Sorular Üzerinden Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

TV'deki fıkıh programına gelen sorular üzerinden Türk halk dindarlığını ortaya koymaktadır. Bu bakımdan popüler dindarlık temsilleri açısından televizyonun literatürde incelenen bir alan olduğunu söylemek mümkündür.

Televizyonla ilgili çalışmaların yanı sıra Erol Erkan'ın "Popüler Dinin Yeniden Üretilmesinde ve Yaygınlaştırılmasında Türk Korku Sineması" başlıklı makalesi popüler dindarlık temsilini sinema filmleri üzerinden değerlendirmektedir. 2000'li yıllardan sonra yükselişe geçen ve İslamî unsurlarla harmanlanan kimi inanç ve uygulamaları yansıtan filmler arasındaki *Büyük* (2004) *Musallat 2 Lanet* (2011), *Dabbe 4: Cin Çarpması* (2013), *Dabbe 5: Zehr-i Cin* (2014), *Şeytan-ı Racim 2: İfrit* (2015) ve *Üç Harfliler 3: Karabüyük* (2016) filmleri, betimsel analizle ele alınmıştır. Çalışmada, sinemadaki söz konusu filmlerin güçlü bir biçimde popüler dindarlık temsillerine yer verdiği ve popüler dindarlığı yaygınlaştırmada etkin bir yönünün bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır.<sup>19</sup>

Lokman Cerrah'in "Kırsal Kesimde Dindarlık ve Sosyal Medya Kullanımı (Giresun İli Fındıklı Köyü Örneği)" başlıklı makalesi kırsal kesimdeki dindarlık algısıyla sosyal medya kullanımı arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Çalışma, Giresun İli Güce İlçesi Fındıklı Köyü'nde ikamet edenlerle yapılan anket bulgularına dayanmaktadır. Araştırmada normatif dindarlık, popüler dindarlık ve sosyal medya kullanımı ölçekleri kullanılarak, dinin algılanma biçimiyle sosyal medya kullanımı arasındaki ilişkiye yönelik bulgulara ulaşılmıştır. Buna göre sosyal medya kullanımıyla hem normatif hem de popüler dindarlık arasında negatif yönlü bir ilişki tespit edilmiştir. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa her iki dindarlık türü arttıkça sosyal medya kullanımı düşmektedir.<sup>20</sup>

"Tarikat ve Cemaatlerin Alternatif Medya Stratejileri" başlığıyla *Medya ve Din* kitabında yer alan Haldun Narmanlıoğlu'na ait çalışmada da "halk İslamı"nı temsil ettiği düşünülen tarikatların Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine geçişle birlikte yaşadıkları travmatik değişim ve dönüşüm açıklanmış, 20. yüzyılda medyanın yaygınlaşmasıyla tarikatların eğitim stratejilerindeki gözlenen değişikliklere temas edilmiş ve teknolojik araçların tarikatlar tarafından hangi amaçlarla ve nasıl kullanıldığı konuları üzerinde durulmuştur. Çalışmanın tezlerinden bir tanesi, yüz yüze iletişimin zayıflayıp farklı iletişim kanallarının ve sosyal ağların devreye girmesiyle mürit-mürit rolleri ve münasebetleri başta olmak üzere sözlü kültüre dayanan ve temeli yüz yüze iletişimle şekillenen tarikatların müntesipleri ile bağları, ilişki ve eğitim modelleri ciddi dönüşümler yaşadığıdır.<sup>21</sup> Bu değişim ve dönüşümün halen yaşanmaya devam ettiği ve tarikatlar açısından öze dönük birtakım farklılaşmalara da kapı aralayabilme potansiyelini içinde barındırdığı dikkate alındığında, bu konu hakkında yapılacak gözlemlerin ve çalışmaların önemi bir kez daha göz önüne serilmektedir.

Adem Bölükbaşı'nın "Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler 'Tasavvufçuluk'" başlıklı makalesi, tasavvufu popüler dindarlık açısından değerlendirmektedir. Dinî ve popüler kültür alanlarının, karşılıklı olarak birbirini etkilediği ve bu etkileşimin en net okunabileceği alanlardan bir tanesinin tasavvuf olduğu tezini savunan çalışma, geleneksel manadaki

<sup>19</sup> Erol Erkan, "Popüler Dinin Yeniden Üretilmesinde ve Yaygınlaştırılmasında Türk Korku Sineması", *Bilimname* 2019/1/37 (2019), 407-429.

<sup>20</sup> Lokman Cerrah, "Kırsal Kesimde Dindarlık ve Sosyal Medya Kullanımı (Giresun İli Fındıklı Köyü Örneği)", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/51 (2021), 90-115.

<sup>21</sup> Haldun Narmanlıoğlu, "Tarikat ve Cemaatlerin Alternatif Medya Stratejileri", *Medya ve Din*, ed. Mete Çamdereli vd. (İstanbul: Köprü Yayınları, 2014), 165-203.

toplum merkezli din algısının dönüştürerek kişiye özel bireyselleştirilmiş din algısı formuna büründüğü tezinden hareketle konuyu tasavvuf özelinde analize tabi tutmaktadır. Bu noktada Cumhuriyet rejiminin kurucu unsurlarının tasavvufu bir yandan hurafe, gerileme ve bozulmanın sembolü olarak gördükleri, diğer taraftan ise Yunus Emre, Mevlânâ ve Hacı Bektaş Velî gibi figürler üzerinden “gerçek tasavvuf ve “Türk İslam”ı inşa sürecine girdiklerine vurgu yapılan çalışmada 2000’li yıllara gelindiğinde “kurumsuzlaşmış” bir tasavvuf algısının oluştuğunu öne sürmektedir. Yazarın “tasavvufçuluk” olarak yeni medya vasıtasıyla gündelik hayatın yazılı ve görsel kültüründe yeniden dirildiğini iddia ettiği bu yapı, Batılı sekülerleşme biçimleri ve kurumsal dinin dışında oluşan bireyselleşmiş dinsel formların Türkiye özelindeki bir karşılığı olarak okunabilecektir. Özellikle Mevlânâ figürü etrafında şekillenen kurgu metinler ve tüketim materyalleri üzerinden değerlendirmelerin yer aldığı çalışmada, popüler tasavvufçuluk fenomeninin gündelik hayatın katı dinî sınırlarını aşındırdığı ve halk arasında hayatiyetini devam ettiren geleneksel İslam modelinin farklı şekillerde yeniden üretildiği ve yaşandığı ara formları zengin bir çeşitlilikle oluşturmayı devam ettiği ve edeceği öngörülmektedir.<sup>22</sup>

Zikredilen kaynakların yanında “popüler dindarlık” konusuyla ilgili lisansüstü tezler de bulunmaktadır.<sup>23</sup> Bu bakımdan popüler dindarlık, hem saha çalışmalarıyla hem içerik hem söylem hem de değerlendirmelerle sosyal bilimlerde bir çalışma alanı olarak yerini korumaktadır.

Bu çerçevede literatürde popüler dindarlığın muhtelif tezahürlerini gerek gündelik dinî hayat üzerinden gerekse medya ve sosyal medya üzerinden okuma eğiliminin kendini gösterdiğini, bu tezahürlerin bir çalışma alanı olarak sosyal bilimlerdeki yerini koruduğunu söylemek mümkündür. Bu çalışmaya diğerlerinden farklı olarak tasavvuf sayfalarında “nasıl bir tasavvuf sunulduğuyula” ilgilenmektedir. Bu çalışmada din ve dindarlık, teolojik değil sosyolojik yönüyle ele alınmakta<sup>24</sup> ve popüler dindarlık, dikotomik değil diyalektik yaklaşımla din ile popüler uygulamalar arasındaki etkileşimi ifade etmektedir. Literatürden farklı olarak bu çalışmada din-toplum-birey-kültür arasındaki etkileşimlerin açık bir biçimde gözlemlendiği sosyal medyadaki dinsel içeriklere odaklanılmaktadır.

## 2. Yöntem

Çalışma, nitel araştırma yöntemine göre hazırlanmıştır. Toplanan veriler içerik analizi ile değerlendirilmiştir. İçerik analizi; tarih, felsefe, kültür, sosyoloji, davranış bilimleri,

<sup>22</sup> Adem Bölükbaşı, “Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler “Tasavvufçuluk”, *Moment Dergi Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi* 3/1 (2016), 150-170.

<sup>23</sup> Zeynep Sena Söylemez, *Kadınların Gündelik Yaşantısında Popüler Dindarlık Düzeylerinin İncelenmesi (Gündüzbey Örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Kevser Sevmiş, *İmam Hatip Liselerinde Popüler Dindarlık Düzeyi (Şemdinli Örneği)* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Sema Dağlı, *Doğuşehir Halkının Popüler Dindarlık Düzeylerinin Sosyolojik Açısından İncelenmesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Ayşe Nur Gökçe, *Popüler Dindarlığın Tıbbi Tezahürleri: Dinî Şifacılık Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Hamza Çakır, *Medrese Öğrencilerinin Popüler Dindarlık Düzeyleri: Tillo Örneği* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Ercan Soyak, *Popüler Dindarlık Düzeyinin Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi: Battalgazi Örneği* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Muammer Ak, *Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Türk Popüler Dindarlığı: Aziz Mahmut Hüdayi Türbesi Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

<sup>24</sup> bk. Günay, “Dindarlığın Sosyolojisi”, 11-22.

ekonomi ve iletişim gibi alanlarda iletişim materyallerinin araştırılması ve probleme çözüm bulunması ya da yeni bilgi üretmek amacıyla kullanılmaktadır. Bu teknikte iletişim materyalindeki mesajlar, karakterler, simgeler, kimlikler, bilgiler, sloganlar vb. hususlar incelenmekte ve sayısallaştırılmaktadır. Yazılı ya da sözlü materyaller sistematik biçimde analiz edilerek kategorilere ayrılmakta, tablolar ve grafikler marifetiyle olgunun anlaşılması ve açıklanması daha kolay hale gelmektedir.<sup>25</sup> Amaçların, analiz birimlerinin, konu hakkındaki verilerin belirlenmesi, kavramların tanımlanması, mantıksal bir yapıyı geliştirme, kodlama kategorilerini belirleme, sayma, yorumlama ve sonuçları yazma aşamalarından oluşan içerik analizi; metinlerdeki kelime ve kavramların incelenmesinde olduğu gibi görsellerin, televizyon programlarının, çekimlerin, tiyatro gösterilerinin, sohbetlerin analizinde de kullanılan geniş bir analiz türüdür.<sup>26</sup> Bilimsel araştırmalardaki güvenilirlik ve geçerlik koşulunun yerine getirilmesi içerik analiziyle yapılan çalışmalar için de zaruridir. İçerik analizinde güvenilirlik, kategori sistemi ve kodlama işlemi üzerinden sağlanırken geçerlik koşulunda araştırmanın sorunları ve araçları arasındaki uyuma göre belirlenmektedir.<sup>27</sup>

Bir çalışmanın örneklemeinde genellikle, çalışma evreninin tanımlanması, evrendekilerin listelenmesi, örnekleme türünün belirlenmesi, örneklem büyüklüğünün kararlaştırılması, örneklemin alınması gibi süreçler dikkate alınmaktadır.<sup>28</sup> Çalışmanın evreni olarak Facebook'un tercih edilmesinde Türkiye'de 2000'ler sonrasındaki yaygın kullanımı temel alınmıştır. Çalışmada, amaçlı örnekleme tekniklerinden "tipik durum örnekleme" kullanılmıştır. Amaçlı örnekleme, bir çalışmanın amacı doğrultusunda derinlemesine araştırmaya imkân sağlayan ve belli özelliklere sahip bir ya da daha fazla durumda tercih edilen, olayları ya da olguları keşfetmeye ve açıklamaya yarayan örnekleme tekniğidir. Çeşitli amaçlı örnekleme türleri arasındaki tipik durum örnekleme ise evrende yer alan çok sayıda durumdan tipik olan bir durumun belirlenerek bu örnek üzerinden bilgi toplanmasını gerektirmektedir.<sup>29</sup>

Çalışmada Facebook'taki tasavvuf içerikli sayfalar incelenmiş, bu sayfaların seçiminde Tablo 1'deki kelime gruplarıyla tarama yapılmıştır. Taramada sadece "sayfa adı"nda geçen kelimeler temel alınmış; dernek, cami, araştırma merkezi, lokanta, yurt, müzik şirketi, külliye, müze vb. kelimeler bulunan sayfalar kapsam dışında tutulmuştur.

**Tablo 1: Facebook'ta Tarama Yapılan Tasavvuf Merkezli Kelimeler**

Allah Dostları	87
Tasavvuf	75
Mevlana	53
İbn-i Arabi	17
Yunus Emre	17
Derviş	14
Evliya	7

<sup>25</sup> Rauf Arıkan, *Araştırma Teknikleri ve Rapor Hazırlama* (Ankara: Asil Yayın Dağıtım Ltd. Şti, 2005), 88.

<sup>26</sup> Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 259-260.

<sup>27</sup> Orhan Gökçe, *İçerik Analizi Kuramsal ve Pratik Bilgiler* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006), 83.

<sup>28</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2012), 116.

<sup>29</sup> Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 92-94.



Menkbe	5
Kadiri	15
Rufai	7
Nakşibendi	10
İrfan	9
Dergah	11
Hacı Bektaş-ı Veli	6
<b>Toplam</b>	<b>333</b>

Tablo 1’de görüldüğü üzere Facebook’ta tasavvufla bağlantılı kelime ve kelime gruplarından en fazla “Allah Dostları”, “Tasavvuf” ve “Mevlâna”yı içeren sayfalar açılmıştır. Söz konusu üç kelimenin geçtiği ve takipçi sayısı en fazla olan 3 sayfa analize dâhil edilmiştir. Buna göre incelemeye alınacak sayfalar Tablo 2’de gösterilmiştir.

**Tablo 2:** Çalışmada İncelenen Sayfalar

Kelime/Kelime Grupları	İncelenen Sayfalar
“Allah Dostları”	Allah Dostları <a href="https://www.facebook.com/profile.php?id=100089644205690">https://www.facebook.com/profile.php?id=100089644205690</a> Allah Dostları <a href="https://www.facebook.com/Allah.Dostlari.Sayfasi">https://www.facebook.com/Allah.Dostlari.Sayfasi</a> Allah Dostları Gönül Sultanları <a href="https://www.facebook.com/profile.php?id=100044813627744">https://www.facebook.com/profile.php?id=100044813627744</a>
“Tasavvuf”	Tasavvuf ve Marifetullah <a href="https://www.facebook.com/tasavvufvemarifetullah">https://www.facebook.com/tasavvufvemarifetullah</a> Tasavvuf ve Biz <a href="https://www.facebook.com/tasavvufveeBiz">https://www.facebook.com/tasavvufveeBiz</a> İslam’da Tasavvuf <a href="https://www.facebook.com/islamdatasavvuf">https://www.facebook.com/islamdatasavvuf</a>
Mevlana	Hz. Mevlana <a href="https://www.facebook.com/HzMevlanaOku">https://www.facebook.com/HzMevlanaOku</a> Şems-i Tebrizi ve Mevlana <a href="https://www.facebook.com/semsitebrizimevlana1">https://www.facebook.com/semsitebrizimevlana1</a> Mevlana Sözleri <a href="https://www.facebook.com/HazretiMevlanaSozleri">https://www.facebook.com/HazretiMevlanaSozleri</a>

Söz konusu kelimelerle yapılan tarama sonucunda, her bir isimden en fazla takipçisi, abonesi bulunan sayfalar incelemeye dahil edilmiştir. “Sayfa” dışındaki “gruplar” araştırmanın sınırları dışında bulunmaktadır. Sayfaların analizinde, çalışma için hazırlanan “**Tasavvuf Sayfaları İnceleme Formu**” oluşturulmuştur.

### Araştırmanın Sınırlılıkları

Veriler, Tablo 2’de gösterilen sayfaların, 06 Ocak 2024 tarihi itibarıyla yapılmış en son 20 paylaşımı temel alınarak analiz edilmiştir.

### Araştırma Soruları

Soru 1: Tasavvuf sayfalarında kurumsal yapı, amaç ve yönetici bilgileri bulunmakta mıdır?

Soru 2: Paylaşımlar aktüel midir? Sayfalarda yeni içerik paylaşılmakta mıdır?

Soru 3: Paylaşımlar hangi temalara dayanmaktadır, bu temalar dinin hangi boyutlarıyla ilişkilidir?

Soru 4: Sayfalardaki paylaşımlar tamamen tasavvufla bağlantılı mıdır? Tasavvufla irtibatı olmayan paylaşımlar yapılmış mıdır?

Soru 5: Paylaşılan dinî içeriklerin kaynakları belirtilmiş midir? Kaynakları belirtilen ya da belirtilmeyen paylaşımlar, aslı kaynaklarda yer almakta mıdır?

Soru 6: Paylaşımlarda kimin sözü aktarılmıştır?

Soru 7: Paylaşımların genel formu (sadece metin, sadece görsel ya da her ikisi birlikte) nedir? Hangi tür görsel kullanılmıştır?

Soru 8: Paylaşımların genel içeriği neyle ilişkilidir?

### 3. Senkretik Bir Mesele: Popüler Dindarlık

Toplumsal tabakaların (zengin-fakir, eğitimli-cahil, köylü-şehirli vd.) dinî anlayış ve yaşayışında farklılıklar, dinin toplumlarla buluşmasından itibaren bütün süreçlerde kendini göstermiştir. İslam toplumlarında “havas” ile “avam” ayrımı şeklinde belirginlik kazanan<sup>30</sup> hemen hemen bütün dinlerin inananları arasında görülen ve en temelde dinî eğitim almış kişilerin “kitabî dindarlığı” ile geniş kesimlerin “popüler dindarlığı” arasındaki ayrım din sosyolojisinde geniş yönleriyle ele alınmıştır. Bu bakış açısı doğrultusunda dindarlığın bir ucunda din bilginlerinin öncü rolünün bulunduğu, entelektüel ve yazılı kültürün özelliklerini içeren kitabî dindarlık yer alırken diğer ucunda İslamî unsurlarla harmanlanmış mistik, büyüsel, yerel unsurların iç içe geçtiği senkretik bir dindarlık biçimi olarak popüler dindarlık bulunmaktadır.<sup>31</sup> Bu açıdan öncelikle “popüler din” kavramına açıklık getirmek yerinde olacaktır. Arslan'ın kaydettiği üzere sosyal bilimciler dinî davranışların incelenmesi amacıyla ideal tiplere ve kategorik ayrımlara başvurmaktadır. Bu bağlamda popüler din, sosyal bilimcilerin başvurduğu kategorik ve tıpsel ayrımlardan biridir. Diğer bir deyişle popüler din, teolojik anlamda bir din tanımı olmayıp sosyal bilimcilere göre “kitleleşmiş popülerleşen ve evrensel dinlere ait inanışlarla farklı şekillerde kaynaşan folk inanışları tanımlamak için kullanılan bir kavramdır.”<sup>32</sup> Dolayısıyla Çelik'in ifade ettiği gibi<sup>33</sup> “yüksek İslam” ile “halk İslam'ı” ya da “popüler İslam” gibi ayrımlar ontolojik olarak iki ayrı cevhere tekabül etmemekte, fonksiyonelliği ve açıklayıcılığı ile ele alınmaktadır. Bu açıklamalar ışığında, popüler din sistematik, kurumsallaşmış inanç ve pratiklerden ziyade hem eski kültür ve dinlere ait inanışlardan hem kitabî-resmî dinlere ait daha sistemli inanç ve simgelerden teşekkül etmesi itibarıyla senkretik nitelikleriyle öne çıkmaktadır. Resmî-kitabî dine ait öğelerle, eski kültür ve dinlere ait inanış ve uygulamalar popüler dinde bir arada, terkibî olarak bulunmaktadır.<sup>34</sup>

Türkiye’de popüler dindarlık ise bu anlama bağlı olarak, Taş’a göre geleneksel dindarlıkta yer alan bazı hususları da içine almakla beraber, İslam öncesi Türk kültürü ve diğer kültürlerden de izler taşıyan, bunun yanı sıra modern dönemdeki bazı olguları da içinde barındırarak değişik toplumsal katmanlarda ve geniş kitlelerde varlık gösteren, halk

<sup>30</sup> Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 176-177.

<sup>31</sup> Arslan, “Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri”, 192.

<sup>32</sup> Arslan, “Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri”, 194-195.

<sup>33</sup> Ömer Çelik, “Dini Bilgi, Dini Fenomen ve İslam’ın Kategorileştirilmesi”, *Bilgi ve Hikmet* 10 (1995), 20.

<sup>34</sup> Arslan, “Dindarlık Farklılaşması ve Popüler Dindarlık”, 291-292.

arasında değişik formatlarda, kurumlaşmamış tarzlarda bulunabilen, “yaşanan din” olarak da kabul edilebilecek bir dindarlık anlayışıdır.<sup>35</sup> Bu çerçevede popüler dindarlık, kutsallaştırmaya dayalı unsurlarla kendini gösteren, her zaman dinden kaynaklanmasa da dinî öğretilerin halk tarafından yeniden şekillendirilmesini ifade eden bir sosyal gerçekliktir.<sup>36</sup> Kaçınılması mümkün olmayan bir sosyolojik vakia olarak popüler dindarlık, muhtevası ve çerçevesiyle kitabî dinden ziyade kültürel şartlar ve yaşam biçimi tarafından şekillendirilmektedir. Bu nedenle popüler dindarlık, birbirinden farklı kültürel biçimleri bir araya getirerek yeni bir form altında meşrulaştırmakta, senkretik bir üretim anlamına gelmektedir.<sup>37</sup>

Ticaret, göç, fetih, işgal, asimilasyon, sürgün, ihtida vb. nedenlerle bir arada yaşayan dinî ve kültürel geleneklerdeki unsurların temel özelliklerini kaybetmeden bir tek yapı içinde, bilinçli ya da bilinçsizce uzlaşması/kaynaşması sonucunda oluşan yeni kültürel yapıları, gelenekleri veya düşünce ekollerini tanımlamak üzere senkretizm terimi kullanılmaktadır.<sup>38</sup> “Birbirinden ayrı düşünce, inanış veya öğretileri kaynaştırmaya çalışan felsefe sistemi” olarak tanımlanan senkretizm (Fransızca *syncrétisme*),<sup>39</sup> dinsel bağlamda bir tanrıya başka bir tanrının biçimi ya da geleneğini kullanarak tapınmayı anlatan bir terimdir.<sup>40</sup> Bununla birlikte senkretizm; antik devrin son yüzyıllarında karşıt dinler arasında birbirine benzeyen fikir ve kavramları karıştırıp yeni dinî meselelerin ortaya çıkmasını sağlayan harekete verilen isimken günümüzde daha ziyade iki ve daha çok fikir ve inancın karışımını ifade etmek için tercih edilmektedir.<sup>41</sup> Başka bir şekilde söylenecek olursa kavramın kökeni dikkate alınmakla birlikte, Ocak’ın tanımlamasında da görüldüğü üzere senkretizm sosyolojik anlatımla “uzun bir zaman ve geniş bir mekân içinde, kendiliğinden meydana gelen etkilenmeler sonucu oluşan bir inançlar bağdaşması”<sup>42</sup> olarak bu çalışmada kullanılmaktadır. Bu bakımdan senkretik bir form olarak popüler dindarlık, tasavvufî ve dinî uygulamalarda farklı kültür figürlerinin kesişme ve kaynaşmalarında ortaya çıkmaktadır.<sup>43</sup> Sözelimi Yörükân’ın Türk dinlerinden olan Şamanlık’taki bazı ritüellerin Alevîlerde görüldüğüne ilişkin değerlendirmeleri<sup>44</sup> ile Atay ve Ocak’ın farklı din ve kültürlerin tesiriyle günümüze kadar gelen Hızır-İlyas kültü ile mevlidin Sünnîlerde önemli bir dinî gelenek olduğu yönündeki temasları<sup>45</sup> senkretizm bağlamında önemli ve dikkati çeken izlerdir.

#### 4. Popüler Dindarlık, Tasavvuf ve Medya

Tasavvufun ne olduğu ve mahiyetine dair yapılan tarifler, sûflerin yaşadıkları hallere ve tecrübe ettikleri makamlara göre değişkenlik gösterdiği için tasavvuf hakkında tek bir

<sup>35</sup> Taş, “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma”, 195.

<sup>36</sup> Köse - Ayten, *Popüler Dindarlık Durakları*, 11-12.

<sup>37</sup> Köse - Ayten, *Popüler Dindarlık Durakları*, 26.

<sup>38</sup> Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 266.

<sup>39</sup> Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2019), “‘Kuşak’ maddesi”, 2066.

<sup>40</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2020), 650.

<sup>41</sup> Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 392.

<sup>42</sup> *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam’ın Macerası* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 24.

<sup>43</sup> Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, 54.

<sup>44</sup> Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2014), 27-37.

<sup>45</sup> Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar Antropolojik Denemeler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 57-60; Ahmet Yaşar Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü* (İstanbul: TİMAŞ, 2019), 223.

tanım yapmak mümkün değildir. Her bir sûfînin tasavvuf hakkında yaptığı tanım yaşadığı hale, tecrübe ettiği ve konuştuğu makama, vurgulamak istediği yöne göre farklılık arz edebilmektedir.<sup>46</sup> Bazen bir sûfînin aralarında herhangi bir bağ olmaksızın tasavvufa dair birden fazla tarifi de söz konusu olabilmektedir. Tasavvufa dair yapılan tanımlarda kimi zaman tahalluk, kimi zaman tahakkuk boyutu ön plana çıkarken, zaman zaman sûfîlerin mücâhede veya marifetullah boyutuna dair dile getirdiği tanımlar da bulunmaktadır. Bunun sebebi olarak sûfînin “ibnü'l-vakt” olması ve bulunduğu vakitte kendisine galip gelen “hal” üzerinden konuşması gösterilmiştir. Ancak bu durum, tasavvuf hakkında konuşan sûfînin tasavvufu sadece o tanımdan ibaret gördüğü anlamına da gelmemektedir.<sup>47</sup> Konumuzla irtibatı açısından tasavvufun mahiyetine dair birkaç tanım aşağıda verilmiştir:

Dâvûd et-Tâî'ye (öl. 165/781[?]) göre tasavvuf dünyaya karşı oruç tutmak, onu gönlüne sokmamak, bu orucu ölüme kadar bozmamak, ölünceye kadar dünyadan korunmak ve vahşi hayvanlardan kaçarcasına insanlardan uzak durmaktır.<sup>48</sup> Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (öl. 283/896) “Tasavvuf, az yemek, Allah ile sükûna kavuşmak ve insanlardan kaçmaktır.”;<sup>49</sup> Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî (öl. 295/908) “Tasavvuf, nefsin her hazzını terk etmektir.”;<sup>50</sup> Cüneydi Bağdâdî (öl. 297/909) “Tasavvuf yaratılmışlarla, maddî ve nefsânî olan her şeyle alakayı kesip Allah ile olmaktır.”<sup>51</sup>, “Tasavvuf her türlü iyi ahlâka yükselmek ve her kötü ahlâktan yüz çevirmektir.”;<sup>52</sup> Semnûn b. Hamza (öl. 298/911 [?]) “Tasavvuf hiçbir şeye sahip olmaman ve hiçbir şeyin de sana sahip olmamasıdır.”<sup>53</sup> şeklinde tanımlamalarda bulunmuşlardır.

Yukarıdaki tanımlardan hareketle ifade edilebilecek hususların başında tasavvufun daha çok bireyin iç dünyasını (enfüs) alâkadar eden hususlarla ilgilenen, ahlâkî kemâli ve manevî terakkiyi önceleyen bir ilmî disiplin, manevî bir eğitim süreci olduğu ve insanın Yaratıcı dışında her şeyden uzaklaşmasını önerdiği gerçeğidir. Tasavvufta müridin/sâlikin bu terakkî yolculuğu seyrüsülûk olarak isimlendirilmektedir. Seyrüsülûk bir mürşit rehberliğinde yapılmalıdır. Kâmil bir mürşit rehberliğinde yürütülmediği zaman seyrüsülûk, birtakım olumsuz neticelere sebep olabilir.<sup>54</sup> Çalışmamız açısından sosyal medya özelinde konuya bakıldığında bu noktada bir tenakuz dikkat çekmektedir. Sosyal medya ilgili-ilsiz, konu hakkında bir birikime sahip olan ya da olmayan, temel düzeyde dahi olsa tasavvufla ilgili bilgi sahibi olan-olmayan herkesin kullanımına açık bir kamusal alan niteliğindedir. Bu niteliği

<sup>46</sup> Tasavvufu tarif etmek için sûfîlerin yaptığı tanımlardan, Abdülkerim Kuşeyrî ve Feridüddin Attâr'ı esas alarak hazırlanmış, kronolojik geniş bir seçki için bk. Reynold Alleyne Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 64-73; Nicholson'ın yaptığı kronolojik sıralama üzerinden, birtakım yeni eklemelerle birlikte, tasavvuf tanımlarına dair yapılmış bir değerlendirme için bk. Ebü'l-A'lâ Afifi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 40-54.

<sup>47</sup> Afifi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 39-40.

<sup>48</sup> Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Abdülhalim Mahmud (Şam: Dâru'l-Hayr, 2003), 50.

<sup>49</sup> Feridüddin el-Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, çev. Muhammed Aslı el-Vestânî (Şam: Dâru'l-Mektebî, 2014), 339.

<sup>50</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 76.

<sup>51</sup> Ebü Nasr es-Serrâc, *el-Lüma' fi't-tasavvuf*, thk. Abdülhalim Mahmud - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960), 45; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 428.

<sup>52</sup> Ebü Abdîrrahmân es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, çev. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 280; Ebü Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018), 1/55.

<sup>53</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 501.

<sup>54</sup> Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/127-128.

dolayısıyla sosyal medya mecralarında yapılan paylaşımlarda, özellikle dinî konulara hassasiyetle yaklaşılması elzem görünmektedir. Zira “dinî degrade eden” kimi paylaşımlar nedeniyle zaman zaman dine hizmet etme adına dindar insanların din dışı uygulamalara yönlendirilmesi ve zarar görmesi söz konusu olabilmektedir.<sup>55</sup> Aynı zamanda sosyal medyanın tüketim endüstrisinin bir parçası olduğu, temel amaçlarından birinin kullanıcılarını yeri geldiğinde manipüle etmek üzere kurgulandığı, sosyal medya ve diğer medya araçlarının başkaları adına özveride bulunmak yerine narsistik bir biçimde bireylerin sadece kendileriyle ilgilenmelerine neden olabileceği, yine aynı araçların standartlaşmış birbirine benzer öğeler üreterek ve zorla tüketime yönlendirerek bireyleri manipüle ettiği<sup>56</sup> dikkate alındığında tasavvufun îsâr (kendi ihtiyacı olmasına rağmen başkalarını kendisine tercih etmek), kanaat gibi kavramlarıyla ve insanı, derûnî ve manevî boyutuyla metafizik yönünün de farkında olan bir varlık olarak enfüsten/iç dünyasından inşa ve imar etme amacıyla büyük bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Sosyal medya ve bu mecrada üretilen popüler dindarlık modelleri ve materyalleri, tasavvufun özünde bulunan değerler manzumesi ve tasavvufun bizatihi amacı ve yöntemi ile uyum arz etmemektedir.

Sosyal medyada influencer’ adıyla anılan kimselerin sosyal medya paylaşımlarını dini ya da kültürü tamamen dışlayarak tasavvuf felsefesi ile taban tabana zıt diyebileceğimiz tüketim, mutluluk, eğlence, popüler kültür unsurları, güzellik, zenginlik ve mükemmellik üzerine kurguladığı<sup>57</sup> ve sosyal medyanın daha çok bu alandan beslendiği gerçeği dikkate alındığında tasavvuf ve sosyal medya arasındaki ilişki daha da çapraşık hale gelmektedir.

Günümüzde kurumsal din anlayışının zayıfladığı ve bireysel bir spiritüalizme geçiş yapıldığı yönündeki tespitler<sup>58</sup> dikkate alındığında sosyal medyada yer alan tasavvuf içerikli sayfaların ve yapılan paylaşımların da bu açıdan “popüler dindarlık” kavramı çerçevesinde ele alınması ve sosyolojik olarak incelenmesine ihtiyaç olduğu ortadadır.

“Popüler din” kavramına yüklenen anlam kadar<sup>59</sup> popüler dindarlığın muhtelif tezahürleri bulunmaktadır. İslam’ın derûnî ve manevî boyutunu temsil eden ve İslam’ı hayata aktarma biçimi olarak ortaya çıkan tasavvuf, Türklerin tarihinde öteden beri popüler/halk dindarlığının oluşmasında ve gelişmesinde önemli faktörlerden biri olmuştur. Zira Ocak’a göre İslam’ın Orta Asya’daki Türk toplulukları arasına tasavvufi bir nitelikte girmesi ve yayılmasında tasavvufun mistik yönü kadar, Orta Asya Türk topluluklarının İslâm’ı benimsemeden önce kabul ettikleri dinlerdeki çeşitli kültürler ve mistik yönlerin de tesiri bulunmaktadır. Dolayısıyla İslam’ın Türkler arasındaki aldığı en güçlü popüler tezahürlerden biri olan tasavvufun tarih boyunca sürdürdüğü etkinliğin temelinde böyle bir gerçektir de bulunmaktadır.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Hüner Şencan, “İnternet ve Mobil Telefon Kullanmak Suretiyle Gerçekleştirilen Din-Ticaret İlişkilerinde Toplumsal Sorunlar ve Olası Önlemler”, *Medya ve Din Tartışmaları - Sempozyum Bildirileri*, ed. Mete Çamdere vd. (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2015), 21-24.

<sup>56</sup> Ekmel Geçer, *Sosyal Medya ve İletişim Psikolojisi: Kişilik, Kutuplaşma ve Algoritma* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 82-90.

<sup>57</sup> Feyza Dalaylı, “Evaluation of Generation Z and Influencer Interaction in the Scope of Religious and Cultural Values”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/3 (2023), 777.

<sup>58</sup> Bölükbaşı, “Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler ‘Tasavvufçuluk’”, 156.

<sup>59</sup> Bk. Charles H. Long, “Popüler Din”, çev. Mustafa Arslan, *Sosyo-Dini Farklılaşma ve İslam - Sosyolojik ve Antropolojik Perspektifler* -, ed. Mustafa Arslan (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013), 148-155.

<sup>60</sup> *Türkler, Türkiye ve İslâm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 35-37.

Tasavvufu Sabri Ülgener kümelenme ve kutuplaşma etrafında, biri öbürüne ters düşen iki uç ve iki bakışla değerlendirmektedir:<sup>61</sup>

**Tablo 3:** Tasavvufta İki Ayrı Uç

<b>İslamî geleneklere bağlı olanlar</b>	<b>Senkretik inançlar</b>
Dünyaya ilgiyi eleştirenler	Dünyayı ret edenler
Çileyi yol edinenler	Nefsâni tatmin ve hazza yönelenler

Türkiye’de İslam’ın yorumlanış biçimi halk tabakasından sûflere, ulemeden devlet mekanizmasına ve siyasetine dek çeşitli yapısal özelliklerden etkilenerek şekillenmekte; buna bağlı olarak birbirine taban tabana zıt olmasa da çeşitli görünüm (halk İslam’ı, kitabî İslam, tekke İslam’ı, devlet İslam’ı) Türkiye’deki dinî hayatın farklılıklarını açığa çıkarmaktadır.<sup>62</sup> Ancak en temelde Müslümanlar arasında, sistemli ilke ve prensipleri içeren, din bilginlerinin oluşturduğu ve belli bir mantık örgüsüne sahip resmî-kitabî din yanında; buna nispetle sistemsiz, farklı nitelikteki inanışların bir arada bulunduğu popüler din tarzları da görülmektedir. Popüler dindarlık, İslam’ın normatif, resmi yorumunun getirdiği ilke ve prensipleri reddetmeksizin, ilke bağlamında Müslüman din bilginlerini (ulemayı) eleştirmeksizin, kitabî dinden bağımsız olarak ayrı bir alanda hayatîyet bulmaktadır.<sup>63</sup> İslam açısından yaygın popüler biçimler çeşitlilik sergilemektedir. Birincisi doğum, ölüm, evlilik gibi dönemlerde halk arasındaki dinî inanış, uygulama ve tören biçimleridir. İkincisi halk tarafından “veli” ya da “evliya” denilen kimselerin kabirlerinde tazime varana dek uzanan uygulamalardır. Üçüncüsü doğal afetler, felaketler gibi krizlerde ortaya çıkan dinî davranış kalıpları ve dördüncüsü de İslam toplumlarındaki dinî yapılarda (cemaat ve tarikat) görülen fikirler ve yaşam tarzlarıdır.<sup>64</sup> “Halk dini” diye vasıflandırılan dinî yaşayışta İslamî veya sünnî unsurların yanında çeşitli toplum ve kültürlerden alınan uygulamalar bulunduğu gibi halk dindarlığındaki dinî kültürel unsurlarda da tasavvufî yönlerin olduğunu tespit etmek mümkün görünmektedir.<sup>65</sup>

Tasavvuf ve sûfî terimlerine verilen anlamlar; dünyanın zemmi ve inkârı, zühd ve takva, nefis mücadelesi, nefsi tasfiye ve terbiye, Allah’ın zatında bekayı bulmaya çalışma, ruhî bir hal, bir iç yaşantı gibi çok çeşitli şekillerde ortaya çıkmıştır. Ayrıca tarihi ve sosyolojik açıdan İslam dünyasında tasavvuf geleneği, başlangıç formlarından ileri derece sistematik şekillerine kadar birçok veçhelere ve fonksiyonlara da bürünmüştür. Hiçbir din veya dinî yaşayış formunun tarihi ve sosyo-kültürel faktörlerden soyutlanamayacağı temel alındığında, tasavvufun da dinî, ruhî, vecdî, sezgisel, zihnî, kültürel ve toplumsal pek çok yönü bulunduğu ifade edilebilir. Öyle ki tasavvuf halk inançlarıyla karışmış mistik popüler kültüre, edebiyata ve sanata kadar oldukça muhtelif formlarda kendini göstermektedir.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Mustafa Arslan, “Sabri Ülgener’de Sosyo-Dini Farklılaşma, Meslek Ahlakı ve Ahilik”, *Sosyo-Dini Farklılaşma ve İslam - Sosyolojik ve Antropolojik Perspektifler* -, ed. Mustafa Arslan (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013), 118; Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devre İktisat Ahlakı* (İstanbul: Der Yayınları, 1981), 78-86.

<sup>62</sup> Ocak, *Türkiye ve İslam*, 57-75.

<sup>63</sup> Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, 54.

<sup>64</sup> Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, 65-66.

<sup>65</sup> Günay vd., *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması - Kayseri Örneği* -, 4.

<sup>66</sup> Ünver Günay - A. Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1999), 71-73.

Tasavvufun Anadolu'da tarihi süreç içerisinde tarikatlar, tekke ve dergâhlar ile fütüvvet ve ahilik teşkilatı vasıtasıyla kurumsallaştığı görülmüştür. Bu kurumlar ilk olarak daha çok dinî ilimler tahsil etmiş kişilerin ulvi amaçlarla buldukları müesseselerken yaygınlaşmalarına bağlı olarak halkın kurumları haline de gelmiştir.<sup>67</sup> Ayrıca tasavvuf ve irfanî hayat Müslümanların kentleşmesinde, kent dindarlığının yaygınlaşmasında önemli etkileri bulunan bir olgudur. Mevlâna, Yunus Emre ve diğer sûfi erenlerin Anadolu ve Balkan coğrafyasındaki Müslümanların kentleşmelerine katkıları, bu açıdan temel göstergelerden biri sayılabilir.<sup>68</sup>

Türkiye'de halk dindarlığının önemli bir yönünü oluşturan, Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarda kapatılan tarikatlar ve tekkeler bir şekilde varlıklarını sürdürmüş, zamanla kadim sûfi geleneğin devamı olarak çeşitli tarikatlar toplumda yeni işlevler yüklenmişlerdir. Ayrıca Cumhuriyet'in hızlı değişim ve tepki ortamı, kaynağını tasavvuftan alan ancak geleneksel tasavvuftan oldukça farklı, yeni tip yapı ve örgütlenme biçimleri ve böylece yeni cemaat ve hareketler de ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte bu yapıların dernek, vakıf, kurs vb. eğitim kurumları, şirketler, finans kurumları, medya örgütlenmesi gibi çok yönlü amaçlara yönelmesi tarikat kültüründe değişimlere de yol açmıştır.<sup>69</sup> Bu yönleriyle bakıldığında tasavvufun, popüler dindarlık etkeni olarak şekillendiğini, sosyolojik değişimlerden etkilendiğini ifade etmek mümkündür.

**Tablo 4:** Popüler Dindarlığın Oluşumunda Etkili Olan Unsurlar

Bilişsel	Psikolojik	Sosyolojik
Alışkanlık Belleği	Duygusallık	Sosyal Kötülükler
Sembolik Düşünce Tarzı	İçgüdüsel Davranış	Süreklilik İmgesi
Mitsel Düşünce Tarzı	Dünyevi Mutluluk Beklentisi	Sosyal Fonksiyonlar
Ortak Duyu Bilgisi	Faydacı, Pragmatik Eğilim	Sosyal Konum
	Büyü ve Sihre Eğilim	
	Önder-Rehber İhtiyacı	
	Korku	

Tablo 4'te popüler dindarlığın oluşumunda etkili olan bilişsel, psikolojik ve sosyolojik faktörler bulunduğu görülmektedir.<sup>70</sup> Popüler dindarlığın yaygınlaşmasında etkili olan faktörlerden biri de kuşkusuz kitle iletişim araçlarıdır.

Türkiye'de medyumların televizyon kanallarında önemli bir gündemi işgal ettiği, sırlara dayalı dizilerin bir dönem izlenme rekorları kırdığı temel alındığında popüler dindarlığa ilişkin unsurların televizyonda önemli bir yeri bulunduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber dinî içerikli televizyon programlarında kitabî dinin temsilcileri olarak zikredilen medya vaizlerinin aynı zamanda popüler dinî konulara da yer verdiği; popüler

<sup>67</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvufta İrşad İrfani Tebliğ ve Davet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı-DİB Yayınları, 2022), 135.

<sup>68</sup> Yılmaz, *Tasavvufta İrşad İrfani Tebliğ ve Davet*, 298-301.

<sup>69</sup> Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", 599-602.

<sup>70</sup> Tablo 4, Mustafa Arslan'ın çalışmasına dayanarak hazırlanmıştır; bk. Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, 110-118.

din içerisinde önemli yer bulan menkıbe ve kıssalar, mucizevî olaylar, görünmeyen varlıklar, sihir ve büyü gibi mistik öğeler barındıran hadiselerin de sunulduğu;<sup>71</sup> dinî program izleyenlerin popüler dindarlık seviyelerinin yüksek olduğu<sup>72</sup> temel alındığında televizyondaki popüler dindarlık temsillerinin, halkın popüler dindarlık eğilimlerini güçlendirdiği söylenebilir.

Türkiye’de 1993 yılından itibaren erişim sağlansa da özellikle 2010 yılından itibaren internetin yaygın bir biçimde kullanılmaya başladığı, sosyal medya kullanımında da Türkiye’nin dünya ortalamasının üzerinde bir seyir izlediği bilinmektedir. Bu nedenle daha ilk dönemlerden itibaren internette dinî içerikler hem kurumsal yapılar (Diyanet, İlahiyat fakülteleri vd.) hem tarikat ve cemaatler marifetiyle sosyal medyada kendini göstermiş ayrıca çeşitli girişimcilerin, bireylerin, kuruluşların dinsel söylem ihtiva eden sayfalar açtığı görülmüştür.<sup>73</sup> Dolayısıyla Türkiye’de Anderson’un ifadesiyle “toplum temelli popüler İslam’ın ya da halk İslam’ının ve ulema İslam’ının sesleri birbirine karışmıştır.”<sup>74</sup>

Artık günümüzde neredeyse tasavvuf hareketlerini yeni iletişim pratiklerinden ayrı düşünme imkânı dahi bulunmamaktadır. Tarikatların sosyal medyadaki etkinliğini gösteren kimi araştırmalar bu hususu teyit etmek için yeterli içerikler sunmaktadır.<sup>75</sup> Kullanıcıların dinî-tasavvufî nitelikli paylaşımlar yoluyla sosyal medyayı bir tür tebliğ ve irşat mekânı olarak gördükleri de bilinmektedir.<sup>76</sup> Diğer taraftan, tasavvufun popüler kültüre eklendiği bir saha olarak sosyal medyanın etkisini “tasavvufçuluk” ya da “kurumsuzlaşmış tasavvuf” nosyonuyla tanımlanması<sup>77</sup> konuyla ilgili eksen çizgilerinin karmaşıklığını da göstermektedir. Ülkemizde internet kullanıcılarının yüzde 45’inin dinî bilgi edinme kaynağı olarak interneti gördükleri de dikkate alındığında<sup>78</sup> bu çerçevede sosyal medyadaki tasavvuf eğilimlerini incelemek önemli bir konu olarak karşımızda bulunmaktadır. Tasavvuf; sosyal medya mecralarında “kurumsuzlaşmış” bir formda, gündelik hayatın görsel ve yazılı kültüründe, popüler dindarlığın bir malzemesi ve parçası olarak “popüler tasavvufçuluk” şeklinde mi tezahür etmektedir?<sup>79</sup>

<sup>71</sup> Demirek, *Türkiye’de Popüler Dindarlık ve Medya İlişkisi*, 127-129.

<sup>72</sup> Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, 246.

<sup>73</sup> Buna ilave olarak modern dönemde ortaya çıkan muhtelif düşüncelerin dijital yayıncılığa konu edildiği gözlemlenmektedir. Konuyla ilgili müstakil bir araştırma için bk. Furkan Çakır, “Dijital Platformlarda İslâmî İmgeler (Kalifat Dizisi Örneği)”, *ATEBE Dini Araştırmalar Dergisi* 7 (Haziran 2022), 1-13.

<sup>74</sup> Jon W. Anderson, “İnternet İslam’ın Üçüncü Dalgası mı; Uygarlığın Sonu mu?”, *Umran* 92 (Nisan 2002), 96.

<sup>75</sup> Mahmut Çelik, *İsmailî Camii İlim ve Hizmet Vakfının Medyaya Bakışındaki Dönüşüm ve Günümüzdeki Medya Kullanım Pratikleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021); Mustafa Çuhadar, “Postmodernizm, Dijitalleşme ve Hibrit Dindarlık”, *Tevlat Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2021), 67-88; Narmanlıoğlu, “Tarikat ve Cemaatlerin Alternatif Medya Stratejileri”; Gizem Yakışır - Vejdi Bilgin, “Dini Gruplar, Medya ve Propaganda: Türkiye’deki Dört Dört Dini Grup Üzerine Göstergebilimsel Bir Çözümleme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (2019), 337-369.

<sup>76</sup> Mustafa Derviş Dereli, *Sanala Veda -Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık-* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2022), 136-138.

<sup>77</sup> Bölükbaşı, “Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler ‘Tasavvufçuluk’”.

<sup>78</sup> Metin Eken - Hakan Aydın, “Enformasyon Toplumunda Dini Bilgi Edinme: İnternet Ortamındaki Dini Enformasyonun Güvenilirliği ve Kalite Kriterleri Üzerine Bir İnceleme”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (2018), 897.

<sup>79</sup> Konuyu sosyolojik düzlemde tartışan bir çalışma için bk. Bölükbaşı, “Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler ‘Tasavvufçuluk’”, 155-159.



### 5. Tasavvuf Sayfaları Üzerine Yapılan İncelemeye İlişkin Bulgu ve Yorumlar

Geleneksel medya içeriklerinin sosyal medyaya entegrasyonunda olduğu gibi halkın kendi değerlerini sosyal medyaya aktarması, popüler dinî inanışların sosyal medyada varlık göstermesine neden olmuştur. Cin çıkarma seansları düzenlenen ve video paylaşım sitelerinde servis edilen görüntüler; şifa seanslarıyla video-konferans sistemlerinde yapılan uygulamalar; akıllı gerçeklik gözlükleriyle ruhî olarak yücelmeye çalışma şeklindeki göstergeler popüler dinî inanışların önümüzdeki süreçte de devam edeceğine yönelik intibalar oluşturmaktadır.

Bununla beraber televizyon ya da sosyal medyada yer bulan dinî içerikler konusunda zaman zaman “Bu tür konular, ilmi usullerle tartışılmalı, konuşulmalı; ancak herkesin duyup öğrenebileceği televizyon, sosyal medya gibi alanlarda konuşulmamalı. Kitleleri servis edilen bu tür içerikler insanların zihinlerini bulandırır” tarzındaki ifadelerse, ulema İslam’ı ile halk İslam’ı arasındaki farklılığın güncel bir yorumunu göstermektedir.

Diğer taraftan geleneksel tasavvufî anlayışın tezahürlerini sosyal medyada tarikatların açmış olduğu hesaplardan incelemek mümkünken doğrudan kişisel çabalarla açılan tasavvuf sayfaları da konunun ayrı bir yönünü oluşturmaktadır. İşte bu çalışmada, belirli tarikatlardan bağımsız olarak açılan tasavvuf sayfaları incelenmiştir.

**Tablo 5:** İncelenen Sayfalara İlişkin Bilgiler

Sayfa Adı	Takipçi Sayısı	Beğeni Sayısı
Allah Dostları	56.000	56.000
Allah Dostları Sayfası	73.000	Veri yok
Allah Dostları Gönül Sultanları	24.000	24.000
Tasavvuf ve Marifetullah (Beşir Derneği)	161.000	Veri yok
Tasavvuf ve Biz	122.000	118.000
İslam'da Tasavvuf	83.000	83.000
Hz. Mevlâna	1.300.000	1.300.000
Şems-i Tebrizi & Mevlana	1.200.000	1.300.000
Hz. Mevlâna Sözleri	225.000	210.000

Tablo 5, tasavvuf kavramları kullanılarak açılan sayfalarda, takipçi sayılarının 24.000’den başlayıp 1.300.000’e kadar yükseldiğini göstermektedir. Takipçi ve beğeni sayısı en düşük olan sayfa 24.000 kişi ile Allah Dostları Gönül Sultanları, en yüksek takipçi ve beğeni sayısına sahip sayfa ise 1.300.000 kişi ile Hz. Mevlâna başlıklı sayfadır. Bu rakamlara bakıldığında tasavvufa ilişkin kavram ve sembollerin sosyal medyada ilgi duyulan konulardan biri olduğunu ifade etmek mümkündür.

Sayfa takipçi ve beğeni sayısı, örneklem olarak seçilerek Tablo 5’te gösterilen sayfalara göre daha düşük sayıda onlarca tasavvufî içerik paylaşan ve isimlerinde tasavvuf, sûfi ifadeleri veya bir sûfinin ismi geçen sayfa bulunmaktadır. Yöntem kısmında görüleceği üzere, tasavvuf terminolojisiyle bağlantılı Facebook’ta 333 adet sayfa açılmış olması, sosyal medyada tasavvuf içeriklerine karşı bir ilginin olduğunu göstermektedir. Bu durum, aynı

zamanda tasavvufun popüler dindarlık alanında önemli bir karşılığının olduğunu da gözler önüne sermektedir.

Sayfa sayısında Mevlâna'nın isminin geçmesi, söz konusu sayfaların takipçi ve beğeni sayısını diğer sayfalara göre gözle görülür biçimde ayırtmaktadır. Mevlâna'nın dünya genelinde sahip olduğu popülarite, sosyal medyada, çalışmamız özelinde de Facebook'ta da kendini göstermektedir. Şiirlerinden yapılan çeviriler, ABD'de çok satanlar listelerinde yer bulan<sup>80</sup> Mevlâna'nın sosyal medya mecralarında bu şöhretini koruduğu görülmektedir. Bununla birlikte bu sayfalarda yapılan paylaşımların Mevlâna'ya aidiyeti ve Mevlâna ile ilgisi çalışmanın ilerleyen sayfalarında ayrıca konu edinilecektir.

Genelde tasavvuf ve özelde Mevlânâ teması son dönemlerde roman, öykü, deneme türünde kitaplarla, kişisel gelişim reyonlarına özel tasavvuf raflarıyla yazılı kültürde; televizyon yayınları ve yeni medya içerikleriyle görsel kültürde popüler temalar arasında yer almaktadır.<sup>81</sup> Bu durum, çalışmamızın verileri açısından da geçerli görünmektedir ve tasavvufun sosyal medyada genel olarak tasavvuf ile özdeşleşen kişiler aracılığıyla yaygınlaştığı ifade edilebilir. “Mevlâna” ismi kullanılarak açılan sayfaların takipçi sayılarından bu çıkarımı yapmak mümkünken buna ek olarak Yunus Emre'nin hayatı, eserleri ve yaşayışına yer veren Facebook, Twitter, Instagram hesapları/grupları/sayfalarının bulunması,<sup>82</sup> sosyal medyanın “tanınma/tanıtma”, “bilme/bilinme”ye, daha açık ifadeyle şöhret kültürüne uygun yapısıyla da örtüşmektedir. Bu nedenle bir popüler dindarlık formu olarak tasavvufa dair içeriklerin, popüler kültür mecrası sosyal medyada yeniden üretildiği söylenebilir. Burada dikkat çeken noktalardan bir tanesi, sayfalarda paylaşılan içeriğin mahiyetinin sayfa isimlerinden bağımsız şekillendiğidir. Mevlâna'nın ismi kullanılarak açılan bir sayfa Mevlâna ile doğrudan ya da dolaylı bağı olmayan ve hatta tasavvuf ile alakası asla kurulamayacak paylaşımlar yapabilmektedir. Popüler kültür ve mecralarda, tasavvufî şahsiyetler bir meta olarak kullanılabilir ve bu yapılırken herhangi bir ilmî, kültürel, dinî, ahlakî kaygı güdülmediği gözlemlenmektedir. Aşağıda bu konuya örnek teşkil edebilecek görseller sunulmuştur.

**Görsel 1:** Tasavvuf sayfalarında tasavvuf dışı yapılan paylaşımlara dair örnekler



<sup>80</sup> Jane Ciabattari, “Why is Rumi the best-selling poet in the US? Culture”, *bbc.com* (27 Şubat 2024).

<sup>81</sup> Bölükbaşı, “Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler “Tasavvufçuluk”, 161.

<sup>82</sup> Serap Tanyıldız - Ömer Dinçer, “Bir Sosyal Medya Fenomeni Olarak Yunus Emre”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, (Aralık 2021), 138-153.

**Tablo 6:** İncelenen Sayfaların Kurumsal Yapı, Amaç ve Yönetici Bilgileri

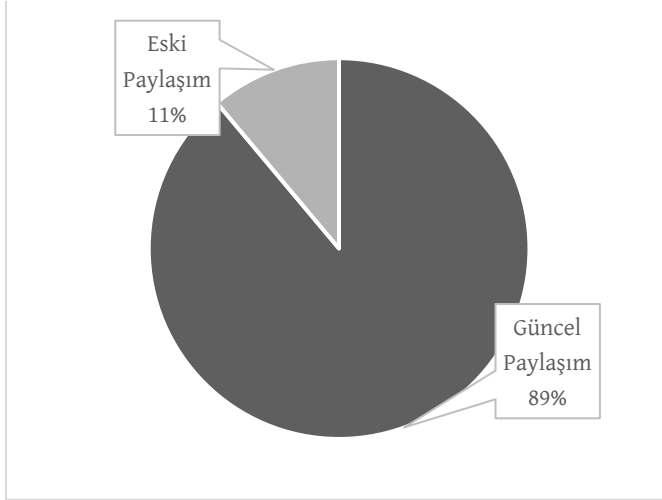
	<b>Kurumsal Yapılarla</b>	<b>Sayfaların Amaçları</b>	<b>Sayfa Yöneticileri</b>
Allah Dostları	Yok	Belirtilmemiş	Açıklanmamış
Allah Dostları Sayfası	Yok	Belirtilmemiş	Açıklanmamış
Allah Dostları Gönül Sultanları	Yok	Belirtilmemiş	Açıklanmamış
Tasavvuf ve Marifetullah	Beşir Derneği	Belirtilmemiş	Açıklanmamış
Tasavvuf ve Biz	Yok	Belirtilmemiş	Açıklanmamış
İslam'da Tasavvuf	Yok	Belirtilmemiş	Açıklanmamış
Hız. Mevlâna	Yok	Belirtilmemiş	Açıklanmamış
Şems-i Tebrizi & Mevlana	Yok	Belirtilmemiş	Açıklanmamış
Hız. Mevlâna Sözleri	Yok	Belirtilmemiş	Açıklanmamış

İncelenen sayfalar arasında “Tasavvuf ve Marifetullah” sayfası dışında kurumsal yapılarla ilişkili olduğu belirlenen bir sayfa bulunmamaktadır. Buna ek olarak hiçbir sayfada amaçlar ve sayfa yöneticilerine ilişkin bilgi yer almamaktadır. Bu durum sayfaların amaçları, paylaşımların nesnellığı, yapılan paylaşımlardaki niteliğin sayfa yöneticilerinin durumuyla bağlantılı olarak değerlendirilmesi gibi konularda bir yorum yapılabilmesine mani olmaktadır.

Bu noktada sayfa yöneticilerinin şeffaf bir şekilde belirtilmemesi; sayfa yöneticilerinin bir tasavvufi gruba aidiyetlerinin olup olmadığını, sayfaların açılış amacının ve paylaşımlarla hedeflenen amacın ne olduğunu tespit edememe sorunlarını beraberinde getirmektedir. Aynı zamanda bu durum sayfaların paylaşım stratejileri ile ilgili ve yapılan paylaşımların sayfa yöneticilerinin tasavvuf anlayışıyla bağlantılı yapılabilecek analiz imkânını ortadan kaldırmaktadır. Tüm bunlarla birlikte incelenen sayfalarda yapılan paylaşımların tasavvufun geleneksel kodlarıyla uyumsuz bir durumunun olmadığı görülmüştür. Burada tek istisna, Şems-i Tebrizi & Mevlana sayfasıdır. Söz konusu sayfada paylaşımların neredeyse tamamı, tasavvufla bir ilgisi olmayan bazı haberlerin, okurun ilgisini çekecek ve merak uyandıracak bazı başlıklarla sunulmasından ibarettir. İncelenen sayfaların çok azı hariç paylaşımlarda, herhangi bir grup/hizip taassubunun bulunmadığı gözlenmiştir.

İnternetteki dinî içerikler konusunda yapılan çeşitli çalışmalar, sayfaların şeffaflığı ve yetkinliği konusunda yeterli bilgilendirme yapılmadığını göstermektedir. Eken ve Aydın'ın Türkiye'de dinî bilgi kaynakları ve fıkıh kategorisinde en fazla ziyaret edilen web siteleri üzerine yaptığı analiz, genel olarak incelenen sitelerde künye bilgisinin ve yazarların uzmanlık alanlarının paylaşılmadığını ortaya koymaktadır.<sup>83</sup> Söz konusu çalışmalarda dikkat çekilen ortaya çıkan yetkinlik ve otorite sorununun yaptığımız çalışma açısından da geçerli olduğunu söylemek gerekmektedir.

<sup>83</sup> Eken - Aydın, “Enformasyon Toplumunda Dini Bilgi Edinme: İnternet Ortamındaki Dini Enformasyonun Güvenilirliği ve Kalite Kriterleri Üzerine Bir İnceleme”.

**Tablo 7:** İncelenen Sayfaların Aktüel Paylaşım Durumu

İncelenen sayfa içeriklerinin yüzde 89'unun yeni paylaşımlar, geriye kalan yüzde 11'ininse geçmişte yapılan paylaşımların yenilenmesinden ibaret olduğu anlaşılmıştır. Bu çerçevede incelenen sayfaların büyük çoğunluğunun yeni içeriklerden oluştuğu görülmüştür ve teyit edilmiştir. Bununla birlikte sayfalarda yapılan paylaşımların tarih aralıkları, sayfadan sayfaya değişmekle birlikte genel itibarıyla çok sık paylaşım yapılmadığını göstermektedir. Bu durum yapılan paylaşım içerikleriyle birlikte düşünüldüğünde; incelenen sayfaların spesifik bir gaye gütmemesi, kurumsal bir yapı ile irtibatının olmaması gibi hususların buna sebep olduğunu söylemek mümkündür.

**Tablo 8:** Paylaşımların Toplam Beğeni Sayısı

	Sayı	Yüzde
0-50 arası	57	31,5
51-100 arası	48	26,5
101-200 arası	39	21,5
201-500 arası	18	9,9
501-1000 arası	8	4,4
1001-2000 arası	8	4,4
2001 ve üstü	3	1,8
<b>Toplam</b>	<b>180</b>	<b>100</b>

Tablo 8'de görüleceği üzere incelenen sayfalardaki paylaşımların ağırlıklı olarak (yüzde 89,4) 0-500 arasında beğeni aldığı görülmektedir. Bu oranın üçte ikisi de 100'ün altında beğeniden oluşmaktadır. Takipçi ve beğeni sayıları dikkate alındığında bu sayıların oldukça yetersiz olduğu değerlendirilebilir. Zira Tablo 5'te görüleceği üzere beğeni ve takipçi sayıları yüzbinler ve hatta milyonlardan oluşan sayfalar incelemeye tabi tutulmuştur. Dolayısıyla sayfa takipçi ve beğeni sayıları ile paylaşım takipçi ve beğeni sayıları arasında beklenen uyum görülememektedir. Ayrıca sayfa takipçi ve beğeni sayıları ile paylaşım takipçi ve beğeni sayıları arasında pozitif bir korelasyon da yoktur. Daha az takipçi ve beğeni sayısına

sahip bir sayfanın paylaşımlarının, kendisine göre daha çok beğeni ve takipçisi bulunan bir sayfanın paylaşımlarına göre daha çok beğeni alabildiği görülmektedir. Paylaşım beğeni sayılarının görece düşük olması, sayfa takipçilerinin sayfanın paylaşımlarına ilgisinin düşük olduğu ve/veya takipçilerin paylaşımları tam olarak onaylamadığı şeklinde yorumlanabilir.

**Tablo 9:** Paylaşımların Yorumlanma Sayısı

	Sayı	Yüzde
Yorum Yapılmamış	72	40
1-5 arası	62	34,4
6-10 arası	12	6,7
11-20 arası	7	3,9
21-30 arası	5	2,8
30 ve üstü	22	12,2
<b>Toplam</b>	180	100

Sosyal medyanın son kullanıcıya sağladığı olanaklardan biri, tüketiciyi üretici konuma taşımaktır. Ancak Tablo 9'dan da anlaşıldığı üzere, incelenen tasavvuf sayfalarındaki içeriklerin yüzde 40'ına bir yorum yapılmamış, yüzde 34,4'üne ise 1 ile 5 arasında yorum yapılmıştır. Böylelikle incelenen tasavvuf sayfalarının takipçilerinin genel olarak pasif bir kullanıcı eğilimi sergilediklerini söylemek mümkündür. Sosyal medyanın varoluş gayesiyle uyumlu görünmeyen bu durumun nedeni olarak, paylaşımların içeriğinin yoruma müsait olmaması, zikir, dua, tebrik vb. paylaşımların takipçilerde etkileşime girme ihtiyacı uyandırmaması, paylaşım içeriklerinin takipçiler tarafından cazip bulunmaması gibi sebepler zikredilebilir.

**Tablo 10:** Paylaşımların Yeniden Paylaşılma Sayısı

	Sayı	Yüzde
Yeniden Paylaşılmamış	2	1,2
1-10 arası	80	44,4
11-20 arası	22	12,2
21-30 arası	21	11,7
31-50 arası	23	12,8
50-100 arası	17	9,4
101 ve üstü	15	8,3
<b>Toplam</b>	180	100

İncelenen tasavvuf sayfalarındaki paylaşımların beğeni ve yorumlanma sayısı ile benzer şekilde, yeniden paylaşılma sayılarının da görece düşük olduğu gözlenmiştir. İncelenen paylaşımların yüzde 44,4'ü 1 ile 10 arasında yeniden paylaşılmıştır. Buna bağlı olarak etkileşim oranları temel alındığında Tablo 10'a bakıldığında tasavvuf içerikli sosyal medya hesaplarının takipçilerinin genel olarak "izleyici" konumunda bulunduğunu ifade etmek mümkündür.

**Tablo 11:** Paylaşımların Tematik Analizi

	Sayı	Yüzde
İman Kardeşliği	7	3,9
Allah'a, Peygambere İtaat -Takva	13	7,2

Yaratılış	7	3,9
Zikir, Dua	34	18,9
Murakabe, Müşahede	9	5,
İbadet (Namaz, Oruç, İnfak)	5	2,8
Günah (Nefsin afetleri, gayrimüslimlere benzeme)	11	6,1
Tebrik, Taziye, Anma	24	13,3
Sabır	7	3,9
Eğitim	2	1,1
Güncel Haberler	13	7,2
Reklam, İlan	4	2,2
Diğer	5	2,8
İhlas, Samimiyet	11	6,1
Tevekkül, Teslimiyet	9	5
Edep, Güzel Ahlak	19	10,6
<b>Toplam</b>	<b>180</b>	<b>100,</b>

İncelenen tasavvuf sayfalarındaki paylaşımların tematik analizine ihtiyaç duyulmuştur. Buna göre paylaşımlarda zikir-dua temasının yüzde 18,9 ile ilk sırada, tebrik, taziye, anma temasının yüzde 13,3 ile ikinci sırada, edep, güzel ahlak temasının yüzde 10,6 ile üçüncü sırada geldiği anlaşılmıştır. Buna ek olarak Allah'a, Peygambere itaat-takva ile güncel haberler teması yüzde 7,2; ihlas, samimiyet ile günahlara ilişkin hatırlatmaların bulunduğu temalar yüzde 6,1 oranında yer bulmuştur. Tevekkül, teslimiyet teması ile murakabe, müşahede teması yüzde 5; iman kardeşliği, yaratılış, sabır temalarının yüzde 3,9 oranında değer almıştır. Namaz, oruç, infak gibi ibadetler, eğitim, reklam, ilan temalarıysa yüzde 3'ün altında oranda temsil edilmiştir.

**Tablo 12:** Paylaşımların Dinin Boyutlarıyla İlişkisi

	Sayı	Yüzde
Ahlak	24	13,3
Duygu	27	15
Düşünce	9	5
İbadet	52	28,9
İnanç	9	5
Toplumsal	11	6,1
Diğer	48	26,7
<b>Toplam</b>	<b>180</b>	<b>100,0</b>

Dindarlığın boyutları konusu, hem sosyolojinin hem psikolojinin üzerinde görüş beyan ettiği, dinî ilimlerin de katkılarıyla çok farklı açılardan tartışılan ve hakkında geniş bir çerçevede görüşler ileri sürülen bir meseledir. Dindarlık meselesine sosyolojik bakış açısıyla yaklaşan dindarlık araştırmalarında farklı dindarlık ölçek ve değerlendirmelerinin yapıldığı görülmekteyse de bunlar arasında Rodney Stark ve Charles Y. Glock tarafından yapılan beşli dindarlık sınıflandırması en çok kabul gören tasnif olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>84</sup> Bu

<sup>84</sup> Hakkı Kardeşin, "Din Sosyolojisinde Dindarlığın Ölçülmesi Problemi Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)* 49/1 (2008), 194; Hasan Kafalı, "'Diyabet'e Sorulim' Programına Soruların

tasnifte dinin boyutları inanç, dinî pratikler, tecrübe, bilgi ve etkiler şeklinde sınıflandırılmıştır. Buna karşılık din sosyoloğu J. Wach ise, dinî tecrübeyi; teorik (inanç, akide), pratik (ibadet) ve sosyolojik (dinî cemaat, toplumsal) şeklinde üç kategoriye ayırmaktadır.<sup>85</sup> Bunlara ek olarak farklı tasnifler de bulunmakla birlikte Türkiye’de yapılan çalışmalarda daha çok bu tasniflerin dikkate alındığı görülmektedir. Çalışmamızda bu iki tasniften yararlanılarak incelenen sayfalardaki paylaşımların dinin boyutları ile ilişkisi de analiz edilmiştir. Buna göre dinin ibadet boyutuna ilişkin paylaşımların yüzde 28,9 oranında olduğu tespit edilmiştir. İkinci olarak dinin duygu boyutuyla ilişkili paylaşımlar yüzde 15, ahlak boyutuyla ilişkili paylaşımlar yüzde 13,3 oranında değer almıştır. İncelenen tasavvuf sayfalarında dinin toplumsal boyutları yüzde 6,1 inanç ve düşünce boyutları yalnızca yüzde 5 oranında yer bulmuştur.

Tablo 12’de yer alan bulgular, tasavvufun dinin ibadet, duygu ve ahlak boyutuyla daha yoğun bir ilişki içinde olduğunu, bunları müteakiben de toplumsal boyutun geldiğini göstermektedir. Bu tablo tasavvufun doğasıyla da uyumlu sayılabilir. Zira tasavvufun en temel vurgularından biri farz ve nafil ibadetlerin Allah’a olan yakınlığı artırdığı vurgusudur.<sup>86</sup> Tasavvufun ahlaki olgunluk vurgusu ve ahlâk-ı hamîde çağrısı dinin ahlak boyutu ile ilgilidir ki, bu da Tablo 12’de görünmektedir. Ayrıca insani ilişkilerin geliştirilmesi, toplumsal gelişim, değişim ve dönüşüm de tasavvufun birey ve toplum ıslahı konusundaki rolü ve vurgusu ile doğrudan ilgilidir. Nihayetinde tasavvuf sosyolojik karakteristiği olan, takipçileri, kurumları, tarihsel, sosyolojik ve psikolojik veçheleri bulunan çok yönlü bir olgudur.<sup>87</sup>

**Tablo 13:** Paylaşımlarda Gündem Çağrısını Var mı?

	Sayı	Oran
Evet	53	29,4
Hayır	127	70,6
<b>Toplam</b>	<b>180</b>	<b>100,0</b>

Sosyal medya, dünyada ya da ülkemizde yaşanan gündemlerle ilgili gelişmelerin paylaşıldığı mecralardan birini oluşturmaktadır. Bu durum, dinî içerikli muhtevaya sahip sosyal medya hesapları açısından da geçerli görünmektedir. Zaman zaman gündemdeki konuların sosyal medya hesaplarında yer bulmaması, kullanıcılar tarafından eleştirilmektedir. Söz gelimi, deprem, şehitlik, afet gibi durumlarda sosyal medya kullanıcılarının bu konulara eğilim göstermesine bağlı olarak muhtelif sayfalar, gündemle ilişkili paylaşımlara yer vermektedir. İncelenen tasavvuf sayfalarında gündemle çağrısını bulan paylaşımların yüzde 29,4 oranında olduğu belirlenmiştir. Buna göre paylaşımların çoğunluğunun (yüzde 70,6) gündemle ilişkisi bulunmamaktadır.

Glock ve Stark’ın Dindarlık Boyutlandırmasına Göre Tasnifi ve Değerlendirilmesi”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 6/1 (2023), 184.

<sup>85</sup> Mehmet Erkol, “Türkiye’de Dini Hayatı Anlamlandırmak: Dindarlık Olgusu ve Dindarlığın Ölçülmesi”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (2015), 153; Abdurrahman Güneş, “Sosyolojik Olarak Dinin Boyutları ve İslam’da Cami/Cemaat Kavramları Etrafında Oluşan Erozyonun Günümüze Yansımaları”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/2 (Temmuz 2018), 256.

<sup>86</sup> Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîhu’l-müsned min hadîsi Rasûlillâh sallallâhü aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Rekâik”, 38.

<sup>87</sup> Hür Mahmut Yücer, “Ortak Sosyalbilimsel Çalışmaların Önemi: Sosyoloji ve Tasavvuf Disiplinleri Arasındaki İmkanlar Üzerine”, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi (APJIR)* 1/1 (2017), 3.

**Tablo 14:** Gündemle İlgili Paylaşımların İçeriği

	Sayı	Yüzde
Dünyada Yaşanan Gelişmeler	2	3,8
Kandil, Bayram, Cuma vb. Tebriği	14	26,9
Vefat-Anma	16	30,8
İslam Dışı Uygulamalara Eleştiri	6	11,5
Güncel Haberler	14	26,9
<b>Toplam</b>	53	100

Gündemle ilgili paylaşımların içeriklerine bakıldığında en fazla paylaşımın vefat-anmadan oluştuğu tespit edilmiştir. Buna ek olarak kandil, bayram, cuma tebriği gibi mesajlar ile güncel haberlerin gündemle ilişkili paylaşımlar olduğu belirlenmiştir. İlaveten İslam dışı uygulamalara eleştiriler de tasavvuf sayfalarında gündemle ilişkili paylaşımlar olarak dikkati çekmiştir. Dolayısıyla tasavvuf sayfalarının, sadece tasavvufa özgü içeriklerden oluşmadığını söylemek gerekmektedir. Bu durumun, incelenen sayfaların kurumsal yapılarla ilişkili olmamasından kaynaklandığı söylenebilir.

**Tablo 15:** Paylaşımlarda İlmi Kaynak Gösterimi

	Sayı	Yüzde
Kaynak (Ayet, Hadis vd.) Zikredilmiştir.	37	30,6
Kaynak (Ayet, Hadis vd.) Zikredilmemiştir	84	69,4
<b>Toplam</b>	121	100

İncelenen paylaşımların 121 tanesinin kaynak göstermeye uyumlu paylaşımlar olduğu görülmüş; içeriğin bir kaynağı (ayet-i kerîme, hadis-i şerif vd.) referans gösterip göstermediği incelenmiştir. Buna göre paylaşımların yüzde 69,4'ünde kaynak belirtilmediği yüzde 30,6'sında bir kaynağa atıfta bulunulduğu görülmüştür. Buna ek olarak kaynağa yer verilen paylaşımlarda asıl kaynaklara gidilmiş ve söz konusu paylaşımın asıl kaynağa bulunup bulunmadığı da ele alınmıştır.

**Tablo 16:** İlmi Kaynak Gösterilen Paylaşımların Kaynaktan Teyidi

	Sayı	Yüzde
Kaynaktan Teyit Edilmiştir	35	94,1
Kaynaktan Teyit Edilememiştir	2	5,9
<b>Toplam</b>	37	100

Web siteleri ya da sosyal medyada paylaşılan dinî içeriklerle ilgili sorunlardan birini kaynak ve referans gösterimi oluşturmaktadır. Eken ve Aydın'ın yukarıda zikredilen çalışması, fetva içerikli internet sitelerindeki içeriklerin sadece bir kısmının referans ve kaynakça sistemine sahip olduğunu, sisteme sahip olan içeriklerin de genel olarak başka bir kaynaktan alınan içeriğin doğrudan aktarımı şeklinde sunulduğunu ortaya koymaktadır.<sup>88</sup> Gül'ün yaptığı çalışmada, sosyal medyada paylaşılan kimi hadislere ilişkin kaynakların eksik ya da yanlış verildiği, hadis olarak paylaşılan kimi içeriklerin de hadis kaynaklarında hiç bulunmadığı, dahası uydurma hadislerin de sosyal medyada Hz. Peygamber'e dayandırılarak paylaşıldığı

<sup>88</sup> Eken - Aydın, "Enformasyon Toplumunda Dini Bilgi Edinme: İnternet Ortamındaki Dini Enformasyonun Güvenilirliği ve Kalite Kriterleri Üzerine Bir İnceleme".



tespit edilmiştir.<sup>89</sup> Yaptığımız çalışmada, kaynakların zikredildiği paylaşımların çoğunluğunun (yüzde 94,1) asli kaynaklarda bulunduğu belirlenmiştir.

Bununla birlikte çalışmada, herhangi bir kaynak gösterilmeyen paylaşımların, esasında bir kaynağa dayanıp dayanmadığı da değerlendirilmiştir. Herhangi bir referans belirtilmeyen paylaşımların (bk. Tablo 15) bir kaynağının bulunup bulunmadığı araştırılmış, sadece yüzde 22,2'sinin bir eserde yer aldığı tespit edilmiştir.

**Tablo 17:** Paylaşımında Kimin Sözü Aktarılmıştır

	Sayı	Yüzde
Sözü Aktarılan Biri Bulunmamaktadır	51	28,4
Ayet-i Kerîme	19	10,6
Hadis-i Şerif	18	10,0
Sahabe-i Kiram	7	3,9
Tarihi Süfi Şahsiyetler	40	22,1
Yakın Dönem Tarikat Şeyhleri	19	10,6
Mütefekkir	9	5,0
Fenomen-Din Görevlisi- Vakıf Başkanı vd.	4	2,2
Diğer	13	7,2
<b>Toplam</b>	<b>180</b>	<b>100</b>

İncelenen sayfalardaki paylaşımların yüzde 28,4'ünde sözü aktarılan bir kişi, merci diğer bir ifadeyle referans gösterilen bir kimse ya da kaynak bulunmamaktadır. "Sözü aktarılan biri bulunmamaktadır" kategorisi içinde "dua, zikir, tebrik, taziye, güncel haberler, dinî gündeme ilişkin bilgiler" şeklinde sıralanabilecek içerikler bulunmaktadır. Geriye kalan yüzde 71,6 oranındaki paylaşımlarda ise referans gösterilen biri ya da merci bulunmaktadır. Referans gösterilen kişi ya da mercie bakıldığında, tarihi sufi şahsiyetlerin yüzde 22,1'lik oranla ilk sırada geldiği tespit edilmiştir. Ardından sırasıyla ayet-i kerîmelerin yüzde 10,6, yakın dönem tarikat şeyhlerinin yüzde 10,6 ile ikinci sırada ve Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) sözlerinin üçüncü sırada geldiği anlaşılmaktadır. Mütefekkirlerin sözlerinin bulunduğu paylaşımlar yüzde 5'lik bir orana karşılık gelirken sahabe-i kiramın sözleri yüzde 3,9'lık bir oranda yer bulmuştur. Ayrıca paylaşımlarda fenomen, din görevlisi, vakıf başkanı gibi kimselerin de sözlerine yer verildiği ve bu paylaşımların yüzde 2,2'lik bir dilime karşılık geldiği belirlenmiştir. Buna göre tarihi sufi şahsiyetler ile yakın dönem tarikat şeyhlerinin toplamda yüzde 32,7 oranında referans olarak gösterildiği tespit edilmiştir.

**Tablo 18:** Paylaşımların Genel Formu

	Sayı	Yüzde
Sadece Metin	7	3,9
Sadece Görsel	1	0,6
Metin ve Görsel	163	90,5
Video	6	3,3
Video Linki	3	1,7
<b>Toplam</b>	<b>180</b>	<b>100</b>

<sup>89</sup> Recep Emin Gül, "Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Özelinde-", *Yüziüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016), 163-182.

Sosyal medya çeşitli içerik türlerine açık bir yapıya sahiptir. Kimi sosyal medya platformları ağırlık olarak video türünde içeriklerle yaygınlık kazanırken kimileriye hem metin hem fotoğraf hem de video türünde içeriklere açık bir biçime sahiptir. Facebook bütün içerik türlerini aynı mecrada paylaşmaya uygun zemine sahiptir. İncelenen tasavvuf sayfalarının yüzde 90,5'inin paylaşımlarında hem görseli hem de metni ayna anda paylaştığı görülmüştür. Bu paylaşımların toplam sayısı 163'tür. Bundan sonraki kısımda hem metin hem de görsel bulunan paylaşımlar analize dâhil edilmiştir.

**Tablo 19:** Paylaşımların İçerik Analizi

	Sayı	Yüzde
Âyet-i Kerîme	19	11,7
Hadis-i Şerif	12	7,4
Ashab-ı Kiram'ın Sözleri	6	3,7
Âlim-Evliya-Mütefekkir vb. Sözleri	54	33,1
Dua ve Zikir	22	13,5
Reklam	3	1,8
Tebrik, Anma, Taziye vb.	14	8,6
Âlim-Evliya-Mütefekkir Hayat Hikâyesi	12	7,3
Güncel Haberler	15	9,2
Diğer	6	3,7
<b>Toplam</b>	<b>163</b>	<b>100</b>

Facebook'ta paylaşılan gönderilere fotoğraf/video, yer bildirimi, arka plan rengi, emoji gibi unsurlar eklenebilmektedir. İncelenen tasavvuf sayfalarında çoğunlukla gönderilere ilaveten görsel de kullanılmıştır. Söz konusu şekilde yapılan paylaşımlarda en fazla âlim, evliya, mütefekkir sözleri (yüzde 33,1) yer almıştır. Ardından dua ve zikir mahiyetindeki paylaşımlar yüzde 13,5 oranında değere sahipken Kur'ân-ı Kerîm'den ayet-i kerîmelerin yüzde 11,7, hadis-i şeriflerin yüzde 7,4, âlim-evliya-mütefekkir vb.'nin hayat hikâyelerinden kesitlerin yüzde 7,4, ashab-ı kiramın sözlerinin yüzde 3,7 değer aldığı görülmüştür. Âlim-evliya-mütefekkir vb.'nin hayat hikâyeleri arasında az sayıda da olsa menkıbe, keramet anlatımına rastlanmaktadır. Bunların dışında güncel haberler yüzde 9,2, reklamlar yüzde 1,8 oranında paylaşılmıştır. Ayrıca yüzde 3,7 oranında “diğer” türde paylaşımlar yapıldığı görülmüştür. Buna bağlı olarak incelenen tasavvuf sayfalarında alim-evliya-mütefekkir söz ve hayat hikayelerinin diğerlerine nazaran daha yüksek oranda paylaşıldığı görülmektedir.

Tanyıldız ve Dinçer'in yaptığı araştırmada, Yunus Emre adıyla açılan sosyal medya hesaplarında başta Yunus Emre'ye ait olmak üzere Mevlâna, Ahmet Yesevî, Sadi Şirazî, Hacı Bektaş Velî veya Hacı Bayram Velî gibi şahsiyetlerin şiirlerine, kıssalarına, hikmetli sözlerine yer verildiği, özellikle dinî içerik paylaşan mecraların belirli aralıklarla ayet-i kerîme ya da hadis-i şerif paylaşımı yaptıkları sonucuna ulaşılmıştır.<sup>90</sup> Betül Önay Doğan'ın Facebook'taki 6 dinî grupla ilgili çalışması<sup>91</sup> ayet-i kerîme, güncel olaylar, özlü sözler, uyarı içerikli fotoğraflar, dua, güncel fotoğraflar, hadisler, videolar, kutsal mekânlar ve reklam gibi kategorilerde paylaşım yapıldığını göstermektedir. Söz konusu iki çalışma, bireysel

<sup>90</sup> Tanyıldız - Dinçer, “Bir Sosyal Medya Fenomeni Olarak Yunus Emre”, 144-151.

<sup>91</sup> Betül Önay Doğan, “Dini Kimlik ve Sanal Uzam”, *Dijitalleşen Din [Medya ve Din 2]*, ed. Mete Çamdereli vd. (İstanbul: Köprü Yayınları, 2015), 223-246.

teşebbüslerle açılan sayfaları ele alırken Çuhadar'ın kurumsal bir yapı olan Diyanet TV hakkındaki çalışması ayet-i kerîme, hadis-i şerif, dua, güncel paylaşımlar, televizyon programları vb. kategorilerde içerikler paylaşıldığını göstermektedir.<sup>92</sup> Dolayısıyla ulaştığımız sonuçların literatürdeki bazı çalışmaların neticeleriyle örtüşen yönleri bulunmaktadır.

**Tablo 20:** Paylaşımların Görsel Analizi

	Sayı	Yüzde
Doğa-Çiçek-Deniz	43	26,5
Hayvan	6	3,7
İnsan	30	18,5
Âlim-Evliya vd.	16	9,9
Kutsal Mekânlar	28	17,3
Kültürel-Dinî Miras/Obje	6	3,1
Metin Tasarımı	30	18,5
Diğer	4	2,5
<b>Toplam</b>	<b>163</b>	<b>100</b>

Sosyal medya nihayetinde görsel kültürün egemenliğinin bulunduğu mecradır. Buna bağlı olarak tasavvuf içeriklerinin çoğunlukla (yüzde 26,5) doğadan görsellerle (deniz, çiçek, ağaç vb.) paylaşıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca insan görselleri yüzde 18,5 ve Kâbe, Mescid-i Nebevi, cami gibi kutsal mekânlar yüzde 17,3 oranında temsil edilmiştir. Tablo 17 ve Tablo 19'daki verilerin aksine âlim, evliya vd.'nin görselleri daha düşük düzeyde (yüzde 9,9) yer bulmuştur. Paylaşımların önemli bir kısmı ise (yüzde 18,5) herhangi bir görsele yer verilmeksizin doğrudan bir metnin (ayet, hadis, özlü söz vd.) görsel şeklinde tasarlanmasından oluşmuştur.

Hülür ve Akçay Bekiroğlu'nun dinî içerikli paylaşımlar yapan bir Facebook sayfasıyla ilgili çalışmasında<sup>93</sup> toplumsal, siyasal, gündelik konu ve problemlerin dinî mitler ve sembollerle aktarıldığı ortaya konulmuştur. Yine görsellerin, fotoğrafların, videoların dinî grup kimliğini yansıtmada kullanıldığı Önay Doğan'ın çalışmasında tespit edilmiştir.<sup>94</sup>

### Sonuç

Dinin derunî ve manevî boyutunu oluşturan tasavvuf, tarihin hemen her döneminde bireysel ve toplumsal ilginin odağında yer almıştır. Rasyonalizm, pozitivizm, materyalizm ve kapitalizmin adeta altın çağını yaşadığı günümüzde, maneviyat ve huzur arayışı insanların tasavvufi meselelere ilgi duymalarına sebep olmaktadır. Bu ilgi, sosyal medya mecralarında açılan tasavvufu ilgili sayfalarda da gözlemlenmektedir. Popüler dindarlığın tezahür ettiği mecraların başında gelen sosyal medya ağlarında tasavvufi içerikle paylaşım yapılan sayfalarda bu paylaşımların tasavvufun genel karakteristiği ile çoğunlukla uyum arz etmediği görülmektedir.

<sup>92</sup> Mustafa Çuhadar, "Yöndeşmenin Dini Yayıncılığa Sunduğu Fırsatlar: Diyanet TV Sosyal Medya Hesapları Üzerine Bir İnceleme", VII. Dini Yayınlar Kongresi (Dijital Yayıncılık) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı-DİB Yayınları, 2021), 163-209.

<sup>93</sup> A. Banu Hülür - Habibe Akçay Bekiroğlu, "Çevrimiçi Din: Dini İçerikli Bir Facebook Sayfasının Göstergibilimsel Analizi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 27 (2016), 145-164.

<sup>94</sup> Önay Doğan, "Dini Kimlik ve Sanal Uzam".

Tasavvufun ihlasi, mahviyeti ve fenâyı esas alan yapısı; en başta sosyal medyanın varlık gayesi ile tenakuz arz etmektedir. Bununla birlikte, insanlık için neredeyse “Görünüyorum, o halde varım.” noktasına tekabül edecek kadar ontolojik bir mesele haline dönüşmeye başlamış olan sosyal medya gerçekliği, adeta varlığın ve bilginin merkezine yerleşmeye başlamıştır. Bilinmeyen ve görünmez olanın yok sayılarak gerçekdışı, bilinen ve görünenin ise hakikat kabul edildiği, metafizik alanın irrasyonel görüldüğü çağımızda<sup>95</sup> sosyal medya hakikatin, doğrunun belirleyicisi, bilginin kaynağı haline dönüşmeye başlamıştır. Bu bağlamda her türden bilginin ve içeriğin sosyal medya ağları vasıtasıyla yayıldığı ve kitleleri etkilediği günümüzde, tasavvufa ilgi duyan şahısların ve kurumların da bu mecralarda yer bulma isteği oldukça anlaşılabilir bir durumdur. Sosyal medya; çalışma özelinde tasavvuf alanında yanlış, kaynaksız ve subjektif bilginin yayılmasına öncülük edebileceği gibi; doğru, sağlam kaynaklara dayanan ve objektif bilginin yayılmasına da kaynaklık edebilme potansiyeline sahiptir.

Türkiye’de popüler dindarlığın kaynaklarından biri olan tasavvuf, içerik olarak hem geleneksel kitle iletişim araçlarında hem de ağ bağlantılı iletişim teknolojilerinde varlık göstermiştir. Kronolojik açıdan TRT’de 1980’li yıllardan itibaren tasavvuf içerikli dizi ve programlara ver verilmiş, 1990’larda açılan kimi televizyon kanallarında evliya kültlerine dayanan filmler gösterilmiştir. Bu tercih, halen hem TRT’nin radyo ve televizyon kanallarında, dijital platformlarında hem de kurumsal yapıları birbirinden farklılık gösteren özel radyo ve televizyon kanallarında sürdürülmektedir. 2000’lerde tasavvuf içerikli web siteleri, mikrobloglar, sosyal medya uygulamaları, video mecraları açılmış ve süregelen zaman içerisinde ağ bağlantılı iletişim teknolojilerinin pek çoğuna tasavvuf kültürü yansımıştır. Bu tezahürde geleneksel tasavvuf kültüründen gelen tarikatlar kadar bireylerin açtığı sosyal medya hesaplarının da etkisi bulunmaktadır.

Bu çalışmada Facebook’taki tasavvuf içerikli sayfalar analiz edilerek tasavvuf, popüler dindarlık ve sosyal medya arasındaki ilişki gözlemlenmiştir. Yapılan analiz, tasavvuf literatürüne dayanarak açılan sayfaların senkretik bir yapıya sahip olduğu sonucunu ortaya koymaktadır. Zira bir taraftan edep, haya gibi konular ele alınırken diğer yandan zikir ve dua içeriklerine yer verilmekte, ilaveten güncel haber ve reklam gibi tasavvufla ilişkilendirilmesi mümkün olmayan paylaşımlara alan açılmaktadır. Buna ek olarak dinin genellikle ibadet, duygu ve ahlak boyutlarına daha fazla temas edilmesi, inanç ve düşünce boyutunun geri planda bulunduğu içeriklerin paylaşılması hem tasavvuf ile hem de senkretik yapıyla uyum sergilemektedir. Benzer şekilde, incelenen tasavvuf sayfalarında bir taraftan Kur’an-ı Kerim, hadis-i şerif ve ashab-ı kirama atıfta bulunulurken aynı zamanda evliya, şeyh, sūfîlerin -ki kahir ekseriyetle tarihî ve yakın dönem şahsiyetlere temas edilmiştir- referans alınması tasavvuf ve senkretizm değerlendirmesini güçlendirmektedir. Tasavvuf ontolojik ve epistemolojik yapısı itibarıyla, bireysel ve bātın yönü öne çıkan bir alan olduğu için, suistimal edilmeye açık bir yapıya sahiptir. Sosyal medya gibi herhangi bir denetim mekanizması bulunmayan bir mecrada tasavvufla ilgili yapılan paylaşımların da suistimal edilmeye ve bağlamından kopuk değerlendirmelerle kötü niyetli kullanımlara açık olduğu gözden irak tutulmamalıdır.

<sup>95</sup> Melek Akgün - Şerif Esendemir, “Çağdaş Dünyada Kutsalın ve Mitlerin Dönüşümü: Post Modern Kutsallık ve Yansımaları”, Eskiye 51 (Aralık 2023), 1106.

Çalışmada incelenen sayfalar özelinde ortaya çıkan analizler, sayfaların daha çok anonim bir hüviyette açıldığını, belirsiz şahıslar tarafından yönetildiğini ve bu nedenle yapılan paylaşımların bir sorumluluk bilincinden uzak olduğunu göstermektedir. Bu durum, paylaşımların bir amaca matuf olmaması sonucunu beraberinde getirmektedir. İncelenen sayfalarda yapılan paylaşımlar genel olarak tasavvufun hakikati, mahiyeti, hedefleri ve alanın kendi meselelerinden ziyade sayfa yöneticilerinin kişisel ilgileri ve takipçilerin dikkatini çekebilecek konulara yoğunlaşmaktadır. Neticede takipçilere tasavvufun ne olduğu, amacı, usulü ve hangi konularla ilgilendiği konusunda yeterli ve doyurucu bir içerik sunulmamaktadır. Tasavvufu ilgili sayfalar ve paylaşımları üzerinden anlamlandıracak olan takipçilerin senkretik bir tasavvuf algısına sahip olmaları neredeyse kaçınılmazdır.

Tüm bu değerlendirmeler ışığında çalışmanın bir sonucu olarak aşağıdaki teklifler dile getirilebilir:

- Bireysel inisiyatifle tasavvuf sayfalarının açılmasında hangi faktörlerin bulunduğunu belirleyebilmek amacıyla sayfa yöneticileriyle; tasavvuf sayfalarının kullanıcı üzerindeki etkisini ölçmek amacıyla da sayfa takipçileriyle yeni çalışmalar yapılması önem arz etmektedir.

- Daha ziyade kurumsal yapılarla ilişkisi bulunmayan sayfalara dair yapılan bu çalışmadan sonra, tasavvufun kurumsal yapıları olan tarikatların sosyal medya sayfaları analiz edilebilir. Böylelikle kurumsal yapılar ile bireysel inisiyatifler arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konabilir.

- Sosyal medya uygulamalarının çeşitliliğine bağlı olarak tasavvufun diğer sosyal medya mecralarındaki temsilini tespit etmek üzere Twitter, Instagram, Youtube gibi platformlarda, Whatsapp, Telegram ya da BİP gibi mesajlaşma uygulamalarındaki tasavvuf kanallarında betimsel analizle çalışmalar yapılabilir.

- Diyanet İşleri Başkanlığı, üniversiteler ve/veya enstitüler tarafından bilgi ve belgelere dayalı tasavvuf sayfaları açılarak sosyal medya kullanıcılarının nitelikli bilgiye erişimi sağlanabilir. Böylelikle dinimizin ve geleneğimizin önemli bir parçası olan tasavvufu ve tasavvuf yoluyla da toplumu “tahrir” etmenin önüne kısmen de olsa geçilebileceği gibi usul ve esasları belirlenmiş bir çerçevede tasavvufî meselelerin sosyal medyada daha sağlıklı bir şekilde yayılmasına öncülük edilebilir.

## Kaynakça | References

- Afîfî, Ebû'l-A'lâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 8. Basım, 2018.
- Ak, Muammer. "Ziyaret Fenomeni Bağlamında Türk Popüler Dindarlığı". *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18 (2015), 279-296.
- Ak, Muammer. *Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Türk Popüler Dindarlığı: Aziz Mahmut Hüdayî Türbesi Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2019.
- Akgün, Melek - Esendemir, Şerif. "Çağdaş Dünyada Kutsalın ve Mitlerin Dönüşümü: Post Modern Kutsallık ve Yansımaları". *Eskiye* 51 (Aralık 2023), 1090-1119. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1307153>
- Anderson, Jon W. "İnternet İslam'ın Üçüncü Dalgası mı; Uygarlığın Sonu mu?" *Umran* 92 (Nisan 2002), 92-97.
- Arıkan, Rauf. *Araştırma Teknikleri ve Rapor Hazırlama*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım Ltd. Şti, 5. Basım, 2005.
- Arslan, Mustafa. "Dindarlık Farklılaşması ve Popüler Dindarlık". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik. 157-174. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Arslan, Mustafa. "Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri". *Sosyo-Dini Farklılaşma ve İslam - Sosyolojik ve Antropolojik Perspektifler* -. ed. Mustafa Arslan. 189-207. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013.
- Arslan, Mustafa. "Sabri Ülgener'de Sosyo-Dini Farklılaşma, Meslek Ahlakı ve Ahilik". *Sosyo-Dini Farklılaşma ve İslam - Sosyolojik ve Antropolojik Perspektifler* -. ed. Mustafa Arslan. 115-142. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013.
- Arslan, Mustafa. *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Atay, Tayfun. *Din Hayattan Çıkar Antropolojik Denemeler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn-. *Tezkiretü'l-evliyâ*. çev. Muhammed Aslî el-Vestânî. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Şam: Dâru'l-Mektebî, 2014.
- Bölükbaşı, Adem. "Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler "Tasavvufçuluk". *Moment Dergi Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi* 3/1 (2016), 150-170.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîhu'l-müsned min hadîsi Rasûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 25. Basım, 2018.
- Cerrah, Lokman. "Kırsal Kesimde Dindarlık ve Sosyal Medya Kullanımı (Giresun İli Fındıklı Köyü Örneği)". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/51 (2021), 90-115. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kdeniz/issue/64945/984919>
- Ciabattari, Jane. "Why is Rumi the best-selling poet in the US? Culture". *bbc.com*. 27 Şubat 2024. Erişim 27 Şubat 2024. <https://www.bbc.com/culture/article/20140414-america-best-selling-poet#:~:text=%E2%80%9CRumi%20was%20an%20experimantal%20innovator,key%20to%20his%20popularity%20today.%E2%80%9D>
- Çakır, Furkan. "Dijital Platformlarda İslâmî İmgeler (Kalifat Dizisi Örneği)". *ATEBE Dini Araştırmalar Dergisi* 7 (Haziran 2022), 1-13. <https://doi.org/10.51575/atebe.1066335>

- Çakır, Hamza. *Medrese Öğrencilerinin Popüler Dindarlık Düzeyleri: Tillo Örneği*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Çelik, Mahmut. *İsmailağa Camii İlim ve Hizmet Vakfının Medyaya Bakışındaki Dönüşüm ve Günümüzdeki Medya Kullanım Pratikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Çelik, Ömer. “Dini Bilgi, Dini Fenomen ve İslam’ın Kategorileş(tiril)mesi”. *Bilgi ve Hikmet* 10 (1995), 18-25. <https://katalog.idp.org.tr/sayilar/8625/10-sayi>
- Çuhadar, Mustafa. “Postmodernizm, Dijitalleşme ve Hibrit Dindarlık”. *Tevlat Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2021), 67-88. <https://doi.org/10.47145/dinbil.1116438>
- Çuhadar, Mustafa. “Yöndeşmenin Dini Yayıncılığa Sunduğu Fırsatlar: Diyanet TV Sosyal Medya Hesapları Üzerine Bir İnceleme”. VII. *Dini Yayınlar Kongresi (Dijital Yayıncılık)*. 163-209. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı-DİB Yayınları, 2021.
- Dağlı, Sema. *Doğanşehir Halkının Popüler Dindarlık Düzeylerinin Sosyolojik Açından İncelenmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Dalaylı, Feyza. “Evaluation of Generation Z and Influencer Interaction in the Scope of Religious and Cultural Values”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/3 (2023), 769-785.
- Demirlek, Beyza. *Türkiye’de Popüler Dindarlık ve Medya İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Dereli, Mustafa Derviş. *Sanala Veda -Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık-*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Eken, Metin - Aydın, Hakan. “Enformasyon Toplumunda Dini Bilgi Edinme: İnternet Ortamındaki Dini Enformasyonun Güvenilirliği ve Kalite Kriterleri Üzerine Bir İnceleme”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (2018), 894-906.
- Erkan, Erol. “Popüler Dinin Yeniden Üretilmesinde ve Yaygınlaştırılmasında Türk Korku Sineması”. *Bilimname* 2019/1/37 (2019), 407-429. <https://doi.org/10.28949/bilimname.472710>
- Erkol, Mehmet. “Türkiye’de Dini Hayatı Anlamlandırmak: Dindarlık Olgusu ve Dindarlığın Ölçülmesi”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (2015), 131-161.
- Geçer, Ekmel. *Sosyal Medya ve İletişim Psikolojisi: Kişilik, Kutuplaşma ve Algoritma*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Gökçe, Ayşe Nur. *Popüler Dindarlığın Tıbbi Tezahürleri: Dinî Şifacılık Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Gökçe, Orhan. *İçerik Analizi Kuramsal ve Pratik Bilgiler*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006.
- Gül, Recep Emin. “Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Özelinde-”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016), 163-182.
- Günay, Ünver. “Dindarlığın Sosyolojisi”. *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik. 1-59. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*. Erzurum: Erzurum Kitaplığı, 1999.
- Günay, Ünver vd. *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması - Kayseri Örneği -*. Kayseri:

- Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Günay, Ünver - Ecer, A. Vehbi. *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1999.
- Güneş, Abdurrahman. "Sosyolojik Olarak Dinin Boyutları ve İslam'da Cami/Cemaat Kavramları Etrafında Oluşan Erozyonun Günümüze Yansımaları". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/2 (Temmuz 2018), 255-268.
- Hülür, A. Banu - Bekiroğlu, Habibe Akçay. "Çevrimiçi Din: Dini İçerikli Bir Facebook Sayfasının Göstergibilimsel Analizi". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 27 (2016), 145-164.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2018.
- Kafalı, Hasan. "‘‘Diyânet’e Sorulmuş Programına Sorulan Soruların Glock ve Stark’ın Dindarlık Boyutlandırmasına Göre Tasnifi ve Değerlendirilmesi’’. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 6/1 (2023), 183-203.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 23. Basım, 2012.
- Karaşahin, Hakkı. "Din Sosyolojisinde Dindarlığın Ölçülmesi Problemi Üzerine Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)* 49/1 (2008), 191-200.
- Kaya, Emine. *Türk Halk Dindarlığının Medyada Dini Sorular Üzerinden Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Kayıklık, Hasan. "Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik. 157-174. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Köse, Ali - Ayten, Ali. *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâle*. thk. Abdülhalîm Mahmud. Şam: Dâru'l-Hayr, 2003.
- Long, Charles H. "Popüler Din". çev. Mustafa Arslan. *Sosyo-Dini Farklılaşma ve İslam - Sosyolojik ve Antropolojik Perspektifler* -. ed. Mustafa Arslan. 143-163. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2020.
- Narmanlıoğlu, Haldun. "Tarikat ve Cemaatlerin Alternatif Medya Stratejileri". *Medya ve Din*. ed. Mete Çamdereli vd. 165-204. İstanbul: Köprü Yayınları, 2014.
- Nicholson, Reynold Alleyne. *Tasavvufun Menşei Problemi*. çev. Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2018.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: TİMAŞ, 5. Basım, 2019.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*. İstanbul: Timaş Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler, Türkiye ve İslâm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 8. Basım, 2007.
- Okumuş, Ejder. *Gösterişçi Dindarlık*. İstanbul: Ark Yayınları, 2002.
- Önay Doğan, Betül. "Dini Kimlik ve Sanal Uzam". *Dijitalleşen Din [Medya ve Din 2]*. ed. Mete Çamdereli vd. 223-246. İstanbul: Köprü Yayınları, 2015.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma' fi't-tasavvuf*. thk. Abdülhalîm Mahmud - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960.



- Sevmiş, Kevser. *İmam Hatip Liselerinde Popüler Dindarlık Düzeyi (Şemdinli Örneği)*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Soyak, Ercan. *Popüler Dindarlık Düzeyinin Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi: Battalgazi Örneği*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Söylemez, Zeynep Sena. *Kadınların Gündelik Yaşantısında Popüler Dindarlık Düzeylerinin İncelenmesi (Gündüzbey Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Subaşı, Necdet. “Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”. *İslâmîyât* 5/4 (ts.).
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân-. *Tabakâtü’s-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*. çev. Abdürrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Şencan, Hüner. “İnternet ve Mobil Telefon Kullanmak Suretiyle Gerçekleştirilen Din-Ticaret İlişkilerinde Toplumsal Sorunlar ve Olası Önlemler”. *Medya ve Din Tartışmaları - Sempozyum Bildirileri*. ed. Mete Çamdereli vd. 16-24. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2015.
- Tanyıldız, Serap - Dinçer, Ömer. “Bir Sosyal Medya Fenomeni Olarak Yûnus Emre”. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, 138-153. <https://doi.org/10.28981/hikmet.1042294>
- Taplamacıoğlu, Mehmet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1975.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. “Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesâfeti Üzerine Bir Anket Denemesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X (1962), 141-151.
- Taş, Kemalettin. “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma”. *Dindarlığın Sosyopsikolojisi*. ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik. 175-206. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Tekin, Mustafa. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Uludağ, Süleyman. “Sülûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ülgener, Sabri F. *Zihniyet ve Din İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devre İktisat Ahlâkı*. İstanbul: Der Yayınları, 1981.
- Yakışır, Gizem - Bilgin, Vejdi. “Dini Gruplar, Medya ve Propaganda: Türkiye’deki Dört Dini Grup Üzerine Göstergibilimsel Bir Çözümleme”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (2019), 337-369.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Tasavvufta İrşad İrfani Tebliğ ve Davet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı-DİB Yayınları, 2022.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Yücer, Hür Mahmut. “Ortak Sosyalbilimsel Çalışmaların Önemi: Sosyoloji ve Tasavvuf Disiplinleri Arasındaki İmkanlar Üzerine”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi (APJIR)* 1/1 (2017), 5-15.



## Akrabalık Dostluk ve Arkadaşlık Bağları Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Analizi

Ümit Horozcu

0000- 0002-0916-0313

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

[ror.org/03a5qrr21](http://ror.org/03a5qrr21)

[umit.horozcu@istanbul.edu.tr](mailto:umit.horozcu@istanbul.edu.tr)

### Öz

Bu makalede “Akrabalık, Dostluk ve Arkadaşlık Bağları (ADAB) Ölçeğinin güvenilirlik ve geçerlik analizine ilişkin bulgular paylaşılmaktadır. Ölçek, kişinin sosyal bağlarının var olup olmadığını ve varsa kuvvet düzeyini, insanların bu bağlara yönelik algıları üzerinden belirlemek amacıyla geliştirilmiştir. Kişinin ailesinden başlamak üzere, yakın ve uzak çevresiyle olan sosyal ilişkilerinin, onun psikolojik durumuyla karşılıklı etkileşim içerisinde olduğu bilinmektedir. Öte yandan İslam dini akrabalık bağlarının korunması, dostların davetlerine icabet edilmesi, zor zamanlarında onlara yardım edilmesi, onlarla kūs kalınmaması, komşularla iyi geçinilmesi gibi sosyal görevleri birer dini sorumluluk olarak mensuplarından talep etmektedir. ADAB ölçeğinin, çekirdek aile dışında kişiyi psikososyal açıdan etkilemesi muhtemel sosyal çevresini büyük ölçüde kapsayacak maddelere sahip olması bakımından ölçek alan yazınına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ölçeğin, sosyal bilimlerde başta sosyal psikoloji ve klinik psikoloji olmak üzere psikolojinin birçok alt dalında, sosyolojide ve ilahiyat çatısı altında yer alan din bilimlerinden din sosyolojisi ve din eğitiminin yanı sıra aynı zamanda psikolojinin de bir alt dalı olan din psikolojisi alanlarında yapılacak saha çalışmalarında kullanılacağı öngörülmektedir.

Ölçek, 2023 yılı Aralık ayında yapılan ardışık iki saha çalışması sonucunda geliştirilmiştir. 18 yaşından büyük 632 kişilik ilk örneklemden elde edilen veriler üzerinden yapılan istatistiksel analizler neticesinde, 30 maddeli ve 8 faktörlü bir ölçek yapısı elde edilmiştir. Doğrulayıcı faktör analizi için 341 kişilik bir örneklem grubu üzerinde yapılan ikinci çalışmada ölçeğin iyi düzeyde uyumluluk değerlerine sahip olduğu (CMIN/DF= 1.923; RMSEA = .053; RMR= .048; CFI= .914; GFI= .92; AGFI= .89; IFI= 92; TLI= .90) tespit edilmiştir. Ölçeğin güvenilirliğine dair yapılan analizde Cronbach’s Alpha değeri .90 olarak belirlenmiştir. Ayrıca 8 faktörün her biri iyi yahut kabul edilir güvenilirlik kat sayılarına sahiptir. Alt boyutların her biri ayrı ayrı kendi konusuna dair ölçüm yapabilecek güvenilirlik ve geçerlik kat sayılarına sahip olmakta ise de ölçeğin bütün olarak kullanılması önerilmektedir. ADAB ölçeği, gelecekteki çalışmalarda 18 yaşından büyük olmak kaydıyla, cinsiyet fark etmeksizin toplumun her sosyo-ekonomik kesiminden, her eğitim seviyesinden örneklem üzerinde yapılacak çalışmalarda güvenle kullanılabilir.

### Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi; Arkadaşlık; Dostluk; Akrabalık; Bağ; İlişki; Ölçek; Güvenirlik; Geçerlik

## Öne Çıkanlar

- Bu makale akrabalık ve dostluk bağlarının kuvvet düzeyini ölçmeyi sağlayacak bir ölçek çalışmasının sonuçlarını ihtiva etmektedir.
- Akrabalık ve dostluk bağları kişinin psikolojik durumuyla karşılıklı ilişkilidir.
- Alan yazında bu ölçeğin içeriğine sahip bir ölçüm aracına ihtiyaç bulunmaktadır.
- Ölçek iki aşamalı anket uygulaması sonucunda geliştirilmiştir.
- Açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri, ölçeğin güvenilir, geçerli ve yüksek uyum değerlerine sahip bir ölçüm aracı olduğunu göstermektedir.
- Ölçek din psikolojisi başta olmak üzere sosyal bilimlerin birçok alanında etkin şekilde kullanılabilir niteliktedir.

## Atıf Bilgisi

Horozcu, Ümit. “Akrabalık Dostluk ve Arkadaşlık Bağları Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlilik ve Geçerlik Analizi”. *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 929-949.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1462872>

## Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul izni</i>	Etik onay, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Etik Kurulu tarafından 19.12.2023 tarihinde 2023/408 dosya üzerinde yapılan 12 numaralı toplantıda verilmiştir.
<i>Geliş Tarihi</i>	01 Nisan 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	30 Ağustos 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	30 Eylül 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0



## Development of Kinship, Comradeship and Friendship Ties Scale: Reliability and Validity Analysis

Umit Horozcu

0000- 0002-0916-0313

University of Istanbul Faculty of Theology, Department of The Psychology of Religion Istanbul, Türkiye

[ror.org/03a5qrr21](http://ror.org/03a5qrr21)

[umit.horozcu@istanbul.edu.tr](mailto:umit.horozcu@istanbul.edu.tr)

### Abstract

This article presents the findings of the reliability and validity analysis of the "Kinship, Comradeship and Friendship Ties (KFF) Scale". The scale was developed to determine whether a person has social ties and, if so, the strength of these ties through people's perceptions of these ties. It is known that a person's social relationships with his/her close and distant environment, starting with his/her family, interact with his/her psychological state. On the other hand, Islam requires social duties such as maintaining kinship ties, responding to friends' invitations, helping them in times of need, not sulking with them, and getting along well with neighbors as religious duties. It is believed that the ADAB scale will make a valuable contribution to the scale literature by having items that cover the social environment that is likely to affect the person psycho-socially outside the nuclear family. It is foreseen that the scale will be used in sub-fields of Psychology, particularly Social and Clinical Psychology in the social sciences, Sociology and Sociology of Religion and Religious Education, which are religious sciences under the umbrella of theology, as well as The Psychology of Religion, which is also a sub-branch of Psychology.

The scale was developed as a result of two consecutive field studies conducted in December 2023. As a result of the statistical analyses performed on the data obtained from the first sample of 632 people over 18 years of age, a scale structure of 30 items and 8 factors was obtained. In the second study carried out on a sample of 341 participants for confirmatory factor analysis, it was found that the scale had good compatibility values (CMIN/DF= 1.923; RMSEA = .053; RMR= .048; CFI= .914; GFI= .92; AGFI= .89; IFI= .92; TLI= .90). In the analysis of the reliability of the scale, the Cronbach's Alpha value was determined as .90. In addition, each of the 8 factors had good or acceptable reliability coefficients. Although each of the sub-dimensions has reliability and validity coefficients that can measure its own subject, it is recommended that the scale be used as a whole in studies. In future studies, the ADADS scale can be safely used in studies to be conducted with samples from all socio-economic segments of the society, from all educational levels, regardless of gender, provided that they are over 18 years of age.

### Keywords

The Psychology of Religion; Friendship; Comradeship; Kinship; Bond; Relationship; Scale; Reliability; Validity

## Highlights

- This article presents the results of a study to develop a scale to determine the strength of kinship and friendship ties.
- Kinship and friendship ties are mutually related to a person's psychological state.
- There is a need for a measurement tool with the content of this scale in the literature.
- The scale was developed as a result of a two-stage survey.
- Exploratory and confirmatory factor analyses show that the scale is a reliable, valid and high-fit measurement tool.
- The scale can be used effectively in many fields of social sciences, especially in Psychology of Religion.

## Citation

Horozcu, Umit. "Development Of Kinship, Comradeship and Friendship Ties Scale: Reliability and Validity Analysis". *Eskiyeni* 54 (September 2024), 929-949.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1462872>

## Article Information

Ethics committee	Ethical approval was granted Istanbul University Social Sciences Ethics Committee on 19.12.2023 at meeting number 12 on file 2023/408.
<i>Date of submission</i>	01 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	30 August 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenedergi@gmail.com">eskiyenedergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

## Giriş

İnsan, doğasından kaynaklı bir ihtiyacı neticesinde, daha bebekliğinden itibaren diğer insanlarla sosyalleşmeye başlamakta, ömrünün sonuna kadar bunu sürdürmektedir. İstisnalar göz ardı edilecek olursa, insanların büyük çoğunluğu ilk sosyal ilişkisinin kurulduğu anneden itibaren sırasıyla aile bireyleri, yakın ve uzak akrabalar, okula başlamasından itibaren arkadaşlar, komşular, hemşeriler vs. ile farklı sayı, seviye ve nitelikte sosyal bağlar kurmaktadır.

“İnsan sosyalleşmeye ve yakın ilişkiler kurmaya ihtiyaç duymakta mıdır?” ve “İlişkilerinden psikolojik olarak derinden etkilenmekte midir?” sorularına sosyal bilimciler ve bilhassa psikologlar neredeyse ittifakla olumlu yanıt vermektedir. Nitekim yapılan araştırmalar, aile ve arkadaşlar başta olmak üzere sosyal destek alacağı kimselerin var olup olmadığının, onlarla olan ilişkilerinin niteliğinin ve kişinin başkalarına ve onlarla ilişkilerine dair algılarının psikolojik durumunu olumlu ya da olumsuz etkilediğini göstermektedir.<sup>1</sup> Öyle ki görüşüp sosyalleştiği ve destek aldığı kimselerin olmasının psikolojik iyi oluşu olumlu yönde etkilediği; buna karşılık onu destekleyecek kimselerin olmaması yahut var olan ilişkilerin toksik nitelik taşıması halinde, kişinin bundan olumsuz etkilendiğine hatta psikopatolojik sorunlarla karşı karşıya kaldığına şüphe bulunmamaktadır.<sup>2</sup>

Psikoloji ve sosyoloji gibi bilim dallarının ele aldığı konuların birçoğu da eş-dost, arkadaş ve akrabalarla olan münasebetlerle ilişkili görülmekte ve araştırmalara konu edilmektedir. Özellikle psikolojik iyi oluşun kişinin yakınlarıyla olan iletişimiyle doğrudan bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Öte yandan konunun din ve dindarlık ile doğrudan ilişkili olduğuna da şüphe yoktur. İslam dini özelinde düşünülecek olursa, akrabalık bağlarının (sıla-i rahim) ve arkadaşlık ilişkilerinin (din kardeşliği) önemi ciddi şekilde vurgulanmakta, bağların sıkı ve güçlü tutulması dini vecibe olarak ifade edilmektedir.<sup>3</sup> İslam dinindeki bu

1 Adeviye Aydın vd., “Hemşirelik Öğrencilerinin Algılanan Sosyal Destek ve Psikolojik İyi Olma Düzeylerinin Belirlenmesi”, *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 8/1 (2017), 40-47; Mustafa Başaran vd., “4. ve 5. Sınıf Öğrencilerinin Psikolojik Sağlamlıkları ile Psikolojik İyi Oluşları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *İBAD Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayı* (2020), 296.

2 Lauro M. Bermejo vd., “Relationship of Perceived Social Support with Mental Health in Older Caregivers”, *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17/11 (2020); Megan Evans - Edwin B. Fisher, “Social Isolation and Mental Health: The Role of Nondirective and Directive Social Support”, *Community Mental Health Journal* 58 (2022), 20-40; Umut Kermen vd., “Yaşam Doyumu ve Psikolojik İyi Oluşun Yordayıcısı Olarak Sosyal Kaygı”, *Journal of Education, Theory and Practical Research* 2/1 (2016), 20-29; Yakup Işık - Eyüp Çelik, “Ergenlerde Psikolojik Sağlamlığın Sosyal Dışlanma, Sosyal Kaygı, Cinsiyet ve Sınıf Düzeyi Açısından İncelenmesi”, *OPUS International Journal of Society Researches* 16/27 (2020), 174-209; Ziyao Zhou - Qijin Cheng, “Relationship Between Online Social Support and Adolescents' Mental Health: A Systematic Review and Meta-Analysis”, *Journal of Adolescence* 94 (2022), 284-291; Çiğdem Sandıkcı, *Ergenlerde Riskli Davranışların Kişilik Özellikleri Tarafından Yordanmasında Sosyal İlişki Unsurlarının Aracı Rolü* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 58-77; Serdar Alkın, *Lise Öğrencilerinde Sosyal İlişkilerin Niteliği ve Akıllı Telefon Bağımlılığı İlişkisinin İncelenmesi* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 50-55; Mehmet Fatih Erten, *Çağrı Merkezlerinde Çalışan Bireylerin Tükenmişlik Düzeyleri ile Sosyal İlişki Düzeyleri Arasındaki İlişki* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 52-55; Ahmet Koç, “Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Okuyan Öğrencilerin Üniversiteye Uyum ve Stres Düzeylerinin İncelenmesi: KKTC Örneği”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53/1 (Haziran 2020), 305-330.

3 “Onlar Allah'ın, korunmasını emrettiği bağı koruyan, rablerine saygıda kusur etmeyen, hesabın kötü sonuç vermesinden korkan kimselerdir.” Ra'd 13/21

vecibenin toplumsal dayanışma, huzur ve düzenine matuf olduğunu, dahası bireylerin psikolojik iyiliği için vaz'edildiğini söylemek yanlış olmaz. Bu açıdan bakıldığında konunun din psikolojisi ve din sosyolojisi gibi din bilimlerinin çalışma sahasına doğrudan girdiğini söylemek mümkündür. Dini davranışların psikolojik arka planına ışık tutan ve psikoloji ile ilahiyat arasındaki kesişim noktasına konumlanan din psikolojisi disiplini hususiyetle vurgulanmalıdır. Bu alana ait literatürde yer alan bugüne kadarki tespitler ışığında özelde akraba ve arkadaşlarla olan bağları genelde ise sosyal ilişkileri ile kişinin dinî ve psikolojik durumu arasında bağlantıların bulunduğunu söylemek mümkündür.<sup>4</sup> Dindarlık ile çeşitli psikososyal değişkenler arasındaki ilişkilerin çokça araştırıldığı din psikolojisinde bu konunun ele alındığı araştırmaların yapılması gerekmektedir. Burada bir hususa işaret edilmelidir; din psikolojisi alanında yapılan saha araştırmalarında çalışmanın üzerine bina edildiği sacayaklarından en az biri psikolojik yahut sosyal psikolojik olmalıdır. Örneğin dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin ele alındığı bir araştırmanın ana bileşenlerden biri olan psikolojik ayağı söz gelimi bir “psikolojik iyi oluş” ölçeği ile bir diğeri olan dindarlık ayağı ise mesela bir “dini inanç” ölçeği ile ölçümlenir. Benzer şekilde din sosyolojisi alanında yapılacak bir araştırmada, dindarlık ile faraza sekülerleşme, tüketim alışkanlıkları, sosyal ağlar vb sosyolojik değişkenler birbirleriyle ilişkisi bakımından ele alınabilir. Böylesi bir çalışmada ilahiyat alanında geliştirilen örneğin bir “dini yönelim” ölçeği ile sosyoloji alanında geliştirilen bir “sekülerizm” ölçeği yahut bir “tüketim alışkanlıkları” ölçeği kullanılmalıdır. Bizim geliştirdiğimiz bu ölçek de böylesi bir alan araştırmasında çalışmanın psiko-sosyal ayağına dair ölçüm aracı olarak kullanılabilir.

Tüm bu göstergeler göz önünde bulundurulduğunda dindarlığın ve ruh sağlığının farklı boyutlarını ölçmek üzere geliştirilmiş çok sayıda ölçek söz konusuken bunların yanında üçüncü bir değişken olarak sosyal bağlara dair ölçüm yapma kabiliyetine sahip bir ölçeğe

---

“Asıl erdemli kişi Allah’a, âhret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılip zekâtı verendir...” Bakara 2/17

“...Sıla-i rahmi kesmek üzere yemin edenin de edilmiş bir yemini yoktur.” Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâûd vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 11/345; Ebû Davud, *Sünenu Ebî Davud*, thk. Şuayb el-Arnâûd (Beyrut: Dâru’r-risâleti’l-âlemiyye, 2009), “Eymân”, 5.

“Sıla-i rahim yapabilmemiz için akrabalarınızı öğrenin. Zira sila-i rahimde bulunmak, akrabalar arasında sevgiye, malın çoğalmasına ve ömrün artmasına sebeptir.” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/456; Tirmizî, *el-Câmi’ü’l-kebürr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Birr”, 49.

“Allah katında arkadaşların en hayırlısı arkadaşına iyi davranan, komşuların en hayırlısı komşusuna iyi davranandır.” Bk. Tirmizî, “Birr”, 28.

“Müslüman, müslümanın kardeşidir. Müslüman, müslümana zulmetmez, onu (tehlikede ve musibette) terk etmez. Her kim, Müslüman kardeşinin ihtiyacını giderirse Allah da onun ihtiyacını giderir. Her kim de Müslüman kardeşinden bir kederi (darlığı) giderip onu ferahlatırsa Allah da Onun kıyamet gününde bir kederini giderir ve onu ferahlatır. Kim de bir müslümanı (dünyada bir ayıbını) örterse, Allah da kıyamette onun ayıbını örter.” Bk. Ebû Davud, “Edeb”, 45.

Sıla-i rahim’in dindeki yeri konusunda başka ve detaylı bilgi için bk. Adem Dölek, “Hadisler Işığında Akrabalarla İletişim Kurmak ve Sosyal Yardımlaşmada Akrabalık Hakkını Gözetmek (Sıla-i Rahim)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010), 33-56; ayrıca bk. Ramazan Şahan, *Kur’an-ı Kerim’de Akrabalık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 289-296.

4 Örnek olarak bk. Hasan Kafalı, *Lise Öğrencilerinde Dini İnanç ve Tutumların Sosyal İlişkilere Etkisi Ergani Örneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 75.

duyulan ihtiyaç, Akkrabalık, Dostluk ve Arkadaşlık Bağları (ADAB) Ölçeğinin geliştirilmesine sevk eden unsur olmuştur.

Çalışmanın özgünlüğü üzerinde de kısaca durmak yararlı olacaktır. Ölçek alan yazınındaki çalışmalar incelediğinde içerik ve nitelikleri kısmen de olsa ADAB Ölçeğine benzeyen birkaç ölçeğe rastlanmaktadır. Bunlardan biri yurt dışında geliştirilerek Elbasan ve arkadaşları tarafından Türk kültürüne uyarlanan Arkadaşlık Ölçeğidir. Araştırmacıların, 2013 yılında yaşlı bireyler için, onların rehabilitasyonlarında topluma adaptasyonlarının öneminden hareketle uyarladıkları bu ölçek,<sup>5</sup> içeriğindeki belirgin farklar ve özellikle yaşlılar için geliştirilmiş olması nedeniyle bizim ölçeğimizden oldukça farklı niteliktedir.

Konumuzla ilgili bir başka ölçek ise McGill'in Arkadaşlık ölçeğidir. 6 alt boyut ve 30 maddeli bu ölçek aynı cinsiyetten samimi bir arkadaşla olan ilişkinin nitelik ve kalitesini ölçmeye yönelik olarak geliştirilmiş ve Özen ve arkadaşları tarafından Türkçeye uyarlaması yapılmıştır.<sup>6</sup> Thien ve arkadaşları tarafından geliştirildikten sonra 2014 yılında Akın ve arkadaşları tarafından Türkçeye uyarlanan Arkadaşlık Kalitesi Ölçeği ise sözü edilmesi gereken bir başka benzer isimli ölçektir.<sup>7</sup> Ne var ki iki ölçek de McGill'in ölçeğiyle benzerlik arz etmekte ve ADAB ölçeği ile yapı ve içerik itibarıyla ancak cüzi ölçüde örtüşmektedir.

Bir başka arkadaşlık ölçeği ise Parker ve Asher'e ait olup 2017'de Öztürk ve Kutlu tarafından kültürümüze adapte edilmiştir.<sup>8</sup> İlkokul öğrencileri için geliştirilen bu ölçek de içerik ve işlev bakımından bizim ölçeğimizden oldukça farklılaşmaktadır.

Ergenlerin ebeveyn ve arkadaşlara bağlanmaları üzerine geliştirilen ve Türkçeye uyarlaması Günaydın ve arkadaşları tarafından yapılan Ebeveyn ve Arkadaşlara Bağlanma Envanteri Kısa Formu" ise ergenler üzerinden oluşturulmuştur. Öte yandan uyarlamadaki istatistiksel analiz sırasında asıl formda yer alan arkadaşlarla ilişkilere dair maddeler ölçekten düşmüş, form yalnızca ebeveynle ilişkileri ölçer duruma gelmiştir.<sup>9</sup> Bu bakımdan ölçeğin bizim ölçeğimizle benzerlik arz eden bir yönü kalmamıştır.

ADAB ölçeğini özgün kılan yönlerinden biri akraba, dost, arkadaş ve yakınlarla dair soruları bünyesinde barındırmasıdır. Zira tüm bu unsurları bir arada ihtiva eden bir başka ölçek bulunmamaktadır.

Yönteme dair bilgilere geçmeden önce iki hususu daha vurgulamak gerekiyor. Birincisi, aşağıda ölçek maddeleri incelendiğinde görüleceği üzere ADAB ölçeği, arkadaşlıkların içeriğine dair, samimiyet, yakınlık ve içtenlik yahut bu niteliklere dair inceliklerden ziyade akraba, dost ve arkadaşlar ile ilişki ve bağların var olup olmadığına ve sürdürülüp sürdürülmediğine yönelik sorular içermektedir. İkinci husus ise ölçeğin kişinin anne-baba, kardeşleri gibi çekirdek aile fertleriyle olan bağlarına dair soruları ihtiva etmemesidir.

5 Bülent Elbasan vd., "Cultural Adaptation of the Friendship Scale and Health-Related Quality of Life and Functional Mobility Parameters of the Elderly Living at Home and in the Nursing Home", *Topics in Geriatric Rehabilitation*, 29/4 (2013), 298-303.

6 Ayça Özen vd., "Predicting Friendship Quality with Rejection Sensitivity and Attachment Security", *Journal of Social and Personal Relationships* 28/2 (2011), 163-181.

7 Ahmet Akın vd., "Arkadaşlık Kalitesi Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirliği", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 378-384.

8 Nilgün Öztürk - Mustafa Kutlu, "Arkadaşlık Niteliği Ölçeği'nin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 7/48 (2017), 127-144.

9 Gül Günaydın vd., "Ebeveyn ve Arkadaşlara Bağlanma Envanteri Kısa Formu'nun Psikometrik Açıdan Değerlendirilmesi", *Türk Psikoloji Yazıları* 8/16 (2005), 13-23.



Sonuç itibariyle ölçek aile dışındaki eş-dost, akraba ve arkadaşlarla olan bağları, kişinin bunlara dair kişisel algısı üzerinden ölçmek üzere kurgulanmıştır.

### 1. Yöntem

Ölçeğin konusu akrabalık, dostluk ve arkadaşlık bağları olduğundan dolayı, aslında toplumun her kesimi ve neredeyse herkes bu ilişkilerle muhatap olmak durumundadır. Bununla birlikte ilişkileri yaşamanın yanı sıra bunu sürdürmeye yönelik tutum ve davranışlarda yerleşik ve kararlı bir gidişin oluşması için ergenlik sonrasını beklemenin makul olacağı düşüncesiyle örneklemin yaş alt sınırı 18 olarak belirlenmiş, herhangi bir üst sınır konmamıştır. Sosyo-demografik diğer değişkenler konusunda da herhangi bir ayırım gözetilmemiş, kısacası her eğitim seviyesinden, her sosyo-ekonomik düzeyden 18 yaş üstü kimseler örnekleme dahil edilmiştir. Bu doğrultuda katılımcılarda maksimum çeşitliliğe ulaşıldığından emin olmak amacıyla forma ilgili sosyo-demografik değişkenlere dair sorular eklenmiştir. Nitekim ilk uygulamada ankete yaşları 18-63 arasında değişen, her eğitim seviyesinden ve her ekonomik düzeyden kadın ve erkeklerden oluşan 632 kişi katılım göstermiştir. Doğrulamalı faktör analizi yapmak üzere uygulanan formu da yine aynı şekilde maksimum çeşitliliğin sağlandığı 341 kişilik bir katılımcı grubu doldurmuştur. Bu iki ardışık çalışma 2023 yılı Aralık ayında gerçekleştirilmiştir.

### 2. Ölçeğin Derecelendirme Sistemi

Katılımcılara dost, akraba ve arkadaşlarıyla ilişkilerini ne ölçüde sürdürdüğünü belirlemek üzere verilen ifadelere karşılık 5'li Likert tipi cevaplar sunulmuştur. Söz gelimi, "Dostlarımın özel günlerinde onları arar, yanlarında olduğumu hissettiririm", ifadesine karşılık "Bana hiç uygun değil" (0 Puan), "Bana biraz uygun" (1 Puan), "Bana kısmen uygun" (2 Puan), "Bana büyük ölçüde uygun" (3 Puan) ve "Bana tamamen uygun" (4 Puan) şeklinde 0'dan 4'e kadar uygunluk derecesi ifade eden cevaplar arasından tercih yapılması istenmiştir.

Bu derecelendirme doğrultusunda ölçekten alınacak en düşük puan 0 ve en yüksek puan 116'dır. 0 puan kişinin akrabalık ve bağlarını sürdürmeye yönelik motivasyon, tutum ve davranışlara hiçbir şekilde sahip olmadığını gösterirken; puandaki artış sözü edilen bağlarının kuvvetlenmesi anlamına gelmektedir.

Ölçekte 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25 ve 30. maddeler ters olup hesaplamada ters olarak kodlanmalıdır. Ters şekilde kodlanması gereken maddeler tablolarda yıldız (\*) ile işaretlenmiştir.

### 3. Geçerlik Analizi

Ölçeğin geçerliği adına içerik ve yapı geçerliği üzerinde durulmuştur. Bu doğrultuda ölçek maddeleri daha önce ölçek geliştirme deneyimi bulunan, dahası araştırmacıyla birlikte ölçek geliştirme çalışmalarında aktif rol almış ekip arkadaşlarıyla birer hafta arayla yapılan üç ayrı oturumda yazılmıştır. Oluşan taslak maddeler, 50 kişilik bir grupla ön teste tabi tutulmuş, bu katılımcıların soruları zorlanmadan anlayarak doldurduklarından emin olunduktan sonra ana uygulama öncesi etik kurul onayına sunulmuştur. Gerekli onay ve izinler alındıktan sonra 632 kişiden oluşan bir örneklem grubu üzerinde ilk ana uygulama gerçekleştirilmiştir. Veri setinin faktör analizine uygun olup olmadığı, Bartlett Küresellik Testi ve Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) örneklem yeterlik testi ile hesaplanmıştır. Bu analizlerde KMO değeri .926, Bartlett testi sonucunda kay kare değeri anlamlı bulunmuştur

[ $\chi^2 = 18710.258$  P = .000]. Bu değerler örneklem büyüklüğünün faktör analizi için yeterli ve ölçeğin faktör çıkartmak için uygun olduğunu göstermektedir.<sup>10</sup>

## Açıklanan Toplam Varyans

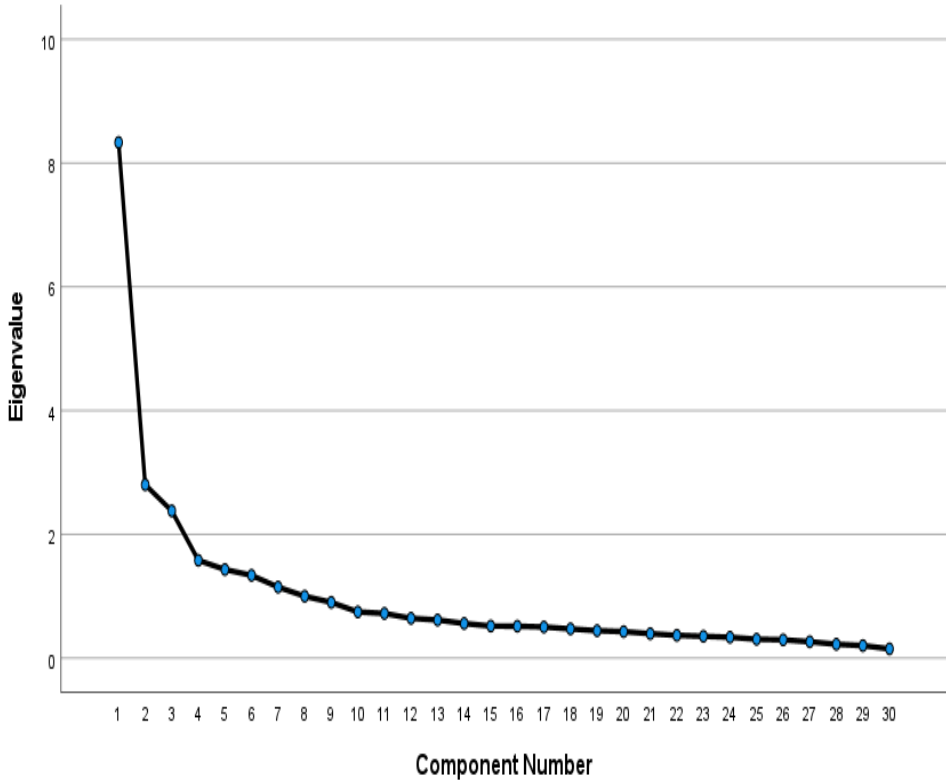
Bileşen	Başlangıç Özdeğerleri (Initial Eigenvalues)			Yüklenen Faktörlerin Karelerinin Dağılımı (Extraction Sums of Squared Loadings)			Karesi Alınan Yüklerin Döndürme Toplamı (Rotation Sums of Squared Loadings) <sup>a</sup>
	Toplam	Varyans %	Kümülatif %	Toplam	Varyans %	Kümülatif %	Toplam
1	8,334	27,779	27,779	8,334	27,779	27,779	7,192
2	2,803	9,343	37,122	2,803	9,343	37,122	4,061
3	2,380	7,935	45,057	2,380	7,935	45,057	5,083
4	1,581	5,271	50,328	1,581	5,271	50,328	3,277
5	1,432	4,774	55,102	1,432	4,774	55,102	2,792
6	1,339	4,462	59,565	1,339	4,462	59,565	3,108
7	1,149	3,829	63,393	1,149	3,829	63,393	3,084
8	1,001	3,336	66,730	1,001	3,336	66,730	2,803
9	,902	3,006	69,735				
10	,747	2,491	72,226				
11	,723	2,409	74,635				
12	,644	2,147	76,782				
13	,617	2,056	78,838				
14	,561	1,868	80,706				
15	,519	1,730	82,437				
16	,516	1,721	84,158				
17	,504	1,680	85,838				
18	,473	1,577	87,415				
19	,444	1,481	88,896				
20	,429	1,429	90,325				
21	,396	1,319	91,644				
22	,369	1,230	92,874				
23	,354	1,179	94,053				

10 Ömay Çokluk ve vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012), 219.; Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020), 135.

24	,338	1,127	95,180
25	,306	1,020	96,200
26	,296	,987	97,188
27	,266	,885	98,073
28	,225	,749	98,822
29	,203	,676	99,499
30	,150	,501	100,000

Yapılan açımlayıcı faktör analizinde faktör yükleri düşük olan veya zayıf bir şekilde dağılan 28 madde analiz dışı bırakılmıştır. Toplam Varyans (Total Variance) tablosunda görüldüğü üzere, en büyüğü 8,334 ve en küçüğü 1,001 olmak üzere özdeğeri (eigenvalue) 1'in üzerinde olan sekiz (8) faktörün bulunduğu ve bu sekiz faktörün ölçeğin toplam varyansının %67'sini açıkladığı tespit edilmiştir. Literatürde bu açıklama düzeyi istatistiksel açıdan oldukça yeterli kabul edilmektedir.<sup>11</sup>

Scree Plot



Ölçeğin sekiz faktörlü bir yapıya sahip olduğunun bir başka göstergesi, faktör yapısı dağılım çizelgesinde (Scree Plot) görüldüğü üzere, grafiğin önce çizdiği 8 yamacın ardından plato yapmasıdır.

11Ezel Tavşancılı. *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014), 45.

**Bileşenler Matrisi (Pattern Matrix) ve Ortak Varyans (Communalities) Tablosu**

		Bileşenler								
		Akrabalarla İletişim	Dost ve Arkadaşlara Vefa	Törenlere Katılım	Çıkar Gözetmeyen Bağlılık	İlgisizlik Uzaklık	Arkadaşlarla Kısıtlılık	Akrabalarla Kısıtlılık	Destekçi Yakınlık	Ortak Varyans
1	Kuzenlerle iletişimi sürdürüyorum.	,89								,60
2	Uzak akrabalarım ile iletişimi elimden geldiğince sürdürüyorum.	,81								,68
3	Sülale olarak bağlarımız kuvvetlidir.	,80								,60
4	Hala/Dayı/Teyze/Amca gibi yakın akrabalar ile iletişimi sürdürürüm	,76								,70
5	Uzak akrabalarla iletişimi sürdürmenin önemli olduğunu düşünüyorum.	,74								,67
6	Akraba ziyaretlerini sıkça gerçekleştiririm.	,73								,64
7	Akrabalık bağlarını sürdürdüğüm için yakınlarımca takdir ediliyorum.	,71								,61
8	Bayram ve diğer özel günlerde akraba ziyaretleri yaparım.	,58								,55
9	Arkadaşlarım benim vefalı bir dost olduğumu düşünürler.		,78							,64
10	Dostlarımı arayıp sorarım.		,78							,64
11	Dostlarımın özel günlerinde onları arar, yanlarında olduğumu hissettirim.		,76							,66
12	Zor zamanlarında arkadaş ve dostlarımın yanında olmaya gayret ederim.		,75							,66
13	Mahalledekilerin/köylülerimin cenaze törenlerine katılırım.			,88						,75
14	Mahalledekilerin/köylülerimin düğün törenlerine katılırım.			,84						,74
15	Yakınlarımın cenaze törenlerine katılırım.			,78						,63

16	Yakınlarımla düğün davetlerine katılırım.	,74	,66
17	Bana yararı olmayan akrabalarımı pek görüşmem.*	,91	,83
18	Sadece bana yararlı olan akrabalarımı iletişim kurarım.*	,89	,77
19	Sana yararı olmayan kişinin seninle akraba olmasının bir değeri yok.*	,79	,71
20	Yakınlarımla iyilikleri için çabalamam.*	,70	,50
21	Dostlarımla bir zorluk yaşasa akıllarına benden yardım aramak gelmez.*	,63	,57
22	Akrabalarımla birçoğu beni defterden sildi.*	,59	,57
23	Yakınlarımla başından geçen birçok önemli hadiseden iş isten geçtikten sonra haberim olur.*	,55	,52
24	Arkadaşlarımla küstüğümde, barışıp normale dönmek benim için hayli zordur.*	,85	,73
25	Küstüğüm kişilerle aramın düzelmesi pek kolay olmaz.*	,74	,70
26	Arkadaşlarımla küsmem halinde ilk adımları atmaktan kaçmam.	,72	,62
27	Akrabalarla küs kalmanın yanlış olduğunu düşünürüm.	,86	,74
28	Akrabalarımla küs kalmam.	,82	,77
29	Zorda kalsam bana seve seve yardım edecek çok tanıdığım var.	,86	,82
30	Etrafımda zor zamanlarda yardım alacağım kimse göremiyorum.*	,83	,78

Ölçeğin açımlayıcı faktör analizinde gerek dik (ortogonal) gerekse eğik (oblique) döndürme yöntemleriyle analizler yapmak suretiyle sadece en düzgün dağılım değil, farklı döndürme yöntemlerinde ortak bir payda elde etmek hedeflenmiştir. Öte yandan aşağıdaki korelasyon tablosunda görüldüğü gibi faktörlerin birbirleriyle korelasyon içinde olması nedeniyle bu çalışmada eğik döndürme yöntemlerinden Promax tercih edilmiştir. Bununla birlikte yukarıdaki tabloda görülen düzgün dağılım dik döndürme yöntemlerinden Varimax, Equamax ve Quartimax ile de görülmüştür. Bir başka ifadeyle çok sayıda döndürme yöntemiyle, üzerinde uzlaşılan bir ölçek yapısı elde edilmiştir. Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere, Bileşenler matrisi (Pattern matrix) analizinde sekiz faktörün her birinde oldukça kabul edilebilir faktör yük değerleri elde edilmiştir. Ortak varyans değerleri (Communalities) ise, tablonun en sağ sütununda görüldüğü gibi her faktör için oldukça yüksektir.

## Faktörler Arası Korelasyonlar

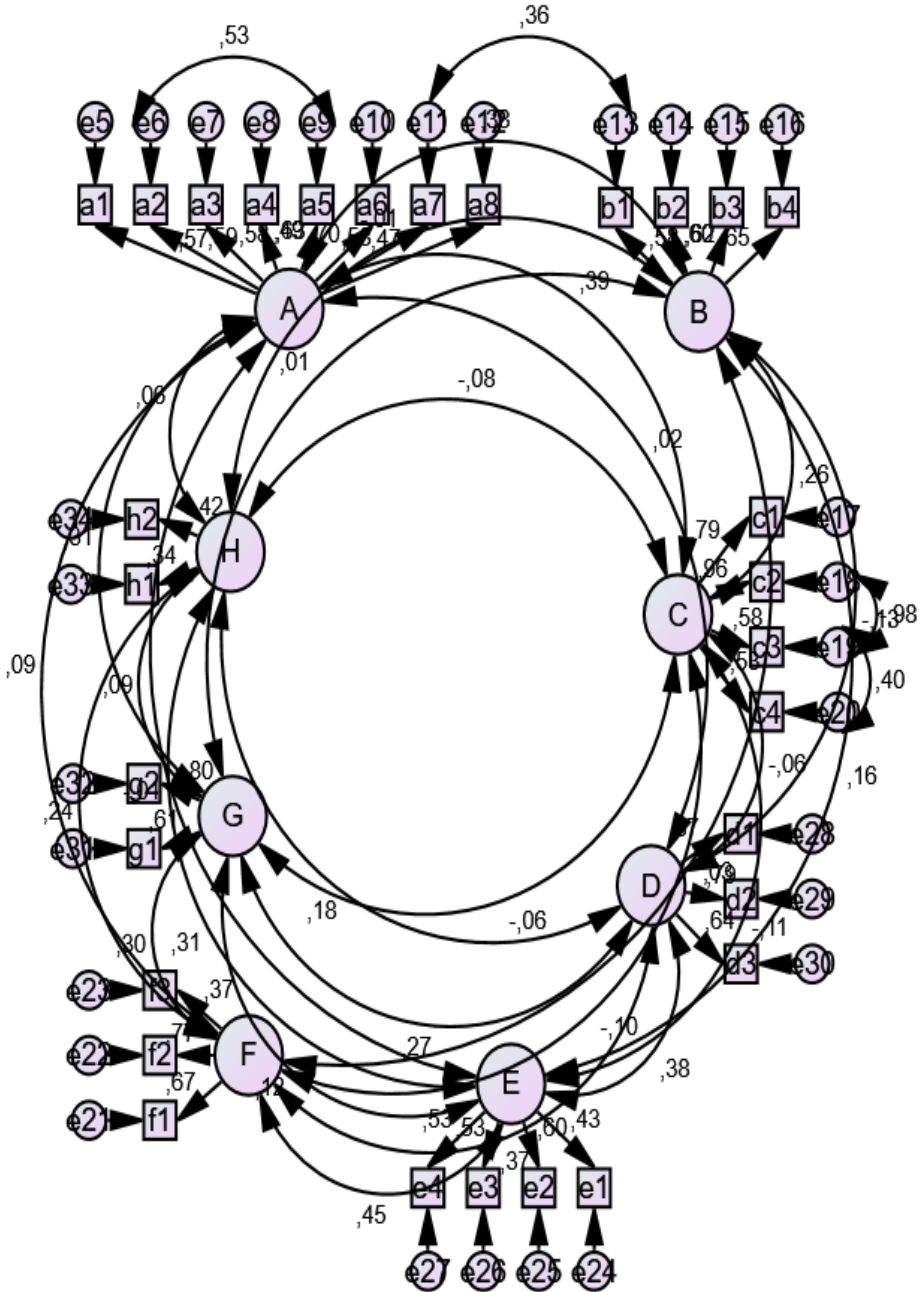
	Akrabalarla İletişim (A)	Dost ve Arkadaşlara Vefa (B)	Törenlere Katılım (C)	Çıkar Gözetmeyen Bağlılık (D)	İlgisizlik Uzaklık(E)	Arkadaşlarla Küssük (F)	Akrabalarla Küssük (G)	Destekçi Yakınlık (H)
A Pearson Correlation	1	,436**	,582**	,289**	,238**	,214**	,447**	,322**
Sig. (2-tailed)		,000	,000	,000	,000	,000	,000	,000
B Pearson Correlation	,436**	1	,356**	,122**	,282**	,151**	,155**	,301**
Sig. (2-tailed)	,000		,000	,004	,000	,000	,000	,000
C Pearson Correlation	,582**	,356**	1	,162**	,134**	,097*	,250**	,181**
Sig. (2-tailed)	,000	,000		,000	,002	,022	,000	,000
D Pearson Correlation	,289**	,122**	,162**	1	,288**	,309**	,295**	,171**
Sig. (2-tailed)	,000	,004	,000		,000	,000	,000	,000
E Pearson Correlation	,238**	,282**	,134**	,288**	1	,369**	,180**	,373**
Sig. (2-tailed)	,000	,000	,002	,000		,000	,000	,000
F Pearson Correlation	,214**	,151**	,097*	,309**	,369**	1	,232**	,250**
Sig. (2-tailed)	,000	,000	,022	,000	,000		,000	,000
G Pearson Correlation	,447**	,155**	,250**	,295**	,180**	,232**	1	,139**
Sig. (2-tailed)	,000	,000	,000	,000	,000	,000		,001
H Pearson Correlation	,322**	,301**	,181**	,171**	,373**	,250**	,139**	1
Sig. (2-tailed)	,000	,000	,000	,000	,000	,000	,001	

Çalışmanın bir sonraki aşamasında ise ilk analizde ölçeğe alınan madde sayısı ile orantılı olarak daha küçük bir örneklem sayısı (341 kişi) ile, ikinci uygulama gerçekleştirilmiştir. Nispeten daha kolay ve hızlı yapılan bu çalışmada toplanan veriler üzerinden SPSS AMOS22 paket programı ile doğrulayıcı faktör analizi gerçekleştirilmiştir. 8 faktörlü ve 30 maddeli yapı için 3'ü aynı faktörde, bir tanesi ise farklı iki faktör içerisinde yer alan maddeler arasında olmak üzere 4 kovaryasyona yönelik modifikasyon ile iyi uyum değerlerine ulaşılmıştır.<sup>12</sup>

CMIN/DF	RMSEA	RMR	CFI	GFI	AGFI	IFI	TLI
<b>1.923</b>	.053	.048	.914	.92	.89	.92	.90

12 Uyum indeksleri konusunda detaylı bilgi için bk. Ünal Korkmaz vd., "Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri", *Türkiye Klinikleri Journal of Medical Sciences* 33/1 (2013), 210-223.

Uyum değerleri indeks tablosunda görüldüğü üzere CMIN/DF, REMSEA, RMR, GFI, IFI, CFI gibi değerler yüksek uyum veya kabul edilebilir uyum değerleri arasında bulunurken, yalnızca AGFI kabul edilebilir uyum değeri olan .90'ın biraz altında çıkmıştır. Tüm veriler göz önünde bulundurulduğunda Akrabalık, Dostluk ve Arkadaşlık Bağları (ADAB) Ölçeğinin yüksek bir geçerlik düzeyine sahip olduğu söylenebilir.



#### 4. Güvenirlilik Analizi

Açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri sonucunda iyi bir uyum sağladığı görülen 8 faktör ve 30 maddeli ADAB ölçeğinin güvenirliliğine ilişkin olarak da oldukça istendik katsayılar elde edilmiştir. Öyle ki ölçeğin iç tutarlığını gösteren Cronbach's Alpha katsayısı ölçek geneli için 0,90 bulunmuştur. Ölçeğin alt boyutlarının isimlendirmelerini ve bunlara ait iç tutarlık katsayılarını da söz konusu etmeliyiz. Daha çok akrabalarla olan bağların ve ilişkilerin sürdürülmesi üzerine kümelenen 8 maddeli "Akrabalarla İletişim" boyutunun alfa değeri için 0,90; dost ve arkadaşların durumlarını takip etme ve zor zamanlarında yahut özel günlerinde onların yanında olmayı ifade eden 4 maddeli "Dost ve Arkadaşlara Vefa" boyutu için 0,81; cenaze ve düğün gibi merasimlere iştiraki söz konusu eden 4 maddeli "Törenlere Katılım" boyutu için 0,84; sosyal bağları korurken bunu herhangi bir karşılık beklemeden yapmayı söz konusu eden 3 maddeyi ihtiva eden "Çıkar Gözetmeyen Bağlılık" boyutu için 0,84 olarak tespit edilmiştir. Öte yandan yakınların yararı için çabalamanın söz konusu olmadığı ve kimsenin kendisinden yardım beklemeyeceği ölçüde ilgisizliği ifade eden 4 maddeyi içeren "İlgisizlik ve Uzaklık" boyutu için 0,60; arkadaşlara karşı küs kalmak yahut kalmamak konusundaki tutum ve davranışlara odaklanan 3 maddeden oluşan "Arkadaşlarla Küslük" boyutu için 0,69 olarak tespit edilmiştir. Akrabalarla yaşanan küslükleri sürdürüp sürdürmemeye dair tutumu ifade eden 2 maddeli "Akrabalarla Küslük" boyutu için 0,73 ve son olarak zor zamanlarda yardım edecek dostların var olup olmadığına dair algıyı ifade eden 2 maddeli "Destekçi Yakınlar" boyutu için 0,70 olarak tespit edilmiştir.

"İlgisizlik ve Uzaklık" boyutu ile "Arkadaşlarla Küslük" boyutunun Alfa katsayılarının diğerlerine oranla düşük olduğu görülmektedir. 0,70'in üstünde değerlerin iyi olduğu genel olarak benimsenirken literatürdeki kimi kaynaklarda 0.60-0.70 aralığındaki katsayılar "şüpheli", kimi kaynaklarda ise "orta düzeyde güvenilir" ve "kabul edilebilir" değerler olarak verilmektedir.<sup>13</sup> Bununla birlikte teorik açıdan tamamlayıcı ve çıkarılması halinde ölçek bütünlüğünün bozuluyor olması sebebiyle bu boyutlar ölçekte tutulmuştur.

Bazı araştırmacılar tarafından, faktörlerin en az 3 maddeden oluşmasının uygun olduğu kabul edilirken,<sup>14</sup> bizim ölçeğimizde son iki alt boyut olan Destekçi Yakınlar ve Akrabalarla küslük faktörlerinin iki maddeden oluştuğu görülmektedir. Ne var ki istatistiksel analizlerde bu boyutların çıkarılması ölçek bütünlüğüne zarar verdiği gibi, bu maddelerin faktöre olan yükleri oldukça yüksektir (.86, .82, .86 ve .84). Ayrıca teorik olarak da bu iki faktör ve bunlara ait 4 madde ölçeğin teorik çerçevesi için önemli olduğu düşünülmüş ve ölçek içerisinde tutulmasına karar verilmiştir. Diğer taraftan ölçek geliştirme literatürü incelendiğinde iki maddeden oluşan faktörlerin yüksek düzeyde korelasyona sahip olması halinde kabul edilmesinin tavsiye edildiği görülmektedir.<sup>15</sup> Nitekim korelasyon tablosunda görüldüğü üzere ilgili faktörlerin tüm korelasyon katsayıları istatistiksel anlamlıdır.

Nihayet, tartışmalar bir kenara bırakıldığında sekiz alt boyuttan ikisi iyi düzeyin biraz altında Cronbach's Alpha katsayılarına sahip; ayrıca iki alt boyutu ikişer maddeli olan bu ölçekten yararlanılmak istendiğinde alt boyutları tek başına ölçüm aracı olarak

<sup>13</sup> Semih Kılıç, "Cronbach'ın Alfa Güvenirlilik Katsayısı", *Journal of Mood Disorders* 6/1 (2016), 47-48.

<sup>14</sup> Haydar Karaman vd., "Açımlayıcı Faktör Analizinde Kullanılan Faktör Çıkartma Yöntemlerinin Karşılaştırılması", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 37/3 (2017), 1173-1193.

<sup>15</sup> Serena Carpenter, "Ten Steps in Scale Development and Reporting: A Guide for Researcher", *Communication Methods and Measures* 12/1 (2017), 39.



kullanmaktan ziyade ölçeğin bütünü üzerinden analiz yapmak gerek istatistiksel olarak gerekse bizim teorik kurgumuz açısından daha uygun olacaktır.

ALT BOYUT	İ Akra	Dost A	Töre K	Çıka C	İlgi	K Arka	K Akra	Des	ADAB
MADDE SAYISI	8	4	4	3	4	3	2	2	30
ALFA	,90	,81	,84	,84	,60	,69	,73	,70	,90

### Sonuç

Sosyal bilimler ve ilahiyat çalışma sahalalarının kesişim alanında bireylerin sosyal ilişkileri ve bu ilişkilerin niteliği konusu yer almaktadır. Şüphesiz ki yaratılışı itibariyle sosyal bir varlık olan insan, yaşamını sürdürmek için diğer insanlarla temas kurmak ve türlü iş birlikleri gerçekleştirmek durumundadır. Öte yandan kimin psikolojik sağlığının önemli belirleyicilerinden birinin de diğer insanlarla kurduğu ilişkiler olduğuna şüphe bulunmamaktadır. Kişi özellikle aile, akraba, eş-dost ve arkadaşlarıyla ilişki kurmak durumundadır ve kurduğu ilişkilerin sahip olduğu nitelikler onun için psikolojik ve manevi açıdan önem taşımaktadır.

Bireyin toplumsal ilişkileri genelde psikoloji ve sosyoloji gibi temel sosyal bilimler alanlarında özeldir bunların alt dalları olup ilahiyat çatısında yer alan din psikolojisi ve din sosyolojisi gibi din bilimleri alanlarındaki araştırmalara konu edilmekte, farklı değişkenlerle olan ilişkisi yönüyle ele alınmaktadır. Bilhassa araştırmacının çalışma sahası olan din psikolojisinde kişinin eş-dost, arkadaş ve akrabalarıyla olan bağlarının farklı dini ve psikolojik değişkenlerle ilişkisinin araştırılması sahaya belirgin bir katkı sağlayacaktır. İşte bu ihtiyaca binaen “Arkadaşlık, Dostluk ve Akrabalık Bağları (ADAB) Ölçeği geliştirilmiştir.

Sosyal bilimler alanında arkadaşlık bağlarının niteliğini belirlemeye yönelik birkaç ölçek geliştirilmiş olmakla birlikte, ADAB Ölçeği sadece arkadaşlığı değil, dinin önemli bir emri olan sıla-i rahimin yapıp yapılmadığına, yine dinin emri olan eş-dost, akraba ve yaşanan muhitteki tanıdıkların düşün ve cenaze merasimlerine katılım durumuna, onlarla iletişimi sürdürerek sorunlarıyla ilgilenip ilgilenilmediğine dair de ölçüm yapma kabiliyetine sahip bir ölçektir.

ADAB ölçeği iki aşamada geliştirilmiştir. Birinci aşamada 18 yaş üstü her eğitim seviyesinden, farklı sosyo-ekonomik koşullardan kadın ve erkeklerin oluşturduğu 632 kişiye anket uygulanmıştır. Oluşturulan data seti SPSS uygulamasıyla faktör analizine tabi tutulduktan sonra, 60 maddeyle başlanan analizin sonucunda toplam varyansın yüzde 66.7’sini açıklayan 8 faktör ve 30 maddeli bir ölçek yapısı elde edilmiştir. Doğrulayıcı faktör analizi için yapılan ikinci ankette ise yine maksimum çeşitliliği sağlayan 341 kişilik bir örneklem grubuna ulaşılmıştır. SPSS’in AMOS programıyla yapılan doğrulayıcı faktör analizinde, dört kovaryasyon modifikasyonu sonucunda ölçek yapısının iyi uyum değerlerine (CMIN/DF= 1.923; RMSEA = .053; RMR= .048; CFI= .914; GFI= .92; AGFI= .89; IFI= 92; TLI= .90) sahip olduğu tespit edilmiştir. Modifikasyonların üçünün aynı faktör içinde olması nedeniyle ölçeğin sağlıklı yapısının bozulmadığı söylenebilir. Öte yandan ADAB ölçeğinin alt faktörlerini müstakil olarak değil de tamamının araştırmalarda kullanılması

önerildiğinden zaten kabul edilebilir sayıda olan modifikasyonların göz ardı edilmesi uygun olacaktır.

Ölçeğin güvenilirliğine ilişkin analizler sonucunda katsayıların ideal değerlere ulaştığı tespit edilmiştir. Öyle ki iç tutarlığı gösteren Cronbach's Alpha katsayısı .90 olarak belirlenmiştir. Her ne kadar müstakilen kullanımı önerilmese de alt boyutlarda iyi sayılabilecek değerler söz konusu olup, faktörlerden ikisinin kabul edilebilirlik sınırında (.60 ve .69) olduğunu diğerlerinin ise oldukça yüksek katsayılara sahip olduğunu söylemek mümkündür. Sonuç olarak Akrabalık, Dostluk ve Arkadaşlık Bağları (ADAB) ölçeği, toplumun 18 yaş üstü her sosyo-demografik kesimine uygulanabilecek; insanların sosyal, psikolojik ve dini yönlerinden biri olan sosyal bağlarının hangi düzeyde olduğunu ölçme noktasında güvenilir ve geçerli bir araçtır.

## Ek: Ölçek formu

ALT BOYUT	Madde Numarası	MADDE	Bana Hiç Uygun Değil	Bana Biraz Uygun	Bana Kısmen Uygun	Bana Oldukça Uygun	Bana Tamamen Uygun
Akrabalarla İletişim	1	Kuzenlerle iletişimi sürdürüyorum.	0	1	2	3	4
	2	Uzak akrabalarım ile iletişimi elimden geldiğince sürdürüyorum.	0	1	2	3	4
	3	Sülale olarak bağlarımız kuvvetlidir.	0	1	2	3	4
	4	Hala/Dayı/Teyze/Amca gibi yakın akrabalar iletişimi sürdürürüm	0	1	2	3	4
	5	Uzak akrabalarla iletişimi sürdürmenin önemli olduğunu düşünüyorum.	0	1	2	3	4
	6	Akraba ziyaretlerini sıkça gerçekleştiririm.	0	1	2	3	4
	7	Akrabalık bağlarını sürdürdüğüm için yakınlarımca takdir ediliyorum.	0	1	2	3	4
	8	Bayram ve diğer özel günlerde akraba ziyaretleri yaparım.	0	1	2	3	4
Dost ve Arkadaşlara Vefa	9	Arkadaşlarım benim vefalı bir dost olduğumu düşünürler.	0	1	2	3	4
	10	Dostlarımı arayıp sorarım.	0	1	2	3	4
	11	Dostlarımın özel günlerinde onları arar, yanlarında olduğumu hissettiririm.	0	1	2	3	4
	12	Zor zamanlarında arkadaş ve dostlarımın yanında olmaya gayret ederim.	0	1	2	3	4
Törenlere Katılım	13	Mahalledekilerin/köylülerimin cenaze törenlerine katılırım.	0	1	2	3	4
	14	Mahalledekilerin/köylülerimin düğün törenlerine katılırım.	0	1	2	3	4
	15	Yakınlarımın cenaze törenlerine katılırım.	0	1	2	3	4
	16	Yakınlarımın düğün davetlerine katılırım.	0	1	2	3	4
Çıkar Gözetmeyen Bağlılık	17	Bana yararı olmayan akrabalarım ile pek görüşmem.*	0	1	2	3	4
	18	Sadece bana yararlı olan akrabalarım ile iletişim kurarım.*	0	1	2	3	4

	19	Sana yararı olmayan kişinin seninle akraba olmasının bir değeri yok.*	0	1	2	3	4
	20	Yakınlarımla iyilikleri için çabalamam.*	0	1	2	3	4
İlgisizlik Uzaklık	21	Dostlarımla bir zorluk yaşasa akıllarına benden yardım aramak gelmez.*	0	1	2	3	4
	22	Akrabalarımla birçoğu beni defterden sildi.*	0	1	2	3	4
	23	Yakınlarımla başından geçen birçok önemli hadiseden iş isten geçtikten sonra haberim olur.*	0	1	2	3	4
Arkadaşlarla Küslük	24	Arkadaşlarımla küstüğümde, barışıp normale dönmek benim için hayli zordur.*	0	1	2	3	4
	25	Küstüğüm kişilerle aramın düzelmesi pek kolay olmaz.*	0	1	2	3	4
	26	Arkadaşlarımla küsmem halinde ilk adımı atmaktan kaçmam.	0	1	2	3	4
Akrabalarla Küslük	27	Akrabalarla küs kalmanın yanlış olduğunu düşünürüm.	0	1	2	3	4
	28	Akrabalarımla küs kalmam.	0	1	2	3	4
Destekçi Yakınlar	29	Zorda kalsam bana seve seve yardım edecek çok tanıdığım var.	0	1	2	3	4
	30	Etrafımda zor zamanlarda yardım alacağım kimse göremiyorum.*	0	1	2	3	4

\* işareti olan maddeler ters madde olup, hesaplanırken ters kodlanmalıdır.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. Müsned. thk. Şuayb el-Arnâûd vd. 11 Cilt. b.y.: Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Akın, Ahmet vd. "Arkadaşlık Kalitesi Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirliği". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 378-384.
- Alkın, Serdar. *Lise Öğrencilerinde Sosyal İlişkilerin Niteliği ve Akıllı Telefon Bağımlılığı İlişkisinin İncelenmesi*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Aydın, Adeviye vd. "Hemşirelik Öğrencilerinin Algılanan Sosyal Destek ve Psikolojik İyi Olma Düzeylerinin Belirlenmesi". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 8/1 (2017), 40-47.
- Başaran, Mustafa vd. "4. ve 5. Sınıf Öğrencilerinin Psikolojik Sağlımlıkları ile Psikolojik İyi Oluşları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *İBAD Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayı* (2020), 290-303. <https://doi.org/10.21733/ibad.798643>
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020.
- Carpenter, Serena. "Ten Steps in Scale Development and Reporting: A Guide for Researcher". *Communication Methods and Measures* 12/1 (2017), 25-44. <https://doi.org/10.1080/19312458.2017.1396583>
- Çokluk Ö. ve ark. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Dölek, Adem. "Hadisler Işığında Akrabalarla İletişim Kurmak ve Sosyal Yardımlaşmada Akrabalık Hakkını Gözetmek (Sıla-i Rahim)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010), 33-56.
- Elbasan B., Yılmaz G.D., Çırak Y., Dalkılınc M.: "Cultural Adaptation of the Friendship Scale and Health-Related Quality of Life and Functional Mobility Parameters of the Elderly Living at Home and in the Nursing Home". *Topics in Geriatric Rehabilitation* 29/4 (2013), 298-303.
- Mehmet Fatih Erten. *Çağrı Merkezlerinde Çalışan Bireylerin Tükenmişlik Düzeyleri ile Sosyal İlişki Düzeyleri Arasındaki İlişki*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ebû Davud. *Sünenu Ebî Davud*. thk. Şuayb el-Arnâûd. B.y.: Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- Evans, Megan – Fisher, B. Edwin. "Social Isolation and Mental Health: The Role of Nondirective and Directive Social Support". *Community Mental Health Journal* 58, (2022), 20-40. <https://doi.org/10.1007/s10597-021-00787-9>
- Günaydın, Gül vd. "Ebeveyn ve Arkadaşlara Bağlanma Envanteri Kısa Formu'nun Psikometrik Açından Değerlendirilmesi". *Türk Psikoloji Yazıları* 8/16 (2005), 13-23.
- Işık, Yakup - Çelik, Eyüp: "Ergenlerde Psikolojik Sağlımlığın Sosyal Dışlanma, Sosyal Kaygı, Cinsiyet ve Sınıf Düzeyi Açısından İncelenmesi". *OPUS International Journal of Society Researches* 16/27 (2020), 174-209. <https://doi.org/10.26466/opus.642037>
- Kafalı, Hasan. *Lise Öğrencilerinde Dini İnanç ve Tutumların Sosyal İlişkilere Etkisi Ergani Örneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Karaman, Haydar vd. "Açımlayıcı Faktör Analizinde Kullanılan Faktör Çıkartma Yöntemlerinin Karşılaştırılması". *GEFAD* 37/3, (2017), 1173-1193. <https://doi.org/10.17152/gefad.309356>

- Kermen Umut vd. “Yaşam Doyumu ve Psikolojik İyi Oluşun Yordayıcısı Olarak Sosyal Kaygı”. *Journal of Education, Theory and Practical Research* 2/1 (2016), 20-29.
- Kılıç, Semih. “Cronbach’ın Alfa Güvenirlik Katsayısı”. *Journal of Mood Disorders* 6/1 (2016), 47-48. <https://doi.org/10.5455/jmood.20160307122823>
- Koç, Ahmet. “Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Okuyan Öğrencilerin Üniversiteye Uyum ve Stres Düzeylerinin İncelenmesi: KKTC Örneği”. *İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53/1 (Haziran 2020), 305-330. <https://doi.org/10.29288/ilted.702496>
- Korkmaz, Ünal vd., “Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri”. *Türkiye Klinikleri Journal of Medical Sciences* 33/1 (2013), 210-223.
- Lauro M. Bermejo ve ark., “Relationship of Perceived Social Support with Mental Health in Older Caregivers”, *International Journal of Environmental Resesearch and Public Health* 2020, 17/11 (2020), <https://doi.org/10.3390/ijerph17113886>
- Özen, Ayça vd. “Predicting friendship quality with rejection sensitivity and attachment security”. *Journal of Social and Personal Relationships* 28/2 (2011), 163-181.
- Öztürk, Nilgün - Kutlu, Mustafa. “Arkadaşlık Niteliği Ölçeği’nin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 748 (2017), 127-144.
- Sandıkçı, Çiğdem. *Ergenlerde Riskli Davranışların Kişilik Özellikleri Tarafından Yordanmasında Sosyal İlişki Unsurlarının Aracı Rolü*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şahan, Ramazan. *Kur’an-ı Kerim’de Akrabalık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.
- Tirmizî. *el-Câmi‘ü’l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. b.y.: Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1998.
- Zhou, Ziyao - Cheng, Qijin. “Relationship Between Online Social Support and Adolescents’ Mental Health: A Systematic Review and Meta-Analysis”. *Jorunal of Adolescence* 94 (2022), 284-291, <https://doi.org/10.1002/jad.12031>





## Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı-Gelecek Beklentisi İlişkisi: Sakarya Üniversitesi Örneği

Abdullah İnce

0000-0001-6135-5473

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye

[ror.org/04ttnw109](http://ror.org/04ttnw109)

[abdullahince@sakarya.edu.tr](mailto:abdullahince@sakarya.edu.tr)

### Öz

Beliren yetişkinlik, gençlikle yetişkinlik arasında yeni bir dönemdir. Bu dönemin temel özelliği bireylerin reşit sayılmakla birlikte yetişkinliğe geçişi belirleyen düzenli işe başlama, aile kurma ve eğitimlerini tamamlama kriterlerini tam olarak sağlamamış olmasıdır. Din anlayışı dindarlık ve dinî hayattan farklı olarak kişinin dini nasıl anladığıyla ilgilenen zihinsel kategorileri ifade eder. Bu çalışma, beliren yetişkinlerin din anlayışıyla gelecek beklentisinin ilişkisini incelemektedir. Çalışmada din anlayışı “Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeği” ile gelecek beklentisi “Gelecek Beklentisi Ölçekleri” ile ölçülmüştür. Araştırma nicel araştırma yaklaşımıyla tarama modeline göre gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın örneklemini 2022 bahar döneminde Sakarya Üniversitesinde öğrenim gören 18-29 yaş grubundaki 1814 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmada mühendislik bilimleri, iktisadi ve idari bilimler, sağlık bilimleri, din bilimleri, eğitim bilimleri, sanat ve estetik bilimleri olarak belirlenen altı öğrenim alanı kategorisi esas alınmakla birlikte uygun örnekleme tekniği kullanılmıştır. Araştırma teorik arka plan ve kavramsal zemini içeren giriş, yöntem, bulgular, tartışma ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Araştırmanın bulguları kısmında, demografik bilgilerden sonra din anlayışı ölçeği alt boyutlarının kendi içindeki ilişkisi ve din anlayışı ölçeği alt boyutları ile gelecek beklentisi ölçeklerinin ilişkisine ait veriler korelasyonlarına bakılarak tablolar yoluyla sunulmuştur. Korelasyon analizi sonuçları beliren yetişkinlerde din anlayışı ölçeği alt boyutlarının birbiriyle, din anlayışı ile gelecek beklentisinin de kendi arasında ilişkisi olduğunu göstermektedir. Ayrıca çalışmanın sonuçları, üniversite öğrencilerinin geleneksel-kurumsal din anlayışına karşı mesafeli, dinî otoriteleri sorgulayan, bireyselliğin ön planda olduğu “yeni maneviyatçı” bir din anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Bulgulara göre, seküler-mesafeli din anlayışıyla geleceğe yönelik beklentiler arasında istatistiksel olarak anlamlı ve negatif, kurumsal-aidiyete dayalı ve muhafazakâr-geleneksel din anlayışıyla gelecek beklentileri istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif bir ilişki bulunmaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi; Din Anlayışı; Beliren Yetişkinlik; Gelecek Beklentisi; Üniversite Gençliği



## Öne Çıkanlar

- Beliren yetişkinlerde din anlayışı ile gelecek beklentisi arasında anlamlı ilişki vardır.
- BYDAÖ alt boyutları arasında anlamlı ilişki vardır.
- Üniversite gençliği, “yeni maneviyatçı” bir din anlayışına sahiptir
- Gençler mevcut din yorumlarını katı bulmaktadır.
- Seküler-mesafeli bir din anlayışına sahip olma düzeyi arttıkça gelecek beklentisi düzeyi düşmektedir

## Atıf Bilgisi

İnce, Abdullah. “Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı-Gelecek Beklentisi İlişkisi: Sakarya Üniversitesi Örneği”. *Eskiye*ni 54 (Eylül 2024), 951-975.

<https://doi.org/10.37697/eskiye.1462499>

## Makale Bilgileri

<i>Etik Beyan</i>	* Bu çalışma “Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı, Gelecek Tasavvuru, Hizmet Beklentileri ve Değer Odaklı Eğitim Programının Meslek Elemanlarının Hizmet Sunumuna Etkisi” projesinde elde edilen verilerden üretilmiştir.
<i>Etik Kurul İzni</i>	Etik onay, Sakarya Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 07.04.2021 tarihli ve 34 numaralıdır.
<i>Geliş Tarihi</i>	01 Nisan 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	17 Eylül 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	30 Eylül 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	<a href="mailto:eskiyenedergi@gmail.com">eskiyenedergi@gmail.com</a>
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	3.3.1. Eğitim 3.3.1. Gençlik
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0



## Relation Between Religious Understanding and Future Expectations in Emerging Adults: Sakarya University Example

Abdullah İnce

0000-0001-6135-5473

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Sakarya, Türkiye

[ror.org/04ttnw109](http://ror.org/04ttnw109)

[abdullahince@sakarya.edu.tr](mailto:abdullahince@sakarya.edu.tr)

### Abstract

Emerging adulthood is a new period between youth and adulthood. The main characteristic of this period is that although individuals are considered to be of legal age, they have not yet met the criteria that determine the transition to adulthood, such as starting a regular job, starting a family and completing their education. As distinct from religiosity and religious life, religious understanding refers to mental categories that deal with how one understands religion. This study examines the relationship between emerging adults' religious understanding and future expectations. In the study, religious understanding was measured using the "Religious Understanding in Emerging Adults Scale" and future expectancy was measured with the "Future Expectancy Scales". The research was carried out according to the survey model with a quantitative research approach. The sample of the study consists of 1814 students in the age group of 18-29 who are studying at Sakarya University in the spring semester of 2022. The study was based on six categories of fields of study: engineering sciences, economic and administrative sciences, health sciences, religious sciences, educational sciences, arts and aesthetic sciences, and a convenience sampling technique was used. The research consists of introduction, methodology, findings, discussion and conclusion sections, including the theoretical background and conceptual basis. In the findings section of the study, after the demographic information, the data on the relationship between the sub-dimensions of the religious understanding scale and the relationship between the sub-dimensions of the religious understanding scale and the future expectation scales are presented in tables by looking at their correlations. The results of the correlation analysis show that the sub-dimensions of the religious understanding scale in emerging adults are related to each other, and religious understanding and future expectation are related to each other. In addition, the results of the study show that university students have a "new spiritualist" understanding of religion that is distant from the traditional-institutional understanding of religion, questions religious authorities, and emphasizes individualism. According to the findings, there is a negative and significant relationship between secular-distant religious understanding and future expectations, and a positive and significant relationship between institutional-religious and conservative-traditional religious understanding and future expectations.

### Keywords

Sociology of Religion; Religious Understanding; Emerging Adulthood; Future Expectation; University Youth

## Highlights

- There is a significant relationship between religious understanding and future expectation in emerging adults.
- There is a significant relationship between the sub-dimensions of RUEAS.
- University youth have a “new spiritualist” understanding of religion.
- Young people find the current interpretations of religion rigid.
- As the level of having a secular-distant understanding of religion increases, the level of future expectation decreases

## Citation

Ince, Abdullah. “Relation Between Religious Understanding and Future Expectations in Emerging Adults: Sakarya University Example”. *Eskiyeni* 54 (September 2024), 951-975.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1462499>

## Article Information

<i>Ethical Statement</i>	* This study was produced from the data obtained in the project "Religious Understanding Future Vision, Service Expectations of Emerging Adults and the Effect of Value-Based Education Program on the Service Provision of Vocational Staff".
<i>Ethics committee</i>	Granted by Sakarya University, Social Sciences and Humanities Ethics Panel, approval dated 07.04.2021 and numbered 34.
<i>Date of submission</i>	01 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	17 September 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	3.3.1. Education 3.3.1. Youth
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

## Giriş

Gençlik, kronolojik, psikolojik ve sosyolojik açıdan tanımlanabilen; sosyokültürel yapıya göre anlamı değişen bir kavramdır. Gençlik döneminin bir kesitini oluşturan 18-20'li yaşlar, bireylerin hayatında köklü değişikliklerin olduğu yıllardır. İş, aile ve sosyal hayata dair seçimler bu yaş aralığında gerçekleşir. Sanayileşmiş toplumlarında eğitim sürelerinin uzaması, işe başlama ve evlilik yaşının gecikmesi, yetişkinliğe geçişi etkilemiş, gençlik ve yetişkinlik kategorilerinin anlamları değişmiştir.<sup>1</sup> Arnett gençlikle yetişkinlik arasında “beliren yetişkinlik” (BY) olarak tanımlanan ara bir kategoriden söz edebileceğini savunmaktadır.<sup>2</sup>

Bu sebeple BY (emerging adulthood) demografik, öznel ve kimliği merkeze alan tanımlar açısından 18-25 yaş arasında ergenlik ve yetişkinlikten ayrılan ara bir dönemdir.<sup>3</sup> Bazı yönlerden genç bazı yönlerden yetişkin gibi davranan bireyler, bir taraftan yetişkinliğin gerektirdiği beceri ve yetenekleri geliştirir.<sup>4</sup> Bilimsel araştırmalar, bu kategoriye giren bireylerin kendini genç ya da yetişkin olarak görme konusunda kararsızlık içinde olduğunu göstermektedir. Bunun sebepleri arasında aile desteği, iş ve evlilik konularındaki durum ön plana çıkmaktadır.<sup>5</sup> Bu çalışmanın örneklemini oluşturan bireyler çalışma boyunca BY kapsamında değerlendirilmektedir. Ancak metinde hedef kitlenin tanımlayıcı özellikleri olan “üniversite öğrencisi” ve “genç” kavramları da kullanılmaktadır.

BY, sosyokültürel yapıya göre sınırları esnek bir kavramdır. Bireylerin reşit sayıldığı 18 yaş, BY'nin alt sınırı olarak kabul edilir. Ancak üst sınırı belirleyen iş, eğitim ve yetiştiği aileden ayrı konutta yaşama gibi unsurların değişkenliği, üst sınır konusunda anlaşmayı zorlaştırmaktadır. 18-29 yaş grubunu tanımlamak üzere kullanılan kavramlardaki çeşitlilik bu esnekliğin bir göstergesidir.<sup>6</sup> BY döneminin tanımlayıcı özelliklerinin döneme ve kültüre göre farklılaşması sebebiyle BY dönemi bu çalışmada 18-29 yaş grubu olarak belirlenmiştir.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Jeffrey Jensen Arnett, “Emerging Adulthood: A Theory of Development from the Late Teens Through the Twenties”, *American Psychologist* 55/5 (2000), 469; Jeffrey Jensen Arnett, “Learning to Stand Alone: The Contemporary American Transition to Adulthood in Cultural and Historical Context”, *Human Development* 41/5-6 (1998), 298.

<sup>2</sup> Jeffrey Jensen Arnett, “Emerging Adulthood: What Is It, and What Is It Good For?”, *Child Development Perspectives* 1 (2007), 68-73; Arnett, “Emerging Adulthood: A Theory of Development from the Late Teens Through the Twenties”.

<sup>3</sup> Arnett, “Emerging Adulthood: A Theory of Development from the Late Teens Through the Twenties”, 469.

<sup>4</sup> Arnett, “Learning to Stand Alone: The Contemporary American Transition to Adulthood in Cultural and Historical Context”, 312-313.

<sup>5</sup> Arnett, “Are College Students Adults? Their Conceptions of the Transition to Adulthood”, 222.

<sup>6</sup> Kavramlardan bazıları geç ergenlik (late adolescence), genç yetişkinlik (young adulthood), yetişkinliğe geçiş (transition to adulthood), gençlik (youth) kavramlarıdır. Konuyla ilgili bk. R. Rogers Kobak - Amy Sceery, “Attachment in Late Adolescence: Working Models, Affect Regulation, and Representations of Self and Others”, *Child Development* 59/1 (1988), 144; Benjamin L. Hankin vd., “Development of Depression from Preadolescence to Young Adulthood: Emerging Gender Differences in a 10-year Longitudinal Study”, *Journal of Abnormal Psychology* 107/1 (1998), 128; Dennis P. Hogan - Nan Marie Astone, “The Transition to Adulthood”, *Annual Review of Sociology* 12 (1986), 109; Kenneth Keniston, “Youth: A ‘New’ Stage of life”, *The American Scholar* 39/4 (1970), 631; Aysun Doğan - Sunay Cebioğlu, “Beliren Yetişkinlik: Ergenlikten Yetişkinliğe Uzanan Bir Dönem”, *Türk Psikoloji Yazıları* 14/28 (2011), 47.

<sup>7</sup> Beliren yetişkinlikte din olgusu ile ilgili din bilimleri alanında üç çalışma tespit edilebilmiştir. bk. Abdullah İnce, “Beliren Yetişkinlerde Din ve Allah Tasavvuru”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2022), 884-914; Abdullah İnce vd., “Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 607-633; Havagül Akçe, *The Relationship*

Anlayış (perception) bir nesne ya da kişiyi nasıl gördüğümüz ve algıladığımızla ilgili imaj, inanç ya da fikirlerdir.<sup>8</sup> Anlayış, bireyin kalıtsal özellikleri yanında inanç, değer ve deneyimlerinin etkisi altında gelişir. Gelenek, kültür, inanç ve din, anlayışı şekillendiren başat unsurlardır. Bu çerçevede anlayış, bireysel özelliklerin toplumsal bağlamla birleşmesinden doğan bir üründür.<sup>9</sup>

Din; gelenek, kültür, coğrafya, tarih vb. unsurlarla etkileşim halinde yeni bir kültür üretir. Dinin ürettiği kültürün bir kısmı dine inanan topluluktan izler taşır. Bu sebeple aynı dine inanan toplulukların anlayış seviyeleri farklıdır. Bireyi ve topluluğu kuşatan vasat, farklı toplumsal, sınıfsal ve kültürel yapıların ürettiği “din anlayışlarına” hayat verir. Din anlayışı, kişinin dini zihninde “ne” olarak algıladığı, hangi kategorik-entelektüel bakışla, nasıl yorumladığı ile ilgilenmektedir. Bu anlamda kavram öncelikle dinin bilişsel boyutuna gönderme yaparak kişinin dinî davranış olarak “ne yaptığı” ile değil, dini “nasıl anladığı” ile ilgilenir.<sup>10</sup>

Dinsel yaşama kaynaklık eden “kurumsal, geleneksel, modernist”<sup>11</sup>, “seküler, tasavvufi, siyasi İslamcı”<sup>12</sup>, “mesafeli, mistik, ruhçu, spiritüalist, aşırı, esnek, tutucu, akılcı, özselci, hümanist”<sup>13</sup> vb. din anlayışlarından bahsedilebilir. Her bir din anlayışını besleyen ve zamanla bir habitusa dönüşen sosyokültürel bilgi kaynaklarından söz etmek mümkündür.

Gelecek beklentisi, belirli bir öngörü çerçevesinde gerçekleşmesi beklenen şeyler üzerine kurulu olarak, kişinin gelecekteki yaşamının daha tatmin edici olacağına yönelik arzu veya umut<sup>14</sup> ya da kişinin bir olayın gerçekte gerçekleşmesini ne ölçüde beklediği olarak tanımlanabilir.<sup>15</sup> Bu beklentiyi belirleyen unsurlar içinde, bireylerin geçmişteki tecrübelerine dayalı olarak kendilerine yönelik var ettikleri algılar, geleceğe yönelik düşünce, ilgi ve kaygılar, geleceğe dair ilgi, kaygı, korku veya ümitlerini içeren bilişsel süreçler sayılabilir.<sup>16</sup>

Gelecek beklentisi olumlu ve olumsuz olarak ikiye ayrıldığında, olumlu gelecek beklentisinin merkezinde umut, olumsuz gelecek beklentisinin merkezinde de korku önemli bir yer tutmaktadır. Beliren yetişkinlik dönemindeki bireylerin yaşamında yer edinen en önemli unsurlardan biri de geleceğe dönük planlarıdır. Geleceğe dair endişe ve

---

*Between Spirituality, Mindfulness and Prayer Among Turkish Emerging Adults* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

<sup>8</sup> Oxford Advanced Learner's Dictionaries, “Perception” (Erişim 5 Mayıs 2022).

<sup>9</sup> David Krech - Richard S. Crutchfield, *Sosyal Psikoloji Teori ve Problemler*, çev. Erol Güngör (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1994), 262-263.

<sup>10</sup> İnce vd., “Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, 614.

<sup>11</sup> Niyazi Akyüz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 129.

<sup>12</sup> İbrahim Aşlamacı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)”, *İslam ve Yorum II Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*, ed. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 460-465.

<sup>13</sup> İhsan Toker, *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik* (Ankara: Eski Yeni, 2009), 45-49.

<sup>14</sup> Osman Küçükkeleşçi vd., “Future expectation levels of adolescents during the COVID-19 pandemic”, *Frontiers in Public Health* 11 (2023), 2.

<sup>15</sup> Heather L. Sipsma vd., “Future Expectations Among Adolescents: A Latent Class Analysis”, *American journal of community psychology* 50/1-2 (2012), 1.

<sup>16</sup> Adem Başpınar, “Gençlerin Gelecek Beklentileri”, *Türkiyenin Gençleri İleri Analizler*, ed. Ahmet Özdiç (İstanbul: TGSP Yayınları, 2020), 45-48.

kaygılar bu planları etkiler ve belirler. İş hayatına yönelik endişelere eşlik eden aile kurma konusundaki belirsizlikler bu dönemi daha da kritik hale getirir.

Bu çalışmada kullanılan din anlayışı ölçeği, dindarlık ölçeklerinden ve dinî hayat çalışmalarından farklı bir olguyu -bireylerin dine hangi zihinsel kategori ile yaklaştıklarını- ölçmektedir. Literatürde din anlayışı ölçeği olarak geliştirilen çalışmalar içinde Akyüz, Aşlamacı ve Zavalisiz-Şengül'ün ölçekleri dikkat çekmektedir.<sup>17</sup> İlgili çalışmalardan Akyüz ve Aşlamacı'nın çalışması İlahiyat Fakültesi örnekleme bağlamında geliştirilmiştir. Bizim çalışmamızda kullanılan din anlayışı ölçeğine en yakın çalışma Zavalisiz-Şengül'ün çalışması görünmektedir. Ancak bu çalışmada ilgili kesimin din anlayışı incelenmekle beraber din anlayışı ile gelecek beklentisi ilişkisi ele alınmamaktadır.

Bu çalışmanın odak noktasını BY'lerin din anlayışı ile gelecek beklentisi ilişkisi oluşturmaktadır. Çalışmada veri toplama aracı olarak kullanılan ölçeklerin her ikisinin de BY kavramını ve üniversite öğrencilerini merkeze alarak geliştirilmesi tercih sebebi olmuştur.

## 1. Araştırmanın Yöntemi

### 1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmanın modeli, BY'lerin din anlayışını ortaya koymasından bakımından betimsel, din anlayışı ile gelecek beklentilerinin ilişkisini ortaya koymasından ilişkisel tarama modelidir. Tarama araştırmaları bir grubun özelliklerini, düşünce, inanç ve eğilimlerini, geçmişte veya hali hazırdaki bir durumunu betimler.<sup>18</sup> Bu araştırmalar zaman içinde gerçekleşen değişiklikleri ve bir durumun iç yüzünü görmeyi amaçlar. Betimsel istatistiklerle bir ya da daha çok değişkene ait değerlerin veya puanların dağılım özellikleri sayı ve yüzde olarak verilir.<sup>19</sup> İlişkisel tarama ile iki veya daha çok değişken arasındaki ilişkiler belirlenir ve derinlemesine analiz edilir.<sup>20</sup>

### 1.2. Veri Toplama Araçları

Anket formu tanımlayıcı bilgiler ve ölçek maddeleri sorularından oluşmaktadır. Örneklem grubunun din anlayışı İnce ve diğerleri tarafından geliştirilen bir ölçekle, gelecek beklentisi de İnce ve Temiz tarafından geliştirilen gelecek beklentisi ölçekleri ile ölçülmektedir.

#### Kişisel Bilgi Formu

Tanımlayıcı bilgiler başlığı altında katılımcıların cinsiyet, medeni durum, gelir, yaş, sınıf ve öğrenim gördükleri alanlarını içeren sorular sorulmuştur. Katılımcıların yaşları açık uçlu

<sup>17</sup> Bu yaş grubu bağlamında "din anlayışı" ile ilgili çalışmaların genellikle İlahiyat Fakültesi öğrencileri bağlamında gerçekleştirildiği görülmektedir. bk. Akyüz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma"; Aşlamacı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)"; Ramazan Akkur, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışları: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 443-472. Bu çalışmalar içinde bizim çalışmamıza yakın bir çalışma olarak Zavalisiz ve Şengül'ün çalışması dikkat çekmektedir. bk. Mesut Zavalisiz - Fatma Nur Şengül, "Gençliğe Yönelik Dine Bakış Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2023), 419-442.

<sup>18</sup> Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 14.

<sup>19</sup> Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 21.

<sup>20</sup> Hasan Tutar - Ahmet Tuncay Erdem, *Örnekleriyle Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve SPSS Uygulamaları* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020), 136.

olarak, öğrenim gördükleri alanlar da fakülte bazlı olarak sorulmuş sonrasında yaş 18'den başlayarak her yaş için kategorize edilmiş, 25 ve üzeri tek bir kategori kabul edilmiştir. Eğitim gördükleri alanlar ise altı kategoriye ayrılmıştır.

### **Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeği (BYDAÖ)**

“Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeği” (BYDAÖ) İnce ve diğerleri tarafından geliştirilen dört boyut ve 23 sorudan oluşmaktadır. Bunlardan “seküler-mesafeli din anlayışı” boyutunda 11 soru, “muhafazakâr-geleneksel din anlayışı” boyutunda 5 soru, “mistik-özcü din anlayışı” boyutunda 3 soru, “kurumsal-aidiyete dayalı din anlayışı” boyutunda 4 soru yer almaktadır.<sup>21</sup> Din anlayışı ölçeğinin Cronbach Alpha değerleri ilgili çalışmada seküler-mesafeli din anlayışı boyutu için 0,899; muhafazakâr-geleneksel din anlayışı boyutu için 0,775; Mistik-özcü din anlayışı için 0,544 ve Kurumsal-aidiyete dayalı din anlayışı için 0,813'tür.<sup>22</sup> Bu çalışmada ortaya çıkan değerler ise seküler-mesafeli din anlayışı alt boyutu: 0,832; muhafazakâr-geleneksel din anlayışı alt boyutu: 0,644; mistik özcü din anlayışı: 0,422; kurumsal-aidiyete dayalı din anlayışı için: 0,671 olarak bulunmuştur.

### **Gelecek Beklentisi Ölçekleri**

“Gelecek Beklentisi Ölçekleri” ise İnce ve Temiz tarafından geliştirilen ölçme araçlarıdır. Bunlardan “iş ve eğitim” kategorisinde 4, “hayat memnuniyeti” kategorisinde 4, “evlilik ve aile” kategorisinde 5, “din ve toplum” kategorisinde 2, “sağlık ve yaşam” kategorisinde 3, “sosyal bağ” kategorisinde 2 soru bulunmaktadır.<sup>23</sup> Gelecek beklentisi ölçeklerinin Cronbach Alpha değerleri ilgili çalışmada iş ve eğitim: 0,823; hayat memnuniyeti: 0,843; evlilik ve aile: 0,847; din ve toplum: 0,575; sağlık ve yaşam: 0,764; sosyal bağ: 0,783 olarak verilmiştir.<sup>24</sup> Bu çalışmada ise bu değerler iş ve eğitim: 0,809; hayat memnuniyeti 0,820; evlilik ve aile: 0,849; din ve toplum: 0,400; sağlık ve yaşam: 0,742; sosyal bağ: 0,717'dir.

Cronbach Alpha değerlerine bakıldığında kısmi farklılıklarla birlikte değerlerin ölçek geliştirme çalışmalarındaki değerlerle uyumlu olduğu görülmektedir. Cronbach Alfa değerinin kabul edilebilir aralığı 0,70-0,95 olarak kabul edilmektedir.<sup>25</sup> Bununla birlikte 0,40-0,60 aralıklarının kabul edilebilir olduğu yolunda bazı görüşler bulunmaktadır. Altunışık ve diğerleri 0,50-0,60 arasının “kabul edilebilir”<sup>26</sup> olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşe gerekçe olarak ise madde sayısı arttıkça alfa değerinin artacağı, buna karşın madde sayısı azaldıkça, alfa değerinin düşebileceği gösterilmiştir.

Çalışmada ortaya çıkan değerler Altunışık ve diğerlerinin görüşleri istikametinde görünmektedir. Buna göre BYDAÖ'nün mistik-özcü din anlayışı alt boyutu ve gelecek beklentisi ölçeklerinden din ve toplum ölçeği en az maddeye sahiptir. Diğer taraftan daha önce geliştirilen ölçeklere müdahale şansı bulunmadığından çalışma için öneminden dolayı bahsi geçen boyutlar ölçek içinde tutulmuştur. Ancak her durumda din anlayışı ölçeğinde

<sup>21</sup> İnce vd., “Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, 632.

<sup>22</sup> İnce vd., “Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, 627.

<sup>23</sup> Abdullah İnce - Yunus Emre Temiz, “Gençlerin Gelecek Beklentilerinin Bazı Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi: Sakarya Üniversitesi Örneği”, *Uluslararası Gençlik Araştırmaları Sempozyumu Tam Metin Bildiriler Kitabı* (Uluslararası Gençlik Araştırmaları Sempozyumu, Sakarya: Eksen Yayınları, 2022), 39-40.

<sup>24</sup> İnce - Temiz, “Gençlerin Gelecek Beklentilerinin Bazı Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi: Sakarya Üniversitesi Örneği”, 7-10.

<sup>25</sup> Fatma Sönmez Çakır, *Sosyal Bilimler İçin Parametrik Veri Analizi* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2019), 113.

<sup>26</sup> Remzi Altunışık vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı* (Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010), 126.

yer alan mistik-özcü alt boyutu ile gelecek beklentisi ölçeklerinden din ve toplum ölçeğinin değerlerinin, Cronbach Alpha değerleri açısından düşük çıkması araştırmanın sınırlılığı olarak değerlendirilmektedir.

## 1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni 2022 yılı bahar döneminde Sakarya Üniversitesi'nde okuyan<sup>27</sup> 54.728 öğrencidir.<sup>28</sup> Anket, katılımcıların eğitim gördükleri alanlara göre altı kategoriye ayrılarak uygulanmıştır. Bu kategoriler mühendislik bilimleri (mühendislik ve bilgisayar bilişim fakültesi), iktisadi ve idari bilimler (siyasal bilgiler, işletme ve hukuk), sağlık bilimleri (tıp, sağlık bilimleri, sağlık MYO ve diş hekimliği), din bilimleri (ilahiyat), eğitim bilimleri (eğitim ve fen-edebiyat), sanat ve estetik bilimleri (konservatuvar, sanat tasarım ve mimarlık ve iletişim) alanları olarak belirlenmiştir. Anket 1950 kişiye uygulanmış, anketlerden 105'i kriterlere uygun doldurulmadığı, 31'i de beliren yetişkinlik için belirlenen yaş grubunun dışında kaldığı için elenmiş, analize dahil edilen anket sayısı 1814 olmuştur. Araştırma için Etik onay, Sakarya Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'ndan 07.04.2021 tarihinde ve 34 numara ile izin alınmıştır. Anketler 20 Mart 2022 ile 30 Nisan 2022 tarihleri arasında yüz yüze gerçekleştirilmiştir.

Araştırma katmanlı örnekleme tekniğine<sup>29</sup> uygun olarak tasarlanmakla birlikte nihai olarak ulaşılabilir uygun örnekleme tekniği<sup>30</sup> ile öğrencilerin yaklaşık %4'üne uygulanmıştır. Araştırmada belirlenen altı temel kategoriden belirli sayıda katılımcının örnekleme girmesi hedeflenmiştir. Anket öncelikle fakülte ve sınıf bazlı olarak katılımcılara ulaştırılmış daha sonra katılımı artırmak için öğrenci kulüpleri, öğretim üyeleri ve fakülte yönetimleri aracılığıyla hatırlatılmıştır. Hedeflenen oranlara büyük ölçüde ulaşılma ile birlikte araştırma ulaşılabilir uygun örnekleme tekniğine göre sürdürüldüğü için alanlara göre dağılımda kısmi farklılıklar oluşmuştur. Ancak katılımcıların dağılımı incelenen konu ile ilgili eğitim alanlarının görüşünü yansıtacak düzeydedir.

## 1.3. Araştırmanın Hipotezleri

Bu araştırmanın ana hipotezi "beliren yetişkinlerde, din anlayışı ile gelecek beklentisi arasında anlamlı bir ilişki vardır" şeklindedir.

Alt hipotezleri ise şu şekildedir;

- Hipotez 1: Beliren yetişkinlerde, gelecek beklentisi ölçeklerinin birbiri ile anlamlı ilişkisi vardır.
- Hipotez 2: Beliren yetişkinlerde, din anlayışı ölçeğinin alt boyutlarının birbiri ile anlamlı ilişkisi vardır.
- Hipotez 3: Beliren yetişkinlerde, din anlayışı ölçeğinin alt boyutları ile gelecek beklentisi ölçeklerinin anlamlı ilişkisi vardır.

## 1.4. Veri Analizi

Veriye dayalı çalışmalarda zaman ve emeğin önemli bir kısmı analitik kaydın oluşturulması, düzenlenmesine harcanır.<sup>31</sup> Veriler gerçek dünyanın birebir karşılığı olmasa

<sup>27</sup> Bunun istisnası Sağlık MYO'dur.

<sup>28</sup> Sakarya Üniversitesi (SAÜ), "Sayılarla SAÜ" (Erişim 05 02 2024).

<sup>29</sup> Altunışık vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*, 138.

<sup>30</sup> Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 92.

<sup>31</sup> John D. Kelleher - Brendan Tierney, *Veri Bilimi*, çev. Onur Öztürk (İstanbul: Finansbank Ufuk Açıan Kitaplar, 2019), 44.



da dünyayı anlamamıza katkı sağlar.<sup>32</sup> Bilgisayara aktarılan veriler üzerinde ayıklama ve düzenleme işlemleri yapılmış, geçersiz anketler elenmiştir. İki den fazla grubun ortalamaları arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığını ölçmek üzere varyans analizleri, varyansların homojenliğine göre Tukey ve Post hoc testleri yapılmakta<sup>33</sup>, iki veri dizisi arasındaki ilişkinin miktarını ve yönünü belirlemek üzere korelasyon katsayısı alınmaktadır.<sup>34</sup> Verilerin normal dağılım gösterip göstermediğini kontrol etmek üzere yapılan incelemede ölçümlerden elde edilen puanların çarpıklık ve basıklık değerlerinin -1,5 ve +1,5 arasında olduğu görülmüş ve verisetinin normal dağılım gösterdiği kabul edilmiştir. Çalışmanın verileri, betimsel tablolar, yüzde ve frekans bilgileri, korelasyon analizi yoluyla sunulmuştur.

## 2. Araştırmanın Bulguları

Araştırmanın bulguları tanımlayıcı bilgiler kısmında sayı ve yüzdeyi içeren tablolar, ölççeklerin sonuçlarını içeren kısımda da korelasyon tabloları şeklinde sunulmaktadır.

### 2.1. Tanımlayıcı Bilgiler

Araştırmaya katılan bireylerin cinsiyet, yaş, eğitim alanı gelir durumu ve medeni durumlarına ilişkin dağılımlar tablo 1'de sayı ve yüzde olarak sunulmaktadır.

**Tablo 1.** Katılımcıların Temel Nitelikleri

Cinsiyet	Sayı	%	Eğitim Alanı	Sayı	%
<b>Erkek</b>	650	35,8	Mühendislik Bilimleri	309	17,0
<b>Kadın</b>	1164	64,2	İktisadi ve İdari Bilimler	428	23,6
			Sağlık Bilimleri	218	12,0
<b>Yaş</b>	<b>Sayı</b>	<b>%</b>	Din Bilimleri	173	9,5
<b>18</b>	89	4,9	Eğitim Bilimleri	450	24,8
<b>19</b>	264	14,6	Sanat ve Estetik Bilimleri	236	13,0
<b>20</b>	467	25,7	<b>Gelir Durumu</b>	<b>Sayı</b>	<b>%</b>
<b>21</b>	459	25,3	Çok iyi	30	1,7
<b>22</b>	309	17,0	İyi	297	16,4
<b>23</b>	127	7,0	Orta	1198	66,0
<b>24</b>	60	3,3	Kötü	202	11,1
<b>25-29</b>	39	2,1	Çok kötü	87	4,8
			Sınıf	Sayı	%
<b>Medeni Durum</b>	<b>Sayı</b>	<b>%</b>	Hazırlık	59	3,3
<b>Evli</b>	10	,6	Birinci Sınıf	390	21,5
<b>Bekâr</b>	1794	98,9	İkinci Sınıf	734	40,5
<b>Boşanmış</b>	10	,6	Üçüncü Sınıf	450	24,8
			Dördüncü Sınıf	181	10,0
<b>Toplam</b>	1814	100	Toplam	1814	100

Araştırmaya katılanların %35,8'i erkek %64,2'si kadın, tamamına yakını bekârdır. Araştırmaya mühendislik bilimleri alanından 309, iktisadi ve idari bilimler alanından 428,

<sup>32</sup> Kelleher - Tierney, *Veri Bilimi*, 49.

<sup>33</sup> Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 143.

<sup>34</sup> Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*, 321; Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*, 31-48.

sağlık bilimleri alanından 218, din bilimleri alanından 173, eğitim bilimleri alanından 450, sanat ve estetik bilimleri alanından 236 kişi katılmıştır. Yaş grupları içinde 20, 21, 22 yaş grubunun daha yoğun olduğu görülmektedir. Katılımcılar %66 oranında orta gelir grubundadır. Araştırmaya en fazla katılım ikinci sınıflardan olmuştur.

## 2.2. Din Anlayışı Gelecek Beklentisi İlişkisi

Korelasyon analizi ile hedef niteliğin temsil ettiği olaya neden olan süreç hakkında içgörüyü kazanmak amacıyla<sup>35</sup> aynı kaynaktan elde edilen iki veri dizisi arasındaki ilişkinin miktarı ve yönü incelenmiştir.<sup>36</sup> Korelasyonun büyüklüğü konusunda tam bir uzlaşma bulunmamakla birlikte katsayının 0.70-1.00 arası yüksek, 0.30-0.70 arası orta, 0.30-0.00 arası olması ise düşük olarak kabul edilmektedir.<sup>37</sup>

Çalışmanın bu kısmında beliren yetişkinlerin din anlayışı ile gelecek beklentisi ilişkisi korelasyon analizi yoluyla incelenecektir. Sırasıyla gelecek beklentisi ölçeklerinin birbiriyle ilişkisine, din anlayışı ölçeği boyutlarının birbiriyle ilişkisine, din anlayışı ölçeği boyutları ile gelecek beklentisi ölçekleri arasındaki ilişkiye bakılacaktır.

### 2.2.1. Gelecek Beklentisi Ölçekleri İlişkisi

Tablo 2’de gelecek beklentisi ölçeklerinin birbiriyle ilişkisinin anlamlılık düzeyleri korelasyon değerleri verilerek sunulmaktadır.

**Tablo 2.** Gelecek Beklentisi Ölçekleri Korelasyon Sonuçları

		İş ve Eğitim	Hayat Memnuniyeti	Evlilik ve Aile	Din ve Toplum	Sağlık ve Yaşam	Sosyal Bağ
İş ve Eğitim	Pearson Correlation	1	,830**	,651**	,527**	,690**	,582**
	Sig. (2-tailed)		,000	,000	,000	,000	,000
	N	1814	1814	1814	1814	1814	1814
Hayat Memnuniyeti	Pearson Correlation	,830**	1	,619**	,486**	,709**	,594**
	Sig. (2-tailed)	,000		,000	,000	,000	,000
	N	1814	1814	1814	1814	1814	1814
Evlilik ve Aile	Pearson Correlation	,651**	,619**	1	,548**	,627**	,621**
	Sig. (2-tailed)	,000	,000		,000	,000	,000
	N	1814	1814	1814	1814	1814	1814
Din ve Toplum	Pearson Correlation	,527**	,486**	,548**	1	,466**	,377**

<sup>35</sup> Kelleher - Tierney, *Veri Bilimi*, 99.

<sup>36</sup> Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*, 321.

<sup>37</sup> Büyükköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*, 32. Bir başka tasnife göre 0.00-0.25 çok zayıf, 0.26-0.49 zayıf, 0.50-0.69 orta, 0.70-0.89 yüksek, 0.90-1.00 çok yüksek. bk. Onur Sungur, "Korelasyon Analizi", *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Analizi*, ed. Şeref Kalaycı (Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2008), 116.

	Sig. (2-tailed)	,000	,000	,000	,000	,000
	N	1814	1814	1814	1814	1814
<b>Sağlık ve Yaşam</b>	Pearson Correlation	,690**	,709**	,627**	,466**	1
	Sig. (2-tailed)	,000	,000	,000	,000	,000
	N	1814	1814	1814	1814	1814
<b>Sosyal Bağ</b>	Pearson Correlation	,582**	,594**	,621**	,377**	,608**
	Sig. (2-tailed)	,000	,000	,000	,000	,000
	N	1814	1814	1814	1814	1814

**\*\*.** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

Hipotez 1: “Beliren yetişkinlerde, gelecek beklentisi ölçeklerinin birbiri ile anlamlı ilişkisi vardır” hipotezi doğrulanmıştır.

Gelecek beklentisi ölçeklerinin birbiriyle ilişkilerine bakıldığında iş ve eğitim ölçeğinin diğer ölçeklerin tamamıyla istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif bir ilişkisinin olduğu, iş ve eğitim ile hayat memnuniyeti arasında diğerlerine göre daha yüksek bir ilişkinin olduğu görülmektedir ( $r=0,830$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,651$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,690$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,582$ ;  $p<0,001$ ).<sup>38</sup> İş ve eğitim ölçeği ile diğerlerine göre en düşük ilişkisi olan ölçek din ve toplum ölçeğidir ( $r=0,527$ ;  $p<0,001$ ). Hayat memnuniyeti ölçeği ile diğer ölçekler arasında istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki vardır ( $r=0,619$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,486$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,709$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,594$ ;  $p<0,001$ ). Katılımcıların hayat memnuniyeti arttıkça iş ve eğitim ile sağlık ve yaşam ölçeği puanları artmaktadır. Hayat memnuniyeti ile en düşük ilişkiye sahip ölçek din ve toplum ölçeğidir. Evlilik ve aile ölçeği ile diğer ölçeklerin tamamı arasında istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif bir ilişki vardır ( $r=0,548$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,627$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,641$ ;  $p<0,001$ ). Bu ölçeğin diğer ölçeklerle anlamlılık düzeyi birbirine yakın görünmektedir. Din ve toplum ölçeğinin diğer ölçeklerle istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkisi vardır ( $r=0,486$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,387$ ;  $p<0,001$ ). Bu ölçeğin diğer ölçeklerle ilişkisinin düzeyi birbirine yakın olmakla birlikte din ve toplum ölçeği ile anlamlılık düzeyi en düşük ölçek sosyal bağ ölçeğidir. Sağlık ve yaşam ölçeği ile diğer ölçekler arasında istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif bir ilişki bulunmaktadır ( $r=0,608$ ;  $p<0,001$ ). Sağlık ve yaşam ölçeğinin hayat memnuniyeti ölçeği ile diğer ölçeklere göre daha yüksek düzeyde anlamlı olduğu görülmektedir. Sosyal bağ ölçeğinin diğer ölçeklerle pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişkisinin olduğu görülmektedir.

<sup>38</sup> İlişkiliyi gösteren değerlerin ilk geçtiği yerde tamamı verilmiş, takip eden yerlerde tablodaki sıraya göre tekrarlar çıkarılarak verilmiştir.

### 2.2.2. Din Anlayışı Ölçeği Boyutları İlişkisi

Tablo 3'te BYDA Ölçeğinin alt boyutlarının ilişkisinin anlamlılık düzeyleri korelasyon değerleri verilerek sunulmaktadır.

**Tablo 3.** Din Anlayışı Ölçeği Alt Boyutları Korelasyon Sonuçları

		Sektüler- Mesafeli Din Anlayışı	Muhafazakâr- Geleneksel Din Anlayışı	Mistik-Özcü Din Anlayışı	Kurumsal- Aidiyete Dayalı Din Anlayışı
Sektüler- Mesafeli Din Anlayışı	Pearson Correlation	1	-,293**	,041	-,484**
	Sig. (2-tailed)		,000	,078	,000
	N	1814	1814	1814	1814
Muhafazakâr- Geleneksel Din Anlayışı	Pearson Correlation	-,293**	1	-,032	,351**
	Sig. (2-tailed)	,000		,167	,000
	N	1814	1814	1814	1814
Mistik-Özcü Din Anlayışı	Pearson Correlation	,041	-,032	1	-,041
	Sig. (2-tailed)	,078	,167		,083
	N	1814	1814	1814	1814
Kurumsal- Aidiyete Dayalı Din Anlayışı	Pearson Correlation	-,484**	,351**	-,041	1
	Sig. (2-tailed)	,000	,000	,083	
	N	1814	1814	1814	1814

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

Hipotez 2: “Beliren yetişkinlerde, din anlayışı ölçeğinin alt boyutlarının birbiri ile anlamlı ilişkisi vardır” hipotezi kısmen doğrulanmıştır.

Din anlayışı ölçeğinin alt boyutlarının ilişkisine bakıldığında, seküler-mesafeli din anlayışı boyutu ile muhafazakâr-geleneksel ve kurumsal-aidiyete dayalı din anlayışı boyutları arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki vardır ( $r=-0,293$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=-0,484$ ;  $p<0,001$ ). Katılımcıların seküler-mesafeli din anlayışı boyutundaki puanları arttıkça muhafazakâr-geleneksel ve kurumsal-aidiyete dayalı din anlayışı boyutundaki puanları azalmaktadır. Muhafazakâr-geleneksel din anlayışı ile kurumsal-aidiyete dayalı din anlayışı alt boyutu arasında ise istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif bir ilişki bulunmaktadır ( $r=0,484$ ;  $p<0,001$ ). Birinin puanları arttıkça diğeri de artmaktadır. Mistik-özcü din anlayışı ile diğer ölçek boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır.

### 2.3. Din Anlayışı Gelecek Beklentisi İlişkisi

Tablo 4'te BYDA Ölçeğinin alt boyutları ile gelecek beklentisi ölçekleri ilişkisinin anlamlılık düzeyleri korelasyon değerleri verilerek sunulmaktadır.

**Tablo 4.** Din Anlayışı Ölçeği Boyutları ile Gelecek Beklentisi Ölçeklerinin Korelasyon Dağılımları

		Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeği				
		Seküler- Mesafeli Din Anlayışı	Muhafazakâr- Geleneksel Din Anlayışı	Mistik- Özcü Din Anlayışı	Kurumsal- Aidiyete Dayalı Din Anlayışı	
Gelecek Beklentisi Ölçekleri	İş ve Eğitim	Pearson Correlation	-,123**	,084**	,022	,121**
		Sig. (2-tailed)	,000	,000	,351	,000
		N	1814	1814	1814	1814
	Hayat Memnuniyeti	Pearson Correlation	-,124**	,133**	-,005	,148**
		Sig. (2-tailed)	,000	,000	,821	,000
		N	1814	1814	1814	1814
	Evlilik ve Aile	Pearson Correlation	-,178**	,137**	,044	,132**
		Sig. (2-tailed)	,000	,000	,060	,000
		N	1814	1814	1814	1814
	Din ve Toplum	Pearson Correlation	-,544**	,253**	,066**	,382**
		Sig. (2-tailed)	,000	,000	,005	,000
		N	1814	1814	1814	1814
	Sağlık ve Yaşam	Pearson Correlation	-,169**	,130**	,039	,140**
		Sig. (2-tailed)	,000	,000	,096	,000
		N	1814	1814	1814	1814
	Sosyal Bağ	Pearson Correlation	-,111**	,131**	,011	,124**
		Sig. (2-tailed)	,000	,000	,635	,000
		N	1814	1814	1814	1814

Hipotez 3: “Beliren yetişkinlerde, din anlayışı ölçeğinin alt boyutları ile gelecek beklentisi ölçeklerinin anlamlı ilişkisi vardır” hipotezi büyük ölçüde doğrulanmıştır.

Din anlayışı ölçeğinin alt boyutları ile gelecek beklentisi ölçeklerinin ilişkisine bakıldığında seküler-mesafeli din anlayışı ile gelecek beklentisi ölçeklerinin tamamı arasında istatistiksel olarak anlamlı ve negatif yönlü bir ilişki bulunmaktadır ( $r=-0,123$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=-0,124$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=-0,178$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=-0,544$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=-0,169$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=-0,111$ ;  $p<0,001$ ). Din ve toplum ölçeği ile seküler-mesafeli din anlayışının anlamlılık düzeyi diğerlerine göre daha yüksektir. Gelecek beklentisi ölçeklerinin tamamında katılımcıların aldıkları puanlar arttıkça seküler-mesafeli din anlayışı boyutundan alınan puanlar azalmaktadır.

Muhafazakâr-geleneksel din anlayışı ile gelecek beklentisi ölçekleri arasında istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif bir ilişki vardır ( $r=0,84$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,133$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,137$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,253$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,130$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,131$ ;  $p<0,001$ ). Buna göre katılımcıların muhafazakâr-geleneksel din anlayışı puanları puan arttıkça gelecek beklentisi puanları da artmaktadır. Muhafazakâr-geleneksel din anlayışı ile ilişki düzeyi en yüksek olan ölçek iş ve eğitim ölçeğidir.

Mistik-özcü din anlayışı ile gelecek beklentisi ölçeklerinden sadece din ve toplum ölçeği arasında istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif bir ilişki bulunmaktadır ( $r=0,66$ ;  $p<0,001$ ).

Kurumsal-aidiyete dayalı din anlayışı ile gelecek beklentisi ölçekleri arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ( $r=0,121$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,148$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,132$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,382$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,140$ ;  $p<0,001$ ) ( $r=0,124$ ;  $p<0,001$ ). Kurumsal-aidiyete dayalı din anlayışı ile din ve toplum ölçeği arasındaki ilişki diğerlerine göre daha yüksektir.

### 3. Tartışma

Tartışma kısmında, araştırmada elde edilen veriler, benzer konu ve örnekleme sahip çalışmaların verileriyle karşılaştırılmaktadır. Tartışma, verilerin sunumunda takip edilen sıra gözetilerek sürdürülmektedir.

Araştırmaya, kadınlar erkeklere göre daha yüksek oranda katılım sağlamıştır. Eğitim alanlarına göre bazı farklılıklar bulunmakla birlikte anlamlı sonuç çıkacak düzeyde her alandan katılımıya ulaşılmıştır. Mühendislik dışındaki alanlarda araştırmaya katılanların istatistiksel dağılımı evren içindeki temsiline yakındır. Öznel gelir algısına göre katılımcılar %66 oranında kendini orta gelir grubunda görmektedir. Türkiye’de yapılan araştırmalarda katılımcıların gelir durumları farklı olsa da kendilerini ortada görme eğilimi araştırmaya yansımış görünmektedir. 15-29 yaş grubu üzerinde yapılan bir araştırmada katılımcıların %58’i kendini orta gelir grubunda görmektedir.<sup>39</sup> Üniversite öğrencilerinin gelir ve harcama ilişkisinin kent ekonomisine katkısının araştırıldığı bir araştırmada öğrencilerin %54’ünün orta gelir grubu olarak nitelenebilecek bir gelir grubunda olduğu görülmektedir.<sup>40</sup> Bu çalışmalardaki gelir durumu ve gelir algısının kısmi olarak bizim çalışmamızdan farklılaşmasının nedeni örneklem farklılığı olabileceği gibi gelir durumu ve gelir algısını belirleyen unsurlara yönelik kabuller de olabilir.

Tablo 4’te yer alan BYDAÖ boyutlarının sonuçları değerlendirildiğinde, seküler-mesafeli din anlayışı ile muhafazakâr-geleneksel din anlayışı ve kurumsal-aidiyete dayalı din anlayışı boyutlarının anlamlı bir şekilde ters yönlü hareket ettiği görülmektedir. Seküler-mesafeli din anlayışı puanı arttıkça diğer iki boyutun puanı azalmaktadır. Katılımcıların muhafazakâr-geleneksel din anlayışı boyutundan aldıkları puanlarla kurumsal-aidiyete dayalı din anlayışından aldıkları puanlar ölçeğin her iki boyutunda aynı istikamette anlamlı bir şekilde artmaktadır. Mistik-özcü din anlayışı, ölçek boyutları içerisinde anlamlılık bakımından diğer boyutlardan ayrılmaktadır. Buna göre mistik-özcü din anlayışı ile seküler-mesafeli din anlayışı arasında pozitif yönlü, diğer iki boyutla negatif yönlü bir ilişki vardır. Ancak bu ilişki anlamlılık düzeyine ulaşmamaktadır.

Bu çalışmada kullanılan BYDAÖ’nün daha önce başka çalışmalarda kullanılmaması literatürdeki çalışmalarla karşılaştırmada kısıtlılık oluşturmaktadır.<sup>41</sup> Bu sebeple metnin bu kısmında tartışma ölçek maddelerinin frekans dağılımlarının literatür bağlamında analizi ile sürdürülecektir. BYDAÖ Seküler-mesafeli boyutunda yer alan maddelerden bazılarının frekans dağılımlarına göre katılımcıların %74,9’u “din çağa uygun olmayan düşünceler

<sup>39</sup> Yalçın Gümüşsoy, “Gençlik Profili ile Gelecek Beklentilerinin İncelenmesi Üzerine Bir Araştırma: Aksaray İli Örneği”, *International Journal of Arts and Social Studies* 4/6 (2021), 143.

<sup>40</sup> Sebiha Kablay - Gülten Çakmak, “Üniversite Öğrencilerinin Gelir-Harcama İlişkisinin Kent Ekonomisine Katkısı: Ordu Üniversitesi Örneği”, *Emek Araştırma Dergisi* 6/1 (2021), 205.

<sup>41</sup> Verilen oranlar ilk bölümde verilen analizlere dâhil edilmediği için ve bütün soruların dağılımları metinde yer almadığı için tablo olarak sunulmamıştır.

bütünüdür” fikrine katılmamakta; %44,5’i din akılla çelişmez” derken, %67’si herkesin dini yorumlayabileceği düşüncesini doğru bulmamakta; %34’4’ü günümüzde dinin katı bir şekilde yorumlandığını düşünmektedir. Bireyin sosyokültürel çevresindeki din yorumları dine yönelik tutumların belirlenmesinde başat bir unsurdur. “Çevrede konuşulan din”, dinin akla uygunluğu ve “nerede durması gerektiği” konusundaki tutumları biçimlendirebilir. Araştırmada ortaya çıkan bu oranlar görece pozitif bir din anlayışının göstergesi olmakla birlikte din yorumlarının katılımcıların din anlayışını etkileyen bir unsur olduğunu göstermektedir.

Araştırmada üniversite öğrencilerine sorulan sorulardan bir kısmı ahlaki otorite, din-maneviyat ilişkisi, maneviyatın kurucu unsuru, dinin birey ve toplumsal yaşama müdahalesi konusundaki anlayışları ortaya çıkarmaya yöneliktir. Konuyla ilgili soruların frekans dağılımlarına bakıldığında katılımcıların %27,2’si ahlaki kuralların sınırının insan tarafından belirlenmesi gerektiği düşüncesini benimsemektedir. Katılımcıların %19,7’si maneviyat için dine gerek olmadığı görüşüne, %19,1’i dinin sınırlı sayıda konuya müdahalede bulunabileceği görüşüne katılmaktadır. Bu veriler, Türkiye’de geleneksel din anlayışı bakımından değerlendirildiğinde “yeni dinselleşme eğilimleri ve maneviyat arayışları”<sup>42</sup> “spiritüel arayışlar”<sup>43</sup> “bireysel maneviyatçılık”<sup>44</sup> bağlamında dile getirilen, bize göre “yeni maneviyatçılık” olarak isimlendirilebilecek bir eğilim olarak değerlendirilebilir.

Handal ve diğerlerinin çalışması,<sup>45</sup> yeni maneviyatçılık olarak nitelediğimiz eğilimin nüvelerinin Batıda BY üzerine gerçekleştirilen çalışmalarda görüldüğünü göstermektedir. İlgili araştırmanın sonuçları, “yeni maneviyatçılık” olarak nitelediğimiz eğilimin, geleneksel dindarlığın sahip olduğu biçimsellikten uzak, bireysel din yorumlarının öne çıktığı bir eğilim olduğunu göstermektedir. Kanada’da BY grubu üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada, gençlerde ortaya çıkan yeni manevi eğilimler; “bireyler tarafından gönüllü olarak seçilerek dinin yerini alan iyi tanımlanmış bir manevi yol” olarak tanımlanmaktadır. Araştırmaya göre doğaüstü inançlarla renklenen manevi inançlar, gençler ve genç yetişkinler arasında yaygınlaşmaktadır. Bu gruplar arasında din giderek daha bireysel bir konu haline gelmektedir. Ancak bu inançlar oldukça dinamik, değişime açık ve geçici karakteri ile dikkat çekmektedir.<sup>46</sup> Bu veriler son dönemde Türkiye’de ortaya çıkan dini-manevi eğilimlerin kurumsal dini yaklaşımlara mesafeli olmakla birlikte değişime açık bir karakter arz edebileceğini düşündürmektedir.

Bizim araştırmamızda yeni maneviyatçılık anlayışının yansımalarından biri ahlakın dinden bağımsız bir alan olarak algılanmasıdır. Bu durum bazı gençlerde ahlaklı insan olmayı dini bağlılığa önceleyen bir tutumla, bazılarında dinin sosyal boyutunda iyi ve ahlaklı insan olmayı önceleyen bir tutumla ortaya çıkmaktadır.<sup>47</sup> Zavalsiz ve Şengül

<sup>42</sup> Gözde Aynur Mirza, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2018).

<sup>43</sup> Kurtuluş Cengiz vd., *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022).

<sup>44</sup> Zavalsiz - Şengül, “Gençliğe Yönelik Dine Bakış Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, 436.

<sup>45</sup> Paul Handal vd., “Distinguishing Between Self-Classified Religious and Spiritual Emerging Adults: Conceptual and Operational Challenges”, *Athens Journal of Social Sciences* 2/2 (2017), 91-95.

<sup>46</sup> Solange Lefebvre - K. Gandhar Chakravarty, “Youth, Spirituality, and Religion in Canada and Quebec”, *Annual Review of The Sociology of Religion* (Leiden: Brill, 2010), 59-60.

<sup>47</sup> Fatma Odabaşı, “Üniversite Gençliğinin Otorite Algısı ve Din”, *İlahiyat Akademi* 12 (2020), 197-198.

tarafından üniversite öğrencilerinin din anlayışlarını ölçmek amacıyla geliştirilen ölçeğin boyutlarından birinin “bireysel maneviyatçılık” olarak belirlenmesi<sup>48</sup> bu eğilimin incelediğimiz kesimde yer ettiğini göstermektedir.

“Yeni maneviyatçılık” eğilimi bilgi kaynaklarının çeşitlenmesi, bireyselliğin artması, geleneksel-kurumsal dinî yapıların gücünü kaybetmesi ile beliren, dinin belirli derecede bireysel bir yorumunu bazen eklektik bir din anlayışını kimi zaman da bir dine mensup olmakla birlikte dine karşı esnek bir bağlılığı içeren bir tutumdur.

Batı literatüründeki çalışmalar bu eğilimin Batıda Türkiye’ye göre daha erken tarihli olduğunu göstermektedir. BY dönemi ile ilgili çalışmaları ile bilinen Arnett, bir araştırmasında, Amerika’da 21-28 yaş grubundaki katılımcıların inançlarının bireyselleştiğini ve BY’lerin kendi inançlarını kendilerinin oluşturma eğiliminde olduğunu göstermektedir.<sup>49</sup> Araştırmacı, Amerikalı BY’ler üzerinde gerçekleştirdiği bir başka çalışmada BY’lerin inanç ve değer çeşitliliği eğilimine sahip olduklarını, katılımcıların kendi bakış açılarını merkeze koyarak dini gelenekleri, içine popüler kültür unsurlarını da dahil ederek eklektik bir biçimde yorumladıklarını ortaya koymuştur. Arnett bu çalışmasında BY’lerin din anlayışlarında birleştirici temanın “neye inanacakları ve neye değer vereceklerini kendilerinin seçmesi gerektiği konusundaki ısrarları” olduğunu belirtmektedir.<sup>50</sup> Avrupa’nın çoğu bölgesinde geleneksel dindarlık formlarından uzaklaşan gençler kurumsal dini yapıya şüpheyle bakarken popüler ve alternatif kültürlerden beslenen doğaüstü ve kült olana hayranlık duymaktadır.<sup>51</sup> Kanada’da yapılan bir araştırma Hristiyanlardan sonra gençler arasında en büyük grup kendini “ruhsal ama dini olmayan” şeklinde tanımlayan bir gruptur. Kendini Hristiyan olarak tanımlayan grupta geleneksel Hristiyanlığın bazı inançlarını sorgulamakta ya da karşı çıkmaktadır.<sup>52</sup> İsveç’te yapılan bir çalışmaya göre gençlerin dinle ilişkisi “ilgisiz”, “inanç”, “mensup” ve “tarafsız” olarak tasnif edilmiştir. Veriler gençlerden oluşan katılımcıların %36’sının dine ilgisiz olduğunu göstermektedir. Ancak araştırmaya göre bir dine mensup olanlar da dinin hayatlarında bir etkisinin olmadığını düşünmekte ayrıca kendi kurumsal dini yapılarına mesafeli bir tutum sergilemektedir.<sup>53</sup> Avustralya’da gençler üzerinde gerçekleştirilen bir çalışma da gençlerin dini ilgisinin yerini sosyal medyanın aldığını, 15-29 yaş grubunda yer alan bireylerin kiliseye bağlılıklarının giderek düştüğünü ifade ederek bu sonuçları teyit etmektedir.<sup>54</sup> İncelenen çalışmalar, bu çalışmada yeni maneviyatçılık olarak tanımladığımız eğilim kapsamındaki tutumların Batı’da daha erken tarihli çalışmalarda ortaya konduğunu göstermektedir.

- 
- <sup>48</sup> Zavalsız - Şengül, “Gençliğe Yönelik Dine Bakış Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, 436.
- <sup>49</sup> Jeffrey Arnett - Lene Arnett Jensen, “A Congregation of One: Individualized Religious Beliefs Among Emerging Adults”, *Journal of Adolescent Research* 17 (2002), 451.
- <sup>50</sup> Jeffrey Jensen Arnett, *Emerging Adulthood: The Winding Road From The Late Teens Through The Twenties* (New York: Oxford University Press, 2015), 242-243.
- <sup>51</sup> Giselle Vincett vd., “Young People and Religion and Spirituality in Europe: A Complex Picture”, *Handbook of Children and Youth Studies*, ed. Johanna Wyn - Helen Cahill (Singapore: Springer Nature, 2015), 1-14.
- <sup>52</sup> Pamela Dickey Young - Heather Shipley, “Belief, Not Religion: Youth Negotiations of Religious Identity in Canada”, *Handbook of Children and Youth Studies*, ed. Johanna Wyn - Helen Cahill (Singapore: Springer Nature, 2015), 865.
- <sup>53</sup> Maria Klingenberg, “Youth and Religion in Sweden: Orientations to Religion Amongst ‘Believers,’ ‘Atheists’ and ‘the Uninterested’”, *Nordic Journal of Religion and Society* 32/2 (2019), 157.
- <sup>54</sup> Ransford Awuku-Gyampoh vd., “Empirical Research on the Downturn in Church Attendance in Australia: The Youth Without Religion”, *International Journal of Social Science and Economics* 1/2 (2021), 8.



Türkiye bağlamında bu olguyu iki ana çizgide değerlendirmek mümkündür. İlki doğu felsefeleri ve dinleri başta olmak üzere İslam dışı dinselleşme eğilimleri, ikincisi Müslüman bir kimliğe sahip olmakla birlikte yukarıda bazı yönlerine dikkat çekilen yeni din anlayışları. Ancak her durumda bu olgu 1960, 1970'lerde başlayan, 1980 ve 1990'larda yükselen, 2000'li yıllarda da kitleselleşmeye başlayan bir eğilimi açıklamaktadır. Böylesi bir süreç, Türkiye'nin liberalleşme arayışları, teknolojik gelişmeler, devletin yayın tekelinin kırılması, medya organlarının çeşitlenmesi<sup>55</sup> sonucu kurumsal dinî yapıların esnemesi, dinî bilgi kaynaklarının çoğalması ve çeşitlenmesi ile ilgilidir. Başlangıçta marjinal olarak değerlendirilebilecek bu eğilimler nihai olarak bir toplumsal değişimin nüvelerini barındırmaktadır. Bu eğilimler bilhassa seküler orta sınıfların inançlarını yeni bir bağlamda kuracakları, kurallara fazla bağlı olmayan, bireysel yorumlara imkân tanıyan ve yaşadıkları hayatı olumlamayı mümkün kılan bir anlayışla kendini dışa vurmaktadır.<sup>56</sup>

Bu eğilimler, Türkiye'de kurumsal dini yapıların gündeminde fazla yer etmese de bireylerin toplumda yaygın olarak yaşanan inanç ve anlayışlardan uzaklaşmaları, kendi inanç biçimlerini üretip buna uygun bir dinsel yaşam inşa etmeleri anlamına gelmektedir.<sup>57</sup> Mirza'nın tespit ettiği bu eğilimler Arnett tarafından Amerika bağlamında ortaya konan eğilimlerle örtüşür görünmektedir. Türkiye'de yapılan başka araştırmalarda da konuyla ilgili verilere rastlamak mümkündür. Üniversite öğrencilerinde “inançlıyım ama sorguladığım meseleler var,” “soru ve şüphem olunca araştırıyorum,” “tereddütlerim var” “daha önceden öğretilenleri sorguluyorum” “din adına anlatılanları sorguluyorum” şeklinde beliren yargıların ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>58</sup> Bir araştırmada “hem dindarım hem de maneviyat sahibiyim” diyenlerin oranı %54, “dindarım ama maneviyat sahibi değilim” diyenlerin oranı %6, “maneviyat sahibiyim ama dindar değilim” diyenlerin oranı %37, “ne dindarım ne de maneviyat sahibiyim” diyenlerin oranı %2'dir.<sup>59</sup> Bu veriler bizim araştırmamızın verileriyle birlikte değerlendirildiğinde üniversite gençliğinde nüvelerini gördüğümüz, görece dinden bağımsız olarak kurgulanan “yeni maneviyatçılık” olgusu hakkında ipuçları taşımaktadır. Ancak bu eğilim tümüyle dinden bağımsız bir eğilim olmak yerine din anlayışlarının bireysel ve toplumsal bağlamında yeniden üretilmesi olarak görülmelidir.

BYDAÖ'nün muhafazakâr-geleneksel din anlayışı boyutu, katılımcıların geleneksel din yorumunun bugüne bakan yüzüne dair görüşlerini ortaya koymaktadır. Geleneksel bir anlayışa bağlı olarak belirlenmiş dinî kurallar konusunda katılımcılar; %33,4 oranında dinin katı bir şekilde yorumlandığını, %33,1 oranında ise dinin çağın gereklerine göre yeniden yorumlanması gerektiğini ifade etmektedir. Katılımcıların verdiği cevaplar geleneksel dinî yaşamın değişmesi gerektiği düşüncesine sahip olduklarını göstermektedir. Üniversite öğrencilerinin %50'si din yüzyıllardır yaşandığı gibi yaşanmalıdır görüşüne, %40'ı dinî konuların önceki âlimler tarafından yeterince açıklandığı görüşüne, %49,3'ü de dinî konularda yeni yorumlara gerek olmadığı düşüncesine katılmamaktadır. Bu durum

<sup>55</sup> Cengiz vd., *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.*, 12, 103.

<sup>56</sup> Cengiz vd., *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.*, 170.

<sup>57</sup> Mirza, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*, 20, 54.

<sup>58</sup> Odabaşı, “Üniversite Gençliğinin Otorite Algısı ve Din”, 196.

<sup>59</sup> Ruhattın Yazoğlu - Emine Öztürk, *İlahiyat Öğrencilerinin Din & Dindarlık Algısı (Kars ve Bakü Örneği)* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 236.

katılımcıların geleneksel dinî düşüncenin değişmesi yönündeki düşünceleri yanında dinî otoriteye yönelik tutumlarını da ortaya koymaktadır. Üniversite öğrencilerinde otorite ve din ilişkisini ele alan nitel bir çalışmada öğrencilere Kur'an ve sünnetten sonra kimi otorite kabul ettikleri sorulmuştur. Soruya verilen cevaplar içinde bir grup "Kur'an ve sünnetin dışındaki otorite" sorulmamasına rağmen özellikle "Kur'an ve sünnet" demiştir. Bu durum bu iki kaynak dışında bir otoriteyi reddetme eğilimi olarak görünmektedir.<sup>60</sup>

BYDAÖ'nün mistik-özcü din anlayışı boyutunda yer alan maddeler, dinde önemli olanın kurallar mı yoksa öz mü olduğu, din-vicdan ilişkisi ile din-maneviyat ilişkisi konusundaki anlayışları ortaya koymaktadır. Katılımcıların %76,6'sı, dini, insanın manevi yönüyle ilgili bir sistem olarak, %63,6'sı bir vicdan işi olarak görmekte; %41,3'ü de dinde önemli olanın kurallar yerine öz olduğunu düşünmektedir. Bu veriler çalışmada ortaya çıkan yeni maneviyatçılık eğiliminin diğer göstergeleridir. Araştırma grubu kurumsal ve geleneksel din anlayışından uzak, bireyselleşme eğiliminin baskın olduğu bir yönelim içindedir.

Hadislere verilen değer, mezhep ve tarikat olgusu dinin toplumsal tezahürlerine dair anlayışları ölçmede fikir vermektedir. BYDAÖ'nün kurumsal-aidiyete dayalı din anlayışı boyutundaki sorular, muhafazakâr-geleneksel din anlayışı boyutundaki din anlayışlarının temsiline dair anlayışları yansıtmaktadır. Türkiye'nin toplumsal yapısında yer etmiş din anlayışında hadislere önem verme, mezhep bağlılığı ve sufi kültürle iç içe geçmiş bir mistisizm başat bir unsurdur. Ancak üniversite öğrencilerinin aldıkları eğitim, muhatap oldukları sosyal çevre, internet ve sosyal medya başta olmak üzere beslendikleri bilgi kaynakları bakımından toplumun diğer kesimlerinden farklı bir anlayışa sahip olması beklenebilir. Bu sebeple mezhep ve tarikat bağlılığı ve bunlara yönelik tutumda farklılıklar ortaya çıkabilir. Katılımcıların %40,2'si dinin yaşanmasında mezhepleri gerekli görmekte, %30,9'u mezhepleri gerekli görmemekte, %49,1'i hadisler olmadan dinin anlaşılamayacağını düşünmektedir. Bir araştırmada benzer bir soruya katılımcıların %47,2'si dini yaşamak için mezheplere gerek olmadığını belirtirken, %24,9'u kararsız olduğunu, %27,9'u ise bu düşünceye katılmadığını belirtmektedir. Aynı araştırmada katılımcıların %19,2'si bir mezhebe bağlanmadan gerçek anlamda dindar olunamayacağını düşünmektedir.<sup>61</sup> Din anlayışının bu boyutuna dair veriler, gençlerin kurumsal din anlayışına karşı belirli bir mesafe içinde olduklarını göstermektedir. Mistik-özcü din anlayışı boyutundaki verilerle bu boyuttaki veriler birbiriyle örtüşmektedir.

Son dönemde tarikat ve cemaatlerin toplumsal algısını belirleyen kritik eşik 2016 yılı görünmektedir. 2014 yılında yapılan Dinî Hayat Araştırması verilerine göre 18-24 yaş grubunda "dinî grup ve cemaatler yararlıdır" diyenlerin oranı %52,6'dır. Aynı kategorideki katılımcıların %70,3'ü "dinî grup ve cemaatlerin faaliyetleri devlet tarafından denetlenmelidir" görüşünü savunmaktadır.<sup>62</sup> Cebeci ve diğerlerinin çalışmasına göre 2016 yılı sonrası gelişmelerin Türkiye'de dinî gruplara yönelik bakış açısını derinden etkilemiş olduğu açıktır. Buna göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin "bir dinî grupla ilişkisi olmayanların oranı 2016 öncesinde %19,9 iken 2016 sonrası %70,3'e yükselmiştir. Bir dinî gruba mensubiyet oranı da %63,6'dan %10,4'e düşmüştür."<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Odabaşı, "Üniversite Gençliğinin Otorite Algısı ve Din", 208.

<sup>61</sup> Kemalettin Taş, *Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Kriterleri* (Ankara: Alter Yayıncılık, 2005), 157-159.

<sup>62</sup> DİB, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 221-222.

<sup>63</sup> Suat Cebeci vd., "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinî Grup Algıları", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019), 98.

Araştırmamızda tarikat mensubiyeti dini yaşama ve ahlaka etkisi açısından söz konusu edilmiştir. Buna göre katılımcıların %73,3'ü tarikat büyüklerine uymanın dini yaşamak için iyi bir yol olduğu görüşüne, %79,3'ü de tarikata mensup olmanın ahlaki güzelleştireceği görüşüne katılmamaktadır. Dinî hayat araştırmasının verileriyle bu araştırmanın verileri karşılaştırıldığında dinî gruplara yönelik tutumda değişiklik olduğu ifade edilebilir. Bir araştırmaya göre Türkiye'de din temelli bazı yapıların gerçekleştirdikleri eylemler üniversite öğrencilerinin %20,3'ünün "dinî değerlere olan güvenini sarsmış" görünmektedir. Aynı araştırmada "herhangi bir cemaat ya da tarikata bağlı olmadan iyi bir Müslüman olunacağına inanmıyorum" düşüncesine örneklemin %64,8'i katılmamaktadır.<sup>64</sup>

Mutluluk artık psikolojik durum yanında ekonomik durumla ilişkili bir konu olarak görülmektedir. Yaşam beklentisi ve yaşam standardının artması mutluluk, yaşam memnuniyeti, gelecek beklentisi ve bunların birbiriyle ilişkisi konusundaki çalışmaları da artırmıştır.<sup>65</sup> TÜİK verilerine göre 2022 yılında 18-24 yaş grubundaki genç nüfusta kendini mutlu hissettiğini belirtenlerin oranı %47,9, orta seviyede mutlu hissettiğini belirtenlerin oranı %36,4'tür. 2023 yılında bu oran %6,1 artarak %54 olmuştur.<sup>66</sup> Araştırmada veri toplama aracı olarak kullanılan gelecek beklentisi ölçekleri kendi içinde karşılaştırıldığında iş ve eğitim ölçeğinden alınan puanlar yükseldikçe diğer ölçeklerin puanının yükseldiği görülmektedir. Bu çalışmanın analiz sonuçları nedensel bir ilişkiyi göstermemekle birlikte, testlerden bağımsız olarak katılımcıların iş ve eğitime yönelik beklentilerinin artmasının geleceğe yönelik beklentiyi olumlu etkileyeceği düşünülebilir. Zira bireyler iş ve eğitimle ilgili beklentilerini gerçekleştirdikçe hayata yönelik endişeleri azalacak, gelir düzeyleri hayattan beklentilerini yükseltecektir. Ölçekler içinde iş ve eğitim ölçeği ile en yüksek korelasyona sahip ölçeğin hayat memnuniyeti ölçeği olması bunu gösterebilir. Üniversite öğrencilerinin gelir durumu ve umutsuzluk düzeyini araştıran bir çalışmada "gelir seviyesi ile geleceğe umutla bakma arasında doğrudan bir ilişki olduğu"<sup>67</sup> tespiti bunu destekleyen bir veridir.

Gelecek beklentisi ölçekleri içinde (iş ve eğitim ölçeğinden sonra) hayat memnuniyeti ölçeği ile en yüksek korelasyon sağlık ve yaşam ölçeği arasındadır. Hayat memnuniyeti ölçeği gençlerin geleceğe yönelik endişe ve kaygılarını, hayatındaki uyum ve mutluluk ile kendini güvende hissetme durumunu ölçmektedir. Buna göre bireylerin iş ve eğitim hayatı ile ilgili hedeflerini gerçekleştirmesi hayat memnuniyeti düzeyleri ile sağlık ve yaşamdan beklentilerini etkileyebilir. Gelecek beklentileri ölçekleri içinde birbiriyle korelasyon düzeyi en yüksek olan üç ölçeğin iş ve eğitim, hayat memnuniyeti ve sağlık ve yaşam ölçekleri olması bunu gösterebilir. Gelir mutluluğa erişmede etkili bir araç olmakla birlikte gelirin tek başına mutluluk getireceği her zaman beklenmemektedir.<sup>68</sup> Araştırma sonuçları literatürdeki çalışmalara uygun olarak üniversite öğrencilerinin gelecek beklentilerinde, iş ve yaşam konusundaki beklentilerinin belirleyici olduğunu göstermektedir.

<sup>64</sup> Mebrure Doğan - Zeynep Özcan, "15 Temmuz Darbe Girişiminin Üniversite Öğrencilerinin Müslüman Algısı Üzerindeki Etkileri", *Turkish Studies (Elektronik)* 12/16 (2017), 410.

<sup>65</sup> Simla Güzel, "Gelir Eşitsizliği, Refah ve Mutluluk", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/3 (2018), 389.

<sup>66</sup> Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), "Yaşam Memnuniyeti Araştırması 2023" (Erişim 30 05 2024).

<sup>67</sup> Cem Zafer, "Cinsiyet ve Ekonomik Gelir Düzeyine Göre Üniversite Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeylerinin Tespiti", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1 (2019), 321.

<sup>68</sup> Güzel, "Gelir Eşitsizliği, Refah ve Mutluluk", 393.

Gençlerin sorunlarına çözüm odaklı yaklaşabilmenin yolu onların neyi sorun olarak gördüğünü analiz etmekten geçer. Aksaray’da 820 kişilik örnekleme gerçekleştirilen bir araştırmanın sonuçları gençlerin geleceğe yönelik beklentileri içinde öncelikli konuların para kazanmak, mesleki saygınlık ve mutluluk olduğunu tespit etmiştir. Aynı çalışmada gençlerin orta düzeyde mutlu olduğu ve yakın gelecekte daha mutlu olacağını düşündüğü, iç huzura sahip olmadığı tespit edilmiştir.<sup>69</sup> Literatürdeki çalışmalarda gençlerin gelecek beklentileri ile yaşamdan ve mesleklerinden memnuniyet düzeyleri arasında, okuldan ve eğitimden memnuniyet düzeyleri ile gelecek beklentileri arasında anlamlı ilişki bulunmaktadır.<sup>70</sup> Gençlerin gelecek beklentilerini etkileyen unsurlar bölgesel faktörlere, cinsiyete dayalı sorunlara göre farklılaşabilmektedir. Bunlar işsizliğe ilave olarak meslek edinme, devletin gençlere karşı ilgi düzeyi, gençlerin zaman geçirebileceği sosyal ortamlar gibi unsurlardır. Genç kızlarda ise durum eğitim alıp almama ile de ilişkilidir.<sup>71</sup>

BYDAÖ bireylerin dine hangi temel kabullerden, anlayışlardan baktıklarını ölçmeyi hedefleyen bir ölçme aracıdır.<sup>72</sup> Gelecek beklentisi ölçekleri ise katılımcıların iş yaşamı, hayat memnuniyeti, evlilik, yaşam, sağlık ve sosyal bağlarla ilgili beklentilerini ölçmeyi hedeflemektedir.<sup>73</sup> Bu çalışmada elde edilen sonuçlara göre gelecek beklentisi ölçeklerinin BYDAÖ’nün seküler-mesafeli, muhafazakâr-geleneksel ve kurumsal-aidiyete dayalı boyutları arasında anlamlı bir ilişki vardır. Ancak korelasyonun yönü açısından bakıldığında gelecek beklentileri ile seküler-mesafeli din anlayışının negatif yönlü, diğer iki boyutla pozitif yönlü ilişki dikkat çekmektedir. Mistik-özcü din anlayışı ile gelecek beklentisi ölçeklerinden sadece din ve toplum ölçeği arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

Bu ilişkinin anlamı hakkında yorum yapabilmek için ölçeklerin içeriğine bakmak gerekmektedir. BYDAÖ’nün seküler-mesafeli din anlayışı boyutu, dinin, modern dünyadaki durumu, akılla ilişkisi, kaynağı, dinin yorumlanma biçimi, yeni yorumlara ihtiyaç olup olmadığı, hayata müdahalesinin sınırları, din-ahlak ilişkisi, ahlaki otorite, maneviyat-din ilişkisi konuları ile ilgili sorulardan oluşmaktadır. Ölçeğin kurgusu gereği seküler-mesafeli din anlayışı dine belirli bir mesafeden bakmayı, kimi zaman dine karşı eleştirel bir tutumu sergileyen bir din anlayışını<sup>74</sup> temsil etmektedir. Seküler-mesafeli din anlayışı ile gelecek beklentisi ölçeklerinin ilişkisine bakıldığında; seküler-mesafeli din anlayışına sahip bireylerin din anlayışı puanları arttıkça gelecek beklentisi puanları düşmektedir.

Muhafazakâr-geleneksel din anlayışı boyutunda yer alan sorular dinin aktüel gelişmelere göre konumunu ve geleneksel yapının değişme ihtiyacını ölçmeyi hedeflemektedir.<sup>75</sup> Araştırmanın sonuçları muhafazakâr-geleneksel bir din anlayışına sahip olma ile gelecek beklentileri arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki olduğunu göstermektedir.

<sup>69</sup> Gümüşsoy, “Gençlik Profili ile Gelecek Beklentilerinin İncelenmesi Üzerine Bir Araştırma: Aksaray İli Örneği”, 149.

<sup>70</sup> Mustafa Fatih Ay, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Memnuniyet Düzeyleri ile Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişki”, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 754.

<sup>71</sup> Zuhal Cafoğlu - Veysel Okçu, “Gençlik Sorunları: Siirt İli Örneği”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/43 (2013), 95-96.

<sup>72</sup> İnce vd., “Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, 616.

<sup>73</sup> İnce - Temiz, “Gençlerin Gelecek Beklentilerinin Bazı Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi: Sakarya Üniversitesi Örneği”, 7.

<sup>74</sup> İnce vd., “Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, 628.

<sup>75</sup> İnce vd., “Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, 629.

Muhafazakâr-geleneksel din anlayışı ile iş ve eğitim ölçeği arasındaki korelasyonun yüksek olması bu iki değişken arasında yüksek bir ilişki olduğunu göstermektedir.

Kurumsal-aidiyete dayalı din anlayışı ile gelecek beklentisi ilişkisi incelendiğinde bütün değişkenler arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki olduğu gözlenmektedir. Ölçek boyutları birlikte değerlendirildiğinde muhafazakâr-geleneksel din anlayışı ile kurumsal-aidiyete dayalı din anlayışı ilişkisinin gelecek beklentisi ölçekleri ile ilişkisi açısından birbirine benzediği görülmektedir. Her iki din anlayışına sahip bireylerin gelecek beklentileri ölçeklerinden aldıkları puanlar arada bazı farklılıklar olmak üzere benzer görünmektedir.

Mistik-özcü din anlayışına sahip bireylerin gelecek beklentisi ölçeklerinden aldıkları puanlar incelendiğinde bu din anlayışı ile gelecek beklentileri arasında sadece din ve toplum ölçeğinin anlamlı bir ilişki içinde olduğu görülmektedir. Mistik-özcü din anlayışına sahip bireylerin din anlayışını belirgin kılan kavramlar gönül, vicdan, öz gibi kavramlardır. Bunlar dine bir ölçüde bireysel ve içsel yönden bakan bir anlayışı imlemektedir<sup>76</sup> Din anlayışının mistik-özcü boyutu ile gelecek beklentileri ölçekleri arasındaki korelasyonun anlamlı olmaması iki değişken arasındaki ilişki konusunda yorum yapmayı güçleştirmektedir.

### Sonuç

Araştırmanın sonuçlarına göre araştırmanın ana hipotezi olan “beliren yetişkinlerde, din anlayışı ile gelecek beklentisi arasında anlamlı bir ilişki vardır” hipotezinin doğrulandığı alt hipotezlerin ise büyük ölçüde doğrulandığı görülmektedir.

Araştırmadan çıkarılabilecek diğer sonuçlar ise şu şekilde ifade edilebilir; çalışmanın verilerine göre üniversite gençliği, geleneksel-kurumsal din anlayışına karşı mesafeli, dinî otoriteleri sorgulayan, bireyselliğin ön planda olduğu yeni maneviyatçılık olarak isimlendirilecek bir din anlayışına sahiptir. Bu din anlayışı dinin mevcut yorumlarını katı bulmakta, yeni dinî yorumlara açık bir tutum sergilemektedir. Bu kesime hizmet götüren dinî kurumların bu durumu göz önünde bulundurması gençliğin dinî yönelimlerine uygun hizmet üretmek açısından elzem görünmektedir. Eğer kurumsal dini yapılar BY’lerin dini inanç ve yaşamlarına nüfuz etmek istiyorlarsa beliren yetişkinliği etkileyen ve onların yaşamlarının bu evresinde din ve maneviyatı şekillendiren sosyal, kültürel ve kurumsal yapılar ve güçlerle yüzleşmek zorunda kalacaklardır.<sup>77</sup>

Din anlayışı ölçeğinden alınan ortalamalar ile gelecek beklentisi ölçeklerinin ortalamaları karşılaştırıldığında muhafazakâr-geleneksel din anlayışı ve kurumsal-aidiyete dayalı din anlayışı ile gelecek beklentilerinin ilişkisinin yüksek olduğu, bu iki din anlayışından alınan puanlar arttıkça gelecek beklentilerinin de arttığı görülmektedir. Seküler-mesafeli din anlayışı ile gelecek beklentisi arasındaki ilişki bunun tam tersidir. Buna göre bireylerin seküler-mesafeli bir din anlayışına sahip olma düzeyi arttıkça gelecek beklentisi düzeyi düşmektedir. Diğer bir ifadeyle dine “seküler-mesafeli” bakışla geleceğe yönelik beklentilerin düşüşü arasında, kurumsal-aidiyete dayalı ve muhafazakâr-geleneksel din anlayışı ile geleceğe pozitif bakma arasında ilişki bulunmaktadır.

<sup>76</sup> İnce vd., “Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, 628.

<sup>77</sup> Christian Smith - Patricia Snell, *Souls in Transition: The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 298-299.

**Kaynakça | References**

- Akçe, Havagül. *The Relationship Between Spirituality, Mindfulness and Prayer Among Turkish Emerging Adults*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Akkır, Ramazan. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışları: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 443-472.
- Akyüz, Niyazi. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 123-134. [http://dx.doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000000082](http://dx.doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000082)
- Altunışık, Remzi vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010.
- Arnett, Jeffrey - Arnett Jensen, Lene. “A Congregation of One: Individualized Religious Beliefs Among Emerging Adults”. *Journal of Adolescent Research* 17 (2002), 451-467.
- Arnett, Jeffrey Jensen. “Emerging Adulthood: A Theory of Development from the Late Teens Through the Twenties”. *American Psychologist* 55/5 (2000), 469-480.
- Arnett, Jeffrey Jensen. “Emerging Adulthood: A Theory of Development from the Late Teens Through the Twenties”. *American Psychologist* 55/5 (2000), 469-480. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0003-066X.55.5.469>
- Arnett, Jeffrey Jensen. “Emerging Adulthood: What Is It, and What Is It Good For?” *Child Development Perspectives* 1 (2007), 68-73. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1111/j.1750-8606.2007.00016.x>
- Arnett, Jeffrey Jensen. “Learning to Stand Alone: The Contemporary American Transition to Adulthood in Cultural and Historical Context”. *Human Development* 41/5-6 (1998), 295-315. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1159/000022591>
- Aşlamacı, İbrahim. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)”. *İslam ve Yorum II Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*. ed. Fikret Karaman. 457-483. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- Awuku-Gyampoh, Ransford vd. “Empirical Research on the Downturn in Church Attendance in Australia: The Youth Without Religion”. *International Journal of Social Science and Economics* 1/2 (2021), 6-14. <https://doi.org/10.22158/ijss.v1n2p6>
- Ay, Mustafa Fatih. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Memnuniyet Düzeyleri ile Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişki”. *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 743-758. <http://dx.doi.org/10.33420/marife.800556>
- Başpınar, Adem. “Gençlerin Gelecek Beklentileri”. *Türkiyenin Gençleri İleri Analizler*. ed. Ahmet Özdiç. 45-74. İstanbul: TGSP Yayınları, 2020.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Cafoğlu, Zuhâl - Okçu, Veysel. “Gençlik Sorunları: Siirt İli Örneği”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/43 (2013), 82-115.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 2013.

- Cebeci, Suat vd. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinî Grup Algıları”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019), 88-113.  
<https://doi.org/10.32950/rteuifd.552152>
- Cengiz, Kurtuluş vd. *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- DİB. *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Doğan, Aysun - Cebioğlu, Sunay. “Beliren Yetişkinlik: Ergenlikten Yetişkinliğe Uzanan Bir Dönem”. *Türk Psikoloji Yazıları* 14/28 (2011), 11-21.
- Doğan, Mevrure - Özcan, Zeynep. “15 Temmuz Darbe Girişiminin Üniversite Öğrencilerinin Müslüman Algısı Üzerindeki Etkileri”. *Turkish Studies (Elektronik)* 12/16 (2017), 401-422. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.11943>
- Gümüşsoy, Yalçın. “Gençlik Profili ile Gelecek Beklentilerinin İncelenmesi Üzerine Bir Araştırma: Aksaray İli Örneği”. *International Journal of Arts and Social Studies* 4/6 (2021), 139-156.
- Güzel, Simla. “Gelir Eşitsizliği, Refah ve Mutluluk”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/3 (2018), 389-394. <https://doi.org/10.18506/anemon.322631>
- Handal, Paul vd. “Distinguishing Between Self-Classified Religious and Spiritual Emerging Adults: Conceptual and Operational Challenges”. *Athens Journal of Social Sciences* 2/2 (2017), 87-98. <https://doi.org/10.30958/ajss.2-2-1>
- Hankin, Benjamin L. vd. “Development of Depression from Preadolescence to Young Adulthood: Emerging Gender Differences in a 10-year Longitudinal Study”. *Journal of Abnormal Psychology* 107/1 (1998), 28-140.  
<http://dx.doi.org/10.1037/0021-843X.107.1.128>
- Hogan, Dennis P. - Astone, Nan Marie. “The Transition to Adulthood”. *Annual Review of Sociology* 12 (1986), 109-130.
- İnce, Abdullah vd. “Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 607-633. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1152006>
- İnce, Abdullah. “Beliren Yetişkinlerde Din ve Allah Tasavvuru”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2022), 884-914. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1194676>
- İnce, Abdullah - Temiz, Yunus Emre. “Gençlerin Gelecek Beklentilerinin Bazı Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi: Sakarya Üniversitesi Örneği”. *Uluslararası Gençlik Araştırmaları Sempozyumu Tam Metin Bildiriler Kitabı*. 1-40. Sakarya: Eksen Yayınları, 2022.
- Kablay, Sebiha - Çakmak, Gülten. “Üniversite Öğrencilerinin Gelir-Harcama İlişkisinin Kent Ekonomisine Katkısı: Ordu Üniversitesi Örneği”. *Emek Araştırma Dergisi* 6/1 (2021), 199-232.
- Kelleher, John D. - Tierney, Brendan. *Veri Bilimi*. çev. Onur Öztürk. İstanbul: Finansbank Ufuk Açan Kitaplar, 2019.
- Keniston, Kenneth. “Youth: A ‘New’ Stage of life”. *The American Scholar* 39/4 (1970), 631-654.
- Klingenberg, Maria. “Youth and Religion in Sweden: Orientations to Religion Amongst ‘Believers,’ ‘Atheists’ and ‘the Uninterested’”. *Nordic Journal of Religion and Society* 32/2 (2019), 148-167. <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2019-02-04>
- Kobak, R. Rogers - Sceery, Amy. “Attachment in Late Adolescence: Working Models, Affect Regulation, and Representations of Self and Others”. *Child Development* 59/1 (1988), 135-146. <https://doi.org/10.2307/1130395>



- Krech, David - Crutchfield, Richard S. *Sosyal Psikoloji Teori ve Problemler*. çev. Erol Güngör. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1994.
- Küçükkeleşçe, Osman vd. "Future Expectation Levels of Adolescents During the COVID-19 Pandemic". *Frontiers in Public Health* 11 (2023), 1-6.  
<https://doi.org/10.3389/fpubh.2023.1199280>
- Lefebvre, Solange - Chakravarty, K. Gandhar. "Youth, Spirituality, and Re-ligion in Canada and Quebec". *Annual Review of The Sociology of Religion*. 28-63. Leiden: Brill, 2010.
- Mirza, Gözde Aynur. *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Odabaşı, Fatma. "Üniversite Gençliğinin Otorite Algısı ve Din". *İlahiyat Akademi* 12 (2020), 183-216.
- SAÜ, Sakarya Üniversitesi. "Sayılarla SAÜ". Erişim 5 Şubat 2014.  
<https://www.sakarya.edu.tr/sayilarla-sau.html>
- Sipsma, Heather L. vd. "Future Expectations Among Adolescents: A Latent Class Analysis". *American Journal of Community Psychology* 50/1-2 (2012), 169-181.  
<https://doi.org/10.1007/s10464-011-9487-1>
- Smith, Christian - Snell, Patricia. *Souls in Transition: The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Sönmez Çakır, Fatma. *Sosyal Bilimler İçin Parametrik Veri Analizi*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2019.
- Sungur, Onur. "Korelasyon Analizi". *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Analizi*. ed. Şeref Kalaycı. 115-127. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2008.
- Taş, Kemalettin. *Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Kriterleri*. Ankara: Alter Yayıncılık, 2005.
- Toker, İhsan. *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*. Ankara: Eski Yeni, 2009.
- Tutar, Hasan - Erdem, Ahmet Tuncay. *Örnekleleriyle Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve SPSS Uygulamaları*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020.
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "Yaşam Memnuniyeti Araştırması 2023". Erişim 30 Mayıs 2024. <https://data.tuik.gov.tr>
- Vincett, Giselle vd. "Young People and Religion and Spirituality in Europe: A Complex Picture". *Handbook of Children and Youth Studies*. ed. Johanna Wyn - Helen Cahill. 1-14. Singapore: Springer Nature, 2015.
- Yazoğlu, Ruhattin - Öztürk, Emine. *İlahiyat Öğrencilerinin Din & Dindarlık Algısı (Kars ve Bakü Örneği)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Young, Pamela Dickey - Shipley, Heather. "Belief, Not Religion: Youth Negotiations of Religious Identity in Canada". *Handbook of Children and Youth Studies*. ed. Johanna Wyn - Helen Cahill. 861-873. Sin-gapore: Springer Nature, 2015.
- Zafer, Cem. "Cinsiyet ve Ekonomik Gelir Düzeyine Göre Üniversite Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeylerinin Tespiti". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1 (2019), 307-324. <https://doi.org/10.26468/trakyasobed.492232>
- Zavalsız, Mesut - Şengül, Fatma Nur. "Gençliğe Yönelik Dine Bakış Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2023), 419-442. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1238384>





## Chris Jenks'in Alt Kültür Yaklaşımı ve Tofaş Gençliği: Karaman İli Üzerine Bir Araştırma

Melek Açıklalın

0000-0001-7192-7979

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Anabilim Dalı, Karaman, Türkiye

[ror.org/037vvf096](mailto:ror.org/037vvf096)

[melekacikalinn@gmail.com](mailto:melekacikalinn@gmail.com)

Mehmet Çakır

0000-0002-1917-3070

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Anabilim Dalı, Karaman, Türkiye

[ror.org/037vvf096](mailto:ror.org/037vvf096)

[mehmetcakir@kmu.edu.tr](mailto:mehmetcakir@kmu.edu.tr)

### Öz

Son yılların endüstriyel ürünleri arasında toplumları ve insanları etkileyen en önemli gelişmelerden biri de otomotiv sanayisinde yaşanan gelişmelerdir. Otomobiller birey ve toplum arasındaki ilişkilerin yeniden tanımlanmasına olanak sağlayarak mekânları da kendi ihtiyaçlarına göre dönüştürmüştür. Otomobiller ile insanların arasındaki ilişkide mekânlar, sosyal ilişkiler ağına sahne olarak kullanıcıların aynı anda birden fazla kişinin iletişime geçtiği bir alan yaratmasına katkıda bulunmuştur. Böylece otomobiller özel hayatın bir parçası konumuna gelirken bireylere de kamusal alana çıkma fırsatı sunmuştur. Kuş serisi araç kullanıcı olmayı toplumdaki diğer bireylerden farklılıklarını yansıtacak bir özellik olarak gören gençler, bu çalışmada bir alt kültür grubu olarak kabul edilmiştir. Sembolik bir araca sahip olmayı toplumsal kabulü sağlama biçimi olarak gören genç bireylerin, sosyolojik olarak nasıl izah edildiği bu çalışmanın başlıca amacını oluşturmaktadır. Bu doğrultuda nitel araştırma geleneği içerisinde yer alan fenomenoloji araştırma desenine uygun olarak yapılan çalışmada veriler, Kuş Serisi araç sahibi olan ve 18-35 yaş aralığındaki ikisi kadın 31'i erkek olmak üzere toplam 33 kişi ile yapılan mülakatlar sonucunda elde edilmiştir. Mülakatlar Aralık 2022-Nisan 2023 tarihleri arasında gerçekleştirilmiş ve örneklem seçim tekniklerinden amaçlı örneklem ve kartopu örneklemi kullanılmıştır. Sahadan toplanan veriler MAXQDA 22 programı kullanılarak betimsel bir yaklaşımla analiz edilmiştir. Verilerin analizi ve yorumlanması Chris Jenks'in, modern dönemdeki alt kültür kavramına yaklaşımlar ile post modern dönemdeki alt kültür yaklaşımları arasında nasıl bir fark olduğunu açıklamak için yaptığı kültürel, düşünümsel, dilbilimsel ve görsel dönüş sınıflandırmasından yararlanılarak yapılmıştır. Kuş Serisi araç kullanan gençlerin, sembolik bir araç sahipliği üzerinden farklılıkları, özellikleri, dönüşen yönleri ve var olma stratejileri Chris Jenks'in dördümlü sınıflandırmasından hareketle egemen kültürden ayrışma pratikleri irdelenmiştir. Araştırma sonunda gençlerin, kuş serisi araçların bir gruba aidiyet hissetme ihtiyaçlarını karşıladığı için sembolik bir araç etrafında kurulan ilişkilere daha çok değer verdikleri gözlemlenmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Sosyoloji; Gençlik Sosyolojisi; Chris Jenks; Alt Kültür; Kültürel Dönüş; Düşünümsel Dönüş; Dilbilimsel Dönüş; Görsel Dönüş

## Öne Çıkanlar

- Bu araştırma Kuş Serisi gibi sembolik bir araç sahipliği ile oluşan kültürel pratiklerin toplumsal alandaki görünüşleri nelerdir? şeklindeki temel soruya cevap aramıştır.
- Kuş Serisi otomobillerin dikkat çekici bir tüketim nesnesine dönüşmesi gençlerin ekonomik ve sosyal yaşamındaki konumunda ciddi bir değişime sebep olmuştur.
- Son yıllarda toplumsal yaşamda daha görünür hale gelen Kuş Serisi otomobiller, kullanıcılarına ilişkin kültürel kodları ortaya koymasıyla toplumsal bir iletişim aracına dönüşmüştür.
- Sahibi oldukları Kuş Serisi otomobiller ile gençler kimliklerini ve değerlerinden farkını ortaya koymaktadırlar.
- Gençler kullanım pratikleri doğrultusunda bir tür bricolage icra ederek sahibi oldukları otomobillerine yeni anlamlar ve biçimler kazandırmaktadırlar.

## Atıf Bilgisi

Açıkalın, Melek – Çakır, Mehmet. “Chris Jenks’in Alt Kültür Yaklaşımı ve Tofaş Gençliği: Karaman İli Üzerine Bir Araştırma”. *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 977-1002.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1463110>

## Makale Bilgileri

*Etik Beyan*

\* Bu çalışma Doç. Dr. Mehmet Çakır danışmanlığında 18.10.2023 tarihinde Melek Açıkalın tarafından tamamlanan ‘Gençlik Alt Kültür Grubu Olarak Kuş Serisi Araba Tutkunu Gençler: Karaman Örneği’ adlı doktora tezinin bir bölümü esas alınarak hazırlanmıştır. Etik onay, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 24.10.2022 tarihli ve 06-2022/145 numaralıdır.

*Etik Kurul İzni*

Etik onay, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 24.10.2022 tarihli ve 06-2022/145 numaralıdır.

*Geliş Tarihi*

02 Nisan 2024

*Kabul Tarihi*

18 Eylül 2024

*Yayın Tarihi*

30 Eylül 2024

*Hakem Sayısı*

İki İç Hakem - İki Dış Hakem

*Değerlendirme*

Çift Taraflı Kör Hakemlik

*Etik Beyan*

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

*Benzerlik Taraması*

Yapıldı - [intihal.net](http://intihal.net)

*Çıkar Çatışması*

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

*Finansman*

Bu araştırma Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonunca kabul edilen 10-D-22 nolu proje kapsamında desteklenmiştir.

*Etik Bildirim*

[eskiyenidergi@gmail.com](mailto:eskiyenidergi@gmail.com)

*Yazar Katkıları*

Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%50) -	Yazar-2 (%50)
Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%70) -	Yazar-2 (%30)
Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%70) -	Yazar-2 (%30)
Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%50) -	Yazar-2 (%50)

*S. Kalkınma Amaçları*

-

*Lisans*

CC BY-NC 4.0



## Chris Jenks' Subculture Approach and Tofaş Youth: A Research on Karaman Province

Melek Açıkalm

0000-0001-7192-7979

Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Department of Sociology, Karaman, Türkiye

[ror.org/037vfv096](http://ror.org/037vfv096)

[melekacikalinn@gmail.com](mailto:melekacikalinn@gmail.com)

Mehmet Çakır

0000-0002-1917-3070

Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Department of Sociology, Karaman, Türkiye

[ror.org/037vfv096](http://ror.org/037vfv096)

[mehmetcakir@kmu.edu.tr](mailto:mehmetcakir@kmu.edu.tr)

### Abstract

Among the recent industrial products, one of the most significant developments affecting societies and people has been the advances in the automotive industry. Automobiles have made it possible to redefine the relationship between the individuals and society, transforming spaces according to their own needs. Spaces have contributed to the creation of a network of social relationships where users can communicate with several people simultaneously in the relationship between automobiles and people. Therefore, while automobiles have become a part of private life, it has also provided individuals with the opportunity to enter the public sphere. In this study, young people who view owning a bird series car as a way to distinguish themselves from others in society are considered as a subcultural group. The main purpose of this study is to provide a sociological explanation for young people who see owning a symbolic vehicle as a way of gaining social acceptance. In this direction, the data in the study, which was conducted in accordance with the phenomenology research design within the qualitative research tradition, the data were obtained through interviews with a total of 33 people, two of whom were female and 31 of whom were male, between the ages of 18-35, who own Bird Series vehicles. Interviews were conducted between December 2022 and April 2023, using purposive and snowball sampling techniques. The collected data was analysed descriptively using MAXQDA 22 software. The analysis and interpretation of the data is based on Chris Jenks' classification of cultural, reflexive, linguistic, and visual turns to explain the difference between the approaches to the concept of subculture in the modern and postmodern periods. The differences, characteristics, transforming aspects and existence strategies of young people who use Bird Series vehicles through the ownership of a symbolic vehicle and their practices of separation from the dominant culture were analyzed based on Chris Jenks' quadruple classification. The research found that young people value the relationships built around a symbolic vehicle more, as Bird Series vehicles fulfil their need for a sense of belonging to a group.

### Keywords

Sociology; Youth Sociology; Chris Jenks; Subculture; Cultural Turn; Reflexive Turn; Linguistic Turn; Visual Turn

## Highlights

- This research seeks to answer the fundamental question: What are the manifestations of cultural practices formed by the ownership of a symbolic vehicle such as the Bird Series in the social sphere?
- The transformation of Bird Series cars into a remarkable consumer object has caused a serious change in the economic and social life of young people.
- The Bird Series cars, which have become more visible in social life in recent years, have become a means of social communication tool by revealing the cultural codes of their users.
- Through the Bird Series cars they own, young people reveal their identities and differences from others.
- Young people give new meanings and forms to the cars they own by performing a kind of bricolage in line with their usage practices.

## Citation

Açıklan, Melek – Çakır, Mehmet. "Chris Jenks' Subculture Approach and Tofaş Youth: A Research on Karaman Province". *Eskiyeni* 54 (September 2024), 977-1002.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1463110>

## Article Information

### Ethical Statement

\* This article is derived from a part of PhD Thesis entitled "The Bird Series Car Fans As A Youth Subculture Group: The Case Of Karaman", completed by Melek Açıklan supervised by Assoc. Prof. Mehmet Çakır (Ph.D. Dissertation, Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman, 2023)..

### Ethics committee

Granted by Karamanoğlu Mehmetbey University, Social and Human Sciences Scientific Research and Publication Ethics Panel, approval dated 24.10.2022 and numbered 06-2022/145.

### Date of submission

02 April 2024

### Date of acceptance

18 September 2024

### Date of publication

30 September 2024

### Reviewers

Two Internal & Two External

### Review

Double-blind

### Plagiarism checks

Yes - [intihal.net](http://intihal.net)

### Conflicts of Interest

The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest

### Grant Support

This research was supported by Karamanoğlu Mehmetbey University Scientific Research Projects Commission within the scope of the project numbered 10-D-22..

### Complaints

[eskiyenidergi@gmail.com](mailto:eskiyenidergi@gmail.com)

### Author Contributions

Conceptualization (CRediT 1)

Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Data Curation (CRediT 2)

Author-1 (%70) - Author-2 (%30)

Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)

Author-1 (%60) - Author-2 (%40)

Writing (CRediT 12-13)

Author-1 (%70) - Author-2 (%30)

Writing – Review & Editing (CRediT 14)

Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

### S. Development Goals

-

### License

[CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

## Giriş

Chris Jenks (1947), alt kültürün anlamındaki geçirdiği değişimleri göstermek için Tönnies (1855), Weber (1864), Durkheim (1858), Parsons (1902), Mill (1806), Chicago Okulu ve Birmingham Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi'nin kavram üzerindeki değerlendirmelerinden yola çıkarak adeta bir arkeolojik kazı yapmaktadır. İnsanoğlunun birbirleriyle olan etkileşimi ile inşa edilen toplum, toplum içerisindeki ilişkiler ağı ve örgütlenme şekilleri toplumsal yapı tartışmalarını gündeme getirmektedir. Kültür ise toplumsal yapının en önemli bileşenlerinden biridir. Dolayısıyla kültürün bireylerin toplumsallaşmasından, yer aldığı sınıfsal yapı ve statüsüne dair pek çok durumun açıklanmasında katkısı büyüktür. Öte yandan alt kültür ya da alt topluluk olarak nitelendirilen gruplar, toplumdan tam olarak bağımsız olmasa da kendi içlerinde sistemler bütünü yaratarak farklılıklarıyla yeni kimlik kazanırlar. Toplumdaki diğer sosyal gruplardan belirgin davranış örüntüleriyle ayrılan ve aynı gruptaki bireylerle ortak paylaşımları bulunan bir grup insanı tanımlamak için alt kültür kavramı kullanılmaktadır. Alt kültürü oluşturan bireyler bağlı hissettikleri kültürden farklılıklarını ortaya çıkaracak ifade araçları sayesinde kendilerini egemen kültürden farklı bir yere konumlandırmaktadırlar. Kendilerini ifade etmelerine olanak sağlayacak araçlar kimi zaman giysi, saç stili, kullanılan aksesuarların yer aldığı somut ve sembolik işaretler olurken kimi zaman da ortak beğeniler, zevkler, müzik tercihleri, konuşma tarzları gibi soyut olgularla da bireyler kendi farklılıklarını göstermektedir. Buradan hareketle bu çalışmada da Tofaş kuş serisi otomobil sahibi genç bireylerin kendilerini ifade etme şekli olarak sembolik araç sahipliği üzerinden alt kültür inşa etme deneyimleri, Chris Jenks'in alt kültür kavramının geçirdiği dönüşümleri ifade etmek üzere kullandığı nitelemeler çerçevesinden ele alınmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın kavramsal çerçevesine geçmeden önce sembolik bir nesnenin alt kültür gruplarının kendilerini ifade etmesinde nasıl bir öneme sahip olduğuna ve otomobil gibi bir nesnenin bu önemdeki yerine kısaca değinmemiz gerekmektedir.

Bireylerin yaşamlarını şekillendirme konusunda öncü olan nesnelere biri de otomobillerdir. Öyle ki Georg Simmel'in (1858) de vurguladığı gibi küreselleşme ve modernite zamanının algılanış biçimini değiştirmiş otomobiller ise zaman ve mekân düzleminde farklılıkları daha da pekiştirmiştir. Gerçeklikle olan algıları yeniden tanımlayan nesnelere birisi olan otomobiller, bireylere aynı zamanda aşırı gerçeklik ile ilgili evrenin de kapılarını açmıştır. Bireyler bu sayede kontrolleri elinde bulundurdukları bir evreni yönetmekte kendilerini bulmuşlar; diğer yandan bu kontrol arzusu bireylerin zaman ve mekân üzerinde kurduğu hakimiyeti farklı türden hazları ortaya çıkarmıştır. Otomobil en basit anlamıyla bireyleri bir yerden bir yere götüren bir nesne değil aynı anda yoğun bir hazın yaşanmasına da kaynaklık etmektedir.<sup>1</sup> Kullanıcısı olmanın dışında bir haz kaynağına dönüşen otomobiller kullanıcı için heyecan, mutluluk gibi duyguların da yoğun olarak yaşanmasına aracılık etmektedir.

Otomobilleri insan yaşamını kolaylaştıran bir araç olarak görmenin yanı sıra direksiyonda olmanın verdiği haz, kullanıcıları ve otomobilleri arasında duygusal bir bağ

<sup>1</sup> John Urry, *Automobility, Car Culture and Weightless Travel: A discussion paper* (Dublin: Trinity College, 1999), 7.

oluşmasına da neden olmaktadır. Otomobillerle aralarında kurdukları bu duygusal bağ ile bireylerin hayatı algılayış şekillerinde de bir takım değişiklikler yaratmıştır.<sup>2</sup> Aynı anda hem fiziksel hem de duygusal dünyalarında yaşanan değişimlere ek olarak otomobiller, kullanıcılarda psikolojik ve sosyal dünyalarında da değişiklikler yaratarak özgürlük, güç, özerklik gibi hisleri yaşamalarına olanak tanımıştır.<sup>3</sup> Artık bireyler yaşanan bu özel hisler sayesinde otomobil gibi bir nesneyle edilgen bir yolculuğun yerine bireysel ve daha etkin bir yolculuk yapma imkânı yakalamaktadırlar.<sup>4</sup> Dikkatleri üzerlerine çekmek için genç bireylerin otomobillerini kullanmaları nesne ile aralarında oluşan duygusal bağı daha çekici hale getirmektedir. Böylece bireylerin hayatlarında önemli bir konuma yerleşen otomobil konfor, güvenlik, hatta mahremiyet gibi psikolojik gereksinimlerin karşılanmasında önemli bir rol üstlenmektedir.

### 1. Alt Kültür Kavramına İlişkin Literatürdeki Tartışmalar

Alt kültür kavramı II. Dünya Savaşı sonrasında sosyal bilimler alanında popülerlik kazansa da aslında kavrama dair ilk oluşumlar klasik sosyoloji tarihine kadar götürülebilir. Sosyolojik ve antropolojik araştırmalarda yaygın olarak kullanılan alt kültür kavramı, toplumdaki kültürel çeşitliliğin yanı sıra ayrıksı davranışların normatif yönlerine dikkat çekmek için de kullanılmaktadır. Chris Jenks Altkültür, Toplumsalın Parçalanışı adıyla Türkçe'ye de çevrilen eserinde genel kültürün standartlarından farklılık gösteren her normatif davranışı alt kültür olarak adlandırmamak gerektiğini vurgular. Jenks, alt kültürün bir izahını yapmaktan ziyade egemen kültürden farklı olarak beliren grupları ve toplulukları alt kültür olarak adlandırmaya yönelik fikrin kendisine odaklanmaktadır. Jenks, "alt kültür fikrini toplumsal ve sosyolojik olarak bağlama oturtulmuş" bir tarihini yaparken sosyal bilimcilerin kavramı kaybedeni kahramanlaştırmak, mülksüzü radikalleştirmek, kendisini ifade edemeyeni dile getirmek için kullanıldığının örneklerini vererek kavramı açıklar. Ayrıca ayrıksı olan ve hâkim görüşe tepki gösterenleri marjinalleştirmek ve denetim altına almak için de alt kültür kavramının kullanılabileceğini vurgulayarak kuramcının amacına göre tanımlanabileceğinin altını çizmektedir.<sup>5</sup> Bunu yaparken Jenks, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx (1818), Talcott Parsons gibi toplum bilimcilerin toplumlara bir arada tutan şeylerin neler olduğu, toplumsal dayanışma ve bütünleşmenin toplumların devamlılığındaki önemini açıklarken kullandıkları analizlerden hareketle alt kültür kavramının haritasını çıkarmaya çalışmaktadır.

Alt kültür özelliği gösteren grupları inceleyen çalışmaların başlıca amacı, belirli tutum ve davranışlarıyla öne çıkan grubun pratikleri ile hâkim kültürün genel pratikleri arasındaki tutarsızlıkları gözler önüne sermek ve ortaya çıkan bu farkın yeniden üretimini sağlamak için kullanılan sistematik stratejileri açığa çıkarmaktır.<sup>6</sup> Toplumun genel pratiklerinden ayrılarak kendilerine has yeni pratikler oluşturan ve alt kültür olarak adlandırılan grupların tarihine baktığımızda bu gruplar ilk olarak suç faaliyetleriyle ilişkilendirilmişler. 1960'lı

<sup>2</sup> Mimi Sheller, *Automotive Emotions: Feeling the Car* (Londra: Sage, 2004), 228.

<sup>3</sup> Wolfgang Ruppert, *Bisiklet, Otomobil, Televizyon: Gündelik Eşyaların Kültür Tarihi* (İstanbul: Kabalca Yayınevi, 1996), 171.

<sup>4</sup> Wolfgang Sachs, *For Love of the Automobile* (Berkeley: University of California Press, 1992) 92-101.

<sup>5</sup> Chris Jenks, *Altkültür: Toplumsalın Parçalanışı*, çev. Nihal Demirkol (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 171.

<sup>6</sup> Jenks, *Altkültür: Toplumsalın Parçalanışı*, 24.

yılların ortalarından itibaren yoğun bir şekilde kullanılmaya başlayan alt kültür kavramı, Batı'da sapkın davranış sergileyenler ile ilişkilendirilmiş daha sonra ise savaş sonrası işçi sınıfı mahallelerinde hâkim kültüre direniş şekillerini tanımlamak için kullanılmıştır.<sup>7</sup> Alt kültür kavramının tarihsel süreçte kavramsal olarak geçirdiği tanımlama biçimleri suçlu profilini tanımlamak için de kullanılmış ve artık günümüzde toplumların standart kültürel pratiklerinden ayrılarak yeni kültür dinamikleri oluşturan gençleri tanımlamak için kullanılır hale gelmiştir. Mike Brake alt kültür kavramının yıllar içerisinde geçirdiği kavramsal dönüşümlerin popüler kültürün etkisi olarak açıklamıştır.<sup>8</sup>

Jenks, kültür ve alt kültür ayrımında yaşanan paradigma değişimlerini açıklamak üzere kullandığı kavramların başında “*kültürel dönüş*” kavramsallaştırması gelmektedir. Alt kültürler, genel kültürün içerisinde küçük, daha yerel ve farklılaşmış yapılar olarak belirirler. Modern toplumları oluşturan en temel gruplar toplumsal sınıflardır ve dolayısıyla kültürel gruplardan bahsediliyorsa ilk olarak akla sınıf kültürü gelmektedir. Alt kültür genel kültürle ilişkili ve sınıf kültürü içerisinde suçlu, çete ya da tarzları ile bir alt kültür grubu oluşturan gruplar kendi aralarında farklılıklar gösterse de hepsi işçi sınıfı kültüründen ortaya çıkmaktadır. Genel kültüre tabi ikincil alt kültürler olarak da ele alınırlar.<sup>9</sup> Bu nedenle Jenks, alt kültürlerin modern dönemden postmodern döneme kadar geçirdiği kültürel dönüşümleri açıklamak için ilk olarak işçi sınıfı kültürüne odaklanır. Jenks, işçi sınıfı kültürünün merkeze koyarak sınıf bilincinin gelişmesindeki etkenleri ve sınıf bilincine karşılık gelen politik ve endüstriyel örgütlenme biçimlerini Richard Hoggart (1918), Raymond Williams (1921) ve E. P. Thompson (1924) ve Stuart Hall'ın (1932) kültürel çalışmalarında ortaya koydukları düşünceleri ile açıklamaya çalışır.

Hoggart işçi sınıfı bir ailede büyümüş ve işçi sınıfını içeriden gözlemleme fırsatı bulmuştur. Ona göre işçi sınıfı kültürü kendi başına değerli olsa bile pasif ve alımlayıcı bir kültür modeli olarak tanımlar. İşçi sınıfı kaynaklar erişimin kısıtlı olması nedeniyle egemen kültüre tam olarak katılamayacağını ve onu anlamayacağını savunur. Williams, seçkinlerin kültürünün hâkim olduğu bir ortamda işçi sınıfı kültürünün gölgede kaldığını söyler. Aslında Williams, yaptığı kültürel çalışmalarda işçi sınıfı kültürünün siyasal bir mücadelesinin entelektüel ayağını üstlenir. Thompson ise işçi sınıfı kültürü ile egemen kültürün ortak bir kültür oluşturacağı fikrini benimsemez ve Marksist bir yaklaşımla çalışmalarını sınıf mücadeleleri üzerinden yapmaktadır.<sup>10</sup> Hall, kültürel çalışmalar alanında işçi sınıfı kültürüne dair sınıfın rolü ve kültürel dinamiklerini anlamaya yönelik bir çerçeve sunmaktadır.<sup>11</sup> Kültürel kuramcılara göre genel kültür içerisinde işçi sınıfı, bir alt kültür örneği oluşturur. Genel kültür ile bir bütün olarak hissedemediklerinde sembolik bir direniş biçimi olarak farklı şekillerde kendileri ifade etme yoluna başvururlar.

Öte yandan kültür ve alt kültür karşılıklı birbirlerini besler ve yeniden üretir.<sup>12</sup> Alt kültür grubunu oluşturan bireyler kişisel farklılıklarına rağmen ortak bir kültür paylaşmaktadır.

<sup>7</sup> Dick Hebdige, *Alt kültür: Tarzın Anlamı*, çev. Sinan Nişancı - İsmet Gülşekçin (İstanbul: Urzeni Yayınevi, 2004), 29.

<sup>8</sup> Mike Brake, *The Sociology of Youth Culture and Youth Subcultures* (London: Routledge, 1980), 50.

<sup>9</sup> Jenks, *Alt kültür: Toplumsalın Parçalanışı*, 157.

<sup>10</sup> Jenks, *Alt kültür: Toplumsalın Parçalanışı*, 147.

<sup>11</sup> Jenks, *Alt kültür: Toplumsalın Parçalanışı*, 149.

<sup>12</sup> Hebdige, *Alt kültür: Tarzın Anlamı*, 97.



Grubu grup yapan şeyler doğru yerde doğru zamanda ve doğru eylemde bulunarak grubun varlığını sürdürecektir şekilde davranışlarda bulunmaktadır. Bu doğrultuda kendilerini diğerlerinden kolaylıkla ayıracak bir nesne önemli olmaktadır. Örneğin dazlak alt kültür grubunun tercih ettiği saç kesimi, kullandıkları kıyafetler, rock müzik gruplarının kullandıkları metal aksesuarlar gibi Tofaş araç kullanan gençler ise diğerlerinden farkını sahip oldukları bu araçlar ile sağlamaktadırlar. Bu bağlamda her yeni alt kültür yeni eğilimler oluşturmaktadır. Araştırmada görüşülen katılımcılar kendilerini ifade etme şekli olarak kuş serisi araçları tercih etmişlerdir. Bu durum gençlerin “kendileri ifade etme arayışı olarak yeni bir kültürel oluşum içerisine girdiklerini göstermektedir”. Kuş serisi araçların oluşturduğu yeni kültürel oluşumlardan bir tanesi modifiye kültürüdür. Modifiye, aracın standart özellikleri ile aynı işleve sahip ya da farklı bir işlevi yerine getirecek şekillerde hem görüntü hem de performans dayalı değişikliklerin yapılması olarak nitelendirilebilir. Modifiye kültürüne dayalı yeni bir sanayi kültürünün oluşması kuş serisi araç ile oluşan bir başka kültürel oluşumdur. Hem modifiye hem de sanayi kültürüne bağlı olarak kuş serisi araçlar ile oluşan bir diğer kültürel oluşuma ise Doğan görünümlü Şahin denebilir. Günümüzde bu kavram ekonomik sebeplerle Doğan model alamayanların, Şahin model araçlarını Doğan modelin özelliklerine dönüştürmeleri kastedilmektedir. Zamanla bu duruma farklı anlamlar yüklense de “kuş serisi otomobil kullanıcıların kullandığı vazgeçilmez bir deyim haline gelmiştir”.

Alt kültürü diğer kültürlerden ayıran aslında nesnelere kullanılmaya biçimleridir. Diğer tüketicilerden farklı olarak farklı anlamlara gelecek şekillerde kullanılmaktadır. Bu sayede kendi kültürel formlarını üretmek için mücadele ederler. Bunu yaparken de tıpkı bir bricolaj gibi nesnelere varlığından yararlanırlar ve basit bir nesnenin anlamını parçalayarak farklı anlamlara gelecek şekilde kullanırlar.<sup>13</sup>

Jenks'in, kültür ve alt kültür ayırımında yaşanan paradigma değişimlerini açıklamak üzere kullandığı kavramlardan ikincisi ise “*düşünümsel dönüş*” kavramsallaştırmasıdır. Düşünümsellik genellikle bireylerin veya toplumların sahip olduğu normlar, değerler, inançlar, ideolojiler ve kültürel unsurlar gibi soyut kavramların bireyin içsel dünyasında nasıl işlediğini anlamak için kullanılır. Örneğin Durkheim düşünümsellik kavramını ‘*Toplumun Bölünmüşlüğü*’ ve ‘*Toplumsal İşbölümü Kuramı*’ adlı eserlerinde toplumun işbölümü, dayanışma ve kolektif bilincin oluşumuyla ilişkilendirerek detaylı bir şekilde ele alır. Durkheim'in düşünümsellik kavramının detaylarını açıklamadan önce Chris Jenks'in alt kültür olarak tanımlanan grupların düşünümsellik kavramı ile nasıl ilişkilendirdiğine kısaca değinmemiz gerekecektir.

Alt kültür grubu özelliği gösteren grupların toplumsal yapının neresinde konumlandığına dair bilgiye sahip olmak için birbirleri arasındaki ilişki biçimlerinin ölçek ve yakınlık, doku ve bütünleşme olarak yapılan sınıflandırmalardan yararlanılır. Simmel grupların sınıflandırılmasında özellikle grup büyüklüğüne ve grup içindeki ilişkilerin doğasına odaklanarak toplumsal yapıyı analiz eder. Yapısal çatışmaların makro düzeydeki sınıflar arasında olabileceği gibi küçük toplumsal formlar olan ikililer ve üçlüler olarak analiz ettiği sosyal gruplar arasında da yaşanabileceği görülmektedir. Küçük sosyal grupların fiziksel büyüklüğü, örgütlenme biçimleri ve yapısı grup içinde var olan ilişkilerin iç içe

<sup>13</sup> Hebdige, *Alt kültür: Tarzın Anlamı*, 119.

geçmiş bağlarını sunmaktadır.<sup>14</sup> Bu çalışmada da kuş serisi sembolik bir araç etrafında bir araya gelen küçük sosyal grupların toplumsal yapıdaki konumlanış biçimini analiz etmek için Simmel'in mikro düzeydeki küçük sosyal gruplar arasındaki ilişkileri anlamak için iyi bir çerçeve sunmaktadır.

Simmel'in toplumsal yapıyı analiz ederken kullandığı sınıflandırmaya değindikten sonra Durkheim'in çalışmalarında düşünömsellik, toplumsal dayanışma ve kolektif bilincin bireylerin düşünce süreçlerini nasıl etkilediğiyle ilgili bir kavram olarak ele aldığına değinebiliriz. Durkheim toplumsal iş bölümü olarak ortaya koyduğu tezinde mekanik ve organik dayanışma kavramlarıyla bir arada bulunmanın ve bütünleşmenin oluşumlarına dair iki tarz sunmaktadır. Bu oluşumlar elle tutulamayan ama toplumun üyelerinin arasındaki sembolik bir bağ kuran güçlü araçlardır. Birbirleri ile benzeyen bireylerin bir araya geldiği daha az gelişmiş toplumlari nitelemek için kullanılan mekanik dayanışmanın aksine organik dayanışmayla daha gelişmiş ve kalabalık nüfusa sahip bireylerin birbirlerine benzemese de farklılıktan doğan bir uyum içerisinde yaşamaları söz konusudur.<sup>15</sup> Topluluklar arasındaki ayırım kadar gruplar arasındaki ayırma da bu ikili şemanın uygulanabileceğini Jenks bizlere gösterir.

Durkheim Toplumsal İş Bölümü adlı çalışmasında, yaşadığı Fransız toplumundan hareketle bireylerin bir araya gelme tarzlarını inceler. Toplumu oluşturan bireylerin bir sistem içerisinde ve içinde bulunduğu sistemin bir parçası olarak davranışları yönlendiren kurallar dizisini araştırmaya koyulur. Daha sonra bireylerin bir arada yaşamalarındaki koşulların neler olduğunu kavramaya çalışır ve bu koşulları toplumun örgütlenmesindeki dış nedenler olarak belirtir. Bireylerin bir arada yaşamalarının nedenlerine anlamlı bir çerçeve geliştirmeye çalışarak toplumsal olanı toplumsal olanla ilişkili biçimde açıklamayla ilgilenir. Daha sonraki çalışmalarında Durkheim, sembolleri toplumsal yaşamın merkezine yerleştirerek toplumsal deneyimlerin yapılanması ve yorumlanmasında temel adım olduğunu öne sürer.<sup>16</sup> Böylece Durkheim kültürel analizlerine dair uygun bir zemin bulmaya çalışmıştır.

Hatta Durkheim'den önce Tönnies'in Gemeinschaft (topluluk) ve Gesellschaft (toplum) arasındaki ayırma da bakmamız gerekir. Toplumlari ikili bir sınıflandırma içerisine yerleştirmenin temelleri Tönnies'in yaptığı ayırmadan hareketle sonraki sosyal bilimcilere de ilham olmuş ve toplumlari analiz ederken hep bir sınıflandırma yapmışlardır. Bu sınıflandırma bazen Herbert Spencer'in (1820) 'militan' ve 'endüstriyel'i, Karl Popper'in 'asli gruplar' ve 'ötekiler'i gibi ikili olurken bazen ise Max Weber'in 'geleneksel', 'karizmatik' ve 'bürokratik'i, Georges Gurvitch'in 'cemaat', 'topluluk' ve 'kitle'si gibi üçlü sınıflandırma olmuştur.<sup>17</sup> Jenks alt kültür kavramının çıkış noktasını bu nedenle klasik sosyoloji tarihine kadar götürülmesi gerektiği belirtir. Daha sonra ise Chicago Okulu'nun suçlu, marjinal gruplar, çeteler ve radikal politik hareketleri alt kültür olarak değerlendirirken Birmingham ÇKİM'nin işçi sınıfı içerisinde beyaz erkeklerden oluşan gençlik alt kültürlerin düşünömsel olarak geçirdiği dönüşümlerden bahsetmektedir.

Çalışmanın giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi Jenks alt kültür kavramının haritasını çıkarırken Tönnies'in çalışmalarından Birmingham ÇKİM'nin çalışmalarına kadar

<sup>14</sup> Jenks, *Alt kültür: Toplumsalın Parçalanışı*, 30.

<sup>15</sup> Jenks, *Alt kültür: Toplumsalın Parçalanışı*, 31.

<sup>16</sup> Jenks, *Alt kültür: Toplumsalın Parçalanışı*, 60-61.

<sup>17</sup> Jenks, *Alt kültür: Toplumsalın Parçalanışı*, 40.

irdeleyerek toplum bilimleri içinde uzun ve parçalı bir geçmişe sahip olduğunu gözler önüne serer. Şimdi ise Jenks'in alt kültür kavramının geçirdiği anlamsal dönüşümlerini açıkladıktan sonra bu çalışmadaki önemine değinilecektir.

Endüstrileşme ile birlikte kapitalist bir pazar ekonomisi, yapısal olarak örgütlü toplumsal farklılaşma ve iş bölümünün yanında bilim ve teknolojinin her geçen gün baskın hale gelmesi modern dünyayı yaratmıştır. Zamanla modern Batı toplumlarının kültürel, sosyal ve toplumsal alanlarda bütüncül şekli postmodern bir dünya kurmak üzere parçalanmaya başlamıştır. Sanayi sonrası bir dünyayı tanımlayan postmodernite, üretimden ziyade piyasa yönelimli bir tüketim şekli, parçalı ve çoğulcu farklı kültürün bir arada bulunduğu “yaşam tarzlarına sahip heterojen gruplardan oluşmuş toplulukların sayıca arttığı yeni bir dünya düzeni” kurmuştur. “Toplumsal varoluş ve kimliklerin daha ön plana çıktığı, düzenli bir organizasyona sahip olmayan alt gruplara ait diller, kültürler, inançların varlığının” arttığı yeni yaşam tarzları ortaya çıkmıştır.<sup>18</sup> Bu dönüşüm bizim araştırmamıza konu olan otomobil gibi çağın yaratımı olan bir tüketim nesnesi ile yeni bir tüketim şekli oluşturan kuş serisi araba sahibi gençleri yeni yaşam tarzları ile belirginleşen bir alt kültür grubu olarak tanımlamamıza olanak sağlamaktadır.<sup>19</sup> Genç bireyler yeni tüketim şekli olarak beliren kuş serisi araçları fark edilebilir olma savaşı içerisinde, “genel kültürün düşüncesi ile kendilerini dışarıya açtıkları temel düşünceler birbirinden farklılaşmaktadır”. Bu doğrultuda toplumsal, kültürel ve sosyal alanda yaşanan bütün bu dönüşümler, Chris Jenks'in alt kültür kavramının kavramsal ve kuramsal tarihi dönüşümlerini açıklamak için kullandığı “*düşünsel dönüş*”ün yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Jenks'in, kültür ve alt kültür ayırımında yaşanan paradigma değişimlerini açıklamak üzere kullandığı kavramların üçüncüsü “*dilbilimsel dönüş*” kavramsallaştırmasıdır. Özellikle Ferdinand de Saussure (1857), Pierre Bourdieu (1930) ve Noam Chomsky (1928) gibi düşünürlerin dil kullanım pratikleri üzerinde yaptıkları çalışmaları göstererek açıklamaya çalışan Jenks, dilbilimsel dönüş ile toplumun sosyal, kültürel ve tarihsel değişimlerine bağlı olarak dilin nasıl değiştiğini ve dönüştüğünü ifade etmeye çalışır.<sup>20</sup> Bu bağlamda dilin kullanımı, anlamı toplumun ihtiyaçlarına ve koşullarına uygun olarak evrilmektedir. Bu görüşlerini yapısal dilbilim alanında önemli isimlerden biri olan Ferdinand de Saussure'nin dilbilim üzerine yaptığı çalışmalarda, dilin merkezde olduğu, insan davranışlarını anlamak ve açıklamak için nasıl uygun bir metafora dönüştüğü üzerinde yoğunlaştığı çalışmaları kaynak olarak gösterir. Saussure dilbilim üzerine olan çalışmalarında dilin yapısal ve temel işleyişini anlamaya yönelik kavramları geliştirir. Aynı zamanda Saussure dil evriminin yavaş ve süreklilik arz eden bir süreç olduğunu öne sürer.<sup>21</sup>

Pierre Bourdieu'nun dile yaklaşımı ise yapısalcı dil kuramcılarının savduklarının aksine dil alanı değil, alan dili belirlemektedir. Ona göre, sadece dil üzerinden kodlanmış mesajın içeriğine ve biçimine odaklı analizler yapmak, onu kodlayan eyleyicilerin toplumsal

<sup>18</sup> Chris Jenks, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, ed. İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Atf Yayınları, 2014), 493.

<sup>19</sup> Melek Açıkalın, *Gençlik Alt Kültür Grubu Olarak Araba Tutkunu Gençler: Karaman Örneği* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 251.

<sup>20</sup> Jenks, *Alt kültür: Toplumsalın Parçalanışı*, 15.

<sup>21</sup> Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual, 1998), 142-144.

ve tarihsel konumlanışlarını göz ardı ederek metni gerçekliğin yegâne temsili gibi görmek, dile pratik kullanımından ve siyasal işlevinden kopuk, ölü bir nesne gibi yaklaşmak demektir. Saussure'nin dilbilim görüşlerinden farklı olarak Bourdieu, dilsel pratiklerin, dilin yalnızca yapısal bir çözümlenmesi ile bulgulayamayacak güç ilişkilerini, bir dil ekonomisinin varlığını ve dönüşümünü ortaya koyduğunu saptar.<sup>22</sup> Bourdieu'ye göre dil, sadece dilsel çözümlenmeler için değil, uygun zamanda, uygun şeyi konuşmak için de önemlidir. Dolayısıyla doğru bir dilsel analiz yapabilmek için, dilin dışında işleyen yapıları; tarihsel konjonktürünü, bireylerin cinsiyetini, eğitim düzeylerini, toplumsal konumunu, statüsünü, yaşadığı yer gibi "temel demografik özellikleri hakkında da bilgi sahibi olmak gerekir. Çünkü konuşan birey sadece o anda orada tesadüfen bulunan özneler değil, o öznelerin mensubu olduğu toplumsal sınıflar, kültürel gruplar"<sup>23</sup> ve bunlar arasındaki güç ilişkilerinin de tarihselliğidir.<sup>24</sup> Chomsky ise insan dilinin biçim ve yapılanma koşullarını belirleyen evrensel öğelerin bulunduğunu savunur.<sup>25</sup> Dilbilim üzerine yaptığı çalışmalarda biyolojik temellere vurgu yaparak, dilin evrensel ve içsel bir özellik olduğunu savunmuştur. Bourdieu, Chomsky'nin evrensel dilbilim teorisi hakkındaki bu görüşlerine katılmaz ve toplumu oluşturan her bireye dilsel yetilerin evrensel olarak doğuştan gelmediği düşüncesini savunur. Her toplumsal sınıfın kendine özgü dilsel habitusu olduğunu öne sürerek belirli konuşma biçimleri, dile getirme tarzları, sözlü veya sözsüz iletişim becerileri kazanma anlamında belirli yatkınlıkları vardır.

Jenks, kültür ve alt kültür ayırımında yaşanan paradigma değişimlerini açıklamak üzere kullandığı kavramların dördüncüsü ise "görsel dönüş" kavramsallaştırmasıdır. Endüstri devrimi birçok alanda olduğu gibi iletişim teknolojilerinde de ileri düzeyde yenilikler yaşanmasına neden olmuş ve insan-nesne arasındaki ilişkilerin değişmesine zemin hazırlamıştır. Bilişim ve iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmeler görselliği her zaman olduğundan daha etkin bir hale getirmiştir. Başta fotoğraf sektörünün gelişmesi ve bunu takiben sinema ve televizyon aygıtlarının yaygınlık kazanmasıyla görsel olana ilgiler artmış ve imgenin gücü toplumsal hayatımızın önemli bir parçası haline gelmiştir ve böylece Foster'ın imgeler dünyası olarak nitelendirdiği bir döneme adım atılmıştır. Böyle bir ortamdan fazlasıyla etkilenen nesne artık toplumsal yaşamımızın bir parçası haline gelerek daha çok görünür olmuştur. Ayrıca nesnelerin görünürlüklerinin artması kullanım ve değişim değerinin çok daha ötesine geçerek işaret değerini etkin hale getirmiştir. Hatta nesnelerin görünürlüklerinin artması nesneyle olan ilişkisinde algısal, fiziksel ve hiyerarşik ilişkilerin bulanıklaşmasına da neden olmuştur.<sup>26</sup>

Bir nesnenin gündelik hayata dahil olup birey tarafından deneyimlenmesi üç aşamada gerçekleşmektedir. Silverstone (1945) ve Haddon (1956) bu üç aşamayı şu şekilde açıklar: nesneleştirme (objectification), bütünleşme (incorporation) ve dönüştürme (conversion).<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Halime Yücel Bourse - Michel Bourse, *İletişim Bilimlerinin Serüveni* (İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2012), 225.

<sup>23</sup> Açıklık, *Gençlik Alt Kültür Grubu Olarak Araba Tutkunu Gençler: Karaman Örneği*, 273.

<sup>24</sup> Pierre Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları* (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 138-139.

<sup>25</sup> Naom Chomsky, *Dil ve Zihin*, çev. Ahmet Kocaman (İstanbul: Ayraç Yayınları, 2001), 113.

<sup>26</sup> Hal Foster, *Tasarım ve Suç*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 25.

<sup>27</sup> Leslie Haddon, *Domestication and Mobile Telephony*, ed. James. E. Katz, *Machines That Become Us: The Social Context of Personal Communication* (New Jersey: Transaction Publishers, 2003), 43-70.

Nesneleştirme aşaması nesnenin kişisel alana fiziksel katılımı içerir. Bu aşamayı Tofaş araçlar üzerinden örneklendirecek olursak aracın yaşam alanına fiziksel olarak yerleşimine karşılık gelmektedir. Bütünleşme aşaması ise nesnenin bireyin gündelik pratikleri içerisinde rutinlerine dahil olmasıdır. Örneğin Tofaş aracın gün içerisinde belirli amaçlar doğrultusunda yani ulaşım ya da zevk sürüşü gibi kullanım değeri ile gündelik yaşama dahil edilmesidir. Son aşama olan dönüştürme ise nesnelerin kişisel zevk ve tarzlarının birer imgesi haline gelmesiyle toplum içerisinde nesnenin bireyi temsil etmesi olarak açıklanmaktadır. Örneğin Tofaş aracın bireysel zevkleri yansıtacak biçimde değiştirilip dönüştürülmesi olarak düşünülebilir. Böylece bireyin sahip olduğu konum hakkında bilgilerle donatılan nesnelere kamusal alandan bireysel alana taşındığını ve bu süreci de evcilleştirme süreci olarak tanımlayan Silverstone'e göre bireysel olabileceği gibi belirli bir sosyal grubun tarzını da yansıtılabilmektedir.<sup>28</sup> Kullanıcılar herhangi bir nesneye sahip olurken içinde yer aldıkları kültürlerine, kendi yaşam alanlarına, zamanlarına, estetik ve işlevsel anlamlarına da dahil etmektedirler. Kullanıcısının algısında bir nesne öncesinde oluşturulan belirli anlamlarla yer edinir. Öncesinde oluşturulan bu anlamlar kültürel olabildiği gibi ait hissettiği grubun söylemleri ya da medya gibi unsurlarla şekillenebilmektedir. Ancak nesnenin bireyin kendisi için bir anlam ifade etmesi kişinin bireysel alanına geçtiği zaman önem arz etmekte ve böylece de kendi önem dizgelerini de oluşturmaya başlamaktadır. Tofaş aracın hem bireylerin kültürel dünyalarına dair bilgiler içermesi hem ait olduğu grup hakkında dışardaki kişiler tarafınca anlam üretilmesini sağlamakta iken diğer yandan da bireyin kendisi için gündelik yaşamındaki önem dizgeleri hakkında gözlem yapılmasına imkân tanımaktadır.

## 2. Araştırmanın Metodolojisi

Bu araştırmanın konusu, sahibi oldukları sembolik bir araçla yeni bir gençlik kültürü oluşturduğu düşünülen genç bireylerin, tarzları ve sahip oldukları nesnelere yükledikleri anlamların neler olduğu, hâkim kültürün kodları ve sembolleri ile üyesi oldukları toplumda kendi değerleriyle var olmanın sosyolojik olarak nasıl görüldüğüdür.

Araştırma, toplumsal kabulü sağlama biçimi olarak sembolik bir araca sahip olmayı tercih eden genç bireylerin bilimsel olarak nasıl izah edildiğini anlamak amacıyla yapılmıştır. Son yıllarda tüketim nesnelere sosyal yaşamı şekillendirmesinin ne kadar önemli olduğu düşünüldüğünde kuş serisi gibi sembolik bir aracı merkeze alarak yeni bir kimlik inşa eden genç bireylerin, bilinçli ve kendilerine sağladığı motive kaynağı olarak bu türden bir tüketim nesnesini tercih ettikleri görülmektedir. Aynı zevk ve tarzlar etrafında bir araya gelen sosyal grubun ait oldukları kültürle nasıl ilişkilendirildikleri anlamak ve keşfetmek, nasıl görüldüklerini ortaya koymak bu araştırmanın amacını oluşturmaktadır.

Sosyal bilimlerde gençlik konusunda literatürdeki çalışmalara baktığımızda genellikle gençliğin değer yargıları, özellikle öğrenci gençliği ve öğrenci hareketleri, gençlik dönemi ve beklentileri, Türkiye'de gençlik kavramının gelişmesi, dönemsel farklılaşmaları ve gençliğin siyasal anlamda pozisyon almasını merkeze alan çalışmaların olduğu görülmektedir.<sup>29</sup> Bu araştırmanın diğer çalışmalardan en önemli farkı tüketim nesnesine dönüştürülen meta araç üzerinden yürütülen çalışmaların görece az olmasından kaynaklı

<sup>28</sup> Silverstone, *Television and Everyday Life*, 98.

<sup>29</sup> Demet Lüküslü, *Türkiye'de 'Gençlik Miti': 1980 Sonrası Türkiye Gençliği* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 16.

çalışmanın önemi artmıştır. Ayrıca Karaman ili yerelinde daha önce sembolik bir araca binen gençleri konu edinen herhangi bir çalışmanın literatürde olmayışı da bu araştırmanın bir başka önemli boyutunu içermektedir. Bu nedenle çalışmadan elde edilecek bulgular, sonraki çalışmalara kaynak teşkil edeceği düşünülmektedir.

Bu araştırma kuş serisi gibi sembolik bir araç sahipliği ile oluşan kültürel pratiklerin toplumsal alandaki görünimleri nelerdir? şeklindeki temel soruya cevap aramıştır. Buradan hareketle ana soruya bağlı olarak dört farklı alt problem cümlesi geliştirilmiştir. Bunlar;

1. Kuş serisi araç sahibi gençlerin egemen kültürden kültürel olarak farklılaşma pratikleri nelerdir?
2. Kuş serisi araç sahibi gençlerin egemen kültürden düşünümsel olarak farklılaşma pratikleri nelerdir?
3. Kuş serisi araç sahibi gençlerin egemen kültürden dilbilimsel olarak farklılaşma pratikleri nelerdir?
4. Kuş serisi araç sahibi gençlerin egemen kültürden görsel olarak farklılaşma pratikleri nelerdir?

Sembolik bir araç sahibi olmanın genç bireyler üzerinde nasıl bir etki yarattığı ve aynı türden araç etrafında bir araya gelen bireylerin anlam dünyalarını anlamak için bu çalışmada nitel araştırma yöntem ve tekniklerini kullanılmıştır. Nitel araştırma deseni benimsenen bu çalışmada veriler, katılımcıların bulunduğu doğal ortamlarında yüz yüze konuşularak derinlemesine görüşme tekniği ile toplanmıştır.<sup>30</sup> Bu çalışmanın verileri toplanırken ve analiz edilirken nitel araştırma geleneği içerisinde yer alan fenomenolojik yaklaşımın kuramsal zemininden yararlanılmıştır. Bu açıdan sembolik bir araca sahip olan genç bireylerin diğer gençlik gruplarından farklılaşan yönleri dikkate alınarak kendine özgü bir anlam haritası, belirgin değer ve davranışları üzerinde durulmuştur. Ortaya çıkan bu gençlik temsiliyetinin toplumsal düzen içerisindeki konumlanması, sosyalleşme süreçlerinde yaşanan toplumsal geçişliliklerin içeriğini ortaya koyabilmek çalışmada fenomenolojik yaklaşımın sunmuş olduğu teorik çerçeve ile mümkün olmuştur. Böylece günlük hayatta sıklıkla karşılaştığımız olay ve olgulara yabancı olmadığımız ama aynı zamanda da tam olarak kavrayamadığımız bireylerin davranışlarını anlamak için fenomenoloji bu çalışmaya uygun bir zemin oluşturmuştur.<sup>31</sup>

Araştırma grubu; kendilerini ifade etme biçimi olarak sembolik bir araç sahibi olmayı tercih eden, 2022-2023 yılları arasında Karaman kent merkezinde yaşayan 18-35 yaş aralığındaki ikisi kadın 31'i erkek olmak üzere toplam 33 kişi bu çalışmanın evren ve çalışma grubunu oluşturmaktadır. Bu çalışma nitel araştırma teknikleri ile tasarlanmasına rağmen gündelik yaşamdaki olayları, olguları anlama ve keşfetme arzusu nedeniyle nicel çalışmalarda da kullanılan rastlantısal olmayan örneklem seçim teknikleri kullanılmıştır.<sup>32</sup> Bu araştırma, hem evrenin farklı algılanışı hem de küçük gruplarla derinlemesine yapılacak bir model olduğundan rastlantısal olmayan örneklem

<sup>30</sup> John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2016), 185.

<sup>31</sup> Derek Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Küre Yayınları, 2010), 104.

<sup>32</sup> W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I-II*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayın Odası, 2016), 324.

tekniklerinden amaçsal örneklem ve kartopu örneklem biçimleri seçilmiştir.<sup>33</sup> Amaçsal örneklem seçilmesinde temel amaç büyük bir evren içerisinden seçilen çalışma grubunu oluşturan bireylerin çeşitliliğini maksimum derecede araştırmaya yansıtmasıdır.<sup>34</sup> Çalışmada görüşülecek olan katılımcıların seçilmesinde farklılığı sağlamak istenildiği için ve elde edilen bulguların farklı bakış açılarına ya da farklılıkları yansıtma olanağını arttırmak için amaçsal örneklemle bir sonraki katılımcıya ulaşılmasında aynı görüşleri beyan edecek katılımcıların seçilmesinin önüne geçilmiştir. Kartopu örnekleme konuya muhatap bir kaynak kişi ile görüşüldükten sonra edinilen yeni bilgiler ışığında yeni katılımcıların belirlendiği tesadüfî olmayan bir örneklem biçimidir.<sup>35</sup> Araştırmaya dâhil olabilecek başka katılımcılarla iletişim sağlanması konusunda diğer katılımcılardan bilgi sağlanmış ve böylece tek bir örnek olayla başlanıp, örnek olaydan alınan bağlantılı ilişkilerle ilgili bilgilere dayanarak yeni örnek olaylar belirlenmiş ve süreç tekrarlanmıştır.

Nitel bir alan çalışması olan araştırmada veri kaynağı, kuş serisi gibi sembolik bir araca sahip olan genç bireylerden oluşmaktadır. "Araştırmaya yön veren değişkenler; katılımcıların yaşı, cinsiyeti, medeni hali, mesleği ve otomobil tercihleridir"<sup>36</sup>. Veri toplama yöntemi olarak bireylerin gerçekliğe ilişkin algılarına, tanımlamalarına, dünyayı anlamlandırma biçimlerine ve gerçekliği nasıl inşa ettiklerine dair bilgileri öğrenmenin etkili yolu olan görüşme tekniğinden yararlanılmıştır.<sup>37</sup> Görüşmelerden önce yarı yapılandırılmış gözlem formu hazırlanmış ve sorular açık uçlu olacak şekilde oluşturulmuştur. Görüşmelere başlamadan önce araştırma sürecinin herhangi bir etik sorun barındırmadığına ilişkin Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'nun 24.10.2022 tarihli 06-2022/145 numaralı kararıyla çalışma uygun bulunmuştur. Etik kuruldan gerekli izinler alındıktan sonra yeni bulgular ışığında hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu ve gözlem formları pilot görüşmeler ile test edilerek sürecin kontrol altına alınabilmesi ve toplanan verilerin niteliğinin artırılması sağlanmıştır.

Araştırmada sahadan veri toplama süreci Aralık 2022- Nisan 2023 gibi beş aylık süre zarfında gerçekleşmiştir. Araştırmanın veri analizi sırasında katılımcıların isimleri etik kaygılardan ve katılımcılara verilen taahhüt gereği gizli tutulmuştur. Bu nedenle de katılımcıların adı sahip oldukları kuş serisi araç isimleriyle bulgular bölümünde yer almıştır. Araştırmaya katılan katılımcılarla yapılan görüşmeler en az otuz dakika en fazla yüz on dakika arasında değişen sürede gerçekleşmiştir. Araştırmanın etik olması bakımından görüşmeden önce katılımcılara gerekli bilgiler verilmiş ve alınan izin doğrultusunda ses kayıt cihazı kullanılmıştır.

Araştırmanın analizi saha ile birlikte yürütülmüştür. Katılımcılardan izin alınarak görüşmeler kayıt altına alınmış, deşifre edilen metin tekrar tekrar okunarak kavramlar, temalar ve kategoriler oluşturulmuştur. Görüşmelerden elde edilen veriler, katılımcıların

<sup>33</sup> Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 242-246.

<sup>34</sup> Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 147.

<sup>35</sup> Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I-II*, 324-325.

<sup>36</sup> Açıklık, *Gençlik Alt Kültür Grubu Olarak Araba Tutkunu Gençler: Karaman Örneği*, 18.

<sup>37</sup> Keith F. Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, çev. Dursun Bayrak vd. (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2014), 165-166.

anlatımları doğrultusunda ve ayrıntılara önem verilerek betimsel yaklaşımla analiz edilmiştir.<sup>38</sup> Araştırmanın saha araştırması aşamasında elde edilen bulgular genellikle bireylerin deneyimleri, algıları, dünyaya bakış açıları kendi ifadelerini yansıtacak biçimde sunulmuş ve dolayısıyla doğrudan alıntılara sıklıkla yer verilmiştir. Sahadan elde edilen verilerin kolayca yönetilmesi, kategorilerin ve temaların görsel hale dönüştürülmesinde Maxqda 2022 yazılımından yararlanılmıştır.

Bilimsel araştırmalarda en önemli ölçütlerden biri de sonuçların inandırıcı olması gerekmektedir. Bu durumda “araştırmacılar, araştırmaların niteliğini artırabilmek için geçerlilik ve güvenilirlik ile ilgili bir takım stratejiler kullanırlar. Yapılan araştırmanın bilimsel olarak kabul edilebilmesi için araştırma sürecinin ve ortaya çıkan sonuçların, açık, tutarlı ve başka araştırmacılar tarafından teyit edilebilir olması gerekir. Saha araştırması sonucunda elde edilen verilerin gerçekliğine, benzer ortamlarda yine benzer sonuçlar ortaya koyduğuna ilişkin kanıtlar sunması gerekir.”<sup>39</sup> İnandırıcılığının artırılması hususunda araştırmacıların kullanabileceği birtakım stratejiler öneren Creswell ve Miller bu sorunu aşmak için uzun süreli katılım ve sürekli gözlem, derinlik odaklı veri toplama, akran incelemesi veya sorgulaması, dış denetimler ve üye kontrolü olarak kullanılan stratejiler üzerinde odaklanırlar.<sup>40</sup>

Araştırmada saha çalışması sırasında birden fazla gözlemci kullanılarak gözlem yapılan ortamda gözlem süresi uzatılmış ve bu sayede de araştırmanın geçerliliği ve güvenilirliğini arttıracak *uzun süreli katılım ve sürekli gözlem* stratejisi kullanılmıştır. Böylece gözlem sayısı ve süreci uzatıldıkça gözlenen durum kendi doğal ortamına dönmüştür.<sup>41</sup> “Araştırmanın geçerliliği arttırmak için kullanılan *derinlik odaklı veri toplama* stratejisi bu araştırmada, saha çalışması aşamasında öğrenilen olay ve olguların araştırma sorularına uygun cevap olup olmadığı kontrol edilerek sağlanmaya çalışılmıştır”<sup>42</sup>. Elde edilen sonuçların gerçeğe uygun olup olmadığı gerekli durumlarda ek verilerle teyit edilmiştir. Farklı deneyimlere ve özelliklere sahip farklı katılımcılar araştırmaya dâhil edilerek araştırmanın geçerlik ve güvenilirliğini arttırmak için kullanılan stratejilerden bir diğeri de *akran incelemesi veya sorgulaması* yöntemidir. Böylece bu stratejisi ile araştırmanın amaçlarından biri olan farklılıkları törpüleyip ortak bir sonuca ulaşmak yerine bütün farklılıkları tüm zenginliğiyle ortaya koymak kolaylaşmıştır. Geçerlik ve güvenilirliği arttırmak için kullanılan stratejilerden *dış denetimler* ile araştırmanın deseninden, toplanan verilere ve sonuçlarının yazımına kadar bütün süreçleri eleştirel bir bakışla inceleyerek araştırmacıya geri bildirimlerde bulunulmuştur.<sup>43</sup> Araştırmanın inandırıcılığının artırılması, geçerli ve güvenilirliğin sağlanmasında kullanılan stratejilerden biride *üye kontrolü*dür. Görüşmeler sonucunda toplanan veriler özetlenerek katılımcılara sunulmuş ve açıklamaların inandırıcılığı ve doğruluğu teyit edilmiştir.

<sup>38</sup> Saharan B. Merriam, *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, çev. Selehattin Turan vd. (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 40.

<sup>39</sup> Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I-II*, 286.

<sup>40</sup> Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 250.

<sup>41</sup> Merriam, *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, 88.

<sup>42</sup> Açıklan, *Gençlik Alt Kültür Grubu Olarak Araba Tutkunu Gençler: Karaman Örneği*, 26.

<sup>43</sup> Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 250-253.



### 3. Araştırmanın Bulguları

Sembolik bir araç sahipliği ile oluşan kültürel pratiklerin toplumsal alandaki görünümünün neler olduğunu araştırdığımız bu araştırmanın kavramsal ve kuramsal arka planı, Chris Jenks'in alt kültür kavramını toplum ve kültür kuramının gelişimindeki yerini göstermek için kullandığı kültürel dönüş, dilbilimsel dönüş, düşünümsel dönüş ve görsel dönüş sınıflandırması altında analiz edilmiştir.

#### 3.1. Anlamın Yeniden Adlandırılması: Kültürel Dönüşüm

Sembolik bir araçla görünür olmayı tercih eden gençleri alt kültür olarak kabul ettiğimiz araştırmada, hâkim kültürden ayrılan yanları genellikle kolay anlaşılabilirlerdir. Düzensizliğin nasıl anlamlandırıldığını aslında sergiledikleri davranışlar ile gösterirler. Toplum tarafından genellikle aileye, çevreye ya da hâkim ideolojiye tehdit olarak algılanan bu alt kültür grupları zamanla toplumla bütünleştirilirler ve bunu yaparken ise tüketim ve üretimden yararlanırlar.

*“Gençler daha çok ilgi gösteriyor daha çok özeniyorlar bu işe ama yaşlı kesimlerde gözleri yaşlı bir şekilde vay bee diyerek anılarını hatırlattığı için sanırım o kısımdan da ilgi oldukça yoğun aslında. Biz değişiklik yaparken birazda İtalyanları örnek alarak orjinali gibi yapmaya çalışıyoruz. Türkler toplarken bu aracı plastik parçalar kullanmışlar çoğu yerde ama biz metal parçalar kullanıyoruz genellikle.” (Serçe 5)*

Örneğin Serçe 5 adlı katılımcı kuş serisi araçlarla ilgilerin daha çok toplumun genç kesiminden geldiği belirtir. Gençler, toplumun gelenekleri içinde yeni gelenekler oluştururlar ya da eskileri yenileyerek yeni endüstriyel pazarlar oluşturulmasına katkıda bulunurlar. Bunu yaparken ise tüketim nesnelere yararlanırlar. Böylece alt kültürün tüketim ile ilişkisi göz ardı edilemeyecek kadar yoğun olmaktadır. Gençlerin tüketim nesnesi olan otomobillerine karşı ilgisi sonucu oluşan yeni tüketim şekli aynı zamanda kendi farklılıklarını kabul etme ve diğerlerine kabul ettirme biçimine dönüşen bir kültürel uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır.

*“Bu araçlara daha başka ilgi var özellikle yaşlı kesim vay bee diyerek geliyorlar, anılarını anlatıyorlar bana. Farklı bir duygu var aslında. Yaşça büyük araçlara biniyoruz. Kafamız eski, eskileri daha çok seviyoruz yaşanmışlığı hatırlattıkları için.” (Serçe 7)*

Serçe 7 adlı katılımcı, gençler ve kuş serisi araçlar arasında kurulan duygusal bağın yoğun olduğundan bahsetmektedir. Hebdige'nin dediği gibi kültür ve alt kültür karşılıklı birbirlerini besler ve yeniden üretir. Katılımcı kendi yaşadığı deneyimler ile alt kültürler ve genel kültür arasında yaşanan etkileşimi açıklamaktadır.

*“Arabayı tanıtmak her zaman önemlidir. Piyasa yapmak önemlidir. Araba ne kadar tanınırsa çevrende o derece çok olur. Arkadaş çevresi diye, buradaki herkes araç sayesinde bir araya geldi, o şekilde ortam oluşturdu.” (Şahin 4)*

Kuş serisi gibi sembolik bir araç sahipliği ile toplumsal alanda görünür olmayı tercih eden gençler, sahip oldukları nesne ile dikkatleri üzerlerine çekerek diğerleri tarafından fark edilebilirliklerini kolaylaştırırlar. Şahin 4 adlı katılımcı kültürel anlamda özel bir yeri olduğunu düşündükleri araçları ile yeni bir sosyal çevre oluşturduklarını yapılan sohbetler esnasında sıklıkla dile getirmektedir.

*“Tabi ki sıradan bir araçla fuara katılmanın bir anlamı yok ki. Anlamı olmalı her şeyin. Fuarlara genellikle toplanıp birbirimizi tanımak, çevre oluşturmak için katılıyoruz. Genelde amaç o zaten.” (Doğan 4)*

Yine Doğan 4 adlı katılımcı fark edilebilirliğini arttırmak için sadece şehir içinde yaptığı faaliyetlerden yaralanmakla kalmayıp ülke genelinde düzenlenen fuarlara kendilerini tanıtmak, çevre oluşturmak için katıldıklarını söylemektedir. Her ne kadar gençler yalnızca çevre oluşturmak için katıldıklarını söyleseler de araç özelinde oluşan yeni pazarlar ile - modifiye kültürü- işleri büyüterek ticaret amacıyla tanınırlık meselesini önemsemektedirler. Örneğin Karaman ilinde ilk olarak gönüllü olarak katıldıkları düğün, nişan, sünnet gibi sosyal organizasyonlara tanınırlıklarını arttırdıktan sonra belirli ücret karşılığında katılmaya başlamışlardır.

*"Tofaş'ı genelde kötülerler serseri, kopuk arabası, kızlara hava atarlar diye bakıyorlar. Ama öyle değil. Alakası yok. Kız olmayan ortamda da arabayı bağırırsın. Hepsi otçu derler. Ama alakası yok. Gençler kullanıcı olarak hızlı, dinamik kabul etmek lazım."* (Şahin 1)

Kuş serisi araç kullanıcı gençler genellikle olumsuz etiketlemelere maruz kalmaktadırlar. Dönemin önde gelen araçlarından biri olarak neredeyse her iki evden birinde Tofaş kuş serisi araç bulunsun da zamanla kurallara aykırı işlerde kullanılıyor olması bu araçlara olan bakış açısını değiştirmiş ve üretimdeki çeşitlilik nedeniyle insanların başka markalara yönelmesine neden olmuştur. Kullandıkları araçları ile bir alt kültür grubu özelliği gösteren bu gençler ayrıca araçlarını karşı cinsi etkilemek için kullandıklarını ifade etmektedirler. Tarihsel süreçte alt kültürlerle yapılan eleştirilerde görüldüğü gibi alt kültür toplumsal bir problem olarak algılanmaktadır. Nesnelere, benlik gelişiminde ve benliğin yansıtılmasında önemli bir işleve sahiptir. Artık "otomobiller kullanım değerleriyle değil sahibinin kimliksel özelliklerini yansıtan bir araç haline dönüşür. Bu durum tam da Jenks'in alt kültür kavramının kuramsal ve kavramsal tarihi dönüşümlerini açıklamak için kullandığı kültürel dönüşüme denk düşmektedir."<sup>44</sup>

### 3.2. Öznenin Nesneleştirilme Süreci: Düşünümsel Dönüşüm

Düşünümsel dönüş bu çalışmada genç bireylerin toplumla bütünleşmelerinde sembolik aracın nasıl bir işlev gördüğü sahadan elde edilen veriler doğrultusunda analiz edilmiştir. Toplumsal normlar ve değerler, bireylerin davranışlarını düzenleyerek toplumun birlik ve bütünlüğünü koruduğu gibi bir nesnenin genç bireyler arasındaki yeniden oluşturduğu kültürel pratiklerin toplumsal düzenin sürdürülmesinde nasıl bir rol üstlendiği üzerinde durulmuştur.

Benedict Anderson'un (1936) Hayali Cemaatler: Milliyetçilik Üzerine Bir Çalışma adlı kitabında sembolik bir nesnenin kullanımıyla başlayan yeni bir kültürel kimlik inşa etme sürecine odaklanır. Bu anlamda sembolik nesnelere, milliyetçilik ve hayali cemaatlerin oluşumu için önemli araçlar haline gelir. Anderson, kitabında milliyetçilik olgusunu anlamak için hayali cemaatler kavramını kullanır. Hayali cemaatler, fiziksel olarak bir araya gelemese de kendilerini aynı kültürel birliktelik içinde hisseden insan toplulukları olarak açıklar. Sembolik nesnelere, bu kültürel birliktelik hisseden hayali cemaatlerin inşa edilmesinde önemlidir. Çünkü bu nesnelere, ortak bir kimlik ve birliktelik duygusu yaratmada güçlüdür. Bu çalışmada kuş serisi araç sahipliği ile oluşan bir kültürel birliktelik vardır. Gençlerin sembolik bir nesne ile oluşturduğu kültürel birliktelikte milliyetçilik vurgusu sahadan toplanan verilerden elde edilmese de benzer ilgili nedeniyle otomobilleriyle bir cemaat inşa ettikleri görülebilir.

<sup>44</sup> Açıkalın, *Gençlik Alt Kültür Grubu Olarak Araba Tutkunu Gençler: Karaman Örneği*, 272.

“Dizilerden, filmlerden bile oraya bağladım yani geçmişimi unutmak istemiyorum. Geçmişte gibi yaşamak beni daha çok mutlu ediyor. Çünkü oradaki saygı sevgi çerçevesini kendince yaşatmaya çalışıyorum. Bu arabayı da bana geçmişî hatırlattığı için daha çok seviyorum. Arabanın içine girdiğim zaman içimden diyorum ki ya bak 1993 yılında tasarlanmış ve ben buna biniyorum diyorum.” (Serçe 1)

“Eski kasa Mercedes'im olsun çok isterdim mesela. Her şeyin eskisi olacak ben yeniye karşıyım. Ben eskiyim kafam da eski konforsuz olsun ama eski olsun. Param olsun yine eski, yine kırmızı alırım.” (Serçe 4)

Serçe 1 ve Serçe 4 adlı katılımcılar geçmişî gelecekte yaşama duygusu ile araçlarına daha başka anlamlar yüklemektedirler. Tofaş araçların özellikle ülkemizde daha yerleşik bir geçmişî sahip olması toplumun bazı kesimleri tarafından uygun karşılanarak sevgiyle yaklaşılmasına neden oluyor. Geçmişin kuş serisi araçlar özelinde yeniden canlandırılması genç bireyler tarafından yapılıyor. Bu dönüşüm araştırmaya konu olan gençlerin otomobillerine gösterdikleri daimi sevginin öylesine bir ilginin ötesinde yeni bir yaşam tarzı oluşturdukları ve bu gençleri alt kültür grubu olarak tanımlanmamıza olanak sağladığı görülmektedir.

“Yolda sokakta drift atarak kendini Tofaşçı zanneden gençler yüzünden hep bir önyargı var. Onlar etrafına zarar verenler hem gürlütlü olarak hem de görüntü olarak. 16-17 yaşlarında yeni yetmeler yüzünden altına Tofaş alan kendini Tofaşçı zannediyor. Bu öyle kolay bir şey değil ki. Polisler bile farkında onlar yüzünden sizde kötü oluyorsunuz diyorlar.” (Doğan 5)

“İnsanlığımız, karakterimiz diğer Tofaş sürücülerinden farklı. Çok insan var Tofaş'a binen ama soytarılıktan başka bir şey değil onların ki. Yani o yüzden polisler bize karşı tepkili. Biz çevremize rahatsızlık vermiyoruz en azından, hoş görünmüyor. Karakter meselesi bu.” (Doğan 3)

Doğan 5 ve Doğan 3 adlı katılımcılar gerçek bir Tofaş kullanıcı ile olmayan kullanıcılar arasındaki farkı karakter olarak açıklarlar. “Gençlerin kuş serisi gibi araçlar ile toplumsal alanda fazlaca dikkatleri çekmeleri, hâkim kültürün genel kurallarına ve kültürel kodlarına göre farklılık gösteren davranışları, toplumun hiyerarşik düzenini yapılandıran uyumsuzlukları belirginleştirmiştir. Bu nedenle de kendilerini ifade etmek için sembolik bir aracı tercih eden gençler toplum tarafından suçlu olarak görülmektedirler.”

Her Tofaş kuş serisi araca binenin gerçek bir Tofaşçı olmayacağını söyleyen katılımcılar, grubun davranış kalıplarına aykırı eylemde bulunanlardan dolayı diğerlerinin belleklerine olumsuz düşüncelerle yer etmektedirler. Oysaki katılımcılar Tofaş araç kullananların yıllar içerisinde farklı anlamlarla karşılaştıklarını dile getirmektedir. Daha önceleri bu türden aracı kullananlar saldırgan, tehditkâr, suçlu olarak dışlanmaya maruz kalırken bu onur kırıcı etiketlemelerin yerine kendilerini nazik, kibar, kadınlara iyi davranan olarak diğerlerinden farklı kılmaktadırlar. Toplumsal, kültürel ve sosyal alanda yaşanan bu değişimler düşününsel dönüşün tezahürü olmaktadır.

### 3.3. Dilsel Dönemeçten Dilbilimsel Dönüşüme

Belirli bir meslek ya da toplulukta bulunan, benzer ilgi alanları ve aynı geçmişî sahip bireylerin ortak dil kullanımları vardır. Bireylerin bu ortak ilgileri sonucu oluşan dil kullanımları jargon olarak da adlandırılır ve kimi zaman “aşağılayıcı, küçük düşürücü bir anlamı da taşımaktadır. Araştırmaya katılan gençlerde kuş serisi araçlara olan ortak ilgi ve beğenileri doğrultusunda bir dil kullanımına sahiplerdir.”<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Açıkalın, *Gençlik Alt Kültür Grubu Olarak Araba Tutkunu Gençler: Karaman Örneği*, 125.

Kuş serisi araç kullanıcı genç bireylerin nasıl ki otomobil kullanırken gruba has sürüş şekli olabildiği gibi argoya meyilli gündelik dil kullanımları olduğu yaptığımız sohbetler sırasında sıklıkla karşılaşılan durum olmuştur. Toplumun genel kanısı erkeklerin daha çok argo dil kullandıkları yönünde olmasına rağmen araştırmaya katılan iki kadın katılımcıda da günlük hayatında argo kullanımlarına yatkın oldukları görülmüştür. Kadın katılımcılara (Şahin 6 ve Kartal 2), bu konu hakkındaki görüşleri sorulduğunda kuş serisi gibi sembolik bir araç kullanmanın sıklıkla arıza yarattığından ve bu sorunu çözmek için sanayi esnaflarıyla çok sık bir araya gelmelerine neden olmaktadır. Sanayi kültüründe argo dil kullanımlarının yaygın olduğu ve ayrıca trafikte diğer sürücülerle bir kadın olarak ancak argo dil kullanımları sayesinde başa çıkabildiklerini söylemektedirler.

*“Modum değişiyor benim Tofaş’a binince, deli kullanıyorum. Sanayiye gider orada akşama kadar yanlarım. Mahallede iz yoktu mesela ben iz yaptım hep. Mahalleli bıktı benden ya gerçekten. Bunu satacam mesela ilana koydum. Kendim Serçe alacam daha hafif motoru takacam, tam drift makinesi yapacam onu.” (Doğan 9)*

*“Memur olduğum için hafta içi çalışıyorum, haftada bir günüm boş stresimi atmak için ben de sanayiye gidip akşamları yanlıyorum.” (Serçe 2)*

Doğan 9 ve Serçe 2 adlı katılımcıların, kuş serisi araç kullananların sıklıkla kullandığı yanlamak ve drift atmak kelimelerini nasıl kullandığına dair örnek yukarıdaki alıntıda verilmiştir. Drift atmak ile kastedilen şey araçla kendi etrafında dönmektir. Yanlamak ile kastedilen ise viraj ya da viraja benzer dönüşlerde araca ani gaz verip debriyaj tokatlanarak aracın arkasını kaydırmadır.

*“Bana para versen, gir bu arabayla sıfır çiz desen ben çizmem. Niye ben çünkü kıyamam yani anladın mı.” (Kartal 1)*

Araç ile drift atmak ve sıfır çizmek aynı anlama gelen kelimelerdir. Gençler bu konuda bazen drift atmak bazen de sıfır çizmek olarak kullanmaktadır. Bu eylem yapılırken frene basıp ani gaz vererek lastiklerin aşınması sağlanır. Bu durum ise Tofaşçı gençler arasında herkesin yapamayacağı tabiri caizse işin ustası sayılabilecek kişilerin yaptığı bir eylemdir. Genellikle fuarlarda gösteri amaçlı yapılan sıfır çizme eyleminin hiç durmadan tekrarlamak lastik yakma eylemini ortaya çıkarmaktadır.

*“Yarışalım mı yerine deneyelim mi mesela, beni geçti değil de arayı ayırdı gitti. Gaza bas değil de çök çök diyoruz mesela. Baktık arkadan biri geliyor gaza bas demek yerine çök çök diyoruz. Arada kaç direk var mesela yarışıyorsunuz çevre yolunda olsa da direkler var. Bitiş çizgisine varana kadar aranızda kaç direk var, kaç direk fark attı sana, kaç boy ileri gitti gibi.” (Şahin 2)*

Şahin 2 adlı katılımcı ise Tofaşçı gençlerin kendi aralarında gündelik hayatta kullandıkları dil pratiklerinin neler olduğunu yapılan yarışlardan örnekler vererek açıklamaktadır. Yukarıda verilen dil pratiklerinden farklı olarak piyasa modu, sıfırdan toplamak, patiyeye düşmek, eksantrik, atmosferik, air süspansiyon, üç pedal yapmak gibi kelimeler sembolik bir araç etrafında toplanan gençlerin sıklıkla kullandığı terimler olmaktadır. Bu kavramlar diğer bireyler için bir anlam ifade etmese de aynı ortak beğeni ve ilgi etrafında bir araya gelen gençler için birçok anlam içeren ifadelere dönüşmektedir.<sup>46</sup>

Chris Jenks “dilbilimsel dönüşü, dilin toplum içindeki ve kültürel çerçevedeki değişimini inceleyerek tanımlar. Jenks’e göre dilbilimsel dönüş toplumun sosyal, kültürel ve tarihsel

<sup>46</sup> Açıklan, *Gençlik Alt Kültür Grubu Olarak Araba Tutkunu Gençler: Karaman Örneği*, 124.

değişimlerine bağlı olarak dilin nasıl değiştiğini ve dönüştüğünü anlamaya çalışır.”<sup>47</sup> “Bu bağlamda dilin kullanımı, anlamı toplumun ihtiyaçlarına ve koşullarına uygun olarak evrilir”<sup>48</sup>. Bu çalışmada gençlerin kuş serisi araçlar etrafında oluşturdukları yeni kültürde gerek ihtiyaçtan kaynaklı gerekse çevresel faktörler ile yeni bir dil pratiğinin oluştuğu görülmektedir.

### 3.4. Nesnenin Göstergeleştirme Süreci: Görsel Dönüşüm

Kuş serisi otomobillerin “bir topluluğun alt kültür olarak tanımlanması amacına hizmet eden bir nesne olarak konumlanması”, Chris Jenks’in alt kültür kavramının kavramsal ve kuramsal tarihi dönüşümlerini açıklamak için kullandığı görsel dönüşüme karşılık gelmektedir. Tüketim olmadan artık bir grup kimliği kurmanın imkânsız olduğu günümüzde gençler değişimi ve yenilenmeyi tanınmış markalı giysiler, pahalı cep telefonları ya da tabletler, saç kesimi, kullanılan aksesuarlar gibi ayırt edici niteliklerle değil de arabalarına taktıkları parçalar aracılığıyla yaşamaktadır.

*“Mesela Doğan özellikle çok kullanırlar görsellik denince. Şahin, Doğan hayranları güzelce böyle modifiye yaparlar. Modifiyeden kastım arabayı böyle yere basmayı falan kastetmiyorum. Hani temizlik olarak, aksesuar olarak, güzel görüntü sanki yeniymiş gibi göstermek çok hoşumuza gidiyor.”* (Serçe 1)

Serçe 1 adlı katılımcının ifadeleri gençlerin kuş serisi araçlara taktıkları çeşitli aksesuarlarla görünenin arkasında başka anlamlar yükleyerek kültürel bir simgeye dönüşmelerini sağladıklarını betimlemektedir. Araca görsellik kazandırmak adına yalnızca temizliğine önem vermek ya da basitçe aracı basık hale getirmek modifiye yapmaktan sayılmıyor. Aynı zamanda modifiye kişisel zevklerini, karakterlerini yansıtacak şekilde yapılarak modifiye kültürünün sürdürülmesine katkıda bulunmak suretiyle bir uğraşıya dönüşüyor.

*“Gençlik hayali bizimkisi, modifiyenin en yakışanı bu araçlar. Tofaş’a tükür parlar ama diğerlerine altın tak önemi olmaz. Modifiye yapacaksın Tofaş’a yap. Maddiyat iyiyse Doğan SLX, maddiyat kısıtlysa Şahin alacaksın. Doğan SLX lüks olur ama ikisi de aynı görünüme sahip o yüzden aynı modifiye yakışır.”* (Doğan 1)

Doğan 1 adlı katılımcı ise modifiye yapılarak görsellik kazandırılan kuş serisi araçların maddiyata göre yapılması gerektiğini söylüyor. Saha çalışması sırasında görüşülen gençler yapılacak olan her modifiye unsurunun öylece yapılmaması gerektiği, örneğin her Şahin modele ya da Doğan modele yapılacak modifiyenin ayrı ayrı hatta renklerine göre bir sınıflandırma yapılması gerektiğini söylemişlerdir. Görsellik anlamında gençlerin bir başka değiştiği konu ise modifiyeli bir araca belirli yaş üzerindeki bireylerin binmemesi gerektiği yönündedir. İleri yaşta olup basık ya da aracın gövde kısmında motor güçlendirme adına yapılan çeşitli aksesuarların takıldığı hatta Tofaş araçlarda olmazsa olmaz abartı egzoz olarak kavramlaştırdıkları yüksek sesteki bir araca binmeyi uygun görmediklerini belirtmişlerdir. İleri yaşta olup Tofaş kuş serisi araç kullanıcısı olmak hem görsel olarak hoş durmadığı hem de gençlere ait bir kültürel özellik oluşturduğu için yakıştırılmamaktadır.

Gençler sahibi oldukları araçlarını tıpkı bir mobil tuval gibi kullanarak üzerinde kendi karakterlerini yansıtacak biçimde çeşitli değişiklikler yaptıklarını belirtmişlerdir. Yaptıkları

<sup>47</sup> Jenks, *Alt kültür: Toplumsalın Parçalanışı*, 15.

<sup>48</sup> Açıkalın, *Gençlik Alt Kültür Grubu Olarak Araba Tutkunu Gençler: Karaman Örneği*, 255.

bu değişikliklerle gençler araçlarını, dışarıya vermek istedikleri mesajı kolayca iletmenin bir yolu olarak görmüş ve böylece kuş serisi gibi sembolik bir araç, sahibini betimleyen birer özete dönüşmüştür.

“Tutuapta kimse içini motorunu merak etmez ama dış görünüş çok önemli bence. İç dizaynı herkes binemeyeceği için bilinmez o yüzden dış görünüş daha güzel olmalı.”(Şahin 3)

“Bir kere boş alacan arabayı keyfine göre toplayacan. Dolu alsan bu seferde seni üzer gerek yok abi, toplamak daha masraflı ama keyifli, paha biçemiyorlar. Görüntü bizimki, klasik motorlarımızda var mesela onlarda görüntü amacıyla duruyor.” (Serçe 8)

Serçe 8 adlı katılımcının kuş serisi araçların görselliği konusundaki söylemlerinden de anlaşılacağı gibi insanlar, nesnelere temel işlevlerinin dışında başka anlamlar yükleyerek gösterge değeri katarlar. Nesnelere kendi anlamları dışında fikir, düşünce ya da toplumsal anlamlar taşıyıcısı olduğu düşünülmektedir. Nesnelere kültürel bir mesaj veriyormuş gibi yaklaşılmasını söyleyen Levi-Strauss, nesnelere kültürel sistemlerin anlaşılmasında önemli bir işlevi olduğunun altını çizmektedir. Yani Levi-Strauss, bir kültürün temelinde yatan kuralları ortaya çıkarmak için yapısalçı modeli kullanmıştır. Örneğin, avcı-toplayıcı dönemlerde insanlar avlamış oldukları hayvanların boynuzlarını başlarına takması diğerlerine bu konudaki becerilerini göstermek istedikleri içidir. Altın madenin işlenebildiği yıllara gelindiğindeyse bu simge gücün sembolü olan bir taç haline dönüşmüştür.<sup>49</sup> Burada nesnelere formu değişse de insanların gücün göstergesi olarak kullandıkları imge kaybolmamıştır. Levi-Strauss'un yapısal modeline göre; bir nesnenin yapı sökülmesine uğratılıp çözümlendiğinde kültürün kökenlerine dair derin kültürel bilgilere ulaşılabilmektedir. Tofaş kuş serisi araç kullanıcı gençler de araçlarında yaptıkları modifiye tarzları, kullandıkları iç ya da dış gövde aksesuarları ve hatta sahibi oldukları kuş serisi modeline göre aralarındaki hiyerarşi görsel olarak kendini belli etmektedir.

Levi-Strauss'un görüşlerinden yola çıkarak ileri tüketim toplumlarını analiz eden Roland Barthes, modern dönemin göstergebilimin temellerini atar. Nasıl bir kültürü anlamının yolu nesnelere kodlarını kırmak olduğunu düşünen Levi-Strauss gibi Barthes de modern dünyanın temelini oluşturan ideolojik sistemi anlamının en iyi yolunu bir göstergeler sistemi olarak analiz etmek olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin Barthes, oyuncaklar üzerinden yetişkinlerin dünyasının çocuklara nasıl kodlandığını örnek verir. Kız çocukları için bebek üretirken, erkek çocuğu için araba gibi oyuncakları üretmek toplumsal cinsiyet ideolojilerinin dayatıldığının göstergeleridir.<sup>50</sup> Barthes göstergebilimsel çözümlenmelerinde nesnelere bir anlam belirtmesi, nesnenin bir insan tarafından üretildiği ve tüketildiği anda gerçekleşmektedir. Buna göre bir nesne bir gereksinim sonucu üretildikten sonra anlam ifade edecektir. Kısaca nesnelere, bir insan tarafından üretildiği andan itibaren kaçınılmaz bir şekilde göstergelere dönüşecektir.<sup>51</sup> Seri şekilde üretilmiş araçların aksine çeşitli eklentiler, aksesuarlar ve özel tasarım ürünlerle araçlarına farklılık kazandırarak alt kültür oluşturdukları kabul edilen gençler, bu görsel dönüş ile kültürel pratiklerin görsellik üzerinden nasıl şekillendiğini ifade etmektedir.

<sup>49</sup> Ian Woodward, *Maddi Kültürü Anlamak*, çev. Ferit Aydar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 62-64.

<sup>50</sup> Woodward, *Maddi Kültürü Anlamak*, 56-62.

<sup>51</sup> Roland Barthes, *Göstergebilimsel Seriven*, çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993), 165.

## Sonuç

Jenks alt kültür kavramını sosyolojik aklın sınırlarına işaret ettiğini ya da sınırların tamamen belirlenmesinde bir araç olarak kullanıldığını savunmaktadır. Yüzyıllar boyunca alt kültür kavramının çeşitli şekillerde kullanılmasını da bunun bir göstergesi olduğunun altını çizer. Sosyal bilimcilerin toplumu, topluma dayandırılarak açıklayamama nedeni bu sonuç itibarı ile de modernite projesinin zayıflamasının sosyolojideki görüngüleri olarak değerlendirir.<sup>52</sup> Modernite yeni ve farklı olana dair yeni dünyalar keşfetti ve alt kültür incelemeleriyle toplumun ilginç yönlerini, şehrin fark edilmeyen yerlerini fark etmenin bir yolu ve farklı yaşam şekillerinin de olduğunun kavranması sağlamaktadır.

Jenks modern dönemde alt kültür kavramının aslında toplumun parçalanma ve dağılmasına işaret eden bir kavram olmasının yanı sıra diğer yandan farklılıklar ile bir arada bulunabilmenin mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Post modern dönemde ise farklılık ve ayrılık ilkesinin toplumlar üzerinde daha keskin yaşandığı, bu nedenle de genel kültürün norm ve pratiklerine uymayanları alt kültüre yerleştirerek bir anlamda dışladığını belirtir. Artık alt kültür kavramı ile modern dönemdeki gibi egemen bir direniş biçiminden bahsetmek yerine post modern dönemde “tarz” yoluyla direniş örneği gösteren yeni alt kültürlerden bahsedilmektedir.

Bu araştırmada Tofaş kuş serisi araba sahibi gençler, toplumda hemen her kesimden bireylerin yer aldığı bir alt kültür grubu olarak ele alınmaktadır. Beden işçisinden bankacısına, satış danışmanından mühendisine kadar her kesimden bireyler bu araştırmada katılımcı olarak yer almışlardır. Dolayısıyla bu gençler düzen karşıtı ya da sapkın davranışlar sergileyenlerin oluşturduğu bir alt kültür grubu değil kendilerini ifade etme şekli olarak sembolik bir araç etrafında toplandıkları ve böylece yeni bir gençlik alt kültürü oluşturdukları değerlendirilmektedir.

Modern dönemin dönüştürücü özelliklerinden biri de dün toplum tarafından kabul görmeyen şeylerin, bugün kültürel tüketim nesnesi haline dönüştürülerek anlam ve değer verilmeye çalışılmasıdır.<sup>53</sup> Toplumun büyük bir kısmı tarafından hala olumsuz davranışlar sergileyenlerle özdeşleştirilen Tofaş kuş serisi araçlar özelinde gençler tarafından yeni anlamlar üretilerek, sembolik ve tarzı yansıtan araçlar kültürel birer taşıyıcı olarak görülmektedir. Diğer bir ifadeyle otomobil gibi çağın yaratımı olan nesne, yeniden inşa edilmekte aynı zamanda yeni anlamlarla donatılması gençler tarafından sağlanmaktadır. Gençlerin bu girişimi sonucunda metalar geleneksel kullanım amaçlarının dışına çıkarılarak Althusser'in gündelik pratikliğin aldatıcı açıklığı dediği şeye karşılık gelmektedir.<sup>54</sup>

Sembolik bir araç sahipliği üzerinden hâkim kültürden farklılıklarına ve “dönüşen yönlerine odaklandığımız bu çalışmada gençlerin kendi aralarında oluşturdukları bir dil kullanımı vardır. Gençlerin otomobil kültürü ekseninde oluşturdukları yeni dili, gündelik hayatlarında sıklıkla kullandıkları”<sup>55</sup> görülmüştür. Her toplumsal sınıfın kendine has dilsel habitusu vardır. Dilsel habitus belirli bir biçimde konuşma, belirli şeyleri dile getirme, sözlü veya sözsüz iletişim becerileri kazanma anlamında yatkın olma anlamına gelir. Gençlerin, otomobil kültürü etrafında yarattıkları yeni dil ile toplumsal kimliklerini

<sup>52</sup> Jenks, *Alt kültür: Toplumsalın Parçalanışı*, 173.

<sup>53</sup> Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz (İstanbul: Metis Yayınevi, 2007), 26.

<sup>54</sup> Hebdige, *Alt kültür: Tarzın Anlamı*, 117.

<sup>55</sup> Açıklan, *Gençlik Alt Kültür Grubu Olarak Araba Tutkunu Gençler: Karaman Örneği*, 271.

ortaya koydukları ve hâkim kültüründen ayırdıkları araştırmada elde edilen bulgular sonucunda kuş serisi araç kullanıcılığıyla oluşan bir dil kullanım pratikleri vardır. Bir tüketim nesnesi kullanıcısı tarafından kullanım süreci içerisinde yeniden bir anlam ve değer yaratımı sürecine dâhil olur.<sup>56</sup> Benzer tüketim nesnelere farklı bireylerce<sup>57</sup> farklı anlamlara gelecek şekilde dönüştürülür ve tüketilir.<sup>58</sup> Böylece bireyler, benzer nesnelere birbirinden farklı anlamlara gelecek biçimde dönüştürerek o nesnelere anlam ve değer yüklerken aynı zamanda farklılıkları da ortaya çıkarmaktadır.<sup>59</sup> Ortaya çıkan farklı anlamlar birçok sayıda yeni bağlamlara karşılık gelmektedir.<sup>60</sup>

Nesnelerin sadece anlamlarına değil aynı zamanda nesnelerin sunulma, bu anlamların inşa edilme ve bozulma biçimi genellikle dille gerçekleştirilir.<sup>61</sup> Sembolik bir araç sahipliğiyle oluşan yeni gençlik kültürünün hâkim kültürden “farklılıklarına ve dönüşen yönlerine odaklandığımız bu çalışmada gençlerin kendi aralarında oluşturdukları” kendilerine özgü bir dilsel habitusu vardır. Gençlerin, otomobil kültürü etrafında yarattıkları yeni dille toplumsal kimliklerini ortaya koydukları ve hâkim kültüründen ayrılan dil kullanımları vardır. “Toplumsal hiyerarşilerin dilsel pratikler yoluyla nasıl kurulduğunu, meşrulaştırıldığını ve yeniden üretilebildiğini Tofaş kuş serisi otomobil kullanan gençler üzerinden” ve Pierre Bourdieu'nun “dilsel habitus kuramı” çerçevesinde değerlendirilebilir.

Sosyal bir iletişim aracı haline gelen nesne, bireylerin hayat tarzını gösteren ve zevklerini yansıtan birer gösterge şekline dönüşmüştür. Bourdieu habitus kavramıyla kişisel zevklerin tam anlamıyla kişisel olmadığı ve bireylerin kendileri ait hissettikleri sosyal grubun özellikleriyle şekil aldığı belirtilir.<sup>62</sup> Kişisel deneyimler ve eylemler sosyal yapıdan etkilenecek hem konumlandığı sosyal yapıyı yansıtır hem de birey bu yapıyı içselleştirmiş olur.

Görsel dönüş bu çalışmada gençlerin “sosyal dünyayı algılayış biçimini yansıtmak için kuş serisi aracı üzerinde yaptığı çeşitli görsel değişiklikleri anlatmak için kullanılmıştır”. Kitlelele üretimle nesnelere olan kolay ulaşım gençleri, bireysel beğenilerin anlatım biçimlerini değiştirme arayışına yöneltmektedir. Gençler, “sahibi oldukları araçlarını tıpkı bir mobil tuval gibi kullanarak üzerinde kendilerini yansıtmak için çeşitli değişiklikler/dönüşümler yapmışlardır. Yaptıkları bu değişikliklerle gençler, araçlarını dışarıya vermek istedikleri mesajı kolayca iletmenin yolu olarak görmüş ve böylece kuş serisi gibi sembolik araç, sahiplerini betimleyen birer özete dönüşmüştür”<sup>63</sup>. Yaşam tarzının meta haline dönüştüğü ve farklılıkların belirgin hale getirilmesinde medya önemli bir rol oynamaktadır. Filmlerde, reklamlarda, dizilerde ya da afişlerde kuş serisi araçların kullanım biçimleri yine

<sup>56</sup> Arjun Appadurai, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge University Press, 1986), 45.

<sup>57</sup> Tim Dant, *The Driver-Car, Theory, Culture and Society* 21 4/5 (2004), 61-79.

<sup>58</sup> Roger Silverstone, *Television and Everyday Life* (Londra: Routledge, 1994), 123.

<sup>59</sup> Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 191-192.

<sup>60</sup> Daniel Miller, *Material Culture and Mass Consumption* (Oxford: WileyBlackwell, 1987), 192.

<sup>61</sup> Hebdige, *Alt kültür: Tarzın Anlamı*, 143.

<sup>62</sup> Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları*, 183.

<sup>63</sup> Açıkalın, *Gençlik Alt Kültür Grubu Olarak Araba Tutkunu Gençler: Karaman Örneği*, 277.



sembolik bir araç ile oluşan kültürel oluşumlardandır. İletilmek istenen mesaj ya da anlamlar medya yoluyla kısa sürece izleyiciye ya da alt kültürün diğer üyelerine ulaşmaktadır. Bu durumu Hebdige, medyanın alt kültürü görselleştirmesi olarak tasvir etmektedir. Gençlerin sembolik bir araçla uğraşları yaşam tarzına dönüşerek biricik olma, farklı olma, dikkat çekme ve görünür olma isteklerine maddi bir biçim kazandırmışlardır.

## Kaynakça | References

- Açıkalın, Melek. Gençlik Alt Kültür Grubu Olarak Kuş Serisi Araba Tutkunu Gençler: Karaman Örneği. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Appadurai, Arjun. "The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective" Cambridge University Press, 1986.
- Barthes, Roland. Göstergebilimsel Serüven. çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.
- Bourdieu, Pierre. Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları. çev. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Bourse, Halime Yücel - Bourse Michel. İletişim Bilimlerinin Serüveni. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Brake, Mike. The Sociology of Youth Culture and Youth Subcultures. London: Routledge, 1980.
- Chomsky, Naom. Dil ve Zihin, çev. Ahmet Kocaman. İstanbul: Ayraç Yayınları, 2001.
- Creswell, John. W. Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni. çev. Mesut Bütün - S. Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitapevi, 2016.
- Dant, Tim. "The Driver-Car", Theory, Culture and Society, 21, 4/5 (2004), 61-79.  
<https://doi.org/10.1177/0263276404046061>
- Featherstone, Mike. Postmodernizm ve Tüketim Kültürü. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Foster, Hal. Tasarım ve Suç. çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Haddon, Leslie. "Domestication and Mobile Telephony". ed. JamesE. Katz. Machines That Become Us: The Social Context of Personal Communication. New Jersey: Transaction Publishers, (2003), 43-70.
- Hebdige, Dick. Altkültür: Tazın Anlamı. çev. Sinan Nişancı - İsmet Gülşekkin. İstanbul: Urzeni Yayınevi, 2004.
- Jenks, Chris. Altkültür: Toplumsalın Parçalanışı. çev. Nihal Demirkol. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Jenks, Chris. Temel Sosyolojik Dikotomiler. ed. İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Atif Yayınları, 2014.
- Layder, Derek. Sosyal Teoriye Giriş. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Küre Yayınları, 2010.
- Lefebvre, Henri. Modern Dünyada Gündelik Hayat. çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Metis Yayınevi, 2007.
- Lüküslü, Demet. Türkiye'de "Gençlik Miti": 1980 Sonrası Türkiye Gençliği. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Merriam, Saharan B. Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber. çev. Selehattin Turan vd. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Miller, Daniel. Material Culture and Mass Consumption. Oxford: WileyBlackwell, 1987.
- Neuman, W. Lawrence. Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I-II. çev. Sedef Özge. Ankara: Yayın Odası, 2016.
- Patton, Michael Quinn. Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri. çev. Mesut Bütün - S. Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Punch, Keith F. Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar. çev. Dursun Bayrak vd. Ankara: Siyasal Kitapevi, 2014.

- Ruppert, Wolfgang. Otomobil-Uzama ve Zamana Egemen Olma: Bisiklet, Otomobil, Televizyon Gündelik Eşyaların Kültür Tarihi. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.
- Sachs, Wolfgang. For Love of the Automobile. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Saussure, Ferdinand De. Genel Dilbilim Dersleri. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1998.
- Sheller, Mimi. "Automotive Emotions: Feeling the Car". Theory, Culture & Society. Londra: Sage. 21/4-5 (2004), 221-242. <https://doi.org/10.1177/0263276404046068>
- Silverstone, Roger. Television and Everyday Life. Londra: Routledge, 1994.
- Urry, John. Automobility, Car Culture and Weightless Travel: A discussion paper. Project SceneSusTech Report. Department of Sociology. Trinity College Dublin, 1999. Erişim 11 Ocak 2024. <https://www.lancaster.ac.uk/fass/resources/sociology-online-papers/papers/urry-automobility.pdf>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021.
- Woodward, Ian. Maddi Kültürü Anlamak. çev. Ferit Aydar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.



## The Opinions of Theology Faculty Undergraduates and Graduates on Interdisciplinary Learning

Saadet İder

0000-0002-8826-4849

Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Theology Faculty, Department of Religious Education, Konya, Türkiye

[ror.org/013s3zh21](http://ror.org/013s3zh21)  
[sciftkat@erbakan.edu.tr](mailto:sciftkat@erbakan.edu.tr)

Muhiddin Okumuşlar

0000-0002-6902-8242

Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Theology Faculty, Department of Religious Education, Konya, Türkiye

[ror.org/013s3zh21](http://ror.org/013s3zh21)  
[mokumuslar@erbakan.edu.tr](mailto:mokumuslar@erbakan.edu.tr)

### Abstract

Interdisciplinary learning improves cognitive skills and increases motivation for learning and teaching in higher education. Interdisciplinary education, which requires the collaboration of different disciplines, contributes to the development of students by integrating disciplinary knowledge and providing a multidimensional perspective. Thus, interdisciplinary education has become an alternative approach to discipline-centered education in higher education. Interdisciplinary learning is necessary for postmodern life because it eliminates the limitations of disciplinary education. The complex nature of the problems posed by postmodern life requires the collaboration of many disciplines. Current political, economic, social, religious, and legal issues are too complex to be solved from the perspective of a single discipline. Discipline-centered education may not be sufficient to provide solutions to current problems or to equip students with problem-solving skills. For this reason, this study reveals that interdisciplinary learning, which is increasing in higher education, can also be applied to higher religious education. The purpose of this study is to demonstrate the outcomes of interdisciplinary learning in higher religious education through a sample training. In the academic year 2023/2024, an interdisciplinary training was conducted on the common problems of theology and other disciplines, and the results were revealed through the views of 16 participants. The research was conducted as a case study by using the qualitative research method, and the research data were coded under four themes: (1) need for interdisciplinary learning in higher religious education, (2) disciplines associated with higher religious education, (3) outcomes of interdisciplinary learning, and (4) suggestions for interdisciplinary education. According to the research findings, the participants believe that courses in higher religious education have interdisciplinary content, that interdisciplinary education is necessary in higher religious education, and that interdisciplinary learning contributes to personal and professional development. It is recommended that studies be carried out using alternative approaches to improve higher religious education.

## Keywords

Religious Education; Higher Education; Higher Religious Education; Interdisciplinary Education; Interdisciplinary Learning

## Highlights

- This study reveals the possibilities and results of interdisciplinary learning in higher religious education through exemplary training.
- The curricula of higher religious education can be offered with an interdisciplinary approach.
- This study searches the opinions of students and graduates of the Theology Faculty about the example of interdisciplinary education.
- The participants think that the courses in theological education have interdisciplinary contents.
- The participants believe that interdisciplinary learning will be beneficial for the personal and professional development of theology students.

## Citation

İder, Saadet – Okumuşlar, Muhiddin. “Chris Jenks' Subculture Approach and Tofaş Youth: A Research on Karaman Province”. *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1003-1025.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1465912>

## Article Information

### Ethical Statement

\* This article is revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “Project on Interdisciplinary Teaching in Higher Religious Education”, orally delivered at the 5th International Conference on Applied Research in Education.

### Ethics committee

Granted by Necmettin Erbakan University University, Social and Human Sciences Ethics Panel, approval dated 14.10.2022 and numbered 2022/383.

### Date of submission

05 April 2024

### Date of acceptance

19 September 2024

### Date of publication

30 September 2024

### Reviewers

Two Internal & Two External

### Review

Double-blind

### Plagiarism checks

Yes - [intihal.net](http://intihal.net)

### Conflicts of Interest

The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest

### Grant Support

This study was funded by Scientific Research Projects Coordination Unit of Necmettin Erbakan University. Project number: 23AB17001.

### Complaints

[eskiyenidergi@gmail.com](mailto:eskiyenidergi@gmail.com)

### Author Contributions

Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Writing - Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)

### S. Development Goals

4 Quality Education

*License* [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

## İlahiyat Fakültesi Öğrencileri ve Mezunlarının Disiplinlerarası Öğrenme Hakkındaki Görüşleri

Saadet İder

0000-0002-8826-4849

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  
<ror.org/013s3zh21>  
[sciftkat@erbakan.edu.tr](mailto:sciftkat@erbakan.edu.tr)

Muhiddin Okumuşlar

0000-0002-6902-8242

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  
<ror.org/013s3zh21>  
[mokumuslar@erbakan.edu.tr](mailto:mokumuslar@erbakan.edu.tr)

### Öz

Yüksek öğretimde disiplinlerarası öğrenme, bilişsel becerileri geliştiren aynı zamanda öğrenme ve öğretme motivasyonunu artıran bir yaklaşımdır. Çeşitli disiplinlerin iş birliğini gerektiren disiplinlerarası eğitim yaklaşımı disiplinler bilginin entegrasyonunu sağlaması ve çok yönlü bakış açısı kazandırması yönüyle öğrencilerin gelişimine katkı sağlamaktadır. Bu sebeple yüksek öğretimde disiplin merkezli eğitime alternatif olarak disiplinlerarası eğitim uygulamaları giderek artış göstermektedir. Disiplinlerarası öğrenme, disiplinler eğitimin sınırlılıklarını ortadan kaldırarak günümüz yaşamı için bir gereklilik halini almıştır. Postmodern yaşamın sebep olduğu sorunların karmaşık doğası, çok sayıda disiplinden yararlanmayı gerektirmektedir. Günümüzdeki siyasi, ekonomik, toplumsal, dini ve hukuki meseleler tek disiplinin bakış açısıyla çözülemeyecek kadar karmaşıktır. Disiplin merkezli eğitim güncel sorunlara çözüm getirmek ve öğrencilere problem çözme becerisi kazandırmakta yetersiz kalabilmektedir. Bu sebeple yüksek öğretimde artış gösteren disiplinlerarası eğitim yaklaşımının yüksek din öğretiminde de uygulanabileceğini temellendirmeye çalışan bu araştırmanın amacı yüksek din öğretiminde disiplinlerarası öğrenmenin sonuçlarını örnek bir eğitimle ortaya koymaktır. İlahiyat ve diğer disiplinlerin ortak problemleri üzerine 2023-2024 öğretim yılında İlahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarına yönelik disiplinlerarası bir eğitim uygulaması gerçekleştirilmiş ve eğitimin sonuçları 16 katılımcının görüşleriyle tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma nitel araştırma yöntemlerinden biri olan görüşme yöntemi ile gerçekleştirilmiş ve durum çalışması olarak desenlenmiştir. Araştırmanın bulguları dört ana tema altında sunulmuştur: (1) Yüksek din öğretiminde disiplinlerarası öğrenme ihtiyacı, (2) ilahiyat eğitiminin ilişkili olduğu diğer disiplinler, (3) disiplinlerarası öğrenmenin sonuçları ve (4) disiplinlerarası eğitime ilişkin öneriler. Araştırmada katılımcıların yüksek din öğretiminde yer alan ders ya da ders içeriklerinin disiplinlerarası nitelikte olduğu, ilahiyat eğitiminde disiplinlerarası eğitimin gerekli olduğu, disiplinlerarası öğrenmenin kişisel ve mesleki gelişime katkı sağladığı yönünde görüş taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır. Araştırma sonunda, yüksek din öğretimini geliştirmeye yönelik alternatif yaklaşımların uygulanabilirliğini ortaya koyan benzer çalışmaların gerçekleştirilmesi önerilmiştir.

## Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi; Yüksek Öğretim; Yüksek Din Öğretimi; Disiplinlerarası Eğitim; Disiplinlerarası Öğrenme.

## Öne Çıkanlar

- Yüksek din öğretiminde disiplinlerarası öğrenmenin imkânı ve sonuçları örnek bir eğitimle ortaya konulmaktadır.
- Yüksek din öğretimi müfredatının disiplinlerarası yaklaşımla sunulabileceği savunulmaktadır.
- Disiplinlerarası eğitim örneği ile ilahiyat öğrencileri ve mezunlarının görüşlerine başvurulmuştur.
- Katılımcılar ilahiyat eğitiminde yer bulan derslerin disiplinlerarası içerikte olduğunu düşünmektedir.
- Katılımcılar disiplinlerarası öğrenmenin ilahiyat öğrencilerinin kişisel ve mesleki gelişimi için fayda sağlayacağını düşünmektedir.

## Atıf Bilgisi

İder, Saadet – Okumuşlar, Muhiddin. “İlahiyat Fakültesi Öğrencileri ve Mezunlarının Disiplinlerarası Öğrenme Hakkındaki Görüşleri”. *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1003-1025.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1465912>

## Makale Bilgileri

*Etik Beyan*

\* Bu makale, 5. International Conference on Applied Research in Education isimli sempozyumda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Project on Interdisciplinary Teaching in Higher Religious Education” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

*Etik Kurul İzni*

Etik onay, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 14.10.2022 tarihli ve 2022-383 numaralıdır.

*Geliş Tarihi*

05 Nisan 2024

*Kabul Tarihi*

19 Eylül 2024

*Yayın Tarihi*

30 Eylül 2024

*Hakem Sayısı*

İki İç Hakem - İki Dış Hakem

*Değerlendirme*

Çift Taraflı Kör Hakemlik

*Etik Beyan*

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

*Benzerlik Taraması*

Yapıldı - [intihal.net](http://intihal.net)

*Çıkar Çatışması*

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

*Finansman*

Bu çalışma Necmettin Erbakan Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir. Proje numarası: 23AB17001.

*Etik Bildirim*

[eskiyenidergi@gmail.com](mailto:eskiyenidergi@gmail.com)

*Yazar Katkıları*

Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)

*S. Kalkınma Amaçları*

4 Nitelikli Eğitim

*Lisans*

CC BY-NC 4.0

## Introduction

The concept of interdisciplinarity first appeared in the 1920s and has been found primarily in the social sciences since 1945.<sup>1</sup> Interdisciplinarity first began in scientific research and then spread to the field of education.<sup>2</sup> In this regard, interdisciplinarity is an educational and research paradigm that has emerged to solve complex problems that transcend the boundaries of a single discipline.<sup>3</sup>

The concept of interdisciplinarity is defined as an innovative learning and teaching model,<sup>4</sup> an interactive teaching strategy,<sup>5</sup> and curriculum change that develops learning skills and competencies. Interdisciplinarity combines knowledge from disciplines that are usually quite disparate, and the interdisciplinary approach is based on two ways: First, it involves having students gain a universal perspective by acquiring information from many fields rather than thinking from the perspective of a single discipline. Second, it recognizes that interdisciplinary knowledge has become a postmodern necessity for solving societal problems that cannot be understood from the perspective of a single discipline.<sup>6</sup> In an interdisciplinary approach, each discipline evaluates a particular problem or an issue from its own perspective.<sup>7</sup> This way, the intersecting dimensions of complex issues, especially social issues, become visible, and scientific information can be examined from a holistic perspective, eliminating the monopoly of any single discipline.<sup>8</sup>

The impact of globalization has made modern life constantly change, with information spreading and becoming increasingly integrated.<sup>9</sup> Therefore, educational programs train people to respond to the needs of society and adapt to the current innovations. Societies resort to interdisciplinary approaches, which use the knowledge and experience of different disciplines to increase student motivation.<sup>10</sup> However, interdisciplinarity is generally considered a research method in scientific studies in Türkiye.<sup>11</sup> Few studies have

<sup>1</sup> Bilal Toprak, "Geçmişimizi Doğru Anlamak: Din Bilimleri ve Arkeoloji Bağlamında Disiplinlerarası Çalışmaların Gerekliliği", ed. İbrahim Aşlamacı et al. (Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu, Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 2/522.

<sup>2</sup> Rudite Andersone - Inate Helmane, "Interdisciplinary Education in Multicultural Environment", *Rural Environment Education Personality* 11 (2018), 30.

<sup>3</sup> Vivek Shandas - Stephan Edward Brown, "An Empirical Assessment of Interdisciplinarity: Perspectives from Graduate Students and Program Administrators", *Innovative Higher Education* 41 (2016), 411.

<sup>4</sup> Ramona Fernanda Ceriotti Toassi - Alzira Maria Baptista Lewgoy, "Integrated health practices I: An innovative experience through inter- -curricular integration and interdisciplinarity", *Communication Health Education* 20 (2016), 449.

<sup>5</sup> Kudrin Alexei, "Liberal Arts and Sciences in the Russian University Education System", *National Research University Higher School of Economics* 4 (2015), 62.

<sup>6</sup> Karri A. Holley, *Understanding Interdisciplinary Challenges and Opportunities in Higher Education* (New Jersey: Wiley InterScience, 2009), 11-12.

<sup>7</sup> Emrullah Ülgen, "Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (February 2017), 14.

<sup>8</sup> Faik Kanatlı - Yunus Emre Çekici, "Nermi Uygur Penceresinden Okuma Sorunsalına Felsefi Bir Yaklaşım" (XI. Uluslararası Dil, Yazın, Deyişibilim Sempozyumu, Sakarya: Sakarya University, 2011), 275.

<sup>9</sup> Andersone - Helmane, "Interdisciplinary Education in Multicultural Environment", 25.

<sup>10</sup> Özden Yarımca, "Disiplinler Arası Yaklaşımına Dayalı Bir Durum Çalışması", *Akademik Bakış Dergisi* 25 (2011), 1.

<sup>11</sup> Ülgen, "Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi"; Şebnem Aslan et al, "İslam'ın Kadın Liderliğe Bakışı: Disiplinlerarası Nitel Araştırma", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (2015), 71-107; Hüsnü Ezber Bodur, "İnterdisipliner Etkileşim Çerçevesinde Siyer Yazıcılığı" (Siret Sempozyumu I, Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2012), 472-495.



advocated interdisciplinarity in religious education and have highlighted the need for interdisciplinary research.<sup>12</sup> This study differs from previous research by focusing on interdisciplinarity in higher religious education. This study aims to reveal the need for interdisciplinary learning in higher religious education by conducting interdisciplinary training.

### 1. Problem

Interdisciplinary education is a process in which students integrate information, techniques, tools, ideas, perspectives, concepts, and theories from two or more fields to explain a phenomenon, solve a problem, or produce a product.<sup>13</sup> This approach addresses topics that require multiple viewpoints and dimensions in discussion.<sup>14</sup> In this respect, interdisciplinary education is neither content nor subject but the process of synthesis through the interpretation of any topic, question, issue, or theme.<sup>15</sup> The integration of disciplinary perspectives is not an end in itself but a means to an end. The goal and outcome of integration are to achieve an interdisciplinary perspective and foster cognitive development.<sup>16</sup>

Interdisciplinary learning develops four cognitive skills: (1) The acquisition of disciplinary views on a topic, (2) the acquisition of disciplinary knowledge that forms the basis of interdisciplinary problems, (3) the integration of divergent views among two or more disciplines, and (4) the use of integrated knowledge for cognitive development.<sup>17</sup> Interdisciplinary education does not require one discipline to be superior to another or the use of other disciplines to support one discipline. Instead, it involves acquiring information and perspectives from different disciplines and contributing to cognitive development through their integration. In this regard, the interdisciplinary approach to teaching and learning is much more effective than the traditional disciplinary approach for developing students' competencies and life skills.<sup>18</sup>

In the late 20th century, social scientists began to highlight interdisciplinarity as an important component of college education.<sup>19</sup> In recent years, many universities that had a traditional structure in the past have made significant changes to their curricula. Interdisciplinarity has emerged as a solution when constructing a modern curriculum in higher education.<sup>20</sup> In this case, the interdisciplinary approach addresses the limitations of

---

<sup>12</sup> Mustafa Öcal, "Türkiye'de Din Eğitiminin Geleceği", *Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: DEM Yayınları, 2022), 503-533; Nurullah Altaş, *Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022), 261-262.

<sup>13</sup> Anderson - Helmane, "Interdisciplinary Education in Multicultural Environment", 26.

<sup>14</sup> Abd. Rahim Razaq et al., "Development of Islamic Education: The Multidisciplinary, Interdisciplinary and Transdisciplinary Approaches", *Al-hayat: Journal of Islamic Education (AJIE)* 4/1 (2020), 63.

<sup>15</sup> Julia T. Klein, *Interdisciplinarity* (Detroit: Wayne State University Press., 1990), 188.

<sup>16</sup> Veronica Boix Mansilla, "Assessing student work at disciplinary crossroads", *Change* 37 (2005), 15-16.

<sup>17</sup> Serkan Aslan - Birsan Aybek, "Multicultural Education on Tolerance and Critical Thinking Skill", *International Journal of Educational Methodology* 6/1 (2019), 44.

<sup>18</sup> Shamba Chatterjee - Sucheta Das, "Interdisciplinary Education Trends in School and Higher Education: A Review", *Advances in Science Education*, ed. Hari Shankar Biswas et al. (Australia: Lincoln Research and Publishing Limited, 2021), 15.

<sup>19</sup> Marilyn Stember, "Advancing the social sciences through the interdisciplinary enterprise", *The Social Science Journal* 28/1 (1991), 2-3.

<sup>20</sup> Victoria Millar, "Interdisciplinary Curriculum Reform in the Changing University", *Taeching in Higher Education* 21/4 (2016), 472.

traditional disciplinary programs and mitigates some of the disadvantages associated with specialization in a single discipline.<sup>21</sup>

Although the necessity of an interdisciplinary approach in higher education is evident, specific suggestions are needed for its implementation. Two models are proposed for interdisciplinary higher education. The first involves a faculty member familiar with integrated disciplines, while the second focuses on modern integration of disciplines. The second model is more commonly used to meet the need for interdisciplinary knowledge.<sup>22</sup> Theologians typically specialize in a single discipline, which complicates the application of the first model. On the other hand, a few suggestions have been made how to implement the second model: The first involves academicians from non-theological disciplines teaching in higher religious education and, similarly, theologians teaching other disciplines. Second, the curriculum in faculties of theology could be restructured to include elective courses from other social science disciplines, allowing students to develop in areas of personal interest.<sup>23</sup> Another suggestion is that interdisciplinary problems should be addressed by at least one academician from a discipline other than theology, alongside theologians. This will require a fundamental overhaul of curricula and teaching methods in higher religious education. This need for renewal and restructuring has been emphasized in research on religious education.<sup>24</sup> Current problems should be integrated into the theological curriculum and addressed using Islamic references.<sup>25</sup> At the same time, new approaches should be applied instead of traditional teaching methods. The narrational teaching method, deeply rooted in Islamic educational tradition, is insufficient for contemporary conditions and may even threaten modern religious education.<sup>26</sup> This study suggests identifying courses in current higher religious education that belong to disciplines that can provide solutions to current problems and then presenting these topics with an interdisciplinary approach. The core characteristics of the interdisciplinary approach involve integrating different disciplines, addressing common problems discussed across fields, and ideally fostering collaborative research among scholars from various disciplines.<sup>27</sup> In this case, disciplines related to the problems of theological education need to be identified. Nearly 30 disciplines have been identified as related to theology, religious studies, and developing cognitive skills and

<sup>21</sup> Nurullah Altaş, *Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 261-262.

<sup>22</sup> Holley, *Understanding Interdisciplinary Challenges and Opportunities in Higher Education*, 6.

<sup>23</sup> Toprak, "Geçmişimizi Doğru Anlamak: Din Bilimleri ve Arkeoloji Bağlamında Disiplinlerarası Çalışmaların Gerekliliği", 2/526.

<sup>24</sup> Ramazan Buyrukçu, "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması Problemi" (Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004), 509-520; Cemal Tosun - Recai Doğan, "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılanması Üzerine" (Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004), 487-507; Şakir Gözütok, "İlahiyat Fakülteleri için Alternatif Program" (Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004), 559-566.

<sup>25</sup> Mustafa Köylü, "Çağdaş Bir Eğitim Yaklaşımı Olarak Aktif Eğitim Modeli (İlahiyat Fakültesi Örneği)" (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004), 33.

<sup>26</sup> Hakan Olgun - Şeyma Altın, "Din Araştırmalarında Disiplinlerarası Etkileşim: Kur'an'ın Anlaşılmasına Dinler Tarihi Perspektifli Yaklaşım", *Yüksek Din Öğretimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2022), 588.

<sup>27</sup> Holley, *Understanding Interdisciplinary Challenges and Opportunities in Higher Education*, 4-5.

competencies.<sup>28</sup> Interdisciplinary education on common problems which are also subjects of related disciplines will be beneficial. Students will gain a deeper understanding of multiple disciplinary perspectives on the same topic, recognize the intersections or divergences, and develop new interdisciplinary insights. The intersection of disciplines on a shared topic facilitates intellectual maturation by enabling analysis, comparison, and confrontation of different perspectives.<sup>29</sup> The interdisciplinary approach focuses on a core theme or topic and allows students to make connections between seemingly unrelated fields (i.e., to acquire/organize information more personally).<sup>30</sup> Therefore, the same topic can be analyzed in depth from a disciplinary perspective, points of divergence or overlap between disciplines can be identified, and students can gain interdisciplinary knowledge and perspective.

## 2. Aim

The aim of this study is to reveal the need for interdisciplinary learning in higher religious education. To achieve this, the study implements an interdisciplinary education program and surveys the undergraduate learners' views on it. The content of the education comprises course topics from Islamic sciences that are taught in a discipline-centered manner in higher religious education. The issues within Islamic sciences are explored through consecutive or simultaneous lectures delivered by both theology academicians and scholars from non-theological disciplines. Due to the challenge of having two academicians lecture simultaneously in traditional theology education, the courses are designed to be consecutive. However, one course features the voluntary participation of two academics simultaneously. The disciplines and content of the interdisciplinary education are listed in Table 1.

**Table 1:** Content of Interdisciplinary Education

Theological discipline	Non-theological discipline	Subject
<b>Kalam</b>	Psychology	Problem of good and evil
<b>Hadith</b>	Sociology	Sexual deviation
<b>Quran Reading and Recitation</b>	Music	Maqams
<b>Islamic Law</b>	Economy/finance	Stock Exchange
<b>Sufism</b>	Philosophy	Emergence of Sufism

At the end of the education program, participating students were asked to share their views on the interdisciplinary education they received. The research seeks answers to the following questions:

1. What are the participants' opinions on the need for interdisciplinary learning in higher religious education?
2. What are the participants' views on the outcomes of interdisciplinary learning in higher religious education?

<sup>28</sup> See. Quality Assurance Agency, *Subject Benchmark Statement for Theology and Religious Studies* (Gloucester: The Quality Assurance Agency for Higher Education, 2014), 13-14.

<sup>29</sup> Lana Ivanitskaya et al., "Interdisciplinary Learning: Process and Outcomes", *Innovative Higher Education* 27/2 (2002), 101

<sup>30</sup> Lana Ivanitskaya et al., "Interdisciplinary Learning: Process and Outcomes", *Innovative Higher Education* 27/2 (2002), 99.

### 3. Method

The method of the research is a case study, which falls under qualitative research designs. Case studies examine all factors (e.g. people, environment, processes) associated with a situation using a holistic approach focusing on how these factors influence and are influenced by the situation.<sup>31</sup> This research is designed as a case study to explore how participants are impacted by interdisciplinary learning. It is based on a real educational setting that incorporates interdisciplinary learning. Case study analyzes a situation in depth in its real context.<sup>32</sup>

Data was collected using focus group interview. The purpose of focus group interviews is to understand participants' thoughts and feelings about a topic, product, or service.<sup>33</sup> In this study, focus group interviews were employed to gain insights into participants' views on interdisciplinary learning. Ethics committee approval was obtained from the Social Sciences Ethics Committee of Necmettin Erbakan University.

#### 3.1. Study Group

The study group of the research consists of 4th-year students from the Faculty of Theology at Necmettin Erbakan University, as well as graduates from the years 2022 and 2023. Participants were selected using the criterion sampling method, a purposive sampling method.<sup>34</sup> The criteria for inclusion required participants to have completed or be currently studying in their 4th year. This criterion ensures that participants have sufficient experience in theological education to evaluate the interdisciplinary education provided in the study.

Participants in the focus group interviews share a common experience related to the research topic.<sup>35</sup> Therefore, the study group was determined on a voluntary basis from the 20 individuals who had participated in the interdisciplinary education. A group size of 6-8 people is ideal for focus group interviews.<sup>36</sup> Consequently, two separate focus group interviews were conducted with 16 participants, eight in each group. The characteristics of the participants are detailed in Table 2.

**Table 2:** Participants' Characteristics

Variables	f
<b>Gender</b>	
<b>Female</b>	9
<b>Male</b>	7
<b>Age</b>	
<b>22-32</b>	13
<b>33-43</b>	2
<b>44-54</b>	1
<b>High School</b>	
<b>Imam Hatip High School</b>	12

<sup>31</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 73.

<sup>32</sup> Robert K. Yin, *Case Study Research: Designs and Methods* (Los Angeles: Sage Publication), 17.

<sup>33</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 158.

<sup>34</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 122.

<sup>35</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 158.

<sup>36</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 164.

<b>Anatolian High School</b>	1
<b>Health High School</b>	1
<b>Open Education High School</b>	2
<b>Classroom</b>	
<b>4th grade</b>	9
<b>Graduate</b>	7
<b>Total</b>	<b>16</b>

### 3.2. Data Collection

A semi-structured interview form and a personal information form were used to collect research data. Semi-structured forms, which consist of open-ended questions, provide more in-depth data. The interviews were conducted at the Faculty of Theology and were recorded using a voice recorder. The recordings were subsequently transcribed by the researcher, and the data were prepared for analysis.

### 3.3. Data Analysis

The research data were analyzed using content analysis. The purpose of content analysis is to identify concepts and themes that can explain the data. To achieve this, the data must first be conceptualized, organized, and thematized.<sup>37</sup> The analysis involved identifying codes, deriving categories from these codes, and extracting themes from the categories. The NVivo10 analysis software was used for data analysis. The research data were coded under four main themes, with participant statements included in each theme. Male participants were coded as M1, M2, ...M7, and the female participants as F1, F2, ...F9.

To ensure the internal reliability of the study, the data were also analyzed by a second researcher to ensure the internal reliability of the study. In addition, participant characteristics, research environment, and the process of data analysis were explained in detail to ensure the external reliability of the research. The internal validity of the research was ensured by paying attention to the consistency of the findings and results and their compatibility with the theoretical framework. External validity pertains to the generalizability of results in similar situations. However, direct generalization is challenging in qualitative research due to varying social contexts. All stages of the qualitative research should be detailed for the reader to understand the generalizability of the findings.<sup>38</sup> Therefore, the stages of the research have been explained above.

## 4. Findings

The research findings are organized into four themes: Need for interdisciplinary learning in higher religious education, the disciplines associated with higher religious education, outcomes of interdisciplinary education, and suggestions for interdisciplinary education.

### 4.1. Need for Interdisciplinary Learning in Higher Religious Education

The research findings reveal that all the participants agree on the need for interdisciplinary knowledge and perspective in theological education. They highlighted

---

<sup>37</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242.

<sup>38</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 271-272.

several reasons for this need, including the interdisciplinarity of religion, the secular understanding, the professional development of theologians, the complexity of daily life, and the strengthening of religious faith.

Table 3: Reasons for Interdisciplinary Learning in Higher Religious Education

Interdisciplinarity at the core of religion (f=4)	<p>“We always try to keep away from (non-theological) disciplines. However, they already exist in the religion itself and in the Quran and the Sunnah... They are at the center of religion, but we have removed them as if they were separate fields. We need to reunite them.” M3</p> <p>“A theologian should have interdisciplinary knowledge because our religion is completely interdisciplinary. Because our religion is also beyond science and Islam encompasses all sciences, we definitely need interdisciplinary education.” F1</p>
<p>The participants emphasized the importance of interdisciplinary knowledge within religion and expressed strong support for interdisciplinary religious education. They pointed out that the concept of interdisciplinarity is supported by references in the Quran and the Sunnah, which are foundational texts for religious education. The participants’ statements indicate that while interdisciplinary education facilitates the acquisition of diverse knowledge, it also offers additional perspectives beyond mere knowledge.</p>	
Responding to secular view (f=3)	<p>“The Tafsir scholar said, ‘You must understand something before you accept it.’ Even non-believers must understand something before they can accept it. Therefore, opening your mind to different areas is crucial.” F9</p> <p>“We will face not only believers but also non-believers. More unbelievers will ask us questions, because when we tell the believers ‘what is allowed and what isn’t, they say ‘okay’. Because unbelievers will ask ‘why?’, knowing not just the religious aspects, but also other would be better.” F8</p>
<p>The research findings indicate that individuals with a secular worldview tend to disregard religious references. Consequently, answers and solutions supported by verses and hadiths are often insufficient to persuade them. Instead, they find religious knowledge, which incorporates data from various disciplines, to be more satisfactory.</p>	
Self-improvement (f=4)	<p>“A theologian needs to have interdisciplinary knowledge. Just as tafsir is connected to Arabic, theology is also connected to other disciplines. We have also discussed with friends whether studying logic and philosophy is necessary and it is very necessary.” M5</p> <p>“Suppose a tafsir professor comes to us and explains Surah Ali Imran. Having another tafsir professor come and explain the same thing and make the same interpretations doesn’t do us any good. We should be able to make different expositions and modernize our knowledge by constantly improving ourselves.” M6</p>

Participants expressed that acquiring interdisciplinary knowledge and understanding would significantly contribute to both the personal and professional development of theologians. The emphasized that religious education requires active interaction among individuals and that religious knowledge must be updated to align with contemporary

conditions. Furthermore, the participants highlighted the necessity for theologians to have knowledge across various fields.

Complexity of daily life (f=2)	“Because the problems we face in daily life and society are the subjects of many fields, an interdisciplinary perspective is necessary for everyone. Questions, problems, and solutions do not refer to a single field.” F9
--------------------------------	---

Solving the problems of modern life necessitates the integration of multiple disciplines. Participants identified various crises and issues, including economic, political, moral, social, and health-related concerns.

Enhancing one’s own religious knowledge and belief (f=5)	“When an ordinary verse asks us to ‘look at the sky’, we just look at the sky and tell ourselves that ‘Allah created it’, but scientific researchers says that the deeper they look into the sky, the more evidence they find for Allah. I think that they impress believers even more with science.” F5 “Interdisciplinary knowledge is enriching not only for inviting non-Muslims to Islam, but also for Muslims. When we see that Islam intersects with other sciences beyond what we learn (in theological education), we are more satisfied.” F6
--	---

Participants believe that interdisciplinary knowledge in religious education strengthens believers’ faith and structures religious understanding. They also noted that the integration of religious knowledge with other sciences positively impacts those studying theology.

#### 4.2. Disciplines Associated with Higher Religious Education

Participants were asked about the disciplines associated with theological education. Their responses highlighted a range of sub-disciplines from the social sciences, natural sciences, and health sciences. Notably, all participants agreed on the necessity of incorporating knowledge from other disciplines and believed that interdisciplinary learning would greatly benefit religious education.

Table 4: **Disciplines Related to Higher Religious Education**

Astronomy (f=1)	“A theologian knows astronomy, namely the science of the heavens because it is called ‘Nujum’ (stars). Stars are used for finding direction. If you don’t know that, you can’t navigate or understand certain things.” M3
Medicine/health (f=6)	“Fiqh encompasses all aspects of life and should play a role in contemporary issues such as determining the type of medical procedures and the use of pesticides. However, Fiqh alone may not be sufficient to address these modern concerns comprehensively.” M5 “I think supporting fiqh with medicine, economics, and law is both relevant and essential, for these are encountered in daily life.” F2 “Medicine is a fundamental issue in Islamic law as well as IVF and organ donation...” M4
Sociology/Psychology (f=8)	“For example, we need to learn about psychology. If we become teachers, we might encounter psychological problems of learners in our classes. We need to know how to

	<p>approach them from a religious perspective. Therefore, we need to benefit from both religious studies and psychology.” M1</p> <p>“You also need to know sociology, the nature of humans and society. The East is not the same as the West, nor is the Black Sea region the same as Central Anatolia. When we talk to society about religious issues, we have to look at the social structure and unite the two.” M3</p>
Philosophy/Logic (f=4)	<p>“We definitely need philosophy. Theology, Sufism, and philosophy are interwoven sciences. Debates have been going on for a long time about which one is the source discipline. These are things we definitely need to learn.” F1</p> <p>“What we call tafsir is actually a productive activity, and so are hadiths. You need to have a strong ability to think. I think that philosophy and logic complement tafsir.” M5</p>
Veterinary (f=2)	<p>“Islamic law uses mathematics to calculate zakat. Islamic law also uses veterinary medicine, such as when making a sacrifice. Has the animal lost teeth or not? Is the animal sick or not?” M3</p>
Folklore (f=3)	<p>“I am interested in Anatolian culture and Turkish folk music. I have read many articles. I did not know there was such a discipline as folklore. It is directly related to us (theology). ... Even folk songs have religious motifs. Neşet Ertaş has a folk song called Mevlana. You have got to be blind not to see the Sufi influence in this poem.” M5</p>
Economy/finance (f=2)	<p>“I think it is both relevant and essential to support fiqh with medicine, economics and law as these are encountered in daily life.” F2</p>
Music (f=2)	<p>“The Holy Quran has direct reference to music. It has advice and encouragement from the Prophet... The effect of the call to prayer in the Suleymaniye Mosque is not the same as that in the mosque in this neighborhood.” M5</p>

The research findings show that the theology learners are aware of the contemporary issues and believe that merely teaching of religious knowledge is insufficient for effective religious education. As 4th-year undergraduate and graduate students, they demonstrate a solid grasp of their courses and course content. They recognize that religious topics and the curriculum of higher religious education are interconnected with other disciplines, particularly noting sociology and psychology are the two disciplines that the participants mentioned frequently. Although the curriculum includes courses on the psychology of religion and the sociology of religion, these courses are not perceived as adequately meeting students' needs.

#### 4.3. Outcomes of Interdisciplinary Learning

Participants were asked about the positive and negative aspects of interdisciplinary theological education. None of the participants expressed a negative opinion on it. This indicates that interdisciplinary education has positively impacted students and is considered beneficial.



**Table 5:** Outcomes of Interdisciplinary Learning

Various perspective (f=5)	<p>“(With interdisciplinary education) We look at life from different perspectives. We don’t just stay only in our own field. We also see that other life exists out there.” M4</p> <p>“We do not live in a purely religious place. For example, we are not governed by a Sharia law where Islam prevails. That's also true of the whole world. ...That's why we need perspectives other than religion. For example, we learned about the stock market today. We had only looked at it from a religious perspective.” F1</p>
<p>One of the primary aims of interdisciplinary education is to enable students to acquire different perspectives. The participants’ statements support this conclusion. Integrating non-religious perspectives alongside a religion-centered understanding enhances the resolution of issues addressed in religious education.</p>	
Integration of various disciplinary knowledge (f=6)	<p>“A finance lecturer told us about the secular side of the issue.... We also listened to halal and haram aspects from the lecturer of Islamic law. It resembles how the upper and lower teeth complement each other. This had a great effect on me. If I had listened only to the finance lecturer, I would have been confused about if the stock market is permissible or how much of it is permissible?” If I had listened only to the Islamic jurist, I would have said, "Okay, the stock market is not halal, but what is the basis?" M5</p> <p>“I think that knowing only one aspect can be a great asset, both in terms of the satisfaction of the individual and in terms of filling in what’s missing in terms of the competence of learners. In (these) classes in which we have participated, we have clearly observed the ability to analyze and comprehend of the topics through different dimensions.” F3</p>
<p>Participants believed that interdisciplinary education could enhance their own cognitive development and their interlocutors to deliver religious education more effectively. The positive impact of this approach on students underscores the feasibility and necessity of incorporating interdisciplinary methods in theological education.</p>	
Improving theologians’ image (f=4)	<p>“Acquiring knowledge from various disciplines benefits us, but it benefits the people out there even more. The way our people look at a theologian, a hajji or hodja, has changed. It's not like how it used to be. Instead of attending a lecture by a theologian, they attend Dr. Salih Selman's lecture, and the hall is packed. But compared to a theologian, he has many shortcomings.” M4</p> <p>“Since we have an image of hodja in society, when you approach the subject of medicine after graduation, others are surprised... They appreciate you more, and they listen to you more. That's why we need to appeal to people from different backgrounds.” F8</p>

The findings of the study demonstrate that interdisciplinary education enhances the identity of a theologian. Participants noted that theologians who possess knowledge from

different disciplines are better equipped to engage with their interlocutors and believe that this broader expertise can help improve the often negative image of theologians.

Personal development (f=4)

“We do not just acquire knowledge in interdisciplinary education. For example, if I learn about finance, I can run my own finance-related business. I can develop myself in this field or if we learn psychology, we can deal with people better. Human psychology has more advanced stages.” F1  
 “I think the ability to look at issues from different perspectives is one of the factors that contribute to human development. From this point of view, I think having lecture by two experts from different disciplines has contributed to our self-development by providing us with different perspectives.” M7

Interdisciplinary education not only aids in the acquisition of knowledge but also fosters personal development. In social life and in the contemporary world in particular, most skills require insights from multiple disciplines. Recognizing this, participants believe that interdisciplinary education can enhance their ability to engage effectively with others.

Creating motivation and excitement (f=4)

“The Quran lecturer told us about the maqams and the effect of the morning and evening adhan recited with these maqams. We have been told these things for years, so okay, we know them. However, having the music teacher explain the same topic to us was completely different. I have never experienced such an impressive lecture...” F5  
 “Th theology faculty has an intense curriculum. We learned a lot quickly, but unfortunately, many of our questions that came up while learning were sometimes limited to note taking. When considering that some of these (theology courses) are related to other disciplines, I have seen that such education can answer the questions that come to minds... I believe that this situation eases the fatigue in the learning process.” F2

#### 4.4. Suggestions for Interdisciplinary Education

Participants were asked what they would suggest for an interdisciplinary theological education, and the corresponding data were coded as academicians, teaching method, learning environment, and content.

Table 6: Suggestions for Interdisciplinary Education

Academics	Attitude (f=2) Privacy of religious view (f=1)	“The professor’s attitude is also important in an interdisciplinary course. A theologian should also know how to joke and draw from real life examples. They should not be like the clergy. I think we should abandon the idea of an ordinary theologian having a stoic face. Such lectures are already very fast-paced.” M1 “I think it would be more effective if the lecturers of other disciplines taught the lesson regardless of their religious views... Having a neutral teacher is
-----------	---	--

better for drawing attention. They may not always have the same attitude. However, I think this is an effective way to draw attention from the other side.” M4

Interaction between learners and teachers is crucial in interdisciplinary education. However, participants criticized the persistence of traditional authoritarian attitudes in theological education, even within interdisciplinary settings. Additionally, a non-theological expert’s expression of personal religious views was not well received by participants. This reaction may stem from the expectation that interdisciplinary education should provide diverse perspectives that are not centered solely on religion.

	Active learning/teaching (f=3)	“Students should be allowed to speak in interdisciplinary education. The instructor can explain, but I should be able to say what I think, and maybe the instructor’s answer will change my mind. Both students and instructor should be active. If the instructor is active and the students are passive, nothing happens except the instructor imparting knowledge.” M3
Teaching method	Simultaneous teaching (f=3)	“I think it is more correct for two lecturers to teach at the same time in interdisciplinary education instead of teaching separately (one after the other).” M1

The participants noted that traditional teaching methods are unsuitable for interdisciplinary education. The lecture method, typically used in faculties of theology, often involves a one-way transmission of knowledge that limits active learning, critical engagement, and interaction -key components of effective interdisciplinary education.

To illustrate how interdisciplinary education can be experienced, the study included a single lecture course where two professionals taught simultaneously. However, this approach may be challenging within the traditional theological framework. Consequently, the remaining lectures were organized as consecutive sessions. Participants found the simultaneous lectures to be more effective, as they facilitated better integration of perspectives. Conversely, when lectures were separated, even with a common theme, the study observed that boundaries between disciplines remained blurred. This highlights an important consideration for interdisciplinary education.

Content (f=5)	“If you don’t include a solid theological component in interdisciplinary education, the information will be meaningless and not fit from this perspective. The mind may focus on that side and shift. For example, let’s say that education is given in the field of psychology. If the theological aspect is not provided well, the non-theological aspect might make more sense.” F1
---------------	--

“Religion and science are said to not be in conflict, but when we say these things, it seems like we are putting science first. We should not miss this point. Let us make a connection between religion and science but not emphasize science over religion.” M4

Participants believe that theological disciplines should be given more emphasis in interdisciplinary theological education. However, interdisciplinary education aims to balance and integrate multiple disciplines without favoring one over another. This expectation may stem from the participants’ four years of experience in disciplinary theological education and their strong religious sensitivity.

Learning environment (f=4)

“Learners and teachers are afraid that co-education in theological teaching will eliminate the privacy. However, I think the privacy will be eliminated regardless. Gay students at Imam Hatip Schools and the LGBT we learned about yesterday are examples of this. The lessons should be taught in a mixed environment. Male and female students can continue their education in the same environment with respect.” F6  
“We are discussing these topics very well now, boys and girls together. Everyone knows their boundaries. I can understand it very well: Sometimes men's perspectives are quite different from women's, so different data can come up regarding the same topic... Both men's and women's issues can be easily discussed in mixed environments.” F5

The suggestion for co-education in interdisciplinary education, proposed by female students, is a noteworthy finding in the study. This indicates that female students do not have concerns about privacy in a co-educational setting. Moreover, the participation of both male and female students in the same class has proven beneficial for observing and integrating diverse perspectives.

### Discussion and Conclusion

This study conducted an exemplary interdisciplinary education involving five distinct theological disciplines to show the outcomes of interdisciplinary learning in higher religious education. Participants’ opinions on the outcomes of interdisciplinary education were surveyed. The findings indicate that all participants considered interdisciplinary education both necessary and beneficial. This aligns with existing literature, which also emphasizes the necessity of interdisciplinarity in religious education<sup>39</sup> and advocates for the adoption of interdisciplinary approach.<sup>40</sup>

Participants highlighted several reasons for the need for interdisciplinary education in theology faculties. One key reason is the inherent interdisciplinarity within religion itself,

<sup>39</sup> Altaş, *Din Eğitimi*, 2022, 261.

<sup>40</sup> Kate Adams, “The concept of the child through a spiritual lens: implications for interdisciplinary approaches and Religious Education”, *Journal of Religious Education* 65/5 (2017), 81-93; Nigel Fancourt - Liam Guilfoyle, “Interdisciplinary Perspective-taking within Argumentation: Students’ Strategies Across Science and Religious Education”, *Journal of Religious Education* 70 (2022), 1-23; Stephen McKinney et al., “Searching for Meaning – Science and Religious Education Teachers collaborating in interdisciplinary Teaching and Learning”, *Scottish Educational Review* 46/1 (2014), 32-47; Razaq et al., “Development of Islamic Education: The Multidisciplinary, Interdisciplinary and Transdisciplinary Approaches”.

which supports the need for integrating multiple disciplines in religious education. This aligns with findings from other studies that also emphasize the role of interdisciplinarity in religion.<sup>41</sup> Another significant reason is the complexity of daily life. Various studies suggest addressing the complexities of modern life necessitates the collaboration of different disciplines.<sup>42</sup> This approach help students develop critical thinking skills to identify and solve real-world problems.<sup>43</sup> Additionally, participants justified the need for interdisciplinary religious education by arguing how it provides answers for those with secular views, contributes to professional development, and increases self-confidence. This view is supported by other research, which has shown that interdisciplinary education in higher education settings contributes positively to the interlocutors' professional development.<sup>44</sup>

Participants noted that theological education is interconnected with a range of disciplines, including philosophy, psychology, logic, sociology, medicine, law, economics, and astronomy. Literature suggests that integrating social science disciplines, such as psychology, sociology, and social anthropology can enhance the study of siyar (the life of Prophet Mohammed).<sup>45</sup> Similarly, history, psychology, and sociology are seen as valuable for enriching the science of tafsir (interpretation of the Quran) both in terms of content and methodology.<sup>46</sup> Other studies have revealed the relationship which theology has with the natural sciences,<sup>47</sup> psychology,<sup>48</sup> and ecology<sup>49</sup>. Additionally, the course of religious education within the theological programs is recognized as inherently interdisciplinary.<sup>50</sup>

Data on the results of interdisciplinary education show that it provides students with new perspectives and facilitates the integration of knowledge from various disciplines. Research shows that acquiring an interdisciplinary perspective and achieving cognitive development are key outcomes of such education. Interdisciplinary education aids in analyzing, synthesizing, and integrating the connection among disciplines.<sup>51</sup> Studies have found that students taught using an interdisciplinary approach tend to perform better on exams that test both knowledge and critical

<sup>41</sup> William K. Kay - Leslie E. Francis, "The Seamless Robe: Interdisciplinary Enquiry in Religious Education", *British Journal of Religious Education* 7/2 (1985), 65-66.

<sup>42</sup> Brinia Vasiliki et al., "A New Teaching Method for Teaching Economics in Secondary Education", *International Organization of Scientific Research Journal of Research & Method in Education* 6/2 (2016), 86.

<sup>43</sup> Hilary Staples, "The Integration of Biomimicry as a Solution-Oriented Approach to the Environmental Science Curriculum for High School Students", *Online Submission* (01 Ocak 2005), 16.

<sup>44</sup> Ronica N. Rooks et al., "Co-teaching Two Interdisciplinary Courses in Higher Education", *International Journal for the Scholarship of Teaching and Learning* 16/2 (2022), 2.

<sup>45</sup> Bodur, "İnterdisipliner Etkileşim Çerçevesinde Siyer Yazıcılığı", 472.

<sup>46</sup> Ülgen, "Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi", 13.

<sup>47</sup> Raymond R. Hausoul, "Theology and Cosmology: A Call for Interdisciplinary Enrichment", *Zygon* 54/2 (2019), 324-336.

<sup>48</sup> Paul M. Kaplick et al., "An Interdisciplinary Framework for Islamic Cognitive Theories", *Zygon* 54/1 (2019), 66-85.

<sup>49</sup> Gregory E. Hitzhusen - Mary Evelyn Tucker, "The potential of religion for Earth Stewardship", *Frontiers in Ecology and the Environment* 11/7 (2013), 368-376.

<sup>50</sup> Aslıhan Kuşçuoğlu - Cemal Tosun, "İlahiyat Eğitiminde Disiplinlerin Amaç ve Muhtevaları: Akademisyen Görüşlerinin Nitel Bir Analizi", *EskiYeni* 52 (2024), 397.

<sup>51</sup> Boix Mansilla, "Assessing student work at disciplinary crossroads", 15-16.

thinking skills.<sup>52</sup> Related studies reveal that theology learners often have low levels of critical thinking dispositions<sup>53</sup> and medium levels of information literacy.<sup>54</sup> These findings support the need for interdisciplinary learning.

Another finding of this study is that interdisciplinary education contributes to personal development. A similar study with students who underwent interdisciplinary education concluded that it positively impacts not only learning but also personal growth. This includes enhancing tolerance, cooperation, and leadership skills,<sup>55</sup> as well as improving communication abilities.<sup>56</sup> Additionally, interdisciplinary education was found to stimulate motivation and enthusiasm among students. Another study showed that interdisciplinary education can better motivate students.<sup>57</sup> Furthermore, interdisciplinary religious education also helps improve the public perception of theologians.

Within the scope of the research, the participants made suggestions based on their experience with interdisciplinary education. One key suggestion is that interdisciplinary theological education should be interactive and critical. Other studies have supported this finding by indicating that religious education should be critical, questioning, and interactive.<sup>58</sup> Another suggestion from the participants was to implement interdisciplinary education through simultaneous teaching of different disciplines within the same course, rather than through sequential courses. Holley supports this approach, suggesting that collaborative participation by researchers from different disciplines is a specific practice of interdisciplinary education, though not always implemented.<sup>59</sup> Participants also offered suggestions regarding academicians, teaching methods, content, and learning environment. Another study supported this finding by revealing how students who drop out of school in higher religious education have difficulty adapting to the course content and teaching styles of academicians.<sup>60</sup> The participants' suggestions that other disciplines should support theology in interdisciplinary theological education and that religious knowledge should always take precedence contradict the nature of interdisciplinary education but are seen as a result of the discipline-centered religious education the participants have been receiving and their religious sensitivity they possess. Additionally, the reference to co-

<sup>52</sup> Casey Jones, "Interdisciplinary Approach - Advantages, Disadvantages, and the Future Benefits of Interdisciplinary Studies", *ESSAI* 7 (2009), 78.

<sup>53</sup> İrfan Erdoğan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2015) 339.

<sup>54</sup> İpek, Fatih - Mustafa Tavukçuoğlu, "Yüksek Din Öğrenimi Gören Öğrencilerin Bilgi Okuryazarlığı ve Epistemolojik İnanç Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020) 292.

<sup>55</sup> Susan J. Boyer - Penny A. Bishop, "Young Adolescent Voices: Students' Perceptions of Interdisciplinary Teaming", *Research in Middle Level Education Online* 28/1 (2004), 1-6.

<sup>56</sup> Andersone - Helmane, "Interdisciplinary Education in Multicultural Environment", 26; Jones, "Interdisciplinary Approach - Advantages, Disadvantages, and the Future Benefits of Interdisciplinary Studies", 80.

<sup>57</sup> Katrine Lindvig - Lars Ulriksen, "Different, Difficult, and Local: A Review of Interdisciplinary Teaching Activities", *The Review of Higher Education* 43/2 (2019), 711.

<sup>58</sup> Rob Freathy et al., "Pedagogical Bricoleurs and Bricolage Researchers: The case of Religious Education", *British Journal of Educational Studies* (2017), 1; Oduntan Jawoniyi, "Religious Education, Critical Thinking, Rational Autonomy, and the Child's Right to an Open Future", *Religion & Education* 42/1 (2015), 35.

<sup>59</sup> Holley, *Understanding Interdisciplinary Challenges and Opportunities in Higher Education*, 4-5.

<sup>60</sup> Ali Baltacı, "Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 611.

education was notable, although it is not directly related to interdisciplinary education. The majority of theology learners who had participated in another study were also found to favor co-education.<sup>61</sup>

In conclusion, the study highlights the evident need for alternative approaches in higher religious education. By incorporating the perspectives of those directly involved in theological education, this research underscores the feasibility, necessity, and benefits of interdisciplinary learning. The findings demonstrate that interdisciplinary learning is both necessary and advantageous in the context of higher religious education. The results are expected to contribute significantly to the field of religious education by emphasizing the need for restructuring traditional methods and exploring alternative approaches.

The study advocates for practical and comprehensive research in religious education that employs interdisciplinary methods and various research approaches. This will help illustrate the outcomes of interdisciplinary education more effectively and support the development of innovative educational practices.

---

<sup>61</sup> Muhammed Esad Altıntaş, "Yüksek Din Öğretiminde Karma ya da Tek Cinsiyete Dayalı Eğitim Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 373-406.

## References

- Adams, Kate. "The concept of the child through a spiritual lens: implications for interdisciplinary approaches and Religious Education". *Journal of Religious Education* 65/5 (2017), 81-93. <https://doi.org/10.1007/s40839-017-0043-7>
- Alexei, Kudrin. "Liberal Arts and Sciences in the Russian University Education System". *National Research University Higher School of Economics* 4 (2015), 62-71. <https://doi.org/10.17323/1814-9545-2015-4-62-71>.
- Altaş, Nurullah. *Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2022.
- Altıntaş, Muhammed Esad. "Yüksek Din Öğretiminde Karma ya da Tek Cinsiyete Dayalı Eğitim Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 373-406. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.488670>
- Andersone, Rudite - Helmane, Inate. "Interdisciplinary Education in Multicultural Environment". *Rural Environment Education Personality* 11 (2018), 25-32. <https://doi.org/10.22616/REEp.2018.002>
- Aslan, Serkan - Aybek, Birsen. "Multicultural Education on Tolerance and Critical Thinking Skill". *International Journal of Educational Methodology* 6/1 (2019), 43-55. <https://doi.org/10.12973/ijem.6.1.43>
- Aslan, Şebnem et al. "İslam'ın Kadın Liderliğe Bakışı: Disiplinlerarası Nitel Araştırma". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (2015), 71-107.
- Baltacı, Ali. "Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 593-616. <http://doi.org/10.33420/marife.625466>
- Bodur, Hüsnü Ezber. "İnterdisipliner Etkileşim Çerçevesinde Siyer Yazıcılığı". *Siret Sempozyumu*. Ed. Tahsin Koçyiğit. 472-495. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Boix Mansilla, Veronica. "Assessing student work at disciplinary crossroads". *Change* 37 (2005), 14-21. <http://doi.org/10.3200/CHNG.37.1.14-21>
- Boyer, Susan J. - Bishop, Penny A. "Young Adolescent Voices: Students' Perceptions of Interdisciplinary Teaming". *Research in Middle Level Education Online* 28/1 (2004), 1-19. <http://doi.org/10.1080/19404476.2004.11658176>
- Buyrukçu, Ramazan. "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması Problemi". 509-520. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.
- Chatterjee, Shamba - Das, Sucheta. "Interdisciplinary Education Trends in School and Higher Education: A Review". *Advances in Science Education*. ed. Hari Shankar Biswas et al. 12-18. Australia: Lincoln Research and Publishing Limited, 2021.
- Erdoğan, İrfan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2015), 322-342.
- Fancourt, Nigel - Guilfoyle, Liam. "Interdisciplinary Perspective-taking within Argumentation: Students' Strategies Across Science and Religious Education". *Journal of Religious Education* 70 (2022), 1-23. 3 <https://doi.org/10.1007/s40839-021-00143-9>
- Freathy, Rob et al. "Pedagogical Bricoleurs and Bricolage Researchers: The case of Religious Education". *British Journal of Educational Studies*, 1-19. <https://doi.org/10.1080/00071005.2017.1343454>



- Gözütok, Şakir. “İlahiyat Fakülteleri için Alternatif Program”. 559-566. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.
- Hausoul, Raymond R. “Theology and Cosmology: A Call for Interdisciplinary Enrichment”. *Zygon* 54/2 (2019), 324-336. <https://doi.org/10.1111/zygo.12506>
- Hitzhusen, Gregory E. - Tucker, Mary Evelyn. “The potential of religion for Earth Stewardship”. *Frontiers in Ecology and the Environment* 11/7 (2013), 368-376. <https://doi.org/10.1890/120322>
- Holley, Karri A. *Understanding Interdisciplinary Challenges and Opportunities in Higher Education*. New Jersey: Wiley InterScience, 2009.
- Ivanitskaya, Lana et al. “Interdisciplinary Learning: Process and Outcomes”. *Innovative Higher Education* 27/2 (2002), 95-111. <http://doi.org/10.1023/A:1021105309984>
- İpek, Fatih - Tavukçuoğlu, Mustafa. "Yüksek Din Öğrenimi Gören Öğrencilerin Bilgi Okuryazarlığı ve Epistemolojik İnanç Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 259-301.
- Jawoniyi, Oduntan. “Religious Education, Critical Thinking, Rational Autonomy, and the Child’s Right to an Open Future”. *Religion & Education* 42/1 (2015), 34-53. <https://doi.org/10.1080/15507394.2013.859960>
- Jones, Casey. “Interdisciplinary Approach - Advantages, Disadvantages, and the Future Benefits of Interdisciplinary Studies”. *ESSAI* 7 (2009), 76-81.
- Kanatlı, Faik - Çekici, Yunus Emre. “Nermi Uygur Penceresinden Okuma Sorunsalına Felsefi Bir Yaklaşım”. XI. Uluslararası Dil, Yazın, Değişbilim Sempozyumu, (2011), 275-287.
- Kaplick, Paul M. et al. “An Interdisciplinary Framework for Islamic Cognitive Theories”. *Zygon* 54/1 (2019), 66-85. <http://doi.org/10.1111/zygo.12500>
- Kay, William K. - Francis, Leslie E. “The Seamless Robe: Interdisciplinary Enquiry in Religious Education”. *British Journal of Religious Education* 7/2 (1985), 64-67. <https://doi.org/10.1080/0141620840070204>
- Klein, Julia T. *Interdisciplinarity*. Detroit: Wayne State University Press., 1990.
- Köylü, Mustafa. “Çağdaş Bir Eğitim Yaklaşımı Olarak Aktif Eğitim Modeli (İlahiyat Fakültesi Örneği)”. 27-45. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.
- Kuşçuoğlu, Aslıhan - Tosun, Cemal. “İlahiyat Eğitiminde Disiplinlerin Amaç ve Muhtevaları: Akademisyen Görüşlerinin Nitel Bir Analizi”. *Eskiyeni* 52 (2024), 377-403. <http://doi.org/10.37697/eskiyeni.1405206>
- Lindvig, Katrine - Ulriksen, Lars. “Different, Difficult, and Local: A Review of Interdisciplinary Teaching Activities”. *The Review of Higher Education* 43/2 (2019), 697-725. <http://doi.org/10.1353/rhe.2019.0115>
- McKinney, Stephen et al. “Searching for Meaning – Science and Religious Education Teachers collaborating in interdisciplinary Teaching and Learning”. *Scottish Educational Review* 46/1 (2014), 32-47. <http://doi.org/10.1163/27730840-04601004>
- Millar, Victoria. “Interdisciplinary Curriculum Reform in the Changing University”. *Taeching in Higher Education* 21/4 (2016), 471-483. <http://dx.doi.org/10.1080/13562517.2016.1155549>

- Olgun, Hakan - Altın, Şeyma. “Din Araştırmalarında Disiplinlerarası Etkileşim: Kur’an’ın Anlaşılmasına Dinler Tarihi Perspektifli Yaklaşım”. *Yüksek Din Öğretimi*. 587-598. İstanbul: DEM Yayınları, 2022.
- Öcal, Mustafa. “Türkiye’de Din Eğitiminin Geleceği”. *Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 503-533. İstanbul: DEM Yayınları, 2. Edition., 2022.
- Quality Assurance Agency. *Subject Benchmark Statement for Theology and Religious Studies*. Gloucester: The Quality Assurance Agency for Higher Education, 2014.
- Razaq, Abd. Rahim et al. “Development of Islamic Education: The Multidisciplinary, Interdisciplinary and Transdisciplinary Approaches”. *Al-hayat: Journal of Islamic Education* 4/1 (2020), 58-68. <http://doi.org/10.35723/ajie.v4i1.97>
- Rooks, Ronica N. et al. “Co-teaching Two Interdisciplinary Courses in Higher Education”. *International Journal for the Scholarship of Teaching and Learning* 16/2 (2022), 1-12. <https://doi.org/10.20429/ijstl.2022.160208>
- Shandas, Vivek - Brown, Stephan Edward. “An Empirical Assessment of Interdisciplinarity: Perspectives from Graduate Students and Program Administrators”. *Innovative Higher Education* 41 (2016), 411-423. <http://doi.org/10.1007/s10755-016-9362-y>
- Staples, Hilary. “The Integration of Biomimicry as a Solution-Oriented Approach to the Environmental Science Curriculum for High School Students”. California: Dominican University, *Master's Thesis*, 2005. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED490541.pdf>
- Stember, Marilyn. “Advancing the social sciences through the interdisciplinary enterprise”. *The Social Science Journal* 28/1 (1991), 1-14. [http://doi.org/10.1016/0362-3319\(91\)90040-B](http://doi.org/10.1016/0362-3319(91)90040-B)
- Toassi, Ramona Fernanda Ceriotti - Lewgoy, Alzira Maria Baptista. “Integrated health practices I: An innovative experience through inter- curricular integration and interdisciplinarity”. *Communication Health Education* 20 (2016), 449-461. <http://doi.org/10.1590/1807-57622015.0123>
- Toprak, Bilal. “Geçmişimizi Doğru Anlamak: Din Bilimleri ve Arkeoloji Bağlamında Disiplinlerarası Çalışmaların Gerekliği”. ed. İbrahim Aşlamacı et al. 2/521-526. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Tosun, Cemal - Doğan, Recai. “İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılanması Üzerine”. 487-507. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.
- Ülgen, Emrullah. “Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Şubat 2017), 11-32.
- Vasiliki, Brinia et al. “A New Teaching Method for Teaching Economics in Secondary Education”. *International Organization of Scientific Research Journal of Research & Method in Education* 6/2 (2016), 86-93. <http://doi.org/10.9790/7388-0602018693>
- Yarımca, Özden. “Disiplinler Arası Yaklaşım Dayalı Bir Durum Çalışması”. *Akademik Bakış Dergisi* 25 (2011), 1-22.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Edition., 2018.
- Yin, Robert K. *Case Study Research: Designs and Methods*. Los Angeles: Sage Publication, 5<sup>th</sup> Edition., 2014.



## Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Perspektifinden Mikro Öğretim

Sibel Kandemir

0000-0002-1002-4378

Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye

[ror.org/00jga9g46](http://ror.org/00jga9g46)

[sibelkandemir@karabuk.edu.tr](mailto:sibelkandemir@karabuk.edu.tr)

### Öz

Eğitim bir sistem olarak düşünüldüğünde öğretmen, öğrenci ve öğretim programı bu sistemin en önemli girdilerini oluşturmaktadır. Girdiler içerisinde öğretim süreci ve sistemin çıktıları üzerinde hem etkisinin fazlalığı hem de kontrol edilebilirliğinin yüksek olması sebebiyle eğitim kalitesinin artırılması tartışmaları öğretmen yetiştirmedeki başarı ve öğretmen yeterliği noktasında kilitlenmektedir. Yaşanan sosyal değişimler dikkate alın MEB öğretmenlik yeterliklerine dair yaptığı güncelleme ile 3 temel yeterlilik alanı belirlemiştir. Buna göre öğretmenlerin mesleki bilgi, mesleki beceri, tutum ve değerler genel başlıkları altında kendi alanlarına dair bilgiye, bu bilgiyi doğru bir şekilde aktarmaya yönelik mesleki beceriye sahip olmaları, görevleri ile ilgili yasal düzenlemeleri takip etmeleri, milli, manevi ve evrensel değerlere bağlı olmaları, kişisel ve mesleki gelişimlerini doğru bir şekilde değerlendirmeye ve geliştirmeye açık olmaları beklenmektedir. Alanı ile ilgili temel bilgi ve becerilere sahip olsa da öğretmenlik becerileri yeterli olmayan, iletişim becerileri geliştirilmeye muhtaç bir öğretmenin mesleğini etkili bir şekilde yerine getirmesi istenen düzeye ulaşamayacaktır. Bu sebeple öğretmen yetiştiren fakültelerde aday öğretmenlerin öğretim, sınıf yönetimi ve iletişim becerilerinin geliştirilmesine yönelik dersler verilmektedir. Öğretmen yetiştirmeye yönelik fakültelerde verilen teorik bilgilerin uygulamalarla desteklenmesi, öğretmen adaylarına yapay ve gerçek sınıf ortamlarında öğretmenlik deneyimlerinin artırılması mesleki gelişimleri açısından önemlidir. Mikro öğretim de teorik bilgilerin pratiğe aktarılmasında ve öğretmen adaylarının öğretim becerilerinin geliştirilmesinde tercih edilen bir yöntemdir. Özel olarak düzenlenmiş bir sınıf ortamında ve sınırlandırılmış bir sürede ders sunumu yapan adayların öğretim süreçleri değerlendirilerek meslekî gelişimleri desteklenmektedir. Araştırmamızda din dersleri öğretmenlerinin mesleğe hazırlanmalarında mikro öğretim etkinliğini ölçmek amacıyla İlahiyat Fakültesi 4. sınıf öğrencileri ile “Özel Öğretim Yöntemleri ” dersi kapsamında bir mikro öğretim süreci gerçekleştirilmiş ve video kaydı alınmıştır. Video kaydını izleyen aday öğretmen, kendi performansına dair öz değerlendirme yapmıştır. Gerçekleştirilen bu süreç aday öğretmenlerce değerlendirilmiş ve öğretim üyesinin MEB öğretmenlik uygulaması değerlendirme formunu dikkate alarak hazırladığı gözlem formu sonuçları ile birlikte yorumlanmıştır. Nitel araştırma yöntemi ile gerçekleştirilen çalışmamızda elde edilen verilere göre mikro öğretim süreci öğretmen adaylarının kişisel ve mesleki gelişimlerine birçok katkılar sunmuştur. Bu katkıların başında öğretmen adayına güçlü ve zayıf yönlerini keşfetme fırsatı sunması, mesleğe yönelik tecrübe kazandırması gelmektedir. Öğretmen adaylarının mikro öğretim sürecinde zamanı verimli kullanma, sınıf yönetimi, yöntemi etkin bir şekilde uygulama, derse dikkat çekme ve iletişim hususlarında zorluklar yaşadıkları, bazı adayların ise çok fazla heyecanlandıkları gözlenmiştir. Katılımcılar, mikro

öğretim sürecinde sınıfın beklentilerinden daha kalabalık olmasını, ders süresinin kısalığını ve yaşanan stresi olumsuz etkenler olarak görmekle birlikte bu deneyimin daha alt sınıflardan başlanarak gerçekleştirilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

### Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi; Mikro Öğretim; Öğretmen Adayları; Öğretmen Eğitimi

### Öne Çıkanlar

- Mikro öğretim aday öğretmene, gerçek sınıf ortamının karmaşık problemleri ile karşılaşmadan daha kontrollü bir ortamda öğretmenlik becerilerini geliştirmesinde önemli fırsatlar sunmaktadır.
- Çalışmamızda din kültürü ve ahlak bilgisi ya da imam hatip meslek dersleri öğretmeni olarak görev yapacak ilahiyat fakültesi öğrencileri ile gerçekleştirdiğimiz mikro öğretim süreci kişisel ve mesleki gelişimlerine katkıları yönüyle değerlendirilmiştir.
- Elde edilen verilere göre mikro öğretim aday öğretmenin kendisini mesleğe hazırbulunuşluk düzeyi açısından ölçme olanağı vermektedir.
- Mesleki tecrübenin kazandırıldığı mikro öğretim topluluk önünde hitap etmede hissedilen stresi azaltırken, özgüveni artırmaktadır.
- Sınıf mevcutlarının beklenenden fazla olması, ders süresinin kısıtlılığı ve yaşanan heyecan mikro öğretim sürecinin olumsuz yanları olarak ifade edilmekle birlikte katkıları dolayısıyla daha alt sınıflardan başlanarak uygulanmasını önerilmektedir.

### Atıf Bilgisi

Kandemir, Sibel. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Perspektifinden Mikro Öğretim". *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1027-1051.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1465424>

### Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul İzni</i>	Etik onay Karabük Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 24.11. 2023 tarihli ve 2023/8(25) numaralıdır.
<i>Geliş Tarihi</i>	05 Nisan 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	30 Ağustos 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	30 Eylül 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirimi</i>	<a href="mailto:eskiyenedergi@gmail.com">eskiyenedergi@gmail.com</a>
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	4 Nitelikli Eğitim
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

## Microteaching from the Perspective of Religious Culture and Moral Knowledge Teacher Candidates

Sibel Kandemir

0000-0002-1002-4378

Karabük University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Karabük, Türkiye

[ror.org/00jga9g46](mailto:sibelkandemir@karabuk.edu.tr)

[sibelkandemir@karabuk.edu.tr](mailto:sibelkandemir@karabuk.edu.tr)

### Abstract

When education is considered as a system, teacher, student and curriculum constitute the most important inputs of this system. The discussions on improving the quality of education are locked at the point of success in teacher training and teacher competence, due to both the high impact on the teaching process and the outputs of the system as well as their high controllability. Considering the social changes, the Ministry of National Education (MONE) has determined 3 basic competency areas with the update on teaching competencies. Accordingly, under the general headings of professional knowledge, professional skills, attitudes and values, teachers are expected to have knowledge about their field, professional skills to transfer this knowledge accurately, to follow the legal regulations related to their duties, to be committed to national, spiritual and universal values, and to be open to evaluating and improving their personal and professional development accurately. A teacher who has basic knowledge and skills in his/her field, but whose teaching skills are inadequate and whose communication skills need to be developed, will not be able to fulfill his/her profession effectively. For this reason, courses are given in teacher training faculties to improve the teaching, classroom management and communication skills of prospective teachers. Supporting the theoretical knowledge given in teacher training faculties with practices and increasing the teaching experience of prospective teachers in artificial and real classroom environments are important for their professional development. Micro-teaching is a preferred method for transferring theoretical knowledge into practice and improving the teaching skills of candidate teachers. In a specially organized classroom environment and for a limited time, the teaching processes of the candidates who make a course presentation are evaluated and their professional development is supported. In our research, in order to measure the effectiveness of microteaching in the preparation of religious education teachers for the profession, a microteaching process was carried out with the 4th grade students of the Faculty of Theology within the scope of the "Special Teaching Methods" course and a video recording was taken. After watching the video recording, the candidate teacher made a self-evaluation of his/her own performance. This process was evaluated by the candidate teachers and the results of the observation form prepared by the lecturer taking into account the MONE teaching practice evaluation form were interpreted together with the results. According to the data obtained in our study, which was conducted with qualitative research method, the micro-teaching process made many contributions to the personal and professional development of candidate teachers. One of the most important of these contributions is that it provides the candidate teacher with the opportunity to discover his/her strengths and

weaknesses and to gain experience for the profession. It was observed that the candidate teachers had difficulties in using time efficiently, classroom management, applying the method effectively, drawing attention to the lesson and communication during the microteaching process, and some of the candidate teachers were over-excited. Although the participants considered the fact that the class was more crowded than expected, the shortness of the lesson duration and the stress experienced during the microteaching process as negative factors, they believe that it would be beneficial to implement this experience starting from lower grades.

### Keywords

Religious Education; Religious Culture and Moral Knowledge; Micro Teaching; Teacher Candidates; Teacher Education

### Highlights

- Microteaching offers important opportunities for the prospective teacher to develop teaching skills in a more controlled environment without encountering the complex problems of the real classroom environment.
- In our study, the microteaching process that we realized with the students of the Faculty of Theology who will serve as religious culture and ethics or imam hatip vocational courses teachers was evaluated in terms of its contributions to their personal and professional development.
- According to the data obtained, micro-teaching gives the prospective teacher the opportunity to measure himself/herself in terms of his/her level of readiness for the profession.
- Micro-teaching, where professional experience is gained, reduces the stress felt in public speaking and increases self-confidence.
- Although the higher than expected class size, the limited duration of the lesson and the excitement experienced are expressed as negative aspects of the microteaching process, it is recommended that it be implemented starting from lower grades due to its contributions.

### Citation

Kandemir, Sibel. "Microteaching from the Perspective of Religious Culture and Moral Knowledge Teacher Candidates". *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1027-1051.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1465424>

### Article Information

Ethics committee	Ethical approval was granted by Karabük University, Social Sciences and Humanities, dated 24.11.2023 and numbered 2023/8(25).
<i>Date of submission</i>	05 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	30 August 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

## Giriş

Öğretmenlik mesleğine yönelik beklentiler bilgide, teknolojiye ve sosyal yaşamdaki değişimlere paralel olarak değişmektedir. Bu bağlamda Milli Eğitim Bakanlığı 2017 yılında öğretmenlik genel yeterliliklerine dair bir güncelleme gerçekleştirmiştir. Mesleki bilgi, mesleki beceri, tutum ve değerler yeterlilik alanlarında 11 temel yeterlik ve 65 alt yeterlik belirlenmiştir. Belirlenen bu özelliklerin öğretmen yetiştirme sürecinde lisans dersleri ve öğretmenlik uygulaması başta olmak üzere, hizmet içi eğitim, performans değerlendirme, öz değerlendirme, kariyer gelişimi, öğretmen istihdamı gibi hizmet sürecinde de esas alınacağı bildirilmiştir.<sup>1</sup>

MEB tarafından belirlenen öğretmenlik mesleği genel yeterlikleri incelendiğinde kendi alanına hakim, öğretim ve iletişim becerileri gelişmiş, milli ve manevi değerlere bağlı, evrensel insani değerlere sahip, kişisel ve mesleki gelişimine önem veren bir öğretmen profili ortaya çıkmaktadır. Sosyal, kültürel ve mesleki anlamda gelişmiş bir öğretmen beklentisinin karşılanmasında öğretmen yetiştiren fakültelere de önemli bir sorumluluk yüklendiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yüksek öğretimde öğretmen yetiştiren kurumların müfredatlarını güncellemelerinin yanı sıra aday öğretmenlerini çok yönlü geliştirmeye yönelik adımlar atmalarının gerekliliği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda mesleki beceriler yeterlik alanı altında listelenen öğretim sürecini planlama, yürütme ve değerlendirmeye yönelik aday öğretmenlere pratik uygulamaların yaptırılması önem arz etmektedir. Zira bu uygulamalar öğretmen adaylarına yalnız mesleki bilgi ve becerilerini sınama fırsatı sunmakla kalmayacak, onların iletişim ve sosyal becerilerini de destekleyecektir. Bu uygulamalardan biri de mikro öğretimdir.

Mikro öğretim yöntemi, 1963'te Stanford Üniversitesi'nde geliştirildiğinden beri öğretmen yetiştirmede oldukça tercih edilen bir uygulamadır. Uygulamayı, zaman ve öğrenci açısından sınırlandırılmış bir ortamda öğretme durumu olarak tanımlamak mümkündür. Genel olarak mikro öğretim süreci kısa süreli bir ders sunumu ve bu sunuma yönelik anlık geri bildirim yapılmasını içerir.<sup>2</sup> Stanford üniversitesinde, “planla, öğret, gözlemler, yeniden planla, yeniden öğret ve yeniden gözlemler” şeklinde sıralanan bir süreçle uygulanan mikro öğretim, daha sonra Ulster Üniversitesi'nde “planla, öğret, gözlemler” şeklinde üç basamaklı bir süreç olarak değiştirilmiştir.<sup>3</sup> Amobi'ye göre mikro öğretimin geleneksel formunda belirli öğretim becerilerinin geliştirilmesi hedeflenirken, günümüzde birçok öğretmen eğitimi programında bu geleneksel form, komple bir öğretim deneyimi kazandırmaya ve gerçek sınıf ortamında öğretim yapmaya doğru genişletilmiştir.<sup>4</sup>

Mikro öğretimin geleneksel uygulaması beş temel bileşenden oluşmaktadır. Bunlar, gerçek bir öğretimin yapılması, öğrenci sayısının, ders süresinin ve kapsamının sınırlandırılması, öğretim becerileri ya da tekniklerinin uygulanması gibi belirli bir görevi

<sup>1</sup> *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlilikleri* (Ankara: Mili Eğitim Bakanlığı Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, 2017), 8-9.

<sup>2</sup> Dwight William Allen - James Michael Cooper, *Micro-teaching* (Washington: U.S. Department of Health, Education, and Welfare, Office of Education, National Center for Educational Communication, 1972), 1.

<sup>3</sup> Agnes Higgins - Honor Nicholl, “The Experiences of Lecturers and Students in The Use of Microteaching as a Teaching Strategy”, *Nurse Education in Practice* 3/4 (2003), 220.

<sup>4</sup> Funmi A. Amobi, “Preservice Teachers' Reflectivity on the Sequence and Consequences of Teaching Actions in a Microteaching Experience”, *Teacher Education Quarterly* 32/1 (2005), 115-116.



başarmaya yönelik öğretmen eğitiminin odağının daraltılması, zaman, geri bildirim gibi sürecin bileşenleri üzerinde yüksek bir kontrol sağlanması ve öğretimle ilgili geri bildirim yapılmasıdır.<sup>5</sup> Mikro öğretimde deneysel olarak gerçekleştirilen öğretimin kısa tutulması yaygın olmakla birlikte bu sürenin ne kadar olacağına dair (5-10 dakika, 5-20 dakika gibi) farklı uygulamalar mevcuttur.<sup>6</sup> Öğretmen yetiştirmede teorinin pratiğe aktarılmasına aracılık eden mikro öğretimde, aday öğretmenin öğretim deneyimi üzerinde değerlendirmeler yapılarak öğretmenlik becerilerinin geliştirilmesi hedeflenir. Öğretim tecrübesine yönelik geri bildirimlerin ders sunumu yapan öğrencinin kendisinden, dersten sorumlu öğretim üyesinden, sınıf arkadaşlarından ve ders sunumuna yönelik yapılan video kayıtlardan olmak üzere farklı kaynaklardan gelmesi mümkündür.<sup>7</sup>

Mikro öğretim, gerçek sınıf ortamının kompleks yapısından kaynaklanan sorunlarla karşılaşmadan önce öğretmen adaylarına öğretim tecrübesi sunması açısından faydalı görülmektedir. Zira bu uygulamada tecrübesiz öğretmenlere daha az riskli bir ortamda deneyim imkânı vererek gerçek sınıf ortamındaki güçlülere hazırlanması için olanak tanınmaktadır. Mikro öğretim sürecinde aday öğretmen, aldığı geri bildirimlerle güçlü ve zayıf yanlarını görme ve eksikliklerini giderme olanağı da elde etmektedir. Ayrıca gerçek sınıf ortamlarında yaşanacak ders sunumu tecrübesine göre, düzenlenmiş yapay bir çevrede öğretim tecrübesinin daha az kaygı verici olması, deneyimin tekrarlanmasının mümkün olması da mikro öğretimin olumlu özellikleri olarak değerlendirilmektedir.<sup>8</sup>

Mikro öğretimle, aday öğretmenin ders planı hazırlama, topluluk önünde konuşma, zamanı etkin bir şekilde kullanma, öğretim hedefleri oluşturma, hedeflere uygun strateji ve yöntemleri belirleme, soru sorma ve sınıf hâkimiyeti gibi becerilerinin geliştirilmesi hedeflenmektedir.<sup>9</sup> Yapılan çalışmalarda mikro öğretimin, öğretmen adaylarının öğretme yeterlilik algıları üzerinde olumlu etkisinin olduğu<sup>10</sup>, özgüvenlerini arttırdığı, öğretmeye yönelik kişisel alışkanlık ve anlayışları hakkında farkındalık sağladığı<sup>11</sup>, güçlü ve zayıf yönlerini fark etmelerine yardımcı olduğu<sup>12</sup> gösterilmiştir.

Mikro öğretimin öğretmenlik becerilerinin geliştirilmesinde olumlu katkıları ortaya koyan çalışmaların çokluğu yanında mikro öğretimin sınırlılıklarından da söz eden çalışmalar da vardır. Örneğin mikro öğretimin gerçek sınıf ortamından uzak, yapay bir sınıf ortamında gerçekleştirilmesi ve öğretimin tümü üzerinde değil belli bir beceri üzerinde yoğunlaşması sebebiyle eleştirildiğini ifade eden Wragg, kendi eleştirisini de mikro

<sup>5</sup> Dwight W. Allen - Arthur W. Eve, "Micro-Teaching", *Theory Into Practice* 7/5 (1968), 181.

<sup>6</sup> Özcan Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri (Öğretme Sanatı)* (Ankara: Pegem Akademi, 2004), 116-117; Leyla Küçükahmet, *Eğitim Programları ve Öğretim* (Ankara: Gazi Kitabevi, 1997), 130.

<sup>7</sup> Jodi Benton-Kupper, "The Microteaching Experience: Student Perspectives", *Education* 121/4 (2001), 830.

<sup>8</sup> Allen - Cooper, *Micro-teaching*, 5; Küçükahmet, *Eğitim Programları ve Öğretim*, 133.

<sup>9</sup> Seval Deniz Kılıç, "Matematik Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretim Deneyimlerine İlişkin Görüşleri ve Okul Uygulamaları Dersinden Beklentileri", *Ahi Evran Üniversitesi Kurşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/2 (2016), 153.

<sup>10</sup> Amanda G. Mergler - D. Tangen, "Using Microteaching to Enhance Teacher Efficacy in Pre-service Teachers", *Teaching Education* 21/2 (2010), 209.

<sup>11</sup> Willis D. Copeland, "The Relationship Between Microteaching and Student Teacher Classroom Performance", *The Journal of Educational Research* 68/8 (1975), 292.

<sup>12</sup> Benton-Kupper, "The Microteaching Experience: Student Perspectives", 835.

öğretimde öğretmen adaylarının video kayıtlarının alınması ve sonrasında kendilerinin bu kayıtları izlemeleri üzerine yapmaktadır. Ona göre video kayıtlarını ilk kez izleyen adayların kendilerini kötü hissetmesi, aşırı derecede eleştirel olması mümkündür ki buna “kozmetik etki” adı verilmektedir. Ayrıca video kayıtlarını izleyen adayların eksiklerini görüp gidereceği beklenmektedir. Ancak bazı öğretmen adayları bunu yaparken, bazı kişiler bu kayıtları izlerken gergin olmakta, kırılmalı hale gelmekte ve özgüvenleri zayıflamaktadır.<sup>13</sup>

Mikro öğretimin gerçekleştirilmesi için teknolojik aygıtları da içeren önemli bir çevre düzenlemesi gerekmektedir.<sup>14</sup> Bazı kurumlarda imkânların elverişli olmaması sebebiyle tekniğin başarı şansının azalma ihtimali söz konusudur. Mikro öğretimin önemli bir bileşeni olan geri bildirim çok hassas, düşünceli ve yapıcı bir formda yapılmaması halinde öğretmen adayının yetişmesinde değerli bir bileşen olması beklenen mikro öğretimin tam tersi bir etki yaratma olasılığı vardır.<sup>15</sup> Mikro öğretimin iyi bir organizasyonla yapılmadığı takdirde sınıf yönetiminde çeşitli sorunlara yol açabileceği, öğretmen adaylarının ihtiyaç duyacakları her bilgi ve becerinin kazandırılmasında uygun olmadığı, tekniğe getirilen diğer eleştirilerdendir.<sup>16</sup>

Mikro öğretim ilk ortaya çıktığı 1960’lı yılların başından itibaren öğretmen yetiştirmede bir laboratuvar eğitimi olarak kullanılmış ve bu uygulamanın öğretmenlik becerilerine katkısı üzerine çeşitli araştırmalar yapılmıştır.<sup>17</sup> Ülkemizde de eğitim fakültelerinin programına 1990-1991 yıllarında<sup>18</sup> eklenen mikro öğretim yönteminin tanıtılması<sup>19</sup>, değerlendirilmesi<sup>20</sup> ve etkinliği<sup>21</sup> üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Yapılan çalışmalar

<sup>13</sup> E. C. Wragg, *An Introduction to Classroom Observation* (London: Roulledge, 1999), 90-91.

<sup>14</sup> Higgins - Nicholl, “The Experiences of Lecturers and Students in The Use of Microteaching as a Teaching Strategy”, 222.

<sup>15</sup> Wragg, *An Introduction to Classroom Observation*, 91.

<sup>16</sup> Ahmet Çoban, “Öğretmen Eğitiminde Mikro-Öğretim ve Farklı Yaklaşımlar”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi (elektronik)* 14/53 (2015), 226.

<sup>17</sup> Copeland, “The Relationship Between Microteaching and Student Teacher Classroom Performance”; Mergler - Tangen, “Using Microteaching to Enhance Teacher Efficacy in Pre-service Teachers”; Benton-Kupper, “The Microteaching Experience: Student Perspectives”; Higgins - Nicholl, “The Experiences of Lecturers and Students in The Use of Microteaching as a Teaching Strategy”; Amobi, “Preservice Teachers’ Reflectivity on the Sequence and Consequences of Teaching Actions in a Microteaching Experience”.

<sup>18</sup> Hilal Kazu, *Öğretmen Yetiştirmede Mikro Öğretim Yönteminin Etkliliği* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 11.

<sup>19</sup> Çoban, “Öğretmen Eğitiminde Mikro-Öğretim ve Farklı Yaklaşımlar”.

<sup>20</sup> Etem Yeşilyurt, “Mikro Öğretim Yöntemi ve Örnek Ölçme-Değerlendirme Formunun Geliştirilmesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3156-3172.

<sup>21</sup> Kılıç, “Matematik Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretim Deneyimlerine İlişkin Görüşleri ve Okul Uygulamaları Dersinden Beklentileri”; Tolga Babacan - Fatma Şaşmaz Ören, “Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Teknoloji Destekli Mikro Uygulamaları Hakkındaki Görüşleri”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/1 (2018), 195-224; Ayten Arslan, “Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretimle ‘Öğretmenlik’ Yolculuğu: Bir Karma Desen Araştırması”, *Eğitim ve Bilim* 46/207 (2021), 259-283; Serkan Sevim, “Mikro-Öğretim Uygulamasının Öğretmen Adayları Gözüyle Değerlendirilmesi”, *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 21 (2013), 303-313; İlker Dere, “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretim Uygulaması Hakkındaki Değerlendirmeleri”, *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 10/19 (2019), 29-61; Şükran Tok, “Mikro Öğretim Yönteminin Öğretmen

alanlarına göre incelendiğinde yabancı dil öğretmenliği<sup>22</sup>, matematik öğretmenliği<sup>23</sup>, fen bilgisi öğretmenliği<sup>24</sup>, biyoloji öğretmenliği<sup>25</sup>, sınıf öğretmenliği<sup>26</sup>, sosyal bilgiler öğretmenliği<sup>27</sup>, Türkçe öğretmenliği<sup>28</sup>, kimya öğretmenliği<sup>29</sup>, müzik öğretmenliği<sup>30</sup>, görsel sanatlar öğretmenliği<sup>31</sup>, beden eğitimi öğretmenliği<sup>32</sup> ve okul öncesi öğretmenliği<sup>33</sup> alanları

- Adaylarının Özyeterlik İnançlarına ve Mesleğe Yönelik Tutumlarına Etkisi”, *Milli Eğitim* 45/212 (2016), 5-25; Özge Özdemir, *Mikro Öğretim ve Video-Örnek Olay Etkinliklerinin Öğretmen Adaylarının Genel ve Özel Alan Eğitimi Yeterliklerine Katkısı* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Babacan - Şaşmaz Ören, “Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Teknoloji Destekli Mikro Uygulamaları Hakkındaki Görüşleri”.
- <sup>22</sup> Özlem Çakır - Yeşim Aksan, “Yabancı Dil Öğretmeni Yetiştirmede Mikroöğretimin Rolü: Bir Model”, *H. Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 313-320; Alper Gürışık vd., “İngilizce Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretim Uygulamaları Sonrasında Yapılan Eleştiri ile İlgili Görüşleri”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 16/1 (2018), 58-76.
- <sup>23</sup> Kılıç, “Matematik Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretim Deneyimlerine İlişkin Görüşleri ve Okul Uygulamaları Dersinden Beklentileri”.
- <sup>24</sup> Özdemir, *Mikro Öğretim ve Video-Örnek Olay Etkinliklerinin Öğretmen Adaylarının Genel ve Özel Alan Eğitimi Yeterliklerine Katkısı*; Babacan - Şaşmaz Ören, “Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Teknoloji Destekli Mikro Uygulamaları Hakkındaki Görüşleri”; Sevim, “Mikro-Öğretim Uygulamasının Öğretmen Adayları Gözüyle Değerlendirilmesi”.
- <sup>25</sup> Esin Atav vd., “Biyoloji Eğitiminde Mikro Öğretim Uygulamalarına Dair Öğretmen Adaylarının Görüşleri”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (H. U. Journal of Education)* 29/4 (2014), 1-15.
- <sup>26</sup> Arslan, “Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretimle ‘Öğretmenlik’ Yolculuğu: Bir Karma Desen Araştırması”.
- <sup>27</sup> Dere, “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretim Uygulaması Hakkındaki Değerlendirmeleri”; Vural Tüncüler - Cemal Güven, “Mikroöğretim Uygulamasının Öğretmen Adaylarının Tamamlayıcı Ölçme-Değerlendirme Tekniklerine Yönelik Okuryazarlık Düzeylerine Etkisi”, *Hacettepe University Journal of Education* 34/2 (2019), 541-564.
- <sup>28</sup> Ali Göçer, “Türkçe Öğretmeni Adaylarının Gerçekleştirdikleri Mikro-Öğretim Uygulamalarının Kendi Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/40 (2016), 21-39; Kenan Bulut vd., “Mikro Öğretim Tekniğinin Türkçe Öğretmen Adaylarının Konuşma Becerilerine Etkisi.”, *Ana Dil Eğitimi Dergisi* 4/1 (2016), 134-150.
- <sup>29</sup> Faik Özgür Karataş - Canan Cengiz, “Özel Öğretim Yöntemleri II Dersinde Gerçekleştirilen Mikro-Öğretim Uygulamalarının Kimya Öğretmen Adayları Tarafından Değerlendirilmesi”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/2 (2016), 565-584.
- <sup>30</sup> Önder Mustul, *Keman Öğretiminde Mikro Öğretim Tekniğinin Öğretme Becerilerine Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Birsen Öztürk, “Video Kamera Kaydına Dayalı Mikro Öğretim Yönteminin Öğrencilerin Piyano Çalma Becerilerine Etkisi”, *Çağdaş Eğitim Dergisi* 31/335 (2006), 30-36; Serpil Umuzdaş, *Mikro Öğretim Yönteminin Viyolonsel Öğretmeni Adaylarının Öğretim Becerilerine ve Viyolonsel Dersine İlişkin Tutumlarına Etkisi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).
- <sup>31</sup> İsmail Artan, *Mikro Öğretim Uygulamalarının Görsel Sanatlar Öğretmen Adaylarının Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Öz Yeterlik Düzeylerine Etkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2020).
- <sup>32</sup> Fikret Alıncak, *Mikro Öğretim Uygulamalarının Öğretim Becerilerine Etkisine İlişkin Beden Eğitimi ve Spor Öğretmeni Adaylarının Görüşleri* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).
- <sup>33</sup> Mihriban Hacısalihoglu Karadeniz, “Okul Öncesi Öğretmeni Adaylarının Genişletilmiş Mikro Öğretim Tekniğini Matematik Eğitiminde Sürece Dahil Etme Durumları”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)* 15/1 (2014), 101-120; Oğuz Dilmaç - Cengizhan Yıldız, “Görsel Sanatlar

karşımıza çıkmaktadır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının öğretme becerilerinin geliştirilmesinde mikro öğretim uygulamasını değerlendiren bir çalışmaya ise rastlanmamıştır.

Çalışmamızın amacı, din kültürü ve ahlak bilgisi veya imam hatip meslek dersleri öğretmenleri olarak görev alacak ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mesleğe hazırlanmalarında mikro öğretim uygulamasının etkinliğini öğretmen adaylarının görüşleri çerçevesinde ortaya koymaktır. Bu ana hedef doğrultusunda mikro öğretim sürecinde adayların karşılaştıkları zorlukların tespiti, video kaydı, akran değerlendirmelerinin mesleki ve kişisel gelişime katkılarının ortaya çıkarılması ve mikro öğretim uygulamasının daha etkin bir şekilde kullanımı için öneriler geliştirilmesi de amaçlanmaktadır.

## 1. Yöntem

### 1.1. Araştırma Deseni

Araştırmamız nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması desenine göre gerçekleştirilmiştir. Nitel durum çalışmaları ele alınan durumun derinlemesine incelenmesi ve bütüncül bir şekilde değerlendirilmesi söz konusudur. Genellikle birden fazla veri toplama aracı kullanılarak zengin bir veri seti oluşturulmaya çalışılan durum araştırmalarında araştırma konusuna ilişkin değişim ve süreçlerin anlaşılması hedeflenmektedir.<sup>34</sup> Araştırmamızda da ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mikro öğretim tecrübeleri bütüncül bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır.

### 1.2. Çalışma Grubu

Araştırmamız 2023-2024 eğitim öğretim yılında Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde 4. sınıfta eğitim gören 22 öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Çalışmaya Özel Öğretim Yöntemleri dersini alan ve öğretmenlik uygulamasına katılan öğrencilerden gönüllü olanlar dâhil edilmiştir. Katılımcıların cinsiyete göre dağılımları eşittir. Katılımcılar öğrenci sözcüğünün ilk harfi, mülakat sıra numarası ve cinsiyetin ilk harfi ile kodlanmıştır. Bu kodlamaya göre Ö1K,Ö3K, Ö5K, Ö6K, Ö8K, Ö9K, Ö12K, Ö15K, Ö16K, Ö17K, Ö22K kadın katılımcıları Ö2E, Ö7E, Ö10E, Ö11E, Ö13E, Ö14E, Ö18E, Ö19E, Ö20E, Ö21E erkek katılımcıları ifade etmektedir.

### 1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmamıza veri toplamak amacıyla 10 sorudan oluşan bir görüşme formu hazırlanmıştır. Öğretmen adaylarının mikro öğretime dair duygu ve düşünceleri bu görüşme formu ile tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca ders sorumlusu öğretim üyesi tarafından mikro öğretim sürecini değerlendirmek amacıyla öğretmenlik uygulaması gözlem formunda yer alan kriterlerden mikro öğretim için uygun olan 20 tanesi seçilmiş ve yeni bir gözlem formu oluşturulmuştur. Ders planı hazırlama, etkili giriş, hedeflerden haberdar etme, ön öğrenmelerle ilişkilendirme, konuyla ilgili temel kavram ve ilkeleri bilme ve mantıksal bir şekilde ilişkilendirme, derse ilgi ve güdüyü sürdürebilme, teknolojiden

Öğretmeni Yetiştirmede Mikro Öğretimin Etkisi", *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication* 7/2 (2017), 285-294.

<sup>34</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 83.

faydalanma, sözel dili ve beden dilini etkili kullanma, zaman yönetimi, açık ve anlaşılır yönergeler verme, konuya uygun yöntem ve teknikleri belirleme, gözlem formunda yer alan davranışlardan bazılarıdır. Gözlem formunda yer alan her bir yeterlik geliştirilmeli (1), orta (3) ve iyi (5) şeklinde değerlendirilmiştir. Gözlem formunun bir örneği öğrenciler ile paylaşılarak mikro öğretim öncesi değerlendirme kriterleri hakkında bilgi sahibi olmaları sağlanmıştır. Gözlem formundan elde edilen veriler aday öğretmenlerin öğretmenlik yeterlikleri açısından değerlendirilmiştir.

#### 1.4. Araştırma Süreci

Özel Öğretim Yöntemleri dersi kapsamında öğretmen adaylarına bahar döneminin ilk haftalarında öğretim ilke ve yöntemleri derslerinden aşına oldukları öğretim sürecinin planlanması, kazanımlara uygun strateji, yöntem ve tekniklerin seçilmesi ve uygulanmasına yönelik hatırlatmalarda bulunulmuştur. Öğretim sürecinde dikkat edilmesi gereken unsurlar hakkında bilgi verildikten sonra öğrencilere Din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinde uygulanması muhtemel yöntem ve tekniklerden birini seçerek, bu yöntem ve tekniği etkili bir şekilde uygulayabilecekleri bir konunun ortalama 25 dakikalık bir sürede sunumu yaptırılmıştır. Öğretmen adaylarının ders sunumlarının video kaydı alınmıştır. Vakit darlığı ve öğrenci sayısının fazlalığı sebebiyle ders video kaydının sınıfta birlikte izlenmesi mümkün olmadığı için video kaydının aday öğretmen tarafından izlenerek öz değerlendirme yapılması sağlanmıştır. Her ders sunumundan sonra sınıftaki öğrenciler ve ders sorumlusu öğretim üyesi tarafından aday öğretmenin ders anlatımına yönelik geri bildirimde bulunulmuştur. Üniversitede yapay bir sınıf ortamında mikro öğretim tecrübesi yaşayan öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulaması için gittikleri okulda gerçek sınıf ortamında da en az 40 dakikalık ders sunumu yapmaları sağlanmıştır. Süreç sonunda öğretmen adaylarının mikro öğretim uygulamasına dair düşünceleri görüşme formu kullanılarak toplanmış ve öğretim üyesinin gözlemleri ile birlikte analiz edilmiştir.

#### 1.5. Verilerin Analizi

Araştırmamızda görüşme formu ile elde edilen veriler betimsel bir yaklaşımla analiz edilmiştir. Betimsel analizde ilk aşama araştırma konuları, soruları ya da boyutlarından oluşturulan bir çerçevenin oluşturulmasıdır. Bu aşama ile belirlenen temalar ile veri kaybı ya da yanlış veri analizinin önüne geçilmeye çalışılmaktadır. İkinci aşamada belirlenen çerçeveye göre verilerin okunup, düzenlenmesi söz konusudur. Üçüncü aşamada düzenlenen verilerin tanımlanması ve son aşamada ise bulguların yorumlanması işi gerçekleştirilir.<sup>35</sup> Çalışmamızda “mikro öğretimin tanımı, kişisel ve mesleki gelişime katkıları, mikro öğretim sürecinde yaşanan zorluklar, mikro öğretimin olumlu ve olumsuz yanları, ders videosuna dair duygu ve düşünceler, mikro öğretimin öğretmenlik mesleğine dair duygu ve düşüncelere etkisi, mikro öğretimin tavsiye edilme durumu, daha etkili bir mikro öğretim sürecine yönelik öneriler, mikro öğretimle birlikte keşfedilen eksiklikler ve öğretmenlik uygulamasına katkıları” temalar olarak belirlenmiştir. Öğretmen adaylarının yanıtları bu temalar altında bir araya toplanarak değerlendirilmiş ve güvenilirliği artırmak amacıyla zaman zaman görüşme formundan doğrudan alıntılar da yapılmıştır.<sup>36</sup> Verilerin

---

<sup>35</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 256.

<sup>36</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 296.

analizde NVivo 11 programından da yararlanılmıştır. Bu program yardımıyla katılımcıların yanıtları derinlemesine analiz edilmeye çalışılmıştır.

## 2. Bulgular ve Yorumları

Araştırmamıza katılan öğrencilerin mikro öğretim sırasında seçtikleri konu ve yöntemleri gösteren tablo aşağıda verilmiştir.

**Tablo 1. Konu ve Yöntem/Teknikler**

KONU	YÖNTEM/TEKNİK
İletişim ve Konuşma Adabı	Örnek Olay İncelemesi
Bazı Zararlı Alışkanlıklar	Pantomim
Dünya ve Ahiret Hayatı	Buldurma(Sokrat) Yöntemi
Allah'ın İsim ve Sıfatları	İnteraktif Oyun
Hz. Muhammed ve Gençlik	İşbirliğine Dayalı Öğretim
Kültürümüzde Ramazan ve Oruç	Resim Yaptırma
Adap ve Nezaket Kuralları	Vızıltı Grupları
Namaz Çeşitleri	Anlam Çözümleme Tablosu
Çevremizde Dinin İzleri	Zihinde Canlandırma
Kader ve Kaza	Görüş Geliştirme
Haccın Yapılışı	İnteraktif Oyun
Mimarimizde Dinin İzleri	Görüşme Tekniği
İslam'da Paylaşma ve Yardımlaşmanın Önemi	Panel Tekniği
Güncel Meseleler, Deizm	Dedikodu Tekniği
İslam'ı Tanıyalım	Çember Tekniği
Güzel Ahlaki Tutum ve Davranışlar	Örnek Olay İncelemesi
Güzel Ahlaki Tutum ve Davranışlar	Kavram Haritası
İnançla İlgili Meseleler	Küçük Grup Tartışması
Güzel Ahlaki Tutum ve Davranışlar	Örnek Olay İncelemesi
İman İslam İlişkisi	İstasyon Tekniği
Gönül Coğrafyamız/İslam Medeniyeti ve Özellikleri	Resim/Fotoğraf Çözümleme
Mimarimizde Dinin İzleri	Workshop Tekniği



yönetimine ve tahtada öğrenci karşısında kendimizi gerçekleştirmemize olumlu yönde katkı sağladı. İlerlememize yardımcı oldu.” şeklinde ifade etmiştir. Erkek katılımcılardan biri (Ö14E) ise “Hem kişisel, hem de mesleki gelişimime katkısı olduğunu düşünüyorum. Kişisel açıdan özgüvenimizi daha çok artırdı ve yorum becerimizi artırdı. Mesleki açıdan ise önceden neyle karşılaşabileceğimizi ve bazı durumlarda ne yapmamız gerektiği hususunda bize bir tecrübe kazandırdı.” diyerek mikro öğretimin katkılarından söz etmiştir. Katılımcıların verdikleri yanıtlara göre mikro öğretimin katkıları frekans değerleri ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

**Tablo 2.** Mikro Öğretimin Kişisel ve Mesleki Gelişime Katkıları

Mikro Öğretimin Katkıları	Frekans
Mesleğe İlgiyi Artırma	1
Stres ve Heyecanı Yenmeye Katkı	7
Sınıf Yönetimi	4
Tecrübe Kazandırma	5
Topluluk Önünde Özgüven	9
Öğretim Sürecinde Yapılması/Yapılmaması Gerekenleri Öğrenme	6
Yöntem ve Teknik Kullanımı	5
Zaman Yönetimi	2

Verilen yanıtlarda mikro öğretimin stres ve heyecanı yenmede, topluluk önünde konuşmada özgüveni artırmada ve öğretim sürecinde yapılması/yapılmaması gerekenleri öğrenmede katkıları ön plana çıkmaktadır. Gözlem formları verilerinde aday öğretmenlerin önemli bir kısmında geliştirilmeye ihtiyaç olduğu görülen sınıf ve zaman yönetimi, teknik/yöntemin etkin kullanımı hususunda da mikro öğretimin katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Süreç içerisinde özellikle kadın katılımcılarda yoğun olmak üzere sınıf önünde konuşmakla ilgili endişeleri olan, çok heyecanlandığını ve bu yüzden bu tarz etkinliklerden öğrenim hayatları boyunca kaçınmaya çalıştıklarını ifade edenler gözlenmiştir. Böylesi endişeleri olan öğrencilerle bireysel görüşmeler yapılarak endişeleri giderilmeye ve heyecanlarının üstesinden gelmeleri hususunda yardımcı olunmaya çalışılmıştır. Büyük bir çoğunluğu ders anlatımı sırasında heyecanlarını kontrol etmede başarılı olurken, birkaç öğrencinin aşırı heyecanlanma sebebiyle planladıkları bazı etkinlikleri gerçekleştiremediği, hızlı konuşma, yüz kızarması, parmaklarla oynama, belli bir noktada sabit durma gibi davranışlar gösterdikleri gözlenmiştir. Mikro öğretimle ilgili yapılan çalışmalardan birinde de katılımcıların yarısı gerçekleştirilen öğretim sürecinde heyecanlandıklarını ifade etmeleri, heyecanın bu sürecin bir parçası olduğunu göstermektedir.<sup>37</sup>

Mikro öğretim sırasında aşırı heyecanlanan öğrencilerle öğretmenlik uygulamasındaki ders anlatımları sonrası yapılan görüşmelerde fakültedeki ders sunumlarından daha rahat olduklarını ve herhangi bir sorun yaşamadıklarını ifade etmişlerdir ki mikro öğretimin etkinliğine ilişkin yapılan çalışmalarda da mikro öğretim tecrübesinin kişinin heyecanını

<sup>37</sup> Atav vd., “Biyoloji Eğitiminde Mikro Öğretim Uygulamalarına Dair Öğretmen Adaylarının Görüşleri”, 6.



yenmesine katkı sağladığı ifade edilmiştir.<sup>38</sup> Bazıları ilk tecrübenin fakülte sınıfında yaşanmasının işleri kolaylaştırmış olduğunu, video kayıtlarını izledikten sonra hatalarını net bir şekilde görmeleri sayesinde öğretmenlik uygulamasındaki ders anlatımında başarılı olduklarını ifade etmişlerdir. Bazıları ise fakültede sınıf arkadaşlarının önünde olmaları sebebiyle çok heyecanlandıklarını dolayısıyla akranları olmayan öğrencilerden oluşan gerçek bir sınıfta daha rahat hissettiklerini belirtmişlerdir. Bulgular analiz edildiğinde mikro öğretimle ilgili yapılan eleştirilerden biri olan öğretimin yapay sınıf ortamında gerçekleştirilmesi eleştirisinin<sup>39</sup> az da olsa haklılık payının olduğu görülmüş; yapay sınıf ortamının sayıca az da olsa bazı öğretmen adayları üzerinde olumsuz etki oluşturduğu gözlenmiştir.

### 2.3. Mikro Öğretime Hazırlık Aşamasında Yaşanan Güçlüklerle İlişkin Bulgular

Öğretmen adaylarının mikro öğretime hazırlanırken karşılaştıkları güçlükleri tespit etmeye yönelik hazırladığımız sorumuza 4 katılımcı (Ö10E, Ö20E, Ö4E, Ö3K) herhangi bir güçlükle karşılaşmadıkları şeklinde yanıt vermiştir. Katılımcıların yanıtlarına bakıldığında en fazla seçilen yöntem/teknığe uygun konu bulmada ve konuyla yöntem/tekniki bütünleştirmede zorluk yaşandığı gözlenmektedir. Ders sunusu hazırlamakta zorlanma, heyecanlanma, hata yapılacağı endişesi, sınıf hâkimiyeti, zaman yönetimi, sorulan sorulara yanıt verme gibi farklı güçlükler yaşandığı ifade edilmiştir. Yaptığımız gözlemler sırasında da öğretmen adaylarının öğretim yöntemine uygun konu bulmakta, konuyla yöntemi kaynaştırmakta, konunun süreye uygun olarak sınırlandırılmasında güçlükler yaşadıkları gözlenmiştir. Gözlem formunda yer alan “ Kazanımlara uygun yöntem ve teknikleri belirleme”, “Zamanı verimli kullanabilme”, “Konuyu yaşamla ilişkilendirebilme” maddelerinin ortalamasının formdaki diğer madde ortalamalarından düşük kaldığı tespit edilmiştir. Öğretmen adaylarına verilen geri bildirimlerde bu hususlardaki eksikliklerini yaptıkları ders sunumu ve gerçekleştirdikleri etkinlikler üzerinden örneklenilerek açıklanmıştır. Aday öğretmenlere mikro öğretim sürecinde dersten sorumlu öğretim elemanı tarafından rehberlik edilmesinin ve Öğretim İlke ve Yöntemleri dersinde ele alınan yöntem ve teknikleri kendi branşlarında nasıl kullanabilecekleri üzerine uygulamalar yaptırılmasının yararlı olacağı kanaati hasıl olmuştur.

### 2.4. Mikro Öğretimin Olumlu ve Olumsuz Yanlarına İlişkin Bulgular

Mikro öğretimin olumlu ve olumsuz yanlarına dair sorumuza verilen yanıtlara bakıldığında katılımcıların yarısı mikro öğretimin olumsuz bir yönü olmadığını ifade etmiştir. 7'si kadın (Ö1K, Ö5K, Ö12K, Ö15K, Ö16K, Ö17K, Ö22K) ve 5'i erkek (Ö2E, Ö4E, Ö18E, Ö19E, Ö20E) olmak üzere 12 katılımcı mikro öğretimin olumsuz yönlerinden söz etmiştir. Bu olumsuzlukların başında sınıfın kalabalık olması ve bu sebeple ikinci bir ders anlatımı yapma imkânının olmaması gelmektedir ki bu bizim içinde bulunduğumuz koşullardan kaynaklanan bir sorundur. Olumsuz olarak ifade edilen diğer hususlar ise ilk defa ders anlatımı yapılacağı için kaygı ve stres duyulması, ders süresinin kısalığı, akranların yorum

<sup>38</sup> Kazu, *Öğretmen Yetiştirmede Mikro Öğretim Yönteminin Etkililiği*, 121; Karataş - Cengiz, “Özel Öğretim Yöntemleri II Dersinde Gerçekleştirilen Mikro-Öğretim Uygulamalarının Kimya Öğretmen Adayları Tarafından Değerlendirilmesi”, 562; Tok, “Mikro Öğretim Yönteminin Öğretmen Adaylarının Özyeterlik İnançlarına ve Mesleğe Yönelik Tutumlarına Etkisi”, 19.

<sup>39</sup> Wragg, *An Introduction to Classroom Observation*, 90-91.

yapması ve öğrenci rolü oynayan akranları derse katmanın güçlüğü olarak ifade edilmiştir. Çalışmamızda mikro öğretime ilişkin olumsuz olarak ifade edilen durumların benzer çalışmalarla paralel olduğu görülmektedir. Örneğin Kılıç tarafından yapılan araştırmada katılımcılar fakülte sınıfındaki ders anlatımlarında yapay bir sınıf ortamının oluşunu, yaşlılarının kendilerini eleştirmelerini ve derse ilgi göstermemelerini;<sup>40</sup> Higgins ve Nicholl'un çalışmalarında mikro öğretim tecrübesi sırasında hissedilen kaygı ve stresi;<sup>41</sup> Atav ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen çalışmada ise katılımcılar heyecanlanmayı, zamanın darlığını, eleştirilerin negatif etkisini, mikro öğretimin olumsuz yönleri olarak ifade etmişlerdir.

Ülkemizde mikro öğretime dair öğretmen adaylarının görüşlerinin incelendiği çalışmalara bakıldığında “tecrübe kazandırma, eksiklikleri görme imkânı sunma, kaygıyı azaltma, sınıf hâkimiyeti, zaman yönetimi, ders planlama, mesleğe hazırlama” gibi olumlu yönlerin ön plana çıktığı görülmektedir.<sup>42</sup> Araştırmamızda sorulan “Mikro öğretimin olumlu yanları nelerdir?” sorusuna 21 katılımcı en az bir cümle ile yanıt vermiştir. Katılımcılara göre mikro öğretimin olumlu yönlerinin başında mesleğe hazırlanmada deneyim sağlaması, eksikliklerini görme ve giderme imkânı sunması, özgüveni artırması, sınıf yönetimi ile ilgili tecrübe sunması, ilgi çekici ve etkili bir ders anlatımını öğretmesi gelmektedir. Diğer alanlarda yapılan mikro öğretim araştırmalarında da mikro öğretimin mesleğe hazırlama, öğretim ve sınıf yönetimi becerilerini geliştirme, kaygı ve stresle başa çıkmada katkıları olumlu özellikler olarak ifade edilmiştir.<sup>43</sup>

**Tablo 3.** Mikro Öğretimin Olumlu ve Olumsuz Yönleri

Mikro Öğretimin Olumlu Yönleri	Frekans
Tecrübe Kazandırma	7
Öğretim Yollarını Öğretme	5
Topluluk Ötünde Özgüven	3
Kişinin Eksikliklerini Fark Ettirmesi	5
Sınıf Yönetimi Becerisine Katkısı	1

<sup>40</sup> Kılıç, “Matematik Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretim Deneyimlerine İlişkin Görüşleri ve Okul Uygulamaları Dersinden Beklentileri”, 162.

<sup>41</sup> Higgins - Nicholl, “The Experiences of Lecturers and Students in The Use of Microteaching as a Teaching Strategy”, 224.

<sup>42</sup> Atav vd., “Biyoloji Eğitiminde Mikro Öğretim Uygulamalarına Dair Öğretmen Adaylarının Görüşleri”, 7; Çoban, “Öğretmen Eğitiminde Mikro-Öğretim ve Farklı Yaklaşımlar”, 224-225; Arslan, “Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretimle ‘Öğretmenlik’ Yolculuğu: Bir Karma Desen Araştırması”, 265.

<sup>43</sup> Mesut Özönur - Halil Kamışlı, “Evaluation of Pre-service Teachers' Views Related to Microteaching Practice”, *Universal Journal of Educational Research* 7/5 (2019), 1228; Tok, “Mikro Öğretim Yönteminin Öğretmen Adaylarının Özyeterlik İnançlarına ve Mesleğe Yönelik Tutumlarına Etkisi”, 18-20; Arslan, “Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretimle ‘Öğretmenlik’ Yolculuğu: Bir Karma Desen Araştırması”, 265-267; Atav vd., “Biyoloji Eğitiminde Mikro Öğretim Uygulamalarına Dair Öğretmen Adaylarının Görüşleri”, 7; Benton-Kupper, “The Microteaching Experience: Student Perspectives”, 832.

Mikro Öğretimin Olumsuz Yönleri	Frekans
Sınıfın kalabalık Olması	4
Zamanın Kısıtlı Olması	3
Heyecan, Kaygı, Stres	3
Yapay Sınıf Ortamı	2
Başarısızlığın Heves Kırıcı Olma İhtimali	1
Ders Planının Uygulama Zorluğu	1

Mikro öğretim uygulama sürecinde yaptığımız gözlemlerde bu yöntemin bizce en olumlu yanı öğretmen adaylarına, öğrencilerin derse katılmasının, öğretim sürecinde aktif olmasının önemini hissettirmesi ve en etkili öğrenmenin yaparak yaşayarak öğrenme olduğunun benimsetmiş olmasıdır. Zira ilk mikro öğretim uygulamalarında öğretmen adaylarının kendilerinin derste daha aktif oldukları, etkili bir sunum yapma gayreti içinde oldukları gözlenmiştir. Ancak yapılan geri bildirimler sonucunda ilerleyen süreçte öğretmen adaylarının öğrencinin aktif olduğu bir öğretim süreci yürütme çabası içerisine girdikleri ve öğrencilerin öğrenmesine rehberlik etmede önemli düzeyde başarı kazandıkları görülmüştür. Mikro öğretimin öğretmenlik uygulamasına katkılarını sorduğumuz soruya verdikleri yanıtlarda da 5 katılımcının bu hususu dile getirmesi gözlemlerimizi teyit etmektedir. Fernandez tarafından yapılan araştırmada da mikro öğretim ile öğretmen merkezli öğretim yaklaşımdan ziyade öğrenci merkezli yaklaşımın öğrenci performansları üzerinde daha etkili olduğunun idraki aday öğretmenlerinden dilinden ifade edilmektedir.<sup>44</sup>

## 2.5. Video Kaydına İlişkin Bulgular

Mikro öğretim sürecinde derslerin video kaydının alınması ve sonrasında bu kayıtların incelenmesi önemli bir süreçtir. Çalışmamızda da aday öğretmenlerin ders anlatımlarının video kaydı alınmıştır. Her öğretmen adayı aynı gün içerisinde kendi videosunu izlemiş ve takip eden ders saatinde de öz değerlendirmesini yapmıştır. Literatürde mikro öğretim video kaydını izleyen aday öğretmenin “kozmetik etki” adı verilen duruma gireceği, kendisine karşı aşırı eleştirel olacağı ve kendisini izlerken mutsuz olacağı eleştirileri yapılmıştır.<sup>45</sup> Çalışmamızın başında öğrencilere kozmetik etkiden söz edilmiş ve onlara bunun bir deneme süreci olduğu ifade edilmiştir. Böylece ders videolarını izlerken gerçekçi olmayan, aşırı duygusal tepkiler vermeleri önlenmeye çalışılmıştır.

“Video kaydını izlerken ne hissettiniz” sorusuna verilen yanıtlara bakıldığında öğretmen adaylarının bir kısmının (10 kişi) duygularından söz etmek yerine öğretim sürecinde yapıp ettikleri ile ilgili yorumlar yazdıkları görülmüştür. Katılımcıların eksiklikleri ile ilgili yorumlarda bulunmaları derslerin video kayıtlarının alınıp sonradan izlenmesinin adayların eksikliklerini görme ve öz değerlendirme becerilerini

<sup>44</sup> Maria L. Fernández, “Learning through Microteaching Lesson Study in Teacher Preparation”, *Action in Teacher Education* 26/4 (2005), 42.

<sup>45</sup> Wragg, *An Introduction to Classroom Observation*, 90-91.

geliştirmelerinde katkı sunduğunun göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Duygularından söz eden katılımcılardan biri (Ö1K) “*Bu mesleği icra ederken mutlu olacağımı anladım. Kendimle gurur duydum.*” derken bir diğeri (Ö10E) “*Kendimi öğretmen olarak hayal ettim, mutlu oldum.*” demiştir. Video kaydına dair duygularından söz eden adayların öğretmenlik mesleğine kendilerini yakın hissetmeleri, mutlu olmaları ve kendileriyle gurur duymaları yönünden ortak bir paydada buluştukları görülmektedir. Öğretmen adaylarından biri (Ö13E) ise video kaydını izlediğinde kendi gördükleri ile başkalarının gördüklerinin farklı olduğunu ifade etmiştir. Aynı katılımcının “Mikro öğretim tecrübenizden sonra hangi hususlarda eksikliklerinizin olduğunu düşünüyorsunuz?” sorusuna “*Herhangi bir eksikliğimin olduğunu düşünmüyorum.*” şeklinde yanıt vermesi ders anlatımı ile ilgili yapılan değerlendirmelere katılmadığı ve eleştirilerden hoşlanmadığı şeklinde yorumlanmıştır.

## 2.6. Mikro Öğretimin Öğretmenlik Mesleğine Karşı Tutumlara Etkisine İlişkin Bulgular

Mikro öğretimin öğretmen adaylarına mesleğe gerek bilişsel gerek de duyuşsal olarak hazırlanmalarına katkı sunacağı düşünülmektedir. Bu sebeple araştırmamızda katılımcılara mikro öğretim tecrübesinden sonra öğretmenlik mesleğine dair duygu ve düşüncelerinde değişiklik olup olmadığı sorulmuştur. Katılımcılardan 3’ü erkek ve 2’si kadın olmak üzere toplam 5’i öğretmenliğe karşı duygu ve düşüncelerinde herhangi bir değişiklik olmadığını ifade etmiştir. Değişiklik olmadığını ifade eden 5 katılımcıdan 2’si (1 erkek ve 1 kadın) herhangi bir açıklama yapmazken kadın katılımcılardan biri (Ö8K), “*Değişiklik olmadı. Zor, çok yükümlülük gerektirdiğini düşünüyordum. Öyleymiş.*” diyerek mesleğin ağır sorumluluğunu hissettiğini ifade etmiştir. Erkek katılımcılardan biri (Ö7E) ise “*Hayır olmadı. Zaten bu işi yapmak istiyordum, hayalimdi.*” diyerek mesleğe karşı pozitif tutumunu sürdürdüğünü ifade etmiştir. Erkek katılımcılardan bir diğeri (Ö20E) ise duygu ve düşüncesi değişmezken kariyerinde nelere dikkat etmesi gerektiğini öğrendiğini dile getirmiştir. Geriye kalan 17 katılımcı mikro öğretimle birlikte mesleğe olan ilgi ve sevgilerinin arttığından, bu mesleği en iyi şekilde yapacaklarına dair inançlarının güçlendiğinden söz etmişlerdir. Aarsal tarafından yapılan çalışmada da mikro öğretimin aday öğretmenlerin öğretim öz yeterlik duygusunu pozitif yönde etkilediği vurgulanmıştır.<sup>46</sup>

## 2.7. Mikro Öğretimin Tavsiye Edilme Durumu ve Önerilere İlişkin Bulgular

Mikro öğretim tecrübesini yaşayan öğretmen adaylarının tümü “Mikro öğretimi tavsiye eder misiniz?” sorusuna olumlu yanıt vermişler ve tavsiye gerekçelerini de açıklamışlardır. Katılımcıların 9’u mikro öğretimi aday öğretmene artı ve eksilerini görme imkânı tanıdığı, 7 katılımcı mesleğe hazırladığı ve tecrübe kazandırdığı, 2’şer katılımcı ise öğretim yollarını öğrettiği ve çok yönlü fayda sağladığı için tavsiye etmiştir. Ö1K’nin, “*Kişinin kendisinde hazır bulunan özellikleri görmesini sağlıyor ve eksik yönlerin tamamlanması adına fırsat sunuyor.*” ifadeleri ile Ö2E’nin, “*Çünkü kişi kendisinin iyi ve eksik yönlerini görüyor ve tanıma fırsatı sunuyor.*” ifadeleri mikro öğretimin öğretmen adaylarına mesleğe yönelik hazırbulunuşluk düzeylerini analiz etme fırsatı sunduğuna işaret etmektedir.

Mikro öğretimin öğretmen yetiştirme sürecinde daha etkili bir şekilde kullanılmasına yönelik katılımcılardan önerilerde bulunmaları istenmiştir. Öğretmen

<sup>46</sup> Zeki Aarsal, “Microteaching and Pre-Service Teachers’ Sense of Self-Efficacy in Teaching”, *European Journal of Teacher Education* 37/4 (2014), 460.

adaylarının önerilerinin başında sınıf mevcutlarının azaltılması gelmektedir. Bu öneriyi sunan kadın katılımcılardan biri (Ö15K) önerisinin gerekçesini de şu ifadelerle açıklamıştır. “*Kalabalık olmayan bir sınıfta olması gerektiğini düşünüyorum. Bu durum hem ders anlatım süremizi artırır hem de birden fazla anlatım yaparız.*” Uygulama sırasında aday öğretmen tarafından yöntem ve teknik hakkında sınıfa bilgi verilmesi, yöntem ve tekniklerin uygulanması hususunda öğretim elemanının adaya destek olması, bu yöntemin 3. sınıftan itibaren uygulanması, sınıfta öğrenci rolündeki akranların aday öğretmene daha çok destek olması, materyal hazırlama sürecinde aday öğretmene maddi katkı sağlanması, ders süresinin artırılması, birden çok uygulama yapılması ve tüm öğretmenlik bölümlerinde her yıl uygulanması, mikro öğretime yönelik katılımcıların ifade ettikleri diğer önerilerdir.

Çalışmamızda mikro öğretime yönelik öneriler ile mikro öğretim sürecinde karşılaşılan güçlükler birlikte değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmede genellikle yaşanan sorunlara yönelik önerilerde bulunduğu tespit edilmiştir. Örneğin seçmiş oldukları yöntem ve tekniğe uygun konu bulmakta ya da konu ile yöntem/teknik bütünlükte zorluk yaşayan adayların önerilerinin de yöntem ve tekniklerle ilgili olduğu görülmüştür. Bunlardan birinde panel tekniğini kullanan kadın katılımcının (Ö16K), yaşadığı güçlüklerle ilişkin “*Bazı güçlüklerle karşılaştım. Karşılaştığım sorunlarımdan biri de tekniğimin benim dışımda birkaç kişiye daha ihtiyaç duymasıydı.*” ifadeleri ile mikro öğretimle ilgili önerilerini dile getirdiği “*Sınıf sayılarının daha az olması ve teknikle ilgili ön bir bilgi uygulama sırasında çok iyi olur.*” ifadeleri dikkat çekmektedir. Sunu hazırlarken zamana göre konuları sınırlandırmakta zorlandığını ifade eden Ö18E mikro öğretime yönelik “*Daha geniş zamanlı uygulanabilir.*” önerisi de katılımcıların kendi tecrübelerinden yola çıkarak önerilerde bulduklarına bir başka kanıttır.

## **2.8. Mikro Öğretimden Sonra Fark Edilen Eksiklikler ve Öğretmenlik Uygulamasındaki Öğretim Tecrübesine Sağladığı Kolaylıklara İlişkin Bulgular**

Araştırmamızda mikro öğretimin tavsiye edilmesinde öne çıkan gerekçenin öğretmen adayına artı ve eksilerini görme imkânı sunması olduğunu daha önce ifade etmiştik. Katılımcılara mikro öğretim tecrübenizden sonra alan bilgisi, sınıf yönetimi, iletişim vb. hangi konu/konularda eksikliklerinin olduğu sorulmuştur. Erkek katılımcılardan 2’si (Ö13E ve Ö18E) hariç, her katılımcı en az bir hususta eksikliklerinin olduğunu ifade etmiştir. Katılımcıların mikro öğretim sürecinde fark ettikleri eksiklikleri aşağıdaki frekans tablosunda verilmiştir. Tabloda da görüleceği üzere ilk üç sırada iletişim, alan bilgisi ve stres yönetimi ile ilgili eksikler yer almaktadır. İletişime yönelik eksiklikleri olduğunu ifade eden kadın katılımcı sayısı erkek katılımcı sayısının üç katıdır. Sınıf içerisindeki gözlemlerimizde de, kadın öğretmen adayların topluluk önünde konuşmayla ilgili daha fazla kaygı duydukları, karşı cinsten akranları ile iletişim kurmaktan daha fazla çekindikleri, öğretim etkinliklerini daha çok hemcinsleri ile yürütmeye çalıştıkları fark edilmiştir. İletişime yönelik benzer sorunlar yaşayan erkek öğretmen adayları da olmakla birlikte bu durum kadın adaylarda gözlenen oranda bir sorun olarak tespit edilmemiştir.

**Tablo 3.** Mikro Öğretim Tecrübesinden Sonra Fark Edilen Eksiklikler

EKSİKLİK GÖRÜLEN HUSUSLAR	KATILIMCI KODLARI	Frekans
<b>İletişim</b>	Ö1K, Ö5K, Ö8K, Ö9K, Ö14E, Ö16K, Ö17K, Ö19E	8
<b>Stres Yönetimi</b>	Ö2E, Ö3K, Ö5K, Ö6K, Ö20E	5
<b>Alan Bilgisi</b>	Ö15K, Ö19E, Ö21E, Ö7E, Ö8K	5
<b>Sınıf Yönetimi</b>	Ö9K, Ö11E, Ö12K	3
<b>Öğretmenlik Becerileri</b>	Ö10E, Ö22K, Ö4E	3

Ders sorumlusu olarak yaptığımız gözlemlerde bazı öğretmen adaylarının ders konusu ile ilgili alan bilgilerinin yetersizliğinin dikkat çekici boyutta olduğu anlaşılmıştır. Gözlenen bu eksiklikte 4. sınıf olan bu öğrencilerin üniversite eğitim sürelerinin yaklaşık yarısının Korona pandemisi ve 6 Şubat'ta yaşanan deprem sebebiyle uzaktan eğitimle sürdürülmüş olmasının etkili olduğu düşünülmektedir. Zira pandemi sürecinde yaşanan zorunlu uzaktan eğitim süreci ile ilgili yapılan çalışmalar bu süreçte yapılan eğitimin akademik beklentileri karşılamadığını ve yükseköğrenim öğrencilerinin motivasyon eksikliği, öğrenme sürecinde aktif olamama gibi birçok sorun yaşadıklarını göstermektedir.<sup>47</sup> Eti ve Karaduman'ın pandemi sürecinde yaklaşık 1,5 yıllık lisans eğitimlerini ve öğretmenlik uygulaması dersini uzaktan eğitimle almak durumunda kalan Eğitim Fakültesi 4. Sınıf öğrencileri ile gerçekleştirdikleri çalışmada mesleki yeterlik açısından kendisini yeterli gören öğretmen adaylarının oranı %40,9 , gelişmeye ihtiyaç duyan%38,6 ve yetersiz gören adayların oranı %20,5 olarak tespit edilmiştir. Katılımcıların yaklaşık %60'nın mesleki anlamda kendisini yetersiz ya da gelişmeye ihtiyaç duyan olarak nitelendirdiği araştırmada, yüzyüze eğitimin olmaması, tecrübe eksikliği, pratik uygulama ihtiyacı, uzaktan eğitimin olumsuz etkileri gerekçe olarak dile getirilmiştir. <sup>48</sup> Gözlemlerimiz, aday öğretmenlerin öğretim sürecini planlama (günlük ders planı yapma), etkili bir öğretim süreci yürütme (özellikle dikkat çekme ve güdüleme hususunda) ve bu öğretim sürecini değerlendirmede zorluklar yaşadıklarını ortaya koymaktadır. Her bir ders sunumu sonrası yapılan değerlendirmelerde eksikliklerin dile getirilmesi ve bu eksikliklerin nasıl giderilebileceğine dair yapılan tartışmaların aday öğretmenlere yol gösterici olduğu ve süreç içerisinde bu eksiklerin azaldığı gözlenmiştir.

Araştırmamızda önce fakültedeki yapay sınıf ortamında mikro öğretim yapılmış, ardından da öğretmenlik uygulaması çerçevesinde gerçek sınıf ortamında ders anlatımları gerçekleştirilmiştir. Görüşme formunda yer alan “Öğretmenlik uygulamasında ders sunumu yapmadan önce mikro öğretim tecrübenizin olması size bir kolaylık sağladı mı?

<sup>47</sup> Ayşe Betül Akdemir - Abdurrahman Kılıç, “Yükseköğretim Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Uygulamalarına Bakışının Belirlenmesi”, *Milli Eğitim* 49/1 (2020), 685; Saadet Aylin Yağan, “Üniversite Öğrencilerinin COVID-19 Salgını Sürecinde Yürütülen Uzaktan Eğitime Yönelik Tutum ve Görüşleri”, *Academic Platform Journal of Education and Change* 4/1 (2021), 165.

<sup>48</sup> İnanç Eti - Betül Karaduman, “Covid-19 Pandemisi Sürecinin Öğretmen Adaylarının Mesleki Yeterlikleri Açısından İncelenmesi”, *Milli Eğitim* 49/1 (2020), 643-646.

Sağladıysa bunlar nelerdir? Sorusuna tüm katılımcılar olumlu yanıt vermiştir. Bu yanıtlardan birinde kadın katılımcılardan Ö1K, “*Evet sağladı. Bu sayede öğrencilerle daha fazla iletişim kurdum, onların derse fazlasıyla katılmasına yardımcı oldum ve daha çok onların dilinden konuşarak kendilerini rahat hissetmelerini sağladım.*” demiştir. Aynı katılımcının mikro öğretim tecrübesinden sonra farkına vardığı eksiklikleri ifade ettiği “*İletişim konusunda öğrencileri ne kadar katmak istesem de bazen kopukluklar yaşamış olduğumu düşünüyorum.*” cümlesi birlikte değerlendirildiğinde mikro öğretim tecrübesinin aday öğretmene eksikliklerini görme ve bu eksiklikleri giderme hususunda katkı sağladığını göstermektedir. Zira erkek katılımcılardan Ö11E’nin “*Evet. Mikro öğretimde yaptığım hataları orda yapmadım. Kendimin eksik yönlerimin üzerine gittim.*” ifadeleri ve kadın katılımcılardan Ö8K’nın “*Mikro öğretimde yaptığım hataları yapmamaya çalıştım. Kolaylık sağladığımı düşünüyorum.*” ifadeleri bu katkıyı açıkça ifade etmektedir.

Öğretmenlik uygulaması öncesinde fakülte sınıfında gerçekleştirilen mikro öğretimin aday öğretmenlere heyecanlarını yenme konusunda, öğretim yöntem ve tekniklerini etkili bir biçimde kullanma hususunda, öğrenci ile güçlü bir iletişim kurmada, öğretim materyali hazırlamada, sınıf yönetiminde, öğrencilerin derse olan ilgilerinin çekilmesinde kolaylık sağladığı görülmüştür. Bazı öğretmen adayları öğretmenlik uygulaması sonrası kendilerinden sorumlu olan öğretmenlerden övgüler aldıklarını ve bu övgülerin mikro öğretimle ilk acemiliklerinin giderilmesi ile ilişkili olduğunu ifade etmişlerdir. Katılımcıların yanıtları, her ne kadar sınıf mevcutlarının kalabalık olması sebebiyle ikinci bir ders anlatımı imkânı ve video kaydının sınıfta birlikte izlenme şansı olmasa da mikro öğretim tecrübesinin öğretmen adaylarına yol gösterici olduğunu, gerçek sınıf ortamında yaşanabilecek güçlükleri aşmalarında kendilerine destek sağladığını göstermektedir.

### **Sonuç**

Bilim ve teknolojik gelişmeler, küreselleşme başta olmak üzere yaşanan sosyal değişimler eğitimi ve onun önemli girdilerinden biri olan öğretmeni değiştirmeye, çağın ihtiyaçlarına göre dönüşmeye zorlamaktadır. Bu anlamda öğretmenlik mesleği bilgi beceri, tutum ve değer boyutları ile çok yönlü gelişimi ve sürekli dinamik olmayı gerektiren bir mesleğe dönüşmüştür. Öğretmen yetiştiren kurumların bu beklentilere uygun olarak öğretim hedeflerini ve içeriklerini yenilemeleri, öğretim stratejilerini güncellemeleri gerekmektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarını yetiştiren İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerinin de değişen koşullara uyum sağlayabilen, kişisel ve mesleki anlamda gelişmeye açık, iletişim becerileri gelişmiş, alan bilgisine ve öğretim becerisine sahip, sosyal ilişkileri güçlü öğretmen adayları yetiştirme sorumlulukları mevcuttur. Böylesi çok yönlü gelişimin sağlanması için öğretmen adaylarının hem teorik derslerle hem de partik uygulama ve etkinliklerle desteklenmesi önem arz etmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarına sunulabilecek eğitim fırsatlarından biri de mikro öğretimdir. Bu bağlamda çalışmamızda mikro öğretimin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının gözüyle değerlendirilmesi yapılmış, bu uygulamanın mesleki ve kişisel gelişimlerine katkıları incelenmiş ve daha etkili kullanımına yönelik öneriler sunulmaya çalışılmıştır.

Mikro öğretim öğretmen adaylarına yaparak yaşayarak öğrenme imkanı sunmanın yanı sıra öğretim elemanlarına da öğrencilerine lisans eğitimleri boyunca kazandırmaya

çalıştıkları bilgi ve becerilere yönelik geri bildirim veren bir yöntemdir. Zira kısa süreliğine de olsa bir ders sunumu yapan öğretmen adaylarının öğretimi planlama, sınıf yönetimi, ölçme ve değerlendirme başta olmak üzere pedagojik formasyon alanında sahip olması istenen bilgi ve becerileri yanısıra ders konusu ile ilgili ilke ve kavramlara hakimiyetleri hakkında da ipucu elde etmek mümkündür. Bu sebeple ülkemizde öğretmenlik alanlarının hemen hemen hepsinde bu yöntem uygulanmış ve bilimsel çalışmalarla etkinliği değerlendirilmiş ve çeşitli katkılarından söz edilmiştir.<sup>49</sup>

Mikro öğretim teori ile pratik arasında kurduğu güçlü bağ ile öğretmen adaylarına mesleğe hazırlanmalarında önemli fırsatlar sunmaktadır. Araştırmamızda ulaşılan sonuçlara bakıldığında öğretmen adaylarının mikro öğretim tecrübelerini hem kişisel hem de mesleki gelişimlerine önemli katkılar sunan bir süreç olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Özellikle güçlü ve zayıf yönlerini keşfetmelerinde, öğretim yöntem ve tekniklerinin kullanımına yönelik tecrübe edinmelerinde, topluluk önünde konuşmaya ilişkin kaygı ve heyecanlarını kontrol etmelerinde, sınıf ve zaman yönetimi hususlarında mikro öğretim tecrübesinin olumlu etkileri söz konusudur. Mikro öğretimle ilgili yapılan çalışmaların tamamına yakınında da benzer katkılar dile getirilmiştir.<sup>50</sup> Elde edilen verilere bakıldığında mikro öğretimin mesleki beceri yeterlik alanı başta olmak üzere mesleki bilgi, tutum ve değerler alanındaki birçok bilgi ve beceriyi desteklediği görülmektedir.

Mikro öğretimden daha fazla istifade edilebilmesi için çevresel koşullara yönelik önemli düzenlemeler yapmak gerekmektedir. Bunların başında video kayıtların alınması için teknolojik alt yapının yeterli hale getirilmesi ve sınıf mevcutlarının sınırlandırılması gelmektedir. Zira mevcutların az olduğu sınıflarda adayların birden çok uygulama yapma imkânı mümkün olacaktır. Ayrıca video kayıtları üzerinde sınıf içerisinde toplu değerlendirmelerin yapılması da kolaylaşacaktır. Atav ve arkadaşları tarafından yapılan çalışmada video kaydı alınmasının başlangıçta stres ve kaygı yaratsa da bu kayıtların alınmasının ve izlenmesinin öğretmen adaylarının öz değerlendirme yapmaları ve hatalarını düzeltmeleri açısından öneminden söz edilmiştir.<sup>51</sup> Çalışmamızda da video

<sup>49</sup> Hacısalihioğlu Karadeniz, “Okul Öncesi Öğretmeni Adaylarının Genişletilmiş Mikro Öğretim Tekniğini Matematik Eğitiminde Sürece Dahil Etme Durumları”; Alıncak, *Mikro Öğretim Uygulamalarının Öğretim Becerilerine Etkisine İlişkin Beden Eğitimi ve Spor Öğretmeni Adaylarının Görüşleri*; Artan, *Mikro Öğretim Uygulamalarının Görsel Sanatlar Öğretmen Adaylarının Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Öz Yeterlik Düzeylerine Etkisi*; Göçer, “Türkçe Öğretmeni Adaylarının Gerçekleştirdikleri Mikro-Öğretim Uygulamalarının Kendi Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi”; Çakır - Aksan, “Yabancı Dil Öğretmeni Yetiştirmede Mikroöğretimin Rolü: Bir Model”; Dere, “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretim Uygulaması Hakkındaki Değerlendirmeleri”.

<sup>50</sup> Dere, “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretim Uygulaması Hakkındaki Değerlendirmeleri”, 50; Kılıç, “Matematik Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretim Deneyimlerine İlişkin Görüşleri ve Okul Uygulamaları Dersinden Beklentileri”, 163-164; Fernández, “Learning through Microteaching Lesson Study in Teacher Preparation”; Babacan - Şaşmaz Ören, “Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Teknoloji Destekli Mikro Uygulamaları Hakkındaki Görüşleri”, 213; Göçer, “Türkçe Öğretmeni Adaylarının Gerçekleştirdikleri Mikro-Öğretim Uygulamalarının Kendi Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi”, 35-36.

<sup>51</sup> Atav vd., “Biyoloji Eğitiminde Mikro Öğretim Uygulamalarına Dair Öğretmen Adaylarının Görüşleri”, 12.



kayıtlarını izleyen öğretmen adaylarının kendi hatalarını görme imkanı buldukları ve öğretmenlik uygulamasında aynı hataları yapmamaya özen gösterdikleri anlaşılmıştır.

Araştırmamızda katılımcılar mikro öğretim yönteminin 3. sınıftan itibaren uygulanması, sınıf mevcutlarının azaltılarak birden çok ders anlatımı fırsatlarının olması durumunda mikro öğretimin olumlu katkılarından daha fazla istifade edebilecekleri görüşündedirler. Ders öğretim üyesi olarak yaptığımız gözlemlerimiz sonucu özellikle mikro öğretim olmasa da farklı öğretim etkinlikleri ile öğretmen adaylarının yükseköğretim hayatları boyunca aktif olmalarının, topluluk önünde hitap etme olanaklarının çoğaltılarak kaygı ve heyecanlarını kontrol etmeleri için fırsatlar oluşturulmasının, iletişim becerilerini geliştirecek etkinlikler gerçekleştirilmesinin faydalı olacağı kanaati hâsıl olmuştur. Zira MEB öğretmenlik genel yeterlikleri listesinde ifade edilen hususlardan biri öğretmenlerin meslektaşları ve başta veliler olmak üzere eğitim sürecindeki diğer paydaşları ile etkili iletişim ve işbirliği kurmalarıdır. Koç tarafından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin yeterlilikleri üzerine yapılan çalışmada rehber öğretmen, veli, sivil toplum örgütleri gibi paydaşlar ile işbirliği yapma ve iletişim kurmada ve sosyal ilişkilerde kendilerini yetersiz gördüklerinin tespit edilmesi lisans eğitimleri sırasında öğretmen adaylarının sosyal becerilerinin geliştirilmesinin önemini göstermektedir.<sup>52</sup> Din öğretimi alanında mikro öğretime ilişkin bir alan araştırmasının olmaması önemli bir eksiklik olarak görülmüş ve bu eksikliğin giderilmesine katkı sunmak amacıyla bu çalışma gerçekleştirilmiştir. Ancak tek bir çalışma ile bu eksikliğin giderilmesinin mümkün olmadığı aşikârdır. Ayrıca araştırmamız nitel araştırma deseni ile gerçekleştirilen bir çalışma olduğu için din öğretiminde mikro öğretimin etkilerini nicel ve karma yöntemlerle inceleyen çalışmaların da yapılması önem arz etmektedir. Zira bu sayede din öğretiminde mikro öğretimin etkinliğine dair daha geniş bir bakış açısı oluşturmamız, din kültürü ve ahlak bilgisi ve meslek dersleri öğretmenlerinin yetiştirilmesine yönelik farklı alternatiflerle birlikte mikro öğretimi değerlendirmemiz ve yöntemin daha etkili kullanılması hususunda ilkeler oluşturmamız mümkün olacaktır.

---

<sup>52</sup> Ahmet Koç, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri", *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 141.

## Kaynakça | References

- Akdemir, Ayşe Betül - Kılıç, Abdurrahman. “Yükseköğretim Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Uygulamalarına Bakışının Belirlenmesi”. *Milli Eğitim* 49/1 (2020), 685-712.
- Alıncak, Fikret. *Mikro Öğretim Uygulamalarının Öğretim Becerilerine Etkisine İlişkin Beden Eğitimi ve Spor Öğretmeni Adaylarının Görüşleri*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Allen, Dwight W. - Eve, Arthur W. “Micro-Teaching”. *Theory Into Practice* 7/5 (1968), 181-185.
- Allen, Dwight William - Cooper, James Michael. *Micro-teaching*. Washington: U.S. Department of Health, Education, and Welfare, Office of Education, National Center for Educational Communication, 1972.
- Amobi, Funmi A. “Preservice Teachers’ Reflectivity on the Sequence and Consequences of Teaching Actions in a Microteaching Experience”. *Teacher Education Quarterly* 32/1 (2005), 115-130.
- Arsal, Zeki. “Microteaching and Pre-Service Teachers’ Sense of Self-Efficacy in Teaching”. *European Journal of Teacher Education* 37/4 (2014), 453-464.  
<https://doi.org/10.1080/02619768.2014.912627>
- Arslan, Ayten. “Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretimle ‘Öğretmenlik’ Yolculuğu: Bir Karma Desen Araştırması”. *Eğitim ve Bilim* 46/207 (2021), 259-283.  
<http://dx.doi.org/10.15390/EB.2021.9406>
- Artan, İsmail. *Mikro Öğretim Uygulamalarının Görsel Sanatlar Öğretmen Adaylarının Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Öz Yeterlik Düzeylerine Etkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2020.
- Atav, Esin vd. “Biyoloji Eğitiminde Mikro Öğretim Uygulamalarına Dair Öğretmen Adaylarının Görüşleri”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (H. U. Journal of Education)* 29/4 (2014), 1-15.
- Babacan, Tolga - Şaşmaz Ören, Fatma. “Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Teknoloji Destekli Mikro Uygulamaları Hakkındaki Görüşleri”. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/1 (2018), 195-224.
- Benton-Kupper, Jodi. “The Microteaching Experience: Student Perspectives”. *Education* 121/4 (2001), 830-835.
- Bulut, Kenan vd. “Mikro Öğretim Tekniğinin Türkçe Öğretmen Adaylarının Konuşma Becerilerine Etkisi.” *Ana Dil Eğitimi Dergisi* 4/1 (2016), 134-150.  
<https://doi.org/10.16916/aded.36249>
- Copeland, Willis D. “The Relationship Between Microteaching and Student Teacher Classroom Performance”. *The Journal of Educational Research* 68/8 (1975), 289-293.
- Çakır, Özlem - Aksan, Yeşim. “Yabancı Dil Öğretmeni Yetiştirmede Mikroöğretimin Rolü: Bir Model”. *H. Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 313-320.
- Çoban, Ahmet. “Öğretmen Eğitiminde Mikro-Öğretim ve Farklı Yaklaşımlar”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi (elektronik)* 14/53 (2015), 219-231.  
<https://doi.org/10.17755/esosder.43863>
- Demirel, Özcan. *Öğretim İlke ve Yöntemleri (Öğretme Sanatı)*. Ankara: Pegem Akademi, 23. Baskı., 2004.
- Dere, İlker. “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretim Uygulaması Hakkındaki Değerlendirmeleri”. *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 10/19 (2019), 29-61.

- Dilmaç, Oğuz - Yıldız, Cengizhan. "Görsel Sanatlar Öğretmeni Yetiştirmede Mikro Öğretimin Etkisi". *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication* 7/2 (2017), 285-294.
- Eti, İnanç - Karaduman, Betül. "Covid-19 Pandemisi Sürecinin Öğretmen Adaylarının Mesleki Yeterlikleri Açısından İncelenmesi". *Milli Eğitim* 49/1 (2020), 635-656.  
<https://doi.org/10.37669/milliegitim.787238>
- Fernández, Maria L. "Learning through Microteaching Lesson Study in Teacher Preparation". *Action in Teacher Education* 26/4 (2005), 37-47.  
<https://doi.org/10.1080/01626620.2005.10463341>
- Göçer, Ali. "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Gerçekleştirdikleri Mikro-Öğretim Uygulamalarının Kendi Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/40 (2016), 21-39.
- Gürışık, Alper vd. "İngilizce Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretim Uygulamaları Sonrasında Yapılan Eleştiri ile İlgili Görüşleri". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 16/1 (2018), 58-76.
- Hacısalihoğlu Karadeniz, Mihriban. "Okul Öncesi Öğretmeni Adaylarının Genişletilmiş Mikro Öğretim Tekniğini Matematik Eğitiminde Sürece Dahil Etme Durumları". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)* 15/1 (2014), 101-120.
- Higgins, Agnes - Nicholl, Honor. "The Experiences of Lecturers and Students in The Use of Microteaching as a Teaching Strategy". *Nurse Education in Practice* 3/4 (2003), 220-227. DOI: [10.1016/S1471-5953\(02\)00106-3](https://doi.org/10.1016/S1471-5953(02)00106-3)
- Karataş, Faik Özgür - Cengiz, Canan. "Özel Öğretim Yöntemleri II Dersinde Gerçekleştirilen Mikro-Öğretim Uygulamalarının Kimya Öğretmen Adayları Tarafından Değerlendirilmesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/2 (2016), 565-584.
- Kazu, Hilal. *Öğretmen Yetiştirmede Mikro Öğretim Yönteminin Etkililiği*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Kılıç, Seval Deniz. "Matematik Öğretmen Adaylarının Mikro Öğretim Deneyimlerine İlişkin Görüşleri ve Okul Uygulamaları Dersinden Beklentileri". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/2 (2016), 151-169.
- Koç, Ahmet. "Din Klütürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 107-149.
- Küçükahmet, Leyla. *Eğitim Programları ve Öğretim*. Ankara: Gazi Kitabevi, 8. Baskı., 1997.
- Mergler, Amanda G. - Tangen, D. "Using Microteaching to Enhance Teacher Efficacy in Pre-service Teachers". *Teaching Education* 21/2 (2010), 199-210.  
DOI: [10.1080/10476210902998466](https://doi.org/10.1080/10476210902998466)
- Mustul, Önder. *Keman Öğretiminde Mikro Öğretim Tekniğinin Öğretme Becerilerine Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Özdemir, Özge. *Mikro Öğretim ve Video-Örnek Olay Etkinliklerinin Öğretmen Adaylarının Genel ve Özel Alan Eğitimi Yeterliklerine Katkısı*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özonur, Mesut - Kamlı, Halil. "Evaluation of Pre-service Teachers' Views Related to Microteaching Practice". *Universal Journal of Educational Research* 7/5 (2019), 1226-1233. DOI: [10.13189/ujer.2019.070508](https://doi.org/10.13189/ujer.2019.070508)
- Öztürk, Birsen. "Video Kamera Kaydına Dayalı Mikro Öğretim Yönteminin Öğrencilerin Piyano Çalma Becerilerine Etkisi". *Çağdaş Eğitim Dergisi* 31/335 (2006), 30-36.

- Sevim, Serkan. “Mikro-Öğretim Uygulamasının Öğretmen Adayları Gözüyle Değerlendirilmesi”. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 21 (2013), 303-313.
- Tok, Şükran. “Mikro Öğretim Yönteminin Öğretmen Adaylarının Özyeterlik İnançlarına ve Mesleğe Yönelik Tutumlarına Etkisi”. *Milli Eğitim* 45/212 (2016), 5-25.
- Tünkler, Vural - Güven, Cemal. “Mikroöğretim Uygulamasının Öğretmen Adaylarının Tamamlayıcı Ölçme-Değerlendirme Tekniklerine Yönelik Okuryazarlık Düzeylerine Etkisi”. *Hacettepe University Journal of Education* 34/2 (2019), 541-564.
- Umuzdaş, Serpil. *Mikro Öğretim Yönteminin Viyolonsel Öğretmeni Adaylarının Öğretim Becerilerine ve Viyolonsel Dersine İlişkin Tutumlarına Etkisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Wragg, E. C. *An Introduction to Classroom Observation*. London: Roulledge, Second Edition., 1999.
- Yağan, Saadet Aylin. “Üniversite Öğrencilerinin COVID-19 Salgını Sürecinde Yürütülen Uzaktan Eğitime Yönelik Tutum ve Görüşleri”. *Academic Platform Journal of Education and Change* 4/1 (2021), 147-174.
- Yeşilyurt, Etem. “Mikro Öğretim Yöntemi ve Örnek Ölçme-Değerlendirme Formunun Geliştirilmesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3156-3172. <https://doi.org/10.15869/itobiad.901409>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 9. Baskı., 2013.
- Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*. Ankara: Mili Eğitim Bakanlığı Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, 2017. <https://oygm.meb.gov.tr/www/ogretmenlik-meslegi-genel-yeterlikleri/icerik/1089>



## Türkiye’de 1980’li ve 1990’li Yıllarda Radikal Eğilimli İslamcı Erkeklerin Deradikalleşme Sürecini Etkileyen Faktörler

İbrahim Halil Şimşek

0000-0003-1474-4302

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

[ror.org/05ryem72](http://ror.org/05ryem72)

[ibrahimhalilsimsek1996@gmail.com](mailto:ibrahimhalilsimsek1996@gmail.com)

Zekiye Demir

0000-0003-4009-7751

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

[ror.org/05ryem72](http://ror.org/05ryem72)

[zekiyedemir@aybu.edu.tr](mailto:zekiyedemir@aybu.edu.tr)

### Öz

Radikal İslam Türkiye’de 1970’li yıllarda görülmeye başlanan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünyada 20. Yüzyılın ikinci devresinde artan radikal eğilimler kendisini Türkiye’de göstermeye başlamıştır. Özellikle 1985-1994 yılları arasında oldukça artan radikal İslami eğilim Refah Partisinin güçlenmesiyle birlikte 1994’ten sonra yavaş yavaş azalmış ve Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarında bu azalma daha da hızlanmıştır. Çalışma; Türkiye’de radikal eğilimli İslamcıların deradikalleşme sürecini etkileyen faktörleri ele almakta ve radikal eğilimli İslamcıların deradikalleşme sürecinde yerel siyasi uygulamaların etkileri, bilgi-birikim düzeyinin artması, aile ve sosyal çevreyle yaşanan deneyimler, sosyal ve ekonomik şartları iyileştirme isteği ve küresel radikal İslami hareketlerin sonuçları bağlamında deradikalleşme sürecini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaca ulaşmak için nitel araştırma yöntemi, mülakat tekniği tercih edilmesi uygun bulunmuştur. Nitel araştırma perspektifiyle, radikal İslamcı erkeklerin deradikalleşme sürecine neden olan siyasi, sosyal ve ekonomik deneyimler kapsamında, yarı yapılandırılmış sorular ile mülakat tekniği kullanılarak derinlemesine irdelenmeye çalışılmıştır. İrdeleme sonucunda bireysel ve toplumsal şartların değişimiyle radikal İslamcı bireylerin deradikalleşmelerinde etkin faktörler tespit edilmiştir. Radikal İslamcıların deradikalleşme sürecindeki tecrübeleri araştırmacının da anlamlandırma ve yorumlamasıyla sonuçlanmıştır. Çalışmanın literatürdeki konumu açısından ise bu süreci değerlendiren ilk çalışma olarak yer aldığı söylenebilir. 1980’li ve 1990’lı yıllarında radikal İslamcı erkeklerin deradikalleşmesinin daha önce çalışılmamış olması bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Araştırma 2022 yılının Şubat ayından itibaren başlamış olup Aralık ayında sona ermiştir. Çalışmada 1980 ve 1990’lı yıllarda radikal İslam’a eğilim taşıyıp daha sonra radikalliği sönümlenmiş toplamda 20 katılımcı yer almıştır. Radikal İslam’ın deradikalleşme sürecini siyasi, sosyal ve ekonomik bağlamda bireyler üzerinde ele alan çalışmanın ilk bölümünde Refah Partisi’nin lideri Necmettin Erbakan ve Adalet ve Kalkınma Partisi’nin lideri Recep Tayyip Erdoğan’ın radikal İslamcı bireylerin dönüşümündeki etkisi değerlendirilmiştir. İkinci etken olarak hem dini hem de genel bilgi birikim düzeyinin artması radikal eğilimlerin azalmasında önemli bir rol oynamıştır. Bireyler bilhassa üniversite eğitimi sürecinde bilgi düzeylerini artırarak dünyayı daha geniş bir çerçeveden değerlendirmeye başlamaktadır. Üçüncü etken olarak aile ve sosyal çevreyle iletişimin ortaya çıkardığı deneyimler de keskin bakış ve tavrı törpülemektedir. Dördüncü faktör olarak sosyoekonomik şartların bireyin

radikal eğiliminin azalmasında etkisi değerlendirilmiştir. Son faktör ise dünyada radikal İslamcı hareketlerin ulaştığı sonuçların tesiridir.

### Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi; Radikalizm; Radikal İslam; Deradikalleşme; İslami Deradikalizm

### Öne Çıkanlar

- Radikal İslamcı bireylerin eğitim seviyesinin ve bilgi birikiminin artması radikal eğilimlerini azaltmada etkili olmaktadır.
- Türkiye’de dini hak ve özgürlüklerin verilmesinin İslamcı radikalliğin sönümlenmesine oldukça etki etmiştir.
- Radikal İslamcı bireyin de-radikalleşmesinde toplumla ve sosyal çevresiyle olan iletişimindeki denge önemli bir etken olarak gözükmektedir.
- Sosyo-ekonomik şartların gelişmesi yani bireyin maddi gelirinin artması, toplumda statüsünün gelişmesi ve rollerinin artması radikal İslamcı bireyin ılımlaşmasında genellikle etkili olmaktadır.
- Bireyin de-radikalleşmesinde küresel radikal İslamcı hareketlere karşı oluşan algının değişiminde sonuçlardan çıkan hayal kırıklıkları önemli rol oynamıştır.

### Atıf Bilgisi

Şimşek, İbrahim Halil – Demir, Zekiye. “Türkiye’de 1980’li ve 1990’li Yıllarda Radikal Eğilimli İslamcı Erkeklerin Deradikalleşme Sürecini Etkileyen Faktörler”. *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1053-1074. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1472519>

### Makale Bilgileri

*Etik Beyan*

\* Bu çalışma Prof. Dr. Zekiye Demir danışmanlığında 2023 yılının Mayıs ayında tamamladığımız Türkiye’de 1980-1990’li Yıllarda Radikal Eğilimli İslamcıların Deradikalleşme Sürecini Etkileyen Faktörler başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, Türkiye, 2023).

*Etik Kurul İzni*

Etik onay, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından verilmiş olup 2022-696 numaralıdır.

*Geliş Tarihi*

23 Nisan 2024

*Kabul Tarihi*

30 Ağustos 2024

*Yayın Tarihi*

30 Eylül 2024

*Hakem Sayısı*

İki İç Hakem - İki Dış Hakem

*Değerlendirme*

Çift Taraflı Kör Hakemlik

*Etik Beyan*

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

*Benzerlik Taraması*

Yapıldı - [intihal.net](http://intihal.net)

*Çıkar Çatışması*

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

*Finansman*

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

*Etik Bildirim*

[eskiyenedergi@gmail.com](mailto:eskiyenedergi@gmail.com)

*Yazar Katkıları*

Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

*S. Kalkınma Amaçları*

-

*Lisans*

CC BY-NC 4.0



## Factors Affecting the Deradicalization Process of Radically Tendency Islamic Men in Turkey in the 1980-1990s

İbrahim Halil Şimşek

0000-0003-1474-4302

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of Religion, Ankara, Türkiye

[ror.org/05ryem72](http://ror.org/05ryem72)

[ibrahimhalilsimsek1996@gmail.com](mailto:ibrahimhalilsimsek1996@gmail.com)

Zekiye Demir

0000-0003-4009-7751

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of Religion, Ankara, Türkiye

[ror.org/05ryem72](http://ror.org/05ryem72)

[zekiyedemir@aybu.edu.tr](mailto:zekiyedemir@aybu.edu.tr)

### Abstract

Radical Islam is a phenomenon that began to appear in Turkey in the 1970s. The radical tendencies that increased in the world in the second half of the 20th century began to show themselves in Turkey. The radical Islamic tendency, which increased especially between 1985 and 1994, gradually decreased after 1994 with the strengthening of the Welfare Party, and this decrease accelerated even more during the Justice and Development Party's rule. Study; It deals with the factors affecting the deradicalization process of radical Islamists in Turkey and the effects of local political practices on the deradicalization process of radical Islamists, the increase in the level of knowledge, experiences with family and social environment, the desire to improve social and economic conditions, and deradicalization in the context of the results of global radical Islamic movements. aims to examine the process. To achieve this goal, it was deemed appropriate to choose qualitative research method and interview technique. From a qualitative research perspective, an attempt was made to examine in depth the political, social and economic experiences that led to the deradicalization process of radical Islamist men, using semi-structured questions and interview technique. As a result of the analysis, effective factors in the deradicalization of radical Islamist individuals were identified due to the change in individual and social conditions. The experiences of radical Islamists in the deradicalization process resulted in the researcher's interpretation and interpretation. In terms of the study's position in the literature, it can be said that it is the first study to evaluate this process. The fact that the deradicalization of radical Islamist men in the 1980s and 1990s has not been studied before makes this study important. The research started in February 2022 and ended in December. A total of 20 participants who were inclined towards radical Islam in the 1980s and 1990s and whose radicalism later faded away took part in the study. In the first part of the study, which deals with the deradicalization process of radical Islam on individuals in the political, social and economic context, the impact of Necmettin Erbakan, the leader of the Welfare Party, and Recep Tayyip Erdoğan, the leader of the Justice and Development Party, on the transformation of radical Islamist individuals was evaluated. As a second factor, the increase in the level of both religious and general knowledge played an important role in reducing radical tendencies. Individuals begin to evaluate the world from a broader perspective by increasing their knowledge, especially during the university education process. As a third



factor, experiences arising from communication with family and social circle also weaken the sharp outlook and attitude. As the fourth factor, the effect of socioeconomic conditions on the reduction of the individual's radical tendency was evaluated. The last factor is the impact of the results achieved by radical Islamist movements in the world.

### Keywords

Sociology of Religion; Radicalism; Radical Islam; Deradicalization; Islamic Deradicalism

### Highlights

- Increasing the education level and knowledge of radical Islamist individuals is effective in reducing their radical tendencies.
- The granting of religious rights and freedoms in Turkey had a significant impact on dampening Islamist radicalism.
- The balance in communication with the society and social environment seems to be an important factor in the de-radicalization of the radical Islamist individual.
- The development of socio-economic conditions, that is, the increase in the financial income of the individual, the development of his status in society and the increase in his roles are generally effective in the moderation of the radical Islamist individual.
- Disappointment with the results played an important role in the change of perception against global radical Islamist movements in the de-radicalization of the individual.

### Citation

Şimşek, İbrahim Halil – Demir, Zekiye. “Factors Affecting the Deradicalization Process of Radically Tendency Islamic Men in Turkey in the 1980-1990s”. *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1053-1074. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1472519>

### Article Information

#### Ethical Statement

\* This study was carried out by Prof. Dr. It was prepared based on the master's thesis titled “Factors Affecting the Deradicalization Process of Radical Tendency Islamists in Turkey in the 1980s-1990s”, which we completed in May 2023 under the supervision of Zekiye Demir (Master's Thesis, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara, Turkey, 2023).

#### Ethics committee approval

Ethical approval was given by Ankara Yıldırım Beyazıt University Social Sciences Institute and numbered 2022-696.

#### Date of submission

23 April 2024

#### Date of acceptance

30 August 2024

#### Date of publication

30 September 2024

#### Reviewers

Two Internal & Two External

#### Review

Double-blind

#### Plagiarism checks

Yes - [intihal.net](http://intihal.net)

#### Conflicts of Interest

The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest

#### Grant Support

No funds, grants, or other support was received.

#### Complaints

[eskiyenidergi@gmail.com](mailto:eskiyenidergi@gmail.com)

#### Author Contributions

Conceptualization (CRediT 1)

Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Data Curation (CRediT 2)

Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)

Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Writing (CRediT 12-13)

Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Writing – Review & Editing (CRediT 14)

Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

#### S. Development Goals

-

#### License

[CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

## Giriş

Radikalleşme ve radikalizm her toplumda olabilecek bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumların içerisinde çoğunluğun aksine siyasi otorite tarafından temsil edilmediğini, yaşanan sosyal, siyasi ve ekonomik düzenin değiştirilmesi gerektiğini düşünen ve bunu bazen demokratik bazen de demokratik olmayan araçlarla gerçekleştirmeyi amaçlayan bir kitle oluşabilmektedir. Toplumlarda otorite ve büyük bir kesim tarafından ötekileştirilmiş bir kitlenin oluşması bilhassa karma toplumlarda çatışmaları da beraberinde getirmektedir.

Radikalizm; var olan düzenin revize edilmesi yerine, geniş çaplı politik, sosyal ve ekonomik yeniliklerle köklü bir şekilde değiştirilmesine olan inançla yapılan düşünsel ve davranışsal eylemlerin bütünü olarak açıklanabilir. Radikalizmin dini referans olarak ortaya çıkmasına dini radikalizm denmektedir. Bu bağlamda var olan sistem karşısında radikalleşme, siyasi, sosyal, ekonomik vd. alanlara dini kaynak olarak değişikliği vadetmektedir. Dini radikalizm, bir yaklaşıma göre moderniteye karşı geleneksel dinin otoritesini sunan ve yenilikler karşısında geleneği savunan öğreti olarak, başka bir yaklaşıma göre ise cüretkar, sadece moderniteyi değil geleneği de reddederek toplumları dinin özündeki kaidelerle aydınlatarak sistemi bir bütün olarak değiştirmeyi amaçlayan ihtilalci bir anlayış olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Dini radikalizmin siyasi dayanaklarıyla yürürlükte olan bir sistemi inanç esaslı dini bir sistemle değiştirmeyi planlayan, yöntem bakımından ise şiddet kadar meşruiyeti de dini referansla sağlayan bir ideoloji olarak da tanımlanmaktadır.<sup>2</sup> 20. yüzyılda Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam temelinde laik rejimin ve seküler yaşamın yaygınlaşmasıyla birlikte dini radikalizmin ortaya çıktığı söylenebilir.

Bu hususta demokrasi ve İslam’ın uyuşup uyuşmadığı önemli bir tartışma konusu olarak günümüze gelmiştir. Batılı sosyal bilimciler arasında yer alan Huntington<sup>3</sup> İslam’ın Batılı tarzda özgürlükleri önceleyen bir Demokrasi sunmadığını söylemektedir. Fukuyama’da, Huntington’a yakın bir görüş ortaya koyarak İslam’ın kendine has bir demokratik devlet sistemi önermediğini ifade etmiştir.<sup>4</sup> Bu iki Batılı isim dışında diğer bazı sosyal bilimciler de bu minvalde fikirde buluşmaktadırlar. İslamcıların önemli bir bölümü de demokrasiyi İslam’la bağdaşmayan bir sistem olarak görmektedirler. Başta Hasan el Benna, Mevdudi ve Seyyid Kutub olmak üzere bazı İslamcı düşünürleri de demokrasinin İslam’a uygun bir düzen olmadığı görüşünü belirtmektedirler. Bu tür görüşler 20. Yüzyıldan günümüze kadar bilhassa Müslüman nüfusunun çoğunlukta olduğu laik-demokratik düzene geçen ülkelerde sosyolojik ve siyasi çatışmalara sebep olmuştur.<sup>5</sup>

İslami radikalizm genel olarak müslüman toplumlarda ortaya çıkmış ve İslamla hükmeden devlet rejimi ve İslam’a göre yaşayan toplumu kurmayı amaçlamış, bu amaca

<sup>1</sup> (Benjamin Brown, “The Two Faces of Religious Radicalism: Orthodox Zealotry and “Holy Sinning” in Nineteenth-Century Hasidism in Hungary and Galicia”, *The Journal of Religion* 93/3 (2013), 341-374.

<sup>2</sup> Işıl Arpacı, “Dini Radikalizmin Nedenlerini Tersinden Sorgulamak: Milli Görüş Neden Radikalleşmedi?”, *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/8 (2017), 11-28.

<sup>3</sup> Samuel P. Huntington, *Huntington’un Türkiye’de verdiği Konferans, Medeniyetler Çatışması*, M. Yılmaz (Der.), M. Çalık (Çev.), (Ankara: Vadi Yayınları, 2006), 180-181.

<sup>4</sup> Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, Z. Dicleli (Çev.), (İstanbul: Simavi Yayınları: 1993), 268.

<sup>5</sup> Ahmet Ayhan Koyuncu, “Dört Farklı Perspektiften İslam Demokrasi Tartışmaları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2015), 710-715.

ulaşmak için gerektiğinde fiziki/silahlı mücadeleyi meşru gören bir ideoloji veya tutum olarak tanımlanabilir. İslam ülkelerinde laik rejime karşı İslamcı radikalizm pratikte ortaya çıkan bir ideoloji olarak da görülebilir. Radikal İslam denince akla en başta Hasan el Benna, Mevdudi, Seyyid Kutub ve Humeyni gibi isimler gelmektedir. Bu isimler, Kur'an'ı ve sünneti selefi anlayışa dayanarak yorumlayıp toplumun ıslahı için İslami siyasi ve sosyal bir nizamın kurulması gerektiği yönünde bir yaklaşımla ortaya çıkmışlardır. Yöntem olarak da devrimin de meşru bir çıkış yolu olduğu kanaati hakim olmuştur. Bu bakımdan sol fikirlerle uyuşan bir yöntem söz konusudur.<sup>6</sup>

Yerli literatur tarandığında İslamcılıkla ilgili çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunların başında İsmail Kara'nın "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler, Kişiler" adlı üç ciltlik çalışması gelir.<sup>7</sup> Ancak Türkiye'de İslamcı deradikalleşmeyi doğrudan ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolaylı olarak ele alan bir çalışma olarak Akbaş'ın hazırladığı "Türkiye'nin Deradikalizasyon Faaliyetlerinde Diyanet İşleri Bakanlığının Rolü: Cezaevi vaizi örneği" adlı Yüksek Lisans tezi görülebilir.<sup>8</sup> Literatürdeki İslamcı deradikalleşmeye yönelik çalışma azlığı sebebiyle bu çalışmanın alana katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Bu çalışma, Türkiye'de 1980'li ve 1990'lı yıllarda radikal eğilimi artmış İslamcılarının deradikalleşmesini konu edinmiştir. Bu yıllardaki radikal eğilimli İslamcı erkeklerin deradikalleşme süreçlerinin nedenlerini ve sonuçlarını yerel siyasi iktidarın dini özgürlüklere yönelik tutumları, aile ve sosyal çevre etkileri, sosyo-ekonomik şartların değişimi, dini bilgi-birikim gelişimi ve küresel olayların etkileri ile ele almayı amaçlamıştır. Çalışma verileri nitel araştırma yöntemi ve yarı yapılandırılmış sorular kullanılarak gerçekleştirilen mülakat tekniği ile elde edilmiştir.

## 1. Türkiye'de İslamcı Radikalleşme ve Dedarikalleşme

Türkiye'ye de sosyolojik anlamda radikal İslamcı hareket veya tutumların geliştiği 1980'li ve 1990'lı yılların 2000'li yıllara gelindiğinde sönümlendiği gözlenmektedir. Bu durum aşağıda iki başlık altında ele alarak betimlenmeye çalışılacaktır.

### 1.1. Türkiye'de Radikal İslam

Bireyler dinini özgür bir şekilde yaşayamadığında; ibadetlerini özgürce yapamadığında hatta dinin gereklerini yerine getirmesi engellendiğinde ve sınırlandırıldığında dini radikalizm için uygun bir ortam oluştuğu söylenebilir. Bu ortama bir de dini metinlerin farklı yorumları dahil olduğunda dini radikalizmin ortaya çıkması hayli olasıdır.<sup>9</sup> Dinin müntesiplerinin kendi özsel niteliklerinden kaynaklanan dine keskin ve marjinal bakışları da dini radikalizme sebep oluşturabilir.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Davut Ateş, "İslam Köktencililiği (I) Kökeni, Genel Nitelikleri, Tanımlar ve Sınıflamalar", *Akademik Orta Doğu* 3/2 (2009), 63-96.

<sup>7</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler, Kişiler*, Cilt 1,2,3, (İstanbul: Risale Yayınları, 1986).

<sup>8</sup> Gizem Gönay Akbaş, *Türkiye'nin Deradikalizasyon Faaliyetlerinde Diyanet İşleri Bakanlığının Rolü: Cezaevi Vaizi Örneği*. TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2020).

<sup>9</sup> Şinasi Gündüz, "Din Terör ve Şiddet", *Diyanet Aylık Dergi* 170 (2005), 11-13. Dergi Adı İtali yazılmalıdır.

<sup>10</sup> Kamil Şahin - Mimar Türkkahraman, *Türkiye'de Toplumun Radikal Hareketlere Bakış Açısı: Ortadoğu'daki Siyasal Gelişmeler ve Güvenlik* (Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2012), 187. Kitap Adı verildikten sonra virgül kullanılmamalıdır.

Dini radikalizmde çift kutuplu bir toplum anlayışı mevcuttur.<sup>11</sup> Bir tarafta dini referans kaynağı alan ve onu hayatın her alanına yansıtmaya çalışan ve buna uygun ortam bulamayan bir grup, diğer tarafta da bu gruba karşı zaman zaman çok katı yasak ve cezalar uygulayan karşı grup. Tabiri caiz ise iki düşman grup. İki cepheli bu bölünme toplumsal ayrışma ve çatışmaya zemin oluşturmaktadır.<sup>12</sup>

Türkiye’de dini radikalleşme süreci İslam dini endeksli ortaya çıkmıştır.<sup>13</sup> Radikal İslam, İslam’ın geleneksel dini yaşama karşı olarak bireyin sadece Allah’la olan ilişkisi haricinde hayatın siyasi, toplumsal, ekonomik vd. tüm alanlarında hakim olması gerektiği inancını temel almaktadır.<sup>14</sup> 1979’da gerçekleşen İran İslam Devrimi, bu yıllardan sonra Türkiye’de radikal İslami düşünce ve tutum olarak etkisini artırmıştır.<sup>15</sup> İran İslam Devriminde olduğu gibi radikal İslami anlayış modern toplumu küfürle itham ederek hali hazırdaki devlet sistemini ve toplumu İslam karşısında değerlendirmektedir.<sup>16</sup> Bu durumda bir ülkede İslam’ın hakim olmaması darulharp anlamı taşımaktadır. Darulharp olan bir yerde şiddete varan bir mücadele meşru kabul edilmektedir.<sup>17</sup> Her ne kadar Türkiye özelinde zaman zaman radikal islamcıların darulharp olduğuna yönelik bazı söylemleri olsa da bu kesimin şiddetle özdeşleştirilmesinden söz edilemez. Müslümanların Türkiye’de özgür kabul edilmemesinin ve sıkı bir baskı altında tutulmalarının yani darulharpda yaşayan bir Müslümanın benzer yaşam koşullarına sahip olmasının ithamında toplumsal hafızanın etkisi bulunmaktadır. Dolayısı ile toplumsal hafızanın radikal İslam’ın artmamasında da büyük bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Cumhuriyet döneminde, özellikle de tek parti döneminde dine karşı uygulanan baskıcı tutumun etkisini göz ardı etmemek gerekmektedir. Bütün bunlara rağmen Radikal İslami hareketlerin Türk kültürüyle, toplum ve devlet anlayışıyla çok uyuşmadığı söylenmektedir.<sup>18</sup>

1970’li yıllara kadar Türkiye’de Radikal İslami hareketten pek söz edilmez. Bunda baş sebep bu yıllara kadar etkisini gösteren dine karşı uygulanan politiklardır. Cumhuriyetin ilk yıllarında şeriat yanlılarının ya da dini faaliyet yapanların en sert şekilde bastırılması dindar kesim üzerinde korku atmosferi oluşturmuş ve bir yıldırma etkisi yapmıştır. Yine bu dönemde uygulanan politikaların bir sonucu olarak Türk aydınları tarafından kaleme alınmış dini eserler açısından bir kıtlık olduğu söylenebilir. Bu durum takip eden yıllarda gündelik dini yaşama taleplerinin çitasını vasat seviyede tutmada etken olmuştur. 1970’lere gelindiğinde Müslüman coğrafyasında İslam alimleri ve düşünürlerinin bilhassa Mısır’daki İhvan-ı Müslimin ve Pakistan’daki Cemaat-i İslami hareketi ve liderlerinin eserlerinin tercüme aracılığıyla yaygınlaşması Türkiye’deki Müslümanların düşünce dünyasını

<sup>11</sup> Etyen Mahçupyan, *Osmanlı’dan Postmoderniteye* (İstanbul: Patika Yayınları, 2000), 151.

<sup>12</sup> Mustafa Erdem, “Din ve Terör Üzerine”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/20, (2004), 9-12.

<sup>13</sup> M. Ali Kirman, “Küresel Bir Sorun Olarak Din ve Şiddet”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/20, (2004), 325-328.

<sup>14</sup> Serpil Üşür, *Din Siyaset ve Kadın: İran Devrimi* (İstanbul: Alan Yayınları, 1991), 18.

<sup>15</sup> Ruşen Çakır, *Derin Hizbullah: İslamcı Şiddetin Geleceği: 1980 sonrası İslami Hareket 2* (İstanbul: Metis Yayınevi, 2001), 140.

<sup>16</sup> Abdullah Manaz, *Türkiye’ye Yönelik Terör Odakları* (İstanbul: IQ Yayınları, 2005), 180.

<sup>17</sup> Kamil Şahin - Mimar Türkkahraman, *Türkiye’de Toplumun Radikal Hareketlere Bakış Açısı: Ortadoğu’daki Siyasal Gelişmeler ve Güvenlik*, (Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2012), 188.

<sup>18</sup> Ahmet Özcan, *İslami Uyanıştan İslami Harekete* (İstanbul: Şafak Kitabevi, 1996), 19-20; Sinan Ateş, *Türkiye’de Din Politikaları ve Din-Siyaset İlişkisi*. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 57; Muhterem Altın, *Modernleşme Sürecinde Türkiye’de Din ve Siyaset* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 64-75.

etkilemiştir. Özellikle Pakistanlı; Muhammed İkbâl, Mevlana Ebu'l Ala Mevdudî, Muhammed Hamidullah, Fazlurrahman, Mısırlı; Hasan el Benna, Seyyit Kutub, Muhammed Ebu Zehra, Cezayirli Malik bin Nebî, Suriyeli Said Havva ve İranlı Ali Şeriatî gibi düşünür ve aktivistlerin kitaplarının çevirileri 1970'lerden sonra Türkiye'de yayılmıştır. Çevirilerle oluşan bu literatürün sağcı, muhafazakar, milliyetçi, dindar okuyucuların bir kısmı İslamcılık ve ümmetçiliğe yönelmiştir. Bilhassa Seyyit Kutub'un "Yoldaki İşaretler" adlı eserinin, okunan kitaplar arasında İslamcılık ve ümmetçilik düşüncesinin oluşmasında etki boyutunun oldukça yüksek olduğu bilinmektedir. Türkiye'de bu içerikteki eserlere ulaşan gençler dini baştan öğreniyormuş gibi tevhid eksenli anlayışa yönelmişlerdir. Bu süreçte Türkiye'de Radikal İslami hareketlerden etkilenen kişi ve gruplar parti faaliyetlerinden uzak bir şekilde tevhidi bakış açısıyla dergi, kitap ve makaleler yayınlamışlardır.<sup>19</sup>

Radikal İslamcılara göre toplumsal problemlerin temelinde Batının bu dünyadaki yaşamı temel alan pozitivist dünya görüşüne sahip olması<sup>20</sup> tevhidi bakışla bireye ve topluma bakamaması bulunmaktadır. 1970'li yıllarda Türkiye'de Milli Görüş olarak adlandırılan, Batı tarzı yaşama ve pozitivist görüşe karşı, dindar kimlikle siyaset yapmayı ve tevhidi bakışla siyasal yaşamda aktif olmayı hedefleyen, bunu demokratik araçlarla sağlamaya çalışan ancak yeterince güç elde edemeyişinden dolayı bu siyasal yapının o yıllarda oluşmaya başlamış olan İslamcı radikalleşmenin önünde pek bir etkisi olamamıştır.<sup>21</sup>

Türkiye'de 1970'lerde başlayan Radikal İslami düşünce ve tutum 1980 darbesinden sonra ekisini kısa bir süreliğine yitirmiştir. Darbenin etkisi azalmaya başladığında ülke içinde faaliyette bulunamaları bile İran'daki devrimi görmek veya Afganistan'da cihada katılmak için bu bölgelere gidenler olmuş bu da Ümmet bilinçli İslamcı ruhu canlı tutmuştur. Bu kesim, her ne kadar kendilerine radikal İslamcı nitelmesi yapılsa da, kendilerini radikal değil İslam'ı özülüyle yaşayan asıl Müslümanlar olarak nitelenebilirler. Bu yıllardan sonra Türkiye'de Radikal İslam 1985 ve 1994 yılları arasında oldukça artmıştır. Radikal eğilimlerin arttığı bu yıllarda Türkiye'de Milli Görüş geleneğindeki Refah Partisinin (Kuruluş: 1983-kapatılış: 1998) en etkisiz olduğu dönemler olarak görülmektedir. 1990 yılından sonra Refah Partisi Türkiye çapında güçlendikçe Radikal İslam'ın yavaş yavaş zayıfladığı da görülmektedir.<sup>22</sup> Radikalleşmede dini siyasi temsilin zayıf olmasının etkisi olduğu söylenebilir.

Taşdemir (2016, 105) yaptığı çalışmada Türkiye'de Radikal İslam'ın temel nitelikleri olarak aşağıdaki maddeleri tespit etmiştir: Siyasi partilere üye olmak, oy vermek tağuta hizmet etmek anlamı taşımaktadır. Yöneticinin Müslüman olması değil sistemin şeriat olması esastır. Hayatın her sahası Kuran ve sünnet bağlamında değerlendirilmelidir. İslam hayatın sadece bireysel değil toplumsal yönünü de tayin etmelidir. Emperyalizme karşı toptan bir düşmanlık vardır. Bu nedenle Amerika bir düşmandır. Gayrimüslime mesafelidir

<sup>19</sup> Damla Taşdemir, *Türkiye'de Selefi Hareket Ve Dini Radikalizm* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 90-93.

<sup>20</sup> Hamza Türkmen, *Türkiye'de İslamcılık ve Özeleştirisi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2008), 17.

<sup>21</sup> Necmi Uzun, *Türkiye'de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü*. (Ankara: Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 162-163.

<sup>22</sup> Damla Taşdemir, *Türkiye'de Selefi Hareket Ve Dini Radikalizm* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 104.

ve koşulsuz şartsız İsrail Devletine karşı olunmalıdır. Demokrasi ve laik rejimin tanındığını gösteren her türlü kurum ve kuruluşlar reddedilmelidir. İslam’a sonradan eklendiği gerekçesiyle bidatın her türlüşüne karşı olunmalıdır.

## 1.2. Deradikalleşme

Deradikalizasyon ve deradikalleşme Türkiye’de az kullanılan kavramlar olarak görülmektedir. Onun yerine “radikalleşmeden geri dönüş”, “tersine radikalleşme” gibi kavramlar kullanılmaktadır.<sup>23</sup> Demir<sup>24</sup> ise yaptığı bir çalışmada radikal tutum ve davranışlardan vazgeçmeye veya bu tür eğilimlerin azalmasına “radikalliğin sönümlenmesi” ifadesini kullanmıştır. Türkiye’de radikallikten vazgeçmeye yönelik üzerinde uzlaşılan ortak bir kavram bulunmamaktadır. Deradikalleşme kavramını Demant ve diğerleri; radikalleşmiş ya da radikal eğilimi artmış kişinin radikalleşme sürecine benzer bir şekilde yavaş yavaş radikallikten koparak topluma uyum sağlaması ve düzeni kabullenmesi olarak tanımlamışlardır.<sup>25</sup> Onlara göre fikirler de radikal ideolojiden uzaklaşarak deradikalleşmeye dahil olmaktadır. Yine eylemde ve fikirde demokratik olmayan araçların terk edilmesi deradikalleşme olarak değerlendirilmektedir.<sup>26</sup> Barrelle de deradikalleşmeyi, radikal ideolojiye bağlı gruptan uzaklaşarak toplumla uyumlu yeni bir yaşam tarzı olarak ele almaktadır.<sup>27</sup> Ashour’a göre deradikalleşme, değişim için demokratik olmayan şiddet yöntemini artık meşru kabul etmemeyi ve mevcut siyasi ve sosyal yapıyı kabullenmeyi ortaya çıkaran süreçtir ve başarılı bir geri dönüşün, şiddetin hem davranışsal olarak terk edilmesi hem de ideolojik olarak meşruiyetinin kaybedilmesiyle gerçekleşebileceği ileri sürülmektedir.<sup>28</sup> Demir’e göre ise duygu, düşünce, değer ve davranış olarak ortaya çıkan, şiddet ve/veya tepki içeren tutumlara verilen değerın sönümlenmesini deradikalleşmenin karşılığı olarak tanımlanmaktadır.<sup>29</sup>

Radikal İslami Hareketlerin Türkiye’de zayıflamaya başlaması yani deradikalleşme süreci bilhassa Refah Partisinin parti programının değiştiği 1990 yılından sonra kendini göstermiştir. Zayıflamaya başlamasında yerel siyasi temsilin güçlenmesi, küresel radikal İslami hareketlerin beklentiyi karşılamaması, İslam devleti hayallerinin yakın zaman için gerçekçi olmadığı düşüncesi, bireylerin dünyevi amaçlarını dini ve toplumsal hedeflerinin önüne almaya başlaması, bilgi-birikim düzeyinin artması ve Türk toplumunun kültürünün radikal İslam’ın idealleriyle çatışması gibi sebepler etkili olmuştur. 1997 yılında 28 Şubat sürecinden sonra kısa sürede radikal eğilim artsa da genel bir zayıflama süreci devam etmiştir. Adalet ve Kalkınma Partisinin bir süre sonra siyasi sahaya çıkmasıyla deradikalleşme hızla artmıştır. Erkiilet Radikal İslam’ın Türkiye’de etkili olamamasını Türk

<sup>23</sup> Ayşenur Tuğçe Şimşek, *Terörizmle Mücadelede Radikalleşmeden Geri Dönüş Uygulamaları*. (T.C. İçişleri Bakanlığı Jandarma Ve Sahil Güvenlik Akademisi Güvenlik Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 18-20.

<sup>24</sup> Zekiye Demir, “İlahiyat Eğitiminin Dönüştürücü Etkileri: Uluslararası İlahiyat Öğrencileri Örneği”, *Journal of Analytic Divinity*, (Aralık 2022), 77-103.

<sup>25</sup> F. Demant vd. *Decline and Disengagement an Analysis of Processes of Deradicalisation*, (Amsterdam: IMES, 2008), 12.

<sup>26</sup> F. Demant vd. *Decline and Disengagement an Analysis of Processes of Deradicalisation*, 13.

<sup>27</sup> Kate Barrelle, “Pro-integration: Disengagement from and Life After Extremism”, *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression* 7/2, (2015), 129-142.

<sup>28</sup> Omar Ashour, *The De-Radicalization of Jihadists: Transforming Armed Islamsit Movements*. (New York: Routledge, 2009), 5-6.

<sup>29</sup> Zekiye Demir, “İlahiyat Eğitiminin Dönüştürücü Etkileri: Uluslararası İlahiyat Öğrencileri Örneği”, *Journal of Analytic Divinity*, (Aralık 2022), 77-103.

siyasi hayatına ve tasavvufa uzak olması, Türk halkının kültürel yapısıyla uyuşmaması ve mükemmel bir müslüman tasvirinin imkansızlığına bağlamıştır.<sup>30</sup>

Deradikalleşme sürecinde radikaller genellikle siyasi skalada merkez sağa yönelmişlerdir. Bu anlamda sekülerleşme de artmıştır. Daha önce şirk olarak değerlendirilen oy verme, parti kurma gibi siyasi eylemlere katılmaya başlamışlardır. Laik rejime bilhassa Adalet ve Kalkınma Partisi döneminde fikri olarak İslam'a zıt bulsalar da tepkisiz kalmışlardır. Bunun yanında modern siyasi kavramları da kullanmaya başlayarak hem siyasi hem de toplumsal düzene entegre olmuşlardır. İdealist anlayışın yerini daha pragmatist bir anlayış almıştır.<sup>31</sup> Günümüzde radikal İslami hareketler Türkiye'de oldukça küçük bir kitlede kendine yer bulmaktadır.<sup>32</sup>

## 2. Araştırma Bulguları

Araştırmada 1980'li ve 1990'lı yıllarda radikal İslami eğilim taşıyan ve daha sonraki yıllarda bu eğilimlerin azalması ile deradikalleşme süreci yaşayan 20 erkekle yarı yapılandırılmış sorular eşliğinde mülakat yapılmıştır. Mülakat yapılan kişilere ait olgusal kimlik bilgileri ve mülakat sonucunda deradikalleşmede etkili olan faktörlerle ilgili elde edilen bulgular aşağıda sunulmuştur.

### 2.1. Olgusal Kimlik Bilgileri

Yukarıda ifade edildiği ve Ek'de görüldüğü üzere mülakat 20 erkekle gerçekleştirilmiştir. Cevapların doyuma ulaştığı kanaatine varıldığından mülakat 20 kişi sayısı ile sınırlandırılmıştır. Mülakatların 9'u yüz yüze, 11'i çevrimiçi uygulamalarla gerçekleştirilmiştir. Çevrim içi yapılması bazı katılımcıların uzak mesafelerde olmasından ve görüşme için ortak bir zaman ayarlama güçlüğünden kaynaklanmıştır. Hem çevrimiçi görüşmelerde hem de yüz yüze görüşmelerde mülakatlar genellikle bir saatten fazla tutulmaya çalışılarak katılımcılara yönelik gözlem yapabilme imkanı oluşturulmuştur.

Mülakata kalılanlar 44 ila 67 yaş aralığındadır. Yaş aralığını 40-45, 46-50, 51-55... gibi 5 yaş aralıklı kategori yaptığımızda 1 kişi 40-45, 6 kişi 46-50, 11 kişi 51-55, 2 kişi 66-70 olmak üzere yaşlar 4 kategoride toplanmaktadır. 11 kişi ile en çok katımcı 51-55 yaş aralığındadır ve tüm katılımcıların yaş ortalaması 52'dir.

Katılımcılara kartopu yöntemi ile ulaşılmıştır. Bu da bazı meslek gruplarının ağırlıkta olmasına yol açmıştır. Bu kapsamda 10 öğretmen, 3 esnaf, 4 emekli, 1 İmam, 1 müftü, 1 bakanlıkta ilçe müdürü ile mülakat yapılmıştır. 10 öğretmenden 6'sı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenidir.

Mülakatta katılanların eğitim düzeyine bakıldığında 1 kişi ilköğretim, 3 kişi yüksekokul, 12 kişi lisans, 3 kişi yüksek lisans, 1 kişi ise doktora mezunudur. Genel itibariyle eğitim düzeyi görece yüksek bir grupla mülakat gerçekleştirilmiştir.

Katılımcılardan 3 kişi ekonomik durumunu iyi, diğerleri ise orta düzey olarak ifade etmişlerdir. Bu durumda katılımcı grup 'orta sınıf' ekonomik gruba dahildir denilebilir.

Medeni durumlarına bakıldığında 19 kişi evli, 1 kişi boşanmış durumdadır. Yaş özelliği de dikkate alındığında grubun medeni durumunun hemen hepsinin evli olması beklenen bir durumdur.

<sup>30</sup> Alev Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*, (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 92-100.

<sup>31</sup> Necmi Uzun, *Türkiye'de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü* (Ankara: Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 182.

<sup>32</sup> Hamza Türkmen, *Türkiye'de İslamcılık ve Özeleşiri* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2008), 113.

Yaşadıkları şehirlere dikkate alındığında katılımcılardan 2’si Samsun’da, 3’ü Ankara’da, 7’si Kocaeli’nde, 3’ü Konya’da, 2’si Çorum’da ayrıca Osmaniye’de, Afyon’da, Uşak’ta ise birer kişi yaşamaktadır. Toplamda Türkiye’nin 7 ilinden çalışmaya katılımcı sağlanmıştır. Bunlardan 7 kişi ile Kocaeli en çok mülakat gerçekleştirilen ildir.

Katılımcıların profili hakkında genel bir değerlendirme yapmak gerekirse; mülakata katılanlar 50-55 yaş civarında, evli, orta sınıf ekonomik gruba dahil, eğitim düzeyi görece yüksek, eğitim ve din hizmetleri sektöründe çalışan ve 7 farklı ilde yaşayan kişilerden oluşmaktadır.

## 2.2. Deradikalleşmeyi Etkileyen Faktörler

1980’li ve 1990’lı yıllarda radikal İslami tutum ve davranış gösteren ancak günümüze geldiğinde deradikalleşme yaşamış olan katılımcılardan elde ettiğimiz verilere göre deradikalleşmelerini etkileyen ve aşağıda sunulmuş olan belli başlı beş ana faktör tespit edilmiştir.

### 2.2.1. Siyasi Uygulamalar

Laiklik ilkesinin teorik olarak değil pratik olarak “dışlayıcı laiklik” veya “radikal laiklik” olarak uygulanmasının İslami radikalleşmeyi tetikleyen veya oluşturan bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Bunu katılımcılarımızın radikal İslamcı eğilimler yaşadığı 1970’lerden 1990’lı yılların sonuna kadarki Türkiye’si nezdinde ele aldığımızda şöyle bir gerçekle karşı karşıya kalırız; dini hak ve özgürlüklerin, dini kıyafetlerin, sembollerin kamuda görünürlüğü noktasında siyasasetin engelleyici, dışlayıcı laik uygulamalarının Türkiye’deki dindarları önemli ölçüde ötekileştirmiş ve dışlamıştır.

Radikal İslam’ın ideallerini veya taleplerini demokratik bir yolla gerçekleştirmeyi vadeden ve dindar bir siyaset yapma iddiasıyla ortaya çıkarak parti kuran Necmettin Erbakan’ın, özellikle 1990 yılından sonra Radikal İslamcıların deradikalleşmesinde kritik bir işlevi bulunmaktadır.<sup>33</sup> Bu süreç deradikalleşmenin olgunlaşmadığı bir dönem olarak değerlendirilmektedir. Zira o dönemde özellikle siyasi alanda henüz mutlak bir güç elde edilmemiştir. Bu da dini hak ve özgürlüklerin kazanımını sağlayamak için yeterli olmamıştır. Fakat Adalet ve Kalkınma Partisi döneminde pasif laiklik deneyiminin de tecrübesiyle Recep Tayyip Erdoğan’ın liderliğinde başta başörtüsü olmak üzere dini hak ve özgürlükler elde edilmiştir. Bu süreçte Recep Tayyip Erdoğan radikal eğilimli Müslümanların demokrasi ve laik rejime karşı tutumlarını ılımlaştırmada önemli bir etki yapmıştır.<sup>34</sup> Ayrıca 1990’dan itibaren Refah Partisi’nin İslamcı söylemlerinde başlayan uzlaşmacı yöndeki değişiklik Recep Tayyip Erdoğan’ın öncülüğünde Ak Parti ile olgunlaşmaya devam etmiştir. Politikadaki söylem ve yaklaşım değişikliği radikal eğilimin azalmasında önemli bir etki olarak görülebilmektedir.<sup>35</sup>

Araştırmamız kapsamında Türkiye’de siyasi bakımdan üç faktörün İslamcıların deradikalleşme sürecinde etkili olduğu tespit edilmiştir. Birincisi bireyin kendisinin dünya görüş ve inançlarına sahip veya en azından yakın bir siyasi kişilik tarafından temsil edildiğine olan inancıdır. Bu hususta şahsı, kişiliği, dünya görüşleri ve dini kimliği ile

<sup>33</sup> Işıl Arpacı, “Dini Radikalizmin Nedenlerini Tersinden Sorgulamak: Milli Görüş Neden Radikalleşmedi?”, *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/8. (2017), 11-28.

<sup>34</sup> Ak Parti 2007 Genel Seçimleri Seçim Beyannamesi (İstanbul: Onaltı Kitabevi, 2015), 20.

<sup>35</sup> Nazım Maviş, *İslamcılığın Değişen Dili: 1990’lı Yıllar ve Siyaset*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018) 304.



Necmettin Erbakan ilk örnek, Recep Tayyip Erdoğan ise ikinci örnek olarak görülmektedir. Recep Tayyip Erdoğan'ın İmamHatip mezunu olması ve Milli Görüş geleneğinden gelmesi Müslüman kimliğin temsili için önemli bir ayrıntı olarak değerlendirilmektedir. Bu durumu bir katılımcımız şöyle ifade etmiştir:

“...İktidarların bazı İslami konularda yasak koyması bizim radikal tutum sergilememizde itici kuvvet etkisi görüyordu. Daha sonra Ak Parti'nin yani İmam-Hatipli birisinin iktidara gelmesi Türkiye'ye İslam'ın hakim olması hissiyle rahatladık ve radikal hislerde boşalma meydana getirdi...” K7

İkinci faktör ise; dini hak ve özgürlüklerin kazanılmasının deradikalleşmeye olan etkisidir. Bu kazanımlar ise bilhassa Recep Tayyip Erdoğan'ın önderliğinde AK Parti döneminde elde edilmiştir. Böylece laik rejimde Müslümanların yaşayabileceği düşüncesi oluşmuştur. K13'in şu sözleri bu gerçeği vurgulamıştır:

“O zamanki baskıcı diye gördüğümüz rejim bize İslam'a sahip çıkma zorunluluğu hissettiriyordu. Bizim dönemimizde imam-hatiplerin orta kısımları kapanmıştı. Üniversite sınavında önlerimiz kapatılmıştı. Ama sonra şimdi her mahalle başında imam-hatip var ve bizim yaşadığımız engellerle karşılaşmıyorlar.” K13

Üçüncü faktör ise; Türkiye'de Müslümanların hep kaybeden değil de kazanma hissini tatması ve taşımaya başlamasıdır. Bunu şu ifadelerden anlamak mümkündür:

“Siyasi anlamda hem bireysel hem toplumsal olarak ideal ettiğimiz şeylere ulaşıvermiş gibi hissediyoruz...” K12

Sonuç olarak bu faktörlerin etkisiyle Radikal İslamcılarının fikrîsel boyutta İslam Devleti idealinden tamamen koptuğunu söylemek mümkün değildir. İslami bir yönetimin kısa bir sürede gerçekleşeceğine dair şartların oluşmadığı ve bunun gerçekçi bulunmadığı düşüncesi de katılımcılarla görüşmelerin satır aralarından çıkan bir sonuçtur. Katılımcıların tepki ve eylem bakımından harekete geçme arzusunun olmadığı da görülmektedir. Bunun yanı sıra yeterli olmasa da, mevcut siyasi sistemde uygulamaların değişebileceğine dair bir düşünce oluşmuştur. Önceden siyasi partilere karşı olumsuz olan yaklaşımlar yeni yaşamda en azından ehven-i şer bir çare olarak pragmatist bir yaklaşımla değerlendirilmektedir. Aşağıdaki alıntılardan bu sonuçlar elde edilmiştir:

“Şartlar biraz değişmiş. O zamanlar (dini haklar elde edemediklerini düşündüğü yılları kastediyor. Y.N.) elde edemediğin şeyleri elde etmeye başlamışsın. Başta başörtüsüyle ilgili bacılarımıza bir zulüm yok diyebiliyorum. Mücadele edebileceğim alan ister istemez sınırlandırılmış ya da ortadan kalkmış.” K16

“Eğitim ve çalışma hayatı başta olmak üzere demokratik yolla haklar elde edilemeyince, siyasal olarak da dışlanınca kendi düşüncemizi hakim kılmak için farklı şeylere ihtiyacımız var diyerek radikalleşme eğilimi oluşturdu bizde...” K14

İslami usullere dönüşün toplumun içselleştirmesiyle olabileceği ve bunun da şartların oluşturularak aşama aşama gerçekleşebileceği düşüncesi ifadelerden ortaya çıkmaktadır:

“Çatışmadan oradaki yanlışlıkları tedricen değiştirmek lazım...” K5

“Medeni dönemdeki ayetleri Mekki ortamda uygularsak davete aykırı hareket etmiş oluruz. Türkiye'nin ortamı Mekki ortam...” K11

## 2.2.2. Bilgi Birikim Düzeyi

Radikalleşme sürecinde coşkuyu artırması ve hedefe yönlendirmesi bakımından ideolojik okumalar yapılması önemli bulunmaktadır. Genelde bir radikal grupta ya da

arkadaş grubuyla beraber sohbet gruplarında yer bireyler tek tip okumalar yapmakta ve farklı kaynaklara yönelmemektedir. Bilgiyi farklı kaynaklardan edinmediğinde bireyin bakış açısı genişlemekte, eleştirel bakış açısı gelişmemektedir. Bu da radikal tutumlara yolaçabilmektedir. Farklı kaynaklardan beslenmek, bilgilenmek hem eleştirel bakış açısı kazanmayı hem de sunulan bilgilere objektif değerlendirmeler yapabilmeyi sağlar. Bilgi kaynağının çeşitlenmesi ve bilgiyi ele alış tarzının değişmesinde eğitim seviyesinin yükselmesinin önemli bir etkisi vardır. Aynı şekilde daha derin ve eleştirel bir bakışın oluşmasında ise İlahiyat Fakültesinin önemi katkısı bulunmaktadır.<sup>36</sup> Katılımcılarımızın bazılarının ilahiyat mezunu oluşu, bazılarının da icra ettiği mesleğin öğretmenlik, imamlık gibi bireyi okumaya ve kendisini geliştirmeye yönlendiren bir işlevi olması bilgi birikimin artırmaya sevk etmiş bu da deradikalleşme süreçlerine önemli katkıda bulunduğu gözlenmiştir.

“Bizim radikalleşmemizde kısıtlı okuduğumuz kitapların etkisi çoktu. Daha sonra biz okumayı genişlettik. Sadece belirli kişilerin kitaplarını okumadık. Değişik insanların kitaplarını okumaya başladık. İbn Kesir okuduk. Önceden Seyyid Kutub’ un tefsirini okurduk. Halbuki birisi Rivayet Tefsiri birisi Dirayet Tefsiri. Evet Dirayet Tefsiri de böyle yabana atılacak bir tefsir değil. Sünnete aykırı olduğunu da iddia edemem ama bana şöyle geliyor. Meme emmesi gereken çocuğa dürüm ekmek verip de boğazına tıkmak gibi bir şey... Tek bir kişinin kitabına bağlı kaldığı zaman insanın beyni şartlanıyor. Her şeye şartlı bakıyor. Hem eğitim alıp hem de farklı okuma yaptıkça bakışlarımız da değişti.” K7

“Dini bilgilerimizi sağlam kaynağından aldıktan, okuduktan sonra hocalarımızdan aydınlandıktan sonra o sivri fikirlerden vazgeçtik. Bağırıp çağırma işte infialler vs. onlar biraz da tecrübe ve birikimin azlığından...” K17

Mülakat yapılan bireyi radikalliğe iten sebeplerden bir tanesi eğitim düzeyi ve bu eğitim düzeyine bağlı olarak bilgi düzeyinin sınırlılığı olduğu görülmektedir. Yapılan bir çalışmada eğitim seviyesi arttıkça radikal eğilimlerin azaldığına ilişkin bulgular elde edilmiştir.<sup>37</sup> Yine başka bir çalışmada da radikal bireylerin deradikalleşmesinde bilginin önemli bir faktör olduğu tespit edilmiştir.<sup>38</sup>

### 2.2.3. Aile ve Sosyal Çevre ile İletişim

Radikal İslam’ın sosyal hayat anlayışında esnek olmayan katı kuralları Türk toplumun kültürel yaşamıyla çatışmakta ve birey bu süreçte bir karar verme durumunda kalmaktadır. Bu karar toplumdaki bağımsız bir dini yaşam ya da toplumla yeteri kadar uyumlu ve kaideden sapmayan bir esnek tutum arasında alınmaktadır. Deradikleşmede ikinci yol seçildiği görülmektedir.

Çalışma grubundan elde edilen verilerde radikal dönemdeki aile ve sosyal çevreyle olan olumsuz deneyimlerin derakilleşmeye etkili olduğu gözlenmiştir. Aile içi ilişkilerle ilgili örnek olarak haremlik selamlık uygulaması verilmiştir. Toplumumuzda radikalleşme sürecinde bireyin koyduğu katı prensipler arasında haremlik selamlık uygulaması ailesi ve sosyal

<sup>36</sup> Zekiye Demir, “İlahiyat Eğitiminin Dönüştürücü Etkileri: Uluslararası İlahiyat Öğrencileri Örneği”, *Journal of Analytic Divinity*, (Aralık 2022), 77-103.

<sup>37</sup> Zekiye Demir – A. Ömer Toprak, “Changes in Religious Attitudes and Behaviors of Euro-Turk Students With Theology Education”, *Teaching Theology & Religion* 26/1, (2023), 29-43.

<sup>38</sup> Abdulvahap Taştan vd., “Üniversite Düzeyinde Din Eğitimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 169-192.

çevresiyle ilişkileri, iletişimi olumsuz etkilendiği ifade edilmiştir. Toplumun çoğunluğunun kabul ettiği örf, adet ve geleneklere karşı radikal islami tutuma sahip olan bireylerin ortaya koyduğu katı prensipler zamanla etkisini yitirmiş ve zamanla bireyler örf ve adetleri dikkate alma yolunu seçmişlerdir.

Sosyal çevre ile bütünleşmede önemli etkiye sahip olan Ramazan ayının hep birlikte idak edilip yaşanması, Cuma namazının camiilerde cemaatle kılınması gibi dini ibadet ve ritüellerin radikal islamcı anlayışla çatışması da önemli bir ayrışma sebebi oluşturmaktadır. Ruyeti Hilal kavramıyla açıklanan hilali görmeyle birlikte ramazan ayına başlama veya Ramazan bayramı yapma meselesinde radikal islamcılar zaman zaman toplumun geneli ile çatışmaktadır. Yani ayın görünme durumuna göre önce veya sonra ramazan orucuna başlayın yine önce veya sonra bayram yapabilmektedirler. Yine radikal islami bir tutum olarak Cuma namazlarını rejimin imamının arkasında kılmayı reddedebilmektedirler. Deradikalleşme sürecinde toplumun kolektif olarak yerine getirdiği ibadatlere uyum sağlama, toplumsal kültüre tekrar entegre olma, kucaklayıcı bir dille hoşgörünün artması, farklı din anlayışlarına sahip insanlarla olan irtibatla birlikte dini dilin ve iletişimin yumuşaması önemli sebepler olarak görülmektedir. Konu ile ilgili aşağıda katılımcıların ifadelerinden örnekler bulunmaktadır:

“Normal vakitlere gitmediğimiz gibi Cuma namazlarını da kılmıyorduk. Beş on sene öyle devam ettik. Hatta Ramazan bayramlarımızı bile içinde yaşadığımız toplumun Müslümanları ile beraber bayram yapamazdık. Yapamazdık derken Hilal gözetlemeyle alakalı. Hilal görünmediği için biz bayram yapmadık ama toplumun geneli bayram yaptı, bunun huzursuzluğunu hissettik”. K13

“İnsanların din adına yaşadıkları şeyin çok dinle alakasının olmadığını düşünüyordum. Çok erken yaşlarda ebeveynlerimin, köydeki geleneksel dini yaşamaya çalışan insanlara şiddetli eleştiri ile yaklaşıyordum. Üniversiteye gittiğimde de benzer tutumlarım olmadı diyemem. Fakat özellikle üniversite yıllarımda farklı kesimlerle temas kurmaya başladım.” K3

“Tağut kavramını, din kavramını, rab kavramını kulluk kavramını öğrenince bakıyorsun ki insanların rabbi Allah değilmiş çevrendeki insanları bile putperest gibi Allah düşmanı gibi görmeye başlıyorsun. Bunların aslında mümin olmadığını düşünmeye başlıyorsun. Hatta bir ara sınıfımızda namaz kılmayanın kafir olduğunu düşünüyorduk. Okuduk ki kafire selam verilmez. Namaz kılmıyorsa selam da verilmez. Bu durumda bir insana selam vermediğin zaman onunla hiçbir beşeri ilişkin de kalmıyor aslında. Bu ilişkilerinizi çok olumsuz yönde etkiliyor. İnsanı asosyalleştiriyor. Sadece dışarıya karşı asosyalleşmiyorsun. Cemaat içerisinde dar bir alanda kalıyorsun. Başkalarıyla muhatap olmuyorsun. Toplumdan kopmayı kopuyorsun. Bir de haremlik selamlık meselesi var. Kesin sınırlarla bir haram koyuyorsun ortaya. Ama toplumumuzda insanlar beraber oturuyorlar, amca kızı olsun, dayı kızı olsun, yenge olsun... Anadolu birbiri ile iç içedir. Sen bunların hepsini ret ediyorsun yani aile-akraba ortamından da uzak kalmaya başlıyorsun, bu davranışlar aile-akraba ilişkilerini koparıyor. Bütün bu olumsuzluklar rahatsız ediyor ve ılımlılaşmaya başlıyorsun. Akrabalarınla birlikte oturmanın gayri islami olmadığını düşünmeye başlıyorsun. Yine senin kafir diye baktığın kişiyi gözlemlediğinde görüyorsun bu adam kafir değil namaz kılmıyor ama harbiden bunun kalbinde iman var diye bunu sezebiliyorsun. Biraz insan içine karıştıkça, farklı insanları gördükçe, bazı şeylerin

düşündüğün gibi olmadığını görüyorsun. Bu sefer ilişkilerini onarmaya başlıyorsun. Yavaş yavaş daha çok insanlarla ilişki kurmaya ve grup bağınazlığından, partizanlığından kurtulmaya başlıyorsun. Yani geldiğimiz noktada şöyle; Müslümanın kalbi herkese açık olmalı. Kalbiniz ne kadar açık olursa o kadar vereceğiniz şey vardır.” K4

“Elbette çevremizin etkisi oldu. Çünkü biz toplumsal bir varlık sosyal bir ortamdan meydana geliyoruz. Arkadaşlarımızdan, dostlarımızdan, akrabalarımızdan, şundan bundan etkileşim içerisindeyiz. Hayat insanın gençlik dönemindeki enerjisini terbiye ediyor. Dolayısıyla bazı şeyleri yaşayarak öğreniyorsunuz. Terbiye olunarak öğreniyorsunuz. Bu bilgilerle ılımlaşma süreci başlıyor” K9

“O dönemde anladığım şekle bakıldığında aslında ufkumun yeterli olmadığını görüyorum haremlik selamlık meselesi konusunda...” K19

#### 2.2.4. Bireyin Ekonomik ve Sosyal Şartları

Bireylerin genel itibarıyla radikal dönemi ile kıyaslandığında deradikaleşmiş döneminde kaybedeceği kazanımların daha çok olduğu söylenebilir. Bireylerin zaman içinde sosyal statü elde etme ikmanı bulmaları veya elde ettikleri statülerini koruyup geliştirme istekleri, toplumda hem komusal alanda hem de özel alanda sosyal statü ve rollerinin artması, ekonomik düzeylerinin gelişmesi gibi edimlerini bu edimlerin muhafazası ve geliştirilmesi aynı zamanda eş ve çocuklar gibi sorumluluğun artması deradikalleşme sürecinde etkili olduğu görülmektedir. Diğer bir ifade ile sosyoekonomik şartların deradikalleşme sürecine olan etkisi ortaya çıkmaktadır.<sup>39</sup> Çalışmalar radikal eğilimin tepkisel açıdan azalmasında bireyin kazandığı statüsünü, mesleğini koruma isteği ve elde ettiği ekonomik kazanımları geliştirme arzusu kadar ailenin de önemli olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda aile kurmanın redakilalleşmede başat etkiler arasında sayılır. Erkekler için aile kurmak, düzenli bir yaşama geçme ve sorumlulukların baba ve eş çerçevesine kanalize edilmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle birey eşine ve çocuklarına iyi bir yaşam sunmayı birincil görevi olarak görmeye başlamaktadır. Bütün bu sebepler radikalliğinin sönümlenmesinde önemli bir faktör olarak kendini göstermektedir.<sup>40</sup>

1980’li ve 1990’lı yıllarda radikal islami eğilimler gösteren bireyin deradikalleşme sürecinde maddi anlamda daha iyi bir hayat sürme imkanı elde etmesi, sosyal sınıflarında ve statülerinde iyileşme sağlamaları, aile kurmalarına paralel olarak eş ve çocukları ile ilgili sorumluluk altına girmeleri radikal bireyler olarak idealleştirdikleri toplumsal hedeflerini ikinci hatta geri plana almalarına sebep olmuştur. Tüm katılımcılar radikal dönemdeki maddi durumlarından daha iyi konumda olduklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca 20 katılımcımız da aile kurma deneyimi yaşamışlar, 19 katılımcı ise hala evli ve babadurlar.

Aşağıda konu ile ilgili bazı katılımcılarımızın dile getirdiği örnekleri bulunmaktadır:

“Evlendikten sonra özellikle yüzde 50 evlendikten sonra yüzde 50 de ilk çocuk doğduktan sonra seneler geçtikçe yavaş yavaş bakacağın bir çocuk, sürdüreceğin aile, sorumluluk sahibi olma yüzde 80 olarak etkiledi.” K1

<sup>39</sup> Tore Bjorgo vd. "Introduction." *Leaving Terrorism Behind: Individual and Collective Disengagement* (London: Routledge, 2009), 49.

<sup>40</sup> Gizem Gönay Akbaş, *Türkiye’nin Deradikalizasyon Faaliyetlerinde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Rolü: Cezaevi Vaizi Örneği* (Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü Tobb Ekonomi Ve Teknoloji Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 29.

“...Evleniyorsun, beklentiler farklılaşmaya başlıyor haklı olarak. Evi geçindirmek zorundasın. Çocukların oluyor. Çocuklarının geçimiyle, eğitimle ilgileneceksin. Hayat değişiyor. Önceliklerin de değişmeye başlıyor. Bu hayatı sürdürmek biraz daha öncelikli oluyor ...” K2

“Bir ev sahibi olmak, kısmen binilebilecek bir araç sahibi olmak, para artırmak, biriktirmek bunlar da mutlaka etkiledi. Çoluk çocuk olunca onların geleceği, onların yaşantısı, onlara iyi bir hayat sürdürme isteği de beraberinde mutlaka etkiledi.” K10

“Kendi başınıza bir aileyi yönetmeye çalışınca bazı şeyler oluyor. O zaman sıkıntılara göğüs germe durumunuz ben kendim başarıyım, babamdan yardım almayayım gibi. Fakat şunu anlıyorsunuz maddiyat geldikçe. Bu ilk Acıpayam’daki 5-6-7 yıllık cihad aşkının yavaş yavaş azaldığını hissediyorsunuz... Şimdi refaha erdikçe rahata erdikçe bazı şeylerden uzak duruyorsunuz” K18

### 2.2.5. Küresel Siyasal Gelişmeler

Yüzyılımızda medya ve iletişim artması ile dünyadaki olaylardan kısa bir sürede haberdar olma imkanı elde edilebilmektedir. Bu durum da toplumların birbirinden etkilenmesini artırmıştır. Bu çerçevede dünyadaki radikal İslami hareketlerin artması, ‘İslami’ adı altında devletlerin kurulması Türkiye Müslümanları üzerinde yankısını bulmuştur. Küresel bu gelişmelerin Türkiye’de bazı Müslümanların radikal eğilimlerinin artmasında etkili olduğu görülmüştür. Aynı şekilde bu hareketlerin beklendiği gibi sonuç vermemesi de radikal eğilimlerin azalmasında etkili olduğu tespit edilmiştir. Bu durum katılımcıların ifadelerine de yansımıştır. Bu hareketlerden özellikle Humeyni’nin İran’da gerçekleştirdi İslam devrimi Türkiye’de radikalleşmede önemli bir etki yapmıştır. Orada yapılan devrim gibi bizde de Türkiye’de de neden İslami bir devrim yapılmasını. Fakat daha sonra İran devrimi ile ilgili mezhepçilik ve İslam’ı temsil etmediği yönündeki eleştiriler baştaki heyecanı öldürmüştür. Mülakata katılanlardan yarısı (K1, K2, K3, K7, K8, K9, K10, K13, K15 ve K20) ilk başta bu devrimi İslam’ın bir zaferi olarak gördüklerini fakat daha sonra soğuduklarını söylemişlerdir. Bu katılımcılara göre İran İslam Devrimi başta emperyalizme karşı bir başkaldırı ve zafer olarak görülürken daha sonra ümmetçi anlayıştan uzaklaşıp mezhepçi bir kılığa bürünmüştür.

Mısırlı düşünür, aktivist Hasan el-Benna tarafından kurulan İhvânü'l-Müslimîn-Müslüman Kardeşler hareketi de Türkiye’li Müslümanları etkileyen dış etkenlerden birisidir. Katılımcılardan beş kişi (K1, K4, K8, K9, K20) radikal eğilim taşıdıkları 1980 ve 1990’lı yıllardan İhvan hareketini yakından takip ettiklerini söylemişlerdir. Ancak günümüzdeki görünümü ile Müslümanları başarıya oluşturacak bir örnekliklerini olmadığından çok fazla dikkate değer görülmemektedir.

“İran devrimini biz gerçekten örnek alıyorduk. Bizi motive de ediyordu. Hatta böyle mümkün olursa ki o zamanlar maddi durumlarımız da kısıtlı olmasına rağmen ben bir radyo almıştım. Durmadan Türkçe yayın yapan İran kanalını ve onların marşını dinliyordum. Hatta bir keresinde müdür bey bir baskın yapacak dediler. Haberini aldık. Radyoyu bile saklamak zorunda kalmıştım o zaman. O zaman girişim dergisi vardı, girişim dergisini okuyorduk. Onlar da biraz bugün mesela siyasette olan Mehmet Metiner de yazıyordu ama velakin daha sonra onlar da mesela biraz normale bindi. Niye? Çünkü İran’ın yapmış olduğu devrimin aslında İslam’ın özüne uygun olmadığını anladılar. Biz de öyle anladık mesela. Biz

de o şekilde. Sadece kelime-i şehadet getirip, bağırıp çağırmakla sadece belli kişilerin kitaplarını okumakla öğrenilecek bir şey değil ki bu din...” K7

Katılımcıların bir kısmı İhvan-ı Müslimin’e ve benzeri hareketlere geçmişte oldukça ilgili olduklarını bugün ise o ilginin azaldığını söylemektedir. K20 İhvan-ı Müslimin’i geçmişte sıkı takip ettiğini bugün ise ilgisinin az olduğunu ifade etmektedir:

“Tabi onlar da siyasi olarak yanlış da yapmıştır. Artık onları çok takip de etmiyorum. O zamanlar aralarındaki toplantılardan bile bilgi gelirdi.” K20

“El kaide ve benzeri hareketlere en radikal olduğum dönemde bile sıcak bakmıyordum. Biraz marjinal olarak görüyordum. Şekilci olarak İslam’ı anlatan ve anlatan insanlar olarak görüyordum. Şuanda da aynı düşünüyorum” K8

“...Tabi ki İhvanı Müslimin ve o çizgideki insanların hayatlarından hep etkilendik, okuduk, imrendik, öğrendik ama Mısır’da İhvan-ı Müslimin zaten en fazla işte Muhammed Mursi birkaç yıllık bir iktidarı söz konusu olabildi. O da işte kısa bir sürede devrimde alaşağı edildi maalesef. Dolayısıyla yani öyle bir örnek ne oradan ne Suud’dan ne de bir başka yerdekilerin bizim için örnek alınabilecek bir şeyi yok...” K6

Katılımcılar şiddeti öne alan El Kaide, Taliban ve Daesh gibi örgütlere ise hiçbir zaman sıcak bakmadıklarını ifade etmektedirler. Neticede katılımcılar dünyada gerçekleşen radikal İslami hareketlerin hem Türkiye’nin özgün yapısını da dikkate alarak hem de yerel siyasi şartların değişimini göz önünde bulundurarak günümüzde bir örneklik teşkil etmeyecek bir konumda görmektedirler. Bu dünyada gelişen olaylara karşı duyarsızlık değil bakış açısının farklılaşması ve gerçekçi bir hal alması olarak değerlendirilmektedir. Aşağıda bu konudaki ifadelerinden örnekler bulunmaktadır.

“Onları ben tamamen Amerika’nın aparatı olarak görüyorum. Açık ve net. Başka bir ihtimal yok. Baştan beri öyleydi. İlk kurulduğu 2000’li yıllarda da öyle söylüyordum. Hatta el Kaide şeyinin de ben öldürülmediğini bir yerlerde saklandığını, beslendiğini düşünüyorum...” K15

## Sonuç

Türkiye’de gerek içsel gerekse dışsal etki ile 1980 ve 1990’lı yıllarda Radikal eğilim taşıyan İslamcıların günümüze gelindiğinde bu eğilimlerinin sönümlenmesinde yani deradikalleşmelerinde süreç içinde beş temel faktörün etkili olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan birinci faktör, siyasi şartların değişimidir. Siyasi arenada temsil edildiğini düşünme, siyasi ve sosyal hayattaki kısıtların kalkması ve siyasi aktörlere yönelik özdeşim radikalliğin sönümlenmesine yol açmıştır. Bilhassa Recep Tayyip Erdoğan liderliğindeki Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarı döneminde dini hak ve özgürlüklerin kazanılmasının laik rejime yönelik önemli bir ılımlaşmayı beraberinde getirdiği değerlendirilmektedir. Bunun yanı sıra 1990’larda Necmettin Erbakan’ın ve 2001 yılından itibaren Recep Tayyip Erdoğan’ın yaşam tarzı bakımından muhafazakar kesimi siyasi bakımdan temsil etmesi de ılımlaşmada bir etkidir. Neticede deradikalleşmiş bireyler bugün eskiye nazaran siyasi iktidarı daha yapıcı eleştirmektedir. Önce şirk ya da günahkarlık olarak görülen demokrasinin bir gereği olan oy verme işlemini bugün ya kabullenilmiş ya da en azından ehven-i şer dairesinde değerlendirmektedir. Laik rejimi daha önce toptan reddetme fikrinin ise bugün daha demokratik değerlendirildiği görülmektedir. Toplumun demokratik olarak kendi istediği şekilde yönetilmesi gerektiği hakim bir anlayış olarak ortaya çıkmaktadır.

İkinci faktör, bireylerin bilgi birikim düzeyinin hem dini boyutta hem de genel olarak artmasıdır. Birey bilgi kaynaklarını genişlettikçe dini ve toplumu daha geniş çerçevede değerlendirmeye yönelmektedir. Bu bağlamda farklı fikirlere saygı ve hoşgörünün de arttığı gözlemlenmektedir. Daha kapsayıcı bakış açısı geliştirmede eğitim düzeyinin artması önemli bir etkidir. Katılımcıların genellikle lisans mezunu oldukları ve yarısının İlahiyat Fakültesinden mezun olduğu göz önünde bulundurulduğunda dini meselelere ve diğer tüm konulara bakış açılarının objektif bir seviyede olduğu görülmektedir.

Üçüncü faktör, yakın akraba ve sosyal çevreyle olan iletişimin etkileridir. Radikal İslam'ın ortaya koyduğu sosyal kaidelerin Türk kültürünün örf ve adetlerine oldukça aykırı olması bireyin toplumsallaşmasında önemli bir engel oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra bireylerin radikal dönemlerinde Diyanetin yetkin bir dini kurumdan ziyade siyasal sistemin bir aygıtı olarak görülmesinin getirdiği toplumsal ayrışma yani kandil gecelerini bidat görme, oruca başlamada ve orucu bitirmede, bayram yapmada Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığına değil Suudi Arabistan uygulamalarına tabi olmanın sosyal bütünleşmeye ve ilişkilere zarar vermesi, bu uygulamaların sosyal ve dini hayatı zorlaştırması radikallikten uzaklaşmayı sağlamıştır.

Yine keskin hatlı din anlayışından uzaklaşmasında aileyle ve sosyal çevreyle yaşanan deneyimler etkili olmuştur. Özellikle yakın akraba kadınları ile ilgili katı haremlik ve selamlık uygulamaları dahil bir kısım uygulamalar aile ve yakın akraba ilişkilerini zorlaştırmıştır. Katılımcı bireylerin eğitim, meslek ve sosyal hayatın gerekleri ile görüş açılarının genişlemesine paralel olarak yakın akraba ve sosyal hayatındaki ilişkilerindeki keskin kuralların esnemesi de radikalliğin sönümlenmesine etki etmiştir.

Dördüncü faktör, bireyin sosyal ve ekonomik şartlarını geliştirmesi veya değiştirme isteğidir. Burada aile kurma başat rol oynar. Aile kurma ve çocuk sahibi olmanın sonucu değişen sosyal statü ve sorumluluk deradikalleşmede etkili olmuştur. Katılımcıların radikal İslam'ın ortaya koyduğu mükemmel müslüman tasvirine ulaşmanın imkansızlığı gördüğünde yani ideallin fikirlerde kaldığını, gerçek hayattın farklı gereklerinin olduğunu deneyimlediklerinde radikallikleri sönümlenmektedir. Bir yandan yaşamın sorumluluklarının artması ve ağırlaşmasıyla daha gerçekçi olunmaya başlanmakta ve maddi hedefler önemli hale gelmeye başlamaktadır. Aile kurmayla birlikte ise sorumlu olduğu kişilere karşı yapması gerekenler ön plana çıkmaktadır.

Beşinci faktör, dünyada gelişen radikal İslamcı hareketlerin beklenen sonuçları vermemiş olmasıdır. Bir çok Müslüman birey tarafından hayalleri süsleyen ve ideal bir rejim-uygulama olarak görülen İran İslam devrimi hayal kırıklıklarının başında gelmektedir. Yine Müslüman Kardeşler hareketinin akıbeti de bir başka hayal kırıklığıdır. Bir zamanlar rüzgarına kapılarak radikal eğitimler oluşturan bu global etkiler aynı şekilde deradikalleşmeye de etki etmiştir.

Sonuç itibarıyla bu araştırmada yer almış, Türkiye içinde yaşanan gelişmelere ve Türkiye dışı etkilere bağlı olarak 1980 ve 1990 yıllarda radikal dini eğilimli bireylerin, 2022-2023 yıllarında aynı şekilde yurtiçi ve yurtdışı gelişmelere bağlı olarak radikalliklerinin sönümlenmiş olduğu tespit edilmiştir.

**Tablo 1.** Mülakat Çizelgesi

Sıra	Katılımcı Kodu	Yaş	Mülakat Yapılışı	Medeni Durum	Çocuk Sayısı	Meslek	Şehir	Eğitim Düzeyi
1	K1	55	Yüz Yüze	Evli	3	Emekli İmam	Ankara	Yüksekokul
2	K2	44	Yüz Yüze	Evli	3	İlçe Müdürü	Kocaeli	Yüksek Lisans
3	K3	45	Yüz Yüze	Evli	2	Tarih Öğretmeni	Kocaeli	Yüksek Lisans
4	K4	48	Online	Evli	2	Din Kültürü Öğretmeni	Kocaeli	Doktora
5	K5	53	Online	Evli	5	Serbest Ticaret	Konya	Lisans
6	K6	53	Online	Evli	2	Müftü	Samsun	Lisans
7	K7	53	Yüz Yüze	Evli	6	İmam	Ankara	Yüksekokul
8	K8	54	Online	Evli	3	Din Kültürü Öğretmeni	Çorum	Lisans
9	K9	50	Online	Evli	3	Din Kültürü Öğretmeni	Kocaeli	Yüksek Lisans
10	K10	53	Online	Evli	3	Din Kültürü Öğretmeni	Çorum	Lisans
11	K11	48	Yüz Yüze	Boşanmış	2	Sosyal Bilgiler Öğretmeni	Uşak	Lisans
12	K12	53	Yüz Yüze	Evli	3	Emekli Kamu Çalışanı	Afyonkarahisar	Lisans
13	K13	54	Online	Evli	3	Kurşun Kaplamacı	Kocaeli	Yüksekokul
14	K14	46	Online	Evli	4	Sosyal Bilgiler Öğretmeni	Osmaniye	Lisans
15	K15	52	Online	Evli	2	İHL Meslek Dersleri Öğretmeni	Konya	Lisans
16	K16	51	Online	Evli	2	Din Kültürü Öğretmeni	Konya	Lisans



17	K17	67	Yüz Yüze	Evli	4	Emekli Öğretmen	Kocaeli	Lisans
18	K18	67	Yüz Yüze	Evli	4	Emekli Öğretmen	Kocaeli	Lisans
19	K19	53	Yüz Yüze	Evli	3	Serbest Ticaret	Ankara	İlköğretim
20	K20	48	Online	Evli	3	Türkçe Öğretmeni	Samsun	Lisans

## Kaynakça

- Akbaş, Gizem Gönay. *Türkiye’nin Deradikalizasyon Faaliyetlerinde Diyanet İşleri Bakanlığının Rolü: Cezaevi Vaizi Örneği*. TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2020).
- Akgün, G. Gönay. *Türkiye’nin Deradikalizasyon Faaliyetlerinde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Rolü: Cezaevi Vaizi Örneği*. Ankara: Tobb Ekonomi Ve Teknoloji Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Altın, Muhterem. *Modernleşme Sürecinde Türkiye’de Din ve Siyaset*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Arpaci, Işıl. “Dini Radikalizmin Nedenlerini Tersinden Sorgulamak: Milli Görüş Neden Radikalleşmedi?”. *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/8 (2017). 11-28.
- Ashour, Omar. *The De-Radicalization of Jihadists: Transforming Armed Islamsit Movements*. New York: Routledge, 2009.
- Ateş, Davut. “İslam Köktencilği (!) Kökeni, Genel Nitelikleri, Tanımlar ve Sınıflamalar”. *Akademik Orta Doğu Dergisi* 3/2 (2009), 63-96.
- Ateş, Sinan. *Türkiye’de Din Politikaları ve Din-Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.
- Barrelle, Kate.” Pro-integration: Disengagement from and Life After Extremism”. *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression* 7/2 (2015), 129-142. Makale adı çift tırnak içinde verilmelidir.
- Bjorgo, Tore - Horgan, John. *Leaving Terrorism Behind: Individual and Collective Disengagement*. London: Routledge, 2009.
- Brown, Benjamin. “TheTwoFaces of Religious Radicalism: Orthodox Zealotryand “Holy Sinning” in Nineteenth-Century Hasidism in Hungary and Galicia”. *The Journal of Religion* 93/3 (July 2013), 341-374.
- Çakır, Ruşen. *Derin Hizbullah: İslamcı Şiddetin Geleceği: 1980 sonrası İslami Hareket 2*. İstanbul: Metis Yayınevi, 2001.
- Taşdemir, Damla. *Türkiye’de Selefi Hareket Ve Dini Radikalizm*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Demant, Froukje vd. *Decline and Disengagement an Analysis of Processes of Deradicalisation*. Amsterdam: IMES, 2008.
- Demir, Zekiye. “İlahiyat Eğitiminin Dönüştürücü Etkileri: Uluslararası İlahiyat Öğrencileri Örneği”. *Journal of Analytic Divinity* (Aralık 2022). 77-103.
- Demir Zekiye - Toprak, A. Ömer. “Changes in Religious Attitudes and Behaviors of Euro-Turk Students with Theology Education”. *Teaching Theology & Religion*, 26/1 (2023), 29-43.
- Erdem, Mustafa. “Din ve Terör Üzerine”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/20 (2004), 9-12.
- Erkilet, Alev. *Eleştirelilikten Uyuma Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*. Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. Z. Dicleli (Çev.), İstanbul: Simavi Yayınları, 1993.Gündüz, Şinasi. “Din Terör ve Şiddet”. *Diyanet Aylık Dergi* 170 (Şubat 2005),11-13.
- Huntington, Samuel P. *Huntington’un Türkiye’de verdiği Konferans, Medeniyetler Çatışması*. M. Yılmaz (Der.), M. Çalık (Çev.), Ankara: Vadi Yayınları, 2006.
- Kara, İsmail, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Metinler, Kişiler, Cilt 1,2,3*, İstanbul: Risale Yayınları, 1986.

- Kirman, M. Ali. "Küresel Bir Sorun Olarak Din ve Şiddet". *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/20 (2004), 325-328.
- Koyuncu, Ahmet Ayhan. "Dört Farklı Perspektiften İslam Demokrasi Tartışmaları". *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/3, (2015), 705-727.
- Mahçupyan, Etyen. *Osmanlı'dan Postmoderniteye*. İstanbul: Patika Yayınları, 2000.
- Manaz, Abdullah. *Türkiye'ye Yönelik Terör Odakları*. İstanbul: IQ Yayınları, 2005.
- Maviş, Nazım. *İslamcılığın Değişen Dili İslâmıcılığın Değişen Dili: 1990'lı Yıllar ve Siyaset*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Özcan, Ahmet. *İslami Uyanıştan İslami Harekete*. İstanbul: Şafak Kitabevi, 1996.
- Şahin, Kamil - Türkkahraman, Mimar. *Türkiye'de Toplumun Radikal Hareketlere Bakış Açısı: Ortadoğu'daki Siyasal Gelişmeler ve Güvenlik*. Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2012.
- Şimşek, Ayşenur Tuğçe. *Terörizmle Mücadelede Radikalleşmeden Geri Dönüş Uygulamaları*. T.C. İçişleri Bakanlığı Jandarma Ve Sahil Güvenlik Akademisi Güvenlik Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2022
- Taştan, Abdulvahap vd. "Üniversite Düzeyinde Din Eğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 169-192.
- Türkmen, Hamza. *Türkiye'de İslamcılık ve Özeleştirisi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2008.
- Üşür, Serpil. *Din Siyaset ve Kadın: İran Devrimi*. İstanbul: Alan Yayınları, 1991.
- Uzun, Necmi. *Türkiye'de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü*. Atılım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

## Fârâbî'nin Çokdilliliği ve Kopula

Fatma Dore

0000-0003-2804-4489

Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Anabilim Dalı, Afyonkarahisar, Türkiye

[ror.org/03a1crh56](http://ror.org/03a1crh56)

[dorefatma@aku.edu.tr](mailto:dorefatma@aku.edu.tr)

### Öz

Kopula, bağ, rabita, ilişki anlamlarına gelen ve bir önermede yüklemi özneye bağlayan, mantıkta yargı bildiren, dilsel birim olarak tanımlanmaktadır. Hint-Avrupa dillerinin çoğunda en önemli kopula İngilizce'de *to be* veya Fransızca'da *être* gibi olmak anlamına gelen bir fiil mastarıdır. Aristoteles'in dili Antik Yunanca'da olmak, üçüncü tekil şahıs *ἐστί* (esti) olan ve Türkçe'de *-dir* anlamına gelen *εἶμί* (eimi) fiilinin mastarı *εἶναι* (einai) sözcüğüdür. Mantık çalışmalarında Aristoteles'i takip eden Fârâbî aslen, bugünkü adıyla Kazakistanlı olup, dönemin ilim anlayışına uygun olarak eserlerini Arapça yazmıştır. Sami dil ailesinin bir parçası olan Arapça'da söz konusu bağ anlamı çok iyi aktarılsa da aleni bir kopula yoktur. Bu temelde, Aristoteles'in daha önceki çevirmenleri kopula terimini tercüme etmek için çözüm üretmeye ihtiyaç duymuş ve bu doğrultuda هو (hüve) ya da الموجود (mevcut), cümle içinde "mevcut"un da kendisinden türemiş olduğu الوجود (vücut)tan çekilen يوجد (yüced), terimlerini önermişlerdi. Aristoteles'ten ilhamla, mantığın apaçık sergilenebilmesi için kopula kullanımına ihtiyaç olduğunu savunan Fârâbî, açık bir şekilde bunlardan ikincisini tercih etmiştir. Onu bu seçime yönelten şey çok dilliliği ve etnik kökenidir. Zira ana dili Türkçe'den başka Arapça ve yanı sıra Hint-Avrupa dillerinden Soğdca ve Farsçaya dair bilgisi, Farsça'daki بودن (bûdan) ile Aristoteles'in *εἶναι* sözcüğünün aynı *olmak* fiili kökeninden geldiğini kavramasını sağlamıştır. Aynı anlam, Türk dillerinde bu tarz bir fiil aracılığıyla değil, ancak modern Türkçe'de hem var olma hem de mevcut olma anlamını taşıyan bir yüklem olan *var* sözcüğü ile ifade edilir. Dolayısıyla, Fârâbî'nin ilgisini ilk çeken şeyin "yüced" ile ana dili Türkçe'deki "var" arasındaki benzerlik olduğu ve söz konusu kopula seçiminin onun Türk kökenli oluşundan kaynaklı doğal bir yönelimle gerçekleştiği düşünülmektedir.

### Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi; Tercüme Hareketi; Aristoteles; Mantık; Farsça

## Öne Çıkanlar

- Bu makale, Fârâbî'nin Aristotelyen kopula kavramını ele almasını incelemektedir.
- Kopula, cümlede yüklemi özneye bağlayan bağımsız bir bağlantı birimidir. Mantık biliminde bu bağdan kasıt ifadedeki yargıdır.
- Arapça, kopulası olmayan dillerdendir. Tercüme Dönemi'nde bu dilsel unsur karşılama üzere "hüve" ile "mevcut" kelimeleri kullanılmıştır.
- Fârâbî, Arapça'da kopula için "mevcut"u ve dolayısıyla aynı ortak "vücut" kökünden çekilen "yüced" terimini uygun bulmuştur.
- "Mevcut/yüced" ile Türkçe'deki "var" kavramı arasındaki benzerliğin farkında olan Fârâbî'nin seçiminde büyük olasılıkla onun etnik Türk kökeni belirleyici olmuştur.

## Atıf Bilgisi

Dore, Fatma. "Fârâbî'nin Çokdilliliği ve Kopula". *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1075-1093.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1463763>

## Makale Bilgileri

*Etik Beyan*

\* Bu makale, 25-26 Eylül 2023 tarihleri arasında gerçekleştirilen "9. Uluslararası KTUDEL Dil, Edebiyat ve Çeviri" adlı konferansta sunulan özet bildiriden genişletilerek yazılmıştır..

*Geliş Tarihi*

02 Nisan 2024

*Kabul Tarihi*

16 Eylül 2024

*Yayın Tarihi*

30 Eylül 2024

*Hakem Sayısı*

İki İç Hakem - İki Dış Hakem

*Değerlendirme*

Çift Taraflı Kör Hakemlik

*Etik Beyan*

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

*Benzerlik Taraması*

Yapıldı - [intihal.net](http://intihal.net)

*Çıkar Çatışması*

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

*Finansman*

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

*Etik Bildirim*

[eskiyenidergi@gmail.com](mailto:eskiyenidergi@gmail.com)

*S. Kalkınma Amaçları*

-

*Lisans*

CC BY-NC 4.0



## The Multilingualism of al-Fārābī and the Copula

Fatma Dore

0000-0003-2804-4489

Afyon Kocatepe University, Faculty of Science and Literature, Department of Sociology, Afyonkarahisar, Türkiye

[ror.org/03a1crh56](http://ror.org/03a1crh56)

[dorefatma@aku.edu.tr](mailto:dorefatma@aku.edu.tr)

### Abstract

The copula is a linguistic unit that means bond, conjunction, relation, connector of the predicate to the subject in a proposition, and in logic expressing judgement. In most Indo-European languages the main copula is a verb meaning to be such as *to be* in English or *être* in French. In ancient Greek, the language of Aristotle, the word *εἶναι* (einaí), is the infinitive of the verb *εἶμι* (eimi), which has the third person singular *ἐστί* (esti) and is *-dir* in Turkish. Originally from what is now Kazakhstan, al-Fārābī drew on the work of Aristotle in his own work on logic, which he wrote in Arabic in accordance with the scientific understanding of the period. Although the Arabic, which belongs to the Semitic family of languages, is perfectly capable of combining words, it lacks an explicit copula. However, it was necessary to create one in order to translate Aristotle accurately, so earlier Arabic translators of his work had already proposed the terms *هو* (huwa) or *الموجود* (mawjūd) which were used in the form of *يوجد* (yūjad), both derived from *الوجود* (wujūd), meaning “being, existing”, for an explicit copula. Similarly influenced by Aristotle to feel that to use of copula is necessary for the exposition of logic, there is a need for a use of a copula, al-Fārābī is clearly drawn to *yūjad*. What brings him to this position is his multilingualism and his ethnicity. For in addition to his native Turkish language and the Arabic, his knowledge of the Indo-European languages of Sogdian and Fārsī gives him with an understanding of a verb meaning to be that is *بودن* (būdan) in Fārsī and which is cognate with Aristotle’s *εἶναι* (einaí). The same sense is carried in Turkic languages, not through a verb as such, but rather through a predicate adjective, which in modern Turkish is *var*, but which also carries a meaning of to be present. With al-Fārābī’s ethnic Turkic background, as it is the similarities between “yujad” and the Turkic term “var” that make it so attractive to him.

### Keywords

Islamic Philosophy; Translation Movement; Aristotle; Logic; Fārsī

## Highlights

- This article examines al-Fārābī's treatment of the Aristotelian concept of the copula.
- The copula is a separate linguistic unit that ties the predicate to the subject in a sentence. In the science of logic, what is meant by this connection is judgement.
- Arabic is one of the languages that does not have a copula. Therefore, during the period of translation, the words “huwa” and “mawjūd” were used to meet this linguistic element.
- Al-Fārābī found the term “mawjūd” and thus “yūjad”, which are drawn from the same common root, appropriate for the copula in Arabic.
- His ethnic Turkish origin was probably a determining factor in al-Fārābī's choice, as he was aware of the similarity between the concept of “mawjud/yujad” and the concept of “var” in Turkish.

## Citation

Dore, Fatma. “The Multilingualism of al-Fārābī and the Copula”. *Eskiye*ni 54 (September 2024), 1075-1093. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.1463763>

## Article Information

<i>Ethical Statement</i>	* This article is extracted from the 9th International KTUDELL Conference on Language, Literature, and Translation from May 2023 to 25-26 September 2023.
<i>Date of submission</i>	02 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	16 September 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

## Giriş

Latince bağ, rabita, ilişki anlamlarına gelen bir ad olan kopula, bir önermede yüklemi özneye bağlayan birim olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Böylece kopula, yüklemde öznedeki varlığını gösteren dilsel bir unsur olmaktadır. Gelgelelim, bütün diller bu eylemleri yerine getiren bir kopulaya sahip değildir. Bu nedenle, örneğin Hint-Avrupa dillerinin çoğunda en önemli kopula İngilizce'deki “to be” veya Fransızca'daki “être” gibi olmak anlamına gelen bir fiil mastarıdır. Bununla birlikte kopula, sadece dil bilimini ilgilendiren bir söz dizimsel ek değildir. Kopula dilsel ögesinin, cümlede “var olmak”, “olmak” anlamlarını açığa çıkardığını belirten Lyons,<sup>2</sup> mantıkçıların olmak eyleminin varoluş işleviyle yüklemsele kopula işlevi arasında bir sınır çizme eğilimine dikkat çeker. Bu ayrımın felsefi bir önem arz ettiği açıktır. Felsefede kopula, mantığın gelişmesinde önemli bir role sahiptir. Fârâbî (870/950) de, meseleye felsefi anlamda, özellikle mantık bilimi çerçevesinde yaklaşmış ve bu minvalde, Arapça'da bir kopula tesis etmek için uygun bir fiil seçimine odaklanmıştır. Filozofun bu teşebbüsünde, çokdilliliği ve ana dilinin Türkçe olması önemli bir faktördür ve bu makalenin amacı bunun ortaya konmasıdır.

Literetatur tarama tekniği kullanılan makalede öncelikle, Fârâbî'ye ilham vermesi ve felsefe tarihinde ilk kopula teorisini ortaya koyan kişi olması bakımından Aristoteles'in görüşüne bakılacaktır. Filozof, kopula teorisini mantık çalışmalarını içeren külliyyatı *Organon*'da geliştirmiştir. Aristoteles'e göre bir önerme, ancak özneyle yüklemde kendilerine “vardır” veya “yoktur” anlamını verecek, dolayısıyla doğru veya yanlış bir yargı bildirecek şekilde bağımsız üçüncü bir öge olarak eklenen kopulayla kurulabilir. Burada yargıdan kasıt, yukarıda değinilen yüklemi özneye bağlayan bildiri anlamının mantıktaki karşılığıdır. Aristoteles, Türkçe'de “-dir” yardımcı fiilinin anlamını veren, Yunanca mastarı “είναι” (olmak) olan “είμι” fiilinin üçüncü tekil şahsı “ἐστίν/ἐστιν” (o'dur)'u kopula olarak kullanır. Özetle, kopula ile anlatılmak istenen, örneğin “ὄνομά μοί ἐστιν Φίλιππος”<sup>3</sup> (benim adım Philip'tir) gibi bir ifadede bağımsız kopula “ἐστιν” aracılığıyla “Ben” ile “Philip” sözcükleri arasında “Ben, Philip'im” özdeşliğinin sağlandığı veyahut yargısal ifadesinin kurulmasıdır. Mantık bilimini kesin bilgi elde etme yolunda sağlam kanıtlara dayanmanın yöntemi olarak inşa eden Aristoteles, bunun odağına da kıyas (syllogism) ile ulaşılabilecek olan tanıtılamalı bilgiyi (burhan) koymuş olduğundan, çalışmada Aristotelyen kopula anlayışına kıyas dolayımında bakılacaktır.

Makale, daha sonra kopulayla sağlanan kanıta dayalı dilsel bir düzeni Arapça'da da tesis etmek isteyen Fârâbî'ye ve onun kopula anlayışına odaklanacaktır. Bunu daha iyi açıklayabilmek için öncelikle, filozofun mantık bilimine yaklaşımı ortaya konacaktır. Daha çok Platon'un *Devlet*'ini model alarak yazdığı *Medînetü'l-Fâzıla*'sıyla tanınan Fârâbî'nin, mantık başta olmak üzere genel felsefi yaklaşımında Aristoteles'in etkisi hâkimdir. Zira Arapça'da onun mantık eserlerinin kapsamlı bir şekilde toplanarak sistematize edilmesine öncülük ettiğinden, Aristoteles ilk olmak üzere, “ikinci öğretici” diye vasfedilen Fârâbî de kanıtların kurulmasını sağlayan kıyas ilmini mantıkta özel bir yere oturtmuştur. Eserlerini kopulasız Arapça'da yazmış olan Fârâbî, Aristoteles'ten ilhamla bu dilde bir kopula anlayışına

<sup>1</sup> Roger B. Nelsen, *An Introduction to Copulas* (New York: Springer, 1999), 2.

<sup>2</sup> John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, çev. Ahmet Kocaman (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983), 347-48.

<sup>3</sup> Philip S. Peek, *Ancient Greek I*, 2021.



girmiştir. Arapça, öznenin yüklemle bağımlı anlamsal olarak çok iyi aktarsa da bağımsız bir öge olarak kopulası olmayan dillerdendir. Çalışma, öncelikle İslam dünyasında sekizinci yüzyılda başlayan tercüme döneminde, ilk çevirmenlerin Aristoteles'in kopulası yerine bağımsız bir sözcük olarak “هو” (hüve) ile “الوجود” (vücut)'tan türetilen “الموجد” (mevcut) lafızlarını kullanmış olmalarına<sup>4</sup> değinecektir. Ardından, bu iki seçenekten “mevcut”u, doğrusu eserlerinde uyguladığı üzere mevcutun türetildiği “vücut”an çekilen “يوجد” (yüced) fiilini tercih eden Fârâbî'nin bu yöneliminde onun zengin dil varlığının, özellikle de etnik Türk kökeninin önemli bir faktör olduğu savunulacaktır. Filozofun ana dili Türkçenin yanı sıra Arapça, Farsça, Yunanca gibi üç farklı dünya dil ailesinden dillere vakıf olmasından hareketle, bunları karşılaştırabilme olanağının Aristoteles'in kopuladan kastettiği şeyi bulmasına yardım ettiği düşünülebilir. Bu temelde, Farsça'daki “بودن” (bûdan)'ın Aristoteles'in “είναι” (einaı)'siyle aynı kökten gelen “olmak” fiili olduğunu anlayabilen Fârâbî aynı anlamın, aşağıda gösterileceği üzere, Türk dillerinde hem var olma hem de mevcut olma anlamını taşıyan bir yüklem sıfatı olan “var” sözcüğü ile ifade edildiğini de görmüş olmalıdır. Dolayısıyla Fârâbî'nin, Arapça'da “mevcut” teriminin Türkçe'deki “var”da belirtilen aynı anlamları içermesi temelinde, Aristotelesçi ayrık kopula için en uygun fiilin mevcutla aynı kökten (vücut) çekilen “yüced”i isabetli bulmuş olmasının kuvvetli bir zemin teşkil ettiği ileri sürülebilir.

### 1. Aristoteles'te Mantığın İnşası ve Kopula

Aristoteles, Platon gibi, temelsiz yoruma dayalı beyanatları gerçek bilgidен saymaz ve herhangi bir tartışma konusunda çürütülemez açık net argümanlar ortaya koymanın yöntemini araştırır. Bundan hareketle yazdığı ontolojik/epistemolojik analizler içeren bir dizi çalışma, daha sonraları Aristoteles'in mantık bilimini kurarken kullandığı “alet” manasında *Organon* adıyla derlendi. Akıl yürütme aşamalarının öğretildiği bu külliyatta birinci basamağı oluşturan *Kategoriler*'in<sup>5</sup> odağında kavram bilgisi vardır. Aristoteles, dış dünyadaki varlıkların doğru tanımlarına dair bir yüklemleme teorisi ortaya koyduğu bu çalışmasında, herhangi bir varlık hakkında kurulacak basit bir önermede konuya yüklem olabilecek sözlerin tümünü on sınıf veya kategori (κατηγορία) olarak belirlemiştir.<sup>6</sup> Kopula teorisini ise, Yunanca adı *Peri Hermeneias* (Περὶ Ἑρμηνείας) olan *Yorum Üzerine*'sinde<sup>7</sup> tekil sözcüklerin birleşmesiyle oluşturulan cümleyi atomik parçalarına bölerken geliştirmiş, doğru veya yanlış bir yargı bildiren bir ifadenin ancak cümledeki bağımsız bu üçüncü öge ile kurulabileceğini ileri sürmüştür. Basit veya bileşik önermelerdeki mantıksal uyum ve uyumsuzlukları da incelediği bu eserden sonra *Birinci Analitikler*'inde kurduğu kıyas (συλλογισμός - syllogism) yöntemiyle, önermelerden doğru bilgi elde etmenin yolunu sistematik hale getirmeye çalışmıştır. *Organon*'un geriye kalanında bilginin sağlamlığı başka

<sup>4</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 51-2.

<sup>5</sup> Aristoteles'in bu eserinin, Türkçe'de hem *Kategoriler* hem de *Kategoriyalar* adıyla basılı versiyonları vardır. Bu makalede, Ragıp Hamdi Atademir'in *Kategoriyalar*'ı kullanılmıştır.

<sup>6</sup> Aristo, *Organon I: Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963), Aristotle, *The Categories*, trans. Harold P. Cook (Harvard University Press, 1953), 1b25-27.

<sup>7</sup> Bu eserin, farklı adlarla (Saffet Babür: *Yorum Üzerine*; Hamdi Ragıp Atademir: *Önerme*) Türkçe çevirileri bulunmaktadır.

tartışmalarla geliştirildiği halde, Tredennick'in<sup>8</sup> de altını çizdiği gibi, Aristoteles mantığının temelini zorunlu mantıksal sonuca götüren üç aşamalı çıkarımsal bir akıl yürütme modeli olan kıyas oluşturur.

Aristoteles, *Birinci Analitikler*'de<sup>9</sup>, kıyasın konu ve amacının “ispatçı [burhani] ilim”i (ἐπιστήμη ἀποδεικτικής - epistémé apodeiktik) öğrenmek olduğunu belirtmektedir. Yunanca adı *Ἀναλυτικά Πρότερα* olan bu eser, *Organon*'un üçüncü kitabı olup *Birinci Çözümlemeler* olarak da bilinir. Filozof, mantık dışında yazdığı eserlerinde de araştırma yöntemi olarak çözümlemeyi kullandığını sıklıkla tekrarlar. Örneğin, siyaset konusunu incelediği *Politika*'sının<sup>10</sup> girişinde “[s]orunu, her zamanki ilkemizle, yani çözümleme yöntemiyle uyarınca incelersek, bu apaçık ortaya çıkacaktır” der ve bunun yöntemini “bileşik şeyleri artık bölünemeyecekleri kadar küçük parçalara ayır[mak]”<sup>11</sup> şeklinde açıklar. Dolayısıyla, mantık bilimini kurmaktaki amacı apaçıklık olan Aristoteles'e göre kopulanın, bu bölünmüş parçaları birleştirerek ifadeye yargısal birimi sağlayan en temel dilsel unsur olmakla, bu bilimin temelini oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Doğrusu, Aristoteles *Kategoryalar*'da,<sup>12</sup> “bağlantılı” ve “bağlantısız” ifade çeşitlerinden söz ettiği yerde adını vermeden kopulanın işlevini tanıtır. Bu doğrultuda bir konu hakkında tasdik edilmiş bir yüklem, o konunun içinde olmasını gerektirdiğini, yani herhangi bir varlık hakkında bir konunun doğrulanmasının, o konunun o varlıktan ayrı olamayacağı anlamına geldiğini belirtir.

Aristoteles, *Yorum Üzerine*'sinde ifadeye, zihindeki anlamları taşıyan semboller (σύμβολα) demiş ve bu anlamların dillerde farklı şekillerde görünseler bile evrensel olduklarını beyan etmiştir.<sup>13</sup> Zihinde tek tek kavramlar olduğu gibi doğru veya yanlış yargılar vardır ve bunlar ifadeler olarak dile yansır. Nitekim, kendilerine vardır veya yoktur eklenmedikçe isim ve fiillerin birleştirmesi ya da ayırması olmayan kavramlara benzediklerini, dolayısıyla henüz ne doğru ne de yanlış olmadıklarına dikkat çeken Aristoteles'in eklenecek unsurdan kastı kopuladır.<sup>14</sup> Filozof, “varolmak veya varolmamak”ın (τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι) nesneye delalet eden bir anlamının olmadığına işaret ederek, ancak kendinde doğruyu veya yanlış bulunduran sözün yargısal bir statüde olabileceğini ileri sürer ki bu da önermedir (Πρότασις).<sup>15</sup> Bu bağlamda, Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'sinin, dilin düşüncüyü yorumlayan bir esasa dayandığını belirten Cook, kavramları şeylerin “benzerleri” olarak değerlendiren filozofun nazarında doğruluğun gerçeklikle bir tür örtüşme olduğunu da vurgular.<sup>16</sup> Sisson, Aristoteles'in “-dir”<sup>17</sup> veya benzeri bir fiil

<sup>8</sup> Aristotle, *Prior Analytics*, trans. Hugh Tredennick (Harvard University Press, 1953), 186-187.

<sup>9</sup> Aristo, *Organon III: Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Rağıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966) 25; Aristotle, *Prior Analytics*, trans. Hugh Tredennick (Harvard University Press, 1953), 24a10-11.

<sup>10</sup> Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 9.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Politika*, 99.

<sup>12</sup> Aristo, *Kategoryalar*, 2-4.

<sup>13</sup> Aristo, *Organon II: Önerme*, çev. Hamdi Rağıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 1; Aristotle, *On Interpretation*, trans. Harold P. Cook (Harvard University Press, 1953), 16a4-13.

<sup>14</sup> Aristo, *Önerme*, 1; Aristotle, *On Interpretation*, 16a14-18.

<sup>15</sup> Aristo, *Önerme*, 3; Aristotle, *On Interpretation*, 16b20-25.

<sup>16</sup> Aristotle, *On Interpretation*, trans. Harold P. Cook (Harvard University Press, 1953), 7.

<sup>17</sup> Türkçe'de “-dir” eki kopula anlamında bir kullanıma sahip olsa da, ayrı bir sözcük değildir. Nitekim yazarın kendisi ilgili yerde İngilizce'deki ayrık is sözcüğünü kullanmıştır.

formunu kopula ya da bağ olarak kullanmış olduğunu söyler.<sup>18</sup> Burada, açık dilsel ilkenin, “olmak”ın bağlanma ifade eden “sentez”e işaret etmesi olduğunu vurgulayan Sisson, bunun o günden beri geleneksel mantıkta önermede bağlantı faktörü olarak kabul edilip “kopula” olarak adlandırıldığını ve genellikle “-dir” ile tabir edildiğini kaydeder. Böylece, parçalarına ayrıştırıldığında doğru veya yanlış olmayan dilsel birimler yığını olan bir ifade, ancak sözcükler bir kopulayla birbirine bağlandığında “A, B’dir” biçimindeki yalın bir önermede B’nin A’ya yüklendiğini gösterecek şekilde yargısal değere sahip olabildiğinden kopulanın birleştirici gücü açıkça görülür. Bu durumda kopula, cümlede öğeleri özdeşlikle birleştiren dilbilimsel bir yapı ve aynı zamanda “doğruluk/yanlışlık” iddiasını belirleyen akli/mantıksal bir işarettir.

Yunanca dilbilgisine göre, cümlede bağlantı sağlayan “εἶναι” (olmak) fiilinin birinci tekil şahsı “εἶμι – eimi” (ben’im), üçüncüsü ise İngilizce’de “is” anlamını veren belirleyici niteliğindeki “ἔστι/ἔστιν – esti/estin” (o’dur) şeklindeki kopuladır. *Önerme*’de, kopulanın örneğin “adil” veya “adil değil”e eklenmesiyle yargıların oluşturulduğunu belirten Aristoteles, böylece “insan adildir” (ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος) şeklinde olumlu (κατάφασις - kataphasis) ve “insan adil değildir” gibi olumsuz (ἀπόφασις - apophasis) önermelerin düzenlendiğini açıklar.<sup>19</sup> Aristoteles’in verili konulardan çürütülemez, sağlam sonuçlara varma yöntemi olarak belirlediği kıyasın parçalarındaki bağların da temelde kopulayla yapıldığı belirtilmişti. Nitekim filozofun *Birinci Analitikler*’inde serimlediği “eğer A her B ise ve B de her C ise, zorunlu olarak A da her C’dir” şeklindeki üç basamaklı bir kıyas örneğindeki eşdeğerlik kopulayla sağlanmaktadır.<sup>20</sup> İfade edilmek istenen eşdeğerlik “a, b’dir, b, c’dir, öyleyse a, c’dir” ifadesindeki, a’nın b, b’nin de c olmasının mantıksal tutarlılık içinde sonuçta a’nın c olacağı yargısını kazandırmasıdır.

## 2. Fârâbî’de Mantık Bağlamında Kopulanın Rolü

Yaklaşık on üç asır evvel, Aristoteles’in *Organon*’u, birçok diğer felsefi ve bilimsel eserlerle birlikte İslam medeniyetine intikal etti. Yunan felsefesine duyulan ilginin, Aristoteles ve Platon’un birçok eserlerinin çevrilmesine yol açtığını söyleyen Leaman’a göre bu süreç, M.S. 750’den 1000 yılına kadar süren hummalı büyük bir çeviri hareketiyle, bazılarının doğrudan Yunanca aslından, bazılarının ise bunların Süryanice çevirilerinden Arapça’ya kazandırılması şeklinde gerçekleşmiştir.<sup>21</sup>

Macit Fahri’nin,<sup>22</sup> onuncu yüzyıl mütercimlerinden Ebu Bîşr Metta ile Yahya b. Adi’nin tercüme ve bilhassa Aristoteles mantığına çok büyük katkılarından söz etmesi, bu makale için ayrıca önemlidir, çünkü birincisi Fârâbî’nin mantık hocası diğeri de öğrencisidir. Bu temelde Fârâbî’nin, söz konusu tercüme faaliyetlerini ve ilgili tartışmaları yakından deneyimlediği anlaşılmaktadır.

Fârâbî, Türklerin “Çayardı”, Arapların “Mâverâünnehir” dediği bölgenin, o zamanın önemli şehirlerinden biri olan Fârâb’ın Vesic kasabasında yaklaşık 870 tarihlerinde doğmuştur.<sup>23</sup> Özbilimli, çok boyutlu ve yetkin bir filozof olan Fârâbî’nin fikir bütünlüğünde

<sup>18</sup> Edward O. Sisson, “The Copula in Aristotle and Afterwards”, *The Philosophical Review* 48/1, (1939), 57.

<sup>19</sup> Aristo, *Önerme*, 10; Aristotle, *On Interpretation*, 19b15-28.

<sup>20</sup> Aristo, *Birinci Analitikler*, 3.

<sup>21</sup> Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 26.

<sup>22</sup> Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), 20.

<sup>23</sup> Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, (Ankara: Ötüken Neşriyat, 1999), 12-13.

İslam öncesi Türk kültürü ile İslam kültüründen başka İlkçağ Batı (Yunan) düşüncesinin de önemli olduğuna işaret eden Olguner'e göre filozof, Fârâbî'deki gençlik yıllarında kendisine emanet bırakılan Aristoteles'in kitaplarını okurken felsefeye merak sarmıştır.<sup>24</sup>

Felsefenin soykütüğü üzerine “[b]ugün Araplar nezdinde var olan felsefe, Yunanlardan nakledilmiştir” diyen Fârâbî, bilhassa mantık biliminde Aristoteles'i takip eder.<sup>25</sup> *Tavti'a*'sında, mantık sanatını, teorik ve pratik tüm araştırmalarda kesin bilgiyi kazandıran bir “alet” (آلة) olarak tanımlayan Fârâbî'ye göre mantık bilimi, akılla çıkarım yapılacak ve hataya düşmenin mümkün olduğu bütün alanlarda düşünce yetisini (القوة الناطق)<sup>26</sup> doğru yöne sevkeder.<sup>27</sup> Özetle, onun nazarında bilinmesi istenen herhangi bir konuda mantık bilimi olmadan doğrunun tayin edilmesi imkânsızdır.

*Küçük Kıyas Kitabı*'nda,<sup>28</sup> kıyası serimlenen bir grup öncül üzerinden ilerlemeyle ulaşılan zorunlu sonuç çıkarma yöntemi olarak tanımlayan Fârâbî'nin, Aristoteles'in “sullogismos” teorisi için “kıyas” (قياس) sözcüğünü kullanması bu makalenin iddiası açısından önemlidir. Nitekim filozof,<sup>29</sup> örneğin “السوفسطائية” (s sofistik) veya “الفلسفة” (felsefe) gibi kavramların Yunanca söylenişlerini koruduğu gibi “συλλογισμός” (sullogismos) da diyebilirdi.<sup>30</sup> Fakat “kıyas” terimini tercih etmesinin sebebi, onun Aristoteles'in bununla amacının “şeyler arasında karşılaştırma”, “eşdeğerleme” yapmak olduğunu kavramış olmasıdır. Bu nedenle Arapça'da “ölçme, takdir ve eşitlik”<sup>31</sup> anlamlarına gelen “kıyas” sözcüğünü kullanmaktadır.

Anlamları, deneyimlerimizin epistemolojik içeriği olan akledilirler yani kavramlar olarak tanımlayan Fârâbî'ye göre düşünce de bunların yalın ve bileşik ifadelerle açığa çıkmasıdır.<sup>32</sup> *Hurûf*unda, insanların çeşitli konularda argüman geliştirirken en güvenli yolu bulma doğal eğilimlerine değinen Fârâbî, bu süreç boyunca önce şiirsel, sofistik veya cedeli yolları denediklerini ve sonunda Aristoteles'in bulunduğu kanıt dayalı kesin bilgi olan burhani kıyas yönteminde karar kılmış olduklarını belirtir.<sup>33</sup> Bu yöntemle ilmi incelemenin sona erdiğini ileri süren filozof için bundan sonra yapılacak tek şey, bu yöntemin öğrenilip öğretilmesidir. Bu bakıştan hareketle Zimmerman, mantık eserlerinde görece daha fazla yapay formül kullanan Fârâbî'nin, inovatif bir düşünce

<sup>24</sup> Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, 16-7, 26.

<sup>25</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 93.

<sup>26</sup> Fârâbî'nin, mantık bilimini köken olarak “nutk” kelimesinden üretildiği mantık-gramer bağlamındaki görüşü hakkında daha detaylı bilgi için bakılabilir: “Dore, Fatma, “Fârâbî'nin Gramer-Mantık Analojisinde Nutk”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 12/1 (Ocak 2019), 52-72.

<sup>27</sup> Fârâbî, “Fusûlu'l-hamse”, “Tavti'atu fi'l-Mantık”, “Küçük Kıyas Kitabı”, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, nşr. Mübahat Türker-Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1990), 27-29; Ar. 19-23. (Ar. kısaltması, eserin aynı kitapta içerilen Arapçasına işaret eder).

<sup>28</sup> Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı*, 101.

<sup>29</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 69.

<sup>30</sup> Fârâbî'nin, “Şiir Sanatının Kanunları”nda “es-sülücümüs” tabiri birkaç kez geçse de (bkz. Mehmet Bayraktar, “Fârâbî'nin ‘Şiir Sanatının Kanunları’ adlı Risâlesi”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1-2 (Haziran 1997), 49), filozof yoğunluklu olarak “kıyas” sözcüğünü kullanmaktadır.

<sup>31</sup> Ali Durusoy, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Kolektif (Ankara: 2022), 25/538.

<sup>32</sup> Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre (Şerhu'l-İbâre)*, nşr. W. Kutç, S. Marrow (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 171.

<sup>33</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 86-87.

anlayışına sahip olduğunu ve İslam dünyasında Aristo mantığını yetkinlikle sistematize etmesi nedeniyle mantığın kurucusu kabul edilen Aristo'dan sonra "ikinci öğretici" olarak anılmayı hakettiğini yazar.<sup>34</sup>

Aynı hususa değinen Shukri Abed de, Fârâbî'nin felsefi programında *Organon*'a genel anlamda önem atfetse bile burhani kıyası özellikle bilimsel yönteminin temelini koyduğunu söyler.<sup>35</sup> Kıyas önermelerden, önermeler kavramlardan oluştuğundan mantığın kavramlar ve önermeler bölümü kıyasa bir giriş ve hazırlık olarak kabul edilir.<sup>36</sup> Fârâbî *Küçük Kıyas Kitabı*'nda, "önerme"yi (القضية - kazıyye), kendisiyle yanlışlama (يكذب - yukezzib) ve doğrulama (يصدق - yusaddik) yapılabilen ifade türü olarak tanımlar ve bunlarla, örneğin "عمرو منطلي" (Amr uzaklaşıyor)'daki gibi ya bir şeyin bir şey hakkında olumlandığını (يثبت - yesbitû) veya "زيد ليس بمنطلي" (Zeyd uzaklaşan değildir) önermesinde olduğu gibi bir şeyin bir şeyden olumsuzlandığını (ينفي - yenfi) belirtir.<sup>37</sup> Bu minvalde, Aristoteles'in öznenin yüklemle bağlanmasında cümlede zorunlu üçüncü öge olarak belirlediği kopula teorisini benimsemektedir. Zira aşamalarla ilerleyerek kurulan kıyas binasının yargı ifadelerine dayandığını bilen Fârâbî, bu tür ifadeler sözcüklerin eşdeğerlikle bağlanmasıyla oluştuğu için, bunu sağlayan dilsel unsur olarak kopulanın gerekli olduğunu düşünür. Aksi takdirde, "Zeyd adildir" gibi tek başına ele alınacak bir cümlede kopulanın gerekliliğini tartışmak çok açık değildir. Nitekim burada yapılmak istenen, bir akıl yürütme sistemi içinde örneğin "Zeyd adildir" gibi bir ifadenin "bazı insanlar adil değildir" ifadesi dolayımında "Zeyd adil olan insanlardandır" kesin sonucunu çıkarmaktır. Filozof *Şerhu'l-İbâre*'de, tüm bu yargıların oluşturulmasını sağlayan kopulanın anlamını, örneğin "X, Y dir" gibi bir ifadede, "X"nin "Y"nin konusu olduğu veya "Y"nin "X"nin yüklemi konumunda bulunduğu şeklinde "X" ve "Y"ye eşdeğerlik kazandırmak, yani onlara dair bir yargı belirlemek şeklinde izah eder.<sup>38</sup>

Fârâbî, yukarıda izah edildiği şekilde bir dilsel düzeni Arapça'da da tesis etmek istemiştir, fakat bundan önce bu dilde bir kopula tayin etmesi gerekiyordu. Filozofun bu girişiminde, karşılaştırma yapacak kadar farklı birçok dil bilmesi kritik öneme sahiptir. On dokuzuncu yüzyılda, insanın orijinal dilini yeniden yapılandırmak için yoğun bir çaba harcayan bilim insanları, başlıca çağdaş dilleri tek bir ilkel kaynağa işaret edebilecek bazı ortak unsurların keşfedilmesi umuduyla kapsamlı bir şekilde analiz ettiler.<sup>39</sup> Bu doğrultuda gruplandırılan dünya dillerinin, dil aileleri olarak listelendiğini belirten Katzner, bunlar içinde en büyüğünün, konuşmacıları dünya nüfusunun yaklaşık yarısını kapsayan Hint-Avrupa dili olduğunu kaydeder.<sup>40</sup> Watkins, Hint-Avrupa adının, İran üzerinden Hint Yarımadası'nın kuzey yarısına kadar uzanan ve Avrupa dillerinin çoğunu kapsayan geniş bir genetik aileyi temsilen, coğrafi nedenlere dayalı olduğunu ve Farsça ve Yunancanın da dâhil

<sup>34</sup> F. W. Zimmerman, *al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione* (Cambridge University Press, 1991), xxi.

<sup>35</sup> Shukri Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in AlFârâbî* (Albany: New York Press, 1991), xiii.

<sup>36</sup> Ali Durusoy, "Kıyas".

<sup>37</sup> Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı*, 98; Ar. 54.

<sup>38</sup> Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, 45.

<sup>39</sup> D. Kenneth Katzner, *The Languages of the World* (New York: Routledge, 2002), ix-x.

<sup>40</sup> D. Kenneth Katzner, *The Languages of the World*, x.

olduğu alt gruplara ayrıldığını söyler.<sup>41</sup> Bu sisteme göre Türkçe, Asya'nın Büyük Okyanus kıyılarından, Orta Avrupa'ya ve Akdeniz kıyılarına kadar uzanan alanda konuşulan Ural-Altay dil ailesinin Altay grubunda,<sup>42</sup> Arapça ise, Sami dil ailesi içinde yer almaktadır.<sup>43</sup>

Yukarıdaki belirli dillere özellikle değinilmesinin nedeni, Fârâbî'nin bunları bilmesidir. Kaya, bir menkıbeye göre filozofun yetmiş dil bildiğini kaydeder.<sup>44</sup> Sahipliği tartışılabilir bu iddianın kendisi, Fârâbî'nin çokdilliliğine açık bir işarettir. Gerçekten de şimdi onun bu kadar çok dili bilip bilmediğini ve eğer öyleyse bile bunların ne olduğunu doğrulayacak verilere henüz ulaşılammıştır. Gelgelelim, ana dili Türkçe'nin yanı sıra, eserlerinden anlaşıldığı üzere Arapça, Farsça ve Soğdca'yı çok iyi bildiği, Yunanca ve Süryanice dillerine de akademik anlamda vakıf olduğu kesindir.<sup>45</sup> Böylece Sami, Hint-Avrupa ve Ural-Altay olmak üzere üç ayrı aileye giren dillere sahip olmakla, hele de çağının Avrupası'nda Latince ve Yunanca'ya ilaveten kendi anadilleriyle birlikte çoğunluğu tek bir dil ailesi içinde kalmış bilginlerle kıyaslanınca, Fârâbî muazzam bir yeti göstermektedir.

Fârâbî, muhtemelen ilk eğitim yıllarından beri Arapça biliyordu. Zira Chelkowski'nin ifade ettiği gibi, yedinci yüzyılın ortalarında Bizans ve Pers İmparatorluğu'nun dağılmakta olan topraklarının büyük bir kısmını alan Araplar, fethettikleri tüm ülkeleri evrensel bir din olan İslam ve resmi dil olan Arapça temelinde birleştirmişti.<sup>46</sup> Böylece İslamiyet'e giren topraklarda, bilim adamları kimi zaman başka diller kullansalar da, etnik kökenleri ne olursa olsun tüm bilimsel çalışmalarını Arapça yazmaya başladılar.

Dokuzuncu yüzyıl İslam dünyasında Arapça'dan sonra Farsçanın da ikinci *lingua franca* olarak yaygınlık kazandığını belirten Arjomand, bunun, İslam halifeliği sınırlarına dâhil olan İran bölgesindeki yerel monarşilerin, özellikle de resmi dillerini Arapça'dan Farsça'ya değiştiren Sâ mânîlerin (819-1005) yükselişiyle yaygınlaşmaya başladığına dikkat çeker.<sup>47</sup> Eğitim programının dinî, eğitim dilinin Arapça olduğu ve Farsçanın da edebiyat dili olarak okutulduğu Sâ mânîler'in hâkimiyetindeki Fârâbî önemli bir eğitim ve kültür merkeziydi. Böyle bir ortamda yetişen Fârâbî'nin, Bağdat'a geldiğinde, burada dönemin en büyük dil bilginlerinden İbnü's-Serrâc'tan ileri gramer dersi alıp ona mantık okutması hâlihazırda yetkin bir Arapça bildiğinin kanıtıdır.<sup>48</sup> Öte yandan, dönemin ilim ehlindeki standart özellikleri taşıyan Fârâbî, Arapça'dan başka Farsça'yı da biliyordu. Bunun bir alt dili Soğdca bilgisi ise, muhtemelen bu dilin, İslam öncesi ve hemen sonrasında Semarkand ve civarında yüzyıllar boyunca din, devlet ve ticaret için kullanılan başlıca yazı dillerinden biri

<sup>41</sup> Calvert Watkins, *International Encyclopedia of Linguistics*, ed. William J. Frawley (New York: Oxford University Press, Inc. 2003), 267-69.

<sup>42</sup> <https://acikders.ankara.edu.tr/mod/page/view.php?id=18677>.

<sup>43</sup> Robert Hetzron, *The Semitic Languages* (London: Routledge, 2005).

<sup>44</sup> Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Kolektif* (Ankara: 2023), 12/162.

<sup>45</sup> Kaya, eserlerinde, karşılıklarını verdiği için Fârâbî'nin Grekçe, Süryânîce, Farsça ve Soğdca'yı bildiğini kabul eder (bkz. Mahmut Kaya, "Fârâbî"). Öte yandan, Fisher'e göre ise Fârâbî, kesinlikle Yunanca'yı hem konuşuyor hem de okuyordu, (bkz. Albert Fisher, "Abu Nasr Al-Farabi: a Thousand Years Long Odyssey of Knowledge", *The Astana Times*, 31 August 2020. <https://astanatimes.com/2020/08/abu-nasr-al-farabi-a-thousand-years-long-odyssey-of-knowledge/>

<sup>46</sup> Peter Chelkowski, "The Persian Presence in the Islamic World by Richard G. Hovannisian and George Sabagh", *Iranian Studies*, 35: 1/3 (2002), 213-14.

<sup>47</sup> Saïd Amir Arjomand, "Revolutions of the End of Time: Apocalypse, Revolution and Reaction in the Persianate World", 2022, 27.

<sup>48</sup> Mahmut Kaya, "Fârâbî".

olmasından kaynaklıdır. Zira Orta Asya, Çin ve Moğolistan'a uzanan "İpek Yolu'nun efendileri" diye tabir edilen Soğdluların dili, Avrupa'nın Latincesiyle kıyaslanmıştır.<sup>49</sup>

Orta Asya tarihinde önemli rol oynamış "bölge dışı" diller arasında Hint dilleri, Çince, Arapça gibi Yunancanın da olması,<sup>50</sup> Fârâbî'nin bu dili erken yaşlarında tanımasını olanaklı kılmaktadır. Ancak, onun Yunanca ve bu dilden Arapça'ya aktarımların yapıldığı bir önceki basamağı oluşturan Süryanice bilgisi felsefeye olan ilgisi dolayısıyladır.

### 3. Arapça'da Kopula Olarak "Mevcut"

Yukarıda belirtildiği üzere, Aristoteles'in kopulayı kendisiyle bilim yapılan yargısal ifadenin zorunlu unsuru olarak belirlemesi, mantık bilimi bağlamında Fârâbî'de de aynı yankıyı bulmuştur. *Hurûf*'ta, kopula için "[b]u lafız, Farsça'da "هست" (hest), Yunanca'da "ἔστιν" (estin), Soğdca'da "استي" (esti), diğer dillerde bunların yerine başka lafızlardır" diyen Fârâbî, Arap dilinde kuruluşundan beri bu sözcüklere denk bir dilsel unsur bulunmadığının altını çizer.<sup>51</sup> Gerçekten de Arapça'da özneyi yükleme bağlayan ne üçüncü bir formda ne de Türkçe'deki "-dir" gibi isme bitişen ek fiil biçiminde bağımsız bir kopula yoktur. Örneğin "انا طالبٌ" (Ben, öğrenciyim) veya "هو طالبٌ" (o, öğrencidir)<sup>52</sup> gibi cümlelere bakıldığında, olmak fiilinin anlam olarak "-im/-dir" şeklinde cümleye içkin olduğu, fakat ayrı bir dilsel unsur olarak bulunmadığı görülür. Elbette her dilin gerçekliğe ve düşünceye karşılık gelen belirli bir mantıksal yapısı olması açısından bu örneklerde anlamsal olarak kopulanın var olduğuna inanan Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*'nda bunun, Arapça dilbiliminde "irâb" harfleri diye adlandırılan tenvin, hareke ve cezm üzerinden isim ve fiillerin sonlarında yapılan değişikliklerle sağlandığını belirtir.<sup>53</sup> Bu zeminde, yukarıdaki ifadeler Arap grameri açısından "ene tâlibûn / hüve tâlibûn" şeklinde okunur. Öte yandan filozof, bu tür ifadelerin sonundaki görünmeyen ama okunan "-ûn" sesinin, örneğin Türkçe'deki "-dir" ya da İngilizce'deki "is" gibi kopula anlamını karşıladığının bilincinde olmakla birlikte, mantıksal ifade formlarını tartıştığı yerde bunun açıkça görünen biçimde Arapça'da da kullanılması gerektiğini ileri sürmektedir. Nitekim *Hurûf*'ta, teorik bilimlerde kullanımının şart olduğunu belirttiği kopulanın Arapça'daki eksikliğini ilk çevirilerin yapıldığı dönemde farkedildiğini söyler.<sup>54</sup> Kopula yerine koyacak bir sözcük bulma arayışındaki ilk tercümanların ikiye ayrıldıklarını ve bunlardan bir kesimin "هو" (hüve), diğer kesmin de "موجود" (mevcut) terimini bu amaçla kullanmayı öngördüklerini aktarır.

Gelinen noktada, Arapça'da kopula problemini çözmek için üç olası yol görünmekteydi. İlki, Arapça cümle yapısının doğal olarak kopula anlamını içerdiğini kabul etmek, diğer iki yol ise "hüve" ya da "mevcut"tan birini bunun yerine kullanmaktı. Çözüm olarak birinci şık kabul etmeyen Fârâbî, "mevcut" sözcüğünü kopula için uygun görür.<sup>55</sup> "Mevcut"un

<sup>49</sup> Süer Eker, 'Orta Asya'nın Gizemli Halkı': Soğdlular Soğd ve Soğdca, *Türkbilgi*, 2012/24, 78-86.

<sup>50</sup> Süer Eker, 'Orta Asya'nın Gizemli Halkı': Soğdlular Soğd ve Soğdca, 86.

<sup>51</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 50-1.

<sup>52</sup> Zahoor Ahmed, *Essentials of Arabic Grammar for Learning Quranic Language* (Islamabad: Darussalam Publishers & Distributors, 2008), 21-22.

<sup>53</sup> Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Milli Eğitim Yayınevi, 1990), 62.

<sup>54</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 51-2.

<sup>55</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 80.

(الموجود), Arapların başından beri her ikisini de “bulmak” anlamında kullandıkları vücut (الوجود) ve vicdan’dan (الوجدان) türetilmiş bir isim olduğunu belirtir.<sup>56</sup> Birinin “şunu aradım da buldum” (وجدته vecedtühû) şeklindeki aranan bir şeyin bulunması, diğerinin ise bir şey hakkında bir bilginin açığa çıkarılmasına işaret eden kullanım olduğunu ifade eden filozofa göre, “Zeyd’i şerefli” veya “aşağılık buldum” (وجدت vecedtü) örneğindeki gibi ikinci kullanımda gaye, Zeyd’in başka şekilde değil de “şerefli” veya “aşağılık” nitelikleriyle var olduğu bilgisinin netleştirilmesidir.<sup>57</sup> Aynı yerde, eğer mevcuttan yukarıdaki bulmak anlamı kastediliyorsa, Farsça’da “yâft”, Soğdça’da “jird”i örnek verip Yunanca, Süryanice vb. diğer dillerde de bunun dengi bir lafız bulunduğunu beyan eder. Gelgelelim, Fârâbî’nin mevcutta aradığı bundan başka bir şeydir. O, bu lafzı, kendisiyle cümlede haberin haber verilene bağlanmasını sağlayan, yani yüklem her hangi bir zaman belirtilmeden mutlak olarak konuyla bağlantılı olması istendiğinde onu konuya bağlayan unsur olarak alır. Dillerde bunu sağlayan lafızlar, açıklandığı üzere kopuladır. Dolayısıyla Fârâbî’nin mevcut”tan devşirmek istediği Yunanca’daki ‘estin’, Farsça’daki ‘hest’, Soğdçada ‘esti’ gibi kopula anlamıdır.<sup>58</sup>

Fiillerin, varlık bildiren (الوجودية - vücûdî) ve bildirmeyen fiiller olarak iki tür olduğunu belirten filozof, mevcuttan varlık bildiren fiillere benzer şekilde kopula yapıldığını söyler ve bunun vücut’tan (varlık) türetilerek cümledeki durumuna göre “وجد vucide/ يوجد yûcedu/ سيوجد seyûcedu” şeklini aldığını açıklar.<sup>59</sup> Abed’in de yerinde tespit ettiği üzere, bu terimler, mevcut sözcüğünün türevleri veyahut zaman gösteren fiiller olarak değil, basitçe “’estiv” veya “هست” sözcükleri gibi kopula olarak anlaşılmalıdır.<sup>60</sup>

Belirtmek gerekir ki, Fârâbî, Arapça’da kopulaya denk bir sözcük olarak “mevcut”u savunmasına rağmen, “زيد كان عادلا” (Zeyd adil oldu),<sup>61</sup> “زيد صار عالما” (Zeyd alim oldu)<sup>62</sup> ifadelerinde görüldüğü üzere “kâne”, “sâre” gibi mevcuttan başka sözcükleri de kopula olarak kullanır. Nitekim *Fusûl*’ünde “mevcut” anlamında “كان” (kâne), “صار” (sâre), “ماجرى” (mâ cerâ), “اصبح” (esbahâ), “امسا” (emsâ) ve bunlara benzeyen veya bunların yerine geçen fiillerin de kullanılabileceğinden söz eder.<sup>63</sup> Dahası, “عمرو منطلق” (Amr uzaklaşıyor) ya da “زيد ليس بمنطلق” (Zeyd uzaklaşan değildir)<sup>64</sup> örneklerinde görüldüğü gibi Fârâbî’nin, mantığın “A, B’nin içindedir” gibi teknik dilinden ayrıldığında, yani sembolizmden gündelik dile geçtiğinde kopulayı tamamen bıraktığı da görülmektedir.<sup>65</sup>

<sup>56</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 49.

<sup>57</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 50.

<sup>58</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 54-55.

<sup>59</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 52.

<sup>60</sup> Shukri Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî*, 137.

<sup>61</sup> Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı (Kitâbu'l-İbâre)*, nşr. Mübahat Türker-Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1990), 77; Ar. 29.

<sup>62</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-hamse*, 50; Ar. 40.

<sup>63</sup> Fârâbî, “Fusûlu'l-hamse”, “Tavti’atu fi’l-Mantık”, “Küçük Kıyas Kitabı”, *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*, nşr. Mübahat Türker-Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1990), 50; Ar. 40.

<sup>64</sup> Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı*, 98; Ar. 54.

<sup>65</sup> Shukri Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî*, 139.



Ancak bu durum, Fârâbî'nin kopula teorisinde çelişkiye düştüğü anlamına gelmez. Nitekim filozof, Aristoteles'in kopula konusunu irdelediği yerde, bu dilsel ögenin yerine geçebilecek bir terimle Arapça'da da mantıksal formun imkânını göstermek ister. Bütün dillerin gerçeği doğal bir yolla yansıtan mantıksal bir yapıya uygun olmak açısından birbirine benzediğini ve bu nedenle birbirleriyle eşit bir yapıya sahip olduklarını düşünen Fârâbî, bu temelde Arap dilinde de bir kopulanın belirlenebileceğinden emindir. Dolayısıyla mantık bilimiyle doğrudan ilgili olmayan konularda Arapça'daki geleneksel kullanıma uymakta bir problem görmeyen filozof, mantıksal biçimler için ise kopulalı bir yapıyı serimlemek taraftarıdır. Bu nedenle, "hüve" ile "mevcut" arasında anlamsal bir farklılık olmadığını beyan etmekle birlikte, örneğin "زیدٌ هو ماشٍ" ([“Zeyd yürüyendir” anlamında] yürüyen o Zeyd) veya "زیدٌ هو عادلٌ" ([“Zeyd alimdir” anlamında] adil olan o Zeyd) şeklindeki "hüve"li dilbilgisel biçimleri, "زیدٌ يوجد ماشياً" ([“Zeyd yürüyendir” anlamında] Zeyd'de yürüme var(dır)) ve "زیدٌ يوجد عادلاً" ([“Zeyd alimdir” anlamında] Zeyd'de adalet var(dır)) şeklinde "yüced"le açık bir kopula ekleyerek Yunan modelini tercih ettiğini göstermektedir.<sup>66</sup>

Fârâbî, kopulayı *Kitâbu'l-Hurûfta* kavramsal olarak tartışır, ancak önerme formlarında başta Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'sine yazdığı iki şerh *Peri Hermeneias Muhtasarı* (*Kitâbu'l-İbâre*) ile *Şerhu'l-İbâre* olmak üzere mantık üzerine yazdığı diğer eserlerinde yoğun bir şekilde kullanır. *Peri Hermeneias Muhtasarı*'ndan (1990, s. 83; Ar. s. 46 ve sonrası)<sup>67</sup> bazı örnekler şöyledir: Tekil önermelerden basit olumlu "زیدٌ يوجد عالماً" (Zeyd âlim (olarak var)dır); basit olumsuz "زیدٌ ليس يوجد عالماً" (Zeyd âlim (olarak var) değildir); yokluklu olumlu "زیدٌ يوجد جاهلاً" (Zeyd cahil (olarak var)dır); yokluklu olumsuz "ليس يوجد جاهلاً" (Zeyd cahil (olarak var) değildir); belirlenmemiş olumlu "زیدٌ لا يوجد عالماً" (Zeyd âlim-değil (olarak var)dır); belirlenmemiş olumsuz "زیدٌ ليس لا يوجد عالماً" (Zeyd alim-değil (olarak var) değildir); tümel olumlu "كُلُّ إنسانٌ يوجد عالماً" (her insan alim (olarak var)dır); tümel olumsuz "ليس كلُّ إنسانٌ يوجد عالماً" (her insan âlim (olarak var) değildir); belirlenmemiş tümel olumlu "كُلُّ إنسانٌ لا يوجد عالماً" (her insan âlim-değil (olarak var)dır); belirlenmemiş tümel olumsuz "ليس كلُّ إنسانٌ لا يوجد عالماً" (her insan âlim-değil (olarak var) değildir) vb. Arapça dışındaki dillerde, zamana bağlı olmayan önermelerin konusunu yüklemle ilişkilendirmede kopulanın, varlık bildirici değil de bağlayıcı bir unsur olarak işlevsel olduğunu hatırlatan Fârâbî, bu nedenle yüklem olumsuzluğu durumunda "ليس / لا" (-değil) olumsuzluk edatının kopula (يوجد) ile birlikte olduğunu ve böylece biçimi olumsuz olan önermenin anlamının olumlu olduğunu belirtir.<sup>68</sup> Yoksa "لا" (-değil) edatı isimle beraber olursa önermenin biçimi olumlu iken anlamı olumsuz olacaktır.

<sup>66</sup> Zimmerman, cxxx.

<sup>67</sup> Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı*, 83 ve sonrası; Ar. 46 ve sonrası.

<sup>68</sup> Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, 103.

Fârâbî, “mevcut”un ortak bir lafız olarak ilkin ister bir konuda olsun ister olmasın bütün duyulurlara, ikinci olarak doğru denilen şeye ve üçüncü olarak ister tasavvur edilsin ister edilmesin nefsin dışında bir mahiyete sahip olan şeye işaret etmek üzere üç anlamı olduğunu söyler.<sup>69</sup> Kopula, bu tablodaki ikinci alandır. Bu minvalde, tekrar edilecek olursa, filozofun mevcut terimiyle Arapça’da kurmak istediği şey, Aristoteles’in şimdiki zamanın birinci tekil şahsı “εἶμί - eimi”, üçüncü tekil şahsı “ἔστί(v) - estin”in olmak anlamındaki masdarı “εἶναι - einai”ye uygun bir yapıdır. Değınildiği üzere, Fârâbî’ye onları kıyaslama olanağı veren zengin dil varlığı, Aristoteles’in kopulayla kastettiği şeyi daha net anlayabilmesine yardımcı olmuştur. Nitekim filozof, olmak anlamındaki Yunanca’daki “εἶναι” (einai) ile Farsça’daki “بودن” (bûdan)’ın karşılığı olduğunu farketmiştir. Gerçekten de “bûdan”ın “هوب من هستم” (Ben, iyiyim) veya “او هوب است” (o, iyidir)<sup>70</sup> örneklerinde görüldüğü üzere, çekimli hali “است - ast” veya vurguya göre “هست - hast”, Yunanca’daki “ἔστί(v) - estin” anlamını taşıyan ayrı bir kopuladır. Farsça’daki bu sözcüğün, Türk dilinde hem “sahip olma” hem de “olmak/ varolmak” anlamlarını taşıyan bir yüklem sıfatı olan “var” sözcüğünde içerildiğini kavrayan filozof, “var”dan kopulaya bir geçiş bularak, Arapça’da Türkçe’deki “var”ın anlamlarını kapsayan “mevcut”un bu anlamda kullanılabilceğini görmüştür. Tıpkı “-dir” kopulalı bir cümleyle, “var”ın bağımsız ayrı bir sözcük olarak bir şeyin varlığını bildirdiği bir cümlenin arasındaki farkı bilmesi gibi.

Şimdi, kopulalı bir Hint-Avrupa dilinde (örnekte İngilizce) anlam sırasına göre aşağıdakiler olacaktır:

1. Michelle is happy (Michelle mutludur).
2. Michelle has happiness (Michelle mutluluğa sahiptir).
3. There is happiness in Michelle (Michelle’de mutluluk var).

Vurgudaki bazı farklılıklar dışında bu üç cümle aynı anlama gelir. Ancak ikinci ve üçüncü cümlenin, Hint-Avrupa dilini konuşan kişiler için kopulalı kullanımı alışılmadık bir durumdur. Ancak dilin bir kopulası yoksa ve Michelle ile mutluluk arasında bir bağlantı kurmak için ayrı bir sözcük isteniyorsa bu durumda iki veya üç numaralı örnekler kullanılır. Türkçe’de “Michelle mutludur” denebilir, ancak bu ifadede “-dir” yardımcı ekinin dışında Michelle ile mutluluk arasındaki denkleme gösterecek üçüncü ayrı bir dilsel öge olmadığından, kopulalı olarak çevrilmek istendiğinde “Michelle’da mutluluk var” denmesi gerekir. Bu örnekte açıkça görüldüğü üzere Türkçe’de “-dur” bağfulinin kullanımlarından biri, “var”ın anlamını karşılamaktadır. Dolayısıyla, anadilindeki bu anlamsal kullanıma sahip olduğundan, Fârâbî’nin doğal bir yönelimle Arapça’da kopula için “varolmak/ bulunmak” anlamlarına da gelen “mevcut” sözcüğünü olumladığı ileri sürülebilir.

Türkçe’de geçmişten bugüne dek “var” sözcüğü kullanılmıştır. Orhun Türkçesinde “var, mevcut” anlamındaki “bar” sözcüğünün /-r/ ekli çok eski bir eylem sıfatı olduğunu ve genellikle yüklem olarak kullanıldığını belirten Tekin, bunu “azu bu sabtmda igid bar gu” (yoksa bu sözlerimde yalan var mı?) veya bar yüklemine ol zamirinin de eklenebildiği “ança bilinlär asığı bar ädğü ol” (öylece biliniz: faydası var, (bu fal) iyidir” gibi örnekler verir.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 54-5.

<sup>70</sup> Abdi Rafiee, *Colloquial Persian: The Complete Course for Beginners* (Canada: Routledge, 2011), 49.

<sup>71</sup> Talat Tekin, *Orhun Türkçesi Grameri* (İstanbul: Kitap Matbaacılık, 2003), 186-87.

Küçük ise, ortak Türk dili döneminden beri varlığı belirlenen gramatik bir yapı olarak “tur-” yardımcı fiilinin, “kağguta turup” (kaygıda olup) örneğindeki gibi daha çok “mevcut olmak” anlamında kullanılmış olduğuna işaret eder.<sup>72</sup> Eski Türkçe’de sonuna eklendiği yükleme olumluluk veya olumsuzluk, oluş ve kılışa süreklilik, kesinlik, güçlü bir ihtimal kavramları veren, isim soylu yüklemi özneye bağlayan bir öge olan “tur-” fiilinin, Eski Anadolu Türkçesi döneminden başlayarak “-dir” eki şeklinde kullanılmaya başlandığını söyler.

Öte yandan Özalan, Türkiye Türkçesine genellikle “ise” ve “idi” olarak aktarılan “er-” fiilinin, Türkçenin ilk metinlerinde bir şeyin varlığını bildirmek üzere “var ol-, mevcut ol-” anlamlarında kullanıldığına dikkat çekerek şu örneği verir: “Ança kazganmış ança itmiş elimiz törümüz erti” (öyle kazanılmış, düzene sokulmuş ilimiz, töremiz vardı). Yazar, tarihî metinlerde “er-” fiili gibi “turur”dan “tur-” fiilinin de varlık/mevcudiyet bildirmek için kullanıldığını belirtir. Bu fiilin, hem örneğin “bu taş ertijü-ü ağır turur” (bu taş çok ağırdır) örneğinde olduğu gibi Türkiye Türkçesine daha çok kopula anlamıyla “-dir” olarak hem de “sen bilmes mü-sen mekkede açlık turur” (sen bilmez misin Mekke’de açlık vardır) ifadesinde görüldüğü gibi bir mevcudiyet anlamı bildirerek çevrildiğinin de altını çizer.<sup>73</sup> Değinilen bu kullanımlara, dilbilgisel gelişim açısından Fârâbî’nin ölümünden çok uzun olmayan bir süre sonra Balasagunlu Yusuf Has Hacib tarafından yazılmış ve Türk dilinin önemli kaynak eserlerinden biri olan *Kutadgu Bilig*’de de rastlanmaktadır. Örneğin 735. mısrasında “meniñ bu özüm me bu yañlıg turur/ara bar bolur ma ara yok bolur” (Benim de tabiatım bunun gibidir; bazen var, bazen de yok olurum).<sup>74</sup> Burada hem “turur”un “-dir” şeklinde kullanımı hem de “var” için “bar” sözcüğünün kullanıldığı görülmektedir.

Türkçe’de “bağ fiil”, “bağlaç” veya “koşaç” olarak da adlandırılan kopula,<sup>75</sup> “’estî” ya da “to be” biçimlerinde olduğu gibi cümlede bağımsız üçüncü bir unsur olarak değil, belirtildiği gibi cümlede özneyi yükleme bağlayan yardımcı fiil olarak “-dir” eki formundadır. Bu bağlamda Türkçe’de kopula, teknik anlamda bağımsız üçüncü bir unsur şeklinde değil de, yardımcı ek biçiminde kısmi olarak bulunur. Bu durumda, Türkçe’de Aristoteles’in kopula kuramına uygun ifadeyi kurmanın iki yolu vardır. Biri “-dir” ekinin bitişmesi, ikincisi bağımsız üçüncü unsur olarak kullanılabilir “var” sözcüğünün kullanılması. Fârâbî her iki yöntemin de kopula işlevini yerine getireceğinin farkındadır. Gelgelelim, ek fiil olması nedeniyle Arapça’da “dir” ayrı bir kelime ile gösterilemez. Dahası, bu ek, Türkçe’de de sözcüğe bitişik olduğundan, anlamsal olarak üçlü, fakat görünürde ikili cümle yapısı oluşturur. Oysa Fârâbî, üçüncü dilsel unsuru bulmuştur. Bu, yukarıda gösterildiği gibi, ayrık bir sözcük olarak “var”ı Arapça’da karşılayan “mevcut”tur.

### Sonuç

Dil, dünyayı anlamlandırmada temel vasıtamızdır. Dünyadaki şeyler hakkında varoluşsal ya da durumsal kararlar verdiğimizizi beyan etmek için de dilsel yapılar kullanırız. Aslında dil, zihinlerimizdeki anlamların düzenlenişidir. Belli bir duruma karşılık gelen ya da

<sup>72</sup> Murat Küçük, “Tarihi Türk Lehçelerinden Türkiye Türkçesine –Dir/-Dur” (Turur) Eki ve İşlevleri, *Türkçebilig*, 19, (2010), 59-62.

<sup>73</sup> Uluhan Özalan, “Türk Dilinde Olmak Kavram Alanı ve Varlık ile Mahiyetin İfadesi”, *Dil Araştırmaları*, 20 (2017), 113-15.

<sup>74</sup> İbrahim Baş (Der.). *Kutadgu Bilig Okumaları*, Esenler Belediyesi, [kutadgu-bilig-okumalari.pdf](http://kutadgu-bilig-okumalari.pdf).

<sup>75</sup> Mehmet Hengirmen, *Türkçe Temel Dilbilgisi* (Ankara: Engin Yayınevi, 2006), 240.

ona uymayan bir düşünce oluşturmak için iki ayrı düşünceyi birbiriyle ilişkilendiririz. Dilsel birimler ekleyerek oluşturduğumuz ifadeleri parçalayacak olursak, Aristoteles'in dikkat çektiği gibi geriye kalanlar artık doğru ya da yanlış olmayan atomik birimler olacaktır. Geleneksel mantıkta, bu parçalara bir kopulayla bağlanan “özne” ve “yüklem” adı verilir. Örneğin “Ayşe” ve “güçlü”den oluşan bir kelime listesini, doğruluk değeri olan bir ifadeye, örneğin “Ayşe güçlüdür”e dönüştürdüğümüzde, kopulanın “A, B'dir” formülündeki yalnız bir önermede B'nin A'ya yüklendiğini gösteren birleştirici fonksiyonu görülür.

Kopula, cümlede yüklemi özneye bağlayan dilsel birim olmanın yanı sıra, “var olmak”, “olmak” anlamlarını da gösterir. Bununla birlikte, her dil bir kopulaya sahip değildir. Aristoteles, mantık çalışmalarında dilin, anlamı açık bir şekilde ifade etmesi konusunu incelerken kopula üzerine teori geliştiren ilk filozoftur. Onuncu yüzyılda Aristoteles'in bu öğretilerine aynı hassasiyetle katılan İslam filozofu Fârâbî de, çalışmalarını yazdığı dil olan Arapça'daki kopulasızlık üzerine ciddi bir şekilde düşünür. Filozof, kopula içeren dillere de hakim olduğundan, bunlar arasında bir karşılaştırma yürüterek Arapça'da bir kopula bulur: Mevcut. Doğrusu, mevcut masdarından çekimle türetilen kopula kullanımı İslam Dünyasındaki ilk Aristo çevirmenlerinin buluşuydu. Onlar, mevcut ile birlikte “hüve” sözcüğünü de kullanıyorlardı. Fârâbî, tereddüt etmeksizin “mevcut”u önermiş ve kullanmıştır. Bu makalenin iddiası, Fârâbî'nin bu yönelimindeki temel etkenin, onun anadili Türkçe'deki “var” konseptine dayandığıdır.

Bu minvalde bu makalede, Fârâbî'nin kopula anlayışında onun geniş dil varlığının ve özellikle de ana dili Türkçe'nin temel etmenler olduğu ortaya kondu. Bunun için önce kopulanın genel tanımına bakıldı. Bir önermede, özne ile yüklemi bir yargı kazandırarak birbirine bağlayan dilsel bir unsur şeklinde tanımlanan kopulanın sadece dilbilimin değil, felsefenin de odaklandığı bir konu olduğu belirtildi. Fârâbî'nin kopula araştırmasının temeli olması açısından Aristoteles'in ilgili görüşleri incelendi. Mantığın kurucusu kabul edilen Aristoteles, kopula üzerine de ilk teoriyi geliştirmiştir. Bu minvalde, çürütülemez sağlam kanıtlar için gerekli olan yargı yüklü önermelerin zorunlu parçası olarak kopulanın mantıktaki yeri açıklandı. Daha sonra Fârâbî'nin bakış açısından kopula kavramı ele alındı. Bunun daha iyi anlaşılabilmesi için İslam Felsefesinde mantığı inşa eden filozofa göre mantık biliminin önemi vurgulandı. Ardından, teorik bilimler ve mantık söz konusu olduğunda kopula kullanımını zorunlu gören Fârâbî'nin Arapça'da bir kopula belirleme süreci araştırıldı. Filozofun kopula fikrinin gelişmesinde etkili olan çokdilliliği irdelendi. Daha da önemlisi, Fârâbî'nin<sup>76</sup> ana dili olan Türkçe'deki “var” kavramıyla bağlantılandırılarak Arapça'da kopula için “mevcut”u seçmesinin, onun etnik arkaplanı dolayısıyla doğal bir eğilim şeklinde gerçekleştiği vurgulandı.

<sup>76</sup> Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, 12-7.

## Kaynakça | References

- Abed, Shukri. *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî*. Albany: New York Press, 1991.
- Ahmed, Zahoor. *Essentials of Arabic Grammar for Learning Quranic Language*. Islamabad: Darussalam Publishers & Distributors, 2008.
- Ali, Syed. *Arabic for Beginners*. New York: Hippocrene Books, Inc. 1989.
- Arjomand, Saïd Amir. *Revolutions of the End of Time: Apocalypse, Revolution and Reaction in the Persianate World*. <https://brill.com/display/title/62459>. 2022.
- Aristo. *Organon I: Kategoriyalar; Organon II: Önerme*. çev. Hamdi Rağıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Aristo. *Organon III: Birinci Analitikler*. çev. Hamdi Rağıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Aristotle. *The Categories, On Interpretation*. trans. Harold P. Cook. Harvard University Press, 1953.
- Aristotle. *Prior Analytics*. trans. Hugh Tredennick. Harvard University Press, 1953.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.
- Baş, İbrahim (Der.). *Kutadgu Biliğ Okumaları, Esenler Belediyesi, kutadgu-bilig-okumalari.pdf*, Bayraktar, Mehmet. “Fârâbî'nin ‘Şiir Sanatının Kanunları’ adlı Risâlesi”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1-2 (Haziran 1997), 45 -66.
- Chelkowski, Peter. “The Persian Presence in the Islamic World by Richard G. Hovannisian and George Sabagh”, *Iranian Studies*, 35: 1/3 (2002), 212-216. <https://www.jstor.org/stable/4311448>.
- Durusoy, Ali. “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Kolektif (Ankara: 2022), 25/538-539. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyas#1>.
- Eker, Süer. “Orta Asya'nın Gizemli Halkı': Soğdlular Soğd ve Soğdca”, *Türkbilig*, 24 (2012), 77-92.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 1992.
- Fârâbî. *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre (Şerhu'l-İbâre)*. nşr. W. Kutch, S. Marrow. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî. *Peri Hermeneias Muhtasarı (Kitâbu'l-İbâre)*. nşr. Mübahat Türker-Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1990.
- Fârâbî. “Fusûlu'l-hamse”, Tavti'atu fi'l-Mantık”, “Küçük Kıyas Kitabı”, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. nşr. Mübahat Türker-Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1990.
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Yayınevi, 1990.
- Fârâbî. *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fisher, Albert. “Abu Nasr Al-Farabi: a Thousand Years Long Odyssey of Knowledge”, *The Astana Times*. (31 August 2020). <https://astanatimes.com/2020/08/abu-nasr-al-farabi-a-thousand-years-long-odyssey-of-knowledge/>
- Hengirmen, Mehmet. *Türkçe Temel Dilbilgisi*. Ankara: Engin Yayınevi, 2006.
- Hetzron, Robert. *The Semitic Languages*. London: Routledge, 2005.
- Kaya, Mahmut. “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Kolektif (Ankara: 2023), 12/162-163. <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi#1>.
- Katzner, D. Kenneth. *The Languages of the World*. New York: Routledge, 2002.

- Küçük, Murat. "Tarihi Türk Lehçelerinden Türkiye Türkçesine -Dır/-Dur" (Turur) Eki ve İşlevleri. *Türkbilig*, 19, (2010), 59-75.
- Leaman, Oliver. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Lyons, John. *Kuramsal Dilbilime Giriş*, çev. Ahmet Kocaman. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.
- Nelsen, Roger B. *An Introduction to Copulas*. New York: Springer, 1999.
- Olguner, Fahrettin. *Fârâbî*. Ankara: Ötüken Neşriyat, 1999.
- Özalan, Uluhan. "Türk Dilinde Olmak Kavram Alanı ve Varlık ile Mahiyetin İfadesi", *Dil Araştırmaları*, 20 (2017), 109-199.
- Peek, Philip S. *Ancient Greek I*. <https://doi.org/10.11647/OBP.0264.10>. 2021. Web. 26. Ekim. 2023.
- Rafiee, Abdi. *Colloquial Persian: The Complete Course for Beginners*. Canada: Routledge, 2011. <https://books.google.com.et/books?id=UrxgCgAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
- Sisson, Edward O. The Copula in Aristotle and Afterwards, *The Philosophical Review*. 48(1), (1939), 57-64.
- Tekin, Talat. *Orhun Türkçesi Grameri*. İstanbul: Kitap Matbaacılık, 2003.
- Watkins, Calvert. *International Encyclopedia of Linguistics*. (Ed.). William J. Frawley. New York: Oxford University Press, Inc. 2003.
- Zimmermann, F. W. *al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. Cambridge University Press, 1991.





## Hazine Kurumunun Beytül mâl'in Devamı Olarak Nitelendirilmesinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi

Medine SıcaKYüz

0000-0002-1238-3307

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim

Dalı, İstanbul, Türkiye

[ror.org/014bh1q35](http://ror.org/014bh1q35)

[medinesicakyuz@gmail.com](mailto:medinesicakyuz@gmail.com)

Harun Şencal

0000-0003-3617-8954

Zaytuna College, Liberal Sanatlar ve İslami İlimler Fakültesi, Berkeley, United States

[ror.org/03re0h651](http://ror.org/03re0h651)

[harun.sencal@gmail.com](mailto:harun.sencal@gmail.com)

### Öz

Bu çalışmanın amacı, hazine ve beytül mâl kurumları arasındaki gelirleri, giderleri ve hedefleri, ontolojik ve epistemolojik seviyelerdeki farklarına dayalı olarak karşılaştırmaktır. Beytül mâlin başlıca gelir kalemleri zekât, humus, cizye ve haraçtır. Bu gelirler, Hz. Peygamber zamanından itibaren toplanmaya başlanmış ve âlimlerin içtihadına göre belirlenen ek kalemlerle birlikte beytül mâlin bir parçası olmaya devam etmiştir. Beytül mâl kurumu, büyüyen müslüman topluluklardaki ihtiyaçlara binaen şeriatın gayelerini gerçekleştirmek amacıyla siyâsî otorite tarafından geliştirilen bir yapı olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle, gider kalemleri, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, cihat ve adaleti tesis etmek gibi şeriatın temel hedeflerine hizmet etmelidir. Diğer bir ifadeyle, beytül mâl kurumu, Allah'ın insanlar için uygun gördüğü maslahatları meydana getirmeyi amaçlayan şeriatın gayelerini gerçekleştirmek için kullanılan bir kaynak olarak yorumlanabilir. Diğer yandan, hazine sisteminin temeli ise modern devlete dayanmaktadır. Güçlü bir devlet olma ve bunu sürdürmek için gereken finansal ihtiyaçlar, vatandaşların vergilendirilmesi ve sürekli büyüme ve ilerlemeyi hedefleyen kapitalizmle uyumlu uygulamaların uygulanması yoluyla karşılanmaktadır. Devletin giderlerinin kalıcı ve büyük bölümünü oluşturan maaş ödemeleri ve emekli maaşları gibi alanlara yapılan harcamalar ise modern devletin merkezi kontrolünü kurmasına dayanak oluşturmaktadır. İki kurum arasında yaptığımız mukayese sonucunda elde ettiğimiz bulgular, büyüyen müslüman toplulukların ihtiyaçlarını gidermek ve şeriatın gayelerini gerçekleştirmek amacıyla siyasi otorite tarafından geliştirilmiş olan beytül mâl kurumu ve modern devletin yanı sıra onunla ilişkilendirilen kapitalist pazar sisteminin bir parçası olan hazine kurumu arasındaki farklar, bu iki kurumun birbirinin devamı olarak görülemeyeceğini göstermektedir. Her iki kurum da siyasi otorite tarafından oluşturulmuş ve toplumun ekonomik faaliyetlerine katkıda bulunsada amaçları ve yapıları açısından birbirinin devamı olmayan farklı kurumlardır. Son olarak çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız niteliksel farklılıkları göz ardı ederek iki kurumu süreklilik ilişkisi içerisinde değerlendirmeye çalışmanın modern dönemde İslâmî ilkelere uygun finansal araç ve kurumlar önerme çabası açısından önemli bir tehlike oluşturduğuna dikkat çekilmektedir. Bu çalışmada yapılmaya çalışılan karşılaştırmamızın iki önemli faydası bulunmaktadır. İlk olarak İslâmî finans araçları için verilen fetvalarda modern devletin hazine kurumu değerlendirilirken bu niteliksel



farklılıkların dikkate alınması gerektiği vurgulanmaktadır. İkinci önemli nokta ise beytül-mâlin hem gelir kalemleri hem harcamalar hem de amaçlar açısından modern devletle uyum içinde olup olamayacağı sorusunun daha fazla araştırılması gereken bir soru olarak gündeme getirilmesidir.

### Anahtar Kelimeler

İslami Finans; Siyasi Yönetim; Modern Devlet; Beytül-mâl, Hazine

### Öne Çıkanlar

- Beytül-mâl ve hazinenin ontolojik ve epistemolojik farklılıklarına odaklanarak, İslâm ekonomisi bağlamında bir değerlendirme yapmaktadır.
- Beytül-mâl, İslâm prensiplerine uygun gelir ve gider yönetimiyle, modern devletin hazine kurumundan niteliksel olarak ayrılmaktadır.
- Beytül-mâl, gelir-giderini İslâm kaynaklarına dayandırarak sadece mali değil, İslâmî prensipleri vurgulayan bir yapı oluşturur.
- Anakronizme düşme tehlikesine dikkat çekilmesi, iki kurum arasındaki niteliksel farklılıkların anlaşılmasına yönelik bir çağrıdır.
- Hazine, İslâmî finansla değerlendirilirken niteliksel farklar gözetilmeli; bu finansal araçların oluşturulmasında kritik bir etken olabilir.

### Atıf Bilgisi

Sıcakyüz, Medine – Şencal, Harun. “Hazine Kurumunun Beytül-mâl’in Devamı Olarak Nitelendirilmesinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi”. *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1095-1119. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1410713>

### Makale Bilgileri

*Etik Beyan*

\* Bu çalışma Doç. Dr. Harun Şencal danışmanlığında 20/07/2022 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız “Beytül-mâl ve Hazine Kurumlarının Mukayeseli Analizi” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.

*Etik Kurul İzni*

27 Aralık 2023

*Geliş Tarihi*

30 Ağustos 2024

*Kabul Tarihi*

30 Eylül 2024

*Yayın Tarihi*

*Hakem Sayısı*

İki İç Hakem - İki Dış Hakem

*Değerlendirme*

Çift Taraflı Kör Hakemlik

*Etik Beyan*

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

*Benzerlik Taraması*

Yapıldı - [intihal.net](http://intihal.net)

*Çıkar Çatışması*

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

*Finansman*

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

*Etik Bildirim*

[eskiyenedergi@gmail.com](mailto:eskiyenedergi@gmail.com)

*Yazar Katkıları*

Araştırmanın Tasarımı (CRedit 1)	Yazar-1 (%55) -	Yazar-2 (%45)
Veri Toplanması (CRedit 2)	Yazar-1 (%80) -	Yazar-2 (%20)
Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRedit 3-4-6-11)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
Makalenin Yazımı (CRedit 12-13)	Yazar-1 (%80) -	Yazar-2 (%20)
Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRedit 14)	Yazar-1 (%90) -	Yazar-2 (%10)

*S. Kalkınma Amaçları*

-

*Lisans*

CC BY-NC 4.0



## A Critical Evaluation of the Characterization of the Treasury Institution as a Continuation of the Bayt al-mal

Medine Sıcağyüz

0000-0002-1238-3307

Istanbul 29 Mayıs University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Islamic

Law, Istanbul, Türkiye

[ror.org/014bh1q35](http://ror.org/014bh1q35)

[medinesicakyuz@gmail.com](mailto:medinesicakyuz@gmail.com)

Harun Şencal

0000-0003-3617-8954

Zaytuna College, The Bachelor of Arts in Liberal and Islamic Studies, Berkeley, United States

[ror.org/03re0h651](http://ror.org/03re0h651)

[harun.sencal@gmail.com](mailto:harun.sencal@gmail.com)

### Abstract

Bayt al-mal is one of the institutions whose ontological and epistemological foundations determine its functioning in pre-modern context, yet these underlying structures have been ignored to a certain extent in modern studies leading to an anachronistic analysis of bayt al-mal. The aim of this study is to make a critical comparison of bayt al-mal and treasury institutions in terms of income items, expenditures, and objectives of respective institutions. Bayt al-mal as a institution developed by the political authority to realize the objectives of the Shari'ah based on the needs of growing Muslim communities, is fundamentally different from modern treasuries in terms of sovereignty, income sources, expenditures, and objectives. Bayt al-mal operates under the sovereignty of Allah, with income derived from Islamic taxes like zakat, humus, and jizya. Its expenditures align with Shariah objectives such as enjoining good, jihad, and establishing justice. This institution, rooted in religious principles, uses its resources to achieve objectives deemed beneficial by Allah. In contrast, the modern treasury is an integral part of the state, shaped by its own sovereign principles and capitalist ideology. Its income primarily comes from taxing citizens and corporations, focusing on continuous growth and progress. The state's expenditures, including salaries and pensions, reflect its central control and aim to sustain its authority and capitalist principles. The findings we obtained as a result of the comparison between the two institutions highlights the dangers of conflating bayt al-mal and modern treasuries without acknowledging their distinct natures. It argues that overlooking these differences hinders the development of financial instruments compatible with Islamic principles. The study also raises the question of whether bayt al-mal can harmonize with modern state structures in terms of income, expenditures, and objectives. This critical comparison underscores the need for careful consideration of these institutions' unique characteristics in Islamic financial jurisprudence.

### Keywords

Islamic Finance; Political Management; Modern State; Bayt al-mal; Treasure

## Highlights

- Focusing on the ontological and epistemological differences between the bayt al-mal and the treasury, he makes an assessment in the context of Islamic economics.
- Bayt al-mal differs qualitatively from the treasury institution of the modern state with its revenue and expenditure management in accordance with Islamic principles.
- By basing its income and expenditure on Islamic sources, the bayt al-mal creates a structure that emphasizes not only financial but also Islamic principles.
- Drawing attention to the danger of falling into anachronism is a call to understand the qualitative differences between the two institutions.
- Qualitative differences should be taken into account when evaluating the Treasury with Islamic finance; this can be a critical factor in the creation of financial instruments.

## Citation

Sıcağyüz, Medine - Şencal, Harun. "A Critical Evaluation of the Characterization of the Treasury Institution as a Continuation of the Bayt al-mal". *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1095-1119. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1410713>

## Article Information

<i>Ethical Statement</i>	* This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "Beyt Al-mal And Treasury Institutions Comparative Analysis", supervised by Doç. Dr. Harun ŞENCAL (Master's Thesis, Istanbul 29 Mayıs University, Istanbul/Turkey, 2022).	
<i>Ethics committee approval</i>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.	
<i>Date of submission</i>	27 December 2023	
<i>Date of acceptance</i>	30 August 2024	
<i>Date of publication</i>	30 September 2024	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.	
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%80) - Author-2 (%20)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%80) - Author-2 (%20)
	Writing - Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%90) - Author-2 (%10)
<i>S. Development Goals</i>	-	
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0	

## Giriş

Modern hayat, 17. yüzyılda batıda temellerinin atılmasının ardından içerisinde bulunduğumuz son birkaç yüzyılda tüm dünyada kurumların ve ilişkilerin şekillenmesinde oldukça etkin bir role sahiptir. İslâm inanç esaslarına göre hayatlarını şekillendirme sorumluluğu taşıyan Müslümanlar da söz konusu modern dünyada modern bilgi anlayışının ve modern devletin içerisinde var olmaya çalışmaktadır. Modern dünyanın varlık ve bilgi anlayışını oluşturan ön kabuller ve İslâm inanç esaslarının ön kabulleri farklı olmasına rağmen pratik hayat bağlamında önemli sonuçları olan bu farklar anakronik okumalar veya tarihselci yaklaşımlar neticesinde göz ardı edilmektedir.

Modern öncesi dönemde sahip olduğu işleviş mekanizmasına ve bunun üzerinde etkisi bulunan metafiziksel arka plana gereken önemin verilmediği ve bu sebeple bazı modern çalışmalarda birbirinin devamı şeklinde ele alınan kurumlardan bir tanesi de çalışma konumuzu oluşturan beytül-mâl ve hazine kurumudur. Çalışmamızın amacı bu iki kurum arasında gelirler, giderler, amaçlar ve bunların belirleyici unsurlarının neler olduğunu kendi buldukları bağlam içinde ele alan bir mukayese gerçekleştirerek aralarındaki temel farkları ortaya koymaktır. Bu mukayese yapılırken her iki kurumun da içinde bulunduğu bağlamın ortaya koyulabilmesi ve böylece olası bir anakronizmin -mümkün olduğu ölçüde- önüne geçilmesi için ilgili kurumların bağlı buldukları siyasi yönetimler özellikle ele alınacaktır. Çünkü çeşitli çalışmalarda bu iki kurumun birbirinin devamı şeklinde değerlendirilmesinin sebebi her ikisinin de bağlı buldukları siyasi yapının maddi birikimini temsil etmesi ve belli gelir ve gider kalemlerinin siyasi bir yöneticinin tasarrufunda olması gibi sadece niteliksel benzerlikler üzerinden yola çıkılmasıdır. Ancak dikkat edilmelidir ki söz konusu her iki kurum da farklı ön kabullere sahip siyasi yapıların mali birikimlerinin idare edildiği kurumlardır. Bunlardan birincisi beytül-mâl kurumunun içerisinde geliştirildiği müslüman topluluklar tarafından oluşturulan siyasî yönetim ikincisi ise hazine kurumunun bağlı bulunduğu modern devlet yapısıdır. Çalışmamızda bu kurumları konu ederken bağlı buldukları siyasî yönetimleri de inceleyerek sahip oldukları niteliksel farklılıkları ortaya koymayı amaçlıyoruz. Bu bağlamda ilgili kurumların amaçları ve uygulamaları hususunda belirleyici üst çatılar olmaları nedeniyle müslüman topluluklar tarafından oluşturulan siyasî yönetim ve modern devlet yapısı da çalışmamızın alt konuları olarak değerlendirilebilir.

Çalışma boyunca “şeriatın gayelerini gerçekleştirmek amacıyla müslüman toplulukların oluşturduğu siyasî yönetim” kullanımıyla modern öncesi ve şeriatın kanunlarına/gayelerine göre şekillenen Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki siyasî yönetimi kastediyoruz. Bu kullanımı tercih ederek ilgili siyasî yönetimin hem modern öncesi döneme ait olduğunu hem de İslâm inanç esaslarıyla şekillenen bir yapı olduğunu vurgulamaya çalışıyoruz. Ayrıca çalışmamızda Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle sınırlı olan siyasî yönetim ve beytül-mâlin gelir-giderlerini içeren bölümleri klasik dönem olarak nitelendiriyoruz.

Bu çalışmada hem ilgili siyasî yönetimleri hem de beytül-mâl ve hazine kurumunu ele alırken teorik alana odaklanıyoruz. Bunun yaparken aynı zamanda pratik örnekler getirerek mümkün olduğunca teorinin pratikteki karşılığını da göstermeye çalıştık. Ek olarak ifade etmemiz gerekir ki modern öncesi dönemde farklı topluluklarda daha az

merkeziyetçi olan siyasi bir yapının bulunduğu müslüman toplulukların oluşturduğu siyasî yönetime benzer toplumsal kurumlar yer almaktadır.<sup>1</sup> Ayrıca bu dönemde toplumun şekillenmesinde daha çok dini normlar etkin bir rol oynamaktadır.<sup>2</sup> Biz bu çalışmamızda müslüman toplulukların oluşturduğu siyasî yönetimin çağdaşı olduğu diğer yönetimlerden çok farklı olduğunu değil ama İslâmî normlar tarafından şekillen bir yapı olduğunu öne sürüyoruz. Bu sebeple burada özellikle kendi çağdaşlarıyla arasında bulunan farklılıklar ve benzerlikler üzerinden mukayese etmek yerine modern dönemdeki siyasî yönetim ile mukayese etmeye çalışıyoruz. Bu sebeple modern öncesi dönemdeki diğer siyasi yapılar ile müslüman toplulukların oluşturduğu siyasî yönetim arasındaki benzerlik ve farklılaşmalar çalışma alanımızın dışında yer almaktadır.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemini kapsayan klasik dönem olarak adlandırdığımız çalışmamızın birinci bölümünde ilk olarak beytül-mâl kurumunun tanım-kapsamı verilmekte daha sonra kuruluşu anlatılmaktadır. Ardından beytül-mâlin gelir ve giderleri dair uygulamalar sunulmaktadır. Böylece şeriatın gayelerini gerçekleştirmek amacıyla müslüman toplulukların oluşturduğu siyasî yönetimin amaç ve özelliklerinin beytül-mâlin işleyişi üzerindeki etkisi araştırılmaktadır.

Çalışmamızın ikinci bölümünü “Klasik Dönem ve Modern Dönem Mukayesesi” başlığı oluşturmaktadır. Mukayese gerçekleştirmeden önce modern devletin amacı ve özellikleri verilmiş, ardından modern devletin malî kolunu oluşturan hazinenin gelirler ve giderleri üzerinde durulmuştur. Bu bilgiler aktarıldıktan sonra ilk olarak şeriatın gayelerini gerçekleştirmek amacıyla müslüman toplulukların oluşturduğu siyasî yönetim ve modern devlet arasında, ardından da beytül-mâl ve hazine kurumları arasında bir mukayese gerçekleştirilmektedir. Bu mukayese yapılırken benzerliklerden ziyade her iki siyasi yapı ve her iki kurum arasında bulunan niteliksel farklılıklar vurgulanmakta ve ilgili kurumların birbirinin devamı olamayacağına işaret edilmektedir.

### Literatür Taraması

Çalışmamızda klasik ve modern dönemde kaleme alınmış birçok kaynaktan istifade etmeye çalıştık. Klasik kaynaklar arasında en çok istifade ettiğimiz çalışmalar siyasi otoriteye ve ümmete, hak ve sorumluluklarını bildirmek amacıyla yazılmış olan el-Ahkâmü's-sultâniyye eserleridir. Bunlardan en tanınmış olan ve aralarında konu düzeni, araştırma yöntemi, başvuru kaynaklar, ifade ve üslup yönünden oldukça benzerlik bulunan Mâverdî (öl. 450/1058) ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (öl. 458/1066) aynı ismi taşıyan “el-Ahkâmü's-sultâniyye” eserleri teorik manada siyasî yönetimden ve beytül-mâlden beklentinin ne olduğunu görmemiz adına oldukça önem arz etmektedir. Bu eserlerde özellikle çalışmamızın hem yönetimle hem de beytül-mâlin işleyişiyle ilgili olan kısımlarını ilgilendiren halifelik, cihad, adalet, beytül-mâlin gelirleri ve giderleri gibi birçok konu bulunduğu için çalışmamız boyunca her iki eserde ana kaynaklarımız arasında yer almıştır. Çalışmamız bağlamında özellikle beytül-mâl uygulamalarını ana

<sup>1</sup> Wael B. Hallaq, İmkânsız Devlet, çev. Aziz Hikmet (İstanbul: Babil Kitap, 2020), 174.

<sup>2</sup> William Ocasio - Patricia H. Thornton, “Institutional Logics”, *The Sage Handbook of Organizational Institutionalism* (Los Angeles: SAGE Publications Ltd, 2008), 100-101; Patricia H. Thornton - William Ocasio, “Institutional Logics and the Historical Contingency Power in Organizations: Executive Succession in the Higher Education Publishing Industry, 1958-1990”, *American Journal of Sociology* 105/3 (Kasım 1999), 804.

konusu edinen harâc ve emvâl kitapları ana kaynaklarımız arasında ikinci sırada yer alan önemli çalışmalardır. İlgili çalışmalarda konu sadece teorik olarak anlatılmayıp uygulamalara dair rivayetlerin yer alıyor olması spesifik örnekleri görmemiz ve çalışmamıza ekleyebilmemiz adına oldukça önemlidir. Geçmiş dönemlere ait uygulama örneklerini bugüne ulaştırarak dönemin sosyal-siyasi ortamını inceleyebilme imkânı sunan ve böylece hem siyasî yönetimin hem de beytülmalin idaresi ile ilgili malumat elde ettiğimiz diğer çalışmalar ise tarih, fıkıh, tefsir ve hadis kitaplarıdır.

Çalışmamız boyunca kullandığımız ikincil kaynaklar ise klasik döneme ait müslüman toplulukların oluşturduğu siyasî yönetim ve beytülmal konularıyla ilgilenen ancak modern dönemde yapılmış çalışmalardır. Celal Yeniçeri'nin (öl. 1443/2021) doktora tezinden uyarlanarak yayımlanan “*İslam'da Devlet Bütçesi*” eseri, Zekeriyya Muhammed el-Kudât'a ait “*Hız Peygamber (a.s.) Dönemi'nde Beytu'l-Mal*” adlı makaleleri de oldukça istifade ettiğimiz eserlerin başında yer almaktadır. Bu çalışmalar beytülmalin tesisiyle ilgili bilgi edinmemize kaynaklık etmekle birlikte beytülmalin gelir ve giderlerinin belirlenmesinde içtihadı bırakılan alanlarda Allah'ın muradını ortaya çıkarmak için Kur'an, Sünnet ve icmânın önemli kaynaklar olduğunu göstermesi açısından büyük önem taşımaktadır. Bunlara ek olarak Servet Bayındır'ın “*Sermaye ve Tarihsel Süreçte Mali Aracı Kurumların Sermayeye Yaklaşım Tarzı*” adlı makalesinde beytülmal müstakil bir başlık olarak yer verilmektedir. Çalışmada Hz. Ömer'in oğulları ile ilgili bir rivayetten yola çıkılarak beytülmal, tarihteki malî aracı kurumların sermayeye yaklaşım tarzından birisi olan ortaklık sistemine başlıca örnek olan kurumlardan biri olarak nitelendirilmektedir. Çalışmamızda bu görüşe katılmadığımızı gerekçeleriyle birlikte ayrıntılı olarak ele alacağız. Modern döneme ait çalışmalardan en kapsamlı olanı Abdülkerim Öner'e ait olan ve Siyer Yayınları tarafından kitaplaştırılan “*Beytülmal*” adlı doktora çalışmasıdır. Bu çalışmada kronolojik olarak sunulan bilgiler tarihi akışı görebilmemiz adına önem arz etmektedir.

Literatürdeki çalışmalar incelendiğinde beytülmal ve hazine kurumlarını ayrı olarak ele alan çalışmaların ağırlıklı olduğu görülmekle birlikte modern dönemde beytülmalı inceleyen veya bu kuruma araştırmaları içinde yer veren çalışmaların -eleştirel bir değerlendirmeden ziyade- beytülmalı ve hazineyi bir devamlılık içinde ele aldıkları göze çarpmaktadır. Öyle ki, bazı araştırmacılar beytülmalı dair rivayetleri delil getirerek -modern devletin içinde bulunduğu niteliksel farklılıkları göz ardı ederek- hazine kurumunun İslâm hukuku açısından faaliyet sınırlarını belirlemeye çalışmaktadır.<sup>3</sup> Klasik ve modern dönemde yapılan çalışmalardan farklı olarak bizim bu çalışmayı yapmaktaki amacımız beytülmal ve hazinenin ontolojik temellerini incelemek ve aralarında bulunan farklılıklara vurgu yaparak bu iki kurumun birbirinin devamı gibi nitelendirilemeyeceğini ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışmamız beytülmal ve hazine kurumlarının bağlı oldukları siyasi yapıyı göz önüne alıp niteliksel farklılıklarını ortaya koymayı amaçlayarak literatürdeki bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

<sup>3</sup> Celal Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984), 219; Servet Bayındır, “Sermaye ve Tarihsel Süreçte Mali Aracı Kurumların Sermayeye Yaklaşım Tarzı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/4 (2001), 181; Emrullah Dumlu, “Kamu Harcamaları Açısından Zekât”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Erzurum 2011), 233-234.

## 1. Klasik Dönemde Beytül mâl

Müslüman toplulukların oluşturduğu siyasî yönetimin temel amacı şeriatın uygulanması yoluyla insanların maslahatının gerçekleşmesini sağlamak olarak ifade edilebilir. Allah şeriatı, maslahatları göz önünde bulundurarak ve onların teminini amaçlayarak vaz' etmiştir.<sup>4</sup> Burada kastettiğimiz şey siyasî yönetimde şeriatın uygulanıyor olmasıyla Allah'ın insanlar için maslahat olarak gördüklerinin meydana gelmesinin amaçlanmasıdır. Maslahat olarak ifade edilen bir şeyin ise Allah'ın maksadına ters düşmesi düşünülemez; zira maslahatlara maslahat olarak itibar edilmesi onun mutlaka Şâri' tarafından maslahat olmaya uygun görülmesi sebebiyledir.<sup>5</sup> Siyasî yönetimin şeriatı uygulaması ve sürekli hale getirmesinde beytül mâlin araçsal bir role sahip olduğu iddia edilebilir.

Şâri'in maslahatlarının temini maksadına hizmet etmek amacıyla ortaya konan faaliyetlerin bir bakıma finansmanını sağlayan beytül mâlin söz konusu maslahat ilkeleri çerçevesinde Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemini kapsayan klasik dönemde nasıl kurgulandığı ele alınmak suretiyle daha sonra ele alınacak olan modern devlet ve onun hazine kurumu ile mukayeseye imkân tanyacak zemini oluşturmayı hedeflemekteyiz.

### 1.1. Tanım-Kapsam

Literatürde beytül mâl kavramının hem manevi ve hukuki bir kurumu hem de bu kurumun fiziki bir uzantısı olan maddi bir mekânı ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir.<sup>6</sup> Beytül mâl Müslümanların maslahatı için sarf edilmesi gereken bütün hakları ihtiva eden manevi bir cihettir (makamdır).<sup>7</sup> Burada manevi cihet ile kastedilen siyasî yönetimin kamu maliyesi alanında uyguladığı her türlü hukuki düzendir.<sup>8</sup> Beytül mâlden harcama yapılması konusunda da söz konusu malların beytül mâlin depolarından çıkmış olması önemli değildir.<sup>9</sup> Bu bağlamda görevli memurların veya Müslümanların ellerinde bulunan beytül mâle verecekleri mallardan harcama yapılması beytül mâlden yapılmış gibi kabul edilir.<sup>10</sup> Bu itibarla beytül mâlin bu manevi cihetinin maddi karşılığı olan Müslümanlara ait malların muhafaza edildiği yerlere de beytül mâl denilmektedir.<sup>11</sup> Müslümanların hak sahibi olduğu ve herhangi bir sebepten dolayı

<sup>4</sup> İbrâhim b. Mûsâ Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Ali Selmân (Huber: Dâru İbn Affân, ts.), 1/221.

<sup>5</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, 1/35.

<sup>6</sup> Ebül'ulâ Mardin, "Beytül mâl", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 2/591; Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi*, 43; Zekeriyâ Muhammed el-Kudât, "Hz. Peygamber (a.s.) Dönemi'nde Beytu'l-Mâl", çev. Mehmet Nuri Güler, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Haziran 1996), 217.

<sup>7</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Mısır: Dâru'l Hadis, ts.), 315; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye lil-Ferrâ*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 251.

<sup>8</sup> el-Kudât, "Hz. Peygamber (a.s.) Dönemi'nde Beytu'l-Mâl", 217; Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi*, 43.

<sup>9</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 315.

<sup>10</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 315.

<sup>11</sup> Mardin, "Beytül mâl", 2/591; el-Kudât, "Hz. Peygamber (a.s.) Dönemi'nde Beytu'l-Mâl", 217; İsmet Kayaoğlu, *İslam Kurunları Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985), 76; Mehmet Erkal, "Beytül mâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/90; Abdülkerim Öner, *Beytül mâl Devlet Hazinesi* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 63.

hemen dağıtılması mümkün olmayan malların muhafaza edilmesi bu mekanda sağlanmıştır.

### 1.2. Beytül-mâl Uygulamaları

Mekke döneminde Müslümanlar maddi manevi pek çok işkenceye maruz kalmış ve arazi sahibi olmaktan yoksun bırakılmış olmalarına rağmen kendi aralarında örgütlü bir topluluk oluşturmayı başarmışlardı.<sup>12</sup> Bu örgütlenmiş Müslümanlardan oluşan topluluk içerisinde Hz. Peygamber kuvvetli bir otorite kabul edilmiştir. Bu otorite ile bağlantılı olarak, Hz. Peygamber'e getirilen sadaka veya hediye şeklindeki mallar ya bizzat Hz. Peygamber tarafından ya da Müslümanlar aracılığıyla ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmıştır.<sup>13</sup> Hz. Peygamber, Mekke döneminde Müslümanlar arasında otoriteye sahip olsa da onun Mekke genelinde siyasi bir gücü bulunmamaktaydı. Bu eksiklik sebebiyle yaşanan sıkıntılardan dolayı hicret edilmek zorunda kalınan Medine'de, Hz. Peygamber'in sahip olduğu otorite Medine'deki diğer din mensuplarını da bağlayıcı siyasi bir otorite haline gelmiştir.<sup>14</sup> Hicretin ikinci yılında gerçekleştirilen Bedir Gazvesinden humus payı<sup>15</sup> ayrılmasından itibaren beytül-mâlin gelir kaynaklarının Allah'ın hükümleri çerçevesinde şekillenmeye başladığı görülmektedir.<sup>16</sup>

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk halife Hz. Ebû Bekir döneminde ise beytül-mâlin işleyişi aynı şekilde devam etmiştir.<sup>17</sup> Hz. Ömer dönemine gelindiğinde ise Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir döneminden farklı olarak gelirlerin daha sistematik bir şekilde kayıt altına alındığını ve divan sisteminin kurulduğunu görmekteyiz. Divanın kurulmasıyla ilgili olarak farklı rivayetler<sup>18</sup> incelendiğinde İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte Müslümanlar arasında adaletin sağlanmasında herhangi bir sorun çıkmaması için gelir ve giderlerin kayıt altına alınmasına ihtiyaç duyulduğu ve bunun neticesinde divan sisteminin kurulduğu söyleyenebilir.<sup>19</sup> Hz. Ömer döneminde yaşanan bu dönüşüm ve kurumsallaşma kendinden sonraki dönemlerde büyük oranda devam etmiş gerek siyasî yönetim gerek beytül-mâl kurumunun işleyişi noktasında asıl amacını etkileyecek temel bir değişim yaşanmamıştır denilebilir.

Beytül-mâlin gelir kalemlerini incelediğimizde devamlılık gösteren birincil gelirlerini Müslümanlardan ve gayrimüslimlerden toplanan mallar oluşturmaktadır.

<sup>12</sup> Muhammad Hamidullah, *İslam Peygamberi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 1617.

<sup>13</sup> Erkal, "Beytül-mâl", 6/90.

<sup>14</sup> Kayaoğlu, *İslam Kurumları Tarihi*, 19; Mehmet Şimşir, "İslam Devletinin İlk Kuruluş ve Kurumsallaşma Süreci", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38 (Ağustos 2017), 176; Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 1/62-63.

<sup>15</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, ed. Maridin Cons (Beyrut: Dâru'l-Alemî, 1409/1989), 1/98; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, 217.

<sup>16</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, Şaḥîḥ-i Buḥârî, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavk en-Necât, ts.), 2/117; Ebû Dâvûd Es-Sicistânî, es-Sünen, thk. Şuayb Arnavut Muhammed Kâmil Karh Belelî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), 4/570-571.

<sup>17</sup> Ömer Sabuncu, "Hz. Ömer Dönemi Kurumsallaşma Faaliyetleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Haziran 2018), 139.

<sup>18</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, 297-298; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 3/224.

<sup>19</sup> Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi*, 93-94.



Müslümanlardan toplanan gelirler zekât,<sup>20</sup> gayrimüslimlerden elde edilen gelirler ise cizye,<sup>21</sup> harâc<sup>22</sup> ve uşûr<sup>23</sup> şeklindedir. Beytül mâlin düzensiz gelirlerini oluşturan ikincil gelir kalemleri humus,<sup>24</sup> fey,<sup>25</sup> buluntu mal,<sup>26</sup> vârisi olmadan vefat edenlerin malı,<sup>27</sup> hırsız veya gâsıpların ellerinden alınan sahibi bulunamayan mallar,<sup>28</sup> mürted kişilerin<sup>29</sup> beytül mâle kalan mallarından ve yardımlardan oluşur. Beytül mâlin gelir kalemleri aşağıdaki gibi kategorize edilebilir. Diğer yandan modern dönemde hazine yapısının temel gelir kalemlerinden birini oluşturan vergiler modern öncesi dönemde zarurete binaen verilen fetvalar neticesinde beytül mâle bir gelir kalemi olarak eklenmiştir. Bu durum Müslüman toplumlarda cu'l ve nevâib şeklinde görülmekle beraber beytül mâlin geçici bir gelir kalemini ifade etmektedir.<sup>30</sup> Burada ikincil gelir kaynakları arasında yer alan fey gelirleri özellikle Hz. Peygamber döneminde savaş yapılmadan elde edilen ve mücahitler arasında dağıtılmayarak geliri Hz. Peygamber'in tasarrufunda olan topraklar için kullanılmıştır.<sup>31</sup>

<sup>20</sup> Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 146; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *es-Siyerü's-şagîr*, ed. Mecîd Haddûrî (Beyrut: Dâru'l-Müttehîde, 1395/1975), 157; Mâverdî, *el-Aĥkâmü's-sultâniyye*, 192; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1328/1910), 2/53; İbn Zencûye, *el-Emvâl li-İbn Zencûye*, thk. Şâkir Zîb Feyyâz (Suudi Arabistan: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-bühûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1406/1986), 2/758; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Ĥarâc ve şinâ'at(şan'at)i'l-kitâbe* (Bağdat: Dâru'r-Reşîd li'n-Neşr, 1401/1981), 211.

<sup>21</sup> Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 135; Şeybânî, *es-Siyerü's-şagîr*, 263; Yahya b. Adem, *Kitâbü'l-Ĥarâc* (b.y.: Matbaatu's-Selefiyyeh, 1384/1964), 67; Mâverdî, *el-Aĥkâmü's-sultâniyye*, 330; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 1/113; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Ĥarâc*, 422.

<sup>22</sup> Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 59; Şeybânî, *es-Siyerü's-şagîr*, 257; Yahya b. Adem, *Kitâbü'l-Ĥarâc*, 67; İbn Receb, *el-İstihrâc li-aĥkâmî'l-ĥarâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 9; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Ĥarâc*, 409.

<sup>23</sup> Yahya b. Adem, *Kitâbü'l-Ĥarâc*, 110; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 1/253.

<sup>24</sup> Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 28; Mâverdî, *el-Aĥkâmü's-sultâniyye*, 200; Radyiyüddin es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 3/18; Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî, *Kitâbü'l-Emvâl*, ed. Rida Muhammed Salim Sehadah (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 77; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 2/674.

<sup>25</sup> Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 36; İbn Receb, *el-İstihrâc*, 129.

<sup>26</sup> Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 200; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Ĥarâc*, 244.

<sup>27</sup> Mâverdî, *el-Aĥkâmü's-sultâniyye*, 289; Serahsî, *el-Mebsût*, 30/33.

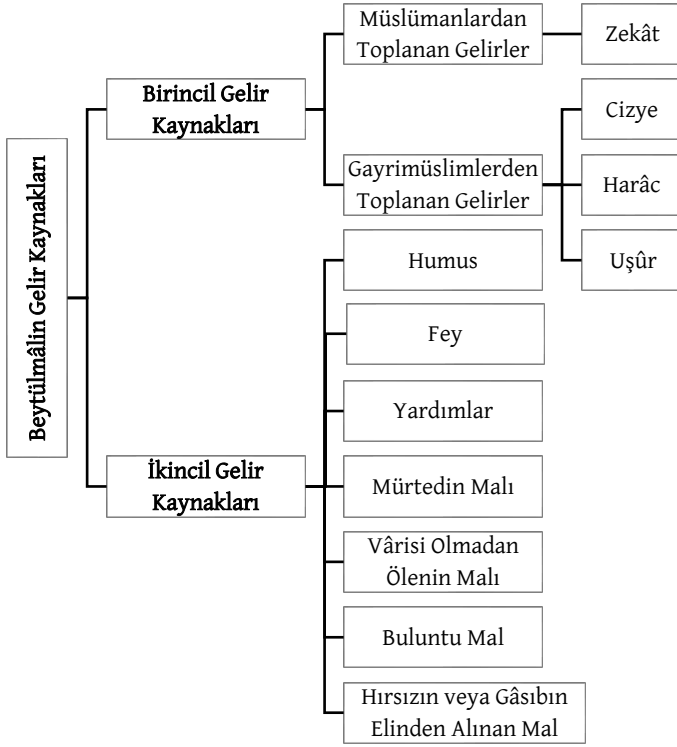
<sup>28</sup> Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 200.

<sup>29</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/38.

<sup>30</sup> İrfan Mahmud Rânâ, *Hz. Ömer Döneminde Ekonomik Yapı*, çev. Ahmet Kot (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985), 82-83.

<sup>31</sup> Öner, *Beytül mâl Devlet Hazinesi*, 211.

<sup>31</sup> Öner, *Beytül mâl Devlet Hazinesi*, 211.

**Tablo 1:** Beytül mâlin Gelir Kaynakları

Beytül mâlin giderlerini ele alırken konunun daha kolay anlaşılmasını sağlamak adına aşağıdaki tabloda görüldüğü gibi maaşlar,<sup>32</sup> nafakalar,<sup>33</sup> umuma açık alanların imarı için yapılan harcamalar,<sup>34</sup> diyetler,<sup>35</sup> ordunun ihtiyaçları,<sup>36</sup> haramdan sakındırma,<sup>37</sup> iyi ve

<sup>32</sup> Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 122-204; Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Halîl Muhammed Harrâs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 658-663; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/143; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 163, 234, 305, 350; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/19; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, ed. Ömer Abdusselam Tedmürî (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Arabiyye, 1417/1997), 2/226; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1347/1928), 6/183; Dâvûdî, *Kitâbü'l-Emvâl*, 69; Muhammed bin Ahmed et-Tûsî İmam-ı Gazali, *Helaller ve Haramlar*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2008), 281-282; Sirâceddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'îk şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, ts.), 4/198; Muhammed b. Abdülkebir el-Kettânî, *et-Terâtibu'l-İdâriyye fi'l-Medineti'l-Munevvere*, ed. Abdullah el-Halidî (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 1/226-227; Şibli Numanî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çev. Talip Yaşar Alp (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1986), 2/156; Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi*, 224; el-Kudât, "Hz. Peygamber (a.s.) Dönemi'nde Beytu'l-Mâl", 232.

<sup>33</sup> Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 139, 204; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/18-19, 5/191, 29/137; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 1/309, 4/39, 6/198; İmam-ı Gazali, *Helaller ve Haramlar*, 281; Burhanpurlu Şeyh Nizâm, *El-Fetâvâ'l-Hindîyye* (Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1310/1892), 1/191; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'îk*, 4/219; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc*, 422; Kettânî, *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, 1/229.

<sup>34</sup> Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 110, 123; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 232; Serahsî, *el-Mebsût*, 23/175; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 6/192; Şibli Numanî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, 2/119-120, 193; Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi*, 342.

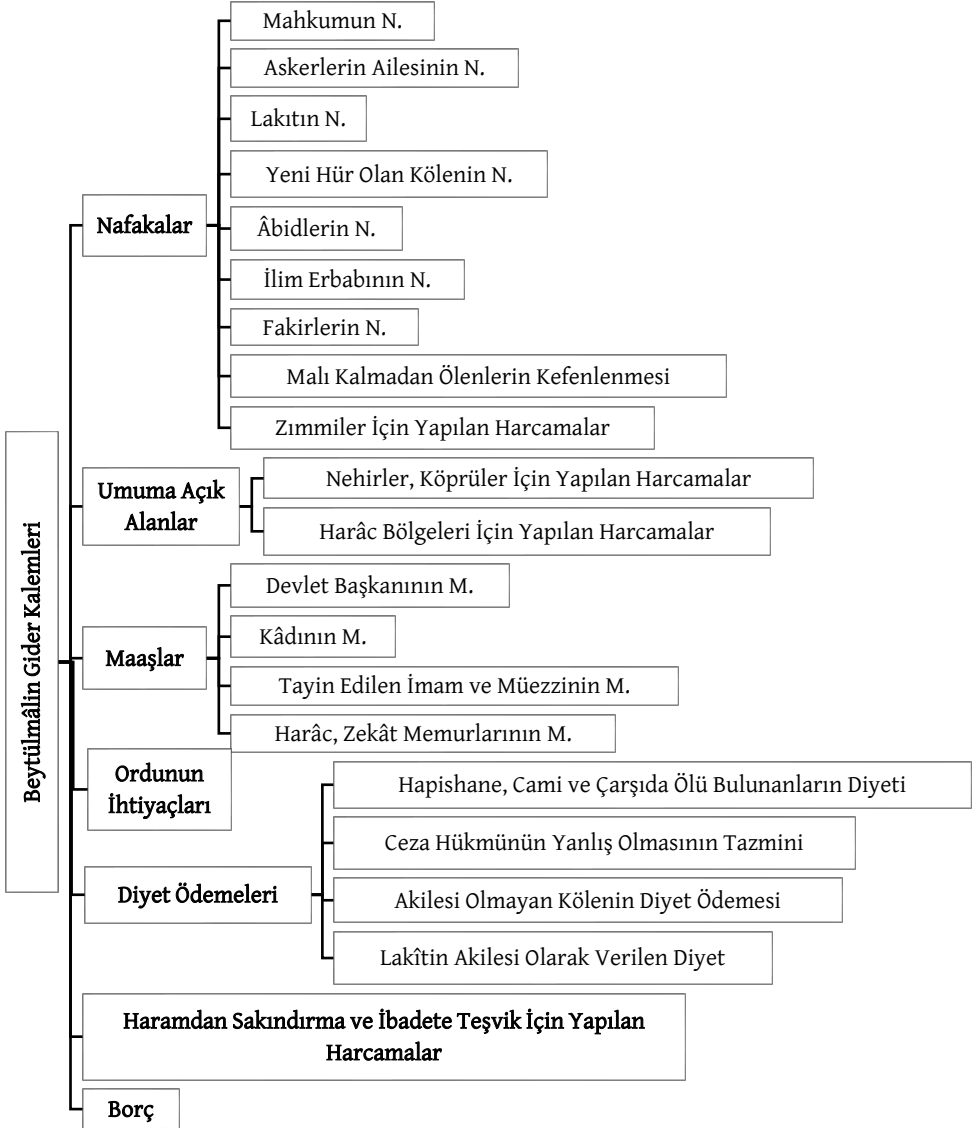
<sup>35</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 26/112, 118, 27/12; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 6/199; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'îk*, 8/403, 5/115.

<sup>36</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 70; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (b.y.: Mektebetü'l-İmâmü'l-Haremeyn, 1401/1981), 1/209; Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi*, 223.

<sup>37</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/110; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 7/328-329.

güzel olanı teşvik etmek,<sup>38</sup> ibadetlerin yerine getirilmesini desteklemek<sup>39</sup> için yapılan harcamalar ve beytümâlden verilen borçlar<sup>40</sup> şeklinde kategoriler oluşturulmuştur.

**Tablo 2:** Beytümâlin Gider Kalemleri



<sup>38</sup> Şibli Numanî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, 2/282.

<sup>39</sup> Şibli Numanî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, 2/282.

<sup>40</sup> İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/209; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Me'tâlibü'l-âliye bi-zevâ'idü'l-mesânidi's-semâniye* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1419/1999), 7/394; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/435, 438; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1997), 5/548; Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi*, 220-221.

Beytül-mâlin gelir ve gider kalemleri genel olarak açık olduğu için detaylı bir açıklama yapılmayacak sadece literatürde tespit ettiğimiz bazı çelişkiler ve siyasî yönetimin amaçları bağlamında bu gelir ve gider kalemlerinin nasıl bir bağlama yerleştiği değerlendirilecektir.

Söz konusu harcama kalemleri arasındaki en önemli ortak noktalardan biri bunların her birinin karşılıksız olarak verilmiş olmasıdır. Ancak karz-ı hasen şeklinde Müslümanlara borç verilmesi karşılıklı olarak değerlendirilebilecek tek gider kalemidir. Literatürü incelediğimizde beytül-mâlden asli ihtiyaçları gidermek veya ticaret yapmak amaçlarıyla borç verildiğine dair örnekler bulunmaktadır.<sup>41</sup>

Beytül-mâlden borç verilmesiyle ilişkili olarak Hz. Peygamber döneminden rivayet edilen tek örnek Muaz b. Cebel<sup>42</sup> olmakla birlikte Hz. Ömer döneminde beytül-mâlden borç verilmesinin yaygınlaştığı görülmektedir. Hz. Osman döneminde ise halifenin akrabalarının beytül-mâlden borç aldıkları ve daha sonra bunları geri ödedikleri rivayet edilmiştir.<sup>43</sup>

Beytül-mâlden borç verilmesi dışında bazı çalışmalarda beytül-mâl ile mudârebe usulü ortaklıkların da yapıldığı iddia edilmiştir.<sup>44</sup> Bu iddialar Hz. Ömer'in oğullarıyla ilgili olarak İmam Mâlik (öl.179/795) tarafından aktarılan bir hadise dayandırılmaktadır. el-Muvatta'da geçen rivayet şöyledir:

“Zeyd, babası Eslem'den şöyle rivayet etti: Ömer b. Hattab (r.a.)'ın oğulları Abdullah ve Ubeydullah (r.a.) bir ordu ile Irak seferine çıktılar. Dönüşlerinde Basra valisi Ebû Musa el-Eş'ârî'ye uğradılar. Ebu Musa el-Eş'ârî (r.a.) onları çok iyi karşıladı ve: “Size faydalı olabileceğim bir iş gelse elimden mutlaka yapardım” dedi. Sonra da: “Evet, burada hazineye ait biraz mal var. Ben onu Emirîl Mü'minine (halifeye) göndermek istiyorum. Size borç olarak vereyim, onunla Irak'tan biraz mal alır, Medine'de satarsınız, ana parayı Halifeye teslim edersiniz. Yapacağınız kâr da ikinize ait olur.” dedi. Onlar da kabul ettiler. Ebu Musa el-Eş'ârî (r.a.) böyle yaptı ve Ömer b. Hattab (r.a.)'a malı onlardan almasını yazdı. Abdullah ve Ubeydullah (r.a.) Medine'ye gelince aldıkları malı sattılar ve bundan kâr sağladılar. O malı Hz. Ömer (r.a.)'e verdiklerinde o: “Bütün ordu sizin gibi borç aldı mı?” diye sordu. Onlar da: “Hayır” dediler. Bunun üzerine Ömer b. Hattab (r.a.): “Ey Emirel-müminin'in oğulları, demek siz borç aldınız! Hem malı ve hem de kârı ödeyiniz.” dediğinde Abdullah sustu. Ubeydullah ise: “Ya Emire'l-müminin, bu kâr sana ait değil, çünkü bu mal, noksanlaşsa veya helâk olsaydı biz yine onu ödeyecektik” dedi. Hz. Ömer (r.a.) tekrar: “Ödeyiniz” dediğinde, Abdullah yine sustu, Ubeydullah ise aynı şekilde karşı çıktı. Bunun üzerine Hz.Ömer (r.a.)'in meclisinde bulunanlardan biri: “O malı kırad (mudarebe) yaparsanız ey müminlerin emiri” diye fikir beyan etti. Ömer (r.a.) de: “Onu kırad (mudabere) yaptım” dedi ve

<sup>41</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/209; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 7/394; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/435, 438; Belâzürî, *Ensâbü'l-eş'râf*, 5/548; Yeniçeri, *İslâm'da Devlet Bütçesi*, 220-221.

<sup>42</sup> Yeniçeri, *İslâm'da Devlet Bütçesi*, 217.

<sup>43</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eş'râf*, 5/548.

<sup>44</sup> İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî, *Bedâ'î'u's-silk fi'tabâ'i'l-mülk*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr (Irak: Vizâretü'l-İlâm, ts.), 1/343; Yeniçeri, *İslâm'da Devlet Bütçesi*, 219; Bayındır, “Sermaye ve Tarihsel Süreçte Mali Aracı Kurumların Sermayeye Yaklaşım Tarzı”, 181; Dumlu, “Kamu Harcamaları Açısından Zekât”, 234; Öner, *Beytül-mâl Devlet Hazinesi*, 378.

anapara ile kârının yarısını aldı. Oğulları Abdullah ve Ubeydullah (r.a.) da kârın diğer yarısını aldılar.”<sup>45</sup>

Araştırmacılar<sup>46</sup> bu rivayetten yola çıkarak beytül mâldeki kaynakların kullanılması suretiyle mudârebe akdinin yapılabileceğini iddia etse de ilgili rivayet detaylı olarak incelendiğinde, Ebû Mûsâ el-Eş’arî’nin “borç” olarak verdiğini belirtmesi ve Hz. Ömer’in kârın tamamını istemesi, yapılan işlemin mudârebe değil, karz (borç) olduğunu düşündürmektedir. Mudârebe akdinde sermaye mudâribin elinde emanet hükmündedir ve sermaye zarar gördüğünde tazmin edilmez. Ancak bu olayda borç alanlar, sermayenin eksilmesi durumunda tazmin edeceklerdi. Rivayetin sonunda akdin mudârebe olarak belirlenmesinin sebebi, kârın gerçekleşmiş olmasıdır. Bu durumda, kârın yarısının beytül mâle, diğer yarısının ise parayı işletenlere aktarılması, orta yol olarak seçilmiştir. İlk anda Hz. Ömer’in oğullarından kârın tamamını istemesi, kişisel çıkar ilişkisi doğabileceği endişesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, rivayetten yola çıkarak beytül mâl kaynaklarının mudârebe akdi ile kullanılmasına meşruiyet kazandırmanın doğru bir yaklaşım olmadığı düşünülmektedir. Ayrıca, beytül mâl ile mudârebe tarzı ortaklıkların bu rivayetle sınırlı olması da bu görüşü desteklemektedir.

## 2. Klasik Dönem ve Modern Dönem Mukayesesi

### 2.1. Modern Devlet ve Hazine Kurumu

Çalışmamızın bu bölümünde klasik dönem ve modern dönem arasında bir mukayese yapmayı amaçlıyoruz. Bunu yapmak için öncelikle modern dönemin hâkim siyasî yönetim şekli olan ve bugünkü hazinenin kendisine bağlı olduğu ve dolayısıyla hazinenin amaçlarını belirlemede etkin rol oynayan modern devletin özelliklerini ele alacağız. Ardından klasik dönem tecrübesi olarak şeriatın gayelerini gerçekleştirmek amacıyla müslüman toplulukların oluşturduğu siyasî yönetimin geliştirdiği bir kurumu olan beytül mâl ve modern dönem tecrübesi olarak modern devletin bir kurumu olan hazine kurumunun benzerlik ve farklılıkları üzerinden bir okuma gerçekleştireceğiz.

#### 2.1.1. Modern Devlet

Modern devlet sistemi kendiliğinden ortaya çıkan bir yapı olmaktan ziyade 17. yüzyılın sonu ile 18. yüzyılın başına tekabül eden ve Aydınlanma Çağı olarak ifade edilen dönemde Avrupa’da ve tamamen Avrupa kökenli olarak üretilmiştir.<sup>47</sup> Modern devletin üretilmesi kısaca dini kökenli siyasi otorite anlayışının yıkılarak din, ahlak ve metafizikten bağımsız bir dünya kurma girişimi olarak ifade edilebilir.<sup>48</sup> Sonradan inşa edilmiş ve gayrişahsi (tüzel)<sup>49</sup> bir karaktere sahip olan modern devletin vazgeçilmez biçim özelliklerinden en önemlisi mutlak, tek, bölünmez ve sürekli bir egemenliğin temsili

<sup>45</sup> Vecdi Akyüz (ed.), *İmam Malik Muvatta’*, çev. Ahmet M. Büyükçınar vd. (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 3/287-288.

<sup>46</sup> İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî, *Bedâ'î'u's-silk fi tabâ'î'i'l-mülk*, 1/343; Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi*, 219; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1645; Bayındır, “Sermaye ve Tarihsel Süreçte Mali Aracı Kurumların Sermayeye Yaklaşım Tarzı”, 181; Dumlu, “Kamu Harcamaları Açısından Zekât”, 234; Öner, *Beytül mâl Devlet Hazinesi*, 379.

<sup>47</sup> Gianfranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi, Sosyolojik Bir Yaklaşım*, çev. Şule Kut - Binnaz Toprak (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 57-58, 116.

<sup>48</sup> M. Nazan Arslanel - Ertuğrul Eryücel, “Modern Devlet Anlayışının Felsefi Temelleri”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2 (Mayıs 2012), 5.

<sup>49</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği* (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), 129.

olmasıdır.<sup>50</sup> Modern devlet sahip olduğu bu gücü belli bir toprak parçası üzerinde kullanma hakkına sahiptir.<sup>51</sup>

Egemen iradenin temsili olan modern devlet yapısında egemen irade kendisini yasayla ortaya koyar.<sup>52</sup> Çünkü egemen iradenin uygulayacağı şiddetin sınırları kendi kendinin amacı olan devlet tarafından çizilir ve iradesine karşı yapılan ihlallere karşı uygulanacak şiddetin biçimini ve seviyesini belirleyecek olan da yine kendisidir.<sup>53</sup> Modern devlet ile temsil edilen egemenliğin tek ve mutlak olmasının bir sonucu olarak yasa koyma, değiştirme ve kaldırma egemen iradenin tekelindedir.<sup>54</sup>

Modern devlet ile ilgili üzerinde durmamız gereken diğer bir konu da modern devlet sisteminin kapitalizm ile olan ilişkisidir. Aralarındaki ilişki çift yönlüdür, denilebilir.<sup>55</sup> Modern devlette vergilendirme aracılığıyla nüfusun dağılımı, üretim ve tüketimin düzenlenmesi ve gözetimi bir bütün olarak idare edilir.<sup>56</sup> Bu idare, nüfus açısından nicel değişimleri kontrol etme, insanları çalışmak zorunda bırakma ve tüketim alışkanlıklarını etkileme şeklinde tezahür edebilir.<sup>57</sup> Bunların her biri sürekli büyümeyi ve ilerlemeyi temelinde bulunduran kapitalist piyasayı destekleyici faaliyetlerdir.

### 2.1.2. Hazine Kurumu

Modern devletin ortaya çıkmasıyla beraber maliye politikalarının en önemli parçalarından birisini oluşturan hazine kurumu varlığını modern devlete borçludur. Hazine, kurumlara ve devletlere ait taşınır veya taşınmaz varlıklarla çeşitli hakları gösteren belgeleri ifade eder.<sup>58</sup> Bunun yanı sıra değerli eşyaların saklandığı yerler veya onların yönetiminden sorumlu kurumları da kapsamaktadır.<sup>59</sup>

Çalışmamızın bu kısmında Türkiye'nin hazine kurumu üzerinden bir anlatı yapılacaktır. Ancak diğer ülkelerde de genel olarak modern devletin çatısı altında bürokratik yapının bir parçası konumunda olması yönünden hazine kurumunun benzer özelliklere sahip oluğunu belirtmek gerekmektedir. Biz de çalışmamızın bu kısmında modern devletin kurumu olması açısından genel özellikler üzerinden hazine kurumunun nitel ve nicel yönlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Hazinenin gelirleri, vergi şeklindeki zorunlu gelirler; devletin taşınır/taşınmaz mallarının satışı, kiralanması veya işletilmesi sonucu elde edilen gelirler; devletin çeşitli iktisadi işletmelerinden elde edilerek hazineye aktarılan kârlar; temettü gelirleri, kamu mülkiyetindeki iktisadi işletmelerin özelleştirilmesiyle elde edilen gelirler; iç ve dış borçlanmalarla elde edilen gelirler; iç ve dış hibeler, yardımlar; kamu parasının yatırıldığı

<sup>50</sup> M. Aydoğan Özman, "Devletlerin Egemenliği ve Milletlerarası Teşekküller", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 21/1 (Mayıs 1964), 57; Abdurrahman Saygılı, "Modern Devlet'in Çıplak Sureti", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 59/1 (Mart 2010), 79-80; Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 60-61.

<sup>51</sup> Gianfranco Poggi, *Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 31.

<sup>52</sup> Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 65.

<sup>53</sup> Poggi, *Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, 31; Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 67.

<sup>54</sup> Saygılı, "Modern Devlet'in Çıplak Sureti", 79.

<sup>55</sup> Anthony Giddens, *Ulus Devlet ve Şiddet* (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008), 378-379.

<sup>56</sup> Giddens, *Ulus Devlet ve Şiddet*, 210.

<sup>57</sup> Giddens, *Ulus Devlet ve Şiddet*, 210-211.

<sup>58</sup> Mahfi Eğilmez, *Hazine* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 11.

<sup>59</sup> Eğilmez, *Hazine*, 11.

banka hesaplarından ve tahvillerden elde edilen faiz vb. getiriler; devlete ait bazı tekel hak ve imtiyazların belirli kurum ve kuruluşlara kullanılmasıyla elde edilen gelirler; değerli kağıtların satışından elde edilen gelirler ile vergi, trafik cezaları ve diğer para cezaları olarak ifade edilebilir.<sup>60</sup>

Hazinenin giderleri ise süreklilik gösteren ve geçici giderler olarak ikili tasnifle kategorize edebilir. Süreklilik gösteren giderler, kamuda görevli memur ve işçilerin maaş, yolluk, hastalık ve tedavi giderleri; devletin doğrudan yürüttüğü yatırım faaliyetlerinin gerektirdiği giderler; çeşitli yardım ve destekleme giderleri, devlet hizmetlerinin gerektirdiği mal ve hizmetlerin satın alınması veya kiralanması karşılığında gereken masraflar ile devletin iç ve dış borçlanması sonucu oluşan anapara ve faiz ödemeleri şeklindedir. Süreklilik göstermeyen geçici giderler ise, başka devletlere veya uluslararası kurumlara yönelik yardım ve hibe giderleri; savaşlar veya doğal afetler gibi olağanüstü durumların giderleri ile çeşitli tazminatlar şeklindedir.<sup>61</sup>

Çalışmamızın buraya kadar olan kısmında müslüman toplulukların oluşturduğu siyasî yönetim ve beytül-mâlden, ardından da modern devlet yapısından ve modern hazine kurumundan bahsettik. Bir sonraki başlıkta ilk olarak müslüman toplulukların oluşturduğu siyasî yönetim ve modern devlet arasında bir mukayese yapılacak ardından da beytül-mâl ve hazine arasındaki farklılık ve benzerlikler üzerinden bir değerlendirme yapılarak çalışma sona erdirilecektir.

## 2.2. Kurumlar Arası Mukayese

### 2.2.1. Müslüman Toplulukların Oluşturduğu Siyasî Yönetim ve Modern Devlet Arasında Bir Mukayese

Modern devlet sınırları belli olan bir toprak parçasında somutlaşır ve bu sınırlar içinde yargı ve yürütme yetkisini kullanır.<sup>62</sup> Kişi modern devletin vatandaşı olmakla devletin uyguladığı her türlü politikaya tâbî olmuş sayılır.<sup>63</sup> Buna karşılık müslüman toplulukların oluşturduğu siyasî yönetimin tebaası dârülislâm kavramı üzerinde şekillenmektedir. Dârülislâmın tebaası Müslüman olsun veya olmasın İslâm'ın hükümlerine -şeklen de olsa- tâbî olmayı kabul edenler tarafından meydana gelir.<sup>64</sup>

Müslüman toplulukların siyasi yönetiminde hükümlerin belirleyicisi, Kur'an ve Sünnet'i merkeze alarak içtihat yapan müçtehitlerdir. Burada akıl araçsal bir işleve sahip olup, Allah'ın muradını ortaya koymak amaçlanır. Ancak modern devletlerde yasanın belirleyicisi devletin yasama organıdır.<sup>65</sup> Devletin egemenliği mutlak aklın kaynaklık ettiği pozitif yasaların oluşturulmasıyla somut hale gelir.<sup>66</sup> Modern devlet kendi metafiziğini oluşturarak bir çeşit tanrı konumunu sahiplenir.<sup>67</sup> Ancak arada önemli bir fark bulunmaktadır; ancak, modern devletin varoluşu düzenli faaliyetlere bağlı iken, Allah'ın egemenliği ise ezeli ve ebedidir.

<sup>60</sup> Eğilmez, *Hazine*, 44-45.

<sup>61</sup> Eğilmez, *Hazine*, 45-46.

<sup>62</sup> Poggi, *Modern Devletin Gelişimi, Sosyolojik Bir Yaklaşım*, 31.

<sup>63</sup> Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 65.

<sup>64</sup> Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dârülislâm-Dârulharb* (İstanbul: İklim Yayınları, 1991), 44-46.

<sup>65</sup> Poggi, *Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, 40-41; Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 65-66.

<sup>66</sup> Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, 106; Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 159.

<sup>67</sup> Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 67.

Kapitalizmin yayılmasını sağlamak amacıyla üretilmiş olan modern devlet, kapitalizmle uyumlu yasaların düzenli uygulanmasıyla varlığını sürdürür. Milli kurumlar ve vatandaş sorumlulukları da bu uygulamaların aksamaması için destek sağlar. Allah'ın hükümlerinin uygulanmasında amaç, dünya ve ahiret hayatını kapsayan insanların maslahatı olarak görülen şeylerin gerçekleştirilmesidir. Modern devlette sağlanan hizmetler ise devletin sürekliliğini amaçlar.

Müslüman toplulukların siyasi yönetiminde yasa, Allah tarafından ikame edilir<sup>68</sup> ve aynı zamanda ahlak temelli bir toplum inşa etme çabası söz konusudur. Siyasî yönetimde İslâm'ın ahlaki yapısı gereği herhangi bir tüzel kişiliğin aksine siyasi otoriteyi ifade eden halife tüm yapıp ettiklerinden kendi şahsı adına sorumludur.<sup>69</sup> Bu sorumluluk onun İslâm'ın hükümlerinin uygulanması için gerekli olan uygun koşulları sağlamak ve bu koşulların bir sonucu olan adaletin sürekliliğini korumak noktasında idareci kimliğiyle ümmetin temsilcisi olmasından kaynaklıdır.<sup>70</sup>

### 2.2.2. Beytül mâl ve Hazine Kurumları Arasında Bir Mukayese

Beytül mâlin başlıca gelirlerini zekât, cizye, harâc ve uşûr oluşturmaktadır. Hazinesinin en önemli gelir kalemleri ise vergiler ve faiz gelirleridir.<sup>71</sup> Vergilendirme modern devletin halkın refahını merkezden kontrol etme hakkını kendisinde görmesinden kaynaklanır. Müslüman topluluklarda ise halkın refahının sağlanması siyasî yönetimin bir görevi olarak görülmemesinin yanında siyasî yönetim sorumluluğunda gerçekleştirilen faaliyetlerde hakkın yeniden dağıtım mekanizması olarak değerlendirilebilir. Burada vakıf ve sadaka kurumu, kurban gibi sivil alana ait faaliyetlerinde toplumun kendi içerisinde gerçekleştirdiğinden bahsedilebilir.<sup>72</sup> Ayrıca beytül mâle kurumunun gelirlerini oluşturmasından yola çıkılarak zekât ve vergi arasında bir bağ kurulmaya çalışılsa da niyet mecburiyetinin bulunması zekâtı Allah yolunda gönüllü olarak yapılan bir faaliyete dönüştürmektedir ve bu yönüyle seküler vergilendirme düşüncesinden ayrılmaktadır.<sup>73</sup> Bu bağlamda ancak ümmetin güvenliğinin sağlanması için ihtiyaç duyulan harcamalar beytül mâlin gelirlerinden sağlanamayacak durumda olduğunda zarurete binaen zaman zaman tebaadan vergi alınmıştır.<sup>74</sup>

Modern devlet halkın refahını sağlama sorumluluğunu kendisinde gördüğü için bu durum gider kalemlerini arttırır. Modern devlet giderlerini karşılamak ve merkezi kontrol sorumluluğunu sürdürebilmek için borçlanma yoluna gitmektedir. Devletin sürekli olarak borca ihtiyaç duyması ise bu ihtiyacın ancak faizli borç alımıyla giderilmesine sebebiyet vermektedir. Müslümanların toplulukların oluşturduğu siyasî yönetimde yalnızca şeriatın izin verdiği çerçevede hareket edilebilirken modern devlette bu durum dikkate alınmadığından borçlanma ve borç verme durumlarında faiz temel dayanak olarak

<sup>68</sup> Hallağ, *İmkânsız Devlet*, 99.

<sup>69</sup> Hallağ, *İmkânsız Devlet*, 254.

<sup>70</sup> Syed Nawab Haider Naqvi, *İslam, Ekonomi ve Toplum*, çev. Ozan Maraşlı (İstanbul: İktisad Yayınları, 2018), 153-154.

<sup>71</sup> Christopher Pierson, *Modern Devlet*, çev. Dilek Hattatoğlu (İstanbul: Çiviyazıları, 2000), 62.

<sup>72</sup> Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi* (İstanbul: Ötüken Neş-riyat, 2014), 297-298; Murat Çizakça, *Osmanlı Döneminde Vakıfların Tarihsel ve Eko-nomik Boyutları, Türkiye'de Hayirsevenlik: Vatandaşlar, Vakıflar, ve Sosyal Adalet Araştırması* (İstanbul: TÜSEV, 2006), 21.

<sup>73</sup> Hallağ, *İmkânsız Devlet*, 211.

<sup>74</sup> Erkal, "Beytül mâl", 6/93.



kullanılmaktadır. Böyle bir borçlanma şekli ise şeriatın gayelerini gerçekleştirmek amacıyla müslüman topluluklar tarafından oluşturulan bir siyasi yönetimde mümkün değildir.

Beytülmâl ve hazine arasındaki mukayeseyi giderler bağlamında ele aldığımız da ise yine birçok noktada farklılıklar olduğu görülmektedir. Öncelikle beytülmâl İslâm'ın/şeriatın amaçları için harcama yaparken ümmetin tamamını düşünerek hareket etmektedir. Bu sebeple yapılan harcamaların Allah'ın muradına uygun olmasının yanı sıra herhangi bir haksızlık ya da israfın olmaması Müslümanların hakkını korumak adına en azından ilkesel olarak üzerinde durulan önemli bir husustur. Modern devlette ise harcamalar devletin bekasını sağlamak, sınırlarını korumak ve savaş gibi olağanüstü durumlar için yapılır. Modern devlet sisteminde özellikle sınırların korunması zorunluluğunun askeri harcamaları sürekli hale getirmesi kamu maliyesinde önemli bir dönüşüme neden olmuştur.<sup>75</sup> Modern devletin fiziki olarak sınırların korunması için askeri güç bulundurması dışında uluslararası diplomatik ilişkiler üzerinden hem politik hem de ekonomik tehditlere karşı mücadele etmesi beklenir.<sup>76</sup> Müslüman toplulukların oluşturduğu siyasi yönetimde ise İslâm'ın yayılmasını sağlama gayesiyle gerçekleştirilen cihad giderleri için beytülmâlden çeşitli harcamalar yapılmaktadır. Burada her ne kadar hem hazinenin hem de beytülmâlin savaş giderleri için harcama yapması bir benzerlik olarak karşımıza çıkıyor olsa da bir tarafta savaşın fiziki sınırları korumak ve devletin egemenliğini güçlendirmek için gerçekleştiriliyor olması diğer tarafta ise cihad edilerek Allah'ın adının yayılmasının amaçlanması her iki yönetimin savaş giderlerine yaptığı harcamanın arkasında yer alan önemli bir niteliksel farklılıktır. Diğer yandan, her iki siyasi yönetimde de sınırların genişletilmesi gibi siyasi motivasyonlarla hareket ediliyor olmasına karşın, modern devlette hiçbir zaman olamayacak şekilde, bir halifenin yılda en az bir defa cihada çıkmakla sorumlu olması yine önemli bir niteliksel fark olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>77</sup>

Modern devletin merkezi kontrol özelliği vatandaşlara sosyal hizmetlerin sağlanması noktasında da önemli bir role sahiptir. Bu hizmetlerin merkezden sağlanması için yapılan harcamalar ise modern devletin hazine giderlerinde yine büyük bir paya sahiptir. Zira halkın refahını sağlama sorumluluğunu tekelinde bulunduran modern devlet halka ücretiz olarak sağladığı eğitim ve sağlık gibi hizmetlerin giderlerini hazineden ödemektedir. Ancak bu sosyal hizmetleri sağlarken uygun gördüğü vatandaşlara<sup>78</sup> ve özellikle toplumun refahının artırılmasına katkıda bulunacak vatandaşları önceleyecek şekilde uyguladığı seçicilik dikkat çekmektedir. Bu seçici tavrın arka planında ise kapitalist sistem içerisindeki

<sup>75</sup> Pierson, *Modern Devlet*, 60-61.

<sup>76</sup> Pierson, *Modern Devlet*, 254-255.

<sup>77</sup> İbn Müflih Burhânüddîn ed-Dımaşkî, *el-Mübdî' fi Şerhi'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 3/282; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muhtaşarı Halil li'l-Haraşî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/108; Bedreddin İbn Cema, *Adl'e Boyun Eğmek, Ehl-i İslâm'ın Yönetimi İçin Hükümler*, çev. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 93; Özgür Kavak, "Fıkıh Literatüründe Cihad Hükümleri ve Modern Cihad Yorumları", *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*, ed. Ahmet Emin Dağ (İstanbul: İHH yayınları, 2016), 237-238; Talip Türcan, "İslam Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad (Savaştan Barışa Doğru Bir Evrime)", *İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, ed. Ahmet Ertürk (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016), 285.

<sup>78</sup> Harun Şencal - Merve Reyhan Ekinci, "Refah Devleti: İslam Ekonomisi Açısından Bir Eleştiri", *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 3 (2021), 271.

sağlıklı ve belli bir eğitime sahip beşerî sermayeyi oluşturma çabası yer almaktadır. Modern öncesi dönemde müslüman toplulukların oluşturduğu siyasî yönetimde ise siyasi otoritenin sosyal giderleri karşılama gibi bir sorumluluğu olmamakla birlikte -her ne kadar pratikteki uygulamada sivil yapılanmalar üzerinden sağlanıyor olsa da- askerlere ve ailelerine, alimlere,<sup>79</sup> ilim talebesine,<sup>80</sup> mahkumlara ve ailelerine,<sup>81</sup> lakî<sup>82</sup> ve özgürlüğünü yeni kazanmış müslüman köleler<sup>83</sup> gibi gruplara ihtiyaç duymaları durumunda beytülmal'den ödeme yapıldığı bilinmektedir. Ayrıca, bazı çalışmalarda Müslümanların ortak mülkü olan beytülmal'den, müslümanların ihtiyaçlarının karşılanmasının yanı sıra, zaruret durumunda olan zimmîlerin de nafakasının beytülmal'den karşılanabileceği ifade edilmiştir. Bu durum, Hz. Ömer'in, yaşlı ve ihtiyaç sahibi bir zimmînin nafakasının beytülmal'den verilmesini emretmesi örneğiyle açıklanmıştır.<sup>84</sup> Ancak, hanefi âlimlerinin bu rivayeti şâz olarak gördükleri ve zimmîlere Müslümanların malından bir şey verilmemesi gerektiğini savundukları belirtilmiştir.<sup>85</sup> Başka bir çalışmada ise, zimmîlerin beytülmal'de hakkı olmadığı, ancak aklıktan ölmek üzere olan zimmîlerin nafakasının karşılanabileceği ifade edilmiştir.<sup>86</sup> Beytülmal'den harcama yapılan başka bir kalem de atiyyelerdir. Özellikle Hz. Ömer döneminde divanın kurulmasıyla sistemli bir şekilde atiyye dağıtılmasının arka planında beytülmal'de bulunan malların müslüman topluluklara ait olduğu ve onların yararına harcanması gerektiği düşüncesi yer almaktadır.<sup>87</sup> Nafaka veya atiyye şeklindeki bu harcamalarda amaç merkezi bir kontrolden ziyade dine hizmet eden ve dinin ayakta durmasını sağlayan kişilerin desteklenmesi<sup>88</sup> ve zaruret durumunda müslüman veya gayrimüslim olsun müslüman toplulukların oluşturduğu yönetimin tebaasına yardımda bulunması şeklinde değerlendirilebilir. Modern devlet sistemi ise her bir vatandaşı ilk aşamada öğrenci haline getirmesini sağlayan ücretsiz ve kitlesel eğitim ve bunun ardından sunulan sağlık hizmetleri ile amaçlanan uyumlu ve sağlıklı vatandaşlar yetiştirerek kapitalist sistemin ihtiyaç duyacağı işçi gücünün devamlılığını sağlamaktır. Bu bağlamda her bir vatandaş öğrenci sayılmakta ve eğitim verecek memur sayısı da aynı şekilde artmaktadır ve bu durum maaş giderleri olarak hazineye yansımakla birlikte hizmet için yapılan harcamalar da hazine giderlerini arttırmaktadır.

Modern devletin ücretsiz olarak sağladığı hizmetlerin yanında yardım faaliyetleri de hazine giderlerinin bir parçasını oluşturmaktadır. Yapılan bu yardımlar devletin kendi vatandaşlarına sağladığı iç yardımlar ve uluslararası alanlarda gerçekleştirdiği dış yardımlar olacak şekilde kategorize edilebilir.<sup>89</sup> Modern devlette hem insanların ihtiyaç duyduğu yardımların hem de yukarıda bahsettiğimiz sosyal hizmetlerin merkezi otorite tarafından

<sup>79</sup> İmam-ı Gazali, *Helaller ve Haramlar*, 281; Kettânî, *et-Terâtibü'l-İdâriyye*, 1/313.

<sup>80</sup> İmam-ı Gazali, *Helaller ve Haramlar*, 281.

<sup>81</sup> Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 163-164; Mâverdî, *el-Aĥkâmü's-sultânîyye*, 322.

<sup>82</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/18; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 4/39, 6/198.

<sup>83</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 4/39.

<sup>84</sup> Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 139; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/19.

<sup>85</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/19.

<sup>86</sup> Nizâm, *El-Fetâvâ'l-Hindîyye*, 1/191.

<sup>87</sup> Öner, *Beytülmal Devlet Hazinesi*, 494.

<sup>88</sup> İmam-ı Gazali, *Helaller ve Haramlar*, 280.

<sup>89</sup> Halil Seyidoğlu, *Uluslararası İktisat Teori Politika ve Uygulama* (İstanbul: Güzem Can Yayınları, 2007), 754.

sağlanıyor ve kontrol ediliyor olmasının hazineye ek bir gider kalemi olarak yansımalarının yanında bireyselleşmeyi de arttırıcı bir rol oynadığı söylenebilir.<sup>90</sup> Ayrıca bugün modern devlet dini birer faaliyet olan alanları da merkezi gücünün kontrolüne alma çabasına girerek özellikle zekât gelirlerini merkezi dağıtım mekanizmasına dahil etmeye çalışmaktadır. Bu duruma zekâti, fakir Müslüman Malay halkın sosyo-ekonomik durumlarının daha iyi hale getirilmesi, mali politikaların gerçekleştirilmesi ve servet transferinin sağlanması için mali bir araç olarak kullanan Malezya Devleti örnek olarak verilebilir.<sup>91</sup>

Devletler arası sermaye akışını sağlayan ve hazinenin gider kalemlerinden birisi olarak kabul edilen dış yardımlar ise gelişmiş veya kalkınmış olarak nitelenen modern devletlerin daha az kalkınmış veya az gelişmiş olarak nitelenen devletlere faizli krediler veya hibe mahiyetinde karşılıksız olarak sağladığı yardımlar olarak iki şekilde meydana gelebilir.<sup>92</sup> Ancak modern devletin sağladığı dış yardımlar çoğunlukla dış politikanın bir aracı olarak kullanılmaktadır.<sup>93</sup> Ayrıca dış yardımların bağımlılık yaratmasının bir sonucu olarak dış yardım alan devletlerin sorunlarının giderilmesinin aksine negatif bir etki oluşturduğu da söylenebilir.<sup>94</sup> Modern dönemde uluslararası alanda yapılan yardımların arka planında siyasi, askeri ve ekonomik ilişkileri güçlendirme ve prestij kazanma hedefleri yer almaktadır.<sup>95</sup> Bunun yanında doğal afet durumlarında sağlanan hibe mahiyetindeki yardımlar da dahil olmak üzere bu tür yardımlar yardım eden devletin yardım alan devletleri siyasi ve askeri anlamda kendi sahasına çekmesini sağlayacak bir çeşit rüşvet niteliği de taşımaktadır.<sup>96</sup>

Tüm bunlara ek olarak İslâm'ın ahlaki yapısı; yoksul, fakir, miskin şeklinde ifade edilen kişilerin yardım hakkına sahip olmasının yanı sıra bu yardımı sağlayabilecek konumdakilerin de yardım etmekle yükümlü olduğu bir toplum inşa eder.<sup>97</sup> Ancak modern devlet daima ilerlemeyi, büyümeyi ve kalkınmayı amaç edinmesinin sonucu olarak sürekli çalışan ve üretime odaklanması gereken vatandaşlara ihtiyaç duymaktadır.

## Sonuç

Çalışmamız boyunca hazine ve beytülmâl tanımları ve faaliyet örnekleri, iki kurum arasında benzerlikler olduğunu göstermektedir. Ancak, bu benzerliklerin yanı sıra, niceliksel ve niteliksel farklılıklar da mevcuttur. Özellikle niteliksel farklılıklar açısından en önemli nokta, hazine kurumunun ontolojik dayanağının modern devletten, beytülmâl kurumunun ise İslâm varlık ve bilgi anlayışından kaynaklandığıdır. Her iki kurum da bir

<sup>90</sup> Şencal - Ekinci, "Refah Devleti: İslam Ekonomisi Açısından Bir Eleştiri", 271-272.

<sup>91</sup> Haji Mohd Rais Haji Alias, "Malezya'da Zekâtın Kurumsallaşması", *Tarihte ve Günümüzde Zekat Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Esnsar Neşriyat, 2017), 457-459.

<sup>92</sup> Seyidoğlu, *Uluslararası İktisat Teori Politika ve Uygulama*, 754; Erdal Arslan - Kerem Kiper, "Dış Yardım Nedir? Niçin Yapılır?", *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 34 (Haziran 2015), 16.

<sup>93</sup> Seyidoğlu, *Uluslararası İktisat Teori Politika ve Uygulama*, 758-759.

<sup>94</sup> Arslan - Kiper, "Dış Yardım Nedir? Niçin Yapılır?", 10-11.

<sup>95</sup> Seyidoğlu, *Uluslararası İktisat Teori Politika ve Uygulama*, 758-760; Morgenthau, H, "A political theory of foreign aid", *The American Political Science Review* 56 (2), 301-309. Muhammet Enes Kayagil, "Yoksulluğu Azaltmada Dış Yardımlar: Amaçlar ve Tartışmalar", *Düşünce ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (Aralık 2020), 162.

<sup>96</sup> Morgenthau, H, "A political theory of foreign aid", *The American Political Science Review* 56 (2), 301-309. Muhammet Enes Kayagil, "Yoksulluğu Azaltmada Dış Yardımlar: Amaçlar ve Tartışmalar", *Düşünce ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (Aralık 2020), 162.

<sup>97</sup> Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 262.

mali birikimi temsil etmekte ve bu birikim, belirli bir topluluk için çeşitli amaçlar doğrultusunda muhafaza edilmektedir. Ancak, bu birikimi oluşturan unsurlar arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır.

Beytülmalın gelir ve gider kalemlerinin belirlenmesi, Kur'an, Sünnet, icmâ delilleri ile şekillenmektedir ve Allah'ın egemenliğinin yansımaları görülmektedir.<sup>98</sup> Bu, Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker gibi İslâmî prensipleri öne çıkarır, zira beytülmal tamamen din merkezli bir yapıdır. Burada beytülmal tamamen din merkezli bir yapı olduğu için Allah'ın kulların maslahatına olarak gördüğü şeylerin uygulanması gerekmektedir. Hazinesinin gelir-giderleri üzerinde egemen olan güç ise devletin kendisi olmakla birlikte burada etkin olan amaç siyasi bağlamda modern devletin varlığını sürdürebilmesi ve kuvvetinin devam ettirilmesi şeklindedir. Beytülmalın ümmete ait olduğu düşünüldüğünde hak ve sorumluluklar konusunda bu durum niteliksel açıdan hazineyle arasında bulunan ve göz ardı edilen diğer önemli noktayı teşkil etmektedir. Diğer yandan modern devlette hazine üzerinde mülkiyet hakkına sahiptir ve kullanımında en büyük yetki sahibidir. Bu durum yapılacak harcamaların nasıl ve hangi yönde olacağını etkilemektedir. Çünkü Müslüman ümmetin beytülmalde hakkı olduğu tasavvuruna sahipken hazinede sadece bugün yaşayan halk ve özellikle de devletin daimî olabilmesi üzerine bir kurgu yer almaktadır.

İki farklı tarihsel döneme ait kurumu mukayese ederken anakronizme düşme tehlikesi her zaman vardır ve bu, tam olarak kaçınılamayacak bir durumdur. O yüzden bu çalışmanın anakronizmden tamamıyla arındırılmış bir şekilde yapıldığı iddia edilmemektedir. Ne var ki, literatürdeki çalışmalar incelendiğinde kabul edilebilecek anakronizmin çok daha ötesine geçildiği ve iki farklı epistemolojik ve ontolojik arka plana sahip olan kurumun birbirinin devamı olduğu ifade edilerek, birbirleriyle niteliksel bir farklılık olmadığı vurgulandığı dikkat çekmektedir. İlgili çalışmalarda bu çalışmada ulaştığımız sonuçlar neticesinde ortaya koyduğumuz farklılıkların göz ardı edilmesi daha sonraki süreçte önemli derecede onlar üzerine inşa edilecek araştırmalarında problemli olarak devam etmesine yol açacaktır. Bizim bu çalışmadaki asıl iddiamız beytülmal ve hazine arasından ortaya koymaya çalıştığımız niteliksel farklılıkların göz ardı edilerek iki kurum arasında devamlılık arz eden bir bağlantı kurulmaya çalışılmasının modern dönemde İslâmî ilişki ve kurumları yeniden oluşturma çabası için önemli bir tehlike barındırdığına dikkat çekmektir.

Yapılan mukayesenin ardından çalışmamızın ulaştığı sonuçların analiz edilmesinin iki önemli faydası olacaktır. Bunlardan bir tanesi modern devlete ait hazine kurumunun İslâmî finans kurumlarında verilen fetvalardaki yeri değerlendirilirken bu niteliksel farklılıkların göz önünde bulundurulması gerektiği vurgulanmaktadır. İkinci bir önemli nokta ise beytülmalın hem gelirler hem giderler bağlamında modern devletle uyum içinde olup olmayacağı sorusu gündeme taşınmaktadır. Öte yandan küreselleşmeyle beraber içinde bulunduğumuz modern devlet yapısı da dönüşüme uğramakta özellikle finansal teknolojiler bağlamında farklı ve daha mikro ölçekte ilişkiler ağı ortaya çıkabilmektedir. Bu bağlamda beytülmalın gelirleri, giderleri ve hedefleri noktasında acaba farklı siyasi yapılar ortaya çıkabilir mi? Bu durum da yine bir araştırma sorusu olarak karşımızda durmaktadır.

<sup>98</sup> Menazır Ahsen, "Beytül-Mal ve İslâm Ekonomisinde Rolü", çev. Mehmet Erkal, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/6 (Haziran 1986), 242.

### Kaynakça | References

- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- Ahsen, Menazır. “Beytü’l-Mal ve İslâm Ekonomisinde Rolü”. çev. Mehmet Erkal. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/6 (Haziran 1986), 219-228.
- Akyüz, Vecdi (ed.). *İmam Malik Muvatta’*. çev. Ahmet M. Büyükcınar vd. 4 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- Alias, Haji Mohd Rais Haji. “Malezya’da Zekâtın Kurumsallaşması”. *Tarihte ve Günümüzde Zekat Uygulamaları*. ed. Necmeddin Kızılkaya. 447-462. İstanbul: Esnar Neşriyat, 2017.
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 26. Basım, 2021.
- Arslan, Erdal - Kiper, Kerem. “Dış Yardım Nedir? Niçin Yapılır?” *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 34 (Haziran 2015), 9-26.
- Arslanel, M. Nazan - Eryücel, Ertuğrul. “Modern Devlet Anlayışının Felsefi Temelleri”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2 (Mayıs 2012), 1-20.
- Bayındır, Servet. “Sermaye ve Tarihsel Süreçte Mali Aracı Kurumların Sermayeye Yaklaşım Tarzı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/4 (2001), 176-190.
- Belâzürî. *Ensâbü’l-eşrâf*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1417/1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Şaîh-i Buhârî*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavk en-Necât, ts.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn. *Ğiyâşü’l-ümem fi iltiyâsi’z-zulem*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. b.y.: Mektebetü’l-İmâmu’l-Harameyn, 2. Basım, 1401/1981.
- Çizakça, Murat. *Osmanlı Döneminde Vakıfların Tarihsel ve Ekonomik Boyutları*. Türkiye’de Hayırseverlik: Vatandaşlar, Vakıflar ve Sosyal Adalet Araştırması. İstanbul: TÜSEV, 2006.
- Dâvûdî, Ahmed b. Nasr. *Kitâbü’l-Emvâl*. ed. Rida Muhammed Salim Sehadah. 1 Cilt. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008.
- Dumlu, Emrullah. “Kamu Harcamaları Açısından Zekât”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Erzurum 2011), 217-257.
- Dumaşkı, İbn Müflih Burhânüddîn. *el-Mübdi’ fi Şerhi’l-Muğni’*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- Ebû Dâvûd Es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut Muhammed Kâmil Karh Belêfî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü’l-Emvâl*. thk. Halîl Muhammed Harrâs. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- Ebû Ya’lâ el-Ferrâ. *el-Aşkâmü’s-sultâniyye lil-Ferrâ*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1421/2000.
- Ebû Yûsuf. *el-Ĥarâc*. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, ts.
- Eğilmez, Mahfi. *Hazine*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Basım, 2007.
- Erkal, Mehmet. “Beytülmâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/90-94. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Fayda, Mustafa. “Atâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Genç, Mehmet. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 11. Basım, 2014.
- Giddens, Anthony. *Ulus Devlet ve Şiddet*. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008.
- Hallaq, Wael B. *İmkânsız Devlet*. çev. Aziz Hikmet. İstanbul: Babil Kitap, 3. Basım, 2020.
- Hamidullah, Muhammad. *İslam Peygamberi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Muhtaşarı Halîl li'l-Haraşî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-Meţâlibü'l-âliye bi-zevâ'idî'l-mesânîdi's-şemâniye*. 18 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1419/1999.
- İbn Nüceym, Sirâceddin. *el-Bahrü'r-râ'îk şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 8 Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *el-İstihrâc li-aĥkâmî'l-harâc*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- İbn Sa'd. *eţ-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Zencûye. *el-Emvâl li-İbn Zencûye*. thk. Şâkir Zîb Feyyâz. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-bühûs ve'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târîh*. ed. Ömer Abdusselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Arabiyye, 1417/1997.
- İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî. *Bedâ'iu's-silk fi tabâ'î'i'l-mülk*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr. 2 Cilt. Irak: Vizâretü'l-İlâm, ts.
- İmam-ı Gazali, Muhammed bin Ahmed et-Tûsî. *Helaller ve Haramlar*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2008.
- Kallek, Cengiz. *Sosyal Servet İslam'da Yönetim-Piyasa İlişkisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kâsânî. *Bedâ'iu's-şanâ'ic fi tertîbi's-şerâ'ic*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1328/1910.
- Kavak, Özgür. "Fıkıh Literatüründe Cihad Hükümleri ve Modern Cihad Yorumları". *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*. ed. Ahmet Emin Dağ. 221-269. İstanbul: İHH yayınları, 2016.
- Kayagil, Muhammet Enes. "Yoksulluğu Azaltmada Dış Yardımlar: Amaçlar ve Tartışmalar". *Düşünce ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (Aralık 2020), 161-166.
- Kayaoğlu, İsmet. *İslam Kurumları Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Kettânî, Muhammed b. Abdülkebîr. *et-Terâtibü'l-İdâriyye fi'l-Medîneti'l-Munevvere*. ed. Abdullah el-Halidî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 2. Basım, ts.
- Kılıç, Ünal vd. "Raşid Halifeler Döneminde İdarî, Dini, Askerî, Adlî ve Ekonomik Durum". *İslam Tarihi ve Medeniyeti -2- Raşit Halifeler Dönemi*. 2/367-597. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Kudâme b. Ca'fer. *Kitâbü'l-Harâc ve şinâ'at(şan'at)i'l-kitâbe*. Bağdat: Dâru'r-Reşîd li'n-Neşr, 1401/1981.
- Kudât, Zekeriyâ Muhammed. "Hz. Peygamber (a.s.) Dönemi'nde Beytu'l-Mâl". çev. Mehmet Nuri Güler. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Haziran 1996), 215-249.
- İbn Cema, Bedreddin. *Adl'e Boyun Eğmek, Ehl-i İslam'ın Yönetimi İçin Hükümler*. çev. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- İmâm Mâlik. *el-Muvaţta'u'l-İmam Mâlik*. ed. M. Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.

- Mardin, Ebül'ulâ. "Beytül-mâl". *İslam Ansiklopedisi*. 2/591-593. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Mâverdî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. 1 Cilt. Mısır: Dâru'l Hadis, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. çev. Hüsametdin Vanlıoğlu vd. 4 Cilt. İstanbul: Muallim Neşriyat, 2015.
- Naqvi, Syed Nawab Haider. *İslam, Ekonomi ve Toplum*. çev. Ozan Maraşlı. İstanbul: İktisad Yayınları, 2018.
- Nevevî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1347/1928.
- Nizâm, Burhanpurulu Şeyh. *El-Fetâvâ'l-Hindiyye*. 6 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 2. Basım, 1310/1892.
- Ocasio, William - Thornton, Patricia H. "Institutional Logics". *The Sage Handbook of Organizational Institutionalism*. 100-129. Los Angeles: SAGE Publications Ltd, 2008.
- Öner, Abdulkerim. *Beytül-mâl Devlet Hazinesi*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Özek, Ali vd. *İbadet ve Müessesese Olarak Zekât*. 2 Cilt. İslamî İlimler Araştırma Vakfı, 1984.
- Özel, Ahmet. *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dâru'lislâm-Dâru'lharb*. İstanbul: İklim Yayınları, 4. Basım, 1991.
- Özman, M. Aydoğan. "Devletlerin Egemenliği ve Milletlerarası Teşekküller". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 21/1 (Mayıs 1964), 53-121.  
[https://doi.org/10.1501/Hukfak\\_0000001396](https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000001396)
- Pierson, Christopher. *Modern Devlet*. çev. Dilek Hattatoğlu. İstanbul: Çiviyazıları, 2000.
- Poggi, Gianfranco. *Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği*. çev. Aysun Babacan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Poggi, Gianfranco. *Modern Devletin Gelişimi, Sosyolojik Bir Yaklaşım*. çev. Şule Kut - Binnaz Toprak. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. Basım, 2007.
- Rânâ, İrfan Mahmud. *Hiz. Ömer Döneminde Ekonomik Yapı*. çev. Ahmet Kot. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985.
- Sabuncu, Ömer. "Hz. Ömer Dönemi Kurumsallaşma Faaliyetleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Haziran 2018), 135-154.  
<https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.372543>
- Saygılı, Abdurrahman. "Modern Devlet'in Çıplak Sureti". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 59/1 (Mart 2010), 61-97.  
[https://doi.org/10.1501/Hukfak\\_0000001594](https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000001594)
- Serahsî, Radiyyüddin. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Seyidoğlu, Halil. *Uluslararası İktisat Teori Politika ve Uygulama*. İstanbul: Güzem Can Yayınları, 15. Basım, 2007.
- Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfaqât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Ali Selmân. 7 Cilt. Huber: Dâru İbn Affân, ts.
- Şencal, Harun - Ekinci, Merve Reyhan. "Refah Devleti: İslam Ekonomisi Açısından Bir Eleştiri". *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 3 (2021), 264-285.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *es-Siyerü's-şâğîr*. ed. Mecîd Haddûrî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Müttehîde, 1395/1975.
- Şibli Numanî. *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. çev. Talip Yaşar Alp. 2 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 4. Basım, 1986.

- Şimşir, Mehmet. "İslam Devletinin İlk Kuruluş ve Kurumsallaşma Süreci". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38 (Ağustos 2017), 273-286.
- Thornton, Patricia H. - Ocasio, William. "Institutional Logics and the Historical Contingency Power in Organizations: Executive Succession in the Higher Education Publishing Industry, 1958-1990". *American Journal of Sociology* 105/3 (Kasım 1999), 801-843.
- Türcan, Talip. "İslam Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad (Savaşta Barışa Doğru Bir Evrilme)". *İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*. ed. Ahmet Ertürk. 281-308. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016.
- Vâkıdî. *Kitâbü'l-Megâzî*. ed. Maridin Cons. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Alemî, 3. Basım, 1409/1989-1989.
- Yahya b. Adem. *Kitâbü'l-Harâc*. 1 Cilt. b.y.: Matbaatu's-Selefiyyeh, 2. Basım, 1384/1964.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslam'da Zekât Müessesesi*. Bursa: Feyiz Yayınları, 6. Basım, 2008.
- Yeniçeri, Celal. *İslam'da Devlet Bütçesi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984.





## Halku'l-Kur'ân Fikrinin Ebû Hanîfe'yle İrtibatlandırılması Sorunu

Hakan Atalay

0000-0002-3799-0007

Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Balıkesir, Türkiye

[ror.org/02tv7db43](http://ror.org/02tv7db43)

[hakan.atalay@balikesir.edu.tr](mailto:hakan.atalay@balikesir.edu.tr)

### Öz

Kur'ân'ın yaratılmışlığı (halku'l-Kur'ân) konusunda Ebû Hanîfe'ye birbirinden farklı iddialar atfedilmektedir. Bazı kaynaklarda onu bu fikri ilk ortaya atan kişi olduğu, vefat ettiğinde bu fikir üzere olduğu gibi iddialar mevcuttur. Diğer bazı kaynaklarda ise bilakis onun hiçbir zaman bu fikri savunmadığı, hatta bu konuda tartışılmaması gerektiği yönünde telkinlerde bulunduğu nakledilir. Ona nispet edilen bazı eserlerde onun bu konu hakkında herhangi bir görüşü yer almazken, diğer bazı eserlerde mana ile telaffuz ve okunuş arasında ayırım yaptığına dair fikirler yer almaktadır. Sonraki dönemlerde yazılan Hanefî-Mâtürîdî eserlerde ise bu kelâmî mesele hakkında görüş belirtilirken, bu konuda Ebû Hanîfe'ye dair herhangi bir atfa rastlanılmamaktadır. Bununla birlikte, farklı mezhebî oluşumlar arasında bir kesim Ebû Hanîfe'yi bu görüşle suçlayıp ötekileştirirken, onu Ehl-i Sünnet çizgisinde değerlendiren diğer Hanefî ve Sünnî kesimler ise onu bu görüşten arındırma çabası içerisinde olmuşlardır. Bu makalemizde halku'l-Kur'ân meselesinde Ebû Hanîfe'ye isnat edilen görüşleri tarafsız bir bakış açısıyla analiz ederek literatüre katkı sunmayı hedeflemekteyiz. İslâm Mezhepleri Tarihi disiplininin yöntemlerini esas alan araştırmamız, fikirleri tarihsel bağlamıyla birlikte ele alarak değerlendiren bir yaklaşımla yürütülmüştür. Bu doğrultuda halku'l-Kur'ân fikrinin ortaya atıldığı zaman diliminden itibaren tarihsel süreçteki gelişimini dikkate alan bir yöntem benimsenmiştir. Ayrıca ilgili rivayetleri aktaran şahısların sosyo-kültürel ve mezhebî aidiyetlerini de dikkate almak, yöntem açısından hassasiyet gösterdiğimiz hususlardan biridir. Halku'l-Kur'ân fikrinin mihne sürecinde bazı Hanefî şahıslar tarafından benimsenmiş olması, bu fikrin Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesinde etkili olmuş olmalıdır. Bu bakımdan Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda ona birbirinden çelişkili rivayetler atfedilmesinin, büyük ölçüde geçmişe dönük bir inşaa faaliyetini yansıttığı söylenebilir. Ne Kur'an hakkında mana ve telaffuz açısından ayırım yapanları Lafziyye olarak anarak Cehmîlikle itham eden Hanbelî çevre, ne de söz konusu ayırımı benimseyen Buhârî ve İbn Kuteybe gibi diğer Ashâbü'l-Hadîs'ten isimler, bu ayırımın Ebû Hanîfe tarafından benimsenmiş olduğuna dair herhangi bir irtibatlandırma yapmışlardır. Bu durum, söz konusu ayırımın Ebû Hanîfe tarafından yapıldığı iddiasına şüpheyile yaklaşmamızı destekler niteliktedir. Genel olarak makalemizde yer verilen birbirine zıt iddiaları manidar kılan esas husus ise, Ehl-i Sünnet içerisinde Ebû Hanîfe'yi dışlayan (özelde Hanbelî Hadis Taraftarı) kesimler ile onu savunan (Eş'arî ve Maturidîler gibi) zümreler arasındaki çekişmeyi resmetmesidir. Diğer taraftan kelâma ilgi duyarak Mu'tezile'ye yakın olan Irak Hanefîleri bu fikrin Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesinde etkili olurken; buna karşın Ehl-i Hadîs'e daha yakın bir tutum sergileyen özellikle Mâverâünnehir Hanefîleri ise Mu'tezilî karşıtı tutumlarına bağlı olarak söz konusu fikrin ona nispet edilmesine karşı durmalarıyla öne çıkmaktadır.

## Anahtar Kelimeler

İslâm Mezhepleri Tarihi; Kelâm; Ebû Hanîfe; Halku’l-Kur’ân; Hanefilik; Ehl-i Sünnet

## Öne Çıkanlar

- Halku’l-Kur’ân görüşünün Ebû Hanîfe tarafından benimsenip benimsenmediği iddiası hakkında kesin görüş belirtmek zordur.
- Bu konuda birbirine zıt yaklaşımların bulunması, Ebû Hanîfe’yi dışlayan kesimler ile onu savunan kesimler arasındaki çekişmeyi yansıtmaktadır.
- Mihne sürecinde bazı Hanefilerin halku’l-Kur’ân fikrini savunmuş olmaları, bu fikrin Ebû Hanîfe’ye nispet edilmesinde etkili olmuştur.
- Ebû Hanîfe’ye nispet edilen bazı eserlerde, onun döneminde mevcut olmayan görüşlerin yer aldığı tespit edilmektedir.
- Gerek Ebû Hanîfe’ye bu fikri nispet eden rivayetler, gerekse onun bu fikre karşı tepkili olduğunu iddia eden rivayetler, geçmişe dönük tarihsel bir inşa faaliyeti çabasını barındırmaktadır.

## Atıf Bilgisi

Atalay, Hakan. “Halku’l-Kur’ân Fikrinin Ebû Hanîfe’yle İrtibatlandırılması Sorunu”. *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1121-1149. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1463108>

## Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	01 Nisan 2024
Kabul Tarihi	17 Eylül 2024
Yayın Tarihi	30 Eylül 2024
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
S. Kalkınma Amaçları	-
Lisans	CC BY-NC 4.0



## The Problem of Correlating the Idea of Khalk al-Qurʾān with Abū Ḥanīfa

Hakan Atalay

0000-0002-3799-0007

Balıkesir University, Faculty of Divinity, Department of History of Islamic Sects, Balıkesir, Türkiye

[ror.org/02tv7db43](http://ror.org/02tv7db43)

[hakan.atalay@balikesir.edu.tr](mailto:hakan.atalay@balikesir.edu.tr)

### Abstract

Various claims are attributed to Abū Ḥanīfa regarding the createdness of the Qurʾān (khalk al-Qurʾān). Some sources claim that he was the first person to put forward this idea, and that he was about to have this idea when he died. Some other sources, on the other hand, state that he never defended this idea and even suggested that it should not be discussed on this issue. While some works attributed to him do not contain any of his views on this subject, some other works attributed to him contain ideas that he distinguished between the meaning and pronunciation and recitation. Another striking point is that there is no reference to Abū Ḥanīfa on this subject in the Hanafī-Māturidī works written in later periods expressing their views on this theological issue. Thus, while one group among various sectarian formations accused Abū Ḥanīfa of this view and marginalized him, other Hanafī and Sunnī groups, who evaluated him in line with Ahl al-Sunnah waʾl-Jamāah, tried to purify him from this view. In this study, we aim to analyze the views attributed to Abū Ḥanīfa on the issue of the createdness of the Qurʾān from an impartial perspective. Our research, based on the methods of the discipline of the History of Islamic Sects, is based on an approach that evaluates ideas in terms of their relationship to historical context and events, with a perspective that takes into account the development of the idea of khalq al-Qurʾān in the historical process from the time it was put proposed; it was also carried out by taking into account the socio-cultural and sectarian affiliations of the individuals.

The fact that the idea of khalq al-Qurʾān was adopted by some Hanafī people during the Miḥna period must have been effective in attributing this idea to him. In this respect, it can be said that the attribution of conflicting narratives to Abū Ḥanīfa regarding this idea largely reflects a retrospective construction activity. Neither the Hanbalī circles, who accuse those who make a distinction between meaning and pronunciation of the Qurʾān by “Lafziyyah” and condemn them as “Jahmī”; nor other figures from the Aṣḥāb al-ḥadīth who adopted this distinction, such as Bukhārī and Ibn Qutayba, said anything about this distinction by Abū Ḥanīfa. This fact leads us to doubt of the claim that this distinction was made by Abū Ḥanīfa. In general, the main point that makes the contradictory claims presented in our article meaningful is that it depicts the struggle between the groups that exclude Abū Ḥanīfa within the Ahl al-Sunnah and those who defend him. On the other hand, mostly Iraqī Hanafīs, who were interested in *kalām* and were close to the Muʿtazilah, were influential in attributing this idea to Abū Ḥanīfa; on the other hand, the Hanafīs of Māwerāunehr, who displayed an attitude closer to the Ahl al-Hadīth, stood out with their opposition to attributing this idea to him due to their anti-Muʿtazilah attitude.

### Keywords

History of Islamic Sects; Kalām; Abū Ḥanīfa; Khalk al-Qurʾān; Hanafism; Ahl al-Sunnah

## Highlights

- It is difficult to give a definite opinion on the claim whether the view of the creation of the Qurʾān was adopted by Abū Ḥanīfa.
- The existence of opposing approaches to this issue reflects the conflict between those who exclude Abū Ḥanīfa and those who defend him. The fact that some Hanafīs defended the idea of qhalq al-Qurʾān during the Miḥna process was effective in attributing this idea to Abū Ḥanīfa.
- It has been determined that some works attributed to Abū Ḥanīfa contain views that did not exist in his period.
- Both the narrations that attribute this idea to Abū Ḥanīfa and the narrations that claim that he was reacted to this idea contain an attempt at retrospective historical construction activity.

## Citation

Atalay, Hakan. “The Problem of Correlating the Idea of Khalk al-Qurʾān with Abū Ḥanīfa”. *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1121-1149. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1463108>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	01 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	17 September 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

## Giriş

Halku'l-Kur'an meselesi, yalnızca kelâmî bir tartışma konusu olmanın ötesinde, nass merkezli zahîrî bir zihniyeti temsil eden Hadis Taraftarları ile te'vili öne çıkararak kelâmcı zümreler arasında vuku bulan, Arap-mevâlî çekişmesini yansıtan sosyo-kültürel ve siyasî aidiyeti bünyesinde barındırmaktadır. Mu'tezile'nin yanı sıra bazı Hanefî çevrelerin de Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşünü benimsemiş olması, Ebû Hanîfe'nin bu tartışmadaki yerinin neresi olduğu noktasında ihtilaflara yol açmıştır. Bilindiği üzere fikhın yanı sıra kelâm ilmiyle de meşgul olan Ebû Hanîfe, kendi döneminde tartışılan kelâmî meseleler hakkında da görüşler ortaya koymuştur. Bununla birlikte halku'l-Kur'an meselesi hakkında konuşup konuşmadığı hususunda kaynaklarda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Cehm b. Safvân (128/746) ve Vâsıl b. Atâ (131/748) gibi kelâmcılarla münazara yaptığı bilinmekle beraber, onun halku'l-Kur'an konusunda bu şahıslarla ilgili münazara yürüttüğüne dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Ona nispet edilen *el-Fikhu'l-Ebsat* gibi bazı eserlerde bu konuda değinilmediği görülürken, *el-Fikhu'l-Ekber* ve *el-Vasiyye* gibi eserlerde ise konunun tafsilatlı bir şekilde ele alındığı görülmektedir.<sup>1</sup> Çalışmamızda değineceğimiz diğer bazı Hanefî-Mâturîdî kelâm eserlerinde veya Makâlât ve Milel-Nihal türü eserlerle karşılaştırıldığında ise bu tür fikirlere dair bir malumat bulunmaması dikkat çekmektedir.

Halku'l-Kur'an fikrinin Ebû Hanîfe'yle ilişkilendirilmesi noktasındaki ihtilaflara odaklanan çalışmamız, farklı mezhebî eğilimlerin Ebû Hanîfe hakkındaki yargılayıcı veya savunmacı tutumunun halku'l-Kur'an meselesi üzerinden yansımalarına dikkat çekmeyi ve bu bağlamda söz konusu rivayetleri eleştirel ve tarafsız bir bakış açısıyla değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Bu soruna bazı çağdaş çalışmalarda değinilmiş olmakla birlikte, onun bu fikri benimsemediği veyahut karşı olduğuna dair iddialardaki çelişkiler üzerinde yeterince durulmamıştır. Konu hakkında rivayetlerin çeşitliliği ve birbirini nakzeder nitelikte olması sebebiyle, konunun müstakil bir araştırma makalesi olarak bütüncül bir perspektifle ele alınmayı hakettiği kanaatindeyiz. Ebû Hanîfe'nin bu fikri savunduğuna dair rivayetleri geçmişe dönük bir inşa faaliyeti olabileceği tespitini daha önceki bazı çalışmalarda da görmek mümkündür. Bu tespiti desteklemenin yanı sıra çalışmamız, Ebû Hanîfe'nin bilakis bu fikre karşı olduğu ve bunu bid'at olarak nitelediği iddialarını da aynı şekilde geçmişe yönelik bir tarih inşası olma ihtimalini öne sürmek bakımından farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Ayrıca Kur'an hakkında mana-lafız ayrımı yapan yaklaşımın hicrî 3. asrın ürünü olması ve Hanbelî çevre tarafından "Lafziyye" adlandırılmasıyla tenkit edilmesi, söz konusu ayrımın Ebû Hanîfe'ye aidiyetini sorgulamaya iten etkenlerdendir. Araştırmamızı önemli kılan bir başka unsur da söz konusu problemin esasında iki mezhebî aidiyet arasında vuku bulan kelâmî ve sosyo-politik bir simge olduğuna vurgu yapmasıdır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe hakkındaki olumsuz algı içeren haberlerin çoğunlukla Abdullah b. Ahmed b. Hanbel gibi Hanbelî çevre tarafından öne çıkarılmış olması, altı çizilmesi gereken hususlardandır.

İslâm Mezhepleri Tarihi disiplininin benimsediği yöntemler doğrultusunda,

<sup>1</sup> bk. Ebû Hanîfe, "el-Fikhu'l-ekber", *eş-Şerhu'l-müeyyesser ale'l-fikheyini'l-ebsat ve'l-ekber el-mensûbeyn li Ebi Hanîfe*, telif: Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis (b.y.: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 20-27; a.mlf., *Vasiyyetü'l-imam Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, thk. Ebû Muâz Muhammed b. Abdulhay (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), 40-42. krş. a.mlf., "el-Fikhu'l-ebsat", *eş-Şerhu'l-müeyyesser ale'l-fikheyini'l-ebsat ve'l-ekber el-mensûbeyn li Ebi Hanîfe*, telif: Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis (b.y.: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 76-167.

araştırmamızda şahıs derinleşmesi ilkesinin yanı sıra, farklı mezhebî aidiyetlerden aktarılan veriler karşılaştırılmış ve fikirlerin tarihsel gelişim sürecini ve bağlamı dikkate alan bir yöntem anlayışıyla hareket edilmiştir. Tüm iddiaları fikir-hadise irtibatı yöntemiyle ve bütüncül bir perspektifle karşılaştırmalı olarak değerlendirme noktasında çalışmamızın alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Araştırma konumuz halku'l-Kur'an'ın Ebû Hanîfe'ye nispeti hakkındaki sorunla sınırlandırıldığı için, sonraki dönemde Hanefî-Mâturîdî görüşler hakkındaki bilgilere sınırlı ölçüde değinilmiştir.

### 1. Halku'l-Kur'ân Meselesinin Tarihine Kısa Bir Bakış

Allah'ın sıfatlarıyla ilgili kelâm sıfatı bağlamında ortaya çıkan bir tartışma olmakla birlikte, halku'l-Kur'ân tartışmasının kökeni hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.<sup>2</sup> Halku'l-Kur'ân konusundaki ilk ihtilafların Ebû Hanîfe ve ashabının döneminde ortaya çıktığını<sup>3</sup> belirten iddiaların yanı sıra, Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini kelâmî bir tartışma olarak ilk ortaya atan kişinin Ca'd b. Dirhem (124/742) olduğu iddiası yaygındır.<sup>4</sup> Onun ise bu fikri Beyân b. Sem'ân'dan (119/737) aldığı gibi iddialar<sup>5</sup> büyük ihtimalle halku'l-Kur'ân fikrinin dayanağını kötü şöhretli biriyle irtibatlandırma gayretinin ürünüdür.<sup>6</sup> Allah'ın Mûsâ ile konuşmadığını söylediği gerekçesiyle zındıklıkla itham edilen Ca'd'ın,<sup>7</sup> Hişâm b. Abdilmelik'in emriyle Kûfe valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (126/743) tarafından yakalandığı ve bir kurban bayramı günü öldürüldüğü söylenir.<sup>8</sup> Bununla birlikte halku'l-Kur'ân fikrinin Ca'd'a kadar geri götürülmesi hususunun temellendirilmesi zayıf kalmaktadır.<sup>9</sup> Ca'd ile ilgili suçlamaların doğrudan Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinden

<sup>2</sup> Detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988), 9/382; A. J. Wensinck, *İslâm Akidesi: Doğu ve Tarihsel Gelişimi*, çev. Mustafa İkiyaka (İstanbul: Ulak Yayınları 2020), 89; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 339; Osman Aydın, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi Ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I", *Dini Araştırmalar* 3/9 (2001), 57-58; Muharrem Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları", *Bilimname* 37/1 (2019), 358-360. Ca'd'ın sahip olduğu görüşlerin Yahudi veya Hristiyan menşeli olduğu iddiaları, bu iddiaların Hadis Taraftarlarının eserlerinden nakledildikleri göz önünde bulundurulduğunda, halku'l-Kur'ân fikrini itibardan düşürmeye yönelik gibidir.

<sup>3</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil* (Tantâ: Dâru'l-Beşîr, 1987), 369; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile ve mubayenetihim li sa'iri'l-muhâlifin*, thk. ve nşr. Fuad Seyyid (Beirut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 110.

<sup>4</sup> Osman b. Saîd ed-Dârimî, *Nakzu'l-İmâm Ebî Saîd Osman b. Saîd ale'l-Merîsi el-Cehmi el-Anid*, thk. Reşid b. Hasan el-Elmî (b.y.: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998), 1/599; a.mlf., *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdillâh el-Bedr (Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1995), 199; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/382; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 2/92.

<sup>5</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/382.

<sup>6</sup> Makâlât türü eserlerde Beyân b. Sem'ân'ın halku'l-Kur'ân görüşünü benimsediğine dair herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Ayrıca onun tescim hakkındaki görüşleri, sıfatlar probleminden türemiş olan halku'l-Kur'ân fikri ile uyumsuzdur. Hâlid el-Aselî, *Cehm b. Safvân ve mekânatihi fî'l-fikri'l-İslâmî* (Bağdad: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1965), 47.

<sup>7</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 7/338.

<sup>8</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-reddu ale'l-Cehmiyye ve ashâbi'ta'tîl*, thk. Abdurrahmân Amîra (Riyâd: Dâru'l-Maârifî's-Suûdiyye, ts.), 29; Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî ale'l-Merîsi*, 1/581. Hâlid el-Kasrî'nin Ca'd'ın katlinden dört sene önce Irak valiliğinden azledildiğini belirten Kevserî, bu rivayeti "Haber her ne kadar şü'yü' bulup yayılsa da sabit değildir." diyerek eleştirmektedir. bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, çev. Süleyman Tekin (İstanbul: Tahkik Yayınları, 2020), 177. Bu konuda detaylı bilgi için ayrıca bk. Ümit Toru, *İslâm Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvân ve Cehmiyye* (Ankara: Sonçağ Akademisi, 2021), 125-127.

<sup>9</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 338; Aydın, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi", 49.

ziyade Allah'ın Mûsâ ile konuşmadığı iddiasında yoğunlaşması, esasında onun doğrudan halku'l-Kur'ân fikriyle ilgilenmediği, fakat sonraki süreçte onun bu meseleyle irtibatlandırıldığı söylenebilir.<sup>10</sup>

Halku'l-Kur'ân görüşünü Ca'd'dan alıp devam ettiren kişi olarak da anılan<sup>11</sup> Cehm b. Safvân'la ilgili bilgiler daha çok sıfatların nefyi etrafında yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini benimsemek, ilerleyen süreçte bu fikri reddedenler tarafından Cehm'e nispetle "Cehmî" şeklinde itham edilmeye sebep olmuştur. Ka'bî (319/931) ve Eş'arî (324/935) gibi makâlât yazarlarının eserlerine bakıldığında Cehm'in doğrudan halku'l-Kur'ân fikriyle irtibatlandırılmaktan ziyade, Allah'ın ilminin Allah'tan başka olduğu ve muhdes olduğu;<sup>12</sup> Kur'ân'ın cisim olup Allah'ın fiili olduğu<sup>13</sup> gibi fikirleri ön plana çıkmaktadır. Diğer bazı kaynaklarda ise onun halku'l-Kur'ân fikriyle ilişkisi daha açık bir şekilde ortaya konmaktadır. Ona atfedilen fikirler şu şekildedir: Allah'ın ne kelâmı ne de konuşması vardır. O Mûsâ ile konuşmadı ve asla konuşmaz. Kur'ân yaratılmıştır. Allah söz ve kelâmı yaratmış ve bunları kullarından dilediği kimselerin kulaklarına ulaştırmıştır.<sup>14</sup> Kur'ân "şey" olarak vasıflandırıldığı takdirde, Allah her şeyin yaratıcısı olduğu için, Kur'ân'ın da yaratılmış olduğunu kabul etmek gerekir.<sup>15</sup> Ayrıca "Biz, onu Arapça bir Kur'ân yaptık."<sup>16</sup> gibi âyetlerde geçen "ceale" fiili bu yaklaşıma göre yaratmak manasına gelmektedir.<sup>17</sup> Kur'ân'ın "muhdes"<sup>18</sup> olarak nitelendirilmesi de onun yaratılmış olduğuna diğer bir delil olarak sunulmaktadır. Zira her muhdes, yaratılmıştır.<sup>19</sup>

Cehm'den sonraki süreçte halku'l-Kur'ân fikrinin savunucusu olarak kaynaklar Bişr el-Merîsî (218/833) ismine yoğunlaşmaktadır.<sup>20</sup> Bu bağlamda halku'l-Kur'ân meselesinin daha belirgin bir şekilde Hârûnürreşîd'in (170-193/786-809) hilafeti döneminde tartışıldığını söylemek mümkündür.<sup>21</sup> Bu dönemde Bişr el-Merîsî, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünü benimsediği ve yaymaya çalıştığı için zındıklıkla suçlanıp tekfir edilmiş ve bazı ulema tarafından ölüm fetvasıyla karşı karşıya kalmıştır.<sup>22</sup> Hârûnürreşîd, "Bişr'in 'Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia ettiğini işittim. Allah'a yemin olsun ki onu ele geçirirsem hiç kimseyi

<sup>10</sup> Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 127.

<sup>11</sup> Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 30; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/337.

<sup>12</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu - Râcih Kürdî - Abdülhamîd Kürdî (İstanbul - Ammân: Kuramer Yayınları - Dârü'l-Feth, 2018), 254; Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 583 vd.; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye* (Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedîde, 1977), 199.

<sup>13</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 589.

<sup>14</sup> Ebû'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bid'a*, thk. M. Zâhid el-Kevserî (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 97.

<sup>15</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabri b. Selâme Şâhîn (b.y.: Dâru's-Sübât, ts.), 113.

<sup>16</sup> *Diyanet İşleri Meali (Yeni)*, (Erişim: 24 Mart 2024), ez-Zuhuruf 43/3.

<sup>17</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 101 vd.

<sup>18</sup> el-Enbiyâ 21/2.

<sup>19</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 121.

<sup>20</sup> Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî ale'l-Merîsî*, 1/530; Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî, el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-red alâ men kâle bi-halki'l-Kur'ân, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakihî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2002), 16.

<sup>21</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 341; Aydınlı, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi", 53.

<sup>22</sup> bk. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd el-Kahtânî (Demâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1986), 1/124, 168; Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî ale'l-Merîsî*, 1/587; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 7/61-70.



öldürmediğim şekilde öldüreceğim.”<sup>23</sup> diyerek ondan duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Tüm bu hususlardan anlaşılacağı üzere Bîşr el-Merîsî halku'l-Kur'ân konusunun gündemde olmasına etki eden önemli şahıslardan olmuştur.

Me'mun'un (198-218/813-833) hilafeti döneminde ise halku'l-Kur'ân tartışması saray meclislerinde ilmî münazaraların konularından biri olmuştur. Bîşr el-Merîsî ile Kinânî'nin (240/854) halife huzurunda yaptıkları münazara bunun en bariz örneğini teşkil etmektedir.<sup>24</sup> Bu konuda Bîşr el-Merîsî<sup>25</sup> gibi Hanefî şahısların yanı sıra Hanefî bir kadîlkûdat ve Mu'tezilî bir âlim olan Ahmed b. Ebî Duâd (240/854)<sup>26</sup> ve Mu'tezilî Sümâme b. Eşres (213/828)<sup>27</sup> gibi isimlerden etkilenen Me'mun, 212/827 yılında Kur'ân'ın yaratılmışlığı doktrinini devletin resmî ideolojisi haline getirmiş, böylelikle bu konu mihne uygulamalarının merkezinde yer alan bir meseleye dönüşmüştür.<sup>28</sup>

Diğer birçok itikadî nitelikli ayrışmalarda olduğu gibi bu konunun da siyasî zeminden bağımsız ele alınamayacağını belirtmek gerekir. Zira söz konusu dönemdeki kelâmî görüşler çoğu zaman siyasî bir tepkiyi de kendisinde barındırmaktadır.<sup>29</sup> Nitekim her ikisi de mevâlî olan Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân, Emevî yönetimine karşı yapılmış isyanlarda yer almıştır.<sup>30</sup> Cehm, Emevîlere karşı isyan hareketlerinin liderlerinden Hâris b. Süreyc'in (128/746) kâtipliğini yapmış,<sup>31</sup> Emevîlere karşı geliştirilen Abbâsî davetinde kâtip ve propagandacı olarak görev almış ve mevâlînin haklarını savunmaya özen göstermişti. Aynı şekilde Ca'd'ın öldürülmesi de büyük ihtimalle siyasî sebeplidir.<sup>32</sup> Câbirî'ye göre Allah'ın ezeli ilim gibi sıfatların nefyedilmesi ve Kur'ân'ın ezeli olmayıp sonradan yaratıldığını söylemek, o dönemdeki siyasî şartlarda Emevîlerin dayandıkları cebir teorisine zıt bir doktrindi. Buna karşın Kur'ân'ın ezeli olduğunu söylemek ise kaderci ideoloji ile tamamen uyum içinde olan bir görüştü.<sup>33</sup>

Siyasî ve sosyo-kültürel bağlamıyla beraber analiz edildiğinde halku'l-Kur'ân meselesi etrafındaki çekişme, esasında Arap-Mevâlî temelinde bir “ben” ve “öteki” kavgasının teolojik bir söylemle somutlaşması olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrinin devlet politikası haline gelmesi, nass ve rivayet merkezli bir anlayışını temsil eden Ehl-i Hadîs'in toplumsal etkinliğini bastırma arzusunu bünyesinde barındırırken; bunun yerine nassların anlaşılmasında te'vil'i öne çıkaran Mu'tezilî kelâmcılığını ve dolayısıyla mevâlî zihniyetini ilmî otorite olarak hâkim kılma isteğini yansıtmaktadır. Dolayısıyla halku'l-Kur'ân meselesi etrafındaki bu iki kutuplaşma, kelâmî tartışmaların siyasî etkenlerle iç içe olduğu bir durumun yansıması olarak, Arap düşünme biçiminin temsilcisi mesabesindeki Hadis

<sup>23</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/127, 169; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/68.

<sup>24</sup> Kinânî'nin bu konuda yazmış olduğu eseri günümüze ulaşmıştır. bk. Kinânî, *el-Hayde*.

<sup>25</sup> bk. Kinânî, *el-Hayde*, 19; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/308.

<sup>26</sup> Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhire, 1992), 2/38.

<sup>27</sup> Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 110-117.

<sup>28</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk* (Beirut: Dâru't-Turâs, 1967), 8/619, 631.

<sup>29</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Medeniyetinde Entelektüeller -İbn Hanbel Mihnesi&İbn Rüşd'ün Çilesi-*, çev. Numan Konaklı (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 138-139.

<sup>30</sup> Ca'd b. Dirhem, Yezîd b. Mühelleb'in önderliğinde Abdülmelik b. Mervân'a karşı yapılan isyana katılanlar arasındadır. bk. Taberî, *Târîh*, 6/591.

<sup>31</sup> Taberî, *Târîh*, 7/330.

<sup>32</sup> Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/91; Câbirî, *Arap-İslâm Medeniyetinde Entelektüeller*, 142.

<sup>33</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Medeniyetinde Entelektüeller*, 143.

Taraftarları ile mevâlî zihniyetinin temsilcisi konumunda olan kelâmcı zümreler arasında vuku bulan, siyasî ve sosyo-kültürel aidiyetlerin çekişmesini ifade etmektedir.<sup>34</sup>

Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrine şiddetle karşı çıkanların başında Ashâbü'l-Hadîs gelmektedir. Dinî konularda mümkün mertebe rivayetlerin zahirine bağlı kalmayı ve selefin izinden gitmeyi esas alan Ashâbü'l-Hadîs, Kur'an'ın kelâmullah olduğuna vurgu yaparak, bundan başka bir iddiada bulunanın Kitab'a ve Sünnete muhalefet etmiş olacağı kanaatinde olmuştur.<sup>35</sup> Bu zümreler önceleri Kur'an hakkında "mahlûk" veya "gayr-ı mahlûk" demekten kaçınmakta ve bu konuya dalmayı kerih görmekteydi. Bunun yerine Kur'an'ın kelâmullah olduğunu söylemekle yetinilmekteydi. Fakat Kur'an'ın mahlûk olduğu iddiası yayılmaya başlayınca, bunları dillendirenlere karşı mücadele etmek amacıyla Kur'an'ın mahlûk olmadığını ifade etmek kaçınılmaz olmuştur.<sup>36</sup> Dârimî (280/894) gibi şahısların ifadelerinde de görüldüğü üzere, Hadis Taraftarları Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiasını, Allah'ın kelâm sıfatını inkâr etmek, Allah'ın kelâmını insan kelâmı olarak görmek, Allah'ın ezeli bilgi sahibi olduğunu reddetmek olarak değerlendiren bir yargı içerisinde olmuşlardır.<sup>37</sup> Bu nedenle Kur'an'ın mahlûk olmadığını söylemek ve mahlûk olduğunu iddia edenleri tekfir etmek, Ashâbü'l-Hadîs'in -ve sonraki süreçte genel olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'in- akidesi haline gelmiştir.<sup>38</sup>

Hadis Taraftarları Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşünü reddederken, Mu'tezilî çevrelerin yanı sıra Mürcî, Hâricî, Zeydî, ve Şî'îmâmî kesimler arasında da bu görüşü savunanlar olmuştur.<sup>39</sup> Hanefî çevreler arasında ise gerek mihne öncesinde gerekse mihne dönemi ve sonrasında iki farklı eğilim söz konusudur. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Ebû Yusuf (182/798) ve onun öğrencisi Bişr b. Velid el-Kindî (238/853) gibi şahıslar halku'l-Kur'an görüşünü reddedenler arasındadır. Bu şahısların kelâm ilmine karşı duruşları<sup>40</sup> ve Ehl-i Hadîs'e yakınlıkları, Mu'tezile karşıtı olan Hanefî çizgiyi yansıtmaktadır. Bu bakımdan onların halku'l-Kur'an karşıtlığının aynı zamanda Mu'tezile karşıtı bir duruşu da simgelediği söylenebilir. Sonraki satırlarda da değinileceği üzere bu tutum, Maturidiliğin öncülerini temsil eden Mâverâünnehir Hanefîlerinin de temel yaklaşımı haline gelmiştir. Buna karşın halku'l-Kur'an fikrini benimseyen hatta propagandasını yapan Hanefîlerden İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe (212/827)<sup>41</sup> ve Bişr el-Merîsî (218/833)<sup>42</sup> gibi kimseler ise, kelâm

<sup>34</sup> Halku'l-Kur'an ve mihnenin sosyo-kültürel ve siyasî boyutu hakkında değerlendirmeler için bk. Câbirî, *Arap-İslâm Medeniyetinde Entelektüeller*, 144 vd.; Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınları, 2014), 142-143; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 107 vd.; *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.)

<sup>35</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/158.

<sup>36</sup> Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî ale'l-Merîsî*, 1/524-525, 536-538. Ayrıca bk. Wilferd Madelung, "Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın Yaratılışı) Hakkındaki İhtilafların Kökenleri", çev. Bülent Ünal, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, drl. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 482 vd.

<sup>37</sup> Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 198; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/102.

<sup>38</sup> bk. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (324/935-36), *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kâhire: Dâru'l-Ensâr, 1977), 25; İsmâil b. Abdîrrahmân es-Sâbûnî, *Akidetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs* (Kâhire: Dâru'l-Minhâc, 2003), 40.

<sup>39</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 268-269; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 582.

<sup>40</sup> Ebû Yusuf'un kelâm karşıtlığına örnek olarak bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/66.

<sup>41</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/375-376.

<sup>42</sup> bk. Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî ale'l-Merîsî*, 1/578; Kinânî, *el-Hayde*, 63 vd.; Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 109 vd.

ilmiyle meşgul olan ve daha çok Mu'tezîle'ye yakın duruş sergileyen Irak Hanefîlerindedir.

Makalemizin de ana meselesi olarak Ebû Hanîfe'nin bu konuda hangi noktada durduğu hususunda ise birbirinden farklı iddialar ortaya atılmıştır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'yi dışlayan ve onu savunan kesimler tarafından iki zıt Ebû Hanîfe portresi çizilmektedir. Hatta bu iki zıt portreyi resmeden iddialarda da çelişkiler söz konusudur. Ayrıca onun Kur'ân hakkında lafız ve mana ayrımı yaptığını iddia eden rivayetlerin yanı sıra, onun bu konuda herhangi bir görüş belirtmediği gibi birbirinden çelişkili iddiaların mevcudiyeti, Ebû Hanîfe'nin bu konuda gerçekte hangi fikirde olduğunu tespit etmeyi zorlaştırmaktadır.

## 2. Ebû Hanîfe'nin Halku'l-Kur'ân Fikriyle İlişkilendirilmesi

### 2.1. Halku'l-Kur'ân Görüşünü Savunduğu İddiası

Bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın yaratılmışlığını dile getiren ilk kişi olduğu iddia edilmektedir. İbn Kuteybe'nin (276/889) belirttiğine göre Cehm b. Safvân ve Ebû Hanîfe bu konu hakkında konuşana kadar halku'l-Kur'ân bilinen bir mesele değildi.<sup>43</sup> Hasan b. Ebî Mâlik'ten (204/819) nakledildiğine göre Ebû Yusuf, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia eden ilk kişinin Ebû Hanîfe olduğunu söylemekteydi.<sup>44</sup> Ebû Müşir'e (218/833) dayandırılan bir rivayete göre Şam kadısı Seleme b. Amr (ö. ?), "Allah Ebû Hanîfe'ye rahmet etmesin. Çünkü o, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia eden ilk kişidir."<sup>45</sup> demiştir.

Halku'l-Kur'ân meselesinin Kûfe'de ilk defa gündeme gelmesini Beyân b. Sem'ân (119/737) ile ilişkilendiren iddialardan<sup>46</sup> birine göre, bir gün Ebû Hanîfe ile birlikte Osman b. el-Büstî'nin evindeyken, Beyân b. Sem'ân gelir ve Hammâd b. Ebî Hanîfe'ye (176/793) Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığını sorar. Hâmmâd ise bu konu hakkında daha önce konuşulmadığı ve ulemânın da bu konuya dalmamış olduğunu belirterek Kur'ân'ın kelâmullah olduğunu söylemekle yetinir. Bu konuya ilk cevap veren kişi ise Ebû Hanîfe olur ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyler.<sup>47</sup>

Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân görüşünü savunduğunu belirten bir başka iddia ise, hocası Hammâd b. Ebî Süleymân'ın (120/738)<sup>48</sup> ona bu konudan dolayı tepki gösterdiği iddiasıdır.

<sup>43</sup> İbn Kuteybe, *el-ihtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk. Amr b. Mahmûd Ebû Amr (Beyrut: Dâru'r-Râye, 1991), 60.

<sup>44</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/183. İbn Hibbân'ın eserinde, bu görüşü Kûfe'de ilk dile getiren kişinin kast edildiği notu yer almaktadır. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn min el-muhaddisîn ve'd-duafâi ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyid (Halep: Dâru'l-Va'y, 1976), 3/65.

<sup>45</sup> Ebû Zûr'a ed-Dimaşkî, *Târîhu Ebî Zûr'a ed-Dimaşkî*, thk. Ş. Ni'metullah el-Kûcânî (Dimaşk: Mecmuu'l-Lugati'l-Arabiyye, ts.), 506; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/375. Zehebî'nin eserinde ise bu rivayette Ebû Hanîfe'nin ismi yerine "falan" ifadesi yer almaktadır. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 11/143. Ebû Falan ifadesinin Ebû Hanîfe olarak değiştirildiğini düşünen Kevserî, halku'l-Kur'ân konusunda ilk fikir beyan edenin Ca'd b. Dirhem olduğuna dair bilgilerle bu bilginin çeliştiğini ifade ederek Ebû Hanîfe'yi savunmaktadır. bk. Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 156.

<sup>46</sup> İbn Kuteybe'nin bir eserinde Beyân'ın (veya Muğire b. Saïd el-İclî'nin) halku'l-Kur'ân görüşünü ortaya atan ilk kişi olduğu belirtilmektedir. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/165. İsfahânî de bu konuyu Kûfe'de, Yahudi hikayelerini anlatmada uzman olan Beyân b. Sem'ân'ın, Müslüman gruplar arasına fitne maksadıyla ortaya attığını ima etmektedir. Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, thk. Şimrân el-İclî (Beyrut: Müessesetü'l-Eşrâf, 1988), 170.

<sup>47</sup> Bu rivayetin devamında Beyân b. Sem'ân'ın insanları Ebû Hanîfe'ye saldırmaları ve öldürmeleri için tahrik ettiği, insanların Ebû Hanîfe'yi küfre girmekle itham ettiği, bunun üzerine onun "Her türlü küfürden tövbe ederim" diyerek bu görüşten döndüğü nakledilir. bk. İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, 170-171.

<sup>48</sup> Kaynaklara bakılırsa Hammâd b. Ebî Süleyman, halku'l-Kur'ân görüşünü savunmamakta, savunanları ise tekfir etmekteydi. İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1973), 4/160; Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 206.

Ebû Hanîfe'nin çağdaşlarından Süfyân es-Sevrî'ye (161/778) atfedilen bu tür rivayetlere göre, Hammâd b. Ebî Süleyman Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylediğini işitmiş, bu yüzden onu “kâfir”, “zındık”<sup>49</sup> ve “müşrik”<sup>50</sup> gibi ithamlarla anarak kendisinden berî olduğunu beyan etmiştir. Örneğin Hammâd'ın Süfyân es-Sevrî'ye şöyle dediği nakledilir: “Kâfire yani Ebû Hanîfe'ye git ve ona de ki: Eğer Kur'ân mahlûktur diyorsan bize yaklaşma.”<sup>51</sup>

Hammâd'ın ölümünden sonra onun arkadaşları ve öğrencilerinin Ebû Hanîfe'den hocasının yerine geçmesi konusunda ısrar etmeleri<sup>52</sup> ve benzer hususlar, Hammâd'ın Ebû Hanîfe'ye karşı bu tür ifadeleri zikretmiş olabileceği ihtimalinde şüphe uyandırmaktadır. Şayet Hammâd gerçekten Ebû Hanîfe'ye karşı onu tekfir edecek kadar ağır bir ötekileştirici dil kullanmış olsaydı, benzer tepkiyi Hammâd'ın diğer öğrencilerinin de göstermiş olması gerekirdi. Ebû Hanîfe'nin önceleri bu fikri benimseyip sonradan vazgeçtiği varsayımı doğru kabul edilse bile, hocası Hammâd'ın ona karşı bu kadar dışlayıcı bir tavır sergilemiş olması başka birçok kaynak tarafından doğrulanmış olması gerekirdi diye düşünüyoruz. Aksine Süfyân es-Sevrî'ye nispet edilen rivayetler dışında bu konuda herhangi bir veriye rastlanılmaması, bu rivayetlerin Ebû Hanîfe karşıtı kesimler tarafından öne sürülen iddialar olabileceğini düşündürmektedir.

Ebû Hanîfe'nin bu fikirde olduğuna dair diğer iddiaların çoğunlukla öğrencisi Ebû Yusuf'a nispet edilmesi dikkat çekicidir. Bir rivayete göre Hasan b. Ebî Mâlik, Ebû Yusuf'a Ebû Hanîfe'nin Kur'ân hakkındaki görüşünü sormuş, o da “Kur'ân mahlûktur diyordu.” diye cevap vermiş; “Peki sen Ey Ebû Yusuf?” sorusuna ise olumsuz yanıt vermiştir.<sup>53</sup> Ebû Yusuf'un, “Ebû Hanîfe Cehmî mi idi?” sorusuna “Evet” yanıtını verdiği,<sup>54</sup> onun Cehmî olarak öldüğünü<sup>55</sup> veya öldüğünde “Kur'ân mahlûktur” görüşünde olduğunu<sup>56</sup> söylediğine dair iddialar da Ebû Hanîfe'yi halku'l-Kur'ân fikriyle irtibatlandırmak isteyen rivayetler arasındadır. Ayrıca Ebû Ca'fer b. Süleyman'ın (ö. ?) da Ebû Hanîfe'yi Cehmîlikle itham ederek tekfir ettiği nakledilmektedir.<sup>57</sup>

<sup>49</sup> Süfyân es-Sevrî'ye nispet edilen bir rivayete göre Hammâd şöyle demiştir: “Ebu Hanife'nin 'Kur'an mahlûktur.' e demesine şaşırmalı mı? Ona de ki, 'Ey kâfir, ey zındık.'” Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/184-185.

<sup>50</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. M. Abdulmuid Han (Haydarâbâd: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, ts.), 4/127; Eş'arî, *el-İbâne*, 90. Buhârî, bir diğer eserinde bu rivayeti aktarırken Ebû Hanîfe ismini zikretmeksizin, “Ebâ falan adındaki o müşrike bildir ki onun dininden/görüşünden berîyim.” şeklinde nakletmektedir. bk. Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 29. Aynı rivayet bazen, “Ta ki Kur'ân hakkındaki sözünden dönene kadar” ilavesiyle yer alırken; bazen de “Tövbe edene kadar onun dininden/görüşünden berî olduğumu söyle.” gibi ifadelerle aktarılmaktadır. krş. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/377-378.

<sup>51</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/184.

<sup>52</sup> Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 18 Mart 2024).

<sup>53</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/375.

<sup>54</sup> Bu soruyu yönelten şahıs ismi bazen Saîd b. Müslim, bazen Saîd b. Sâlim (Ebû Cezerî Amr b. Saîd'in babası), bazen de Saîd b. Selm olacak şekilde değişkenlik arz etmektedir. krş. Fesevî, *el-Ma'rifet ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 2/782; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/181, 183; Vekî', *Ahbâru'l-kudât* (Beyrut-Riyâd: Âlemü'l-Kütüb - Mektebetü'l-Medâin, 1947), 3/258. Ebû Hanîfe Cehmî olduğu halde neden onun ashâbı arasında yer aldığı sorusuna ise Ebû Yusuf'un şöyle cevap verdiği kaydedilir: “Ebû Hanîfe keskin zeka sahibi bir adamdı. Bu yüzden onunlaydık; o bizim öğretmenimizdi.” Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/258.

<sup>55</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/181; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/372.

<sup>56</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/375.

<sup>57</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/209.

Ebû Hanîfe'yi Cehm b. Safvân'ın kitaplarıyla amel etmek<sup>58</sup> gibi suçlamalarla iki ismi birbirleriyle ilişkilendirmeye çalışan tutum, Ehl-i Re'y karşıtı Ehl-i Hadîs çizgisini yansıtmaktadır. Diğer taraftan Ebû Hanîfe'nin Cehm b. Safvân'ın görüşlerini benimsemediği hatta tenkit ettiği hususu göz önünde bulundurulursa,<sup>59</sup> onun bu şekilde itham edilmesi, Ehl-i Re'y çizgisini benimsemeyen ve Ebû Hanîfe'yi de bu sebeple sevmeyen Ehl-i Hadîs'e mensup kesimlerin onu karalama isteğini yansıtır gibidir. Nitekim bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe ve ona tabi olanların Cehmîye mezhebini benimsedikleri<sup>60</sup> söylenmektedir. Bu tür genelleyici ithamların ise genel olarak Ehl-i Re'y çizgisine karşı bir tepkinin tezahürü olduğu söylenebilir.

Çünkü Ashâbü'l-Hadîs kesiminden bazı kimselerin Ashâbü'r-Re'y çizgisindeki Ebû Hanîfe'ye olan düşmanlıkları, onunla ilgili birtakım olumsuz ithamlar içeren rivayetlerle kendisini göstermiştir. Hadis Taraftarlarının ancak 8. yy. sonlarında belirginleşmeye başladıklarına dikkat çeken Melchert, Süfyân es-Sevrî ve Abdullah b. Mübârek (181/797) gibi şahısların Ebû Hanîfe'yi kınadıklarına dair rivayetleri, söz konusu dönemden geriye dönük yansıtılmış rivayetler olarak değerlendirir.<sup>61</sup> Ebû Hanîfe'yi kötülemek maksadıyla halku'l-Kur'ân fikrini ona nispet eden rivayetlerin sıhhat değeri tartışılır olmanın yanı sıra, bu fikrin daha çok onun ölümünden daha sonraki dönemde toplumda yaygınlaşmaya başlaması ve bu konuda daha çok Bişr el-Merîsî isminin öne çıkması gibi tarihsel unsurlar dikkate alındığında, bu tür ithamları geriye dönük bir inşa faaliyeti olarak değerlendirmek mümkündür. Ebû Hanîfe'yi bu fikirle ilişkilendiren rivayetlerin çoğunlukla onu kötülemek isteyen muhalifleri yoluyla geldiği düşünüldüğünde, mihne sürecinde bazıları Hanefîlerin halku'l-Kur'ân fikrini benimsemesi Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğuna dair algıda etkili olmuş olabilir.<sup>62</sup>

Ebû Yusuf rivayetlerinin haricinde, muhaddislerden Yahyâ b. Abdülhamîd'in (228/843) de on sika raviden Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân görüşünde olduğunu işittiği belirtilmektedir.<sup>63</sup> İbn Ebî'l-Avvâm'ın (335/946), Ebû Hanîfe'ye yapılmış iftira ve eziyetler başlığı altında yer verdiği bir habere göre, Ebû Hanîfe Allah adına yemin etmemekteydi. Bu durum bazı Kûfe valilerine ulaştınca, Ebû Hanîfe "Kur'ân mahlûktur" görüşünde olmakla suçlanmıştır. Bunun üzerine vali Ebû Hanîfe'yi getirtmiş ve "İnsanlar senin Kur'ân mahlûktur dediğini söylüyorlar." diyerek ondan açıklama istemiş; Ebû Hanîfe ise, "İnşallah doğru söylüyorum, bunu söyleyeni veya itiraz edeni duymadım ve bu, nefsi rahatsız eden bir ifadedir." şeklinde cevap vermiştir. Vali, bunu söylemediğine dair yemin etmesini isteyince o, "O, Aziz ve Celil olan, benim onların söylediklerinin hilafında olduğumu biliyor." Vali yine onun yemin etmesini istemiş fakat Ebû Hanîfe, "Benim için O, doğru veya yalan yere yemin etmemden daha üstündür." demeyi tercih etmiştir. Vali, yemin etmediği takdirde cezalandırılacağını söylemiş, fakat onun zayıf ve yaşlı vücudunu görünce, "Yoksa tövbe mi edeceksin?" demiştir. Ebû Hanîfe ise, "Hakkımda iddia edileni katiiyen ne

<sup>58</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/183.

<sup>59</sup> bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/372-373; Zehebî, *Menâkıbu'l-imâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyh*, thk. M. Zâhid el-Kevserî - Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Maârif en-Nümâniyye, 1987), 44; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfu'l-esrâr: şerhu'l-musanîf ale'l-menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/9.

<sup>60</sup> Sa'dî el-Hâşimî, *Ebû Zü'r'a er-Râzî ve cühûdühû fi's-sünneti'n-nebeviyye - ed-Duaşfâ li Ebî Zü'r'a er-Râzî fi ecvibetihî alâ es'ileti'l-berzâi* (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1982), 1/35.

<sup>61</sup> Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* (Leiden-New York-Köln: Brill, 1997), 6.

<sup>62</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 221-222.

<sup>63</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/375.

söyledim ne de inandım.” demiş; buna rağmen vali onun tövbesini istemiş, o da tövbe etmiştir.<sup>64</sup> Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin aslında halku'l-Kur'ân görüşünde olmadığı, fakat onun bu görüşle itham edildiği ima edilmektedir. Diğer taraftan şayet gerçekten vuku bulmuşsa bu olay, söz konusu görüşün politik baskılara yol açması bakımından önemli bir dışlama işlevi gördüğünü göstermektedir.

Halku'l-Kur'ân konusunu yemin meselesiyle irtibatlandıran bir başka kaynak Ebû Hilâl el-Askerî'nin (400/1009) eseridir. Buradaki bilgiye bakılırsa, Ebû Yusuf Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü reddederken; bu mesele Ebû Hanîfe'ye sorulduğunda ise o, “mahlûktur” diye cevap vermiştir. Zira her kim, “Kur'ân'a yemin olsun ki şunu yapmayacağım” derse, Allah'tan gayrı bir şeye yemin etmiş olur; Allah'tan gayrı olan her şey ise mahlûktur. Dolayısıyla Askerî'ye göre Ebû Hanîfe, bu sonuca kendi fikhî içtihat yöntemiyle ulaşmış ve kendi doktrinine göre cevap vermiştir.<sup>65</sup> Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki Ebû Hanîfe'ye nispet edilen halku'l-Kur'ân fikri, Cehm b. Safvân'a nispet edilen fikirden bağımsız bir zemin üzerinden kendisini göstermektedir. Bu bağlamda Madelung, el-Askerî'nin yukarıdaki açıklamasının muhtemelen isabetli olduğu kanaatini paylaşmaktadır. Şöyle ki Cehm b. Safvân, Allah'ın konuşmadığı iddiası ve Allah'ın kelâm sıfatının nefyi üzerinden Kur'ân'ın yaratılmışlığını savunurken, burada ise Kur'ân'ın Allah'tan başka bir varlık olduğu iddiasıyla temellendirilen bir görüş söz konusudur. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân görüşünü savunduğu ileri sürüle bile, onun “Allah gerçekten konuşmaz” iddiasında olan Cehm'in görüşünü benimsediği söylenemez.<sup>66</sup> Diğer taraftan Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünü kabul etmeyen Hanefiler, geleneksel görüşe uygun olmadığı düşüncesiyle bu iddiayı da reddetme eğiliminde olmuşlardır.<sup>67</sup>

Ebû Hanîfe'nin bu fikirle irtibatlandırılması hususunda dikkat çeken bir başka husus da Mu'tezile'nin bu konudaki sessizliğidir. Mu'tezilî gelenek içerisinde Ebû Hanîfe'yi genellikle Mürcie'den sayan, onun fakih kimliğini öne çıkararak takdir eden veya Mu'tezile'ye yakın göstermek isteyen üç farklı eğilim söz konusudur.<sup>68</sup> Fakat söz konusu görüşün Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesinde Mu'tezilî gelenekten bir dayanak bulmak zordur.<sup>69</sup> Nitekim Ka'bî ve Kâdî Abdülcebâr gibi önemli Mu'tezilî şahısların eserlerinde bu konuda herhangi bir ip ucuna rastlanılmamaktadır. Şayet Ebû Hanîfe'nin bu fikri desteklediğine dair güçlü bir delil olsaydı, Ebû Hanîfe'yi kendi düşüncelerine yakın göstermek isteyen Mu'tezilî âlimler bu fırsatı göz ardı etmezlerdi. Bu durum da söz konusu fikrin Ebû Hanîfe'yle irtibatlandırılması hususunda sorgulanmasını destekler niteliktedir.

## 2.2. Halku'l-Kur'ân Fikrinden Sonradan Döndüğü İddiası

Ebû Hanîfe'yi tenkit eden Hadis Taraftarlarında sık sık rastlanan iddialardan birisi, yukarıda da değinildiği üzere onun defalarca tövbeyle davet edildiği hususudur.<sup>70</sup> Ashâbü'l-

<sup>64</sup> İbn Ebî'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkibuhu* (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2009), 73.

<sup>65</sup> el-Askerî, *el-Evâil*, 369.

<sup>66</sup> Madelung, “Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın Yaratılışı) Hakkındaki İhtilafların Kökenleri”, 476.

<sup>67</sup> Madelung, “Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın Yaratılışı) Hakkındaki İhtilafların Kökenleri”, 475 (24. dipnot).

<sup>68</sup> Detaylı bilgi için bk. Fatmanur Alibekiroğlu Eren, “Mu'tezilî Literatüre Göre Ebû Hanîfe'nin Mezhebî Kimliği”, *Turkish Studies - Social Sciences* 14/5 (2019), 1957-1971.

<sup>69</sup> Eren, *Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*, 326.

<sup>70</sup> Ebû Hanîfe'nin “zındıklıktan” veya “zındıkların kelâmından” defalarca tövbeyle davet edildiği gibi iddialar için bk. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/193, 210; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 13/380; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târihi*, 2/786.

Hadîs çizgisinin temsilcilerinin Ashâbü'r-Re'y ve Mürcie karşıtlığını yansıtan bu tür rivayetlerden bazılarında, Ebû Hanîfe'nin küfürden iki defa tövbeye çağrılmasında, onun ircâ fikrini benimsemesi ve Cehm'in kelâmını söylemesi gerekçe gösterilmektedir.<sup>71</sup> Bu bağlamda Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (290/903), Süfyân es-Sevrî'den, "Hakikat konusunda onlarla aynı fikirde olmak istemiyorum." sözünü naklettikten sonra, babası Ahmed b. Hanbel'e (241/855) burada kastedilen kişinin Ebû Hanîfe mi olduğunu sormuş, Ahmed b. Hanbel de, "Evet, İslâm'da iki defa tövbeye çağrılan adam" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Abdullah, "Ebû Hanîfe'nin tövbesi mi isteniyordu?" diye sorunca babası, "evet" diye cevap vermiş ve onun bir âyet hakkında "Bu mahlûktur" dediği için küfürle itham edildiği ve tövbeye çağrıldığını belirtmiştir.<sup>72</sup> Ebû Hanîfe'den kelâmla meşgul olması sebebiyle defalarca tövbeye çağrıldığını belirten bazı kaynaklara göre o, bu tövbe çağrıları üzerine tövbe etmiştir.<sup>73</sup> Böylelikle onun halku'l-Kur'ân fikrinden sonradan döndüğü iddia edilmektedir.

Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân fikrinden dönmesinde etkili olan faktörler hususundaki iddialar da oldukça çeşitlidir. Mesela bir rivayete göre bir gün Kûfe kadısı İbn Ebî Leylâ (148/765) ile Ebû Hanîfe, Kûfe valisi İsâ b. Mûsâ el-Abbâsî'nin huzurunda toplanıp tartışmışlardır. Bu tartışmada Ebû Hanîfe Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyince, İbn Ebî Leylâ onun tövbe etmesi gerektiği, tövbe etmediği takdirde boynunun vurulması gerektiğini beyan etmiştir.<sup>74</sup> Bunun üzerine Ebû Hanîfe'nin bu görüşten döndüğü kaydedilmektedir. Bir rivayete göre Hammâd b. Ebî Hanîfe, babasına bunu neden yaptığını sormuş, Ebû Hanîfe de korkusundan dolayı takiyye yaptığını söylemiştir.<sup>75</sup> Başka bir iddiaya göre ise Ebû Hanîfe önce tövbe etmiş, fakat daha sonra tövbesinden dönerek Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü tekrar izhar etmiştir. Bu yüzden Emevî valisi Yusuf b. Ömer (127/744) onu ikinci defa tövbeye davet etmiş, Hâlid el-Kasrî (126/743) de onu defalarca tövbeye davet etmiştir.<sup>76</sup> Ebû Hanîfe'nin tövbeye davet edilmesine dair iddialarla ilgili açıklamaların çeşitli oluşu bir yana, onun korku sebebiyle takiyye yaptığının dair açıklamalar, Ebû Hanîfe'nin türlü baskı ve işkencelere rağmen düşündüğünü söylemekten çekinmeyen<sup>77</sup> genel tavrıyla pek bağdaşmamaktadır. Bu bakımdan ilgili rivayeti Ebû Hanîfe'yi tahkir etme niyeti içeren bir rivayet olarak değerlendirmek mümkündür.

<sup>71</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/204. Ebû Hanîfe'nin "Kur'ân mahlûktur" dediği için tövbesi istendiğine dair ayrıca bk. İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ fî fedâilil-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 151.

<sup>72</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/192.

<sup>73</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/192, 215. Ebû Hanîfe'nin tövbeye davet edilmesi hakkında farklı izahlar için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 13/382 (Dipnotta yer alan bilgi); Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, 187-188. Diğer taraftan Ebû Hanîfe'nin küfürden, zındıklıktan ve dehrden tövbeye çağrıldığına dair tüm bu rivayetlerin isnadı temelsiz, fasit ve mevzu olduğu belirtilmektedir. Onun iki defa tövbeye çağrılmasını yalanlayan Abdullah b. Dâvud el-Harîbî, bu konuda şöyle demektedir: "Vallahi bu yalandır. Kûfe'de Sâlih b. Hayy'ın iki oğlu Ali ve el-Hasan vardı. Bu ikisi mütedeyyin kişilerdi. Ebû Hanîfe onların huzurunda fetva verirdi. Böyle bir şey olsaydı ona rıza göstermezlerdi. Üstelik ben uzun zaman Kûfe'deydim ve böyle bir şey işitmedim." İbn Abdülber, *el-İntikâ*, 150.

<sup>74</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 13/376.

<sup>75</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/183; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 3/65; Eş'arî, *el-İbâne*, 90.

<sup>76</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 13/378.

<sup>77</sup> Ahmet Yaman, "Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset", *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 34-35.

Bu konuda en sık rastlanan rivayetlerden biri ise, Ebû Yusuf'un Ebû Hanîfe'yle halku'l-Kur'an hakkında münazara ettiği haberidir. Hanefî-Mâtürîdî eserlerde de yer alan bu habere göre Ebû Yusuf, Ebû Hanîfe ile altı ay boyunca münazara etmiş, sonunda her ikisinin görüşü de “Kur'an mahlûktur' diyen kâfirdir” noktasında ittifak etmiştir.<sup>78</sup> Ebû İshâk es-Saffâr'a (534/1139) göre bu ifadeleriyle onlar, Kur'an'ın nazm ve mana açısından kelâmullah olduğunu kastetmişlerdir. Buna göre Kur'an'ı yaratılmış olmakla vasıflandırmak, onun nazm ve mana açısından da yaratılmış olduğu ve dolayısıyla Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğu vasıflandırmasına yol açar. Bu ise küfürdür.<sup>79</sup>

Söz konusu rivayetlerde Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an fikrinden döndüğü hususunda herhangi bir ifade yer almazken; Eş'arî'nin eserinde, “halku'l-Kur'an görüşünden dönünceye kadar” ibaresinin yer alması dikkat çekicidir.<sup>80</sup> Onun bu görüşten döndüğü ifadesine yer verilmemesinin sebebini, onu bu fikirle irtibatlandırmaktan kaçınma isteğinin bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Diğer taraftan belirtmek gerekir ki bu rivayet, çoğunlukla Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an görüşünde olmadığına dair delil gösterilmektedir. Dikkat çeken bir diğer husus ise Eş'arî ve Üstüvâî'nin eserinde bu rivayet nakledilirken, onların Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyeni kâfir olarak değerlendirdikleri ibarenin yer almamasıdır.<sup>81</sup>

Muhammed İnâyet el-Haydarâbâdî'ye göre, Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf'un halku'l-Kur'an konusunda münazara ettikleri haberleri Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an görüşünde olduğu iddiasına delil gösterilemez. Zira Muhammed b. Sâbık'tan rivayet edildiğine göre Ebû Yusuf, Ebû Hanîfe'nin hiçbir zaman halku'l-Kur'an görüşünü benimsemediğini söylemiştir. Bu nedenle Ebû Yusuf'un Ebû Hanîfe ile bu konuda münazara etmiş olmaları, Ebû Hanîfe'nin daha önce bu görüşü benimseyip de -Eş'arî'nin eserinde mevcut rivayetin aksine- münazara sonrası döndüğünü göstermez.<sup>82</sup> Yine Haydarâbâdî'ye göre İmam Şâfiî ve İmam Mâlik gibi İslâm âlimlerinin Ebû Hanîfe'yi methetmiş olmaları, onun kesinlikle halku'l-Kur'an görüşünde olmadığına dair bir diğer işaretidir.<sup>83</sup>

### 2.3. Halku'l-Kur'an Fikrini Savunmadığı İddiası

Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünün Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesi, gerek bu görüşü benimsemeyen Hanefiler gerekse Ebû Hanîfe'yi Ehl-i Sünnet dairesi içerisinde gören diğer Sünnî çevreler tarafından kabul görmemiştir. Bilakis bu kesimler, Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an görüşünü benimsediği iddiasını reddeden bir tutum içerisinde olmuşlardır. Bu minvalde en sık rastladığımız örneklerden birisi, halku'l-Kur'an fikrini savunanlardan Ebû

<sup>78</sup> Hâkim es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, çev. Hüseyin Aydın – Mustafa Genç (Samsun: Bilimkent Yayınları, 2020), 38; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâsîdî (Cidde: Mektebetü's-Suûdî, 1993), 1/611; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/374; Ebu'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ mârifeti'l-usûl* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Yayınları, ts.), 3-4; Neseft, *Keşfü'l-esrâr*, 1/8.

<sup>79</sup> Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille li kavâidi't-tevhîd*, thk. Angelica Brodersen (Beirut: Müessesetü'r-Reyyân, 2011), 2/770.

<sup>80</sup> Ayrıca yukarıdaki rivayetin aksine bu rivayette söz konusu münazaranın süresi iki aydır. Eş'arî, *el-İbâne*, 91.

<sup>81</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 90; Üstüvâî, *Kitâbu'l-i'tikâd*, thk. Seyyid Bahcivân (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 173; Ümit, “Mihne Sürecinde Hanefiler”, 108-109.

<sup>82</sup> Muhammed İnâyet el-Âli el-Haydarâbâdî el-Mevlevî, “Dâmîmetü (kitâbü'l-İbâne) tetealleku bi sâhifeti (35)”, (Yanlışlıkla Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî'ye nispet edilen, *Şerhu'l-fikhu'l-ekber* (Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârif en-Nizâmiyyeti'l-Kâine, 1903), adlı eserin içerisinde), 313-314.

<sup>83</sup> Haydarâbâdî, “Dâmîme”, 321-322.



Hanîfe'nin torunu İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe (212/827), atalarının da “Kur'ân mahlûktur” görüşünde olduğunu belirtmesi üzerine,<sup>84</sup> Bîşr b. Velîd'in onu yalanladığına dair rivayettir.<sup>85</sup> Benzer bir rivayete göre Muhammed b. Saîd b. Sâbık (216/831) Ebû Yusuf'a “Ebû Hanîfe Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylüyor muydu?” diye sormuş, Ebû Yusuf ise ne onun ne de kendisinin böyle söylemediğini belirtmiştir.<sup>86</sup> Ayrıca Ebû Yusuf'un, Ebû Hanîfe'nin “mahlûk veya hâlık” görüşüne sahip olmadığını belirttiği de nakledilmektedir.<sup>87</sup>

Böylelikle söz konusu rivayetlerin Ebû Hanîfe'ye yapılmış birer iftira niteliği taşıdığı kanaatiyle Ebû Hanîfe'yi halku'l-Kur'ân fikriyle irtibatını reddeden bir yaklaşım söz konusudur. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân fikrinde olduğuna dair haberler, senetleri münker, ravileri yalancı veya zayıf gibi tenkitlerle eleştirilerek reddedilmiştir.<sup>88</sup> Ayrıca halku'l-Kur'ân meselesinin Hammâd b. Ebî Süleyman'ın vefatından sonra ortaya çıktığını belirten Kevserî, Hammâd'ın Ebû Hanîfe'yi bu görüş sebebiyle şirkle itham etmesine dair haberleri yalanlamıştır.<sup>89</sup>

Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşünü savunmadığına dair diğer bazı iddialar ise, onun bilakis bu fikre karşı tepkili olduğunu gösterme eğilimindedir. Bu tür iddialarda dikkat çeken husus ise, onun bu konudaki tutumu hakkında birbirinden farklı görüşlerin ortaya atılmış olmasıdır. Bir rivayete göre Ebû Hanîfe, Cehm'in “Kur'ân mahlûktur” dediğini işitince şu âyetle karşılık vermiştir: “Ne büyük bir söz (bu) ağızlarından çıkan! Onlar ancak yalan söylüyorlar.”<sup>90</sup> Bazı kaynaklara bakılırsa Ebû Hanîfe bu konu hakkında tartışmaktan kaçınmayı telkin etmiştir. Ebû Yusuf'a nispet edilen bir rivayete göre bir Cuma günü Kûfe mescidinde Ebû Hanîfe yokken, oradakiler ihtilafa düşerler. Ebû Hanîfe geldiğinde bu meseleyi ona sorarlar. Ebû Hanîfe bir müddet sükut ettikten sonra onlara şöyle söyler: “Bu konuda konuşmayın ve asla soru sormayın. Tek bir harf bile eklemeyen onun Allah'ın kelâmı olduğu sonucuna varın. Bu meselenin, Müslümanları ayakta duramayacakları ve oturamayacakları bir meseleye sokmadıkça, biteceğini düşünmüyorum.”<sup>91</sup>

Yine Ebû Yusuf'tan nakledilen bir başka rivayete göre bir gün Ebû Yusuf Ebû Hanîfe'nin yanındayken, Kur'ân konusuna dalan ve kendisine muhalif olanları yermekte olan bir adamın yanından geçiyorlardı. Ebû Hanîfe ise selefeye bağlı kalınmasını, Allah'ın ve O'nun sıfatları konusunda tartışılmamasını, bu konuda “Kur'ân Allah'ın kelâmıdır” demekle yetinilmesi gerektiğini söyleyerek adamı uyarmıştır.<sup>92</sup>

Bir başka rivayete göre Ebû Yusuf Ebû Hanîfe ile oturdukları bir gün, karşılarında iki adam Kur'ân hakkında tartışıyordu. Birisi Kur'ân'ın mahlûk olduğunu, diğeri ise mahlûk olmadığını savunuyordu. Ebû Hanîfe, din hakkında çekişmenin bid'at olduğunu belirtmiş ve

<sup>84</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/375-376.

<sup>85</sup> İbn Abdülber, *el-İntikâ*, 166; Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 1/346. Abdullah b. Ahmed'de bu rivayetin sadece baş kısmı nakledilmekte; Bîşr b. Velîd'in cevabı ise nakledilmemektedir. bk. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/182.

<sup>86</sup> Üstüvâî, *el-İ'tikâd*, 169; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfat*, 1/611.

<sup>87</sup> Üstüvâî, *el-İ'tikâd*, 168.

<sup>88</sup> Ayrıntılı örnekler için bk. Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 140-142, 155 vd; Amr b. Abdulmunim es-Selîm, *el-İmâm Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit ve nisbetühü ile'l-kavli bi halki'l-Kur'ân ve kitâbü'l-hiyel el-mensûbu ileyh* (Mısır: Dâru'd-Diyâ li'n-neşr ve't-tevzîğ, 2007), 16 vd.

<sup>89</sup> Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, 173.

<sup>90</sup> el-Kehf, 18/5; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/374.

<sup>91</sup> İbn Abdülber, *el-İntikâ*, 166; İbn Ebî'l-Avvâm, *Fedâil*, 117; Kevserî, *Te'nîb*, 111-112.

<sup>92</sup> Üstüvâî, *el-İ'tikâd*, 166.

bu iki şahsın din hakkında çekiştikleri gerekçesiyle arkalarında namaz kılınmamasını söylemiştir.<sup>93</sup> Hatta Bişr b. Velîd'den nakledilen ve Ebû Yusuf'a nispet edilen bir başka rivayete göre Ebû Hanîfe, "Kur'an mahlûktur" diyenin bid'atçı olduğunu söylüyor, böyle bir kimsenin arkasında namaz kılmamayı telkin ediyordu.<sup>94</sup> Bu ifadeler, Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahlûk olduğu iddiasını eleştirdiği gibi Kur'an'ın mahlûk olmadığı iddiasını da aynı şekilde eleştirdiği ve bu konuda onun Kur'an hakkında "Kelâmullah'tır" demekle yetinilmesi gerektiği görüşünde olduğu izlenimini vermektedir.

Yukarıdaki yaklaşımın yanı sıra, bilakis onun Kur'an'ın yaratılmamışlığı savunduğuna dair iddialar da söz konusudur. Örneğin Hakem b. Beşîr'den rivayet edildiğine göre tıpkı Süfyân es-Sevrî gibi Ebû Hanîfe de "Kur'an Allah'ın gayr-ı mahlûk kelâmıdır." diyordu.<sup>95</sup> Ehl-i Hadîs'ten bazı kesimlerin halku'l-Kur'an fikrini ortaya atanlara karşı, Kur'an'ın kelâmullah olduğunu söylemekle yetindikleri ve bu konuda Kur'an'ın "gayr-ı mahlûk" olduğunu söylemeyi dahi doğru bulmadıkları hususuna daha önce değinmiştik. Yukarıda zikredilen rivayetlerin bir kısmında Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un da bu tavrı sergiledikleri anlaşılırken; diğer birtakım rivayetlerde onların Kur'an'ın "gayr-ı mahlûk" olduğunu söylediklerine dair iddialar birbiriyle çelişkili bir durum gibi gözükmektedir. Diğer taraftan Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahlûk olmadığını söyleyen ilk kişi olduğuna dair iddia ise,<sup>96</sup> yüksek ihtimalle onun halku'l-Kur'an'ı ortaya atan ilk kimse olduğuna yönelik iddiaların tersine çevrilmiş versiyonudur.<sup>97</sup>

Tüm bunlardan hareketle, tıpkı Ebû Hanîfe'ye bu fikri isnat eden muhaliflerinin tutumuna benzer şekilde, burada da Ebû Hanîfe'yi savunmak isteyen kesimlerin onu bu fikirden arındırma çabasıyla hareket ettikleri söylenebilir. Bu bağlamda yukarıdaki rivayetlerin belki hepsi için olmasa da en azından bazılarında geçmişe dönük bir inşa söz konusu olma ihtimali vardır.<sup>98</sup> 3./9. Yüzyıl Hanefiliğinin Ehl-i Hadîs'e yakınlaşma sürecinde, Hanefîlerin Ebû Hanîfe ile onun çağdaşı olan Ehl-i Hadîs mensupları arasındaki düşmanlığı gizleme amacıyla tarihi yeniden inşa etme çabası gösterdiklerine dair tespit,<sup>99</sup> bu hususu destekler niteliktedir.

Ayrıca Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının bu konudaki sessizliğine dikkat çeken Madelung'un da dikkat çektiği üzere, Mihne sonrası dönemde Ebû Hanîfe gibi önemli bir konumdaki şahsı suçlama noktasında bir tereddüt vardı.<sup>100</sup> Bu durum ise Ebû Hanîfe'nin bu görüşü benimsediği ya da reddettiği gibi haberlerin sıhhatini sorgulamaya neden olan bir başka etkendir. Hatta Ahmed b. Hanbel'in (241/855), Ebû Hanîfe'nin bu görüşü savunduğuna dair hususun sahih olmadığı kanaatinde olduğu da belirtilmektedir.<sup>101</sup> Ebû Hanîfe'yi Ehl-i

<sup>93</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu e'l-fikhu'l-ekber*, thk. Ali Muhammed Dandal (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 13.

<sup>94</sup> Takıyyüddîn b. Abdülkâdir et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hilv (Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983), 1/110; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/374.

<sup>95</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/374.

<sup>96</sup> Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/257-258.

<sup>97</sup> Fatmanur Alibekiroğlu Eren, *Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi: Akılcı-Hadari Zihniyetin Kesişme Noktası* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 325. Nitekim her iki rivayetin isnat zinciri de Ebû Yusuf > Hasan b. Ebî Mâlik > İshâk b. Abdîrrahman şeklinde oluşmaktadır. Krş. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1/183; İbn Hibbân, *el-Mecrâhîn*, 3/65; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/375.

<sup>98</sup> Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", 109.

<sup>99</sup> Melchert, *The Formation*, 48.

<sup>100</sup> Madelung, "Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın Yaratılışı) Hakkındaki İhtilafın Kökenleri", 475.

<sup>101</sup> Zehebî, *Menâkıb*, 43; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/374.

Sünnet'in en faziletliyelerinden biri olarak nitelendiren Eş'arî (324/935) de bu görüşün ona atfedilmesinin yanlış ve bâtil olduğunu öne sürmüştür.<sup>102</sup> Bu sebeple Eş'arî, Ebû Hanîfe'nin Hammâd b. Ebî Süleyman tarafından tövbeye davet edilmesini de yalan olarak değerlendirmiştir.<sup>103</sup> Dolayısıyla mihne sonrası süreçte bazı Hadis Taraftarları da, Ehl-i Re'y'e karşı tutumlarının yumuşamasından olsa gerek, ona bu iddiayı nispet etmeye yanaşmamışlardır.

Anlaşıldığı üzere halku'l-Kur'ân fikrini benimseyen Iraklı Hanefî şahıslar, Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğunu iddia ederek kendi görüşlerini meşrulaştırmaya çalışırken; söz konusu fikri benimsemeyip de Ebû Hanîfe'yi olumsuz ithamlardan kurtarmak isteyenler onu bu fikirle irtibatlandırmayı reddetme eğiliminde olmuşlardır. Bu durum kelâma ilgi duyan kimseler ile aksine kelâma mesafeli olan ve Ehl-i Hadîs'e yakın duran iki ayrı Hanefî çizgiyi yansıtmaktadır. Nitekim halku'l-Kur'an'ı benimseyenler genel olarak Mu'tezile'den etkilenen ve kelâmı meşgul olan Hanefîler iken, buna karşın bu fikri reddedenler ise diğer çizgide olanlardır.<sup>104</sup> Bu çizginin ilki genellikle Irak Hanefîleri tarafından temsil edilirken; Mu'tezile karşıtı ve Ehl-i Hadîs'e yakın olan diğer yaklaşım ise -Maturidiliğin öncülleri olan- Orta Asya/Mâverâunnehir Hanefîleri tarafından temsil edilmiştir.<sup>105</sup> Nitekim Mâverâunnehir Hanefîleri'nin halku'l-Kur'an görüşüne başından beri karşı oldukları tespit edilmektedir.<sup>106</sup>

Mâverâunnehir Hanefîlerinin öncülerinden Ebû Süleyman el-Cüzcânî (200/816) ve Muallâ b. Mansûr er-Râzî (211/826) gibi âlimlere göre ne Ebû Hanîfe, ne Ebû Yusuf, ne Züfer, ne Muhammed ne de onların ashabından bir kimse Kur'ân hakkında söz söylemiştir; bu konuda söz söyleyenler Bişr el-Merîsî ve İbn Ebî Duâd idi. Bunlar Ebû Hanîfe ashabını itibarsızlaştırmıştır.<sup>107</sup> Ebû Hanîfe'nin talebesi ve Mâverâunnehir Hanefîliğinin ilk etkili isimlerinden olan Ebû Mukâtil Hafs b. Selm (208/823),<sup>108</sup> Kur'ân'ın kelâmullah olduğunu ve mahlûk olmadığını; bundan başka bir şey söyleyenin kâfir olduğu görüşünü belirtirken, Ebû Hanîfe'nin de bu çizgide olduğunu, kendisinden bundan başka bir şey öğrenmediğini, aksi takdirde onu dost edinmemiş olacağını ifade etmiştir.<sup>109</sup>

Halku'l-Kur'an fikrine karşı olan ve Ebû Hanîfe'nin de bu fikirle irtibatını reddeden Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cüzcânî, Ebû Mukâtil Hafs b. Selm ve Ebû Mûtî el-Belhî gibi isimler, Mâverâunnehir Hanefîliğinin gelişiminde öncülük eden ve Mâtüridîliğin fikrî arka planında etkisi bulunan şahıslardır.<sup>110</sup> Kelâm konusunda Mu'tezile'ye yakın duruşlarıyla öne çıkan Irak Hanefîlerinin aksine Mâverâunnehir Hanefîleri,<sup>111</sup> Ehl-i Hadîs'le yakınlaşmanın da etkisinden olsa gerek, Mu'tezile karşıtı duruşlarıyla öne çıkmaktadır. Mâverâunnehir

<sup>102</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 90.

<sup>103</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 91.

<sup>104</sup> Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", 113.

<sup>105</sup> Aron Zysow, "Hanefî Hukuk Kuramında Mu'tezilîlik ve Mâtüridîlik", *Hikmet Yurdu: Düşünce - Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, çev. Süleyman Aydın, 2/4 (2009), 147-149. Ashâbü'l-Hadîs'in Buhârâ'da Hanefî akidesi üzerindeki etkisi için bk. Wilferd Madelung, "Horasan ve Mâverâunnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtüridî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 87.

<sup>106</sup> Ahmet Ateşyürek, *Ebû Mansûr el-Mâtüridî'nin Fikrî Arka Planı* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020), 162-163.

<sup>107</sup> Temîmî, *et-Tabakât*, 1/110; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/374.

<sup>108</sup> Ateşyürek, *Ebû Mansûr el-Mâtüridî'nin Fikrî Arka Planı*, 95-96.

<sup>109</sup> İbn Abdülber, *el-İntikâ*, 166-167; krş. Temîmî, *et-Tabakât*, 1/154.

<sup>110</sup> Ateşyürek, *Ebû Mansûr el-Mâtüridî'nin Fikrî Arka Planı*, 95-97.

<sup>111</sup> Ateşyürek, *Ebû Mansûr el-Mâtüridî'nin Fikrî Arka Planı*, 163.

Hanefî geleneğinden olan Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî (333/944) ve bu geleneğe mensup diğer âlimler, Allah'ın kelâmının hâdis veya yaratılmış olmadığını savunmuş ve bu doğrultuda Mu'tezile'ye karşı eleştiriler yönelmişlerdir. Diğer taraftan Allah'ın ezeli bir sıfatı olarak görülen kelâmı ile onun harf, cümle ve seslere dökülmüş hali olan metin arasında ayırım yapmışlar ve bu bakımdan Hanbelîleri de tenkit etmişlerdir.<sup>112</sup> İlahî kelâmın yaratılmamış olduğunu savunan İmam Mâtûrîdî'ye göre Allah, kelâmını yarattığı harf ve ses aracılığıyla duyurmuş; yani mahlûk olmayı mahlûk vasıtasıyla duyurmuştur.<sup>113</sup> Ebû İshâk es-Saffâr'a göre Kur'an'ın mahlûk olmadığını söyleyen bir kimsenin, buna mana açısından itikat etmesi gerekir. Zira harfler, Allah'ın kelâmı değil; fakat Allah'ın kelâmının intizamlı halidir.<sup>114</sup> Nüreddin es-Sâbûnî'nin (580/1184) ifadelerine göre, “Şeyhlerimizden hiç kimse Kur'an'ın mutlak olarak gayr-ı mahlûk olduğunu söylemediler. Fakat onlar, Allah'ın kelâmının gayr-ı mahlûk olduğunu söylediler. Bu bağlamda onlar, -Hanbelîlerin vehmettiklerinin aksine-söylenen cümlelerin, çekimli harflerin ve hece seslerinin gayr-ı mahlûk olduğu vehmine engel olmak istediler.”<sup>115</sup> Bu bakımdan Mâtûrîdî âlimler, Hanbelîlerin “harfler ve sesler de hakikî manada Allah'ın kelâmıdır ve gayr-ı mahlûk'tur.” şeklindeki iddialarına karşı çıkmışlardır.

Sonuç olarak Ebû Hanîfe'nin bu fikri benimsediğine dair Hanefî iddialar, kelâm ilmiyle meşgul olma noktasında Mu'tezile'ye yakın duran Irak Hanefîliğini yansıtırken, onun bu fikirle ilişkisini reddeden Hanefî tutum ise Ehl-i Hadîs'le olumlu etkileşim içerisinde olan ve Mu'tezile karşıtı olan Mâverâünnehir Hanefîleri gibi diğer Hanefîlerin tavrını yansıtmaktadır. Eş'arî gibi Ashâbü'l-Hadîs kesiminden müelliflerin Ebû Hanîfe'yle halku'l-Kur'an arasındaki irtibatı reddetmeleri ise, mihne süreci sonrasında Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe ve Hanefîlere karşı olumsuz duruşun zamanla yumuşaması<sup>116</sup> ve onların Sünnî çatı altında kabul edilmelerinin bir yansımasıdır denilebilir.

#### 2.4. Lafız - Mana Ayırımı Yaptığı Hususu

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber* ve *el-Vasiyye* isimli eserlerde, onun Kur'an'ın telaffuzu ve yazımı hakkında görüş belirttiğini gösteren ifadeler bulunmaktadır. Söz konusu ifadeler bakılırsa Ebû Hanîfe'nin görüşü şu şekildedir: Allah'ın ezeldeki sıfatları muhdes veya mahlûk olmadığı gibi, aynı şekilde Kur'an da mahlûk değildir. Kur'an'ın mahlûk veya muhdes olduğunu söyleyen veyahut bu konuda duraksayan ya da şüphe eden ise kâfirdir. Buna karşın Kur'an'ı telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız ise mahlûktur.<sup>117</sup>

<sup>112</sup> bk. Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhid fî beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 189-193; Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Mâtûrîdî Kelâmı*, çev. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 88-94; a.m.f., *Tebşîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Enver Hamid İsa (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 1/435-484; Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtûrîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: MÜİFV Yayınları 2012), 75-80.

<sup>113</sup> Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 116.

<sup>114</sup> Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/770.

<sup>115</sup> Daha fazla ayrıntı için bk. Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 121-125.

<sup>116</sup> bk. Ahmet Ateşyürek, “Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi Tasavvurunun Tarihsel Seyri”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2021), 105-113.

<sup>117</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-Ekber”, 20. Ayrıca bk. a.m.f., *Vasiyye*, 40-42; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/374. Ali el-Kârî'ye göre, gerek Ebû Hanîfe gerekse diğer âlimlerin halku'l-Kur'an'ın savunanın tekfiri hakkındaki sözleri, dinden çıkarılan bir tekfir değil, küfrân-ı nimete tekabül eder. Ali el-Kârî, *Şerhu el-fıkhu'l-ekber*, 52.

Bu ifadelerin Ebû Hanîfe'ye aidiyetini kabul eden Kevserî gibi müelliflere göre, Cehm b. Safvân'ın ortaya attığı fikir yüzünden insanlar bu konuda çıkmaza girmiş, bunun üzerine meselenin ehemmiyetini anlayan Ebû Hanîfe, "Allah ile beraber kâim olan, mahlûk değildir, mahlûk ile beraber olan da mahlûktur." görüşünü belirtmiştir. Ebû Hanîfe'yi çekemeyenler ise Cehm'in sözünü o söylemiş gibi yaymışlardır.<sup>118</sup> Böylelikle Ebû Hanîfe, kelâmın Allah'a ait oluşu itibariyle ezeli; ancak Kur'ân'ı okuyanların dilindeki ses ve mushaflardaki yazının mahlûk olduğu şeklinde bir ayırım yapmıştır. Daha sonra Ehl-i Sünnet alimlerinin görüşü bu noktada birleşmiştir. Bu izaha göre Ebû Hanîfe, Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü yayanları bir müddet susturmuştur.<sup>119</sup>

Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünenlerin Kur'ân hakkında böyle bir ayırım yapılmasına dahi tepki gösterdikleri bilinen bir husustur. Şöyle ki Ahmed b. Hanbel ve çevresi, Kur'ân'ın lafzının veya telaffuzunun mahlûk olduğunu söyleyenleri -diğer bir ifadeyle Lafziyye'yi- de Cehmîlikle itham ederek ötekileştirmekteydi.<sup>120</sup> Bu durumda *el-Fikhu'l-Ekber* ve *el-Vasiyye* gibi eserlerdeki ifadelerin Ebû Hanîfe'ye ait olduğu kabul edildiği takdirde, onun halku'l-Kur'ân konusunda Cehm'le muvafık olmamasına rağmen Cehmîyye ithamına maruz kalmasını, "Kur'ân hakkındaki konuşmamız mahlûktur" demesine bağlamak mümkün olur.<sup>121</sup> Fakat söz konusu görüşü benimseyenler "Lafziyye" olarak isimlendirilip ötekileştirilirken, Ebû Hanîfe'nin "Lafziyye"den olduğuna dair herhangi bir ithama rastlanılmaması, söz konusu ihtimali zayıflatmaktadır. Ayrıca şayet Ebû Hanîfe Kur'ân'ın mahlûk olmadığını, fakat onun telaffuzunun ve kıraatinin mahlûk olduğunu savunmuşsa, o halde bu fikri savunulardan İbn Küllâb (240/854), Hâris el-Muhâsibî (243/857), Hüseyin el-Kerâbîsî (248/862) ve Buhârî (256/870) gibi âlimlerden<sup>122</sup> önce bu fikri ortaya koymuş olmaktadır. Oysa bu şahıslar genellikle, halku'l-Kur'ân meselesi ortaya çıktıktan sonra "kelâm-ı nefsi - kelâm-ı lafzî" ayrımı yapan ilk kimseler olarak bilinmektedir. Diğer taraftan bu şahısların Ebû Hanîfe'den bir asır sonra yaşamış olmalarına rağmen, onlarla Ebû Hanîfe arasında herhangi bir bağlantıya rastlanılmamaktadır. Nitekim lafzın yaratılmışlığı konusuna özel eser yazmış olan Buhârî ve İbn Kuteybe'nin eserlerinde Ebû Hanîfe'nin kendileriyle mutabık olduklarına dair herhangi bir ipucu bulunmamaktadır. Bilakis Buhârî'nin Ebû Hanîfe'yi halku'l-Kur'ân fikriyle irtibatlandıran haberlere yer vermesi, Ebû Hanîfe'nin lafız - mana ayrımı yaptığına dair iddiaya şüpheyle yaklaşmamıza sebep olan bir diğer husustur. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye nispet edilen yukarıdaki ifadeler, tarihsel gerçeklikle bağdaşmayan anakronik bir durum gibi gözükmektedir.

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fikhu'l-Ekber* eseriyle ilgili bazı araştırmacılar, bu eserin Ebû Hanîfe'ye aidiyetini kabul etmekle beraber, Ebû Hanîfe döneminde olmayıp da sonraki

<sup>118</sup> Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, 157-158.

<sup>119</sup> Abdülfettâh Ebû Gudde, "Halk-ı Kur'ân Meselesi: Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 308.

<sup>120</sup> Detaylı bilgi için bk. Mehmet Kalaycı, "Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 412 vd.; Muhyettin İğde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 153-173.

<sup>121</sup> Aselî'ye göre, bu görüşleriyle Ebû Hanîfe Lafziyye ile mutabık olurken, Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî'ye muhalif görüşte olmaktadır ve belki de onun Cehmî olmakla suçlanmasının sebebi bu olabilir. Aselî, *Cehm b. Safvân*, 177.

<sup>122</sup> bk. İbn Abdülber, *el-İntikâ*, 106; İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 13/492-493; Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, dnl. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 64 vd.

dönemlerin tartışma konuları olan bazı mesele ve kavramları içermesi sebebiyle, esere sonradan birtakım ilave ve düzeltmelerin yapıldığı kanaatine ulaşmıştır.<sup>123</sup> *el-Vasiyye* adlı eserde de hicrî 3. asırda kullanılan kavramlar ve tartışma konuları yer aldığı için, bu esere de sonradan bazı ilaveler yapılmış olma ihtimali söz konusudur.<sup>124</sup> Benzer şekilde, Kur'ân'ın mahlûk olmadığı fakat kıraatinin ve yazılmış harflerin yaratılmış olduğu gibi ayrımlar da hicrî 3. asrın ve özellikle mihne dönemindeki tartışmaların ürünüdür. Bu durum, Kur'ân'la ilgili tartışma hakkındaki bu ayrımın da bu iki esere sonradan ilave edilmiş olabileceği fikrine kapı aralamaktadır. *El-Fıkhu'l-Ekber*'in Ebû Mutî' el-Belhî kanalıyla gelen rivayetini oluşturan *el-Fıkhu'l-Ebsat* adlı eserde bu tür görüşlerin bulunmaması da bu kanaati güçlendirmektedir.

Bu kanaatimizi destleyen bir başka husus olarak, Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân fikrini savunmadığı hatta reddettiği yönündeki rivayetlerde, *Fıkhu'l-Ekber* ve *el-Vasiyye* metinlerinde yer alan bu görüşlere değinilmemiş olması dikkat çekmektedir. Ayrıca Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup bazı âlimlerin eserlerinde, Kur'ân'ın yaratılmamış olduğu fakat yazılanın mahlûk olduğu gibi görüşlere yer verilirken, Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşüne dair herhangi bir atıf yapılmamış olması da dikkat çeken bir diğer husustur.<sup>125</sup> Tüm bunlardan hareketle, lafız – mana ayrımının Ebû Hanîfe'ye nispet edilerek Ehl-i Sünnet'in de sonradan bu görüşü benimsediğine dair algının, esasında mihne sonrası Hanefî- Mâtürîdî geleneğin görüşlerini yansıttığı ve dolayısıyla geçmişe dönük bir inşa faaliyetinin ürünü olabileceği söylenebilir.

### Sonuç

Ebû Hanîfe, Ehl-i Sünnet'in değer verdiği büyük âlimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte nassların anlaşılması ve güncel olaylara çözüm üretilmesi bakımından Ashâbü'l-Hadîs'ten farklı bir yöntem benimsemiş olması ve kelâm ilmiyle iştigal etmesi gibi sebeplerden ötürü, nassların zahirine ve selefte sıkı sıkıya bağlılık gösterme konusunda katı bir tavra sahip olan Hadis Taraftarlarının tepkisini çekmiştir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân'ı benimseyen bir "Cehmi" olduğu ve hocası tarafından bile şirkle itham edildiği yönündeki olumsuz rivayetler, Ashâbü'l-Hadîs'in sert çizgisini (Hanbelîler gibi) temsil edenlerin onu tahkir etmeye yönelik öne çıkardıkları rivayetlerdir. Mu'tezile karşıtı tutumlarıyla bilinen ve bu bakımdan Ehl-i Hadîs'e yakınlaşan Hanefî kesimler ile mihne sonrası süreçte Ehl-i Re'y'e karşı daha mutedil davranmaya başlayan Eş'arîler gibi Hadis Taraftarları ise, bu tür rivayetleri asılsız ve uydurma olarak değerlendirerek, aslında Ebû Hanîfe'nin bir Ehl-i Sünnet âlimi olduğunu vurgulamak istemişlerdir.

Bu rivayetlerden hangilerinin tam olarak gerçeği yansıttığı konusunda kesin bir görüş belirtmenin zorluğuna yol açan çelişkili ifadelerin mevcudiyeti, Ebû Hanîfe hakkındaki bu dışlayıcı tutum ile savunmacı tutum arasındaki çekişmeyi gösterir niteliktedir. Her iki

<sup>123</sup> bk. Şerafettin Gölcük – Adil Babek "el-Fıkhu'l-Ekber", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 28 Mart 2024); Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 28-32; İlyas Çelebi, "Risaleleri ve İtikadî Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanîfe", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 63-73. Ayrıca bk. Wensinck, *İslam Akidesi*, 248.

<sup>124</sup> bk. Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 33-34; Wensinck, *İslam Akidesi*, 194.

<sup>125</sup> bk. Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 189-193; Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Mâtürîdî Kelâmı*, 88-94; Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 75-80; Eren, *Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 321.

yaklaşımın dile getirdiği argümanlar arasında dahi çelişkilerin mevcut oluşunda, halku'l-Kur'ân meselesinin sosyo-kültürel bir aidiyeti ve siyasî bir tavrı barındıran bir simge haline gelmesi ve mihne sürecinin olumsuz etkisinin de payı olmalıdır. Diğer taraftan Ebû Hanîfe ashabından bazı şahısların Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini benimsemesinin, söz konusu fikrin Ebû Hanîfe'ye de nispet edilmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayetlerdeki çelişkili durumu çözmek için onun zaman içerisinde fikir değiştirdiğini söylemenin ise söz konusu sorunu çözmeye yetmeyeceği kanaatindeyiz. Zira böyle bir iddia bu kez Ebû Hanîfe'nin hiçbir zaman bu görüşte olmadığı iddiasıyla çelişecektir. Mu'tezilî düşünceye meyilli olan Irak Hanefileri ile Mâverâünnehir Hanefileri olarak tebellür eden Mu'tezile karşıtı Hanefî çizgi arasındaki farklılaşma, muhtemelen bu mesele hakkındaki karışıklıkta göz ardı edilemez bir etkiye sahip olmalıdır.

Halku'l-Kur'ân görüşünün özellikle Cehm b. Safvân'a nispetle Cehmiyye olarak anılan zümre ve Mu'tezile ile özdeş hale gelmesi; buna karşın halku'l-Kur'ân fikrini reddeden tepkisel tavrın Ehl-i Sünnet'in akide haline gelmesi daha ziyade Ebû Hanîfe sonrası süreci kapsadığı için, Ebû Hanîfe hakkında ortaya atılan iddiaları bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Bu çalışma da göstermektedir ki bir kelâmî görüş, yalnızca fikirden ibaret kalmayıp sosyo-kültürel ve siyasî kutuplaşmalarda etkili bir işlev görmektedir. Kelâmî görüşlerin bu simgesel yönü, tarihi geriye doğru inşa etmek sûretiyle önemli bir âlim olarak kabul edilen bir şahıs hakkında muhtelif iddiaların ortaya çıkmasına sebebiyet verebilmektedir. Söz konusu meselenin Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesinde bu denli çelişkili rivayetlerin bulunması, görüşlerin sosyo-kültürel ve ideolojik yönden aidiyet duygusunu göstermesi bakımından anlamlıdır. Nitekim günümüzde dahi Ebû Hanîfe'yi ötekileştirmek isteyen bazı kesimler onun hakkındaki olumsuz ithamları öne çıkarırken; onu savunma gayreti içerisinde olan kesimler ise bu ithamları yalanlayarak her iki taraf da kendilerine yarayan rivayetleri öne çıkararak bu durumu yansıtmaya devam etmektedir. Ayrıca söz konusu mesele hakkında bu denli farklı iddiaların mevcudiyeti, Mezhepler Tarihi alanındaki çalışmalarda herhangi bir fikir veya şahıs hakkında araştırma yürütürken, ilgili kaynaklarda aktarılan veri sahiplerinin mezhebî aidiyetlerini göz önünde bulundurmanın anlam ve önemini gözler önüne sermektedir.

**Kaynakça | References**

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel. *es-Sünne*. thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî. Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1986.
- Ahmed b. Hanbel. *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*. thk. Sabri b. Selâme Şâhîn. b.y.: Dâru's-Sübât, ts.
- Akoğlu, Muharrem. "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'ân Tartışmaları". *Bilimname* 37/1 (2019), 353-382. <https://doi.org/10.28949/bilimname.469726>
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Alibekiroğlu Eren, Fatmanur. "Mu'tezilî Literatüre Göre Ebû Hanîfe'nin Mezhebî Kimliği". *Turkish Studies - Social Sciences* 14/5 (2019). 1957-1971. <https://doi.org/0.29228/turkishstudies.38877>
- Alibekiroğlu Eren, Fatmanur. *Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi: Akılcı-Hadari Zihniyetin Kesişme Noktası*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Ali el-Kârî. *Şerhu el-fikhu'l-ekber*. thk. Ali Muhammed Dandal. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019.
- Aselî, Hâlid. *Cehm b. Safvân ve mekânethüh fi'l-fikri'l-İslâmî*. Bağdad: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1965.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Evâil*. Tantâ: Dâru'l-Beşîr, 1987.
- Ateşyürek, Ahmet. "Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi Tasavvurunun Tarihsel Seyri". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2021). 105-113. <https://doi.org/10.48120/oad.911187>
- Ateşyürek, Ahmet. *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fikrî Arka Planı*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020.
- Aydınlı, Osman. "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi Ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I", *Dini Araştırmalar* 3/9 (2001). 45-62.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye*. Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedîde, 1977.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *el-Esmâ ve's-sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. Cidde: Mektebetü's-Suûdî, 1993.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Halku Ef'âli'l-ibâd ve'r-reddu ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-ta'til*. thk. Abdurrahmân Amîra. Riyâd: Dâru'l-Maârifî's-Suûdiyye, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdulmuid Han Haydarâbâd: Dairetü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Medeniyetinde Entelektüeller -İbn Hanbel Mihnesi&İbn Rüşd'ün Çilesi-*. çev. Numan Konaklı. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Çelebi, İlyas. "Risaleleri ve İtikadî Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanîfe". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 63-73.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *Nakzu'l-imâm Ebî Saîd Osman b. Saîd ale'l-Merîsî el-Cehmî el-Anîd*. thk. Reşîd b. Hasan el-Elmî. b.y.: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *er-Red ale'l-Cehmiyye*. thk. Bedr b. Abdillâh el-Bedr. Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1995.
- Diyanet İşleri Meali (Yeni)*. Erişim: 24 Mart 2024. <https://www.kuranmeali.com>
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. "Halk-ı Kur'ân Meselesi: Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri". çev. Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975). 307-321.



- Ebû Hanîfe. “el-Fıkhü'l-ebSAT”. *eş-Şerhu'l-müyesser ale'l-fıkheyne'l-ebSAT ve'l-ekber el-mensûbeyn li Ebî Hanîfe*. telif: Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis. 76-167. b.y.: Mektebetü'l-Furkân, 1999.
- Ebû Hanîfe. “el-Fıkhü'l-ekber”. *eş-Şerhu'l-müyesser ale'l-fıkheyne'l-Ebsat ve'l-Ekber el-Mensûbeyn li Ebî Hanîfe*. telif: Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis. 5-72. b.y.: Mektebetü'l-Furkân, 1999.
- Ebû Hanîfe. *Vasiyyetü'l-İmam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. thk. Ebû Muâz Muhammed b. Abdulhay Avniyye. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöglü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Ebû Zür'a ed-Dımaşkî. *Târîhu Ebî Zür'a ed-Dımaşkî*. thk. Şükrüllah Ni'metullah el-Kûcânî. Dımaşk: Mecmuu'l-Lugati'l-Arabiyye, ts.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd. Kâhire: Dâru'l-Ensâr, 1977.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Fesevî. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Gölcük, Şerafettin – Babek, Adil. “el-Fıkhü'l-Ekber”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Mart 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-fikhul-ekber>
- Hâşimî, Sa'dî. *Ebû Zür'a er-Râzî ve cühûdühü fi's-sünneti'n-nebeviyye - ed-Duafâ li Ebî Zür'a, er-Râzî fi ecvibetihî alâ es'ileti'l-berzâi*. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1982.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. M. Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Haydarâbâdî, Muhammed İnâyet el-Ali el-Mevlevî. “Dâmîmetü (kitâbü'l-İbâne) tetealleku bi sâhifeti (35)”. 304-337. (Yanlışlıkla Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî'ye nispet edilen, *Şerhu'l-fıkhü'l-ekber* adlı eserin içerisinde). Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârif en-Nizâmiyyeti'l-Kâine, 1903.
- İbn Abdülber en-Nemerî. *el-İntikâ fi fedâilî'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Ebi'l-Avvâm. *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahhârûhu ve menâkibuhu*. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2009.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife. 1959.
- İbn Hibbân. *el-Mecrûhîn min el-muhaddisîn ve'd-duafâi ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhim Zâyid. Halep: Dâru'l-Va'y, 1976.
- İbn Hibbân. *es-Sikât*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maâri'î'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. b.y.: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kuteybe. *el-İhtilaf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. thk. Amr b. Mahmûd Ebû Amr. Beyrut: Dâru'r-Râye, 1991.
- İbn Kuteybe. *Uyûnu'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İğde, Muhyettin. “Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları”. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 153-173. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- İsfahânî, Râgıb. *el-İ'tikâdât*. thk. Şimrân el-İclî. Beyrut: Müessesetü'l-Eşrâf, 1988.

- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2014.
- Ka'bî. *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu - Râcih Kürdî - Abdülhamîd Kürdî. İstanbul-Ammân: Kuramer Yayınları – Dârü'l-Feth, 2018.
- Kâdî Abdülcebbar. *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile ve mubayenetihim li saîri'l-muhâlifîn*. thk. ve nşr. Fuad Seyyid. Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 2017.
- Kalaycı, Mehmet. “Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 399-431. [https://doi.org/10.1501/ilhfak\\_0000001050](https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000001050)
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Te'nîbu'l-Hatîb*. çev. Süleyman Tekin. İstanbul: Tahkik Yayınları, 2020.
- Kinânî, Abdülazîz b. Yahyâ. *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-red alâ men kâle bi-halki'l-Kur'ân*. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakihî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2002.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Madelung, Wilferd. “Halku'l-Kur'ân (Kur'ân'ın Yaratılışı) Hakkındaki İhtilafların Kökenleri”, çev. Bülent Ünal, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, drl. Recep Alpyağıl. 470-488. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Madelung, Wilferd. “Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”. çev. Sönmez Kutlu. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 79-87. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyin. *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bid'a*. thk. M. Zâhid el-Kevserî. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*. drl. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* Leiden-New York-Köln: Brill, 1997.
- Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-mûsannif ale'l-menâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Mâtürîdî Kelâmı*. çev. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Enver Hamid İsa Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2011.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Pezdevî, Ebu'l-Usr. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Yayınları, ts.
- Sâbûnî, İsmâil b. Abdîrahmân. *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*. Kâhire: Dârü'l-Minhâc, 2003.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: MÜİFV Yayınları 2012.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

- Saffâr, Ebû İshâk. *Telhîsü'l-edille li kavâidi't-tevhîd*. thk. Angelica Brodersen. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2011.
- Selîm, Amr Abdulmun'im. *el-İmâm Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit ve nisbetühü ile'l-kavli bihalki'l-Kur'ân ve kitâbü'l-hiyel el-mensûb ileyh*. Mısır: Dâru'd-Dıyâ li'n-neşr ve't-tevzîğ, 2007.
- Semerkindî, Hâkim. *es-Sevâdü'l-A'zam*. çev. Hüseyin Aydın – Mustafa Genç. Samsun: Bilimkent Yayınları, 2020.
- Sübkî, Tâceddîn. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Kâhire, 1992.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdülkâdir. *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye*. thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hılv. Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983.
- Toru, Ümit. *İslâm Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Üstüvâî. *Kitâbu'l-İ'tikâd*. thk. Seyyid Bahcivân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebû Hanîfe”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 18 Mart 2024.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hanife>
- Ümit, Mehmet. “Mihne Sürecinde Hanefiler”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010). 101-130.
- Vekî'. *Ahbâru'l-kudât*. Beyrut-Riyâd: Âlemü'l-Kütüb – Mektebetü'l-Medâin, 1947.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Sakaç Yayınları, 2010.
- Wensinck, A. J. *İslam Akidesi: Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi*. çev. Mustafa İkiyaka. İstanbul: Ulak Yayınları 2020.
- Yaman, Ahmet. “Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset”. *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*. ed. İbrahim Hatiboğlu. 31-38. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.
- Zehebî. *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyh*. thk. M. Zâhid el-Kevserî - Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Maârif en-Nûmâniyye, 1987.
- Zehebî. *Târîhu'l-İslâm ve vefyâti'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Zysow, Aron. “Hanefi Hukuk Kuramında Mu'tezilîlik ve Matüridîlik”, *Hikmet Yurdu: Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. çev. Süleyman Aydın. 2/4 (2009). 147-178.

## Alâaddîn el-Kirmânî de İbn Sînâcî Nefs Anlayışının Ekberî Dönüşümü: Özgün Bir Nefs Teorisi

Enes Taş

0000-0003-0439-1240

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Afyonkarahisar, Türkiye

[ror.org/03a1crh56](http://ror.org/03a1crh56)

[etas@edu.tr](mailto:etas@edu.tr)

### Öz

Timurlu hükümdarı Hüseyin Baykara (salt. 1470-1506) döneminde yaşayan ve Molla Câmî çevresine mensup ve aynı zamanda Fatih Sultan Mehmed (salt. 1451-1481) ve II. Bayezid'e (salt. 1481-1512) eser ithaf eden bir âlim olan Alâaddîn el-Kirmânî'nin hayatı hakkında fazla malumata sahip olmamakla birlikte eserleri üzerinden düşüncesini ele alma imkânına sahibiz. Dolayısıyla bu makale Kirmânî'nin üç eseri üzerinden nefis ve nefis-beden ilişkisine dair düşüncesinin gelişimini incelemeyi amaçlamaktadır. Başlangıçta rüya tabiri ilmini mevzu, mesâil ve mebâdisini belirlemek suretiyle müdevven bir ilim haline getirmeyi amaçlayan Kirmânî, bu konuda telif ettiği *el-Aşeratü'l-kâmîle* ile *Levâmi'u tenvîri'l-makâm fi cevâmi'i ta'bîri'l-menâm* adlı iki eserinde rüya tabiri ilminin mevzusu olarak İbn Sînâcî nefis anlayışını merkeze almıştır. Fakat aynı zamanda mensubu olduğu Ekberî geleneğin metodolojisini de eserlerinde İbn Sînâcî nefis anlayışıyla mezcetmiştir. Diğer taraftan *Mesele min ilmi marifeti'n-nefis* adlı risalesi onun "nefis-bedenin tek bir şey olduğunu" iddia ettiği -ve Kirmânî'nin yeni tespit edilen bir eseri olması bakımından makalenin ek kısmında tahkiğine de yer verdiğimiz- en dikkat çekici eseri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Kirmânî risalede nefis ve bedenın soyut olma ve cisim olma şeklinde iki itibarla tek bir şey olduğunu zikretmek suretiyle Ekberî ayân-ı sabite, ruhlar âlemi ve duyulur âlem ayırımına dayalı varlık anlayışını İbn Sînâcî nefis-beden düalizmine uygulamaktadır. Bu sayede nefis ve bedenın mahiyetinden kaynaklanan güçlükleri çözmeyi amaçlamaktadır. Makalede Kirmânî'nin yukarıda mezkur eserlerindeki nefis görüşü, tedricî değişimini/gelişimini gösterebilmek için -gerçek telif sıralaması bilinmediğinden- içerik ve üsluba dayalı muhtemel telif sıralamasına göre incelenmiştir. Bununla birlikte onun nefse dair meşşâî çizgideki görüşleri İbn Sînâ ile, özgün nefis görüşü ise İbn Arabî-Molla Câmî'nin görüşleriyle mukayese edilmiştir. Son olarak bu makale Kirmânî'nin mevcut yegâne nüshaları Anadolu'da bulunan eserlerini gün yüzüne çıkarmak suretiyle, Herat okulu ve Molla Câmî çevresinin Osmanlı entelektüel hayatına katkılarını göstermeyi amaçlamaktadır.

### Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi; Meşşâî Gelenek; Ekberî Gelenek; Nefis; Alâaddîn el-Kirmânî; İbn Sînâ; Abdurrahmân Câmî (Molla Câmî)

### Öne Çıkanlar

- Herat-İstanbul hattında Molla Câmî'nin Fatih Sultan Mehmed-II. Bayezid ile ilmî irtibatının ikinci bir ismi olarak Kirmânî'nin eserleri incelenmiştir.
- Makalede Alâaddîn el-Kirmânî'nin eserlerindeki nefis görüşü ele alınmaktadır.
- Kirmânî'nin İbn Sînâcî nefis anlayışını Ekberî metodolojinin ilkeleri üzerinden dönüştürdüğü iddia edilmektedir.
- Kirmânî'nin “nefis ve bedenin tek bir şey olduğu” iddiası irdelenmiştir.
- Kirmânî'nin nefis görüşünün, İbn Sînâcî yorum ve Ekberî ilkelerden faydalanmakla birlikte özgün bir nefis teorisi olduğu neticesine ulaşılmıştır.

### Atıf Bilgisi

Taş, Enes. “Alâaddîn el-Kirmânî’de İbn Sînâcî Nefis Anlayışının Ekberî Dönüşümü: Özgün Bir Nefis Teorisi”. *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1151-1175.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1468773>

### Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	04 Nisan 2024
Kabul Tarihi	20 Eylül 2024
Yayın Tarihi	30 Eylül 2024
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
S. Kalkınma Amaçları	-
Lisans	CC BY-NC 4.0



## The Akbarian Transformation of Avicenna's Soul in 'Alā' al-dīn al-Kirmānī: An Original Theory of the Soul

Enes Taş

0000-0003-0439-1240

Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Afyonkarahisar, Türkiye

[ror.org/03a1crh56](http://ror.org/03a1crh56)

[etas@edu.tr](mailto:etas@edu.tr)

### Abstract

'Alā' al-dīn al-Kirmānī was a member of the 'Abd al-Raḥmān Jāmī (Mullā Jāmī, d. 1492) circle who lived during the reign of the Timurid ruler Ḥusayn Bāyqarā (A.R. 1470-1506) and at the same time, he is a scholar who dedicated his works to Mehmed II (A.R. 1444-6 and 1451-81) and Bāyezīd II (A.R. 1481-1512). Although we do not have much information about his life, we have the opportunity to examine his thoughts through his works. Therefore, this study aims to examine the development of Kirmānī's thought on the soul and the soul-body relationship through his three works. Kirmānī, who aims to make the science of dream interpretation a science with a determined subject, issues and principles, focused on Avicenna's understanding of the soul as the subject of the science of dream interpretation in his two works entitled *al-ʿAsharah al-kāmilah* and *Lawāmi' tanwīr al-maqām fī jawāmi' ta'bīr al-manām*, which he wrote on this subject. However, in his works he also combined the methodology of the Akbarian tradition, which he belonged, with Ibn Sīnā's understanding of the soul in his works. On the other hand, his treatise entitled *Mas'ala min 'ilm ma'rifah al-nafs* appears to be his most striking work, in which he claims that "the soul and the body are one thing". As this is a newly discovered work of Kirmānī, we have also included its critical edition in the appendix. In his treatise, Kirmānī mentions that the soul and the body are one and the same thing in terms of being abstract and being a body and in this way, he applies the Akbarian understanding of existence based on the distinction between the immutable entities (a'yān al-thābita), the subt world (ʿālam al-mithāl) and the visible world (ʿālam al-mulk wa al-shahāda), to Avicenna's soul-body dualism. In this way, he aims to resolve the difficulties arising from the nature of the soul and the body. The study attempts to show Kirmānī's original theory of the soul, based on Avicenna's interpretation and Akbarian principles. In the article, Kirmānī's view of the soul in the above-mentioned works has been examined according to the possible writing order based on content and style -since the actual order of writing is not known- in order to show its gradual change/development. However, his peripatetic views on the soul have been compared with those of Avicenna, and his original view of the soul has been compared with the views of Ibn 'Arabī-Mullā Jāmī. Finally, this study aims to show the contributions of the Herat school and the Mullā Jāmī circle to the Ottoman intellectual life by unearthing Kirmānī's works, the only surviving copies of which are in Anatolia.

### Keywords

Islamic Philosophy; Peripatetic Tradition; Akbarian Tradition; Soul; 'Alā' al-dīn al-Kirmānī; Avicenna; 'Abd al-Raḥmān Jāmī (Mullā Jāmī)

## Highlights

- Kirmānī's works were examined as a second name of Mullā Jāmī's scientific contact with Meḥmed II and Bāyezīd II on the Herāt-Istanbul line.
- The article studied the view of the soul in the works of Kirmānī was examined.
- It is argued that Kirmānī transformed the Avicennian understanding of the soul through the principles of Akbarian methodology.
- Kirmānī's claim that "the soul and the body are one thing" was evaluated.
- It has been concluded that Kirmānī's view of the soul is an original theory of the soul, benefiting from Avicenna's interpretation and Akbarian principles.

## Citation

Taş, Enes. "The Akbarian Transformation of Avicenna's Soul in 'Alā' al-dīn al-Kirmānī: An Original Theory of the Soul". *Eskiyeni* 54 (September 2024), xxx-xxx.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1468773>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	04 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	20 September 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	<a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a>

## Giriş

Timurluların son hükümdarı Hüseyin Baykara döneminde yaşayan ve Molla Câmî halkasına<sup>1</sup> mensup bir âlim olan Alâaddîn el-Kirmânî'nin nefis konusunu ele alan üç eserinden ikisi nefsi dolaylı olarak, birisi ise doğrudan ele almaktadır.<sup>2</sup> Eserlerden ikisi, *el-‘Aşeratü'l-kâmîle* ile *Levâmi‘u tenvîri'l-makâm fi cevâmi‘i ta‘bîri'l-menâm* hususen rüya tabiri konusuna odaklanmaktadır.<sup>3</sup> Fakat bu iki risalede de nefis konusu, rüya tabiri ilminin zemini olması açısından yer almaktadır.<sup>4</sup> Zira ona göre rüya tabiri ilminin “mevzusu yüce ilkelerle ittisâli sırasında mütehayyile gücünü kullanarak duyulur sûretlere ait akledilir sûretleri tasvir etmesi cihetinden nâtık nefis”tir.<sup>5</sup>

Kirmânî'nin bu çalışmaya doğrudan konu olan üçüncü risalesi ise *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* başlığını taşımaktadır.<sup>6</sup> Müellif hakkındaki malumatın azlığı sebebiyle her ne kadar eserlerin telif tarihlerini ve dolayısıyla telif kronolojisini tespit etmek güç olsa da

<sup>1</sup> Bahsi geçen dönemde Herat ekolü/okulu hem sanat hem ilimde başta Osmanlı ve Bâbürlülere üzere İslam dünyasının önemli merkezlerini etkilemiştir. Recep Uslu, “Herat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/216. Ancak bu etkinin ilmi kanalları Molla Câmî istisnâ tutulursa yeterince aydınlanmış değildir. Molla Câmî ekolüne mensup olan Kirmânî, bu makalede incelenen eserlerinden anlaşıldığı üzere hem irfânî hem de ilmi yönü güçlü bir âlimdir. Aslında bu durum Apaydın'ın tespit ettiği üzere Molla Câmî çevresinin karakteristik bir özelliğidir. Nitekim Kirmânî'nin çağdaşlarından biri olan Mesud Şîrvânî bu noktada aynı özelliklerle Kirmânî'den daha fazla temayüz etmiştir. Molla Câmî çevresine mensup âlimlerden Mesud Şîrvânî'nin irfanî ve ilmi yönünü ayrıntılı bir şekilde tahlil eden entelektüel biyografisi için bk. Yasin Apaydın, “Timurlu Dönemi Herat'ında Bir Müderris: Mesud Şîrvânî'nin (ö. 905/1500) Entelektüel Biyografisine Doğru”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (Eylül 2023), 493-518.

<sup>2</sup> Kirmânî hakkında mevcut tek çalışma Mustafa Özbakır tarafından yapılmıştır, Alâaddîn el-Kirmânî, *el-‘Aşeretü'l-kâmîle ve Levâmi‘u tenvîri'l-makâm fi cevâmi‘i ta‘bîri'l-menâm: Rüya Tabiri İlmi*, haz. Mustafa Özbakır (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021). Çalışma, Kirmânî'nin hayatı, eserleri ve rüya tabiriyle ilgili iki risalesinin içeriğine dair kısıtlı bilgiler içeren bir giriş ile mezkur iki eserin tıpkı basım ve tercümesini içermektedir. Ancak tıpkı basım sebebiyle Arapça metnin tahrirleri yapılmadığı gibi tercümede de atıf yapılan âlim ve eserler bir yana âyet ve hadislerin bile tahrirleri yapılmamıştır. Çalışmanın giriş kısmında Kirmânî'nin rüya teorisini İbn Sînâcî nefis anlayışı ve büyük oranda takip ettiği Tûsî'nin nefis görüşü üzerine inşa ettiğine işaret edilmiştir. Ancak *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* risalesini Kirmânî'nin eserleri arasında zikretmeyen Özbakır, rüya tabiri ilmini merkeze aldığı için onun özgün nefis teorisine yönelik bir farkındalığa doğal olarak sahip değildir.

<sup>3</sup> Bu iki eser inceleme, tercüme ve tıpkı basım olarak Mustafa Özbakır tarafından neşredilmiştir, Ayrıntılı bilgi için bk. Alâaddîn el-Kirmânî, *el-‘Aşeretü'l-kâmîle ve Levâmi‘u tenvîri'l-makâm fi cevâmi‘i ta‘bîri'l-menâm: Rüya Tabiri İlmi*, haz. Mustafa Özbakır (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), (Bu esere *Rüya Tabiri İlmi* olarak atıf yapılacaktır). Özbakır'ın eserinde Kirmânî'nin eserlerinin listesinin verildiği kısımda (s. 10-11) bu makalenin konusunu oluşturan *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* risalesi ile İbnü'l-Fârîz'ın *Tâiyye* kasidesinin Kirmânî tarafından yapılan Farsça çevirisi yer almaktadır.

<sup>4</sup> Toplam on fasıldan oluşan *el-‘Aşeratü'l-kâmîle*'nin ilk yedi faslı nefis konusunu, son üç faslı sırasıyla uyku, rüya ve tabir konularını ele almaktadır, bk. Alâaddîn el-Kirmânî, *el-‘Aşeratü'l-kâmîle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5377) 100a-b; Ayrıca bk. Kirmânî, *Rüya Tabiri İlmi*, 48-50.

<sup>5</sup> Alâaddîn el-Kirmânî, *Levâmi‘u tenvîri'l-makâm fi cevâmi‘i ta‘bîri'l-menâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3025M), 5a; Ayrıca bk. Kirmânî, *Rüya Tabiri İlmi*, 208.

<sup>6</sup> İlk iki risalenin müellif tarafından isimlendirilmesine nispetle üçüncü risalenin ismi müellif tarafından açıkça zikredilmemiştir. Yazma kataloğunda *Risâle fi Beyâni'n-nefs ve'l-beden* şeklinde isimlendirilmiştir. Ancak müellifin risalenin giriş kısmındaki “[...] biliniz ki nefsin bilinmesine dair ilimden bir mesele (*mes'ele min 'ilmi marifeti'n-nefs*) bana zevk cihetinden, inkâr edilemeyecek aksine kalbimin onu ancak ikrar etmekle karşılayacağı şekilde açıldı” ifadesinden hareketle risale tarafımızdan *Mes'ele min ilmi marifeti'n-nefs* şeklinde isimlendirilmiştir. bk. Alâaddîn el-Kirmânî, *Mes'ele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 1663), 37b; Diğer iki risalenin müellif tarafından isimlendirilmesi için bk. Kirmânî, *Aşera* (Fatih, 5377), 100a; Kirmânî, *Levâmi‘* (Ayasofya, 3025M), 4a; Tercümeleleri için ayrıca bk. Kirmânî, *Rüya Tabiri İlmi*, 48, 204.



risalelerdeki nefis meselesine yaklaşımdan hareketle *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* risalesinin diğer iki eserden sonra kaleme alındığını varsaymak mümkündür. Zira rüya tabiriyle ilgili iki eserde müellif, nefis meselesini İbn Sînâcî arka plan üzerinden ele alıp, nefsin bedenle ilişkisi üzerinden mahiyetine dair doğrudan bir tartışmaya girmezken *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* risalesinde “nefs ve beden tek bir şey” olduğuna dair iddiasıyla İbn Sînâcî nefis anlayışını vahdet-i vücud anlayışının temel ilkeleri üzerinden yeniden yorumlamaktadır.<sup>7</sup> Dolayısıyla bu durum, rüya tabiri ilminin dayanağı olması bakımından nefis meselesiyle İbn Sînâcî bir arka plan üzerinden ilgilenen müellifin, sonrasında özü itibarıyla nefis meselesine yönelip, bağlı bulunduğu Ekberî gelenek cihetinden konuyu yorumlaması olarak görülebilir.<sup>8</sup> Bu açıdan bakıldığında yapılması gereken şey, Kirmânî'nin önce rüya tabiriyle ilgili iki eserindeki nefis tasavvurunu ortaya koymak, ardından onun *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* başlıklı risalesindeki özgün nefis-beden yorumunu ortaya koyarak düşünürün, İbn Sînâcî nefis anlayışını vahdet-i vücud açısından nasıl yeniden yorumladığını göstermektir.

### 1. el-‘Aşera ve Levâmî‘ Risalelerindeki İbn Sînâcî Nefs Tasavvuru

Kirmânî'nin *el-‘Aşeratü'l-kâmile ve Levâmî‘u tenvîri'l-makâm fi cevâmî‘i ta‘bîri'l-menâm*'daki amacı, rüya tabirinin usulünü tespit etmek suretiyle tabir ilmini cüzî/tikel tabirlerden ibaret bir alan olmaktan çıkararak, tümel/küllî kaideleri belirli bir ilim olarak ortaya koymaktır. Ona göre önceki âlimler cüzî rüyaların tabirlerini incelemişlerdir hatta onların bu konuda yazdığı kitaplar neredeyse bütünüyle bu tarz cüzî rüya yorumlarıyla doludur. Dolayısıyla felsefe kitaplarında rüya yorumuna dair özel fasıllarda yer almasalar da bu küllî kaidelerin doğa bilimlerinin nefisle ilgili fasıllarından çıkarılıp, bu sayede rüya tabirinin usulünü derli toplu bir ilim haline getirmek gereklidir. Bu amaç için yazılan iki eserden ilki, büyük ölçüde rüya tabirinin küllî kaidelerini tespit etmek amacıyla nefis meselesine odaklanırken, ikincisi rüya tabiri ilminin küllî kaidelerini derli toplu bir şekilde ortaya koyma iddiasına sahiptir.<sup>9</sup>

Kirmânî, *el-‘Aşeretü'l-kâmile*'de felsefede nâtık nefis denilen şeye şeriatta bazen kalp bazen de ruh denildiğini zikrederek nefis incelemesine başlar.<sup>10</sup> Klasik dönemde kelamcıların çoğunun nefsi, gül suyunun güldü akması/yayılmaması (*sereyân*) gibi bedene yayılan latif bir cisim olduğunu kabul etmesine karşılık, muhakkik kelamcılar ve filozoflar, Kirmânî'ye göre nefsin bedene ve beden kısımlarından birine hulûl etmeyen mücerred bir şey olduğunu

<sup>7</sup> İslâm düşüncesinin başlıca ekollerinden ikisi olan Meşşâî ekolü ile Vahdet-i Vücûd/Ekberî ekolünün ilişkisi/etkileşimi, Osmanlı düşüncesini anlamak açısından son derece önemli olmakla birlikte üzerinde çok az çalışma yapılmış bir konudur. Bu makale Kirmânî'nin nefis düşüncesi özelinde, epistemoloji açısından Meşşâî-Ekberî etkileşimine dair mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Diğer taraftan Meşşâî-Ekberî etkileşimini ontoloji açısından ele alan, meseleye özgünlük-süreklilik açısından odaklanan ve dolayısıyla bu çalışmayı kronolojik olarak öncelemenin yanı sıra konu olarak da önceleyen bir çalışma için bk. Yasin Apaydın, “Meşşâîlik'ten Devralınan Miras: Ekberî Gelenekte Umûr-ı Külliye Kavramının Mahiyeti ve Kapsamı”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 1043-1072.

<sup>8</sup> Kirmânî'nin Ekberî gelenekle ilişkisi hususunda zikredilebilecek delillerden ilki İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'inin Farsça nazmen tercümesi gibi görülen, Konevî'nin talebesi Fahreddin el-İrâkî tarafından yazılan *Lema'ât*'a, Molla Câmî tarafından yazılan *Eşi'atü'l-Lema'ât* adlı şerh üzerine Kirmânî de *İn'ikâsü Eşi'ati'l-Lema'ât* adlı yine Farsça bir şerh yazmıştır. İkinci olarak Ekberî gelenekte atıf yapmanın adeta bir gelenek olduğu İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye* kasidesini Kirmânî nazmen Farsçaya çevirmiştir.

<sup>9</sup> Kirmânî, *Aşera* (Fatih, 5377), 100a; çev. için ayrıca bk. Kirmânî, *Rüya Tabiri İlmî*, 44-46, 198.

<sup>10</sup> Kirmânî, *Aşera* (Fatih, 5377), 100b-101a; çev. için ayrıca bk. Kirmânî, *Rüya Tabiri İlmî*, 52-54.

ve bedenin, nefsin dilediği gibi kullandığı bir âleti olduğunu kabul etmişlerdir. Bu açıdan Kirmânî'nin de nefsin tanımına dair yaptığı iktibastan ve bunun tahlilinden hareketle muhakkik kelimcileri takip ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre “külli durumları (*el-umura'l-külliyye*) idrak eden (*mâ tüdrikü*) ve fikrî fiilleri yapan şey cihetinden nefs-i nâtika, tabîî organik cisimin ilk yetkinliğidir.”<sup>11</sup> Bu tanımları hukemânın nefse dair tanımlarından birisi olarak zikretmekle birlikte tanıma dair tahlilinde ihtiraz kayıtlarını kelime kelime ele alması bakımından kendisinin de bu görüşte olduğu kabul edilebilir.

‘Yetkinlik’le kastedilen, bir şeyin kendisi sayesinde ... türselliğın tamamlandığı şeydir. Onu ‘evvel/ilk’ ile kayıtlaması hırfet ve sanatlardaki gibi ikinci yetkinliklerden kaçınmak içindir. (...) İlk yetkinliği ‘cismin’ demekle kayıtlaması, cisimlere ilışmeyen mücerretlere ait ilk yetkinliklerden sakınmak içindir. Cismi de ‘tabîî’ ile kayıtlaması, cism-i talimîden sakınmak içindir. (...) ‘Organik’ ile kastedilen şey, aletlere/organlara sahip olmasıdır. (...) Bana göre bu kayıt, sakınmak için değil, mahiyeti tespit/tahkik içindir. Çünkü tabîî cisim, âletsiz/organsız olamaz. (...) Açıkladığımız kayıtlarla sınırlanmış yetkinlik, bitkisel ve hayvanî yetileri kuşatmaktadır. ‘Küllî durumları (*el-umura'l-külliyye*) idrak etmek (*mâ tüdrikü*) cihetinden’ sözümüze gelince, yani o ikisini (bitkisel ve hayvanî nefsin yetilerini) hariçte bırakan ve tarifi, tarif edilene has kılan (*mâ tüdriküdeki*) ‘mâ’nın masdarlık anlamına binaen küllîleri idrak cihetinden anlamına gelmektedir. ‘Fikrî fiilleri yapan şey’ sözümüze gelince bu da aynı şekilde mahiyetin tespiti/tahkiki içindir. Fikrî fiiller ile kastedilen semerelerinin fikirle bilindiği fiillerdir. Bu, ilk kayıttan sarf-ı nazar etmekle birlikte hayvanî yetiyi dışarıda bırakır. Çünkü hayvanın fikri yoktur ki onunla fiilin semeresini bilsin.<sup>12</sup>

İfadelerden kolaylıkla anlaşılacağı üzere Kirmânî, burada doğrudan İbn Sînâcî nefis anlayışını sürdürmektedir ki aslında bunun temel sebebi, Râzî sonrası dönemde kelimcilerin ekseriyetle İbn Sînâcî nefis anlayışını çeşitli şekillerde yorumlayarak temel kabul etmiş olmalarıdır.<sup>13</sup> Bu bakımdan Kirmânî bir adım daha ileri giderek Gazzâlî'nin de bu nefis anlayışını kabul ettiğini dile getirir. Gazzâlî'nin *er-Risâletü'r-ruhiyye*<sup>14</sup> adlı eserinin adını zikrederek eserden Gazzâlî'nin nefse dair şu görüşünü iktibas eder:

<sup>11</sup> Kirmânî, *Aşera* (Fatih, 5377), 101b-102a; çev. için ayrıca bk. Kirmânî, *Rüya Tabiri İlmî*, 56; Kirmânî'nin zikrettiği tanım doğrudan İbn Sînâ'nın tanımıdır. (*en-Nefsu'l-insâniyye ve hiye'l-kemâlu'l-evvel li-cismin tabîîyyin âliyyin ... min ciheti mâ yudriku'l-umûra'l-külliyye*). İbn Sînâ, “eş-Şifâ, en-Nefs”, *Avicenna's De Anima*, ed. F. Rahman (London: Oxford University Press, 1970), 40. çev. için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, haz. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 104.

<sup>12</sup> Kirmânî, *Aşera* (Fatih, 5377), 102a-b; çev. için ayrıca bk. Kirmânî, *Rüya Tabiri İlmî*, 58.

<sup>13</sup> İbn Sînâcî nefis anlayışının Fahreddin er-Râzî tarafından nasıl anlaşıldığı ve dönüştürüldüğü meselesinin ayrıntıları için bk. Hasan Türkmen, “Fahreddin Râzî'nin Nefs Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı”, *Eskiye* 31 (Aralık 2015), 95-128.

<sup>14</sup> Kirmânî'nin atıf yaptığı, günümüzde çok bilinmeyen Gazzâlî'nin bu eserinin çok sayıda yazma nüshası İstanbul'da çeşitli yazma koleksiyonlarında yer almaktadır. Bedevî, eseri Gazzâlî'nin eserleri arasında listelemekte ve Hacı Selim Ağa 108 numarada yer alan nüshasına işaret etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî* (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977), 459, (No: 440). Bedevî'nin işaret ettiği bu nüshanın instansah kaydına bakıldığında H 586 tarihli olduğu görülmektedir. Ayrıca Kirmânî'nin nefis meselesinde Gazzâlî'ye atıf yapması, felsefe ve kelâmın nefis/ruh tartışmalarında Gazzâlî'nin iki disiplinin geçiş noktasında yer almasına işaret eder. Nitekim aynı Gazzâlî, İbnü'l-Arabî'nin kâfirlerin cehennemdeki ebedî azabının bir tür uzûbete/rahmete döneceği iddiasının temellendirilmesinde de referans kabul edilmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî felsefî kelâm ile Ekberî tasavvuf ilişkisinin de geçiş noktasında yer almaktadır. Hulud-ı Küffâr meselesine dair tartışmaların tarihi için bk. Orkhan Musakhanov, “Kutbüddinzâde İznikî'nin Hulud-ı Küffâr Meselesinde Gazzâlî Savunusu”, *Eskiye* 44 (Eylül 2021), 499-524.

Ruhun zâtının hakikati, kendi kendine kaim bir cevher olmasıdır, o, araz ve cisim değildir, yer kaplayan (*mütehayyiz*) bir cevher de değildir, mekân ve cihete hulul etmez, beden ve âleme bitişik de değildir, beden ve âlemden ayrı da değildir, âlem ve beden cismine dahil de değildir ayrı da değildir.<sup>15</sup>

Kirmânî, ayrıca Tûsî'nin *el-Ahlaku'n-nâsırıyye*'sinin de nefsin; cevher, basit, zatiyla idrak eden ve âletleriyle hareket ettiren olduğunu, duyulur, cisim ve cismânî olmadığını çok sayıda delil ile ele aldığını zikrederek nefsin soyut oluşunu delillendirmeye girişir.<sup>16</sup> Kirmânî bu konuda burhana dayalı bir kesinlik elde etmek için nefsin, konum sahibi (*zât-ı vad'*), duyulur işarete konu olan ve dolayısıyla bölünebilir bir şey olmadığına yönelik mantıkî bir çözümlenme sunar. Fakat tüm bu delillendirmesine rağmen şayet okuyucuda hâlâ şüpheler varsa bunun nedeni ona göre hikemî meselelerde salt burhanın yeterli olmamasıdır, kesinlik ancak zevk ve sezginin (*hads*) yardımıyla elde edilebilecektir. Bu noktada Kirmânî meseleyi, makbûlât nevinden bir önermeyle Gazzâlî'nin Hz. Hasan'ın "Toprak, iman mahallini çürütemez." sözü üzerinden delillendirmesine getirir:

Çünkü iman tasdikdir, tasdik mahalli de nefstir. Bedenin cüzlerinden her bir cüzü ve avânzlarını toprağın yemesi/çürütmesi gizli değildir/apaçıktır. Dolayısıyla nefis beden cüzlerinden bir cüz ve avânzlarından değildir.<sup>17</sup>

Kirmânî nefsin yetilerine gelince dış duyular, iç duyular ve akletme şeklinde, İbn Sînâcî gelenekte neredeyse âdet olduğu üzere ilerleyen sıralamayı ters çevirir ve önce akli yetiyi ardından dış duyuları ve son olarak iç duyuları ele alır. Bunun muhtemel nedeni, rüya ile doğrudan ilişkili olan muhayyilenin, kısımlarından biri olduğu iç duyuları sona bırakarak buradan rüya konusuna geçmek istemesidir.

Kirmânî insanî nefsin, kuvve-i nazariyye denilen, kendisiyle idrakin gerçekleştiği akleden yetisiyle kuvve-i ameliyye denilen, kendisiyle hareketin gerçekleştiği eyleyen yetisinin bulunduğunu zikreder ve bu iki yetinin aslında insanî nefis açısından iki itibarla ayrı ayrı isimlendirildiğini İbn Sînâ'ya dayandırarak zikreder:

Reis'in [İbn Sînâ] şöyle dediği nakledilmiştir: 'Kuvve-i nazariyye ve ameliyye nefis-i nâtika için birbirinden ayrı iki şey değildir, aksine nefis-i nâtika için iki itibarla bu iki isim vardır; nefis-i nâtikanın idrak etmesi itibarıyla yeti nazarî, fiiller yapması itibarıyla yeti amelî olarak isimlendirilir.' Onun söylediği şey, felâsifenin 'nefis, zatiyla müdrikdir' görüşüne uygundur. Çünkü nefis, kendisini bilir ve bir şeyin kendisini bilmesinin, bir aracı/âlet vasıtasıyla olması mümkün değildir. Çünkü aracının iki şey arasında vasıta olması gereklidir.<sup>18</sup>

Ardından kuvve-i nazariyyenin bilgi edinme (akıl) mertebelerine gelince Kirmânî, İbn Sînâcî dördü taksime uyar. Ancak kendi tertibinde ilk mertebede heyûlânî akıl, ikinci mertebede bilmeleke akıl yer alırken, üçüncü mertebede müstefâd akıl ve dördüncü mertebede ise bilfiil akıl yer alır.

Sonra, bil ki nefsin her nazarî olana nisbeti için dört mertebe varsayılır. Çünkü nefis, bazen onları alabilmekle birlikte nazarînin ilkelerinden hâli olur. Bu durumda o, özünde suretlerden hâli olan, onları almaya kâbil olan ilk maddeye (*heyûlâ*) benzetilerek heyûlânî akıl olarak isimlendirilir. Bu durumda heyûlânî akıl, nazarîlere

<sup>15</sup> Kirmânî, *el-'Aşera* (Fatih, 5377), 103b-104a. Kirmânî'nin atıf yaptığı yer için bk. Gazzâlî, *Risâletü'r-ruhiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 860), 3b-4a.

<sup>16</sup> Kirmânî, *el-'Aşera* (Fatih, 5377), 104a-104b.

<sup>17</sup> Kirmânî, *el-'Aşera* (Fatih, 5377), 107a.

<sup>18</sup> Kirmânî, *el-'Aşera* (Fatih, 5377), 107b.

nisbetle hokka ve kalemi bilmeyen çocuğun yazmaya nisbeti gibidir. Bazen, (nazarînin) ilkeleri nefis için hasil olur ve onun bunlarla (bu ilkelerle) ona (nazarîye) ulaşması mümkün olur. Bu durumda o, nefsin nazarîye intikal etme melekesinden dolayı bilmeleke akıl olarak isimlendirilir. Onun, bu durumda nazarîye nisbeti, hokkayı kalemi ve basit harfleri (*besâitu'l-huruf*) bilen fakat yazmayan çocuğa nisbeti gibidir. Bazen söz konusu nazarî, nefis için onu (nazarîyi) müşahede ettiği halde bilfiil elde edilmiş olur. Bu durumda o, nefsin Faâl Akıldan istifade etmesinden dolayı müstefâd akıl olarak isimlendirilir. Bu durumda onun (nefsin) nazarîye nisbeti, çocuğun yazma anındaki yazmaya nisbeti gibidir. Sonra nefis için elde edilmiş söz konusu nazarî, yeniden elde etmenin meşakkati olmaksızın ona dönmesinin mümkün olması bakımından tekrarlanıp, karar kılıp ve yetkinleştiğinde, bu halde o, intikal melekesi olarak ifade edilir. Bu durumda o, bilfiil akıl olarak isimlendirilir. Sanki bu hal (intikal hali) nefis için bilfiil hâsil olur. Bu isimler, nefsin söz konusu nazarîye nisbeti için olan bu hallerde nefse ve bu hallerin bizzat kendisine verilir.<sup>19</sup>

Bu farklılığın muhtemel nedeni, İbn Sînâ'nın aklın aşamalarına dair anlatımında yer alan karmaşıklığıdır. Buna göre İbn Sînâ, evvelemerde muhtemelen Kirmânî'nin de kaynak olarak okuduğu -çünkü aşağıdaki pasajda görüleceği üzere Kirmânî yukarıdaki pasajında, İbn Sînâ'nın çocuk, kalem, hokka ve basit harfler örneğini birebir kullanmaktadır- *Şifâ, Nefs*, 1.5'te nazarî aklın makul suretleri kabule yönelik kuvve halinin üç nispetinden bahseder:

[i] Kendisinden bilfiil hiçbir şey çıkmamış, kendisi sebebiyle çıkan şeyin de meydana gelmediği mutlak istidada güç denir. Mesela çocuğun yazı yazma gücü böyledir. [ii] Fiili aracısız olarak kazanmaya ulaşmak ancak kendisiyle mümkün olan şey, bu şey için meydana geldiğinde bu istidada da güç denir. Mesela büyümüş; hokkayı, mürekkebi, kalemi ve basit harfleri tanıyan bir çocuğun yazma gücü böyledir. [iii] Organla tamamlandığında ve onun herhangi bir yeniden kazanıma ihtiyaç duymaksızın bilakis sadece yönelmesinin yettiği, dilediği zaman fiili yapacağı şekilde istidadın yetkinliği yine organla birlikte meydana geldiğinde bu istidada da güç denir. Mesela, sanatını yetkinleştirmiş bir yazarın yazmadığı zamandaki istidadı böyledir.<sup>20</sup>

İbn Sînâ'nın burada bahsettiği ilk güç/kuvve, “mutlak kuvve” anlamında maddî/heyûlânî akla, ikinci kuvve “mümkün kuvve” anlamında bilmeleke akla, üçüncü kuvve ise “kâmil kuvve” anlamında bilfiil akla tekabül eder. Dolayısıyla üçüncüsü her ne kadar bilfiil akıl olsa da aslında kuvvenin kemâli olmak bakımından bilgiyi istediği zaman kullanabildiği fakat elan onunla ilgilenmediği bir hâli temsil etmektedir. Bu bakımdan aklın dördüncü mertebesi olan müstefâd akıl, akledilir suretlerin insanda mevcut olduğu ve onlarla bilfiil ilgilendiği bir düzeye işaret etmektedir. Dolayısıyla Kirmânî'nin sıralamada yaptığı tasarruf bir bakıma, İbn Sînâ'nın üçüncü düzeyde yer verdiği bilfiil aklın “kâmil kuvve” yani “sanatını yetkinleştirmiş bir yazarın yazmadığı zamandaki istidadı”nın ortaya çıkabilmesi için aslında daha önce bilfiil yazmış olması yani nesnesiyle “bilfiil ilgilenmiş” olmasına dayanmaktadır. Diğer taraftan İbn Sînâ'nın farklı açılardan bilmeleke akla kendisinden önceki maddî akla nispetle bilfiil akıl da denilebileceğini zikretmiş olması ve aklın her düşünülür karşısından farklı düzeylerde yer alması, en azından genel anlamda insanî aklın düzeylerinin mutlak bir tasvirini karmaşık hale getirmektedir. Bu durumun bebek ve çocuğun yazabilme becerisi üzerinden örneklendirilmesi, örnek sebebiyle maddî, bilmeleke ve bilfiil akıl düzeylerinin bebeklikten yetişkinliğe doğru ortaya çıkan mutlak düzeyler

<sup>19</sup> Kirmânî, *el-Âşera* (Fatih, 5377), 108a-b.

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 116.

şeklinde anlaşılması gibi hataları da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Kirmânî sanki belirli bir düşünülme karşı insan aklının düzeylerini kronolojik ya da daha uygun bir ifadeyle ortaya çıkma sıralamasını esas almış gibi görünmektedir.<sup>21</sup>

Diğer taraftan Kirmânî müstefâd aklı, nefis için hâsıl olan suretlerin nefis nezdinde hâzır olmasıyla ve bu durumda nefsin söz konusu suretleri bilfiil aklettiği ve aklettiğini de aklettiği bir düzey olarak ayrı bir pasajda ele alarak onun insanî aklın en üst aşaması olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre o, “bedenin etkilerinden tecerrüt etmiş ve bedeni ince bir cam gibi olmuş tek tük kimse için nadiren hâsıl olan” bir aklî düzey gibidir. Müstefâd akıl düzeyinde kişi güneşi perde arkasından müşahade eder, onu görmeyi ve gözlemeyi arzular. Ardından “cam kırılır ve o kimseyle güneş arasındaki perde ortadan kalkar, sanki o kimse Resulullah'ın ‘ölüm, müminin tuhfesidir’ sözüyle kastettiği mümindir.”<sup>22</sup>

Aklın mertebeleri konusunda İbn Sînâ'yı yakından takip eden Kirmânî nazarî aklın bilgiyi elde etmesi konusunda yine İbn Sînâcı akıl yürütme (*fikr*) ve *hads* ayırımına dikkat çekmiştir. Fakat burada Kirmânî fikir ve *hads* arasındaki farka yönelik açıklamasında İbn Sînâ'dan ayrılır.

Bil ki nazarîye intikal bazen fikir yoluyla olur bazen de *hads* yoluyla olur, [*hads* yoluyla intikal] orta terimin sonuçla birlikte aniden nefis için hasıl olmasıdır. *Hads* ile fikrin arasını ayıran şey, fikirde hareketin olması, *hadste* hareketin olmamasıdır. Kim ki *hads* ilkelerden sonuçlara süratle intikal olarak açıklarsa, o kimse bu konuda kolayca kaçmıştır. Çünkü sürat ancak hareketle tanımlanacak vasıflardandır. Nefisler bu ikisi [*hads* ve fikir] hususunda birbirinden farklıdır. *Hads* hususunda farklılığa gelince bu çokluk ve azlıktır. Bazı nefisler için nazarîlerin *hads* ile elde edilmesi çok olur, diğer bazıları için az olur. Fikir hususunda farklılığa gelince bu sürat ve yavaşlıktır. Nefislerin bazıları nazarîye hızlı bir şekilde intikal eder, diğer bazıları yavaş intikal eder. Nitekim, [*hadste*] azlık ve [fikirde] yavaşlık *hads*in yokluğuyla fikirden faydalanamamakla sonuçlanır. Aynı şekilde [*hadste*] çokluk ve [fikirde] sürat, nazarîlerin çoğunda veya hepsinde hallerin genelinde veya bütününde müstağnilikle sonuçlanır.<sup>23</sup>

Kirmânî, *hadste* hız olmadığını aksine azlık ve çokluk olduğunu söyleyerek dolaylı da olsa çokça *hadse* sahip olmanın ancak vahiy alan peygamberlere has olduğunu imâ etmektedir. Zira yukarıdaki pasajını, “Zikrettiğimiz müstağni nefis ‘kudsi yeti’ olarak isimlendirilir.” ifadesiyle sonlandırmaktadır. Diğer taraftan İbn Sînâ *hads*in hem nicelik hem de nitelik olarak farklı düzeylere sahip olduğunu kabul eder. Yani bazı insanların, daha fazla konuda orta terime yönelik *hadse* sahip olması niceliksel, diğer bazı insanların da orta terime yönelik *hads*inin daha hızlı olması da niteliksel farklılığa tekabül eder. İbn Sînâ *Şifâ Nefs*'teki öğrenmeye dair bir pasajda bu durumu açıkça ifade eder:

Bil ki öğrenme, ister başkasından isterse kendi kendine olsun, değişik derecelere sahiptir. İlim elde edenlerin bazıları tasavvur oluşturma konusunda diğerlerinden daha fazla kabiliyete sahiptirler, çünkü bahsettiğimiz yatkınlıktan/istidattan [yani bilmeleke akıl] önce gelen yatkınlıkları [yani maddî/heyûlânî akıl] daha güçlüdür. Şayet bu, bir bireyin şahsî durumuysa bu durumda bu güçlü yatkınlık *hads* olarak

<sup>21</sup> Davidson da İbn Sînâ'da aklî aşamaların karmaşıklığına ve müstefâd aklın çift anlamına şu şekilde işaret eder: “Sözün özü, İbn Sînâ müstefâd akıl terimini iki farklı şeye tatbik etmektedir: İnsanın kat ettiği aklî ilerlemeye bakılmaksızın bilfiil insan düşüncesi; insanın aklî gelişimi tamamlandığı zamanki bilfiil beşerî düşünce.” Herbert Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'te Akıl*, çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 107.

<sup>22</sup> Kirmânî, *el-ʿAşera* (Fatih, 5377), 109a-b.

<sup>23</sup> Kirmânî, *el-ʿAşera* (Fatih, 5377), 110b.

adlandırılır. Bu yatkınlık bazı insanlarda o kadar güçlü olabilir ki Faal Akılla ittisal kurmak için büyük bir çabaya, eğitim ve öğretime ihtiyaç duymazlar -aksine buna yatkınlıkları o kadar güçlüdür ki sanki ikinci yatkınlığa [yani bilmeleke akıl] fiilen sahiplermiş gibi; gerçekten de onlar her şeyi kendinden biliyor gibidirler. Bu, bu yatkınlığın en yüksek derecesidir. Bu durumdaki maddî/heyûlanî akla, 'kutsî akıl' denmesi gerekir. O, bilmeleke akıl türündendir, ancak o kadar yücedir ki tüm insanlar tarafından paylaşılan bir şey değildir. ... Bu nedenle *hadsin* bir insan için kendi kendine meydana gelebilmesi ve kıyasın bir öğretmen olmaksızın onun zihninde inşa edilmiş olması mümkündür. Bu hem niceliksel hem de niteliksel olarak farklılık gösterir; niceliksel olarak farklılık gösterir, çünkü bazı insanlar orta terime yönelik daha fazla sayıda *hadse* sahiptirler. Niteliksel olarak farklılık gösterir çünkü bazı insanların *hadsi* daha hızlıdır. Şimdi bu farklılık herhangi bir [keyfi] sınırla sınırlandırılmadığı ve her zaman artmaya ve azalmaya açık olduğundan ve en alt noktasına tam olarak *hads* kabiliyeti olmayan kişilerde ulaşıldığı için, en yüksek noktasına da meselelerin tamamında veya çoğunda *hadste* bulunanlarda ve mümkün olan en kısa sürede *hadste* bulunanlarda ulaşılmalıdır. Öyleyse aşırı safiyet ve aklî esaslarla yoğun teması -yani, onları her konuda faal akıldan alma kabiliyeti-sayesinde *hadsin*in tutuşturduğu ve faal akılda bulunan her şeyin suretlerinin ya bir kerede ya da ona yakın şekilde onda taklide dayalı olarak değil aksine orta terimleri kapsayan bir tertiple resmolunduğu, nefsi güçlü kılınmış [*mü'eyyed en-nefs*] bir insanın olması mümkündür.<sup>24</sup>

İbn Sînâ'nın bu pasajının sonunda *hads* konusu peygamberin durumunu açıklamada kullanılır. Fakat İbn Sînâ sıradan insanla peygamberi, *hadsin* en az düzeyi ile zirve düzeyi üzerinden ayırıştırır. Ancak Gutas'a göre İbn Sînâ'nın burada ele aldığı *hads* teorisi ilk olarak onun nübüvvet teorisinin temelini oluşturmakla birlikte, aynı zamanda onun, her insanın peygamberlik için bir aday olabilmesinin imkanına izin vermek amacıyla ısrarla üzerinde durduğu bir konudur.<sup>25</sup> Sonuç olarak bu konuda Kirmânî'nin düşünceleri, İbn Sînâ'nın *Şifâ*, *Nefs*'te ya da neredeyse bire bir aynı olan *Me'âdu'l-asgar*'da yer alan ifadelerine<sup>26</sup> dayanmaktadır. Ancak Kirmânî *hadste* hız olmadığını söylemek suretiyle İbn Sînâ'ya küçük bir itirazda bulunmaktadır.

Son olarak, İbn Sînâ'nın tikelin idrakini nefsin maddî aletlerine tümelin idrakini ise soyut nefse isnâd etmesine karşılık Fahreddin Râzî, her türlü idrakın nefis tarafından gerçekleştirildiğini kabul ederek İbn Sînâ'yı eleştirir.<sup>27</sup> Kirmânî ise nefsin maddî tikelleri idrak eden âletleri olduğunu, çünkü maddî olanın ancak âlet ile idrak edildiğini, buna karşılık gayri maddîlerin âletsiz olarak doğrudan nefis tarafından idrak edildiğini kabul ederek İbn Sînâcî çizgide yer alır. Ancak bu hususun ayrıntılarına girmez ve okuyucuyu Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli*'ine gönderir.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> İbn Sînâ, "eş-Şifâ, en-Nefs", 248-250, çeviri ve vurgular bize ait.

<sup>25</sup> Dimitri Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 2014), 183 dn. 36. İbn Sînâ'da *hads* ile nübüvvet ilişkisi için ayrıca bk. Adnan Gürsoy, "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/2 (2014), 7-8, 10-11, 14-15; a.mlf. "İbn Sînâ Felsefesinde Sezgi ve Sezgisel Bilgi", *Hikmet Yurdu*, 8/2 (Aralık 2015), 161, 174.

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-nefs*, thk. Ahmed Fuad el-Ehvânî (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952), 122-123.

<sup>27</sup> Bu meselenin ayrıntılı bir tartışması için bk. M. Zahit Tiryaki, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", *Nazarıyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018), 73-115.

<sup>28</sup> Kirmânî, *el-Aşera* (Fatih, 5377), 111a-b.

## 2. *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* Risalesindeki Ekberî Nefs-Beden Tasavvuru

Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs*<sup>29</sup> risalesinde yukarıda incelenen eserlerindeki İbn Sînâcî nefis tasavvurundan tamamen farklı Ekberî ilkelere dayalı nefis-beden anlayışı ortaya koymaktadır. Risalenin hemen başında önce iddiasını ortaya koymakta ardından bunun imkanını ve buna yönelik itirazları cevaplamaya çalışmaktadır. Bunu yaparken hem mantikî öncüllerden hem de daha geniş bir şekilde Ekberî düşüncenin metodolojisinden yararlanmaktadır. Bu yeni nefis-beden ilişkisi anlayışının kendisine “zevk cihetinden” bahşedildiğini dile getirir. Buna göre o, temelde İbn Sînâcî nefis-beden düalizmini terk ederek “nefs ve beden tek bir şey” olduğunu iddia etmektedir. Fakat bunu, tek bir “şey” olarak zikredip tek bir “cevher” olmadığına hususen vurgu yapar. Zira ona göre İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) zaten “âlemin bütünü tek bir ayn/cevher ile kaim arazlar” olarak görmektedir.<sup>30</sup> Nefs ve beden tek bir şey olmasını Kirmânî şu şekilde açıklar:

Bu [bahsi geçen] tek şeyin *tecerrüd* ve *tecessüd* şeklinde iki mertebesi vardır. Bu bakımdan ceset -yani bedenlenme (*tecessüd*) mertebesi itibarıyla zâtını bu mertebede cisim olarak gören nefis- ruhânîleşir (*yeteravhanü*) ve nefis mücerred akıl olur. Tıpkı Hz. İdris'ten (a.s.) şehvetin düşmesi ve onun mücerred akıl olmasının zikredilmesinde olduğu gibi. Aynı şekilde ruh da -yani *tecerrüd*/soyutlaşma mertebesi itibarıyla zâtını bu mertebede mücerred/soyut olarak gören nefis- bedenlenir (*tecessede*). Tıpkı Kur'ân-ı Kerim'de geldiği üzere Cebrail'in 'tam bir insan'<sup>31</sup> şeklinde, hadiste vârid olduğu üzere bir bedevî ve Dihye el-Kelbî suretinde<sup>32</sup> bedenlenmesi gibi.<sup>33</sup>

Kirmânî'ye göre bedenli olma (*tecessüd*) mertebesi herkes için apaçıktır, zira herkes kendini bu mertebede idrak eder hatta başlangıçta soyut iken sonradan cisimleşmiş olsa da bu durumun kendisine gizli olması sebebiyle zaman zaman kendini bedenden ibaret görür. Diğer taraftan soyutlaşma ya da ruhanî olma (*tecerrüd* ve *teravhün*) mertebesi -ki bu, kişinin zâtını mücerret olarak gördüğü bir düzeydir- ancak “sapkınlıktan korunan, hidayet yoluna sâlik olan inayet ehli” için mümkündür.<sup>34</sup>

Kirmânî'nin nefse dair bu görüşünün Ekberî düşünce açısından arka planında büyük ölçüde çağdaşı Molla Câmî'nin (öl. 1492) yer aldığı söylenebilir.<sup>35</sup> Molla Câmî, *ed-Dürretü'l-*

<sup>29</sup> Bu risalenin Kirmânî'ye aidiyeti konusuna gelince risale, Manisa İl Halk Kütüphanesi 1663 numaralı yazma mecmuanın (36b-41b) varakları arasındadır. Hamdele ve salveleden sonra müellif ismini Alâuddîn b. Mahmud el-Kirmânî olarak zikreder: *emmâ ba'dü feyekûlu'l-abdu'l-cânî Alâuddîn b. Mahmûd el-Kirmânî ... inkeşefe aleyye bihasebi'z-zevki mesele min ilmi ma'rifeti'n-nefs/imdi, günahkâr kul Alâuddîn b. Mahmud el-Kirmânî der ki: ... nefsin bilinmesine dair ilimden bir mesele bana zevk cihetinden (tasavvufl) açıldı.* Diğer taraftan aynı mecmuanın içinde İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye* kasidesinin Kirmânî tarafından yapılan Farsça çevirisi (44b-69a) ve *Levâmi'u tenvîrî'l-makâm fi cevâmi'i ta'bîrî'l-menâm* isimli eserinden bir parça da (44b-45a) bulunmaktadır.

<sup>30</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Abdülaziz Mansûb-Ahmed Ebrar Şâhî (Kahire: Şirketü'l-kuds, 2016), 130.

<sup>31</sup> Onlarla kendi arasında bir perde çekmişti. Derken, ona ruhumuzu gönderdik; ruh ona tam bir insan şeklinde göründü. *Kur'ân Yolu* (Erişim 3 Nisan 2024), Meryem, 19/17.

<sup>32</sup> Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'l-îmâm Muhyiddîn en-Nevevî*. nşr. Şeyh Halîl Me'mûn Şiha (Beirut: Dâru'l-Marife, 1419/1998), “îmân”, 1; Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, nşr. Mektebü Tahkîki't-Türâsî'l-İslâmî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), “îmân”, 6.

<sup>33</sup> Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 37b.

<sup>34</sup> Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 37b.

<sup>35</sup> Bu açıdan Molla Câmî ile Kirmânî arasındaki ilişki son derece dikkat çekicidir. İlk olarak Kirmânî, Molla Câmî'nin Fahreddin el-İrâkî'nin *Lema'ât* adlı eserinin *Eşî'atü'l-Lema'ât* başlıklı şerhine *İn'ikâsü Eşî'ati'l-Lema'ât* adıyla bir şerh yazmıştır. İkinci olarak Kirmânî'nin kaynaklarda astronomi alanında büyük şöhrete sahip olan Bîce adlı kız kardeşinin Molla Câmî'ye şiirde nakıza yapacak düzeyde edebî yetkinliğe sahip olması (Zebîhullah Mahallâtî, *Reyâhînu's-şeria* (Tahrân: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, ts.)) aynı zamanda Kirmânî ailesiyle Molla Câmî'nin

*fâhire*'nin girişinde varlık konusunu Hak Teâlâ'nın zuhur etmesi bakımından ele alırken meselenin nâtik nefse, hatta kâmil nâtik nefse kıyas ile anlaşılabileceğini şu şekilde dile getirir:

21. (...) Kâmil nâtik nefis, kuşatıcı ismin (*el-ismu'l-Câmî*) mazharı olarak tahakkuk ettiğinde, kendisinin bazı ayrılmaz hakikatlerini ruhânîleştirir (*teravhun*). Böylece herhangi bir kayıtlanma ve inhisar olmadan birçok surette zuhur eder. Bu suretler bir yünden nefse ve birbirlerine haml olunurlar. Çünkü onların kaynağı birdir onun üzerine hamli doğrudur; başka bir cihetten ise suretleri muhtelif olduğu için çok olurlar.

22. Bu sebeple, İdris'in (a.s.) 'Ba'İbek'e peygamber olarak gönderilmiş olan İlyas (a.s.)' olduğunun söylenmiş<sup>36</sup> olması, onun hakikatinin İdrislik suretinden sıyrılarak İlyaslık suretine büründüğü anlamında değildir. Böyle olsaydı bu, tenâsüh olurdu. Bu daha çok, İdris hüviyetinin dördüncü semâda kendi bireysel varlığı (*inniyye*) ve sureti ile kâim olduğu halde, günümüze kadar İlyas şeklinde biline gelmiş olan İlyaslık bireysel varlığında (*inniyyet-i İlyâs*) zuhur ve taayyün etmesidir.<sup>37</sup>

Bu pasajda Molla Câmî kâmil kimselerin ruhları açısından meseleyi ele alırken özün ve hakikatin bir, fakat suret ve taayyün açısından iki olduğuna işaret etmekte ve devamında bu durumu Cebrâil, Mikâil ve Azrâil'in (a.s.) aynı anda binlerce farklı yerde ve birbirinden farklı fakat kendileriyle kâim olan suretlerde zuhur etmesiyle ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla Kirmânî'nin, Molla Câmî'nin bu örneğindeki açıklamasından yola çıkarak, genel anlamda nefis ve beden tecerrüd ve tecessüm açısından tek bir şey olduğuna dair kendi özgün yorumuna ulaştığı düşünülebilir.<sup>38</sup>

Diğer taraftan nefis ve beden tecerrüd ve tecessüm haysiyetiyle tek bir şey olduğunu iddia eden Kirmânî, bu iddiasına yönelik çeşitli öncülleri kullanarak kesin bir ispat ortaya koymanın zor bir mesele olduğunun hatta tersine, kullanılacak öncüllerin iddia edilen şeyden daha kapalı olacağını farkındadır. Bu bakımdan meselenin anlaşılmasının vehbî bir boyutu olduğunu ifade eder. Fakat yine de iddiasının imkanını ortaya koymak ve onu takviye etmek amacıyla, yöneltilecek mantikî itirazları ve bunlara yönelik kendi mantikî cevaplarını ortaya koymaya girişir.

Kirmânî kendi görüşüne yönelik ilk itirazın, maddî olan beden ile mücerred olan nefsin bir olmasının, ikisinin gereklerinin birbirine zıt olması sebebiyle imkânsız görülmesi şeklinde belirlenir. Buna göre beden duyuşal işaret ve bölünmeyi kabul etmesine karşılık nefis bunları kabul etmemektedir. Dolayısıyla bunların lazımları birbirini nefyettirmektedir ve lazımların nefyi melzumların nefyini de gerektirmektedir.<sup>39</sup> Kirmânî, bu itiraza şu şekilde cevap vermektedir:

tanışıklığına da işaret etmektedir. Son olarak Osmanlı topraklarına gelmemesine rağmen, Molla Câmî'nin Fatih Sultan Mehmed'in isteğiyle *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı felsefeciler, kelamcılar ve mutasavvıfların görüşlerini mukayese eden eserini kaleme almış olması ayrıca sultanın ölümünden sonra da II. Bâyezid ile mektuplaşmış olması bk. Ömer Okumuş, "Abdurrahman Câmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/95; benzer şekilde -her ne kadar hayatı hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olmasak da mevcut eserlerinden elde edilen bilgilere göre- Kirmânî'nin de *Bedâyi'u'l-âmel fi şanâyi'i'l-hiyel* (Bodleian Library, nr. 1872) başlıklı risalesini Fatih Sultan Mehmed'e, *Levâmî'u tenvîri'l-makâm fi cevâmî'i ta'bîri'l-menâm* (Ayasofya, 3025M) eserini ise II. Bayezid'e ithaf etmiş olması, Osmanlı sultanları ile ilişkisinde Molla Câmî'nin etkisini akla getirmektedir.

<sup>36</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem ve husûsü'l-kilem*, nşr. Abdülaziz Mansûb-Ahmed Ebrâr Şâhî (Kahire: Şirketü'l-Kuds, 2016), 186.

<sup>37</sup> Molla Câmî, "Dürretü'l-fâhire", çev. Şamil Öçal, *Molla Câmî'de Varlık, Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümelere İle Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*, ed. Abdurrahman Acer - Şamil Öçal (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 138-139.

<sup>38</sup> Kirmânî'nin rüya tabiri ilminin usulünü belirlemek suretiyle ilk defa müdevven bir ilim olarak ortaya koyma çabası, aslında aynı zamanda onun ilmi iddiasına da işaret etmektedir.

<sup>39</sup> Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 38a.



İlkinde gelince, 'lâzımların birbirine zıtlığı, melzumların da zıtlığını gerektirir'den kasıt, şayet melzumların [mücerred ve mücessedin] zâtlarının çokluğu ise bu doğru değildir. Çünkü tek bir zat için itibarlar vesilesiyle birbirine zıt gerekliliklerin/levâzım olması mümkündür. Mesela Zeyd'in zatı gibi. Çünkü Zeyd'in parmaklarının hareketsiz olması, bilfiil yazmaması itibariyle onun için bir gerekliliktir. Aynı şekilde bilfiil yazması itibariyle de Zeyd'in parmaklarının hareket etmesi onun için bir gerekliliktir. Parmakların hareket etmesi ve etmemesi birbirine zıttır. Bununla birlikte Zeyd'in zatı tek bir zattır ve bu ikisi ile [hareket ve sükûn] iki itibar [bilfiil yazıp yazmama] açısından vasıflanmıştır. Nefsin durumu da birbirine zıt olan tecerrüd ve tecessüd açısından böyle olmalıdır. Aynı şekilde 'melzumların zıtlığını gerektirir'den kasıt, melzumâtın zatlarının veya itibarlarının çokluğundan daha genel bir şeyse, bu doğrudur/kabul edilir. Fakat bu hem aklî hem de cismânî âlemde, nefsin tecerrüd ve tecessüd etmesine aykırı değildir.<sup>40</sup>

Kirmânî'ye göre aslında ilk itirazın dayandığı uç nokta, bizatihi insanın soyut nefsi-nâtika ile somut bedeninin birleşiminden oluşmasıdır ki bu bile anlaşılması neredeyse imkânsız bir durumdur. Bu bakımdan nefis ve beden birbiriyle uyumlu, irtibatlı değildir ve onların birleşmesi "canlının yanına taşın konulması" gibidir. Nihayetinde bu ikisinin gerçek manada birleşmesinden bahsedilemez. Kısaca belirtmek gerekirse bu itirazın özü, maddî olan ile gayri maddî olanın ilişkisinin zorluğu ortada iken bu ikisinin tek bir şey olduğunu iddia etmenin neredeyse imkânsız olmasına dayanmaktadır. Fakat Kirmânî hatanın da tam bu noktada ortaya çıktığını belirtir:

Birleşğin cüzlerinden bir kısmının diğer bir kısmıyla irtibatının gerçekleşmesi hususunda yanıldılar. Bu [husus] da cüzlerin bir kısmının diğer bir kısmında etkide bulunması ve bir kısmının da diğer kısmın etkisini kabul etmesidir, tıpkı unsurlardan oluşan bileşik gibi. Nefsin mücerret, beden de maddî olmasına rağmen nefsin bedene etkide bulunmasında ve beden de nefisten etkilenmesinde şüphe yoktur. Böylece birleşimin (*terkib*) gerektirdiği irtibat, mücerret nefis ve maddî beden arasında meydana gelmiştir.<sup>41</sup>

İkinci itiraz ise nefis ve beden tek bir şey olduğunu kabul ederek, beden yok olmasından sonra nefsin varlığını sürdürmesini açıklamanın nasıl olacağıdır. Zira ikisi tek bir şeyse ya ikisi de varlığını sürdürür ya da ikisi de yok olurdu. Kirmânî, bu iki itirazın çözümünün diğer itirazları halletmeye de temel teşkil edeceğini öne sürerek meseleyi iki itirazla kayıtlamış ve mümkün olmasına rağmen ilave itirazlar serdetmemiştir. İkinci itirazı da şu şekilde cevaplamaktadır:

İkinci itiraza gelince fenâ ve bekâ vasfının birbirini olumsuzlamasından dolayı ikinci itiraz da birinci itiraza döner. Birinci itirazı ortadan kaldırmaya benzer bir cevapla ikinci itiraz da ortadan kaldırılır. Bununla birlikte biraz daha açıklama yapıyor ve şöyle diyoruz: Bedenin fenâsı, nefsin kendisini bu dünyada unsurî beden olarak görmekten kesilmesidir. Söz konusu tek bir zat için iki halin olması ve bu iki halden birinin olumsuzlanması mümkündür. Bunun misali nefsin kendisini bu dünyadaki beden olarak görmesi gibi ki bu da beden fânî olmasıdır. Çünkü bedensel-cisimsel suret, nefsin kendisini beden olarak görmesini gerektiren bedenle ilişkisinin kesilmesinden sonra bâkidir. Bu görmenin olumsuzlanmasından nefsin zâtının fenâsı, nefsin bekâsının ve kendisini mücerred yahut beden olarak görmesinin caiz oluşundan dolayı gerekmez.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 38b.

<sup>41</sup> Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 38b.

<sup>42</sup> Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 39a-b.

Ardından Kirmânî, kendilerinde ret gerekçelerinin kökleştiği ve nefis ile beden ayrılığı hususunda kesin bir kanaate sahip kimseler için olmayan, sadece bu konu hakkında selim fitrata sahip olan kimsede nefis ve beden tek bir şey olduğunu kabul etmeye yönelik bir hazırlık oluşturacak müsellemler (umûrun müsellemetün) ve makbul önermeler (kadâyâ makbûletün) zikreder. Ona göre makul, mücerret manaların uykuda hayalî suretlerinin var olması itiraz edilemeyecek bir konudur. Çünkü Resul-i Ekrem'in tevilinden bildiği üzere bilgi (ilm), uykuda sût suretinde tasavvur edilmektedir.<sup>43</sup> Bu misale dayanarak nefsin, bir makul suretinin ve bir de cismânî suretinin var olması uzak görülmemelidir. Buna göre makul suretin, aklî âlemde bulunan nefis-i nâtika, cismânî suretin de hissî âlemde bulunan beden olmasında bir mahzur yoktur. Kirmânî'nin takip ettiği Ekberî gelenek haddizatında duyulur âlemdeki her varlığın ruhlar âleminde bir suretinin olduğunu kabul etmektedir. Çünkü âyân-ı sâbite ruhlar âleminde zuhur ettikten sonra duyulur âlemde zâhir olmaktadır. Bu açıdan Kirmânî'ye göre duyulur âlemdeki beden, ruhlar âlemindeki sureti neden nefis-i nâtika olmasın!<sup>44</sup>

Kirmânî, Ekberî geleneğin varlığa dair açıklamasından yola çıkarak nefis ve beden tek bir şey olmasına yönelik müsellemler ve makbul önermelere son olarak şu açıklamayı eklemektedir.

Genel olarak onların (sûfilerin) sözleri, âlemde ancak varlığın nurunun tavırdan tavra girmesini ve o nuru kabul edenlere göre -ki bunlar ayân-ı sâbitedir- zuhurunun çeşitlenmesini ihlas ettirmektedir. Bu zuhur, ancak müdriklerdedir ve mutlaklığı itibarıyla varlığı hiçbir müdrik kuşatamaz. O, âyânın istidatlarının gerektirdiği şeylerle mukayyed/kayıtlanmış olarak zuhur etse de kayıtlanmamışlığı itibarıyla müdriklerin dışında bâkidir. Bu, caiz olunca, hatta mekân kaplama ve bölünmeden münezzeh zuhur vaki olunca, hatta ruh, misal ve his gibi çokluk barındıran ve sayısız suretlerden ve imkân dahilindeki tüm kayıtlardan münezzeh olarak [zahir olunca], meselâ Zeyd'in ayn-ı sabitesinin zuhuru ruhlar âleminde nefis-i natikasının suretiyle his/duyu âleminde bedeninin suretinde zuhurunun câiz olması hatta vâki [olması] neden olmasın. Bu durumu uzak görenler ancak uzaklaştırılmış kimselerdir. Bu durumu uzak göreni yaklaştırma ve muidi/hazırlananı, [bunu anlamak için] düzene sokma/tertib hususunda bu kadarıyla yetinelim, hür kimseye işaret yeter.<sup>45</sup>

Kirmânî'nin bu açıklamalarına göre onun nezdinde mantikî itirazlara verilecek mantikî cevaplar aslında kesin sonuca ulaştırmayacaktır sadece selim fitrata sahip kimsede bir hazırlık oluşturacaktır. Dolayısıyla bu meselede yakinî bilgiye müşahede ile ulaşılabileceği ve bunun aşamaları da Kirmânî'ye göre şu şekildedir:

Birincisi; bu meselenin nakizine yönelik kesinlikten, uzak görmeyi kıracak bir durumu tetkik etmek suretiyle zanna yükselmek. İkincisi; konusu ve yüklemi arasındaki nispet hususunda, uzak görmeyi kıracak durumların için içine sokulmasının artırılması suretiyle şekke yükselmek. Üçüncüsü; [konusu ve yüklemi arasındaki] nispet hususunda, destekleyen durumların tetkik edilmesiyle şekkten, vâki oluşuyla ilgili zanna yükselmek. Dördüncüsü; Vukuu hususunda, zikredilen delillerden hareketle vâki oluşuna götüren durumların tetkik edilmesini arttırmak suretiyle zandan

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "İlim", 22.

<sup>44</sup> Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 39a-b. Uykuda ilmin sût suretinde görülmesi için ayrıca bk. Kirmânî, *Levâmi'ü tenviri'l-makâm fi cevâmi'i ta'biri'l-menâm* (Ayasofya, 3025M), 5a-b.

<sup>45</sup> Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 39b-40a.

kesinliğe/cezme yükselmek. Beşincisi; vehmi, akıl ile muaraza etmekten bütünüyle uzaklaştıracak ilhamî talim ve rabbanî teyid ile kesinlikten/cezmden yakine yükselmek. Altıncısı; temekkün etmeksizin, tersine ıztırarî ölüm gibi icbar/zorunluluk yoluyla bedenden soyutlanmayı verecek cezbe ile ilme'l-yakinden ayne'l-yakine yükselmek. Yedincisi; istidadın bazı vakitlerde oluşmasına göre [nefs-i nâtikanın] vakit vakit bedenden soyutlanması mertebesinden, bu soyutlanmanın meleke haline gelmesi mertebesine yükselmek.<sup>46</sup>

Dolayısıyla Kirmânî, meselenin kesinliği için çeşitli araştırmalar şüphe ve zan evrelerinden geçmeyi ardından ilme'l-yakîn düzeyinde kabul için ilhamı şart koşar. Kirmânî risalesinin sonunda uykuda nefsin bedenden soyutlanıp uyanınca tekrar bedene ilişmesinin herkes için açık olduğunu zikreder ve bunu Hakk Teâlâ'nın âyette belirttiği üzere<sup>47</sup> uyku ile ölümün bir açıdan aynı olmasına dayandırır. Farkın uykuda kesilen ilişkinin uyanınca tekrar kurulması ölümden ise kesilen ilişkinin tekrar kurulmamasıdır. Dolayısıyla ona göre uyku ve ölümün benzerliği üzerinde tefekkür edilirse ölüm ve sonrasının durumu da anlaşılabilir.

Sonuç olarak Kirmânî nefis yorumunu İbn Sînâcı temel üzerinden açıklarken doğal olarak mantıkî-burhanî yöntemden uzaklaşmadığı gibi nefis ve beden tek bir şey olduğuna dair özgün yorumunda da bu usulü devam ettirir. Ancak bu meselede Ekberî tasfiye ve tezkiye yöntemine bağlılığını da<sup>48</sup> sürekli ihsas ettirmektedir.

### Sonuç

Kirmânî, hususen nefis konusunu ayrıntılı bir şekilde ele aldığı *Aşera* risalesinde nefsin tanımı, yetileri ve insanî nefsin bilgi elde etmedeki aklî aşamalarına dair düşüncesinde büyük oranda İbn Sînâcı geleneği takip etmektedir. İbn Sînâ epistemolojisinin önemli başlıklarından birisi olarak *hads* konusuna dair yine İbn Sînâcı çizgide önemli açıklamalarla katkıda bulunmaktadır. Aynı zamanda nefis konusunda Gazzâlî, Tûsî gibi düşünürlerin eserlerine ve görüşlerine atıf yapmaktadır. Başlangıçta rüya tabiri ilminin usulünü tespit etmek amacıyla nefis, nefsin dış- iç güçleri ve akıl konusunu muhtasar bir şekilde ele alan Kirmânî ardından özü itibarıyla nefis-beden ilişkisi ve bu ikisinin mahiyeti konusuna odaklanmaktadır.

Bu noktada o, nefsin tanımını, yetilerini ve insanî nefsin bilgi edinme aşamalarını İbn Sînâcı bir temel üzerine inşa etse de aynı zamanda nefis ve nefis-beden ilişkisine yönelik çeşitli sorunların çözümü için Ekberî düşüncenin vahdet-i vücud perspektifine yönelmektedir. Buna göre İbn Sînâcı felsefede ortaya çıkan nefsin mahiyeti, beden mahiyeti, ikisinin birbirine zıtlığı, ölüm sonrası nefsin ve/veya beden akıbeti ve nefsin bedensiz bireysel varlığı gibi çeşitli problem noktalarını çözmeye yönelik bir görüş ortaya koyar. Bu, nefis ve beden iki haysiyetle tek bir şey olmasıdır. Kirmânî'ye göre salt anlamda nefis kişinin zâtını oluşturmaktadır ve bu zât tecessüm ettiğinde beden olarak zuhur etmekte, tecerrüt ettiğinde ise nefis-i nâtika olmaktadır.

<sup>46</sup> Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 40a.

<sup>47</sup> Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar. Ölümüne hükmettiklerini tutar, diğerlerini ise belli bir süreye kadar (hayata) salar. Kuşkusuz bunda iyice düşünenler için dersler vardır. *Kur'ân Yolu* (Erişim 3 Şubat 2024), Zümer 39/42.

<sup>48</sup> Bunun örnekleri için bk. Kirmânî, *Levâmî'u tenviri'l-makâm fi cevâmî'i ta'biri'l-menâm* (Ayasofya, 3025M), 2b, 9a, 13a, 17a, 18a.

Kirmânî, iddiasının büyüklüğünün ve buna yöneltilecek itirazların farkında olarak *Marifetî'n-nefs* risalesinin büyük kısmında mantikî öncüllerle meseleyi açıklamaya çalışmıştır. Ancak tüm mantikî açıklamalar onun iddiasının imkânına dair yakınlık oluştursa da nihayetinde kesinlik ancak Ekberî metodolojinin keşfi/ilhâmî bilgisiyle mümkün olacaktır. Aslında felsefî alanda nefse dair tartışmaların tarihine bakıldığında bu konuda rasyonel açıklamaların hiçbir zaman nihayete ermemiş olması bir bakıma sufileri bu konuda ortaya atılan tüm görüşleri birer aklî içtihat olarak görmeye yönlendirmiştir. Kirmânî de mantikî öncüllere dayalı rasyonel açıklamasının yeni bir içtihat olduğunun farkında olarak yakînî bilginin keşf/ilham hatta bizzat tecrübe ile elde edilebileceğini düşünmektedir.

Sonuç olarak Kirmânî'nin nefis ve bedene dair ortaya koyduğu yeni açıklaması hem İbn Sînâcî temelleri kullanması hem de İbn Sînâcî psikolojinin meselelerine vahdet-i vücud perspektifinden çözümler üretmeye çalışması açısından, meşşâî felsefenin Ekberî düşünceyle mezcedilmesi bakımından son derece dikkat çekicidir. Hiç şüphesiz Kirmânî'nin nefis görüşü, İbn Sînâcî ve Ekberî ilkelerden faydalanmakla birlikte özgün bir nefis teorisi. Aynı zamanda Kirmânî'nin düşüncesi, Herat-İstanbul etkileşimi açısından Molla Câmî çevresinin Osmanlı entelektüel hayatına tesir noktalarından birini gün yüzüne çıkarmaktadır.

**Kaynakça | References**

- Apaydın, Yasin. "Timurlu Dönemi Herat'ında Bir Müderris: Mesud Şirvânî'nin (ö. 905/1500) Entelektüel Biyografisine Doğru". *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (Eylül 2023), 493-518. <https://doi.org/10.26650/uitd.2023.1296135>
- Apaydın, Yasin. "Meşşâlik'ten Devralınan Miras: Ekberî Gelenekte Umûr-ı Külliye Kavramının Mahiyeti ve Kapsamı", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 1043-1072. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.800659>
- Bedevî, Abdurrahman. *Müellefâtü'l-Gazzâlî*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmî'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Zühreir b. Nâsir. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Câmî, Abdurrahman. "Dürretü'l-fâhire". 119-176. çev. Şamil Öçal. *Molla Câmî'de Varlık, Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümelere ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. ed. Abdurrahman Acer - Şamil Öçal. 119-176. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Davidson, Herbert. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'te Akıl*. çev. Erkan Kurt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm. *Risâletü'r-ruhiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 860, 1b-28a.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 2014. <https://doi.org/10.1163/9789004262072>
- Gürsoy, Adnan. "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2014), 1-26.
- Gürsoy, Adnan. "İbn Sînâ Felsefesinde Sezgi ve Sezgisel Bilgi", *Hikmet Yurdu*, 8/2 (Aralık 2015), 153-180. <https://doi.org/10.17540/hikmet.20151612071>
- İbn Sînâ. "eş-Şifâ, en-Nefs". thk. Fazlur Rahman. *Avicenna's De Anima*. ed. F. Rahman. London: Oxford University Press, 1970.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*. haz. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- İbn Sînâ. *Ahvâlu'n-nefs*. thk. Ahmed Fuad el-Ehvânî. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1952.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Abdülaziz Mansûb - Ahmed Ebrar Şâhî. Kahire: Şirketü'l-Kuds, 2016.
- Kirmânî, Alâaddîn. *el-Aşeretü'l-kâmile*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5377, 98a-136a.
- Kirmânî, Alâaddîn. *el-Aşeretü'l-kâmile ve Levâmî'ü tenvîri'l-makâm fi cevâmî'i ta'bîri'l-menâm: Rûya Tabiri İlmî*. haz. Mustafa Özbakır. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Kirmânî, Alâaddîn. *Levâmî'ü tenvîri'l-makâm fi cevâmî'i ta'bîri'l-menâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3025M, 1b-20a.
- Kirmânî, Alâaddîn. *Mes'ele min ilmi marifeti'n-nefs*. Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 1663, 37b-41a. *Kur'an Yolu*. Erişim 3 Şubat 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Z%C3%BCmer-suresi/4100/42-ayet-tefsiri>
- Mahallâtî, Zebîhullah. *Reyhânü's-şerîa*. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, ts.
- Musakhanov, Orkhan. "Kutbüddinzâde İznikî'nin Hulûd-ı Küffâr Meselesinde Gazzâlî Savunusu". *Eskiye* 44 (Eylül 2021), 499-524. <https://doi.org/10.37697/eskiye.962807>

- Müslim. Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim, bi-şerhi'l-İmâm Muhyiddîn en-Nevevî*. nşr. Şeyh Halîl Me'mûn Şîha. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1419/1998.
- Nesâî. Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî*. nşr. Mektebü Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Okumuş, Ömer. "Abdurrahman Câmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/94-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tiryaki, M. Zahit. "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018), 73-115.  
<https://doi.org/10.12658/Nazariyat.4.2.M0051>
- Türkmen, Hasan. "Fahreddin Râzî'nin Nefs Kavramı Ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı". *Eskiyeni* 31 (Aralık 2015), 95-128.
- Uslu, Recep. "Herat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/215-218. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

### Ek: *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs*'in Nüshası ve Tahkikinde takip Edilen Yöntem

Risalenin ulaşabildiğimiz tek nüshası, Manisa İl Halk Kütüphanesi 1663 numaralı yazma mecmuanın (36b-41b) varakları arasındadır. Hamdele ve salveleden sonra müellif ismini Alâaddīn b. Mahmud el-Kirmānī olarak zikretmekte ve risaleye özel olarak bir isim takdir etmemektedir: *emmâ ba'dü feyekûlu'l-'abdu'l-cânî 'Alâuddīn b. Mahmûd el-Kirmânî ... inkeşefe 'aleyye bi-hasebi'z-zevki mes'ele min 'ilmi ma'rifeti'n-nefs/imdi, günahkâr kul Alâuddīn b. Mahmud el-Kirmânî der ki: ... nefsin bilinmesine dair ilimden bir mesele bana zevk cihetinden (tasavvufi) açıldı.* Diğer taraftan aynı mecmuanın içinde İbnü'l-Fârız'ın Tâiyye kasidesinin Kirmānī tarafından yapılan Farsça çevirisi (44b-69a) ve *Levâmi'ü tenviri'l-makâm fi cevâmi'i ta'biri'l-menâm* isimli eserinden bir parça da (44b-45a) bulunmaktadır. Risalenin Alâaddin el-Kirmānī'ye aidiyetinde bir şüphenin olmadığını, onun diğer eserlerinin girişinde kullandığı *emmâ ba'dü feyekûlu'l-'abdu'l-fakîru'l-cânî ... el-med'uvv bi 'Alâi'l-Kirmânî/imdi ... Alâ el-Kirmânî olarak çağrılan günahkâr fakir kul der ki*<sup>49</sup> ve *ba'dü feyekûlu'l-'abdu'l-cânî 'Alâ Kirmânî*<sup>50</sup> gibi imza cümleleri açıkça ortaya koymaktadır.

*İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*'nu<sup>51</sup> temel aldığımız *Risâle fi ilmi ma'rifeti'n-nefs*'in tahkikli neşrinde yukarıda tanıtımı yapılan nüsha esas alınmış, âyet ve hadisler tahrir edilmiş, alıntılarının kaynağı verilmiş ve varağın önyüzü (vech و), arka yüzü ise (zahr ط) harfi ile gösterilmiştir.

<sup>49</sup> Alâaddin el-Kirmānī, *el-Aşaretü'l-kâmile* (Fatih, nr. 5377), 98b-99a.

<sup>50</sup> Alâaddin el-Kirmānī, *Levâmi'ü tenviri'l-makâm fi cevâmi'i ta'biri'l-menâm*, 2a.

<sup>51</sup> *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*, haz. Okan Kadir Yılmaz (İstanbul: İSAM Yayınları, 2023).

## Mes'ele min 'ilmi ma'rifeti'n-nefs'in Tahkikli Metni

[مسألة من علم معرفة النفس]

علاء الدين بن محمود الكرمانى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحدِ الأحدِ مظهرِ الكثرةِ مِنَ الوحدةِ مِنْ غيرِ احتياجٍ إلى مددٍ، قاضي حاجات الأعيان وجودًا على حسب طلب استعداداتهم ثبوتًا، فهو الله الصمد، وجودُ الممكنات انعكاسُ نوره عند ظهوره في مرآتي الأعيان، وهو واجبُ الوجود، فلا جَرَمَ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مِثْلٌ لِاضْمِحلالِ كثرةِ الأمثالِ في وحدته، فلم يَكُنْ لَهُ كَفْوًا أَحَدٌ.<sup>1</sup> ثَمَّ الصَّلَاةُ عَلَى الرَّسُولِ الْخَاتَمِ الْأَوْحِدِ مُحَمَّدٍ الْمُبَشِّرِ بِهِ عَلَى لِسَانِ عِيسَى عَلَيْهِمَا الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: ﴿مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصَّفِّ 6/61] صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ الْأَرْشَدِ، وَأَصْحَابِهِ الْأَمْجَدِ، نَجْمِ الْهُدَايَةِ، مَنْ اقْتَدَى بِهِمْ فَهُوَ الْمَهْتَدِ.

أَمَّا بَعْدُ فَيَقُولُ الْعَبْدُ الْجَانِي عِلَاءُ الدِّينِ بِنِ مُحَمَّدِ الْكِرْمَانِيِّ: اعْلَمُوا يَا إِخْوَانَ الصَّفَاءِ وَخُلَّانَ الْوَفَاءِ أَنَّهُ قَدْ انْكَشَفَ عَلَيَّ بِحَسَبِ الذَّوْقِ مَسْأَلَةٌ مِنْ عِلْمِ مَعْرِفَةِ النَّفْسِ انْكَشَافًا مَا يَسْعَى فِيهَا الْإِنْكَارُ؛ بَلْ لَا يُقَابِلُهَا قَلْبِي إِلَّا بِالْإِقْرَارِ، كَمَا قِيلَ: -شعر-

وعن مذهبي في الحب ما لي مذهبٌ      فإنْ مِلْتُ يَوْمًا عَنْهُ فَارْقُتْ مَلَّتِي<sup>2</sup>

وهو أن النفس والبدن شيء واحد، وما قلتُ: جوهر واحد؛ لأنَّ بعضَ الأكبر قال: «العالم كلُّه أعراض قائمة بعين واحدة»<sup>3</sup>، وهذا الشيء الواحد له مرتبتان التجرد والتجسد، فَيَتَرَوَّحُنُ الْجَسَدُ -أَيِ النَّفْسِ بِاعْتِبَارِ مَرْتَبَةِ التَّجَسُّدِ الَّتِي تَرَى نَفْسَهَا فِيهَا جَسْمًا- وَتَصِيرُ عَقْلًا مَجْرَدًا، كَمَا ذُكِرَ أَنَّ إِدْرِيسَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ سَقَطَ عَنْهُ الشَّهْوَةُ وَصَارَ عَقْلًا مَجْرَدًا، وَكَذَا يَتَجَسَّدُ الرُّوحُ -أَيِ النَّفْسِ بِاعْتِبَارِ مَرْتَبَةِ التَّجَرُّدِ الَّتِي تَرَى نَفْسَهَا فِيهَا مَجْرَدَةً- كَمَا تَجَسَّدُ جِبْرَائِيلُ "بَشَرًا سَوِيًّا" عَلَى مَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ،<sup>4</sup> وَبِصُورَةِ الْأَعْرَابِيِّ وَدَحِيَّةِ الْكَلْبِيِّ عَلَى مَا وَرَدَ بِهِ الْحَدِيثُ.<sup>5</sup> وَتَجَسَّدُ النَّفْسُ ظَاهِرًا عَلَى كُلِّ أَحَدٍ؛ فَإِنَّ كُلَّ أَحَدٍ يَرَى نَفْسَهُ جَسْمًا وَإِنْ خُفِيَ عَلَيْهِ أَنَّهُ كَانَ مَجْرَدًا وَتَجَسَّدَ. وَأَمَّا تَرَوُّحُنُهَا -أَعْنِي ارْتِقَاءَهَا إِلَى مَرْتَبَةِ تَرَى نَفْسَهَا فِيهَا مَجْرَدَةً- مَا يَحْصُلُ إِلَّا لِبَعْضِ أَهْلِ الْعِنَايَةِ الْمَوْقِفِينَ لِسُلُوكِ طَرِيقِ الْهُدَايَةِ الْمَحْفُوظِينَ مِنَ الْغَوَايَةِ، وَبَعْدَ حَصُولِ التَّرَوُّحُنِ لِذَلِكَ الْبَعْضِ وَرُجُوعِهِ إِلَى مَرْتَبَةِ التَّجَسُّدِ يَنْكَشِفُ عَلَيْهِ أَنَّهُ كَانَ مَتَجَسَّدًا وَتَرَوُّحُنَ، ثُمَّ كَانَ مَجْرَدًا وَتَجَسَّدَ [38/و]. وَزَعَمِي أَنَّ عَرُوضَ هَذِهِ الْحَالَةِ لِمَنْ تَعَرَّضَ لَهُ لَا يَكُونُ فِي الْبِدَايَةِ إِلَّا مِنْ قَبِيلِ عَرُوضِ الْأَحْوَالِ مِنْ غَيْرِ تَمَكُّنٍ فِي تَحْصِيلِهِ لِمَنْ حَصَلَ لَهُ، وَفِي نَهَايَةِ الْأَمْرِ أَنْ أُعْطِيَ التَّمَكُّنَ يَكُونُ لَهُ التَّرَوُّحُنُ وَالتَّجَسُّدُ مَعًا

<sup>1</sup> هُنَا خَصَّ الْمَوْلَفَ حَسَبَ سِيَاقِ الْحَمْدَةِ سُورَةِ الْإِخْلَاصِ. «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» [الإخلاص، 104/112].

<sup>2</sup> تَائِيَةُ ابْنِ الْفَارُضِ (مَعَ شَرْحِ عَفِيفِ الدِّينِ التَّلْمَسَانِيِّ)، ص 117.

<sup>3</sup> فُصُوصُ الْحُكْمِ لِابْنِ الْعَرَبِيِّ، ص 130.

<sup>4</sup> «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» [مريم 17/19].

<sup>5</sup> صَحِيحُ مُسْلِمٍ، الْإِيمَانُ 1؛ سُنَنِ النَّسَائِيِّ، الْإِيمَانُ 6.



شائبة الاختيار، فيرى أنائيتته تارة مجردة وتارة مجسدة، ولا يمكنه إنكار ما يرى، وتام أمره أن أنائيتته تُرى له مجردة مجسدة في آن واحد. ولا ينبغي أن يُتوهم مما ذكرنا اجتماع النقيضين؛ أعني كونها مجردة ومتجسدة في آن واحد لاختلاف الحثيتين في الحكم. والله الهادي.

ثم عزمْتُ مع قصور الحال والفتور في تحصيل الكمال أن أذكر في توضيح هذه المسألة ما يتيسر لي على حسب استعدادي تذكرةً لأرباب القرب والانكشاف وتقويةً لأصحاب البُعد من ضعف الإنكار والاعتساف. ولا يخفى على المُنصف القطن أن إثبات مثل هذه المسألة ببهانٍ تُسَلِّمُ مقدّماته عن المنع مما لا يتيسر؛ بل يوشك أن يتعذّر، ولو تصدّى أحدٌ لإثباته لاحتاج إلى استعمال مقدّمات هي أخفى من المدعى، فهي من العلوم الوهبيّة الإمشائيّة.

فغاية جهدي في بيان هذه المسألة أن أبين إمكانه وأورد أموراً تُقوّي وقوعها، وأدفع بعض الاستعدادات الآتية من بعض الأذهان بواسطة ظواهر بعض مسائل الحكمة، ورأيت ترتيب البيان على فصول ووصل.

### الفصل الأوّل في ذكر الاستعدادات المبتنية على ظواهر بعض مسائل الحكمة

**الأوّل:** أن اتّحاد المادّي والمجرّد محال لتنافي لوازمهما كقبول الإشارة الحسيّة والقسمة والتحيز في المادّي وعدم قبولها في المجرّد، وتنافي اللوازم مستلزمٌ لتنافي الملزومات، وهذا الاستعداد وصل إلى حدٍّ أشكل عليهم تركيب الإنسان من النفس الناطقة المجرّدة والبدن العنصري المادّي؛ لأنّ الجزئين ليسا متناسبين، فلا يرتبط أحدهما بالآخر؛ [38/ظ] بل يكون تركيب أحد الجزئين مع الآخر كوضع حجرٍ بجنب حيوانٍ، فلا يرتبط أحدهما بالآخر فلا يحصل تركيبٌ حقيقيٌّ.

وذهلوا عن تحقّق ارتباط بعض أجزاء المركّب ببعض، وهو أن يؤثّر الأجزاء بعضها في بعض، وأن يتأثّر بعضها من بعض كما في المركّب من العناصر، ولا شك في تأثير النفس في البدن وتأثرها منه مع أنّ أحدهما مجرّدٌ والآخر مادّيٌّ، فالارتباط الذي يقتضيه التركيب حاصلٌ بين النفس المجرّدة والبدن المادّيّ.

**الثاني:** بقاء النفس بعد فناء البدن، فلو كانا شيئاً واحداً لبقيا أو فنيا.

فاكتفينا بهذا القدر من الاستعدادات، ودفع المذكور يُرشد القطن على دفع المتروك إن أورد.

### الفصل الثاني في دفع الاستعدادين المذكورين

أما **الأوّل** فلأنّ المراد من استلزام تنافي اللوازم تنافي الملزومات إن كان تعدّد ذوات الملزومات فالاستلزام ممنوع؛ فإنّ من الجائز أن يكون لذاتٍ واحدةٍ لوازمٌ متنافيةٌ باعتبار كذاتٍ زيدٍ مثلاً؛ فإنّ سكون الأصابع من الحركة للكتابة لازمٌ له باعتبار عدم الكتابة بالفعل، وحركة الأصابع لازمةٌ له باعتبار الكتابة بالفعل، وحركة الأصابع وسكونها متنافيان مع أنّ ذات زيد وهي ذات واحدة متّصفة بهما بالاعتبارين، فليكن حال النفس مع التجرّد والتجسّد المتنافيين هكذا. فإن كان المراد من استلزام تنافي الملزومات تنافيهما أعمّ من أن يكون ذوات الملزومات متعدّدة أو اعتباراتها فمسلّمٌ؛ لكن لا ينافي ذلك عروض التجرّد والتجسّد للنفس في عالمي الجسمي والعقلي.

وأما **الثاني** فلأنّ مرجعه مرجع الأوّل لتنافي وصف البقاء والفناء، فيمثّل دفع [39/و] الأوّل يُدفع الثاني، ومع ذلك نبسط الكلام ونقول: فناء البدن عبارة عن انقطاع رؤية النفس نفسها بدءاً عنصرياً في هذه

النشأة؛ ويجوز أن يكون لذاتٍ واحدةٍ حالان وينتفي أحدهما كرؤية النفس نفسها بدءاً فيما نحن فيه، وهو فناء البدن؛ فإنَّ الصورةَ الجسميَّةَ البدنيَّةَ باقيةً بعد انقطاع تعلُّقِ النفسِ بالبدنِ المستلزمِ لرؤية النفسِ نفسها بدءاً، ولا يلزم من انتفاء هذه الرؤية فناء ذاتِ النفسِ لجواز بقائها ورؤية نفسها مجردةً أو بدءاً مثاليًّا.

### الفصل الثالث في أمور مسلَّمة وقضايا مقبولة

هي من المُعدَّات لقبول المسألة وحصولها للمستبعدين الباقين على الفطرة في الحملة لا المستبعدين الذين رسخت في قلوبهم دواعي ردِّها وحصل لهم الجرمُ بنقيضها؛ فإنَّه ﴿مَا تُعْنِي الْآيَةُ وَالنُّذْرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس 10/101].

**منها؛** ما تقرَّر أنَّ المعاني المجردة المعقولة لها صور خياليَّة في المنام؛ فإنَّ العلم يُتصوَّر فيه بصورة اللبِن كما أوَّلها صلَّى اللهُ عليه وسلَّم به،<sup>6</sup> فلا يبعد أن يكون للنفس صورةً مجردةً معقولة هي المعبر عنها بالنفس الناطقة وصورة مادِّيَّة جسمانيَّة وهي البدن؛ إحداهما في العالم العقلي والأخرى في العالم الحسِّي، ولا محذور فيه؛ بل لا موجود في عالم الحسِّ إلا له صورة في عالم الأرواح؛ فإنَّ الأعيان الثابتة لا تظهر في عالم الحسِّ إلا بعد ظهورها في عالم الأرواح؛ بل إلا بعد ظهورها في عالم المثل المطلق على ما تقرَّر عند أساطين أهل الكشف؛ فكلُّ محسوس له صورة [39/ظ] في عالم الأرواح، فليكن الصورة للبدن المحسوس في عالم الأرواح النفس الناطقة؛ بل القطن الباقى على الفطرة ما يميل إلا إلى هذا.

**منها؛** أنَّ المحقِّقين من الصوفية قدَّس اللهُ أسرارهم على أن العالم بأسره أظلالٌ لنورٍ وحدانيٍّ هو الوجود المطلق ظهرت في مرآة المدارك التي هي تعيّنات العلم سُميت بأسماء شتى كالعقل والحسِّ والوهم، وبعض الأفاضل زاد مدرجاً على ما ذكر وسماه المدرك الكشفي، وعندني أن المدرك الذي زاد ما هو إلا المدرك العقلي؛ لكن لا باعتبار إدراكه بالنظر والاستدلال؛ بل باعتبار انكشاف الأمر عليه؛ إمَّا وهباً وامتناناً من غير أن يكون في مقابلة عملٍ وسعيٍّ، وإمَّا بعده من الرياضات والمجاهدات المفيدة لاستعداد الكشف.

**وبالجملة يُشعر** كلاً منهم بأنَّه ما في العالم إلا تطوُّرات نور الوجود وتنوعات ظهوره بحسب القوابل وهي الأعيان الثابتة، وهذا الظهور إنما هو في المدارك، وهو -أي الوجود- باعتبار إطلاقه ما يسعه مدرك، فهو باقٍ خارج المدارك على إطلاقه وإن كان ظهوره في المدارك مقيِّداً بما يقتضيه استعدادات الأعيان، فإذا جاز؛ بل وَقَعَ ظهوراً مقدَّساً عن التحيز والانقسام؛ بل منزَّه عن كلِّ ما يُمكن تصوُّره من القيود والإطلاق بهذه الصور الغير المتناهية كثرةً روحاً ومثالاً وحسًّا، فليجزَّ؛ بل فليقعَّ ظهور العين الثابتة لزيدٍ مثلاً في عالم الأرواح بصورة نفسية الناطقة وفي عالم الحسِّ بصورة [40/و] بدنه، فالمستبعدون لهذا الأمر ما هم إلا المستبعدين، ولنقتصر بهذا القدر في تقريب المستبعد وترتيب المُعدَّة والحكِّ يكفيه الإشارة.

الوصل في بيان طريقي يوصل إن شاء الله إلى العلم الحاصل من المشاهدة بهذه المسألة اعلم أنَّ حصول اليقين بهذه المسألة ما يكون في الأكثر إلا بالتدرج، وله مراتب؛

<sup>6</sup> صحيح البخاري، العلم 22.

**الأولى:** الصعود من الجزم بنقيضها إلى الظنّ بملاحظة أمرٍ تنكسر بها صورة الاستبعاد.  
**الثانية:** الصعود إلى الشك في النسبة بين موضوعها ومحمولها بالمبالغة في مداخلته للأمر الكاسرة للاستبعاد.

**الثالثة:** العروج من الشك في النسبة إلى الظنّ بوقوعها بملاحظة الأمور المؤيدة جانب الوقوع من جنس ما ذكر.

**الرابعة:** العروج من الظنّ إلى الجزم بالوقوع بالمبالغة في ملاحظة الأمور المرشدة إلى جانب الوقوع من جنس ما ذكر.

**الخامسة:** العروج من الجزم إلى اليقين بتأييد رباني وتعليم إلهامي يطرد الوهم بالكلية عن المعارضة مع العقل.

**السادسة:** العروج من علم اليقين إلى عين اليقين مجذبة تُعطي الانسلاخ من البدن من غير تمكّن في ذلك؛ بل على سبيل الإجبار كالموت الاضطراري.

**السابعة:** العروج من مرتبة ورود حال الانسلاخ أوقاتاً على حسب حصول الاستعداد في تلك الأوقات إلى مرتبة ملكة الانسلاخ من البدن، متى أُريد بمحصل [40/ظ] كمال الاستعداد لجذبة معطية إياها. وأظنّ أنّ هذا رأس طريق سوق الجنة، فإذا تقرّر هذا عندك ألقى السمع وكُنّ شهيداً وحفظ ما أقول لك وتعلّم واعمل بما تعلّم بتوفيق الله يُعطيك العلم بما لا تعلم إن شاء الله.

فأقول: لا يخفى على أحدٍ أنّ كلّ من أخذه النوم انسلخت نفسه من بدنه وقطعت التعلّق عنه، فإذا استنبه تعلّقت نفسه بالبدن بعد ذلك الانسلاخ؛ فإنّ النوم هو الموت بعينه، ولا فرق بين الموت والنوم إلا في حصول التعلّق بعد قطعه في النوم دون الموت كما يفهم من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْسِكِ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر 42/39]، فجمع سبحانه بين النوم والموت بالتوفي وميّز بينهما بالإمسك والإرسال، ونبهك بقوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾ المذكور من الجمع والتمييز ﴿لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ على أنّك لو تفكرت في أحوال النوم وغرائبه وعجائبه ينكشف لك كثيرٌ من أحوال الموت وما بعده، هذا - أي خذ هذا - فارجع إلى المقصود. وأقول: عليك يا طالب عين اليقين في هذه المسألة حراسة نفسك ومراقبتها حين غلبة النوم بعد المواظبة على الذكر ونفي الخواطر وتقليل [41/و] الغذاء والتضرّع إلى الله والإعراض عن زوائد الدنيا، وكذا حين التنبه من النوم، عسى الله أن يفتح عليك باب مشاهدة انسلاخ نفسك من البدن حين النوم، وكذلك تعلّقها به حين الاستنباه، فيرى فؤادك أنّائيتك حين الانسلاخ مجردة ويزاها حين الاستنباه والتعلّق مادّية، وأنت شيءٌ واحدٌ، فيحصل لك مشاهدة مضمون المسألة وما أخذها ويفرّ عنك الاستعدادات فرار البعوضة من الصرصر، وعليك الاعتصام بالله في الأمور كلّها؛ فإنه ﴿مَنْ يَعْتَصِمَ بِاللَّهِ فَقَدِ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران 101/3].

قلت لنفسي حين الفراغ من هذا التحرير: "فضحتني وأوقعتني في ورطة التجهيل والتعرض بأيّ ما اكتفيت مجال الضلال ودخلت مقام التضليل"، فقالت لّما سمعت مقالتي: "مثلك بالردّ والإنكار ما يبالي"، وأنشدت الأبيات وسألتنّي أن أكتبها بعد هذه السطور: -شعر-

وليسوا بأهلي ما استعابوا تهتكي  
وأبدوا قلى واستحسنوا فيك جفوتي  
وأهلي في دين الهوى أهله  
فقد رضوا لي عاري واستطابوا فضيحتي  
فمن شاء فليغضب سواك فلا أذى  
إذا رضيت عني كرام عشيرتي  
والحمد لله الأول الآخر الباطن الظاهر القديم الذي بكل شيء عليم.  
تمت في شهر شعبان سنة تسعة وأربعين وتسعمائة.

### المصادر والمراجع

- تائية ابن الفارض (مع شرح عفيف الدين التلمساني)؛  
أبو حفص (أبو القاسم) شرف الدين عمر بن علي مرشد الصعدي الحموي المصري (ت. 632هـ/1235م).  
تحقيق: جوزيبي سكاتولين-مصطفى عبد السميع سلامة، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة  
1337هـ-2016م.
- السنن الكبرى؛  
أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (ت. 303هـ/915م).  
التحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1421هـ/2001م.
- صحيح مسلم المسمى المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛  
أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. 261هـ/874م).  
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، 1-5، بيروت، 1374هـ/1955م.
- صحيح البخاري (المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)؛  
أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. 256هـ/870م).  
تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، 1422هـ/2001م.
- فصوص الحكم؛  
محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي (ت. 638هـ/1240م).  
تحقيق: عبد العزيز منصور-أحمد أبار شاهي، شركة القدس، القاهرة 2016م.



## Erken Dönem Eş'arılığının Peygamberliğin Devamı/Sona Ermesi Konusunda Kendilerine Yapılan Eleştirilere Karşı Sergilediği Tavrı

İsa Koç

0000-0002-6928-9282

Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Isparta, Türkiye

[ror.org/04fjtte88](http://ror.org/04fjtte88)

[isakoc@sdu.edu.tr](mailto:isakoc@sdu.edu.tr)

### Öz

Farklı gruplarla etkileşim hâlinde olması sebebiyle Eş'arılığın, “mezhepler arası ilişki” özelinde dikkat çeken mezheplerin başında geldiğini söylemek gerekmektedir. Nitekim Eş'arılığın; Mâtürîdîlik, Hanbelîlik ve Mu'tezile ile yoğun bir etkileşim içinde olduğu görülmektedir. Bunların dışında özellikle Horasan bölgesinde Eş'arîlerin, Kerrâmîyye ile karşıtlık üzerine kurulu yoğun bir ilişki hâlinde olduğu bilinmektedir. Başta Kerrâmîlik olmak üzere Hanbelîlik ve Zâhirîliğin, genel olarak Eş'arîlerin peygamberlikle ilgili görüşlerini sert bir şekilde eleştirdikleri anlaşılmaktadır. Kerrâmîlik-Eş'arîlik ilişkisinde peygamberlik ile ilgili “ruhun araz olarak kabul edilmesi, vefatıyla birlikte Hz. Muhammed'in ruhunun yok olması ve neticesinde vefatıyla birlikte nübüvvetinin sona erdiği” görüşü, gündeme gelen konular arasındadır. Kerrâmîler ile Eş'arîler arasında Nîşâbur merkezli olarak Horasan bölgesinde yaklaşık üç yüzyıl boyunca devam eden tartışmaların merkezinde yer alması sebebiyle Eş'arîlerin peygamberlik konusundaki fikirlerinin önem arz ettiği anlaşılmaktadır. Özellikle 5./11. yüzyıl Eş'arılığının Kuşeyrî gibi önemli temsilcileri konuyla ilgili muhataplarına cevap vermek için yoğun bir çaba sarf etmiştir. Bahsedilen yüzyılda yaşamış Horasan Eş'arılığının temsilcilerinden Beyhakî'nin, Kündürî Mihnesi sebebiyle yaşadığı bölgeyi terk etmek zorunda kalması ve Kerrâmîler ile yaşanan tartışmaya ilişkin müstakil bir eser kaleme alması, mezhepler arası mücadelenin toplumsal sonuçlarından etkilendiğini gösteren işaretlerdir. Bu minvalde Beyhakî'nin *Hayâtü'l-enbiyâ ba'de vefâtihim* adını taşıyan risalesi, mezhepler arası ilişki çerçevesinde özellikle Kerrâmîlik-Eş'arîlik karşıtlığı bağlamında değerlendirilmesi gereken bir metin olarak kabul edilmiştir. Ayrıca daha sonraki dönemlerde yaşamış Sübkî gibi Eş'arî âlimlerin de eserlerinde konuyla ilgili kanaatlerini ortaya koydukları görülmektedir. Zikredilen gerekçeler çerçevesinde çalışmanın, tarihsel bir bakış açısı ile şahıs ve metin üzerinde derinleşme yöntemiyle “peygamberlerin vefatı sonrası nübüvvetlerinin devamı konusunda meydana gelen tartışmaları merkeze alarak muhaliflerinin Eş'arîlere yönelik eleştirileri ile bunlara Eş'arılığın ve özde Beyhakî'nin vermiş olduğu cevabı” konu edildiğini belirtmek gerekmektedir.

### Anahtar Kelimeler

İslam Mezhepleri Tarihi; Peygamberlik; Eş'arîlik; Beyhakî; *Hayâtü'l-enbiyâ ba'de vefâtihim*.

### Öne Çıkanlar

- Eş'arîlik, Kerrâmîlik başta olmak üzere farklı gruplarla yoğun bir etkileşim ağı içerisinde yer almış bir mezheptir.
- “Peygamberlerin vefatıyla birlikte nübüvvetlerinin sona erdiği” görüşü, mezhepler arası ilişki çerçevesinde önemli bir konudur.
- Eş'arîler “peygamberlerin vefatıyla birlikte nübüvvetlerinin sona erdiği” şeklindeki görüşün kendilerine isnat edilmesine yoğun bir tepki göstermiştir.
- Beyhakî başta olmak üzere 5./11. yüzyılda yaşamış Eş'arîler, konuyu eserlerinde savunmacı bir üslupla işlemişlerdir.
- Beyhakî'nin *Hayâtü'l-enbiyâ ba'de vefâtihim* isimli çalışması, Eş'arîlik-Kerrâmîlik ilişkisi bağlamında önemli bir eser hüviyetindedir.

### Atıf Bilgisi

Koç, İsa. “Erken Dönem Eş'arîliğinin Peygamberliğin Devamı/Sona Ermesi Konusunda Kendilerine Yapılan Eleştirilere Karşı Sergilediği Tavrı”. *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1177-1198. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1464883>

### Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	04 Nisan 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	13 Ağustos 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	30 Eylül 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0



## The Attitude of the Early Ash'arites Towards the Criticism of the Continuation/End of Prophethood

İsa Koç

0000-0002-6928-9282

Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, [ror.org/04fjte88](http://ror.org/04fjte88)  
[isakoc@sdu.edu.tr](mailto:isakoc@sdu.edu.tr)

### Abstract

It is necessary to say that Ash'arism is one of the sects that attracts attention in the inter-sectarian relationship due to its interaction with different groups. In fact, Ash'arism is known to have interacted intensively with Māturīdism, Hanbalism and Mu'tazila. Apart from these, it is known that especially in the Khurāsān region, Ash'arites had an intense oppositional relationship with the Karrāmiyya. It is understood that the Karrāmiyya, Hanbalism, and Zāhirism harshly criticized the Ash'arites' views on prophethood. In the relationship between Karrāmism and Ash'arism, the view that "the soul is considered an accident, that the soul of the Prophet Muhammad disappeared with his death, and consequently that his prophethood ended with his death" is one of the issues that came to the fore. It is clear that the ideas of the Ash'arites on prophethood are important because they were at the center of the debates between the Karrāmites and the Ash'arites in the Khurāsān region centred on Nishāpūr for about three centuries. Particularly important representatives of 5/11<sup>th</sup> century Ash'arism, such as al-Qushayrī, made an intensive efforts to respond to their interlocutors on the subject. The fact that al-Bayhaqī, one of the representatives of Khurāsān Asharism who lived in the aforementioned century, had to leave the region where he lived in because of the Mihna of Kundurī and that he wrote a detached work on the debate with the Karrāmīs are signs that he was affected by the social consequences of the inter-sectarian struggle. In this respect, al-Bayhaqī's treatise entitled *Hayāt al-anbiyā ba'da wafātihim* has been accepted as a text that should be evaluated within the framework of inter-sectarian relations. In addition, later Ash'arite scholars such as al-Subkī also expressed their opinions on the subject in their works. Within the framework of the abovementioned reasons, it should be noted that this study, with the historical perspective and the in-dept study of the person and text, focuses on "the debates on the continuation of prophethood after the death of prophets, the criticisms of their opponents against the Ash'arites and the response of Ash'arism and al-Bayhaqī in particular".

### Keywords

History of Islamic Sects; Prophethood; Ash'arism; Bayhaqī; *Hayāt al-anbiyā ba'da wafātihim*



## Highlights

- Ash'arism is a sect that has been involved in a dense network of interaction with different groups, including the Karrāmism.
- The view that “the prophethoods of the prophets ends with their deaths” is an important issue within the framework of inter-sectarian relations.
- The Ash'arites reacted intensely to the attribution of the view that “prophets' prophethoods ends with their death” to them.
- The Ash'arites of the 5th/11th century, especially al-Bayhaqī, treated the subject in a defensive manner in their works.
- Bayhaqī's *Hayāt al-anbiyā ba'da wafātihim* is an important work in the context of the relationship between Ash'arism and Karrāmism.

## Citation

Koç, İsa. “The Attitude of the Early Ash'arites Towards the Criticism of the Continuation/End of Prophethood”. *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1177-1198.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1464883>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	04 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	13 August 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

## Giriş

İslam mezhepleri tarihi alanında özellikle son yıllarda bir mezhebin diğer fırkalarla ilişkisine dair çalışmalar kaleme alınmaktadır. Mezheplerin birbirinden izole yapılar şeklinde tasvir edilmesi mümkün olmadığından herhangi bir mezhebi tam anlamıyla tanımlamak, diğer mezheplerle aralarındaki etkileşimin tespiti ve bu ilişkinin boyutlarının ortaya koyulmasıyla mümkün hâle gelebilmektedir. Mezhepler arası ilişki çerçevesinde yaşanan tartışmalarda belirli konuların merkezî bir rol oynadığı bilinmektedir. Nitekim Kerrâmîlik ile Eş'arîlik arasındaki münasebet incelenirken dikkate alınması gereken konuların başında peygamberlik müessesesi gelmektedir.

İslam mezhepleri tarihi sahasında Kerrâmîlik ile ilgili çalışmaların sayısı her geçen gün artmaktadır.<sup>1</sup> Aynı zamanda Kerrâmîliğin, Eş'arîlik ile kurmuş olduğu ilişkiden söz eden çalışmalar da bulunmaktadır.<sup>2</sup> Ancak nübüvvet ile ilgili hususlarda iki mezhebin karşıtlığı ve bu tartışmanın Zâhirîlik ile Hanbelîlik gibi diğer fırkalar tarafından ne şekilde gündeme getirildiğinin göz ardı edildiği görülmektedir. Peygamberlik bağlamında Eş'arîlere yönelik sert eleştirilerin mezhep içinde nasıl bir aksülamel oluşturduğu sorusu da açıklanması gereken hususlar arasında yer almaktadır. Eş'arîlerin bu konudaki eleştirilere cevabı, 5./11. yüzyıl Eş'arîliğinin ilgili mevzudaki tavrı ve bu karşıtlık çerçevesinde özellikle Beyhakî'nin (öl. 458/1066) *Hayâtü'l-enbiyâ ba'de vefâtihim* başlıklı çalışması makalenin temel konusunu teşkil etmektedir. Kerrâmîlerin eserlerinin günümüze ulaşmamasının bir sonucu olarak dönemin yaşanan olaylarını dikkate alan ve “fikir-hadise irtibatı ile zaman-mekân bağlamı” yöntemini benimseyen çalışma, iki mezhep arasındaki tartışmalarda yer alan isimler bağlamında ayrıca “şahıs ve metin üzerinde derinleşme” prensibinden hareketle konunun ayrıntılarını ortaya koymayı hedeflemektedir.

## 1. Peygamberlik ile İlgili Görüşleri Çerçevesinde Eş'arîlerin Muhatapları

Eş'arîlik, mezhepleşme adımları sonrası İslam dünyasının birçok bölgesinde muhtelif

<sup>1</sup> C. Edmund Bosworth, “The Rise of The Karamiyyah in Khurasan”, *Muslim World* 50 (1960), 5-14; Margaret Malamud, “The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur”, *Iranian Studies* 27/1-4 (1994), 37-51; Zeynep Alimoğlu Sürmeli, “Nişabur’da Etkili Olmuş Kerrâmî Şahsiyetler”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/3 (2017), 53-70; a.mlf., “Sünnî Makâlât Geleneğinde Kerrâmiyye’nin Tasnifi Meselesi”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019), 403-440; Abdylkader Durguti, “Muhammed b. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2019), 112-146; Aron Zysow, “Kerrâmiyye”, çev. Salih Çift, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 343-356.

<sup>2</sup> Zeynep Alimoğlu Sürmeli - Ahmet Bağlıoğlu, “Eş'arî Gelenekte Kerrâmiyye Tenkidi: İbn Fûrek, Bağdâdî ve İsferyânî Örneği”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 183-211; Abdullah Arca, “Kerrâmiyye’nin Antropomorfi Allah Tasavvuruna Fahreddin Râzî’nin Yöneltiği Eleştiriler”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*, ed. Mahsum Aytepe - Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 245-262; Hüseyin Doğan, “Mezhebî Taklit ve Taassubiyetin Dinî Nassları Anlama ve Yorumlamaya Etkisi-Eş'arîler’in Kerrâmiyye’ye Yönelik Eleştirilerinin Bir Analizi-” *İslam ve Yorum III*, ed. Abdulhan Ünlüsöy - Serkan Demir (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019), 1/497-518; Abdylkader Durguti, “Mezheplerarası İletişimden Kaynaklanan Sorunlar: Kerrâmiyye ve Eş'ariyye Tartışması Örneği”, *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Dil ve İletişim”*, ed. Yunus Araz vd. (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019), 554-562.

yapılarla ilişki kurmuş bir mezheptir. Bu çerçevede Eş'arîliğin Mu'tezile karşıtlığından,<sup>3</sup> Horasan/Nîşâbur merkezli Kerrâmîlik ve Mâverâünnehir'de Mâtürîdîlik ile etkileşiminden söz edilebilir.<sup>4</sup> Aynı şekilde 5./11. asrın başlarından itibaren Bağdat merkezli olarak Eş'arîliğin Hanbelîlik ile yaşadığı tartışmalar ve bunun toplumsal sonuçlarından bahsedilebilir.<sup>5</sup> Ayrıca Endülüs'te İbn Hazm merkezli olarak Zâhirîlik ile Eş'arîlik arasındaki tartışmalar da tarih sahnesinde yerini almıştır.<sup>6</sup>

Mezhepler, diğer fırkalarla muhtelif meseleler üzerinden tartışmakla birlikte belirli konuların odak noktası kılındığı bilinmektedir. Bununla birlikte zamanın değişmesi, kurulan ilişkinin temel konusunda farklılaşmayı beraberinde getirebilmektedir. Buna bağlı olarak Eş'arîlik-Mâtürîdîlik ilişkisini “tekvin sıfatı” üzerinden okumak gerekli iken Hanbelîlik-Eş'arîlik ilişkisinde merkezi rolü “halku'l-Kur'ân” ve onunla ilgili tartışmaların aldığı ifade edilmelidir. Mu'tezile ile sıfatlar ve ru'yetullah konusu üzerinden tartışan Eş'arîlik, Kerrâmîler ile Allah'ın cisim olarak tasvir edilmesi ve peygamberlikle ilgili konulara odaklanarak münazaralar yapmak durumunda kalmıştır.

Nîşâbur'un merkezî bir rol oynadığı Horasan bölgesinde yaklaşık üç yüz yıl süren Kerrâmîlik-Eş'arîlik ilişkisi veya gerilimi, üzerinde durulması gereken münasebet ağlarından birini teşkil etmektedir. 4./10. yüzyılın sonları itibarıyla İbn Mahmeşâz (öl. 383/993) gibi isimler başta olmak üzere Kerrâmîlerin, yaklaşık bir asır boyunca Gaznelîlerin liderleri Sebük Tegin (öl. 387/997) ile oğlu Gaznelî Mahmud'un (öl. 421/1030) desteğini alması ve bu yüzyılın sonlarına doğru Eş'arîliğin tam anlamıyla bir mezhep hüviyeti kazanarak bölgede güçlenmesi, ciddi tartışmaların çıkmasına sebep olacak şekilde iki mezhebi karşı karşıya getirmiştir.<sup>7</sup> Eş'arîlik ile Kerrâmîlik arasındaki etkileşimi doğru değerlendirmek için iki yapının tasavvuf ile kurmuş olduğu münasebeti de dikkate almak gerekmektedir.<sup>8</sup>

Eş'arîlik-Kerrâmîlik ilişkisinde her iki mezhep içinde de bazı isimlerin ön plana çıktığı görülmektedir. İlk temasın yaşandığı zaman diliminde Eş'arîler arasında İbn Fûrek (öl. 406/1015), Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027) ve Abdülkâhîr el-Bağdâdî (öl. 429/1038) gibi isimlerin öne çıktığı daha sonraki süreçte ise Fahreddin Râzî'nin (öl. 606/1210)

<sup>3</sup> İsa Koç, “Ebû Cafer es-Simnânî'nin Mu'tezile Eleştirisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024), 37-66.

<sup>4</sup> Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturîdîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013).

<sup>5</sup> İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022).

<sup>6</sup> İsa Koç, “Hanefî-Eş'arî Ebû Cafer es-Simnânî ve Kendisine Yönelik İthamlar”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2023), 785-807.

<sup>7</sup> Kerrâmîlerin Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki gelişimi ve hangi şehirlerde mensuplarının olduğu gibi konular hakkında bk. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahşenü't-tekâşim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, thk. Muhammed Emin ed-Dannâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 248-249. Ayrıca Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmîlik hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sönmez Kutlu, “Muhammed b. Kerrâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/546-574; a.mlf., “Kerrâmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/294-296. Kerrâmîlerin Gaznelî Mahmud döneminde Muhammed b. İshâk b. Mahmeşâz liderliğinde ilerleyişi ve bu zaman diliminin “Kerrâmî devlet” şeklinde isimlendirilmesi hakkında bk. Ebû İshâk es-Sayrafinî, *el-Müntehab min Kitâbi's-Siyâk li târîhi Nîşâbur*, thk. Hâlid Haydar (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1993), 22.

<sup>8</sup> Salih Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühhd Hareketi: Kerrâmiyye”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 439-462; Hüseyin Doğan, “Muhammed b. Kerrâm ve Tasavvufi Düşüncesinin Temelleri”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2019), 1-24; Mustafa Salih Edis, *Kerrâmî Zühhd Hareketi* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

temayüz ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû İshâk el-İsferâyî'nin *Ta'cizü'l-Mu'tezile* adlı kitabının içerisinde "Fedâihu'l-Kerrâmiyye" isimli bir bölüme yer verdiği bilinmektedir.<sup>9</sup> Aynı şekilde Bağdâdî'ye de *Kitâbü fedâihi'l-Kerrâmiyye* başlıklı bir eser nispet edilmektedir. Daha sonraki dönemde Beyhakî de Eş'arîler ile Kerrâmîler arasındaki tartışmalı konular hakkında ismi zikredilmemekle birlikte bir eser kaleme almasıyla bu listeye dâhil olmuştur.<sup>10</sup> Kaynaklarda bu konuda bir bilgi bulunmamakla birlikte Beyhakî'nin, Kerrâmîlere yönelik kaleme aldığı eserinin, bu makalede incelenen risalesi olduğunu düşünmenin önünde herhangi bir engel yoktur. Zira Beyhakî'nin yazdığı eserler arasında *Hayâtü'l-enbiyâ ba'de vefâtihim* dışında Kerrâmîler hakkında kaleme alınmış başka bir çalışma tespit edilememiştir. Dönemin Eş'arî müelliflerinden Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyî'nin (öl. 471/1078) de eserinde Kerrâmiyye hakkında birçok ifadeye yer verdiği görülmektedir.<sup>11</sup> Bu dönemde Eş'arîlik ile ilişkisi bağlamında dikkat çeken Kerrâmî âlimler arasında ise Ebû Yakub İshâk b. Mahmeşâz, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Mahmeşâz (öl. 421/1030), İbrahim b. Muhâcir (5./11. asrın başlarında hayatta), Muhammed b. Heysem (5./11. asrın başlarında hayatta) ve Mecdüddin İbn Kıdve (6./12. asrın ikinci yarısında hayatta) yer almaktadır.<sup>12</sup>

Kerrâmî ve Eş'arî âlimlerin karşı karşıya geldiği ve tartıştığına ilişkin bilgilerin tarih kaynaklarında kaydedildiği görülmektedir. Nitekim 370/980 yılında Sâmânî Devleti'nin valilerinden Ebû'l-Hasan Muhammed b. Sîmcûr'un huzurunda Abdülkâhîr el-Bağdâdî ile İbrahim b. Muhâcir arasında Allah'a cisim denilmesi konulu bir tartışma gerçekleşmiştir.<sup>13</sup> Benzer şekilde Gaznelî Mahmud'un huzurunda Kerrâmîler ile Eş'arîler arasında birden fazla tartışma tertip edilmiştir. Bunlar arasında dönemin Kerrâmî âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. Heysem ile İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyî arasında gerçekleşen tartışmalar dikkat çekmektedir.<sup>14</sup>

Gaznelî Mahmud'un talebi üzerine Nîşâbur'dan Gazne'ye giden İbn Fûrek, Kerrâmiyye mensuplarıyla sarayda tartışmalar içinde yer almıştır. İbn Fûrek'in Kerrâmîler ile birden fazla kez tartışmaya girdiği ve ilkinin Rey'de bulunduğu zaman diliminde yaşandığı bilinmektedir. Rey'den Nîşâbur ve oradan Gazne'ye geçen İbn Fûrek'in, burada da İbn Heysem ile birçok münazaraya katıldığı ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Bunların birinde İbn Fûrek ile İbn Heysem, Sultan'ın huzurunda arş meselesiyle ilgili konular etrafında tartışmıştır. Bu tartışmada Sultan'ın, İbn Heysem'i haklı bulduğu ve Cehmiyye'nin görüşlerini

<sup>9</sup> Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebsratü'l-edille fî usulî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 1/148.

<sup>10</sup> Mehmet Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019), 96-124.

<sup>11</sup> Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyî, *et-Tabsîr fî'd-dîn ve temyîzî'l-fırkatî'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikîn*, thk. Mecîd Halife (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008), 310-320.

<sup>12</sup> Çağfer Karadaş, "Kerrâmiyye ve İtikâdî", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007), 41-62.

<sup>13</sup> Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Ali Bîdûn (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013), 161-170.

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 17/215; Salahuddin es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa (Beirut: Dâru İhyâ li't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 5/112-113.

<sup>15</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Kasım (Medine: Mücemmeu'l-Melik Fahd, 1416/1995), 16/82-83; Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1964), 4/130-131.

benimsediği gerekçesiyle İbn Fûrek'in öldürülmesini emrettiği belirtilmektedir. Bu olayın, zikredilen tarihî bilgilerin müellifinin dikkate alınarak değerlendirilmesi büyük önem arz etmektedir. Nitekim aynı olayın farklı âlimler tarafından birbirine tamamen zıt şekilde değerlendirildiği görülmektedir. Bir taraftan İbn Fûrek ile Kerrâmîler arasında yaşananların, Kerrâmîlerin yapılan tartışmalardaki yenilginin acısını çıkarmak adına ortaya attığı iftiralar olduğu belirtilmektedir.<sup>16</sup> Daha da ötesi iftira olduğu anlaşılınca İbn Fûrek'in Sultan tarafından ödüllendirildiği ve ülkesine dönmesinin sağlandığı belirtilmektedir. Diğer taraftan tam tersi istikamette İbn Hazm da sahip olduğu fikirler nedeniyle İbn Fûrek'in Gaznelî Mahmud tarafından öldürüldüğünü aktarmaktadır.<sup>17</sup>

Eş'arîler ile Kerrâmîler arasında yaşanan tartışmalara örnek olarak Allah'ın arşın üzerinde olduğu veya arşın Allah'ın mekânı olduğunu söylemenin caiz olup olmadığı sorusu çerçevesinde İsferyânî ile Kerrâmîlerden oluşan grup arasındaki olaylar da zikredilebilir. Bu tartışmalarda Kerrâmîlerin, Ebû İshâk el-İsferyânî'nin üzerine yürüdüğü ve onun Sultan'ın müdahalesi sayesinde linç edilmekten kurtulduğuna ilişkin anlatılar söz konusudur.<sup>18</sup> Ayrıca Kerrâmîler ile yaptığı tartışmalarda İbn Fûrek'in, İsferyânî'ye başvurarak kendisinden yardım aldığı belirtilmektedir.<sup>19</sup>

İki mezhep arasında ilerleyen zaman dilimlerinde de tartışmaların yaşandığı ifade edilmektedir. Nitekim Nîşâbur ve Beyhak'ta 489/1096 yılında Kerrâmîler ile liderliğini Kâdı Muhammed b. Ahmed b. Said'in üstlendiği Hanefiler ve Cüveynî'nin oğlu Ebü'l-Kâsım'ın önderlik ettiği Şâfiî-Eş'arîler arasında karışıklık yaşandığı, Mahmeşâz soyundan gelen Kerrâmî liderinin öldürülmesi ve medreselerinin tahrip edilmesiyle Kerrâmîlerin bölgedeki güçlerinin iyice azaldığı, sadece Nîşâbur'a bağlı köy ve kasabalarda varlığını sürdürmeye devam ettiği aktarılmaktadır.<sup>20</sup> Ayrıca önde gelen Şâfiî, Hanefî ve Kerrâmî âlimlerin davet edildiği ve Kerrâmî âlimler ile diğer mezhep imamaları arasında gerçekleşen tartışmalar arasında yer alan Fahreddin Râzî ile İbn Kîdve/Kudve olarak bilinen İbn Heysem'in takipçisi Kadı Mecdüddin Abdülmecid b. Ömer arasındaki münazaranın, dönemin Gur Sultanı Giyaseddin Muhammed'in amcasının oğlu Melik Ziyauddîn tarafından 595 senesinde Firuzkûh'ta tertip edildiği bilinmektedir.<sup>21</sup> Bu tartışmanın, Gazne Hükümdarı Sultan Giyaseddin el-Gurî tarafından hoş karşılanan, aynı zamanda Fahreddin Râzî'den rahatsız olan ve onu Sultan'ın yanından uzaklaştırmak isteyen Kerrâmîler tarafından talep edildiği ifade edilmektedir. Tartışmada Kerrâmîler tarafından Râzî'nin Aristoteles, İbn Sînâ ve Fârâbî'nin görüşlerine meylettığı, oysa uyulması gereken şeyin sadece Allah'ın kitabı ve Hz. Muhammed'in sünneti olduğu ifade edilmiştir. Bunun üzerine orada bulunan insanların Râzî'ye saldırdığı ve askerlerin müdahalesiyle yatışan olaylar sonrası Râzî'nin Sultan tarafından şehirden çıkartıldığı

<sup>16</sup> Mehmed Şerefeddin, "Kerramiler", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/11 (1929), 1-15.

<sup>17</sup> Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996), 5/84.

<sup>18</sup> İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 312-313.

<sup>19</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Medine: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 6/253; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 4/257-260.

<sup>20</sup> İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 8/506.

<sup>21</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/262; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr, 1419/1998), 16/688.

belirtilmektedir.<sup>22</sup> Sonuç olarak tarihî kaynaklarda Moğol istilasıyla birlikte İslam dünyasındaki etkisini tamamen kaybeden Kerrâmîler ile Eş'arîler arasında birçok tartışmanın yaşandığı bilgisi bulunmaktadır.<sup>23</sup>

Eş'arîler ile Kerrâmîler arasında yaşanan bu tartışmalarda temel iki konunun varlığı dikkat çekmektedir. Bunların ilki, Kerrâmîlerin Allah'ın cisim olarak isimlendirilmesini kabul ettikleri iddiasından hareketle tecsim düşüncesini merkeze almaktadır. Diğeri ise nübüvvet meselesi ve özellikle Hz. Muhammed'in vefatının ardından nebiliğinin sona ermesi noktasında düğümlenmektedir. Kerrâmîler ile Eş'arîler arasında birçok konuda fikir ayrılığı bulunsa da yukarıda bahsedilen iki meselenin diğelerine nazaran ön plana çıktığı ifade edilebilir. Genel hatlarıyla Eş'arîler, Kerrâmîleri tecsim düşüncesine sahip ve Mücessime'den olmakla yargılamakta, Kerrâmîler ise Eş'arîleri Allah'ın sıfatlarını tevîl etmek ve Hz. Muhammed'in vefatının ardından nebiliğini kabul etmemekle itham etmiştir.<sup>24</sup>

Kerrâmîler ile Eş'arîler arasındaki peygamberlik vasfının devamı veya sona ermesi merkezli tartışmanın, Eş'arîlerin diğere muhatapları tarafından Eş'arîlik eleştirisi çerçevesinde kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Hanbelîler, bu görüşleri sebebiyle Eş'arîleri ta'n etmiştir. Hanbelî müelliflerden Siczî'nin (öl. 444/1052) konuya eserinde yer vererek Eş'arîlerin fikrini, "görüşlerin en çirkinini" şeklinde nitelendirdiği bilinmektedir. Siczî, nübüvvet ve imanı, hayatta iken cisimlere hulul eden iki araz olarak değerlendiren Eş'arîlerden söz etmektedir. Bu görüşe göre hayatın ortadan kalkmasıyla bu iki araz da yok olmaktadır. Buradan hareketle ona göre nübüvveti araz olarak değerlendirdiklerinden Hz. Muhammed vefat ettiğinde nebiliğinin sona ermesi de söz konusu olacaktır.<sup>25</sup> Hanbelî müelliflerden Şîrâzî (öl. 486/1094) ise *Cüz fihî imtihânu's-sünnî mine'l-bid'î* isimli eserinde Hz. Muhammed'in kabrinde nebi olduğu veya ölümüyle birlikte nübüvvetinin batıl olduğu/sona erdiği tartışmasında kendisine göre Sünnî kesimin ilk kanaate sahip olduğunu, mel'ûn/lanetlenmiş Eş'arîler şeklinde isimlendirdiği grubun ise ikinci görüşü benimsediğini belirtmiştir.<sup>26</sup> Ayrıca Hanbelî gelenek içerisinde İbnü'z-Zâğûnî'nin (öl. 527/1132) de konuyla ilgili *Semâü'l-mevtâ fi kubûrihim* isimli bir eser kaleme almış olması dikkat çekmektedir.<sup>27</sup> İbn Teymiyye, bu eseri kastederek İbnü'z-Zâğûnî'nin bedenini hayat olmadan da nimet ve azaba maruz kalacağı fikrine sahip olduğunu ve

<sup>22</sup> Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1990), 42/22-23.

<sup>23</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/251.

<sup>24</sup> Eş'arî gelenek erken dönemde genel olarak Kerrâmîyye'yi, Mürcie'nin bir alt kolu olarak değerlendirmeyi tercih etmiştir. Bağdâdî ile birlikte Kerrâmîler, Eş'arî müelliflerin eserlerinde müstakil bir grup olarak kabul edilmiş, daha sonraki süreçte kaleme alınan eserlerde ise tarih sahnesinden silinmesine paralel şekilde Kerrâmîyye mezhebi değinilme yoğunluğunu kaybetmiştir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009), 81, 86; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 19. Ayrıntılı bilgi için bk. Alimoğlu Sürmeli, "Sünnî Makâlât Geleneğinde Kerrâmîyye'nin Tasnifi Meselesi", 428-429.

<sup>25</sup> Ebû Nasr es-Siczî, *Risâletü's-Siczî ilâ ehli Zebîd fi'r-red alâ men enkarâ'l-harf ve's-savt*, thk. Muhammed Bâ Kerim Bâ Abdullâh (Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1414/1994), 196.

<sup>26</sup> Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî, *Cüz fihî imtihânu's-sünnî mine'l-bid'î*, thk. Fahd b. Sa'd b. İbrahim b. Mukrin (Abu Dabi: Dâru'l-İmâm Mâlik, ts), 282-283.

<sup>27</sup> Ebü'l-Ferec İbn Receb, *ez-Zeyl alâ tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/200), 1/406.

peygamberlerin kabirdeki hayatları hakkında yazdığı eserinde bu düşüncesini ortaya koyduğunu belirtmektedir.<sup>28</sup> Sonuç olarak Hanbelî isimlerin zikredilen konuyu Eş'arîlik eleştirisi çerçevesinde kullandıkları görülmektedir.

Eş'arîliğin peygamberlik ile ilgili fikirlerini eleştiri konusu yapan düşünürlerden biri de İbn Hazm'dır (öl. 456/1064). Eş'arîliğin ve Bâkılânî'nin (öl. 403/1013) fikirlerinin Endülüs'e taşınmasında kilit rol oynayan Simnânî (öl. 444/1052) ve Bâcî (öl. 474/1081), İbn Hazm tarafından İbn Fûrek ile birlikte şiddetli bir şekilde eleştirilmektedir. Bahsedilen dört isim üzerinden Eş'arîlerin nübüvvete ilişkin görüşleri hakkında birçok değerlendirmeye yer veren İbn Hazm, peygamberliğin sona ermesi meselesini de gündeme getirmektedir. İbn Hazm, bunun dışında peygamberlerin günah işlemesi ve Hz. Muhammed'in, ümmetinin en faziletli bireyi olup olmadığı gibi nübüvvet bahsiyle ilgili birçok konuya değinmektedir.<sup>29</sup>

İbn Hazm, İbn Fûrek'i Hz. Muhammed'in peygamberliğinin, ölümüyle birlikte sona erdiğini ve onun şu anda peygamber olmadığını söylemesinden dolayı eleştirmiş ve bu söylemi sebebiyle onun küfre düştüğünü iddia etmiştir. Hatta bu gerekçeyle dönemin Gaznelî Hükümdarı Mahmut'un onu cezalandırıp öldürdüğünü ve bu icraatından dolayı Allah'ın Gaznelî Mahmut'a büyük ecirler verdiğini belirtmiştir. İbn Hazm, bu bilginin kendisine dönemin Eş'arîlerinden biri olan Süleymân b. Halef el-Bâcî tarafından haber verildiğini söyleyerek inandırıcılığını artırmak istemiştir. Ayrıca İbn Hazm, sahip oldukları bu görüş sebebiyle İbn Fûrek ile taraftarları ve takipçilerinin lanetlenmesini dilemektedir.<sup>30</sup>

İbn Hazm'a göre onlar, Muhammed b. Abdullah b. Abdülmuttalib'in (kendi döneminde) Allah'ın elçisi olduğu hâlde, şu anda Allah'ın elçisi olmadığını iddia etmiştir. Konuyu eserinin farklı bir bölümünde tekrar gündeme getiren İbn Hazm, İslâm'ın başlangıcından kıyamet gününe varıncaya kadar bütün Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri esaslardan dolayı Eş'arîlerin sahip olduğu görüşü, Allah'a ve Resul'üne muhalefet eden çirkin bir söz şeklinde nitelendirmektedir. İbn Hazm'a göre Eş'arîlerin bu görüşü benimsemeleri "Ruh arazdır, araz olan şeyler devamlı bir şekilde yok olurlar, tekrar yaratılırlar ve iki vakitte bâki kalmazlar." şeklindeki yanlış görüşleri sebebiyledir. İbn Hazm, sahip oldukları görüşün sonucu olarak Hz. Peygamber'in nübüvveti ve risâletinin sona erdiğini düşündüklerini iddia ettiği Eş'arîlerin fikrini açık bir küfür olarak nitelendirmektedir.<sup>31</sup>

"Nebîlerin Günümüzde Nebî Olmadıkları ve Resullerin de Günümüzde Resul Olmadıklarını İddia Edenlerin Reddedilmesi" başlığı altında konuyla ilgili ayrıntılı bilgi

<sup>28</sup> İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, 4/263.

<sup>29</sup> İbn Hazm'ın İbn Fûrek ve Eş'arîliğe yönelik sert ve tarafgir açıklamalarının olduğunu unutmamak gerekir. İbn Hazm'ın, Eş'arîlik hakkındaki fikirlerini değerlendiren Karadaş, İbn Hazm'ın yanlı hareket ettiğini belirtmektedir. Çağfer Karadaş, "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 89-102. Aynı minvalde değerlendirmeler için bk. Murat Serdar, "İbn Hazm'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*, ed. Cemalettin Erdemci - Fadıl Aygün (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 2/89-120. İbn Hazm'ın Ehl-i Sünnet telakkisi ve Eş'arîlik hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Galip Türcan, "İbn Hazm'a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği", *Milel ve Nihal* 6/3 (Aralık 2009), 81-95.

<sup>30</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 1/392.

<sup>31</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 1/394.

veren İbn Hazm, aynı çerçevede Eş'arîleri mübtedî bir fırka/grup olarak tanımlamaktadır. İbn Hazm'a göre Eş'arîler bu görüşle Kur'ân'ı, ezanı, kameti, bütün Müslümanların davetini ve kendi zamanına kadar yaşayan Müslümanların asırlarının tamamını yalanlamış olmaktadır. O, Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'tan (öl. 235/850) önce İslâm'a müntesip hiç kimsenin bu şekilde bir görüşü savunmadığını ve Eş'arîlerin de bu konuda benimsedikleri görüş sebebiyle Ebü'l-Huzeyl'i takip ettiğini belirtmektedir. İsrâ Gecesi'nde Hz. Muhammed'in diğer peygamberler ile görüşmesi gibi çeşitli argümanlardan hareketle İbn Hazm, bunun Allah ve Kur'ân'a muhalefet anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>32</sup>

Sonuç olarak Eş'arîlerin nübüvvet ile ilgili görüşlerinin yoğun bir şekilde Kerrâmîler tarafından eleştiri konusu yapıldığı görülmüş ve Eş'arîleri ta'n etmede Eş'arîlerle etkileşim içinde bulunan Hanbelîlik ile İbn Hazm gibi bazı fırka ve şahıslar tarafından da önemli bir koz/fırsat olarak görüldüğü için kullanıldığı tespit edilmiştir.

## 2. İbn Fûrek'e Atfedilen "Ruhun Araz Olduğu" Görüşünün Mevsûkiyeti/Gerçekliği

İbn Fûrek'in ruhu araz olarak kabul ettiği, vefatıyla Hz. Peygamber'in ruhunun yok olduğuna inandığı, buna bağlı olarak vefatı ile birlikte Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sona erdiği görüşüne sahip olduğu ifade edilmektedir. İbn Fûrek'in eserlerinde bu şekilde bir görüşün bulunup bulunmadığı ve muhaliflerinin, Eş'arîlerin bu şekilde bir görüşe sahip olduklarını iddia etmelerine sebep olan başka bir fikri benimseyip benimsemedikleri iki açıdan ele alınmalıdır. İlk olarak İbn Fûrek'in eserlerinde bu görüşün varlığı, akabinde ise diğer Eş'arîlerin eserlerinde bu konuya ilişkin bilgi olup olmadığı irdelenmelidir. Aynı zamanda İbn Fûrek başta olmak üzere kendilerine yönelik bu ithama Eş'arî isimlerin ne şekilde cevap verdikleri ve bu isimler dışında tarihçilerin meseleye ilişkin değerlendirmeleri de tespit edilmelidir.

İbn Fûrek'in eserleri konu muvacehesinde incelendiğinde araz kavramını kullanmasına ve hocası Eş'arî'nin araz tanımına yer vermesine rağmen peygamberliğin devamına ilişkin bir ibareye değinmediği tespit edilmiştir. Nitekim İbn Fûrek, *Makâlâtü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* isimli çalışmasında Eş'arî'nin arazi, "cevher sayesinde mevcut olan gelip geçici şey" şeklinde tanımladığını ifade etmektedir.<sup>33</sup> "Ruh, hayat ve ilgili hususlar" başlığı altında ise hayatımızın araz ve bu sebeple muhdes, Allah'ın sıfatlarının ise kadim olduğu belirtilmiştir. Bu kısımda ruh-araz-sıfat ilişkisine dair açıklamalara yer vermesi,<sup>34</sup> doğrudan konuyla ilgili değerlendirme yapmamış olmasına rağmen Kerrâmîlerin iddialarına dayanak oluşturmuş olabilir. Bu eserde nübüvvet ile ilgili kısımda ayrıntılı açıklamalara yer verilmiş ancak Hz. Muhammed'in nebiliğinin devamı konusuna değinilmemiştir.<sup>35</sup> İbn Fûrek'in *Müşkilü'l-hadîs* başlıklı çalışmasında araz kavramı ve çoğulu, varlıkların sonradan yaratılmışlığı çerçevesinde "Allah'ın insanı bütün arazları ile yarattığı" fikri içerisinde kullanılmakla birlikte kavramın ruh, ölüm ve nübüvvet ile ilişkilendirilerek kullanılmadığı ve bu konular hakkında yapılmış bir

<sup>32</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 3/556-560.

<sup>33</sup> Ebû Bekr İbn Fûrek, *Makâlâtü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005), 275.

<sup>34</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 267.

<sup>35</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 280.



değerlendirmeye yer verilmediği görülmektedir.<sup>36</sup> *Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim* başlıklı kitabında ise İbn Fûrek, nebi-resul farkı, peygamberler arası fazilet sıralaması, nebi-mürsel ilişkisi ve melekler ile nebilerin fazilet sıralaması gibi yoğun açıklamalara yer vermesine rağmen peygamberliğin devamı ya da peygamberlerin kabirdeki hayatlarına ilişkin bir değerlendirme yapmamıştır.<sup>37</sup>

İbn Fûrek'in eserleri Kerrâmiyye ile ilgili tartışması çerçevesinde incelendiğinde ise doğrudan nübüvvet ile ilgili bir konuya yer verilmediği ancak özellikle *Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim*'de Kerrâmîlerin fikirlerine yoğun bir şekilde değinildiği görülmektedir. Buna bağlı olarak imanın tanımı çerçevesinde Kerrâmiyye'nin imanı, marifet ve amel olmaksızın sadece kişinin ikrarı olarak yani kalp olmaksızın sadece lisan olarak kabul ettiği ifade edilmektedir. Aynı şekilde küfrün de sadece dil ile olduğu ve bu çerçevede münafıkların onlar tarafından mümin kabul edildiği ve yine Ammâr b. Yâsir'in (öl. 37/657) kâfir olduğu görüşlerinin Kerrâmiyye'ye atfedildiği görülmektedir.<sup>38</sup> Benzer şekilde küfür ve kâfir konusu çerçevesinde Kerrâmiyye'nin görüşünün batıl olduğuna yer verilmektedir.<sup>39</sup> Müellifi tarafından kitap içerisinde Muhammed b. Kerrâm, onun iman tanımı, "asıl Mürcie'nin Kerrâmiyye olduğu" gibi konulara da değinilmektedir.<sup>40</sup> Netice itibarıyla bu eserinde İbn Fûrek'in, Kerrâmiyye'ye sıklıkla eleştirme sadedinde atıfta bulunduğu söylenebilir. Eserin geneli dikkate alındığında Kerrâmiyye'nin Mu'tezile ve Hâricîlikten sonra İbn Fûrek'in gündemindeki üçüncü fırka olduğu ifade edilmelidir. İbn Fûrek'in birçok tartışması olduğu hâlde *Makâlât* isimli eserinde Kerrâmîler ile ilgili ayrıntılı bilgi paylaşmaması eserin muhtevasıyla ilişkilendirilmelidir. Ayrıca İbn Fûrek'in bahsedilen eseri ve *Müşkilü'l-hadîs*'inde Allah ile ilgili fikirleri çerçevesinde Kerrâmîlerin sahip olduğu fikirleri tasvip etmediği ya da benimsemediği ve Kerrâmiyye'nin görüşlerine dolaylı olarak atıfta bulunduğu gözlemlenmektedir. Allah'ın sınırının ve sonunun olmaması, sınırı olmadan mevcut olması, nerede olduğunun sorulmadan anılması bunlardan bazılarıdır.<sup>41</sup>

İbn Fûrek'in *Tefsîru'l-Kur'ân*'da kabir azabını ve kabir nimetini kabul etmesi,<sup>42</sup> Yavuz tarafından ona atfedilen "peygamberlerin nebiliğinin vefatlarıyla birlikte sona erdiği" görüşüyle aynı anda kabul edilemeyeceğine delil olarak sunulmuştur.<sup>43</sup> İbn Fûrek'in kabir azabı ve ilgili konulara *Makâlât*'ında Eş'arî'nin görüşleri bağlamında da yer verdiği görülmektedir.<sup>44</sup> Bütün bu verilerden hareketle İbn Fûrek'in eserlerinde Kerrâmîlerin ve

<sup>36</sup> Ebû Bekr İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuh*, thk. Musa Muhammed Ali (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 63, 87, 462.

<sup>37</sup> Ebû Bekr İbn Fûrek, *Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009), 55-60.

<sup>38</sup> İbn Fûrek, *Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim*, 106-107.

<sup>39</sup> İbn Fûrek, *Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim*, 165.

<sup>40</sup> İbn Fûrek, *Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim*, 180, 186, 188, 198.

<sup>41</sup> Ebû Bekr İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuh*, thk. Musa Muhammed Ali (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 33-34.

<sup>42</sup> Ebû Bekr İbn Fûrek, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Allâl Abdülkadir Bendüvîş (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1430/2009), 1/108-109; a.mlf., *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sehîme binti Muhammed Buhârî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1430/2009), 3/266-268.

<sup>43</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/495-498.

<sup>44</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 175.

diğer mezhep müntesiplerinin iddia ettiği gibi bir fikre sahip olduğuna ilişkin doğrudan bir ifadeye rastlanmamıştır.

### 3. Eş'arîlerin Peygamberliğin Devamı Konusundaki İddialara Cevabı

Eş'arîlerin muhatapları tarafından peygamberlerin kabirlerinde nebi olmadıklarını iddia ettikleri gerekçesiyle yoğun bir şekilde eleştirildiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple eleştirilerin yoğunlaşmasına da paralel olarak Eş'arî âlimlerin konuyla ilgili çeşitli değerlendirmelerde buldukları ve İbn Fûrek başta olmak üzere mezhep müntesiplerini savundukları görülmektedir. İbn Fûrek'ten sonra özellikle 5./11. yüzyılda ve daha sonraki dönemlerde yaşamış Eş'arîler, eserlerinde peygamberlerin kabirlerinde nebi olmadığı görüşünü savundukları iddiasını açık bir şekilde reddetmiştir. Eş'arîler arasında Beyhakî (öl. 458/1066), Kuşeyrî (öl. 465/1072), Ebû İshâk eş-Şîrâzî (öl. 476/1083) ve Sübkî (öl. 771/1370) gibi isimlerin, İbn Fûrek başta olmak üzere kendilerine yapılan bu ithamı kabul etmediği görülmektedir. Aynı şekilde Zehebî (öl. 748/1348) de konuyla ilgili görüşlerini ortaya koyarak bu iddianın doğru olmadığını belirtmektedir.

#### 3.1. 5./11. Yüzyıl Eş'arlığının Peygamberliğin Devamı Konusundaki Yaklaşımı

Eş'arîlerin peygamberlerin kabirlerinde nebi olmadıkları görüşüne sahip oldukları iddiasına yönelik tepkilerinin 5./11. yüzyılda daha yoğun bir şekilde ortaya koyulduğu görülmektedir. Bu yoğunlukta özellikle İbn Fûrek isminin başat rol oynaması, Eş'arîlerin muhaliflerinin konuyla ilgili fikirlerini bu zaman diliminde ortaya koyması ve en önemlisi Kerrâmîlerin bu zaman diliminden hemen önce en güçlü dönemini yaşaması etkili olmuştur. Eş'arîlerin zikredilen iddiaya nasıl yanıt verdiklerinden önce ilginç bir ayrıntıya değinmek gerekir. Eş'arî âlim Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, Kerrâmîlerin resul-mürsel ayrımından hareketle “peygamberlerin kabirlerinde resul olduğu ancak mürsel olmadığı” fikrine sahip olduklarını iddia etmektedir.<sup>45</sup> Bu yaklaşımı, kendilerine yönelik ithamı ve baskıyı bertaraf etme girişimi şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Bu tartışmalara bağlı olarak arazların bekasını imkânsız bulan Eş'arîlerin aksine Kerrâmiyye'nin arazların tamamının bekasını caiz gördüğü ifade edilmektedir. Kerrâmiyye'nin “nübüvvet ve risalet özelliğinin/sıfatının, nebi ve resul olacak kişinin zatı ile kaim olduğu” görüşüne sahip olduğu, bu sebeple Allah'ın onları seçmesiyle bu sıfatları almadıkları, aksine onlar bu sıfatlara sahip oldukları için Allah tarafından seçildikleri şeklinde bir yaklaşımı benimsedikleri belirtilmektedir.<sup>46</sup> Ayrıca resul ile mürsel kavramlarını birbirinden ayırarak değerlendiren Kerrâmîler, yaratılış itibarıyla bu sıfat ile nitelendirilen resulün “risâletten men edilmesini düşünülemez” kabul ederken mürselin bu görevden azlını mümkün saymıştır. Bu sebeple onlar, Hz. Muhammed'in ahirete intikali ile birlikte mürsel olmadığını ancak resul olarak kalmaya devam ettiğini ifade etmiştir.<sup>47</sup>

Eş'arî âlim Ebû İshâk eş-Şîrâzî, peygamberlerin vefatlarından sonra Allah nezdinde yaşamaya devam ettikleri, peygamberlerin vefatından sonra bu vasfa sahip oldukları ve

<sup>45</sup> İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 317.

<sup>46</sup> Seyyid Murtazâ b. Dâ'î Hasan er-Râzî, *Tebîrâtü'l-'avâm fi ma'rifeti makâlâti'l-enâm*, thk. Abbas İkbâl (Tahran: Esâtîr, 1383/2004), 62-73.

<sup>47</sup> Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 70. Kerrâmiyye'nin benimsediği görüşlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Salih Edis, “Kerrâmiyye'nin Kelâmî ve Fikhî Meselelere Yaklaşımı”, *Journal of Analytic Divinity* 3/2 (2019), 1-23.

görevlerinin de devam ettiğini söylemektedir.<sup>48</sup> Beyhakî ile çağdaş olan Kuşeyrî'nin meseleyi *Şikâyetü Ehli's-Sünne* isimli eserinde yoğun bir şekilde işlediği görülmektedir. O, meseleyi İbn Fûrek'e yönelik ithamdan ziyade Eş'arî'ye yönelik bir iftira şeklinde değerlendirmektedir. “Ölen kişi hisseder ve bilir mi bilmez mi?” tartışması çerçevesinde Eş'arî'ye nispet edilen “Ölü, ölüm hâlinde bilmez ve hissetmez.” görüşü sebebiyle Kerrâmîler, Eş'arîlerin “peygamberlerin öldükten sonra nebi olmadığı” şeklindeki bir görüşe sahip olduklarını iddia etmektedir. Kuşeyrî bu iddianın doğru olmadığını sade ve anlaşılır bir şekilde açıklamaktadır.<sup>49</sup>

Bütün bunların ötesinde muhalifleri tarafından bir grubun sahip olduğu fikir ve düşünce genellikle çok daha büyük çıkarımlarla farklı bir noktaya çekilebilmektedir. Her ne kadar doğrudan “böyle bir fikre sahip olunmasa da” sahip olunan fikrin aslında “bu anlama geldiği” şeklindeki değerlendirmelere tarihî kaynaklarda sıklıkla rastlanmaktadır. Buradan hareketle muhaliflerinin, Eş'arîlerin “peygamberlerin öldükten sonra nebi olmadığı” şeklindeki görüşü benimsediklerini iddia etmelerine kapı aralayan muhtemel bir hususa işaret edilebilir. Eş'arîler ve Mâturîdîler arasında da tartışma konusu olan “peygamberliğin hükmen mi yoksa hakikaten mi devam ettiği” meselesinde<sup>50</sup> Eş'arîlerin peygamberliğin hakikaten değil; hükmen devam ettiği görüşünü benimsemesi, Eş'arî muhaliflerinin iddialarına dayanak oluşturmuş gibi görünmektedir. Aynı şekilde en azından Mütevellî'nin (öl. 478/1086) “Hz. Muhammed gerçekten nebidir, nebilerin en faziletlisi ve sonuncusudur.” başlıklı bölümde nübüvveti nebinin nefsinde ve sıfatlarına râcî bir vasıf olarak kabul etmediklerini açıklaması,<sup>51</sup> başta Kerrâmîler olmak üzere diğer muhaliflerin söylemlerine zemin hazırlamış olabilir.

Bütün bu aktarılanlardan hareketle peygamberlerin vefatı sonrası peygamberlik görevlerinin devamı konusundaki tartışmaların nasıl seyrettiği (olay örgüsü) hakkında bazı çıkarımlar yapmak mümkündür. Kerrâmîlerin, nübüvvet sıfatını peygamberlerin zatı ile kaîm bir sıfat şeklinde değerlendirmelerine karşı Eş'arîlerin onlara muhalefet ettikleri anlaşılmaktadır. Eş'arîlerin nübüvveti sıfat olarak kabul etmemesi, Kerrâmîler tarafından araz olarak yorumladıkları sebebiyle geçici bir özellik olarak benimsedikleri şeklinde bir iddiaya zemin hazırlamıştır. Her ne kadar Eş'arîler tarafından “Peygamberlerin nübüvveti vefatlarından sonra devam etmez.” şeklinde bir görüş ortaya atılmamış olsa da sahip oldukları fikir, muhaliflerinin bunu iddia etmelerine neden olmuştur. Bu düşüncenin İbn Fûrek başta olmak üzere Eş'arîlere nispet edilmesi ve bunun saray ile toplum nezdinde yayılmasıyla Eş'arî müelliflerin bazı çözüm arayışları içine girdiği anlaşılmaktadır. Hükmen ve hakikaten nübüvvet formülü/ayrımı bu çerçevede değerlendirilebilir. Bunun da ötesinde Eş'arîler, bir süre sonra bu şekilde bir görüşe sahip olmadıklarını net bir

<sup>48</sup> Ebü İshâk eş-Şîrâzî, *el-İşâra ilâ Mezhebi Ehli'l-Hak*, thk. Muhammed es-Seyyid (Kahire: Cumhûriyyetü Mısri'l-Arabiyye Vizâratü'l-Evkâf, 1420/1999), 166.

<sup>49</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyetü'l-kübrâ*, 3/399-423. Kuşeyrî'nin risalesinin tercümesi için bk. Süleyman Akkuş, “Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin Bir Risâlesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2* (2000), 89-112. Kuşeyrî'nin konuyla ilgili görüşlerinin ayrıntıları için bk. Süleyman Akkuş, *Bir Kelamcı Olarak Kuşeyrî* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2009), 207-213.

<sup>50</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-kelâm*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Bursîcî (Ammân: Dâru'l-Feth, 1435/2014), 190-191.

<sup>51</sup> Abdurrahman b. Me'mûn el-Mütevellî, *el-Gunye fi usûli'd-dîn*, thk. Imâdu'd-Din Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1987), 153-155.

şekilde söyleyerek bahsedilen konuda eserler kaleme almak durumunda kalmıştır.

Sonuç olarak Eş'arîlerin bazı fikirlerinin, muhalifleri tarafından daha ileri boyutlara taşınarak halk ve iktidar nezdinde onları sıkıntıya uğratacak seviyeye ulaştırıldığı söylenebilir. Bu tartışmaların bir sonucu olarak da nübüvvetin devamı ve peygamberlerin kabirdeki durumu hakkında bir edebiyatın oluştuğu ifade edilmelidir. Son olarak burada özellikle 5./11. yüzyılda yaşamış Eş'arîlerin “peygamberliğin kabirde ya da öldükten sonra devam ettiği” meselesini gündemlerine aldıklarını net bir şekilde belirtmek gerekir. Bu dönemin Eş'arî müelliflerinden Beyhakî, meseleyi gündemine almanın da ötesinde konunun İslam düşüncesindeki ağırlığını gösterircesine konuyla ilgili bir risale hazırlamayı gerekli görmüştür.

### 3.2. Beyhakî'nin “*Hayâtü'l-enbiyâ ba'de vefâtihim*” Başlıklı Risalesi

Beyhakî, yaşadığı dönem itibarıyla mezhebî çalkantıların içerisinde kalmış bir isimdir. “Mihnetü'l-Eşâira” şeklinde de nitelenen “Kündürî Mihnesi” çerçevesinde Beyhakî'nin birçok zorlukla karşılaştığı bilinmektedir. Bu dönemde yaşamış pek çok Eş'arî âlim gibi Beyhakî de mezhebini savunmayı ve bunun için eser kaleme almayı bir zorunluluk olarak görmüştür.<sup>52</sup> Beyhakî'nin, Kündürî Mihnesi'ne maruz kalması, mezhep imamı olarak gördüğü Eş'arî'yi savunması ve bu dönemde Eş'arîlere yönelik saldırılara bir eser kaleme alarak cevap vermesi mezhebini savunma konusunda duyarlı olduğunu göstermesi bakımından değerlidir. Bu konuda yoğun duygular içerisinde olduğu tahmin edilen ve düşünce dünyasını daha çok birleştirici veya radikal görüşlere mesafeli olma üzerine kuran Beyhakî'nin,<sup>53</sup> Kerrâmîlerin iddialarına karşılık olarak bir eser kaleme alması doğal ve daha da ötesi beklendik bir durum olarak kabul edilmelidir. Bu gerekçelerin yanı sıra hocaları arasında yer alan İbn Fûrek'in kendi düşüncesine göre Kerrâmîlerin iftiralara maruz kalması, Beyhakî'nin bu konuda eser yazmasında önemli bir neden olarak değerlendirilebilir. İbn Fûrek üzerinden gerçekleşen bu saldırının bertaraf edilmesinin, onun talebeleri arasında yer alan Beyhakî tarafından üstlenilmesi de not edilmesi gereken bir husustur. Sonuç olarak Beyhakî'nin bu şekilde bir eser kaleme alması, Eş'arîlere yönelik peygamberlik konusunda meydana gelen olumsuz algıyı dağıtmakla ilişkilendirilmelidir.

Beyhakî tarafından kaleme alınan eserin bazı kaynaklarda *Hayâtü'l-enbiyâ fi kubûrihim* şeklinde isimlendirildiği ve aynı zamanda Kâtib Çelebi tarafından *Kitâb mâ verade fi hayâti'l-enbiyâ ba'de vefâtihim* başlığıyla ve 1000 meseleyi barındırdığı bilgisiyle kaydedildiği görülmektedir.<sup>54</sup> Burada ifade edilmesi gereken noktalardan biri, eserin

<sup>52</sup> Halil İbrahim Doğan, “Hicrî IV. ve V. Asırdaki Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Beyhakî'nin (öl. 458/1066) Eserlerine Yansımaları”, *Diyanet İlmî Dergi* 59/2 (2023), 479-520; Şemsettin Kırış, “Bir Eş'arîlik Müdâfaası Örneği: Beyhakî'nin Kündürî'ye Mektubu”, V. Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kasatamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 559-564.

<sup>53</sup> Eyüp Yiğit, *İmam Beyhakî'nin Hayatı ve İtikadi Görüşleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Tezcan Türkbek Özyürek, *Beyhakî'nin Şuabü'l-İman Adlı Eserindeki Hadisler Çerçevesinde İmanın Yapısı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Muhammet Ali Asar, “Beyhakî'nin el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri Özelinde Ehl-i Hadîs'in Haberî Sıfat Anlayışına Farklı Bir Yaklaşım”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 235-277.

<sup>54</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Şerafeddin Yalıtıkaya (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941), 2/1455. Beyhakî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. M. Yaşar

varlığının, eserin içeriğinden daha önemli olmasıdır. Özellikle İslam mezhepleri tarihi araştırmalarında bu duruma sıklıkla rastlanmaktadır. Beyhakî eserini toplumdaki algıyı ortadan kaldırmak adına Ashab-ı Hadis yöntemine uygun şekilde hareket ederek tasarlamıştır. Şâfiî-Eş'arî kimliğini buluşturmaya çalışan Beyhakî'nin, hadisçi yönünün de etkisiyle imanın tanımı ve imanın şubelerine dair eser kaleme alması gibi bazı tutum ve fikirleri sebebiyle Ashab-ı Hadis çizgisine yakın hareket ettiği söylenebilir.

Beyhakî'nin genel hatlarıyla Kerrâmîlerin iddialarına karşılık olarak kaleme aldığı eserinde çeşitli argümanlarla peygamberlerin kabirlerinde nebi olduklarını ispatlamaya çalıştığı ve muhaliflerinin itham ve iddialarına cevap verdiği görülmektedir. *Hayâtü'l-enbiyâ ba'de vefâtihim* ismiyle neşredilen eserin hemen başında hicri 445 senesinde talebesi tarafından Beyhakî'den dinlendiği/sema edildiği ifadesine yer verilmektedir.<sup>55</sup> Beyhakî, öncelikle hadis olarak kabul ettiği “Peygamberler namaz kılar bir hâlde kabirlerinde diridirler.” rivayetine yer vermektedir.<sup>56</sup> Beyhakî'nin yine hadis olarak zikrettiği bir diğer rivayette ise “Peygamberler, kabirlerinde kırk geceden sonra bırakılmazlar. Sura üfleninceye kadar Allah'ın huzurunda namaz kılarlar.” ifadelerine değinilmektedir. Rivayetin ardından Beyhakî, Allah katına yükselmeye bedenlerin ruhlarıyla birlikte olabileceğini imkân dâhilinde gördüğünü eklemektedir.<sup>57</sup>

Aynı doğrultuda peygamberlerin kabrinde kırk geceden fazla bekletilmeyeceğini ve Allah katına yükseltileceğini belirten Beyhakî, Miraç Hadisesi çerçevesinde Hz. Peygamber'in Hz. Mûsâ'yı kabrinde namaz kılarken diğer peygamberleri Beyt-i Makdis'te ve sonra semada gördüğünü ifade etmiştir.<sup>58</sup> Hz. Peygamber'in İsra Gecesi'nde Hz. Mûsâ'nın kabrine uğradığı ve onu namaz kılarken bulduğu, rivayetin farklı bir versiyonunda ise Hz. Mûsâ'nın yanına getirildiğinde onu kırmızı elbiseyle ayakta namaz kılarken gördüğü belirtilmektedir.<sup>59</sup> Bunun gibi farklı rivayetleri eserine alan Beyhakî, peygamberlerin vefatlarından sonra hayat sahibi olduklarını net bir şekilde söylemektedir.<sup>60</sup> Beyhakî, eserin kalan kısmında ise Hz. Peygamber'in kendisine salat ve selam eden herkesi duyacağını ya da eğer bu kişi uzakta ise kendisine tebliğ edileceğini bildirdiği birçok rivayete değinmektedir.<sup>61</sup> Sonuç olarak Beyhakî peygamberlerin kabirlerinde diri olduklarını hadislerden hareketle ispatlayarak kendilerine yönelik sürdürülen Hz. Peygamber'in kabrinde nebi olmadığı ithamını cevapsız bırakmamıştır. Beyhakî, eserinde nübüvvet görevinin sona erip ermediğine ilişkin bir görüş zikretmemekle birlikte peygamberlerin kabirlerinde hayatta olduklarını ispatlayarak aynı zamanda onların nebilik görevlerinin devam ettiğini kanıtlamak istemiştir. Nitekim eserin yazılış amacı toplumda var olan algının kırılarak Eş'arîlerin, Kerrâmîler ve diğer mezhep müntesiplerinin iddia ettiği gibi bir fikre sahip olmadığını ortaya

Kandemir - Yusuf Şevki Yavuz, “Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/58-62.

<sup>55</sup> Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Hayâtü'l-enbiyâ ba'de vefâtihim*, thk. Ahmed b. Atıyye el-Gâmîdî (Medine: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, 1414/1993), 68.

<sup>56</sup> Beyhakî, *Hayâtü'l-enbiyâ ba'de vefâtihim*, 70-74.

<sup>57</sup> Beyhakî, *Hayâtü'l-enbiyâ ba'de vefâtihim*, 75.

<sup>58</sup> Beyhakî, *Hayâtü'l-enbiyâ ba'de vefâtihim*, 77.

<sup>59</sup> Beyhakî, *Hayâtü'l-enbiyâ ba'de vefâtihim*, 80.

<sup>60</sup> Beyhakî, *Hayâtü'l-enbiyâ ba'de vefâtihim*, 85.

<sup>61</sup> Beyhakî, *Hayâtü'l-enbiyâ ba'de vefâtihim*, 88-114.

koymaktır. Bu amacı gerçekleştirebilmenin en güzel yolu da Beyhakî'nin yaptığı gibi görüşlerini hadislerden yararlanarak ifade etmektir.

### 3.3. Sonraki Eş'arî Âlimlerin İlgili Konudaki Kanaatleri

5./11. yüzyılda yaşamış Eş'arîlerin konuyla ilgili yaklaşımlarının yanı sıra daha sonraki dönemlerde yaşamış bazı isimlerin de yoğunluğu azalmakla birlikte peygamberliğin devamı meselesini eserlerinde gündeme getirdikleri görülmektedir. Sübkî'nin, Kuşeyrî ve Beyhakî hakkında bilgi verirken Eş'arîlerin ifade edildiği gibi bir görüşe sahip olmadıklarını, eserlerinde iddia edildiği tarzda bir düşünceye rastlanmadığını belirterek itiraz ettiği, çeşitli ayet ve hadislerden delillerle bu iddiayı net bir şekilde reddettiği görülmektedir.<sup>62</sup> Sübkî, bu konudaki görüşleri sebebiyle Sultan tarafından sorgulanan İbn Fûrek'in kendisine ait olduğu söylenen fikirleri kabul etmediğini nakletmektedir. Aynı zamanda İbn Fûrek'e nispet edilen bu görüşün Kerrâmîlerin iftirası olduğunu dile getirmektedir.<sup>63</sup> Zehebî de İbn Fûrek'e atfedilen, "Hz. Peygamber'in Allah'ın Resulü olduğu ancak hâlihazırda nübüvvetinin sona erdiği" görüşü nedeniyle Sultan tarafından katledilmesinin emredildiği şeklindeki anlatıyı, Kerrâmîlerin iftirası olarak değerlendirir ve bu görüşün İbn Fûrek'e ait olmadığını belirtir.<sup>64</sup>

İbn Fûrek ile aynı mezhebe müntesip bazı isimlerin ve daha sonraki dönemde Kerrâmîler ile Eş'arîler arasındaki tartışmada Eş'arîliği desteklemesi çok daha kolay olan Zehebî'nin değerlendirmelerinden hareketle bu konuda Kerrâmîlerin iddialarının asılsız olduğunu söylemek objektif bir yaklaşım olmayacaktır. Ancak İbn Fûrek'in kendi eserlerinde en azından bu konuda doğrudan bir yorumuna rastlanmadığından Kerrâmîlerin iddialarının da doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte bu meselenin sonraki dönemde Eş'arîler tarafından "asılsız bir iddia" şeklinde değerlendirildiğinin tespiti, Eş'arîlerin en azından doğrudan böyle bir görüşe sahip olmadıkları ve muhaliflerinin, Eş'arîlerin bazı görüşlerinden hareketle bu şekilde bir çıkarımla onları toplum nezdinde zor durumda bırakmak istedikleri fikrini daha güçlü hâle getirmektedir.

### Sonuç

Eş'arîlik yayıldığı bölgelerin genişliğinin bir sonucu olarak farklı mezhepler ile etkileşim içerisinde olmuştur. Horasan Bölgesi'nde yaklaşık 3 asır boyunca devam eden süreçte Eş'arîlik ile Kerrâmîyye arasında özellikle Allah'ın cisim olarak kabul edilmesi ve nübüvvet başlığı altında Hz. Muhammed'in nebiliğinin devamı konularının tartışıldığı görülmektedir. "Ölümünden sonra Hz. Muhammed'in nebiliğinin devam etmediği" şeklindeki görüşün, Kerrâmîyye tarafından Eş'arîlere isnat edilmesi, Eş'arîlik mezhebini lekelemek için uygun olması nedeniyle Siczî ve Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî gibi Hanbelî müellifler ve Zâhirî İbn Hazm tarafından da gündeme getirilmiştir. Bu çerçevede özellikle İbn Fûrek'in ismi ön plana çıkartılarak Eş'arîlere "ruhun ve nübüvvetin araz olarak kabul edilmesi sebebiyle nebiliğin peygamberlerin vefatı sonrası devam etmeyen bir araz olduğu" fikrinin isnat edildiği saptanmıştır.

İbn Fûrek'in eserleri incelendiğinde doğrudan Kerrâmîlerin iddia ettiği

<sup>62</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 3/407.

<sup>63</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4/130-133.

<sup>64</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 28/147-149.

peygamberlerin ve Hz. Muhammed'in nebiliğinin vefatından sonra devam etmediği şeklinde bir görüşe rastlanmadığı ifade edilmelidir. Bununla birlikte ruh ve hayatla ilgili başlık altında İbn Fûrek'in araz ve sıfatla ilgili bazı değerlendirmelerinin Kerrâmîlerin iddialarına zemin teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim mezhep müntesiplerinin, muhaliflerinin bazı görüşlerini, üzerine eklemeler ve zorlama çıkarımlarla olduğundan çok farklı yerlere çektiği bilinmektedir. Kerrâmîler başta olmak üzere diğer mezheplerin bu konudaki yaklaşımını da bu çerçevede kabul etmek gerekir. Ayrıca İbn Fûrek'in sahip olduğu görüşler ve yaşadığı tartışmanın sonucunda siyasi yönetimler ile kurduğu ilişkinin boyutları da konuyu ele alan müellifin mezhebî kimliğine bağlı olarak farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Buradan hareketle eserlerin müelliflerinin yaşadığı dönem, bölge ve sahip oldukları fikrî arka plan tespit edilmeden eserlerindeki bilgilerin kullanılmasının sakıncalı olduğu saptanmıştır.

Bu gündemin bir sonucu olarak Kuşeyrî ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî gibi 5./11. asırda yaşamış Eş'arî müellifler, konuya eserlerinde yer vererek çeşitli şekillerde bahsedilen iddiaya cevap vermek zorunda kalmıştır. 5./11. yüzyılda mezhebini savunma noktasındaki hassasiyetiyle dikkat çeken Beyhakî, Kerrâmîler ile yaşanan bu tartışmada hocası İbn Fûrek başta olmak üzere mezhebine yönelik ithamlara *Hayâtü'l-enbiyâ ba'de vefâtihim* isimli bir eser kaleme alarak karşılık vermiştir. Eser içerisinde çeşitli hadislerden yararlanarak peygamberlerin, kabirlerinde yaşadıklarını ispatlamaya çalışmıştır. Beyhakî'nin bahsedilen eserinin, mezhepler arası ilişki üst başlığında yaşanan tartışmaların bir sonucu olarak kaleme alındığını ve eserin içindeki bilgilerin mezhebini savunma gayretinin bir ürünü olduğunu ifade etmek gerekir. Son olarak Kerrâmîler ile tartışmalar içerisinde kendini bulan Fahreddin Râzî'nin konuyu eserlerinde nasıl ele aldığı ve hangi argümanlar ile bu ithamlara cevap verdiği farklı ve müstakil bir çalışmada ele alınmalıdır.

**Kaynakça | References**

- Akkuş, Süleyman. “Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin Bir Risâlesi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 89-112.
- Akkuş, Süleyman. *Bir Kelamcı Olarak Kuşeyrî*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2009.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep - Bağlıoğlu, Ahmet. “Eşarî Gelenekte Kerrâmiyye Tenkidi: İbn Fûrek, Bağdâdî ve İsferyânî Örneği”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 183-211.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. “Nişabur'da Etkili Olmuş Kerrâmî Şahsiyetler”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/3 (2017), 53-70.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. “Sünnî Makâlât Geleneğinde Kerrâmiyye'nin Tasnifi Meselesi”. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019), 403-440.  
<https://doi.org/10.18403/emakalat.648163>
- Arca, Abdullah. “Kerrâmiyye'nin Antropomorfist Allah Tasavvuruna Fahreddin Râzî'nin Yöneltiği Eleştiriler”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*. ed. Mahsum Aytepe - Teceli Karasu. 245-262. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Asar, Muhammet Ali. “Beyhakî'nin el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri Özelinde Ehl-i Hadîs'in Haberî Sıfat Anlayışına Farklı Bir Yaklaşım”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 235-277. <https://doi.org/10.33718/tid.723421>
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Ali Bîdûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Hayâtü'l-enbiyâ ba'de vefâtihim*. thk. Ahmed b. Atıyye el-Gâmîdî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1414/1993.
- Bosworth, C. Edmund. “The Rise of The Karamiyyah in Khurasan”. *Muslim World* 50 (1960), 5-14.
- Çift, Salih. “İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 439-462.
- Doğan, Halil İbrahim. “Hicrî IV. ve V. Asırdaki Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Beyhakî'nin (öl. 458/1066) Eserlerine Yansımaları”. *Diyanet İlmî Dergi* 59/2 (2023), 479-520.
- Doğan, Hüseyin. “Mezhebî Taklit ve Taassubiyetin Dinî Nassları Anlama ve Yorumlamaya Etkisi-Eşarîler'in Kerrâmiyye'ye Yönelik Eleştirilerinin Bir Analizi-“. *İslam ve Yorum III*. ed. Abdulhan Ünlüsoy - Serkan Demir. 1/497-518. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Doğan, Hüseyin. “Muhammed b. Kerrâm ve Tasavvufî Düşüncesinin Temelleri”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2019), 1-24.  
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.562438>
- Durguti, Abdylkader. “Mezheplerarası İletişimden Kaynaklanan Sorunlar: Kerrâmiyye ve Eş'ariyye Tartışması Örneği”. *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Dil ve İletişim”*. ed. Yunus Araz vd. 554-562. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Durguti, Abdylkader. “Muhammed b. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili”. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2019), 112-146.  
<https://doi.org/10.18403/emakalat.562282>



- Ebû İshâk eş-Şîrâzî. *el-İşâra ilâ Mezhebi Ehli'l-Hak*. thk. Muhammed es-Seyyid. Kahire: Cumhûriyyetü Mısri'l-Arabiyye Vizâratu'l-Evkâf, 1420/1999.
- Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî. *Cüz fihî imtihânu's-sünnî mine'l-bid'î*. thk. Fahd b. Sa'd b. İbrahim b. Mukrin. Abu Dabi: Dâru'l-İmâm Mâlik, ts.
- Ebü'l-Mu'în en-Neseffî. *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Ebü'l-Mu'în en-Neseffî. *Bahru'l-keîm*. thk. Muhammed es-Seyyid el-Bursîcî. Ammân: Dâru'l-Feth, 1435/2014.
- İsferâyînî, Şehfûr b. Tahir. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. thk. Mecîd Halife. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008.
- Edis, Mustafa Salih. *Kerrâmî Zühed Hareketi*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Edis, Mustafa Salih. "Kerrâmîyye'nin Kelâmî ve Fikhî Meselelere Yaklaşımı". *Journal of Analytic Divinity* 3/2 (2019), 1-23. <https://doi.org/10.46595/jad.631943>
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Ahmed Cad. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh*. thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Makâlâtü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî İmâm Ehli's-Sünne*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Allâl Abdülkadir Benduvîş. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1430/2009.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sehîme binti Muhammed Buhârî. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1430/2009.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1416/1996.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Hicr, 1419/1998.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec. *ez-Zeyl alâ tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymin. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2000.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der'ü teâruzî'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Medine: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed Kasım. 35 Cilt. Medine: Mücemmeu'l-Melik Fahd, 1416/1995.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arilik*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019.
- Kandemir, M. Yaşar - Yavuz, Yusuf Şevki. "Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/58-62. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Karadaş, Cağfer. “Kerrâmiye ve İtikâdî”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007), 41-62.
- Karadaş, Cağfer. “İbn Hazm ve Eş'arilik Eleştirisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 89-102.
- Kâtib Çelebî. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Muhammed Şerafeddin Yaltkaya. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941.
- Kırış, Şemsettin. “Bir Eş'arîlik Müdâfaası Örneği: Beyhakî'nin Kündürî'ye Mektubu”. V. *Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-*. ed. Mustafa Aykaç vd. 559-564. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.
- Koç, İsa. *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- Koç, İsa. “Hanefî-Eş'arî Ebû Cafer es-Simnânî ve Kendisine Yönelik İthamlar”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2023), 785-807. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1276337>
- Koç, İsa. “Ebû Cafer es-Simnânî'nin Mu'tezile Eleştirisi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024), 37-66. <https://doi.org/10.33415/daad.1389067>
- Kutlu, Sönmez. “Muhammed b. Kerrâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/546-574. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kutlu, Sönmez. “Kerrâmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/294-296. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsîm fi mârifeti'l-ekâlîm*. thk. Muhammed Emin ed-Dannâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Malamud, Margaret. “The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur”. *Iranian Studies* 27/1-4 (1994), 37-51.
- Mütevellî, Abdurrahman b. Me'mûn. *el-Gunye fi usûli'd-dîn*. thk. Imâdu'd-Din Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1987.
- Özyürek, Tezcan Türkben. *Beyhakî'nin Şuabü'l-İman Adlı Eserindeki Hadisler Çerçevesinde İmanın Yapısı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Safedî, Salahuddin. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ li't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Sayrafînî, Ebû İshâk. *el-Müntehab min Kitâbi's-Siyâk li târihi Nîsâbûr*. thk. Hâlid Haydar. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1993.
- Serdar, Murat. “İbn Hazm'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri”. *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*. ed. Cemalettin Erdemci - Fadıl Aygân. 2/89-120. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Seyyid Murtaşâ b. Dâî Hasan er-Râzî. *Tebîrâtü'l-avâm fi mârifeti makâlâti'l-enâm*. thk. Abbas İkbâl. Tahran: Esâtir, 1383/2004.
- Siczi, Ebû Nasr. *Risâletü's-Siczi ilâ ehli Zebîd fi'r-red alâ men enkara'l-harf ve's-savt*. thk. Muhammed Ba Kerim Ba Abdullah. Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşri ve't-Tevzîf, 1414/1994.
- Sübki, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1964.
- Şerafeddin, Mehmed. “Kerramiler”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/11 (1929), 1-15.

- Türcan, Galip. “İbn Hazm’a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği”. *Milel ve Nihal* 6/3 (Aralık 2009), 81-95.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Fûrek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/495-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yiğit, Eyüp. *İmam Beyhaki'nin Hayatı ve İtikadi Görüşleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1990.
- Zysow, Aron. “Kerrâmiyye”. çev. Salih Çift. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 343-356. İstanbul: Küre Yayınları, 2022.

## Râvilerin Yalanından Tövbesi ve Rivayetlerinin Durumu

Hasan Küçükosman

0000-0002-2384-5650

Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Düzce, Türkiye

[ror.org/04175wc52](http://ror.org/04175wc52)

[hasankucukosman@duzce.edu.tr](mailto:hasankucukosman@duzce.edu.tr)

### Öz

Yaşadığı toplumda “Emîn” olarak bilinen Hz. Peygamber ilahî yasaların nesiller boyunca nakledilmesi amacıyla binaen yalan ile Müslümanlığın yan yana gelmeyeceğini haber vermiştir. Özel anlamıyla hadisleri nakleden kimselerin yalan başta olmak üzere günahlardan uzak hatta yaşadığı örfе uygun kişiliğinin olması şart koşulmuştur. Bu konuda bir eksikliği olan kimsenin rivayeti sıhhat derecesinin altına düşerken daha sonra tövbe eden kimselerin durumu tartışılmıştır. Yalanın dışında kalan günahların tövbe ile affedileceği ve râvinin eski haline döneceği belirtilirken özellikle Hz. Peygamber adına yalan söyleyen kimsenin durumu ayrı tutulmuştur. Konu hakkında genel görüş tövbe etmiş olsa bile böyle kimselerden ebediyen hadis alınmayacağı şeklindedir. Bu tür kimselerin şahitliği kabul edilirken rivayetlerinin reddedilmesi hadis naklinin ümmeti ilgilendiren bir mesele olmasından kaynaklanır. Zira şahitlikte yalan söylenilmesinin etkisi sınırlı kalırken uydurma rivayet nakleden kimsenin zararı çok daha büyüktür. Buradan hareketle tövbenin Allah ile kul arasında olduğunu söyleyen hadis âlimleri Hz. Peygamber’e bir kere dahi olsa yalan söyleyenin tövbesini şüpheli kabul etmektedir. Belli noktalarda rivayetten farklılık arz eden şahitlik hususunda da ebediyen şehâdeti reddedilen kimselerin olduğu fıkıh âlimleri tarafından dile getirilmiştir. Bir kısım âlimler ise rivayet ve şehâdetin tövbe ile mutlak olarak kabul edileceğini söylemiştir. Ancak zikrettiğimiz mesele hadis usulü eserlerinde teorik olarak incelenmiş pratik yönü dikkate alınarak müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Konu hakkında delil olacak çok az râvi bulunması, meselenin rivayet ve şehâdet hususları ile detaylanması farklı görüşlerin ortaya atılmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı araştırmamızda hem usul âlimlerinin iddiaları hem de tövbesi bakımından râvi ve şahidler incelenerek mesele ele alınmıştır. Sonuç olarak ise hadis âlimlerinin cerh sebeplerinde ittifak etmemeleri ve meselenin içtihadî olması sebebiyle râvilerin günahından tövbe etmeleri temizlenmelerine sebep olduğu görülmüştür. Ancak Hz. Peygamber adına bir kere dahi olsa yalan uyduranlar bu konuda istisna edilmiştir ki bu da ulemânın genel görüşüdür.

### Anahtar Kelimeler

Hadis; Fıkıh; Râvi; Rivayet; Şehâdet

### Öne Çıkanlar

- Bu çalışma hadis tarihinde yalanından tövbe eden râvilerin rivayetlerini incelemektedir.
- Rivayet ve Şehâdet hususunda tövbenin etkileri ve sonuçları farklılık arz etmektedir.
- Cerh-Ta'dil eserlerinde yalan konuşup tövbe ettiği belirtilen bazı kimselerden bahsedilmektedir.
- Hz. Peygamber'e yalan isnat etmek gibi bazı suçlar ilim sahasında affedilmemektedir.

### Atıf Bilgisi

Küçükosman, Hasan. "Râvilerin Yalanından Tövbesi ve Rivayetlerinin Durumu". *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1199-1221. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1463333>

### Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	02 Nisan 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	16 Ağustos 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	30 Eylül 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0



## The Repentance of Narrators for Their Lies and the Status of Their Narrations

Hasan Kūçūkosman

0000-0002-2384-5650

Duzce University, Faculty of Teology, Department of Basic Islamic Sciences Duzce, Tūrkiye

[ror.org/04175wc52](http://ror.org/04175wc52)

[hasankucukosman@duzce.edu.tr](mailto:hasankucukosman@duzce.edu.tr)

### Abstract

The Prophet, who was known as 'Amīn' (trustee) in the society in which he lived, for the purpose of transmitting the divine laws through generations, foretold that lying and Islam would not come side by side. In a special sense, it is stipulated that those who narrates hadiths should be free from sins, especially lying, and even have a personality in accordance with the custom in which he lived. While the narration of anyone who has a deficiency in this regard falls below the level of authenticity, the situation of those who repented later was discussed. While it was stated that the sins other than lying would be forgiven with repentance and the narrator would return to his former state, the situation of the person who lied on behalf of the Prophet was kept separate. The general opinion on the subject is that even if he repented, no hadith should be accepted from such people for eternity. The acceptance of their testimony and rejection of their narrations is due to the fact that the transmission of hadith is a matter of concern to the ummah. This is because the effect of lying in testimony is limited, whereas the harm of a person who narrates a fabricated narration is much greater. From this point of view, the hadith scholars, who say that repentance is between Allah and the servant, regard the repentance of the one who lies to the Prophet even once as doubtful. In the matter of testimony, which differs from narration in certain points, it has been stated by the scholars of fiqh that there are those whose testimony is rejected for eternity. Some scholars, on the other hand, said that narration and testimony would be accepted with repentance. However, the aforementioned issue has been theoretically analysed in the works of hadith methodology, but no separate study has been conducted considering its practical aspect. The fact that there are very few narrators who can be used as evidence on the subject, and the elaboration of the issue with the issues of narration and shahada have caused different opinions to be put forward. Therefore, in this research, the issue has been discussed by analysing the narrators and witnesses in terms of both the claims of the scholars of the methodology and repentance. As a result, it was seen that the repentance of the narrators from their sins caused them to be cleansed due to the fact that the hadith scholars were not agreed in the reasons for al-jarh (criticism), and the issue was jurisprudential (ijtihādi). However, those who fabricated a lie in the name of the Prophet, even once, were exempted from this issue, which is the general opinion of the scholars.

### Keywords

Hadith; Fiqh; Rāvi; Narration; Shahada

## Highlights

- This study analyses the narrations of the narrators who repented from their lies in the history of hadith.
- The effects and consequences of repentance in narration and shahada differ.
- In the works of al-Jarh-Ta'dil, some people who speak lies and repent are mentioned.
- Some offences such as attributing lies to the Prophet are not forgiven in the field.

## Citation

Küçükosman, Hasan. "The Repentance of Narrators for Their Lies and the Status of Their Narrations". *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1199-1221.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1463333>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	02 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	16 August 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

## Giriş

Râvilerin rivayetinin makbul olması için adâletinin sabit olması gereklidir. Adâlet konusunda ise râvinin takvâ sahibi ve dinî hususlarda kişiliğinin ta' n edilmemiş olmasına bakılmaktadır.<sup>1</sup> Fısk, bid'at, kizb, ittihâmu'r-râvî bi'l-kizb, gibi kavramlarla bilinen mesele, râvinin günah işlemesi, haramlara bulaşmasıdır. Bu kimselerin adâlet yönünden cerh edildiği kabul edilir.<sup>2</sup>

Râvilerin adâleti konusunda şu şartlar göz önünde bulundurulur; İslâm, bülûğ, akıl, takvâ (fısk sebeplerinden temizlik) ve mürûet.<sup>3</sup> Bunlar arasında kişinin tövbesini mümkün gören şartlar takvâ ve mürûet ile sınırlıdır. Takvâ; kişinin büyük günahlardan sakınması küçük günahlarda ise ısrar etmemesi anlamına gelmektedir.<sup>4</sup> Zira Allah (c.c.) da bu yönü eksik olan kimsenin haberlerini hemen kabul etmemeyi, araştırıp incelemeyi emretmiştir.<sup>5</sup> Alışveriş konusunda dahi bu manada adâlet şart görülürken<sup>6</sup> dinî husus olan hadis rivayetinde durum daha da elzem hale gelmektedir. Mürûet ise insanların gözünde kişinin değerini düşürecek her şeyden uzak durmak demektir. Bunun tespitinde ise tabii olarak râvinin içinde bulunduğu örf esas alınmaktadır.<sup>7</sup>

İlk üç sırada saydığımız şartlardan İslâm, bülûğ ve akıl kişinin sorumluluk sahasına girmesi ile ilgilidir. Zira hiçbir hadis âlimi Müslüman olmayan, temyiz yaşına ulaşmayan ya da mecnun kimseden rivayet almamıştır.<sup>8</sup> Aslında bu hususlar rivayet tahammülünde değil edâsında istenmektedir. Yani râvi Müslüman olmadan ya da sabî iken duyduğu bir rivayeti daha sonra bulûğ çağına erişip adâlet şartlarını yerine getirerek nakledebilmektedir.<sup>9</sup> Benzer şekilde büyük günah işleyen ya da küçük günahında ısrar eden kimsenin rivayeti de kabul edilmez.<sup>10</sup> Bunlar arasında sayılan yalan söylemek hususunda râvi Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yalan uydurmaktan sakındığı bilirse dahi insanlar arasında yalan konuşuyorsa kendisinden rivayet alınmaz. Zira kendisinin daha sonra hadisler hususunda yalan söylemeyeceğinden emin olunmaz.<sup>11</sup>

Günah işleyen kişi anlamında fâsık hem rivayet hem de şehâdet hususunda uzak durulması gereken kişidir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de de fâsık bir kimsenin getirdiği haberin

<sup>1</sup> Nurettin İtir, *Menhecü'n nakd fi ulumi'l hadis* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1981), 79.

<sup>2</sup> Ravilerin cerh edildikleri noktalar için bk. İbrahim Saylan, "Süleymân b. Dâvûd eş Şâzekûnf ve Hadis İlmindeki Yeri", *İlahiyat Akademi*, 19 (Haziran 2024), 46-48.

<sup>3</sup> Şemsüddîn es-Sehâvî, *el-Gâye fi şerhi'l-Hidâye fi 'ilmi'r-rivâye* (Kahire: Mektebetü Evladi's-Şeyh li't-Türâs, 2001), 1/119.

<sup>4</sup> Sehâvî, *el-Gâye fi şerhi'l-Hidâye fi 'ilmi'r-rivâye*, 1/119.

<sup>5</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Hucurât 49/6.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/282

<sup>7</sup> İtir, *Menhecü'n nakd*, 79-80.

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfîî Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh* (Riyâd: Advâu's-Selef, 1998), 3/462.

<sup>9</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (Haydarabad: Cemiyetü dairetü'l-meârifî'l-Osmaniyye, 1938), 76-77; İtir, *Menhecü'n nakd*, 81; Zerkeşî, *Nüket*, 3/459.; Zerkeşî (ö. 794/1392), râvinin bu şekilde aktardığı rivayetinin kabul edilmeyeceğini söyleyenlerin olduğunu ancak hata ettiklerini belirtmiştir. Zerkeşî, *Nüket*, 3/461.

<sup>10</sup> Bekir Tatlı, "Fısk Kavramı ve Hadis Usûlü Açısından Fısku'r-Râvî", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 33.

<sup>11</sup> İtir, *Menhecü'n nakd*, 82.



araştırılması emredilmektedir.<sup>12</sup> Fâsığın bu hali sürdüğü sürece sözüne itimat edilmeyeceği hususunda bir ihtilaf yoktur. Ancak fâsık olduğu söylenen kişinin tövbe etmesi kendisini tamamen temize çeker mi ya da bir kere fâsık olduğu söylenen kişi artık tövbe etse bile sözüne itimat edilmeyecek midir? Bizim incelememiz daha çok râvi ve rivayetleriyle ilgili olacaktır. Ancak şehâdet ve rivayet olarak ikiye ayrılan meselede, şehâdet dünyevî meselelerde şahitlik anlamında kişinin beyanda bulunması iken rivayet ise hadis nakli hakkında özel olarak kullanılmaktadır. Bu manada rivayet ile şehâdet arasında bazı farklar vardır. Örneğin rivayet eden kimsenin kadın, çocuk, köle ya da sayı bakımından tek olması gibi etmenlere bakılmazken şehâdet konusunda saydığımız bu kriterler göz önünde bulundurulmaktadır.<sup>13</sup>

Dinen ve örfe kötü ahlak olarak kabul edilen davranışların başında gelen yalan konusunda kişinin adaleti her bakımdan zedelenirken Hz. Peygamber adına yalan söylemek çok daha büyük bir sorun teşkil etmektedir. Zira hadis uydurmak dinde olmayan bir şeyi ihdas etmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda bir kere dahi olsa Hz. Peygamber adına yalan söyleyen kimselerin sonradan yapacağı tövbesi makbul görülmemiştir. Zira bu tövbenin doğrulanması mümkün olmayıp kul ile Allah arasında olduğu kabul edilir. Ancak İmam Nevevî (ö. 676/1277) nasıl ki iman ile dine yeni giren insanlar küfürden temizleniyorsa tövbenin de istisnasız her günahı temizleyeceğini ve bu kimselerin hiç günah işlememiş gibi muamele göreceğini söylemiştir. Ayrıca şahitlik hususunun da bu şekilde olduğunu söyleyerek kıyaslama yapmıştır.<sup>14</sup>

Günümüzde yapılan bazı çalışmaların içerisinde kısmen râvilerin tövbelerine değinilmiş olsa da<sup>15</sup> konumuzla ilgili tartışılan bu meselenin müstakil ve pratik yönüne dikkat çeken herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Bu durum da bizi, âlimlerin görüşlerini diğer disiplinler ve râviler üzerinden değerlendirme yapmaya sevk etmiştir. Dolayısıyla öncelikli olarak günahın rivayet ve şehâdet meselelerinde nasıl bir etkisi olduğu üzerinde durulacaktır. Daha sonra hadis âlimlerinin Hz. Peygamber adına yalan söyleyenleri tövbe etseler bile rivayet sistemi dışına çıkarmaları gibi fıkıh sahasında bu tür günahların olup olmadığı incelenecektir. Zira İmam Nevevî'nin itirazında rivayet ile şehâdetin bir tutulması gerektiği söylenmektedir. Daha sonra rical kaynaklarında tövbe ettiği tespit edilen râvilerden hadisçilerin rivayette bulunup bulunmadıkları ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

### 1. Günahın Habere Etkisi

Allah, fâsığın haberinin hemen reddedilmesini değil araştırılıp değerlendirilmesini emretmiştir. Zira yalancılık sebebiyle dahi olsa, fâsık bir kimsenin her sözünün yalan olduğunu düşünmek mâkul değildir. Dolayısıyla fâsık kimsenin haberi araştırılmalı ve ona göre kabul ya da red bakımından ele alınmalıdır.

Bid'at ehlinden olmaları sebebi ile fâsık olarak zikredilen kimselerden hadis alma hususunda âlimlerin farklı görüşleri mevcuttur. Ancak ittifak edilen bazı hususlar vardır ki şayet râvi tecsim düşüncesi gibi bid'ati sebebi ile tekfir edilmiş ise kendisinden hadis alınmaz. Ya da yalanı helal gören bir kimse ise yine böyle kimselerden hadis alınmayacağı

<sup>12</sup> el-Hucurât 49/6.

<sup>13</sup> H. Yunus Apaydın, "Şahit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/282.

<sup>14</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî ale'l-Müslim* (Beirut: Darü İhyâi't-Türâs, 1972), 1/70.

<sup>15</sup> Tatlı, "Fısku'r-Râvî", 40-46.

konusunda ittifak vardır.<sup>16</sup> Ancak bid'at ehlinen olması sebebiyle fâsık kabul edilenler içerisinde bazı Şîî grupların dışında yalana tevessül eden olmamıştır. Hatta Hâricîler'in doğruluk konusunda en üstün kimseler olduğu söylenmektedir.<sup>17</sup> Dolayısıyla bu konuda ihtiyat ile hareket etmek gerekir. Çünkü her ne kadar ittifak olduğu söylenmiş olsa da İbn Hacer'in ifadesine göre bid'ati sebebi ile tekfir edilen kimselerin rivayeti hemen yok sayılamaz. Zira her grup karşısında bulunan muhalif grubu bid'at ehli olmak ile suçlamış ve haddi aşarak tekfir edenler olmuştur. Sonuçta bu söz esas alınsa herkesin sözünün inkâr edilmesi gerekir. İbn Hacer'e göre itimat edilen görüş mütevâtir ya da dinin aslı olan hükümlerini inkâr eden kimselerin rivayetini kabul etmemektir. Aynı şekilde inanılması gerekli olan hususlara inanmayanların da rivayetleri kabul edilemez. Ancak bunların dışında kalan bid'at ehlinen zabtı sağlam ve adil olan kimselerin rivayeti kabul edilir.<sup>18</sup> Bununla beraber ulemâ arasında bid'at ehlinen hadis alınması hususunda farklı görüşler zikredilmiştir:

İlk görüş olarak bu kimseler fâsık kabul edildiğinden dolayı rivayetleri mutlak olarak reddedilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) söylediğine göre İmam Mâlik bu görüştedir.<sup>19</sup> Zira böyle kimselerden rivayet nakletmek, bid'at ehlinen görüşünü cazip hale getirerek bu kişilere değer vermek anlamına gelmektedir.<sup>20</sup> Bundan dolayı kâfirin haberinin reddedildiği gibi fâsığın da haberi reddedilir. Hz. Peygamber'e nispeti tartışmalı olan rivayetle beraber pek çok selef âlimden bu düşüncüyü destekleyecek şekilde haberler nakledilmiştir. Bu rivayetlerde ilmin yani hadis rivayetinin din olduğu ve rivayet alınacak kimselere dikkat edilmesi gerektiği zikredilmiştir.<sup>21</sup> Ancak vâkıya aykırı olması hasebi ile bu görüş pek kabul edilmemiştir. Zira bid'atine çağırın ya da çağırmasın başta *Sahihayn* olmak üzere pek çok hadis eserinde bu tür râviler bulunmaktadır. Öyle ki Hâkim'in hocası Muhammed b. Ya'kub (ö. 346/958), Müslim'in kitabının Şîî râviler ile dolu olduğunu ifade etmiştir.<sup>22</sup>

İkinci görüş ise bid'at ehlinen rivayetleri şartlı biçimde kabul edilmektedir. O şart bid'at ehlinen taraftar olmamasıdır. Yani rivayetlerinde bid'atine çağırmasıdır. Zira bid'at düşüncesini güzel gösterme isteği, bu kimseyi rivayetleri değiştirerek mezhebinen gereklerine göre onları düzenlemeye sevk edebilir. İbn Hibbân da bid'atine çağırın râvinen rivayetinin kabul olmayacağı hususunda herhangi bir ihtilafı bilmediğini dile getirmiştir.<sup>23</sup> Cerh ve ta'dîl âlimi Ebû İshak el-Cûzcânî de (ö. 259/873) bid'at ehlinen sünnet yolundan ayrılmış olsa da içlerinde doğru sözlü pek çok kimsenin olduğunu belirtmiş ve bid'atine çağırmadığı ve münker rivayet aktarmadığı müddetçe bu tür rivayetlerin kabul

<sup>16</sup> Şemseddin ez-Zehabî, *el-Mûkızâ "fi 'ilmi mustalahi'l-hadis"* (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1991), 85.

<sup>17</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahih limen beddele dine'l-Mesih* (Suud: Dârü'l-Âsime, 1999), 6/455.

<sup>18</sup> İbn Hacer, *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1997), 723.; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâ'isü'l-hasîşu şerhu ihtisârî Ulûmi'l-hadis* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1997), 101-102.

<sup>19</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (Haydarabad: Cemiyetü'd-dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1938), 120.

<sup>20</sup> Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribu'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevî* (y.y., Daru Taybe, ts.), 1/384.

<sup>21</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 121.; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-'ilelü'l-mütenâhiyye fi'l-ehâdisi'l-vâhiyye*, thk. İrşâdü'l-Hakk el-Eserî (Pakistan: İdâretü'l-Ulûm el-Eserîyye, 1981), 1/123 (No. 186).

<sup>22</sup> İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 131.

<sup>23</sup> İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd brâhim Zayed (Haleb: Dârü'l-Va'y, 1976), 3/62-64.

edilmekten başka yolun olmadığını söylemiştir.<sup>24</sup> İbn Hacer de Cûzcânî'nin zikrettiği görüşün en uygun görüş olduğunu ve bid'at ehlinin rivayetini desteklemeyi amaçlamadığı hadislerinin alınacağını söylemiştir.<sup>25</sup>

Üçüncü görüşte ise adâleti sabit olduğu bilindikten sonra bid'at ehlinen mutlak bağlamda rivayet kabul edilir. İmam Şâfiî konu hakkında şöyle söylemiştir: “*Râfizîlerden Hattâbiyye dışında kalan bid'at ehlinin rivayetlerini kabul ederim. Zira bu grup davalarını desteklemek adına yalan yere şahitliği helal kabul etmektedir.*”<sup>26</sup> Görüldüğü üzere İmam Şâfiî bid'atine çağırana ya da çağırılmayan gibi bir ayırım yapmamıştır.<sup>27</sup> Hatîb'in aktardığına göre İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Ebû Yûsuf da (ö. 182/798) bu görüşü savunmaktadır.<sup>28</sup> Bu düşünceyi savunanlardan birisi olan İbn Kesîr (ö. 774/1373) de râvinin bid'atine çağırana birisi olup olmaması gibi bir ayırımın mantığını anlamadığını söylemektedir. Zira bid'at ehlinen taraftan olmaması halinde hadis alınacağı düşüncesinde olanlar özellikle Buhârî ve Müslim'in kitaplarında bulunan bu tür râvilere işaret etmektedirler. İbn Kesîr de bu düşünceye cevap olarak Hz. Ali'yi öldüren Hâricî Abdurrahman b. Mülcem'e medihler düzen İmrân b. Hittân'dan Buhârî'nin rivayette bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>29</sup> Şayet bid'at düşüncesine destek olması amacıyla rivayet nakleden râvilere hadis alınmamış olacak ise Hâricîlik propagandası yapan en önemli isimlerden birisi olan İmrân b. Hittân'dan, Buhârî elbette rivayet nakletmezdi. Aynı şekilde ircâ düşüncesinde olup bu görüşlere davette bulunan kimselerden Abdülhamîd b. Abdurrahman el-Himmânî'den hem Buhârî hem de Müslim nakilde bulunmuşlardır. Ayrıca bid'atine çağırıldığı bilindiği halde İmrân b. Hittân ya da Ebû Hassân el-A'rec gibi kimseler hadis âlimleri tarafından tevsik edilmiştir.<sup>30</sup>

Usûl kitapları genel olarak üç görüşten bahsetmiş ise de zikrettiğimiz bu görüşlerin tartışmalı olduğunu ifade edenler olmuştur. Ahmed Muhammed Şâkir bunlardan birisidir. Konu hakkında Zehebî'den (ö. 748/1348) delil getiren Şâkir öncelikle râvide esas özelliğin din ve ahlak konusunda sikâlık olduğunu dile getirmiştir. Yine bid'atine davet etmiş olsa bile pek çok râvi güvenilirdir. Örneğin Zehebî, katı bir Şii râvi olan Ebân b. Tağlib hakkında şu şekilde bahsetmektedir: “*(Râvi) Kendisi Şii olsa da doğru sözlüdür. Bid'ati aleyhine, doğru sözlü olması bize yeter.*” Tabi burada bid'at ehli olan birisinin adâletinin nasıl sabit olacağı sorusu akla gelmektedir. Zehebî'nin naklettiğine göre bid'at iki türdür. İlki, içerisinde aşırılık barındırmayan Şii eğilimi gibi küçük olanıdır. Bu tür eğilim Tâbiûn ve peşinden gelen pek çok âlimde görünmektedir. Diğer tür bid'at ise; Râfizîlik ya da Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i yok sayma ve bu düşüncenin propagandasını yapma gibi büyük bid'attir. Büyük

<sup>24</sup> Ebû İshâk el-Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl* (Pakistan: Dârü'l-Neşr, ts.), 11.

<sup>25</sup> İbn Hacer, *Nuhbetü'l-fiker*, 723.

<sup>26</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 4/400.

<sup>27</sup> Halîlî'nin naklettiğine göre İmam Şâfiî, Kaderî düşüncede olan İbrâhim b. Ebî Yahyâ hakkında şöyle diyordu: “Bana, dini hususunda itham edilen ancak hadisinde sikâ olan birisi haber verdi.” Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh* (Riyâd: Advâ'u's-Selif, 1998), 3/400; Şemsüddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-'İrâkî* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 2/66.

<sup>28</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 120.

<sup>29</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (yy: Dâru Tavku'n-Necât, 2001), “Libâs”, 88 (No. 5608); Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, 101.

<sup>30</sup> Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 1/386. Ayrıca Süyûtî bu tür kimselerden olup Buhârî ve Müslim'de adı geçen râvilerin isimlerini vermektedir. Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 1/388-389.; Ayrıca bk. M. Said Hatiboğlu, “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri”, *İslami Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel Sayısı)* 10/1-2-3-4 (1997), 1-14.

bid'ate sahip olan kimsenin rivayetlerinin delil olarak kullanılmayacağı, zaten bu tür kimselerde fâsıklık ve yalancılık gibi kötü huyların galip olduğu bilinmektedir.<sup>31</sup> Dolayısıyla rivayeti alınacak kimseler hususunda bid'atine çağırarak ya da çağırılmamak değil bid'atin büyük olup olmamasına bakılmaktadır. Ancak râcih olan ulemanın görüşüne göre bid'at ehlinin rivayeti belli şartlar altında kabul edilmiştir.<sup>32</sup>

## 2. Tövbe Eden Râvinin Rivayeti

### 2.1. Hadis Konusunda Yalan Söylemeyi Diğer Günahlardan Ayıranlar

Hadis usulünde genel olarak fıskından tövbe eden kimsenin rivayeti kabul edilir. Zira Allah şöyle buyurmaktadır; “Ancak tövbe edip de inanan ve salih amel işleyenler başka. Allah işte onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah, çok başıslayandır, çok merhamet edendir.”<sup>33</sup> Ancak Allah Resûlü hakkında bir kere yalan uydurduğu sabit olan kimsenin artık tövbe edip istikamet üzere olması da yeterli değildir. Bu kimseden bir daha asla rivayet kabul edilmez.<sup>34</sup> Bu görüşte olan âlimler genellikle Hz. Peygamber'in “Benim adıma yalan söz söylemek, başkası adına yalan söylemek gibi değildir.”<sup>35</sup> sözünü delil olarak zikretmişlerdir. Ahmed b. Hanbel, kendisine konu hakkında sorulduğunda; “Onun tövbesi Allah ile kendisi arasındadır. Asla kendisinden hadis yazılmaz.” cevabını vermiştir.<sup>36</sup> Bu görüşte olan hadis âlimleri arasında Humeydî (ö. 219/834)<sup>37</sup>, İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Bedreddîn İbn Cemâa<sup>38</sup> (ö. 733/1333), Tîbî<sup>39</sup> (ö. 743/1343), İbn Kesîr, Zerkeşî<sup>40</sup> (ö. 794/1392), İbnü'l-Mülakkın<sup>41</sup> (ö. 804/1401), Zeynüddin el-İrâkî<sup>42</sup> (ö. 806/1404), Şemseddîn es-Sehâvî<sup>43</sup> (ö. 902/1497) gibi pek çok isim bulunmaktadır.

Hatîb el-Bağdâdî de (ö. 463/1071) konu hakkında bir bölüm açarak Hz. Peygamber'e yalan söyleyen kimsenin daha sonra güzel bir tövbe etse bile kendisinden hadis yazılmayacağını söylemiştir. Ancak normal hayatında yalan söyleyenin tövbesinin kabul edileceğini de belirtmektedir.<sup>44</sup> Nitekim İmam Mâlik kendisinden hadis alınmayacak kişileri sıralarken Hz. Peygamber'e yalan uydurmayacağı bilindiği halde insanlar arasında yalan konuştuğu bilinen kimseleri sıralamış ancak bu günahı da diğer günahlar içerisinde

<sup>31</sup> Şemseddin ez-Zehabî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicavi (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 1/5-6.; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâ'isü'l-hâsîs*, 102.

<sup>32</sup> Fikret Özçelik, *Hadis Usulünde Râvî Değerlendirme Metodu-İbn Ebî Hâtim Örneği* (İstanbul: Nida Akademi, 2020), 340-347.

<sup>33</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, en-Nur 25/70.

<sup>34</sup> Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1/390.

<sup>35</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 33 (No. 1291); Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955), “Mukaddime” 5.

<sup>36</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 117.

<sup>37</sup> Humeydî; ‘Bir adamın sözü ne zaman ebediyen reddedilir,’ diye soracak olanlara verdiği cevabında öğrencinin hocasıyla semâsını yalanlayacak bilgilerin açığa çıkması olduğunu söylemiştir. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 118; Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 2/77.

<sup>38</sup> Bedrüddîn İbn Cemâa, *el-Menhelü'l-revî fi 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî* (Şam: Dârü'l-Fikr, 1986), 67-68.

<sup>39</sup> Şerefüddîn et-Tîbî, *el-Hulâsa fi usûli'l-hadîs* (Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2009), 109.

<sup>40</sup> Zerkeşî, *Nüket*, 3/408.

<sup>41</sup> Siraceddin İbnü'l-Mülakkın, *el-Mukni' fi 'ulûmi'l-hadîs* (Suud: Dârü Fevaz li'n-Neşr, 1993), 1/271.

<sup>42</sup> Zeynüddin el-İrâkî, *Şerhu Elfiyyeti'l-İrâkî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/360.

<sup>43</sup> Sehâvî, *el-Gâye fi şerhi'l-Hidâye fi 'ilmi'r-rivâye*, 127-129.

<sup>44</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 117-118.

saymıştır.<sup>45</sup> Dolayısıyla gündelik konuşmalarda söylenen yalan diğer fıkıh sebepleri arasında sayılmış ve tövbe ile beraber râvinin eski haline döneceği belirtilmiştir. Zira Hz. Peygamber adına söylenecek yalan kıyamet gününe kadar devam edecektir. Halbuki gündelik hayatta söylenen yalanın zararı toplumun tamamını etkilemediği için daha azdır.

Gündelik konuşmalarda söylenen yalan ile beraber Hz. Peygamber'e yalan uyduranların bu işi kasıtlı yapıp yapmadığına da bakılmıştır. Zira meseleyi detaylandıran âlimlerden bazıları konu hakkında istisnalardan bahsetmişlerdir. Şayet râvi, amellerin fazileti konusunda yalan uydurmanın caiz olduğuna inanarak mevzû rivayet nakletse ve daha sonra yaptığının yanlış olduğunu fark edip tövbe etse kendisi bu kategoride değerlendirilmez. Yani tövbe etmesi ile birlikte kendisinden hadis alınır.<sup>46</sup> Aynı şekilde düşman korkusu gibi belli sebeplerle hadis uyduran kimse yalanı kastetmediği için ebediyen kendisinden hadis alınmayacak kimselerden sayılmamaktadır.<sup>47</sup>

Zikrettiğimiz görüşe sahip olan ulema kişinin sıradan bir yalan söylemesiyle Hz. Peygamber adına yalan uydurmasının arasının ayrılmasının gerekli olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü ulema böyle yaparak hadis uydurmanın önüne geçmeyi ve bu işin ne kadar büyük bir cürüm olduğunu göstermeyi amaçlamıştır.<sup>48</sup> Hatta İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin (ö. 478/1085) babasından yaptığı nakle göre Hz. Peygamber'e yalan uyduran kimse küfre düşmektedir.<sup>49</sup> Hadis uydurmayı helal sayması şekliyle te'vil edilen bu görüşü zahiri anlamıyla savunan başka bir kimse olmamıştır. Yani hadis uydurmak ne kadar büyük bir günah olsa da diğer günahlar gibi helal sayılmadıkça kişiyi İslâm dairesinden çıkarmamaktadır.<sup>50</sup>

Bir kere hadis uyduran kimsenin artık tövbe etse bile kendisinden nakledilen hiçbir söze itimat edilemeyeceğine dair fikhî konularda da işaretler vardır. İmam Süyûtî konu hakkında şöyle söylemiştir:

<sup>45</sup> İmam Mâlik'in ifadesi şu şekildedir: "Dört kişiden hadis (ilim) alma, onların dışındakilerden ise alabilirsin. Günahını açtıktan işleyen kimseden, bid'atine çağrıda bulunan bid'atçıden, Hz. Peygamber'in (sav) hadislerinde itham edilmese de günlük yaşantısında yalan söyleyenden, ibadeti ve fazileti olsa da bu ilmi bilmeyen şeyhten." Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 116; Ayrıca bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'ileli't-Tirmizî* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987), 2/578.

<sup>46</sup> Zerkeşî, *Nüket*, 3/408.

<sup>47</sup> Sehâvî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye fî 'ilmi'r-rivâye*, 129.

<sup>48</sup> Şakir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, 103.

<sup>49</sup> Sehâvî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye fî 'ilmi'r-rivâye*, 128.

<sup>50</sup> Hadis uydurmanın dinden çıkacağı görüşü muhtemelen Hz. Peygamber'e isnad edilen şu rivayete dayanmaktadır: Abdurrezzâk- Ma'mer - bir adam - Saîd b. Cübeyr rivayet kanalıyla aktarıldığına göre; "Bir adam ensar köylerinden, birisine gelip "Allah Rasulü beni size gönderdi ve size beni falan hanımla evlendirmenizi emir buyurdu" dedi. Köy halkından biri, "Bu adam bize Resûlullah'tan beklediğimiz bir haber getirdi, adamı bineğinden indirin ve ben size bu husustaki haberi getirinceye dek onu açır layın" dedi ve doğru Hz. Peygambere geldi ve durumu ona haber verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Ali ve Zübeyr'i gönderdi ve onlara şu talimatı verdi: "Gidiniz ve onu yakalarsanız derhal öldürünüz, ama ben sizin ona yetebileceğinizi sanmıyorum." Onlar hemen gittilerse de vardıklarında bir yılanın onu sokup öldürmüş olduğunu gördüler. Sonra dönüp Hz. Peygambere bunu haber verdiler, Bunun üzerine Hz. Peygamber "Kim benim adıma kasten yalan uydurursa cehennemde oturacağı yerine hazırlansın" buyurdular." Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (Abdurrezzak'ın Musannefinin içinde) (Hindistan: Meclisü'l-İlmî, 1983), 11/261 (No. 20495). Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 1983), 5/307 (No. 9707). Bu rivayete binaen Hz. Peygamber'e yalan uydurmanın tekfir edileceği görüşüyle beraber boynunun da vurulacağı söyleyenler olmuştur. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *Tahzîrü'l-havâs min ekâzibi'l-kussâs*, thk. Muhammed Sabbâğ (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1974), 113-114.

“Fıkhta Sayrafi ve Sem’ânî’nin görüşlerine delâlet eden iki konu tespit ettim. Fıkah âlimleri ‘Liân’ konusunda şöyle demişler: ‘Zina eden kişi güzel bir şekilde tövbe etse dahi ne muhsan sayılır ne de tövbeden sonra ona iftira atana had cezası uygulanır. Çünkü onun namusundaki kusur ve leke kalıcıdır.’ Bu durum yalancı kimsenin haberinin asla kabul edilmemesine benzemektedir. Yine fıkah âlimleri şöyle demişlerdir: Eğer bir kimseye zina iftirası atılsa, daha sonra iftira atana had cezası uygulanmadan o kişi zina etse iftira atan şahsa had cezası uygulanmaz. Çünkü Allah’ın genel tutumu herhangi bir kişinin durumunu ilk vakitte ortaya çıkarmamasıdır. Görünen ise iftira cezası öncesinde de zina suçunun işlenmiş olmasıdır. Bundan dolayı iftira atana ceza uygulanmaz. Biz de yalanı belli olan kimse hakkında şunu deriz: Görünen, biz tespit edinceye kadar da o kişinin sürekli yalan söylediğidir. Ancak naklettiği hadislerin hangisinde yalan söylediği tespit edilememiştir. Bundan dolayı hadislerinin tamamını reddetmek gerekir. Bu herhangi bir şüpheye mahal bırakmayacak kadar açıktır.”<sup>51</sup>

İmam Süyûtî’nin de işaret ettiği gibi benzer örnekler mezheplerin fetvaları içerisinde mevcuttur. Örneğin had cezası uygulandıktan sonra dinden dönüp tekrar Müslüman olan kimsenin de şahitliği kabul edilmemektedir. Kimi âlimler ise bu engeli yalnızca had cezasının uygulandığı konularla sınırlamışlardır. Örneğin hırsızlık yaptığı için had cezası gören bir kimse daha sonra tövbe etse sadece hırsızlık ile ilgili meselelerde şahitliği kabul edilmez. Sonuç olarak mezhep imamlarından nakledilen pek çok örnekte olduğu gibi bazı kimselerin bir kere dahi olsa yapmış olduğu hatalar artık kendilerinin ömür boyunca lekelenmelerine sebep olmaktadır.<sup>52</sup>

## 2.2. Mutlak Olarak Yalan Söylemeyi Diğer Günahlardan Ayıranlar

Geçmişten bu yana hangi meselede olursa olsun yalan konuşan kişinin sadakatinin düşeceği söylenmiş ve yalanın ne derece büyük bir günah olduğuna dikkat çekilmiştir.<sup>53</sup> Bu yönüyle yalanın diğer fık sebeplerinden ayrılması gerektiği bazı âlimlerimizden nakledilmiş ve yalan söylemekle hadis uydurmak bir tutulmuştur. Zira râvi direkt olarak Hz. Peygamber hakkında konuşmasa da hocaları ya da gitmiş olduğu şehirler gibi rivayeti ilgilendiren meseleler hakkında yalan söyleyince hadis uydurmakla itham edilmiştir. Bundan dolayı münekkit âlimler râvilerin rivayetlerini incelerken özellikle tarihî bilgilerle kendilerini sınamış ve doğru konuşup konuşmadıklarını ortaya koymuşlardır.<sup>54</sup> Bu şekilde tutarsızlık ihtiva eden râvinin rivayetleri yalancılık şüphesi sebebiyle kabul edilmemiştir.

Konu hakkında görüş beyan edenlerden birisi Ebû Bekir es-Sayrafi’dir (ö. 330/942). Sayrafi yalnızca Hz. Peygamber’e değil gündelik hayatta herhangi birine dahi yalan konuştuğu tespit edilen kişinin tövbe etse bile artık kendisinden rivayet alınmayacağını söylemektedir. İbnü’s-Salâh ve İbn Kesîr’in naklettiği anlam bu şekilde olsa da Irâkî’nin belirttiğine göre Sayrafi’nin kastettiği yalan; gündelik konuşmalar değil Hz. Peygamber adına yalan söylemektir. Zira Sayrafi’nin konu hakkındaki sözü olan “Ehl-i nakil’den yalanını tespit ettiğimiz kimselerin haberini tövbe etseler dahi kabul etmeyiz.” ifadesinde geçen

<sup>51</sup> Süyûtî, *Tedribu’r-râvi*, 1/392.

<sup>52</sup> İbnü’l-Kâs, *Edebü’l-Kâdî* (Taif: Mektebetü’s-Sâdık, 1989), 1/304.

<sup>53</sup> Abdullah b. Mübarek’in sözü olarak aktarılan ifade şu şekildedir: “Yalancının cezası artık doğru sözünün de kabul edilmemesidir.” İbn Ebü’l-Dünyâ, *es-Sumt ve âdâbü’l-lisân* (Beirut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1990), 260; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 117.

<sup>54</sup> Süfyân es-Sevrî konu hakkında şöyle söylemiştir, “Râviler yalana başvurduğunda biz de onlara karşı tarihî bilgilerle) başvurduk.” Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 119.

*ehl-i nakil* hadisçilerin ismidir ve onların yalan sözü de hadisler hakkındadır.<sup>55</sup> Zira Sayrafi'nin sözünün devamındaki “*Kimi de (aynı sebeple) zayıf kabul etmişsek, şahitliğin aksine (tövbe ettikten) sonra kuvvetli saymayız.*” ifadesi de dünyevî işlerdeki yalanların zayıflık, hadis konusundaki yalanların ise rivayetin terk edilmesi anlamında kullanıldığına işaret eder.<sup>56</sup> Bazı âlimler de Sayrafi'nin sözünün İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) şu sözüyle benzeştiğini ifade etmiştir: “*Kimin hadisini delil olarak almaktan kaçınmışsak artık bir daha o kişiyi makbul saymayız. Kimin de hadisini delil olarak kullanmışsak artık o kişiyi zayıf saymayız.*”<sup>57</sup>

Yine Irâkî, *muhaddis* hakkında ancak “*Yalanı kasıtlı olarak söyledim.*” dediğinde konuşulacağını ifade etmiştir.<sup>58</sup> Bunun dışında Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) de benzer şekilde; “*Kim sadece bir haberde dahi yalan söylese artık onun geçmişte naklettiği hadisleri de reddedilmelidir.*” diyerek mutlak anlamda yalanla hadis râvisinin adâletinin tamamen düşeceğini ifade etmiştir. İbnü's-Salâh da Sem'ânî'nin bu ifadesiyle Sayrafi'nin görüşlerinin benzeştiğini nakletmektedir.<sup>59</sup> Sem'ânî'nin âhâd haberin kabul şartlarını zikrederken söylediği üzere râvide aranan adâlet şartı o râvinin yalan konuşmasıyla ortadan kalkmaktadır. Şahitlik hususunda aranan adâlet şartının rivayet hakkında aranan şarttan aşağı olmayacağını söyleyen Sem'ânî delil olarak Hz. Peygamber'in huzurunda hilali gördüğüne şahitlikte bulunan bedevîyi örnek vermiştir. Zira Resûlullah burada bedevînin adâletini soruşturmadan şehâdetini kabul etmiştir. Rivayet hususunda itibara alınan adâletin şehâdetinde de itibara alınmış olması ikisi arasında aranan şartların aynı olduğuna delalet eder.<sup>60</sup>

Hz. Peygamber adına yalan söyleyenin geçmişte naklettiği bütün hadisler reddedilir. Ayrıca bu rivayetlerle verilen hükümler bozulur. Ancak rivayetten farklı olarak bu tür kimsenin geçmişte yapmış olduğu şahitlikler bozulmamaktadır.<sup>61</sup>

Sonuç olarak genelde her türlü yalan kötülenmiş olsa da özelde Hz. Peygamber adına yalan söylemek ile diğer günahlar birbirinden ayrılmış ve bu kimselerin rivayetlerinin ebediyen kabul edilmeyeceği ifade edilmiştir.

### 2.3. Tövbe ile Mutlak Olarak Her Râviyi Makbul Kabul Edenler

Nevevî gibi bazı âlimler ise tövbe ettikten sonra her râvinin rivayetinin kabul edileceğini söylemektedir. Zira küfürden sonra tövbe edip Müslüman olan kimsenin de mutlak olarak eski hali yok sayılmaktadır. Nevevî konuyla ilgili şöyle söylemiştir:

*“İmamlardan nakledilen bu görüşler zayıf ve şeriatin asıllarına aykırıdır. Muhtar olan görüş şahitlik hususunda olduğu gibi (Hz. Peygamber adına yalan uydurduktan sonra yapılan) tövbenin sıhhatine ve rivayetlerinin kabulüne hükmetmektir. Tövbenin şartları ise, günahattan uzaklaşmak, yapılan işe pişman olmak ve bir daha o günahı işlemeye niyet etmektir. Şeriatla câri olan kural işte budur. Nitekim küfür halinde olan rivayetin Müslüman olduktan sonra*

<sup>55</sup> Zeynüddin el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh limâ utlika ve uğlika min Mukaddimeti'bnî's-Salâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1969), 151.

<sup>56</sup> Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 1/390.

<sup>57</sup> Zerkeşî, *Nüket*, 3/408. Sirâcüddîn el-Bulkînî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve Mehâsinü'l-İstîlâh*, thk. Aişe Abdurrahman (Dârü'l-Meârif, ts.), 302.

<sup>58</sup> Irâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, 151.

<sup>59</sup> İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1986), 116.

<sup>60</sup> Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî, *Ķavâti'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/345-346.

<sup>61</sup> Zerkeşî, *Nüket*, 2/406.

nakledilmesinin sıhhati konusunda icma edilmiştir. Sahâbenin çoğu da bu şekildedir. Dolayısıyla rivayet ile şahitlik arasındaki fark yoktur.”<sup>62</sup>

İmam Nevevî'nin savunduğu düşüncesi üzerine tövbenin mutlak olarak geçmişini temizlediği anlaşılmaktadır. *Elfiye* üzerine şerh yazarlardan birisi olan Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) de başlangıçta İmam Nevevî'nin düşüncesine meyilli olduğunu ancak daha sonra cumhur imamların dediği görüşe yöneldiğini söylemiştir. Buna delil olarak ise “zina eden kimsenin artık muhsan sayılmayacağı ve böyle kimseye iftira atana had cezası uygulanmayacağını” örnek olarak zikretmektedir. Ayrıca İmam Nevevî'nin kıyasa başvurarak sahâbenin genelinin de önceleri küfür üzere iken daha sonra Müslüman olup rivayet naklettiğini delil getirmesine de Kur'an'da ashabın bağışlandığına dair nassın varlığıyla cevap verir.<sup>63</sup> Yine rivayet ve şehâdet arasında ayırımın olmasına anlam veremeyen İmam Nevevî'ye<sup>64</sup> cevap olarak Hz. Peygamber'e yalan söz isnat etmenin her asrı ve her insanı bağlarken gündelik hayatta yalan konuşmanın yalnızca belli kimseleri ilgilendireceğini zikretmiştir.<sup>65</sup>

İmam Nevevî'ye diğer hadis âlimleri de itiraz etmişlerdir. Birinci görüşün (tövbe ile hadis uyduran kimsenin eski haline dönmemesi) mezhebin kaidelerine uymadığını söylemesine karşı çıkan âlimler, Şâfiî mezhebinde tövbe etse dahi şahitliği kabul edilmeyecek kimselerin örneklerini zikretmişlerdir.<sup>66</sup>

Tam olarak İmam Nevevî ile aynı görüşte olmasa da bazı usûlcülerin de konu hakkında görüş bildirdikleri zikredilmiştir. Bunlar içerisinde Hanefî âlim Kâdî Ebû Abdullâh ed-Dâmiğânî<sup>67</sup> (ö. 478/1086) tövbe eden râvinin hem önceki hem de reddedilen rivayetinin kabul edileceğini ancak şahitliğinin kabul edilmeyeceğini ifade etmiştir. Zira kişi rüşvet ya da kırgınlık sebebiyle yalan söylemiş olabilir. Şâfiî fakihlerinden Ebu Bekr eş-Şâmî (ö. 488/1095) ise tövbe eden râvinin yalnızca uydurduğunu itiraf ettiği haberinin reddedileceğini ancak naklettiği diğer hadislerin kabul edileceğini söylemiştir.<sup>68</sup>

### 3. Rivayet ve Şehâdet Ayırımında Tövbenin Etkisi

Dünyevî meselelerde şahitlikte bulunmak anlamında *şehâdet* ile hadis aktarma anlamında kullanılan *rivayet* asıl olarak haber anlamında ortak paydaya sahiptir. Şehâdet daha çok fıkıh sahasında konuşulurken rivayet, hadis ilmiyle bağlantılıdır. Kişinin rivayet ve şehâdete ehil olması bakımından aranan şartlarda bazı farklılıklar söz konusudur. Örneğin bazı şahitlikler hususunda kişinin erkek olması ya da genel olarak şahidin hür olması şart görülürken rivayet hususunda bunlara bakılmamaktadır.<sup>69</sup>

<sup>62</sup> Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî ale'l-Müslim* (Beyrut: Darü İhyâi't-Türâs, 1972), 1/70.; Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1/390-391.

<sup>63</sup> “(Ey Muhammed!) İnkâr edenlere söyle: Eğer (iman edip, düşmanlık ve savaşta) vazgeçerlerse, geçmiş günahları bağışlanır.” el-Enfal 8/38. (Meallerde metne sadık kalınmalı. Ayet metninde “Ey Muhammed” ifadesi yok! إِيَّاكَ كَفَرُوا İlla da yazılmak isteniyorsa, parantez içinde yazılmalıdır. Nasıl ki, “Eğer”den sonra parantez kullanılmış...)”

<sup>64</sup> Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 1/70.

<sup>65</sup> Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-bâkî bi-şerhi Elfiyeti'l-İrâkî*, thk. Abdullatif el-Hümeym (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/332-33.

<sup>66</sup> Zerkeşî, *Nüket*, 3/406; İbnü'l-Mülakkın, *el-Mukni' fi 'ulûmi'l-hadis*, 1/272.

<sup>67</sup> Şemseddin ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 18/485-488.

<sup>68</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fi usûli'l-fıkıh* (Riyad, 1990), 3/928-929.

<sup>69</sup> Mansur Koçinkağ, “Usûl İlminde Rivâyet ve Şehâdet”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2015), 39-42.



Asıl olarak tövbe ile beraber bütün günahlar bağışlanmaktadır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de bu husus pek çok yerde dile getirilmiştir.<sup>70</sup> Hz. Peygamber'in de can boğaza gelmeden yapılan tövbenin makbul olacağını bildirdiği nakledilmiştir.<sup>71</sup> Dolayısıyla bir kimse dinden dönmüş olsa dahi tövbe ettikten sonra tövbesinin kabul edileceği hususunda ulema ittifak etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de ise özellikle küfründe ısrar eden bazı kimselerin tövbelerinin kabul edilmeyeceği ya da hidayete erdirilmeyeceği bildirilmektedir.<sup>72</sup> Müfessirler burada kastedilenin küfür halinde sadır olması sebebiyle gerçek bir tövbe olmadığı<sup>73</sup>, iman ile beraber gerçek bir tövbe ise ölüm anında yapıldığı için kabul edilmeyeceği<sup>74</sup> ya da Allah'ın bu kimselere tövbeyi nasip etmeyeceği şeklinde yorumlar yapmıştır.<sup>75</sup> Zira Hz. Peygamber günde yetmiş kere tövbesini bozmuş olsa dahi tövbe eden kimsenin günahında ısrarcı olmadığını haber vermiştir.<sup>76</sup> Yine Allah kullarının tövbelerini kabul edeceğini bildirmiştir.<sup>77</sup>

Tövbesi kabul edilmek ile birlikte bazı hallerde şahitliği düşen kimselerden bahsedilmiştir. Bu hallerden bir tanesi namuslu kadına iftira atmaktır. Zira Allah iftira atanın dört şahit getirmez ise yalancı olacağını söylemektedir.<sup>78</sup> Böyle bir kimsenin artık herhangi bir şekilde şahitlikte bulunması mümkün değildir. Çünkü Allah şöyle emretmiştir;

*“Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kimselerdir. Ancak tövbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna. Çünkü Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”*<sup>79</sup>

Cumhur ulemanın görüşüne göre bu ayetin ihtiva ettiği anlam üzere iftirası sebebiyle fâsık kabul edilen kişi daha sonra tövbe eder ve halini düzeltirse fıska kendisinden gider ve şahitliği artık kabul edilebilir. Ancak Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi bazı âlimler, tövbe etse bile iftira atan kimsenin artık bir daha ebediyen şahitliğinin kabul edilmeyeceğini söylemektedir. Ayette bulunan istisna ise yalnızca fıska zâil olacağı hakkındadır. Nitekim Hz. Ömer'in huzurunda Muğîre b. Şu'be (ö. 50/670) aleyhine Nâfi, Şibl, Ebû Bekre (ö. 51/671)

<sup>70</sup> ez-Zümer 39/53; eş-Şûrâ 42/25.

<sup>71</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Daavât”, 60 (No. 3537).

<sup>72</sup> “Şüphesiz iman ettikten sonra inkâr eden, sonra da inkârda ileri gidenlerin tövbeleri asla kabul edilmeyecektir. İşte onlar sapkınların ta kendileridir.” Âl-i İmrân 3/90.

<sup>73</sup> Allah Tealâ şöyle buyurmuştur: “İman edip sonra inkâr eden, sonra inanıp tekrar inkâr eden, sonra da inkârlarında ileri gidenler var ya; Allah, onları bağışlayacak da değildir, doğru yola iletcek de değildir.” en-Nisâ 4/137. Bu görüşte olanlara göre küfürde ileri gitmekten maksat tövbe etmemektir.

<sup>74</sup> Zira Allah Tealâ şöyle buyurmuştur: “Yoksa (makbul) tövbe, kötülükleri (günahları) yapıp yapıp da kendisine ölüm gelip çatınca, “İşte ben şimdi tövbe ettim” diyen kimseler ile kâfir olarak ölenlerinki değildir. Bunlar için ahirette elem dolu bir azap hazırlamışızdır.” en-Nisâ 4/18.

<sup>75</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2/422-424; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Daru Hicr, 2001), 5/578-584; Abdurrahmân b. Nâsir es-Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahman fi tefsîri kelâmi'r-mennân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 137.

<sup>76</sup> Ebû Dâvud, *Sünenu Ebî Dâvud* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Vitr”, 25 (No. 1514); Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 10/317 (No. 20765).

<sup>77</sup> “O, kullarından tövbeyi kabul eden, kötülükleri bağışlayan ve yaptıklarınızı bilendir.” eş-Şûrâ 42/25.

<sup>78</sup> “Onlar (iftiracılar) bu iddialarına dair dört şahit getirselerdiler ya! Mademki şahit getirmediler; işte onlar Allah yanında yalancıların ta kendileridir.” en-Nur 24/13.

<sup>79</sup> en-Nur 24/4-5.

şahitlikte bulunurken Ziyâd adında dördüncüleri sarîh beyan vermemiştir.<sup>80</sup> Bunun üzerine Hz. Ömer de üç kişiye iftira sebebiyle celde cezası uygulamış ve kendilerine teker teker “Tövbe et ki şehâdetin kabul edilsin.” ya da “Tövbe edersen şehâdetin kabul edilir,” demiştir.<sup>81</sup> Başka bir rivayette ise Hz. Ömer bu kişilere “Eğer kendinizi yalanlarsanız bundan sonra yapacağınız şahitlikleri kabul ederim. Yoksa kabul etmem.” demiştir.<sup>82</sup> Diğer iki kişinin tövbe etmesine rağmen Ebû Bekre tövbeden kaçınmış ve Hz. Ömer de onun şahitliğini kabul etmemiştir.<sup>83</sup> Diğerlerinin ise kabul edilmiştir. İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve eş-Şa‘bî (ö. 104/722) sünnetin bu yönde olduğunu ve tövbe ile beraber şahitliğin kabul edileceğini söylemişlerdir.<sup>84</sup>

Fıskından dolayı şahitliği kabul edilmeyen kimsenin tövbesi ile beraber hemen şahitliğinin kabul edilmeyeceğini ve belli bir zaman geçmesi gerektiğini söyleyen âlimler de vardır. Bu görüşe göre kişinin tövbesinden sonra istikamet üzere olduğu belli bir süre geçmesi gereklidir.<sup>85</sup> Ancak genel görüşe göre Hz. Ömer’in mezkûr sözüne binaen tövbe ile beraber şahitliğin hemen kabul edileceği söylenmektedir.

Fâsık olduğu için şehâdet ile beraber rivayeti de kabul edilmeyen bu tür kimselerin tövbe etmesi halinde diğer günahlarda olduğu gibi rivayeti de kabul edilir. Ancak bazı hallerde şahitliğin kabul edilmediği halde rivayetin kabul edildiği nakledilmektedir. Bunlardan biri zina olayına şahitlik yaptığı halde delilin tamamlanması adına dört kişinin bulunmadığı durumdur. Bu halde şahitlikte bulunan kimsenin rivayetleri kabul edildiği halde şehâdeti kabul edilmemektedir. Ancak konu hakkında farklı görüş bildirerek şehâdetin de rivayet gibi kabul edileceğini söyleyenler vardır.<sup>86</sup>

Şehâdet hususunda bazı meseleler vardır ki âlimler, hadis uyduran kimselere uygulandığı gibi engelleme adında bazı çözümler sunmuştur. Bunlardan birisi olan Allah ve Resûlüne sövdükten sonra tövbe eden kimsenin durumu hakkında da üç farklı görüş olduğu nakledilmiştir. Birinci görüş olarak tövbe ile birlikte mutlak olarak kişi affedilmektedir. İkinci görüş ise tövbe etse dahi bu tür kimseler öldürülecektir. Üçüncü görüş ise sövme işini yapan kimse şayet kâfir kimselerden ise tövbe ettiği zaman kabul edilirken Müslüman kimsenin Allah ve Resûlüne sövmesi durumunda tövbesine bakılmamaktadır.<sup>87</sup> Benzer ihtilaf sihir yapan kimseler için de geçerlidir.<sup>88</sup> Sihrin varlığına inanarak şeytanların her işi yapabileceğine inanmak mutlak olarak küfür sayılmıştır. Kur‘ân-ı Kerîm’de bildirildiği üzere sihir küfrün sebebidir.<sup>89</sup> Ancak helal

<sup>80</sup> Ebû'l-Kâsım er-Râfî, *Şerhu Müsnedi's-Şâfi'i*, thk. Ebu Bekr Vâil Muhammed Bekr Zehrân (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007), 2/466.

<sup>81</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi, *Müsnedü'l İmam eş-Şâfi* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1951), 2/181. et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 17/163.

<sup>82</sup> eş-Şâfi, *Müsnedü'l İmam eş-Şâfi*, 2/182; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/256.

<sup>84</sup> et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 17/163-165.

<sup>85</sup> İbn Ebû Zeyd en-Nefzî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min ğayrihâ mine'l- ümmehât min mesâ'ili Mâlik ve ashâbih* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 8/335-339.

<sup>86</sup> Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 1/395.

<sup>87</sup> Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *es-Sârimu'l-meslûl ala şâtimi'r-Rasûl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Suud: el-Hırsu'l-Vatanî, ts.), 306.

<sup>88</sup> Ehl-i Sünnet düşüncesinin genelinde sihrin varlığı kabul edilirken Mu'tezile ve Zâhiriyye mensupları gibi bazı kimseler sihrin hayal ürünü olarak hakikat ve tesirinin bulunmadığını söylemişlerdir. Ebû Muhammed Bedreddin Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 7/296-297; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-tünusiyye li'n-neşr, 1984), 1/637-638.

<sup>89</sup> el-Bakara 2/102.

saymadan sihir yapmakta da büyük bir günahın olduğu açıktır. Dolayısıyla helal sayılan sihirden tövbe eden kişinin durumu da dinin kutsallarına söven kimsenin durumu gibidir. Bu sebeple tövbe etse bile sihirbazın öldürüleceği pek çok âlim tarafından dile getirilmiştir. Zira sövme olayında olduğu gibi burada da engelleme amacı söz konusudur ve dünyadaki cezası olarak katl gerekmektedir.<sup>90</sup>

Sonuç olarak hadis ilminde yalan söylemekle ebediyen rivayetleri kabul edilmeyen kimseler olduğu gibi belli günahlar sebebiyle şehâdeti ebediyen kabul edilmeyecek kimseler mevcuttur. Bu da hadisçilerin genel olarak söylediği görüşün paralelindedir.

#### 4. Tövbe Ettiği Belirtilen Râviler ve Rivayetleri

Rical kaynaklarında ele aldığımız râvilerde tövbe ettiği söylenen çok az kimse bulunmaktadır. Bu kimseler içerisinde de bazen net ifadeler kullanılmamıştır. Halbuki İslâm ulemâsının genelinin görüşü cerh sebebinin açıklanmış (müfesser) olması gerektiği yönündedir.<sup>91</sup> Zira bir kimseye göre cerh sebebi olan mesele başkasına göre normal bir durum olabilir. Cerh-ta'dil faaliyetlerinin içtihâdî olması sebebi ile bazı kimselere göre adaleti kaybolan bir râvi başka kimselere göre hala sikâ bir kimsedir ve aslında tövbe etmesine de gerek yoktur. Kaynaklarda tövbe ettiğini tespit ettiğimiz râviler şunlardır:

##### 4.1. Zâzân Ebû Ömer el-Kindî (ö. 82/702)

Kûfeli Tâbiîn olup Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Âişe, İbn Mes'ûd gibi pek çok sahâbîden rivayeti bulunmaktadır.<sup>92</sup> İbn Mes'ûd'un eliyle tövbe ettiği ve halini düzelttiği nakledilmiştir. Bu sebeple genel olarak kendisinin makbul bir râvi olduğu bildirilmiştir. Tövbe ettiği günahı hakkında ise genellikle şarkı söylediği ve çalgı aletleri ile vakit geçirdiği haber verilmektedir.<sup>93</sup> Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) ise hocasından yaptığı nakilde Zâzân'ın çok konuşması sebebiyle kendisinden hadis almadığını haber verdiğini aktarmıştır.<sup>94</sup> Cerh sebepleri içtihâdî olduğu için zikredilen hususlar ulemanın tamamı tarafından kabul edilmiş eksiklik değildir. Ancak döneme ve münekkit âlimlere göre râvinin mürûti bakımından cerh edilmiş diyebiliriz. Ancak daha sonra tövbe etmesi ile beraber eski haline döndüğü anlaşılmaktadır. Hadis alınmayacağını söyleyenlerin ise ya râvinin tövbesinden haberdar olmadığını ya da râviyi cerh etmemekle beraber kendi kriterlerine uygun görmediklerini söyleyebiliriz. Zira Zâzân'ın rivayetleri İbn Ebû Şeybe,<sup>95</sup> Müslim,<sup>96</sup> Tirmizî,<sup>97</sup> gibi pek çok hadis ehlinin eserinde nakledilmiştir. Buhârî ise *Sahih*'inden başka bir eserinde bu râviye yer vermiştir.<sup>98</sup>

<sup>90</sup> Kemâluddîn İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (y.y., Dârü'l-Fikr, ts.), 6/98; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ala dürrü'l-muhtâr* (Beyrut: Daru'l fikr, 1992), 1/44-45.

<sup>91</sup> Emin Âşıkıttı, "Cerh ve Ta'dil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/397.

<sup>92</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarabad: Dâiretu'l-Meârifü'l-Osmâniyye, ty), 3/437.

<sup>93</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 4/209-210; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/63.

<sup>94</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/280-281.

<sup>95</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 2/315 (No. 9413)

<sup>96</sup> Müslim, "Eymân", 30 (No. 1657); "Eşribe", 57 (No. 1997).

<sup>97</sup> Tirmizî, "Eşribe", 6 (No. 1868).

<sup>98</sup> Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Kâhire: Matbûatü's-Selefiyye, 1960), 72.

#### 4.2. Ziyâd b. Meymûn (ö. 160/777)

Ebû Ammâr el-Basrî künyeli olup Enes b. Mâlik hakkında rivayetler uydurmuştur. Daha sonra tövbe etmiş ve bu şekilde rivayetler duymadığını, söylediği rivayetleri kendisinin uydurduğunu şu ifadeler ile itiraf etmiştir: “Eyvahlar olsun! Farz edin ki ben Yahudi, Hristiyan ya da Mecûsî idim. Enes’den (r.a.) duyduğumu söylediğim rivayetlerden döndüm. Çünkü ben ondan bir şey işitmedim.”<sup>99</sup> Hadis âlimleri Ziyâd b. Meymûn’un tövbe ettiğini haber verdiği halde kendisinden nakledilen rivayetleri delil olarak kabul etmemiştir.<sup>100</sup> Zira kendisi hakkında nakledilen haberlerden anlaşıldığına göre tövbe ettikten sonra yeniden yalana başvurmuş ve yine tövbe ettiği söylenmiştir. İmam Müslim’in naklettiği rivayet şöyle gelmiştir:

“Bize Mahmûd b. Gaylân rivayet etti. Dedi ki: ‘Ebû Dâvud et-Tayâlisî’ye şunu söyledim: Abbâd b. Mansûr’dan çok hadis rivayet ettin. Acaba Bize Nadr b. Şümeyl’in rivayet ettiği Attâre hadisini<sup>101</sup> ondan niçin dinlemedin? Bana şu cevabı verdi: Sus! Zira ben ve Abdurrahmân b. Mehdî, Ziyâd b. Meymûn’la görüştük de kendisine sorduk. Bu rivayet ettiğin hadisler hep Enes’ten midir, dedik. Bize cevaben: Ne dersiniz, bir adam günah işler de arkasından tövbe ederse Allah onun tövbesini kabul etmez mi, dedi. Evet, eder, dedik. Ben Enes’ten hadis namına az veya çok hiçbir şey işitmedim. Benim Enes’e yetişmediğimi başkaları bilmiyorsa siz de mi bilmiyorsunuz, dedi. Ebû Dâvud demiş ki: ‘Bundan bir müddet sonra onun yine Enes’ten hadis rivayet etmekte olduğunu duyduk ve yine Abdurrahmân’la ikimiz ona gittik. (Bize) yine ‘Tövbe ediyorum.’ dedi fakat bir müddet sonra tekrar rivayet etmeye başladı. Artık biz de kendisini terk ettik.”<sup>102</sup>

Konumuz açısından önemli olan Ziyâd b. Meymûn’un durumu hadis âlimlerinin bu tür râvilerden ebediyen nakilde bulunmamasını tasdik etmektedir. Zira bir kere yalana başvuran kimsenin tövbesinin de samimiyeti hususunda şüphe bulunmaktadır. Bu konuda örnek olarak gösterilen başka bir râvi Ebû Cüzey künyeli Nasr b. Tarîf el-Bâhilî el-Basrî’dir. Yezîd b. Hârûn’un naklettiğine göre Nasr b. Tarîf şiddetli bir şekilde hasta olmuş ve öleceği düşünülmüştür. Bu esnada Nasr, Amr b. Dînar’dan duyduğunu söylediği rivayetlerin aslında yalan olduğunu itiraf edip tövbede bulunmuştur. Daha sonra hastalığından kurtulmuş ve eski haline dönmüştür. Bu sebeple kendisinden hadis alınmamıştır.<sup>103</sup> Sonuç olarak böyle bir râviden hadis âlimleri rivayet nakletmemiştir.

#### 4.3. İsmail b. Ebî Üveys (ö. 226/841)

İmam Mâlik’in kız kardeşinin oğlu olan İsmail, Süleyman b. Bilal ve babasından hadis dinlemiştir.<sup>104</sup> İbn Hibban kendisini sıkâ râviler arasında saymıştır.<sup>105</sup> Kütüb-i Sitte içerisinde yalnızca İmam Nesâî’de rivayeti nakledilmemiştir. Buhârî’nin hocası olarak

<sup>99</sup> Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, 3/370.; Ebû Ca’fer Ukaylî, *ed-Du’afâ’ü’l-kebir*, thk. Abdülmu’ti Emin Kal’aci (Beyrut: Dârü’l-Mektebeti’l-İlmiyye, 1984), 2/77; İbn Adî, *el-Kâmil fi du’afâ’i’r-ricâl*, 4/127-129.

<sup>100</sup> Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl*, 2/94-95.

<sup>101</sup> Attâre Hadisi diye bilinen rivayet, Ziyâd b. Meymun’un Enes b. Mâlik’ten naklettiği bir hadistir. Medine’de koku satan Havle b. Tuveyt adındaki kadın Hz. Âişe’nin yanına gelmiş ve kocası ile yaşadığı bir olayı anlatmıştır. Hz. Peygamber ise o kadının kocasının faziletini zikretmiştir. Ancak gayet uzun olan bu rivayet sahih değildir. Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 1/113.

<sup>102</sup> Müslim, “Mukaddime”, 1/23.

<sup>103</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1952), 8/466-467. Ayrıca bk. Ebû Yûsuf el-Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-târîh* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1981), 3/62.

<sup>104</sup> Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, 1/364.

<sup>105</sup> İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbü’s-Sikât* (Haydarabad: Dâiretü’l-Meârifî’l-Osmâniyye, 1973), 8/99.

rivayetleri bulunan İsmail b. Ebî Üveys'in İmam Mâlik'ten naklettiği rivayetleri de vardır.<sup>106</sup> Müslim ise başka hocaları vasıtasıyla İsmail b. Ebî Üveys'e ulaşırken "Dayım Malik bana tahdis etti" ifadeleri geçmektedir.<sup>107</sup> Ancak kendisi hakkında başka kaynaklarda, hadis uydurduğu, rüşvet aldığı, hırsızlık yaptığı gibi bilgiler aktarılmaktadır.<sup>108</sup> İbn Hacer müspet ve menfi bu rivayetlerin arasını bulmak adına mezkûr râvinin gençlik döneminde hadis uydurduğunu kendi ifadeleriyle aktarmış ancak daha sonra halini düzelttiğini zikretmiştir. Öyle ki râvi İsmail b. Ebî Üveys'ten, Buhârî ve Müslim başta olmak üzere pek çok âlim rivayette bulunmuştur.<sup>109</sup> Ayrıca Buhârî ve Müslim'in nakletmiş olduğu rivayetler diğer sikâ râvilerin de rivayet ettiği hadislerdir. Kendisi hakkında olumsuz görüş nakledenler ise râvinin gençlik dönemini esas almış ve sonraki haline muttali olmamıştır. Ancak mezkûr râvinin yalancılığı konusunda ittifak edilmemiş ve pek çok hadis âlimi kendisinden rivayette bulunmuştur. Bununla beraber İsmail b. Ebî Üveys'ten rivayette bulunan başta Buhârî ve Müslim olmak üzere diğer hadis âlimlerinin hadis uyduran bir kimsenin daha sonra tövbe etmesiyle rivayetlerinin kabul edileceğini fikrinde olmalarını düşünmek pek mümkün değildir. Zira bu âlimler muhtemelen hocaları olan râvinin olgunluk döneminde görüşüldü ve kendisini makbul kabul ettiler. Ancak bazı iddiaların varlığından haberdar oldukları için mezkûr râvinin hadislerini alırken diğer sikâların da naklettiği rivayetleri tercih ettiler diyebiliriz.

#### 4.4. İsmail b. Uleyye (ö. 193/809)

Tam adı Ebû Bîşr İsmâîl b. İbrâhîm b. Mîksem el-Esedî el-Basrî olup fakih ve müfessir kimliği yanında daha çok hadis hâfızı olarak bilinmektedir. Annesine nispetle *İbn Uleyye* diye bilinmesine rağmen kendisinin bu isimle anılmasını istemediği nakledilmektedir. Zabtı konusunda döneminin en üstün muhaddisleri arasında gösterilen İbn Uleyye'nin Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyerek bid'at düşüncesine sahip olduğu dile getirilmiştir. Daha sonra bu durumdan pişmanlığını dile getiren İbn Uleyye pişmanlığını dile getirerek tövbe etmiştir. Hadis ehlinin içerisinde kendisine buğz edenlerin olduğu söylene de hadislerini toptan terk eden ya da edilmesi gerektiğini söyleyen olmamıştır. Zira bid'at olarak zikredilen husus sonuçta sünnî düşüncenin bir görüşüdür ki farklı mezhepten olan herkes bid'at ehli sayılmaktadır. Ancak insaf ehli âlimler bu tür ithamlara maruz kalan kimselerden rivayet alınmaya devam edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Zira Buhârî ve Müslim başta olmak üzere hadis ehli kendisinden rivayette bulunmuştur.<sup>110</sup>

#### 4.5. Ali b. Ahmed Ebü'l-Hasen en-Nuaymî (ö. 423/1032)

Hatîb el-Bağdâdî'nin Ezherî'den aktardığına göre en-Nuaymî, Şu'be'ye isnat ettiği bir rivayet uydurmuştur. Hadis ehli mevzû rivayeti sebebiyle kendisinden insanları sakındırınca en-Nuaymî yaşadığı şehir olan Bağdat'tan ayrılmıştır. Kendisini bu şekilde

<sup>106</sup> Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 15 (No. 3124); "Edeb", 28 (No. 5668).

<sup>107</sup> Müslim, "Hacc", 122 (No. 1211).

<sup>108</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarabad: Matbatü'l-Meclesi Dâireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1908), 1/311.

<sup>109</sup> Buhârî, "Cihâd", 169 (No. 2302), "Bed'ü'l-halk", 4 (No. 3030), Edeb", 28 (No. 5668); Tirmizî, "Tefsir", 2 (No. 2953); İbn Mâce, "Libâs" 41 (No. 3646).

<sup>110</sup> Buhârî, "Buyû", 77 (No. 2066), "Selem" 1 (No. 2124); Müslim, "Edeb", 7 (No. 2132); Ebû Dâvud, "Cihâd" 102 (No. 2639); İbn Mâce, *Sünen thk.* Muhammed Fuad Abdulbâki (Beirut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts) "Ticarât", 28 (No. 2202).

tanıyan insanlar vefat edince Bağdat'a dönen en-Nuaymî daha sonra sikâ bir râvi olarak tanınmaya devam etmiş ve hadis rivayetinde bulunmuştur.<sup>111</sup> İmam Zehebî, en-Nuaymî'nin durumunu gençlik döneminde yapılmış bir hata olarak değerlendirmiş ve sonrasında tövbe ile beraber ilim çevresinde makbul kabul edildiğinden bahsetmiştir.<sup>112</sup>

Âlimlerin en-Nuaymî'den hadis dinlemeye devam etmeleri ve kendisinden övgüyle bahsetmelerinden anlaşıldığı üzere vaz' iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Muhtemelen en-Nuaymî hata ile böyle bir hadis nakletmiş daha sonra ise hatasından pişman olarak tövbe etmiştir.<sup>113</sup> Sonuç olarak vaz' iddiası herkes tarafından kabul edilmemiştir. en-Nuaymî'nin rivayetlerini geçmişte hadis uydurduğu bilindiği halde tövbesi ile beraber kabul edilmesi İmam Nevevî'nin görüşünü desteklemektedir. Ancak bu vaz' iddiasının gerçeği yansıtmaması ya da âlimlerin durumdan haberdar olmaması da ihtimal dahilindedir. Dolayısıyla cumhurun görüşüne de aykırılık arz etmeyebilir.

### Sonuç

Ele almış olduğumuz örneklerde de görüldüğü üzere hadis usulünde teorik olarak dile getirilen tövbe eden râvilerin durumu hakkında pek fazla örnek bulunmamaktadır. İslâm'da genel olarak tövbe kapsısının açık olması ve küfrün dahi bağışlanacağını bildirilmesi bu tür kimselerin haberlerinin de aynı derecede kabul edileceğini göstermemiştir. Zira tövbe Allah tarafından kabul edilecek ve insanın mutlak bağlamda tespit edemeyeceği bir husustur. Bundan dolayı hem rivayet hem de şehâdet hususunda bazı kimseler tövbe etse dahi râvi ya da şâhid olarak kabul edilmemiştir. Hadisçiler özellikle kasıtlı bir biçimde Hz. Peygamber'e yalan uyduran kimsenin rivayetlerini ebediyen kabul etmezken iftira atan ya da sihir yapan kimseler gibi şahitliği kabul edilmeyecek kimselerin varlığı da fıkıh âlimleri tarafından haber verilmiştir. Ancak konu hakkında yeterli örnek bulunmaması, tövbenin mahiyeti ve şahitlik konusunda olduğu gibi işin ictihâdi boyutu âlimlerin farklı fetvalar vermesine sebep olmuştur. Ancak hadisçiler arasında fisk sebeplerinden yalnızca yalan konusunda bazı ihtilaflar yaşanmıştır. İmam Nevevî'nin düşüncesinde tövbe ile beraber her günahın bağışlanması esas alınmış ve sahâbenin durumu meseleye kıyas edilmiştir. Zira rivayetlerin ana sorumlusu olan ashabin pek çoğu sonradan Müslüman olmuş ve tövbeleri geçerli sayılmıştır. Ancak hadisçilerin geneli bu kıyası kabul etmemiştir. Zira sahâbenin tövbesinin makbul olduğu Kur'an ile sabittir. Bu husus fisk sebebi olacak hırsızlık ya da içki içmek gibi günahlar için herkes tarafından kabul edilmiştir. Ancak râvilerin tövbesinde samimi olduğu kesin değil zan ifade eden bir durumdur. Dolayısıyla hem rivayetlerde hem de selevin fetvalarında sorumluluğunun ağır olduğu belirtilen Hz. Peygamber adına yalan konuşmak diğer günahlardan tefrik edilmelidir. Bu da sünnet malzemesi olan rivayetlerin günümüze kadar ne denli dikkatli bir şekilde ulaştırıldığının bir göstergesidir. Ele alınan misallerde de görüldüğü üzere yalanın dışında kalan cerh sebeplerinde râvilerin tövbesi kabul edilmiştir. Hz. Peygamber hakkında yalan söylediği ve daha sonra tövbe ettiği tespit edilen kimselerden ise asla hadis alınmamıştır. Bu da

<sup>111</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad ve züyuluh*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 11/330-331.

<sup>112</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 3/114.

<sup>113</sup> Abdullah b. Yusuf el-Cedî, *Tahrîru ulumi'l-hadis* (Beyrut: Müessesetü Reyân, 2003), 1/390.

genel olarak hadis âlimlerin görüşünü desteklemektedir. Aksi yönde zikredilen bir râviden bahsedilmiş olsa da bu kişinin hadis uydurduğu ittifak sağlanmış bir konu değildir. Ancak böyle bir râvinin varlığı da konu hakkında hadis âlimlerinin ihtilafının ne derece doğal olduğunu göstermektedir.

**Kaynakça | References**

- Abdullah b. Yusuf el-Cedî. *Tahrîru ulumi'l-hadîs*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Reyân, 2003.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman A'zami. 12 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 2. Basım, 1983.
- Apaydın, H. Yunus. "Şahit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/278-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Âşikkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. yy: Dâru Tavku'n-Necât, 1422.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *et-Târîhu'l-kebir*. I-VIII Cilt. Haydarabad: Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, ty.
- Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî. *Mukaddimetü İbnü's-Salâh ve Mehâsinü'l-İstîlâh*. thk. Aişe Abdurrahman. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî el-. *Ahvâlü'r-ricâl*. Pakistan: Dârü'l-Neşr, ts.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani. *Sünenu Ebî Dâvud*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-'Udde fi usûli'l-fikh*. 5 Cilt. Riyad, 2. Basım, 1990.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Mahsûl*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1997.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1981.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdad ve züyuluh*. 24 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Haydarabad: Cemiyetü dairetü'l-meâri'fi'l-Osmaniyye, 1938.
- Hatiboğlu, M. Said. "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri". *İslami Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel Sayısı)* 10/1-2-3-4 (1997), 1-14.
- İbn Adî, Ebû Ahmed. *el-Kâmil fi duafâir-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin. *et-Takyîd ve'l-izâh limâ utlika ve ugluka min Mukaddimetü'bni's-Salâh*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1969.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin. *Şerhu Elfıyyeti'l-İrâkî*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İtir, Nurettin. *Menhecü'n nakd fi ulumi'l hadis*. Dimeşk: Darü'l-Fiker, 1981.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ala dürri'l-muhtâr*. I-VI Cilt. Beyrut: Darü'l fiker, 1992.



- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-tûnusiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1952.
- İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en- Nefzî. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min ğayrihâ mine'l- ümmehât min mesâ'ili Mâlik ve ashâbih*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *es-Sumt ve âdâbü'l-lisân*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1989.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarabad: Matbatü'l-Meclisi Dâireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1908.
- İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtim Muhammed. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhim Zayed. 3 Cilt. Haleb: Dârü'l-Va'y, 1976.
- İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbü's-Sikât*. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Cevâbu's-sahîh limen beddele dine'l-Mesîh*. 6 Cilt. Suud: Dârü'l-Âsime, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *es-Sârimu'l-meslûl ala şâtimi'r-Rasûl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Suud: el-Hırsu'l-Vatanî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*. thk. İrşadü'l-Hakk el-Eserî. 2 Cilt. Pakistan: İdaretü'l-Ulûm el-Eseriyye, 2. Basım, 1981.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvahid. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Dâru'l-Fiker, ts.
- İbnü'l-Kâs, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî. *Edebü'l-Kādî*. 2 Cilt. Taif: Mektebetü's-Sâdik, 1989.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *el-Mukni' fi 'ulûmi'l-hadis*. 2 Cilt. Suud: Dârü Fevaz li'n-Neşr, 1993.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadis*. Beyrut: Dârü'l-fiker, 1986.
- Koçinkağ, Mansur. "Usûl İlminde Rivâyet ve Şehâdet". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2015), 27-43.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi' (Abdurrezzak'ın Musannefinin İçinde)*. 11 Cilt. Hindistan: Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1983.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1955.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Şerhu'n-Nevevî ale'l-Müslim*. 18 Cilt. Beyrut: Darü İhyai't-Türâs, 2. Basım, 1972.

- Özçelik, Fikret. *Hadis Usûlünde Râvî Değerlendirme Metodu-İbn Ebî Hâtim Örneği*. İstanbul: Nida Akademi, 2020.
- Râfî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-. *Şerhu Müsnedi's-Şâfi'i*. thk. Ebu Bekr Vâil Muhammed Bekr Zehrân. 4 Cilt. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2007.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdillâh es-. *Teysirü'l-Kerîmi'r-Rahman fi Tefsîri Kelâmi'r-Memân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Saylan, İbrahim. "Süleymân b. Dâvûd eş Şâzekûnî ve Hadis İlmindeki Yeri". *İlahiyat Akademi*. 19 (Haziran 2024), 33-60.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *el-Gâye fi şerhi'l-Hidâye fi 'ilmi'r-rivâye*. Kahire: Mektebetü Evladi's-Şeyh li't-Türâs, 2001.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Qavâtı'u'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî (son). 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. 2 Cilt. Daru Taybe, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-. *Tahzîrü'l-havâs min ekâzîbi'l-kussâs*. thk. Muhammed Sabbağ. Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1974.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *Müsnedü'l İmam eş-Şâfiî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1951.
- Şakir, Ahmed Muhammed. *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu ihtisârî ulûmi'l-hadîs*. Riyad: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 1997.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Daru Hicr, 2001.
- Tatlı, Bekir. "Fısk Kavramı ve Hadis Usûlü Açısından Fısku'r-Râvî". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 21-54.
- Tîbî, Ebü Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Hulâsa fi usûli'l-hadîs*. Kahire: Mektebetü'l-İslamiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2009.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Ukaylî, Ebü Cafer Muhammed b. Amr. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-Mûkîza "fi 'ilmi mustalahi'l-hadîs*. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1991.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicavi. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed. I-XXV Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebü Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî. *Fethu'l-bâkî bi-şerhi Elfiyyeti'l-'Irâkî*. thk. Abdullatif el-Hümeym. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *en-Nuket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. 3 Cilt. Riyâd: Advâu's-Selef, 1998.



## İslam Ticaret Hukukuna Göre Rekabet

Mehmet Ali Aytekin

0000-0002-0318-7515

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

[ror.org/05mskc574](http://ror.org/05mskc574)

[maliaytekin@hotmail.com](mailto:maliaytekin@hotmail.com)

### Öz

İnsanın, diğer insanlarla ve toplumla olan ilişkilerinin başında ticari faaliyetler gelmektedir. Bu nedenle ticaret, insanlık tarihi kadar köklü bir geçmişe sahiptir. Yapısı itibarıyla sosyokültürel bir varlık olan insan, ticari faaliyetler sayesinde ihtiyaçlarının önemli bir kısmını karşılar ve böylece huzuru elde etmede önemli bir aşama katetmiş olur. Zira ihtiyaçlarını karşılayamayan birey mutsuz ve huzursuzdur. Mutsuz ve huzursuz bireylerden oluşan toplum da huzurlu ve güvenli değildir. Dolayısıyla toplumdaki huzur ve güvenin sağlanmasında ticaret, kilit bir rol üstlenmektedir. Bu nedenle tüm sistemler ticarete önem vermiş, ticari faaliyetlerin etkinliğini ve düzenini temin eden kurallar getirmiştir. İnsanın hem dünyada hem de ahirette mutluluğunu hedefleyen İslam da inanç, ibadet, ahlak alanında olduğu gibi insanın diğer insanlarla ve toplumla olan ilişkilerinde ve ticari faaliyetlerinde de bu hedefi gerçekleştirecek nitelikte hükümler teşri kılmıştır. Nitekim İslam'ın temel referansı olan Kur'an ve sünnette, ticari alanda önemli düzenlemeler ve hükümler yer almıştır. Ticaretle ilgili genel kural özelliğinde olan bu düzenlemeler ve hükümler zamanla fıkıh külliyatında "İslam ticaret hukuku" diyebileceğimiz hacimli bir birikime dönüşmüştür. Naslar ve bunların ışığında ortaya çıkan birikim dikkate alındığında İslam ticaret hukukunda piyasa ekonomisinin benimsendiği görülmektedir. Piyasa ekonomisinin önemli koşullarından birisi şüphesiz ki, ticari faaliyetlerde serbest rekabettir. Klasik fıkıh külliyatında, modern tabirle İslam hukukunda rekabet konusu müstakil olarak ele alınmış olmasa da tümevarım metoduyla İslam ticaret hukukunda bunun varlığı anlaşılmaktadır. İlk andan itibaren ticari faaliyetlerde piyasanın istikrarı için atılan adımlar, alınan tedbirler ve konulan yasaklar bu sonuca ulaştırmaktadır. İşte bu makalede temel naslardan ve ilkelerden hareketle genel olarak, İslam ticaret hukukunda rekabet konusu ele alınmıştır. İnceleme ve araştırma metoduna dayanan çalışmada İslam'ın ticaret anlayışında serbest piyasa ekonomisinin ve buna bağlı olarak serbest rekabetin hâkim olduğu sonucuna varılmıştır.

### Anahtar kelimeler

Fıkıh; İslam Hukuku; Ticaret; Piyasa Ekonomisi; Rekabet

## Öne Çıkanlar

- İslam ticaret hukukunda asıl olan, piyasa ekonomisi ve serbest rekabettir.
- İslami ilkelere aykırı olmadığı sürece girişimciler her türlü ticari faaliyeti yapabilir.
- İslam ticaret hukukunda özel mülkiyet korunmuş, bununla birlikte zenginliğin toplumda dengeli dağılımına özen gösterilmiştir.
- Toplumun maslahatı söz konusu olduğunda devlet ticarete müdahale edebilir.
- İslam, insanın veya toplumun zararına olan sınırlı sayıda ticari faaliyeti yasaklamıştır.

## Atıf Bilgisi

Aytekin, Mehmet Ali. "İslam Ticaret Hukukuna Göre Rekabet". *Eskiye*ni 54 (Eylül 2024), 1223-1245. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1462902>

## Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	01 Nisan 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	18 Eylül 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	30 Eylül 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	12 Sorumlu Üretim ve Tüketim
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

## The Concept of Competition According to Islamic Commercial Law

Mehmet Ali Aytekin

0000-0002-0318-7515

Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law, Ankara, Türkiye

[ror.org/05mskc574](http://ror.org/05mskc574)

[maliaytekin@hotmail.com](mailto:maliaytekin@hotmail.com)

### Abstract

Commercial activities are at the forefront of human relationships with other people and with society. For this reason, trade has a long history, as long as the history of mankind. Human beings, as a socio-cultural beings, meet a significant part of their needs through commercial activities, and thus, make achieves an important step towards achieving peace. In other words, the individual who cannot meet his needs becomes unhappy and uncomfortable. This leads to a society consisting of unhappy and restless individuals who also do not create a peaceful and secure environment. Trade therefore, plays a significant role in ensuring peace and security in society. For this reason, all ruling systems have given importance to trade, and they have introduced certain sets of rules which ensure the efficiency and order of commercial activities. Aiming at the happiness of human beings both in this world and in the hereafter, Islam has also laid down certain rules in the relations between man and society and their commercial activities, as well as in the fields of faith, worship, and morality. It is a fact that the Qur'an and the Sunnah, which are the main references to Islam, have important regulations and provisions in the field of trade. These rules and regulations, which represent the basic rules of trade, have over time been transformed into a voluminous accumulation that we can call "Islamic commercial law," in the corpus of fiqh over time. When Islamic precepts and their accumulated interpretation are examined, it is seen that market economy is adopted in Islamic commercial law. One of the important conditions that the market economy naturally requires is undoubtedly the existence of free competition throughout all commercial activities. Although in the classical fiqh corpus, or in modern terms, the subject of commercial competition in Islamic law has not been dealt with separately, the existence of this competition in Islamic commercial law is understood by inductive methods. All of the steps, precautions, and prohibitions focusing on the stability of the market in commercial activities from the beginning lead to this conclusion. In this study, the issue of competition in Islamic commercial law is discussed in general, based on the nass (divine decree) and principles. Based on the analytical method, the study concludes that Islam's understanding of trade is dominated by the free market economy and therefore free competition.

### Keywords

Fiqh; Islamic Law; Trading; Market Economy; Competition

## Highlights

- The main principle of Islamic commercial law is market economy and free competition.
- Entrepreneurs can engage in all kinds of commercial activities as long as they do not contradict Islamic principles.
- In Islamic commercial law, private property is protected, but attention is also paid to the balanced distribution of wealth in society.
- The state may intervene in commerce when it is in the interest of society.
- Islam has prohibited a limited number of commercial activities that are harmful to people or society

## Citation

Aytekin, Mehmet Ali. "The Concept of Competition According to Islamic Commercial Law". *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1223-1245. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1462902>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	01 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	18 September 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	12 Responsible Production and Consumption
<i>License</i>	<a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a>

## Giriş

İslam dini, insanların hem dünya hem de ahiret mutluluğunu hedefleyen bir dindir. Bundan dolayı hükümlerin teşriinde sadece inanç, ibadet ve ahlak alanıyla sınırlı kalmamış; bunların yanı sıra bireylerin gerek birbirleri ile olan ilişkilerinde gerekse toplumla ve devletle olan ilişkilerinde normatif kurallar, ilkeler ve hükümler koymuş; bunların ihlal edilmesi halinde yaptırımlar uygulamıştır. Klasik fıkıh külliyatında, modern tabirle İslam hukukunda bu normlar, hüküm ve ilkeler ibâdât, muâmelât ve ukûbât üst başlıkları altında detaylı olarak ele alınmıştır.

Muâmelât kapsamında ayrıntılı hükümlerin yer aldığı hukuki alanlardan biri de ticaret hukukudur. Pratiğe yansımaları farklı olsa da insanlık tarihi kadar köklü bir geçmişe sahip olan ticaret, sosyal hayatın hem gereği hem de zorunlu bir sonucudur. Toplumdaki huzur ve ahengin sağlanmasında şüphesiz ki ticaret, temel unsurlardan birini teşkil eder. İhmal edilmesi halinde insanlar zaruri ihtiyaçlarını karşılayamaz, toplumun düzeni bozulur ve neticede her kesim bundan zarar görür. Sosyal hayatta yerine getirdiği bu önemli rolüne binaen İslam'da ticaret, farz-ı kifaye kabul edilmiştir.<sup>1</sup>

İslam hukukunda akitlerde, ticari iş ve işlemlerde asıl olan karşılıklı rızadır. Günümüz hukukunun ifadesiyle taraflar ticarete irade serbestisine sahiptir.<sup>2</sup> Bu nedenle İslam ticaret anlayışında benimsenen, tasvip edilen ve hâkim olan ekonomik sistem, piyasa ekonomisi ve serbest rekabettir. Ancak bu, her şeyin mubah görüldüğü ve yapılabildiği bir piyasa ekonomisi ve rekabet anlayışı anlamında değildir. İslam ticaret hukukunda piyasa ekonomisinin gelişmesi, ekonomide istikrarın sağlanması ve serbest rekabetin istismar edilerek ticaretin sekteye uğramaması, tarafların veya toplumun zarar görmemesi için birtakım tedbirler alınmış, normlar konulmuş, ilkeler belirlenmiştir. Kişilerin haklarını doğrudan ilgilendirmesi itibarıyla da ticari iş ve işlemlerin hukuki yönü fiki doktrinde bütün detayları ile ele alınmış ve neticede bu alanda fıkıh külliyatında “İslam Ticaret Hukuku” diyebileceğimiz önemli ve devasa bir birikim ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmada günümüzde serbest piyasa ekonomisi için ön koşullardan biri kabul edilen rekabetin İslam hukukundaki yeri ana hatları ile arz edilecek; rekabetin piyasa ekonomisine katkı sağlaması ve ticareti geliştirmesi için alınan tedbirlerden, konulan kurallardan ve yerleşik hale gelen ilkelerden bahsedilecektir. Makalede inceleme, araştırma ve analiz etme gibi bilimsel araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Bu kapsamda klasik ve modern literatür taraması yapılarak konuyla ilgili veriler tespit edilmiş, incelenmiş ve analiz edilmiştir. Zaman zaman modern hukukta yer alan bazı bilgilere yer verilerek kısmi mukayese imkânı sağlanmıştır.

## 1. Genel Olarak Rekabet

Anayasanın 48'inci maddesinde; “Herkes, dilediği alanda çalışma ve sözleşme hürriyetlerine sahiptir. Özel teşebbüsler kurmak serbesttir. Devlet, özel teşebbüslerin milli ekonominin gereklerine ve sosyal amaçlara uygun yürümesini, güvenlik ve kararlılık içinde çalışmasını sağlayacak tedbirleri alır.” şeklinde ifade edildiği üzere ülkemizde ekonomik hayat, serbest rekabete dayanır;<sup>3</sup>

<sup>1</sup> İbrahim Paçacı, *İslâm Ticaret Hukuku* (Ankara: İlâhiyât, 2022), 11-12.

<sup>2</sup> Bunun için bk. en-Nisâ 4/29

<sup>3</sup> Selma Çetiner vd., *Ticaret Hukuku* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2015), 113.



Devlet de serbest rekabetin sağlıklı bir şekilde yürüebilmesi için gerekli tedbirleri almakla yükümlüdür. Buna mebni olarak da 7/12/1994 tarihinde kabul edilen 4054 sayılı Rekabetin Korunması Hakkında Kanun, 13/12/1994 tarihinde Resmî Gazetede yayımlanarak yürürlüğe girmiştir.

Bu kanunun 1'inci maddesinde kanunun amacı şu şekilde açıklanmıştır: “*Bu Kanunun amacı, mal ve hizmet piyasalarındaki rekabeti engelleyici, bozucu veya kısıtlayıcı anlaşma, karar ve uygulamaları ve piyasaya hâkim olan teşebbüslerin bu hakimiyetlerini kötüye kullanmalarını önlemek, bunun için gerekli düzenleme ve denetlemeleri yaparak rekabetin korunmasını sağlamaktır.*”

4054 Sayılı Kanun'un 20'nci maddesine göre mal ve hizmet piyasalarının serbest ve sağlıklı bir rekabet ortamı içinde teşekkülünün ve gelişmesinin temini ile bu Kanunun uygulanmasını gözetmek ve Kanunun kendisine verdiği görevleri yerine getirmek üzere de 13 Aralık 1994 yılında Rekabet Kurumu kurulmuştur.

Rekabet kelimesi sözlükte, “aynı amacı güden kişiler arasındaki çekişme, yarışma, yarış” anlamlarına gelir. Rekabet etmek de “yarışmak” demektir.<sup>4</sup> Mezkûr kanunun 3'üncü maddesinde ticari anlamda rekabet; “Mal ve hizmet piyasalarındaki teşebbüsler arasında özgürce ekonomik kararlar verilebilmesini sağlayan yarış” olarak tanımlanmıştır. Rekabet Kurumu ise bu kavramı, “Bir piyasada satıcıların daha fazla müşteri edinerek mal ve hizmet satışlarını, dolayısıyla da kârlarını artırmak için giriştikleri yarış” şeklinde tarif etmiştir.<sup>5</sup>

İktisat ilminde ve ticarete önemli bir kavram olan rekabetin kanun, ahlak ve iyi niyet ölçüleri içinde kaldıkça yararlı olduğu ve korunması gerektiği; zira aynı kulvarda koşan kimselerin diğerlerinden daha iyi ve daha üstün olmak için çaba sarfetmesinin niteliğin yükselmesi sonucunu doğuracağı belirtilmiştir.<sup>6</sup> Rekabetin ticari bu önemine binaen rekabeti ortadan kaldıran tekelleşme ve kartelleşmeye ya da haksız rekabete izin verilmemiştir. Bu nedenle 4054 sayılı Rekabetin Korunması Hakkında Kanun'un yanı sıra 14/02/2011'de yürürlüğe giren 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu'nun 54-63'üncü maddelerinde de haksız rekabete ilişkin düzenlemeler getirilmiştir. Bu Kanunun 54'üncü maddesinde haksız rekabete ilişkin: “*Rakipler arasında veya tedarik edenlerle müşteriler arasındaki ilişkileri etkileyen aldatıcı veya dürüstlük kuralına aykırı davranışlar ile ticari uygulamalar haksız ve hukuka aykırıdır*” denilerek onun haksız ve hukuka aykırı olduğu açıkça belirtilmiş olmasının yanı sıra bir nevi haksız rekabetin de tanımı yapılmış; devamındaki maddede ise başlıca haksız rekabet halleri zikredilmiştir. Türk Borçlar Kanunu'nun 57'nci maddesinde de haksız rekabete şu şekilde yer verilmiştir: “*Gerçek olmayan haberlerin yayılması veya bu tür ilanların yapılması ya da dürüstlük kurallarına aykırı diğer davranışlarda bulunulması yüzünden müşterileri azalan veya onları kaybetme tehlikesiyle karşılaşan kişi, bu davranışlara son verilmesini ve kusurun varlığı hâlinde zararının giderilmesini isteyebilir.*” Ayrıca rekabet konusunda 14/06/1989 tarihinde İthalatta Haksız Rekabetin Önlenmesi Hakkında 3577 Sayılı Kanun çıkarılmıştır.

<sup>4</sup> Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2019), 1971.

<sup>5</sup> Rekabet Kurumu, *Tüketiciler İçin Rekabet Hukuku* (Ankara: Eğitim ve Rekabet Savunuculuğu Dairesi, 2016), 1.

<sup>6</sup> Çetiner vd., *Ticaret Hukuku*, 113. Ayrıca bk. Hüsnü Erkan, “Piyasa Ekonomisine Fonksiyonel İşlerlik Kazandırmak Açısından Rekabet Teorisi ve Politikası”, *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (31 Aralık 1895), 186-191.

Ülkemizin tanınmış ekonomistlerinden Hüsnü Erkan'ın rekabet hakkındaki değerlendirmeleri şöyledir: "Rekabet, piyasa ekonomisinin bir ekonomik sistem olmasını sağlayan temel ilkedir. Rekabet ancak piyasa ekonomisi ile birlikte bir varlığa sahiptir ve piyasa ekonomisinin işlerliği, rekabet sürecinin varlığına bağlıdır. Bu nedenle piyasa ekonomisi rekabet ekonomisi olarak yorumlanmaktadır. Rekabetin bulunmadığı bir piyasa ekonomisinde, toplumsal ve bireysel ekonomik refahın optimumlaştırılması mümkün değildir."<sup>7</sup> Erkan'a göre piyasa ekonomisinde rekabetin ön koşulları; "1. Rekabet düzenini oluşturan şekil-yasal düzenlemeler 2. Rekabetin işlerliğini sağlayan motivasyon ve uyarı unsurları 3. Rekabete uygun piyasa yapılarının bulunması (yani piyasa yapılarının yeni girişlere sürekli açık tutulması) olmak üzere üç ana grupta toplanabilir."<sup>8</sup>

Erkan'ın ifadesi ile, klasik ekonomik görüşte rekabet ekonomik sistem ve düzenin temel ilkesidir.<sup>9</sup> Bununla birlikte gerçek dünyada piyasalarda tam rekabetin değil aksak rekabetin hâkim olduğu, bundan dolayı gerçek dünyada piyasaların, "aksak rekabet piyasaları" şeklinde isimlendirildiği belirtilmelidir.<sup>10</sup>

Günümüz hukukunda rekabet genel olarak ve ana hatları ile bu şekildedir. İslam hukuku açısından da rekabeti; İslam ticaret hukukunda rekabet ve rekabetin oluşması için alınan tedbirler başlığı altında arz etmemiz mümkündür.

## 2. İslam Ticaret Hukukunda Rekabet

Günümüzde özel hukukun alt dalları olarak karşımıza çıkan borçlar hukuku ve ticaret hukuku İslam hukukunda, tamamıyla muamelât kapsamında ve muamelâtın alt başlıkları halinde ele alınmıştır. Ancak modern dönemde her bir alanla ilgili ticari iş ve işlemleri İslam hukuku perspektifinden ele alan ve modern hukukla mukayese eden akademik düzeyde müstakil çalışmalar yapılmış ve yapılmaktadır.

Rekabet özelinde konuya baktığımızda; klasik fıkıh kitaplarında rekabet veya *münâfese* ya da başka bir kavramın günümüz ticaret hukukunda yerleşik olan anlamı ile ele alındığına dair herhangi bir bilgi tarafımızdan tespit edilememiştir. Fıkıh külliyatında rekabetin tanımı, rekabetle ilgili hükümler ve buna dair örnekler somut olarak ele alınmış değildir. Ancak bu, İslam hukukunda ticari faaliyetlerde rekabetin olmadığı veya yasaklandığı gibi bir anlama gelmemektedir. Zira İslam hukukunun ticaretle ilgili uygulamaları, genel ilkeleri, bazı yasakları ve birtakım örnekler dikkatle incelendiğinde esasında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatından itibaren İslam ticaret hukukunda rekabetin varlığı ve rekabetin olumsuz yönde etkilenmemesi için bazı tedbirlerin alındığı görülecektir. Nitekim Döndüren'in de belirttiği üzere, Hz. Peygamber (s.a.s.) piyasa fiyatlarını dondurmama, narh koymama, esnafı İslami ölçüler içerisinde alışverişlerinde serbest bırakma gibi yollarla ticarete serbest rekabet ilkesini yerleştirmek istemiştir.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Erkan, "Rekabet Teorisi ve Politikası", 187. Ayrıca bk. Nazim Öztürk - Yüksel Bayraktar, "Aksak Rekabetin Önlenmesinde Devletin Rolü", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 4/2 (01 Haziran 2009), 77.

<sup>8</sup> Erkan, "Rekabet Teorisi ve Politikası", 189-190.

<sup>9</sup> Erkan, "Rekabet Teorisi ve Politikası", 191.

<sup>10</sup> Öztürk - Bayraktar, "Aksak Rekabetin Önlenmesinde Devletin Rolü", 75.

<sup>11</sup> Hamdi Döndüren, "İslam Hukukuna Göre Akdin Feshinden Doğan Tazminat Rekabet Reklam Promosyon ve Acentelerin Temsil Yetkisi", *1. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, ed. Mehmet Bayyığıt, (Konya: Kombad Yayınları 1997), 119.

Bu nedenle öncelikle İslam'ın ticaret anlayışının, ticaretle ilgili uygulamaların ve genel kriterlerin yani İslam'ın ticaret konusundaki temel parametrelerinin bilinmesi rekabetin İslam ticaret hukukundaki yerini tespit etmek için önem arz etmektedir. Bundan dolayı ilk önce ana hatları ile bu parametrelerden bahsedilecek, daha sonra da İslam ticaret hukukuna göre rekabetin tanımı verilecektir.

### 2.1. İslam Ticaret Anlayışının Temel Parametreleri

Hayatın ve insan davranışlarının bir parçasını teşkil eden ticari faaliyetlerin toplum ve devlet için hayati bir öneme sahip olduğu herkes tarafından müsellem olan bir hakikattir. Buna binaen İslam dini ticari faaliyetler için birtakım kurallar belirlemiştir. Bardakoğlu'nun ifadesi ile dinin ana kaynaklarında ticari faaliyetlere yön veren birçok esas yer almış, İslam toplumunda başlangıçtan itibaren ticari hayat, belli ilkeler istikametinde oluşmuş ve neticede Müslüman topluma özgü ticari bir anlayış teşekkül etmiştir.<sup>12</sup> Bunları bir bütün olarak dikkate alan Bardakoğlu, İslam'a göre ekonominin ve ticaretin temel parametrelerini genel olarak şu şekilde izah etmiştir:<sup>13</sup>

1. İslam, insanın tüm davranışları için genel bir bilinç oluşturmaya öncelik verir. İnsanın ticari faaliyetleri de bundan istisna edilmiş değildir. Bu nedenle maddi ihtiyaçları meşru zeminde karşılamak için kurallar konulmuş ama insan salt ekonomik bir varlık olarak kabul edilmemiştir. İslam'a göre hayat, dünya hayatından ibaret olmadığı gibi maddî doyum da dünya hayatının aslî amaçlarından değildir.<sup>14</sup>

2. İnsan dünyaya Allah'ın donattığı yetkiyle iyilik ve güzelliği hâkim kılmak için gönderilmiş ve Allah'a ibadet için yaratılmıştır. Allah, inananların ve salih ameller yapanların yeryüzüne hâkim olacağını vadedmiştir.<sup>15</sup> İlahi iradeye uygun düştüğü sürece insanın yaptığı her davranış ibadet değerindedir. Ayrıca kişinin kendisini daima Allah'ın huzurunda hissetmesi ve yaptığı tüm davranışlardan hesaba çekileceğine inanması tüm davranışlarında ahlaki ve samimi olmasını gerekli kılar. Bu nedenle İslam'da çalışmak, kazanmak, topluma faydalı bir birey olmak, adaletli olmak, mal mülk edinmek ve dünya nimetlerinden faydalanmak teşvik edilmiş; insanın, ancak çalışması kadar karşılık göreceği

<sup>12</sup> Ali Bardakoğlu, "İslâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 23/20. İnsanın dini hayatı gibi dünyevî hayatını da düzenleyen ilim, iman ve salih amel dini olan İslam'ın, insanların ihtiyaçlarını karşılamada izleyeceği yolu, yöntemleri ve uygulamaları yani teori ve pratiği içeren bir düzeni de ihdas ettiğini belirten Mehmet Yüce, bu sisteme İslâm ekonomik sistemi adını verir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Yüce, "İslâm Ekonomisinde Temel İlkeler", *İlahiyat Akademi Dergisi* 13 (2021), 65.

<sup>13</sup> Bardakoğlu, "İslâm", 23/20-21. İslam'ın ticaret anlayışı, ticaretle ilgili temel kriterler ve parametreler başka çalışmalarda farklı açılardan ele alınmıştır. Detaylı bilgi için bk. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1993), 357-360; M. Cevat Akşit, *İslâm'da Ticaret Prensipleri* (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2012), 35-115; Saffet Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı* (İstanbul: İGİAD, 2012), 21-158.; Hüsameddin Affâne, *Fıkhi ve Ahlâki Yönleriyle İslâm'da Ticaret*, çev. Servet Bayındır (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2012), 61-85; Yüce, "İslâm Ekonomisinde Temel İlkeler", 70-90. Mehmet Yüce İslam'da ekonominin ana ilkelerinin insan hakkı üzerinde tesis edildiğini; bu ilkelerin de siyasî ve ekonomik bağımsızlığın sağlanması, israfın önüne geçilmesi, mülkiyet hakkının yaygınlaştırılması, sosyal adaletin sağlanması ve refahın artırılması şeklinde özetlenebileceğini belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yüce, "İslâm Ekonomisinde Temel İlkeler", 69.

<sup>14</sup> Örneğin bk. Âl-i İmrân 3/196-198; et-Tevbe 9/55; el-İsrâ, 17/18-20; el-Câsiye 45/24; el-Mü'minûn 23/37.

<sup>15</sup> Ayetler için bk. el-Hicr 15/99; en-Nûr 24/55; el-Enbiyâ 21/105; ez-Zâriyât 51/56;

vurgulanmıştır.<sup>16</sup> Buna mukabil dünyadan tamamen yüz çevirmek, başkalarına yük olmak, dilencilik yapmak, haksızlık ve miskinlik kınanmış ve yasaklanmıştır.

3. İslam'a göre mülkün gerçek sahibi ve rızık veren Allah'tır.<sup>17</sup> Bundan dolayı cimrilik yapmak, bencillik ve açgözlülük günah; fedakârlık ve diğerkâmlık ibadet telakki edilmiştir.<sup>18</sup> İnsandaki cimrilik ve açgözlülük gibi kötü hasletleri törpüleyen, fedakârlık ve yardımseverlik gibi iyi hasletleri besleyen zekât, sadaka ve infak İslam'da temel ibadetlerden sayılmıştır. Bu hakikat dikkate alındığında iktisatçı ve mali hukuk uzmanı Yüce'nin, "liberal ekonomik sistem bencil-homo ekonomik, çıkarını önde tutan hodgam bireyi öncülerken, İslam ekonomisi bencil olmayan, toplumun menfaatini kendi menfaatinin önünde gören, diğerkâm ve faziletli bireyi ön plana çıkarır" şeklindeki değerlendirmelerine katılmamak mümkün değildir.<sup>19</sup>

4. İnsanlar farklı donanımda, güç ve kabiliyette yaratılmışlardır. Bu farklılık sosyal hayattaki iş bölümünün ve ticari hareketliliğin temeli olup fertler arasında bir üstünlük vesilesi değildir. Zira Allah katında üstünlük vesilesi olan unsurlar iman, takva ve salih amellerdir.<sup>20</sup> Bu farklılıkla birlikte İslam'da mülkiyet hakkının korunması dinin beş temel esasında biridir<sup>21</sup> ve bu aynı zamanda meşru müdafaa sebebi görülüp malı uğrunda öldürülen kişi şehit kabul edilmiştir.<sup>22</sup> Özel mülkiyet hakkı korunmuş olmakla birlikte zenginliğin toplumda dengeli dağılımı da dikkate alınmış;<sup>23</sup> zekât, sadaka, infak, yardımlaşma, nafaka, âkile sistemi, şüf'a hakkı, malî kefaretlar gibi düzenlemelerle sosyal adaletin tesisi hedeflenmiştir.

5. Ticaretin yapılması, âtil ve sahihsiz toprakların işlenmesi, doğal zenginliklerin işletilmesi teşvik edilmiş, üretime ve kalkınmaya önem verilmiştir. Karşılıklı rızaya dayalı serbest piyasa anlayışı benimsenmiş, malların haksız yere alınması yasaklanmıştır.<sup>24</sup> Ticarete haksızlığın önlenmesi, serbest piyasanın ve kamu düzenini bozulmaması için birtakım tedbirler alınmıştır. Bu kapsamda karaborsacılık ve tekellilik yasaklanmış, fiyatlara müdahale edilmemiş, akitlerde gabn/aldatma, garar/belirsizlik, faiz gibi unsurlar yasaklanmıştır. Bu ve benzeri uygulamalar esasında hem üreticinin hem de tüketicinin haklarını korumak için zamanın şartlarına göre gerekli tedbirlerin alındığını göstermektedir.<sup>25</sup>

<sup>16</sup> Ayetler için bk. el-Kasas 28/77; en-Necm 53/39-40; el-Cumu'a 62/10;

<sup>17</sup> Ayetler için bk. el-En'âm 6/151; Hüd 11/6; el-Feth 48/14; el-Mülk 67/1. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, 358; Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı*, 39-42.

<sup>18</sup> Ayetler için bk. el-Bakara 2/274; el-Haşr 59/9

<sup>19</sup> Yüce, "İslâm Ekonomisinde Temel İlkeler", 67.

<sup>20</sup> Ayetler için bk. ez-Zuhruf 43/32; el-Hucrât 49/13; el-Mülk 67/1

<sup>21</sup> Zaruriyyât-ı hamse olarak bilinen bu beş temel esas hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşî (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1432/2011), 1/477-479; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, thk. Abdullâh Derâz (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 738-739; İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/82-83.

<sup>22</sup> İlgili hadisler için bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419/1999), "Mezâlim", 33 (2480); Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), "İmân" 62 (225).

<sup>23</sup> Bilgi için bk. el-Haşr 59/7

<sup>24</sup> Bilgi için bk. en-Nisâ 4/29.

<sup>25</sup> Bardakoğlu'nun söylediği gibi İslam'ın ticaret anlayışı, ticari işlemlerde zamanın şartlarına göre gerekli tedbirlerin alınmasına elverişlidir. Nitekim Yüce'nin şu tespiti de bunu teyit etmektedir: "İslâm hukuk sistemi

Bunların dışında; “dine dayalı olması, faizsiz bir sistemin hâkim olması, canlı ve gelişmeye açık olması, ahlakla bütünleşmiş olması, çift yönlü bir yaptırıma sahip olması” gibi hususlar da İslam ticaret anlayışının temel parametreleri olarak zikredilmektedir.<sup>26</sup>

## 2.2. İslam Ticaret Hukukuna Göre Rekabetin Tanımı

### Rekabetin Sözlük Anlamı

Rekabet kelimesi aslen Arapça olmakla birlikte modern Arapçada rekabet anlamında *münâfese* (المنافسة) kelimesi kullanılmaktadır.<sup>27</sup> Türkçede kullandığımız rekabet kelimesi ise Arapçada “mürakebe etmek, gözetlemek, beklemek, korumak, incelemek, denetlemek” gibi anlamlara gelen *rakabe* (رق-ب/الرقابة) kökünden türemektedir. İktisat ilminde de “hükümetin veya merkez bankasının döviz kurlarına müdahalesi” anlamında *rakâbetü's-sarf* tabiri kullanılmaktadır.<sup>28</sup> Ancak Şemseddin Sâmî'nin (öl. 1904) *rekabet* (رقابت) kelimesini “İş ve sanatta veya ilim ve hünerde emsaline tefavvuk etmek ve onlara rağmen kazanmak gayreti” şeklinde izah edip bunu “fabrikalar beynindeki rekabetten müşteriler istifade eder” cümlesi ile örneklendirmesinden;<sup>29</sup> diğer taraftan *münâfese* kelimesini de “birbirine karşı nefsanîyet gösterip haset ve rekabet etme” şeklindeki açıklamasından<sup>30</sup> İslam hukukunun tatbik edildiği Osmanlı Devleti'nde rekabet kelimesinin günümüzdeki anlamı ile kullanıldığını ve günümüz hukukuna da Osmanlıcadan geçtiğini söylememiz mümkündür.

Türkçedeki rekabet anlamında Arapçada kullanılan *münâfese* kelimesi *nefese* (ن-ف-س) kökünden türeyen ve “bir şeyde mübalağa edip onu terviç etmek, bir kimseyi, ona zarar vermeden geçmek” gibi anlamlara gelen *nâfese* (نافس) fiilinin mastarı olarak sözlükte, *tenâfîs* (التنافس) kelimesi ile aynı anlamda olmak üzere, “Bir kişi ile iyilikte yarışmak, bir grubun birbirlerine zarar vermeksizin yarış yapmaları” anlamlarına gelir.<sup>31</sup> Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Mutaffifin suresinde cennet nimetleri ve cennetlikler zikredildikten sonra bu nimetleri elde etmek isteyenlerin birbirleri ile yarışmaları tavsiye edilirken zikredilen

gibi, İslâm ekonomik sistemi de esnek bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle, İslâm ekonomisinde usul, vahiyden kaynaklanan ilkelere dayanmakla birlikte, uygulamalar zamana ve mekâna göre değişebilmektedir. Bu da İslâm ekonomisinin, ekonomik gelişmelere bağlı olarak içtihat yoluyla gelişebileceği anlamına gelmektedir.” Bk. Yüce, “İslâm Ekonomisinde Temel İlkeler”, 69. Arıca bk. Abdurrahman Haçkalı, “İslâm Hukuku Açısından Akit Serbestisi Prensibi”, *Dini Araştırmalar* 5/13 (01 Haziran 2002), 121-124.

<sup>26</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Paçacı, *İslâm Ticaret Hukuku*, 42-52.

<sup>27</sup> Örneğin bk. İbrâhîm Mustafâ vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 2/940; Ahmed Ebû Hâke, *Mu'cemu'n-nefâis el-vasît* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1428/2007), 1264.

<sup>28</sup> Mustafâ vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, 1/363. Bu kelimeyi izah ederken Erdoğan'ın kelimeyi ركبۃ şeklinde yazmasının (bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* [İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010], 477) kelimenin kökenine uygun olmadığını belirtmemiz gerekir. Bu yazım, kelimenin Osmanlıca kullanımı ile de örtüşmemektedir. Nitekim yukarıda metinde bir sonraki cümlede ifade edildiği üzere *Kâmûs-ı Türkî*'de kelime *kâf* harfi ve *tâ-i mabsûta* ile "رقابت" şeklinde yazılmıştır.

<sup>29</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Dersâdet, 1317/1990), 668.

<sup>30</sup> Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 1409.

<sup>31</sup> Fîzurâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1432), 1304; Mustafâ vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, 2/940.

*mütenâfis* kelimesi bu anlamda kullanılmıştır.<sup>32</sup> Ancak modern iktisat literatüründe rekabet anlamında yaygın olarak *el-münâfese*t-ticâriyye (المنافسة التجارية) tabirinin kullanıldığını ve akademik çalışmalarda da bu kullanımın tercih edildiğini vurgulamamız gerekir.

### Rekabetin Terim Anlamı

Daha önce de ifade edildiği üzere, ticaret hukukunu çeşitli yönlerden ele alan klasik fıkhîta rekabetin ayrı bir tanımı yapılmadığı gibi bu konu müstakil olarak ele alınmış da değildir. Ancak modern dönemde İslam ticaret hukuku özelinde yapılan çalışmalarda rekabet konusuna ayrıntılı olarak temas edildiği ve hatta, sınırlı sayıda da olsa, bununla ilgili müstakil çalışmaların yapıldığı görülmektedir.

İslam ticaret hukuku özelinde yapılan bazı çalışmalarda rekabet; “Her türlü iktisadi faaliyette bulunan kişilerin serbestçe mal, hizmet, ürün veya sermayenin arz veya talebini yükseltmek için birbirleriyle yarışması”,<sup>33</sup> “Başkasının kâr ve menfaatini önleyip kendi kâr ve meramını elde etmeye çalışma”,<sup>34</sup> “En yüksek düzeyde kâr elde etmek amacıyla birbirinden bağımsız hareket eden çok sayıda üretici ve tüketiciyi bünyesinde barındıran iktisadi sistem”,<sup>35</sup> “Ticaretin gelişmesine katkı sağlayacak şekilde, sunulan ürünlere ve hizmetlere olabildiğince rağbeti artırmak ve müşterileri çekmek için tüccar arasında meydana gelen yarış”,<sup>36</sup> “Aralarında üretici, tüketicisi ve toplumun da yer aldığı birçok tarafın menfaatini içeren, dini ve ahlaki ilkelere dayanan ve çalışma hayatında sürekliliğin sağlanması, kesinti ve tembelliğin olmaması için gerekli olan nezih ve faydalı bir yarış”<sup>37</sup> şeklinde tarif edilmiştir.

Bu tanımlar genel olarak rekabetin ticari bir yarış olduğu hususunda birleşmektedir. Ancak tanımlar İslam hukuku açısından değerlendirildiğinde içlerinde İslam’ın ticari hukuk anlayışına en uygun olanın sonucu yani rekabeti, “Aralarında üretici, tüketicisi ve toplumun da yer aldığı birçok tarafın menfaatini içeren, dini ve ahlaki ilkelere dayanan ve çalışma hayatında sürekliliğin sağlanması, kesinti ve tembelliğin olmaması için gerekli olan nezih ve faydalı bir yarış” olarak niteleyen tanımın olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu tanımda rekabetin dini ve ahlaki ilkelere uygun olarak yapılmasına (تقوم على جملة من الأخلاق والمبادئ الشرعية), rekabetin nezih ve faydalı olmasına (شريطة مفيدة ذات جدوى), ticaret yapan

<sup>32</sup> el-Mutaffifin, 83/22-26. Ayet-i kerimede zikredilen *mütenâfis*/*tenâfis* kelimesine yarışmanın yanı sıra imrenmek/gıpta etmek, imrenip yarışmak gibi anlamlar da verilmiştir. Bk. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (Eser Neşriyat, 1979), 8/5663; Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 5/578. Buna göre *tenâfis* ve *münâfese* kelimeleri yarışmak anlamına geldiği gibi gıpta etmek anlamına da gelmektedir. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*’nde de *münâfese*, gıpta kelimesi kapsamında ele alınmıştır. Bk. Hüsametdin Erdem, “Gıpta”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 14/50.

<sup>33</sup> Paçacı, *İslâm Ticaret Hukuku*, 179.

<sup>34</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 477.

<sup>35</sup> Hasen Teysir Şammût, “Ahlâkiyyâtü’l-münâfese’i-t-ticâriyye fi’ş-şer’iati’l-İslâmiyye”, *International Journal of Business, Economics and Law* 9/5 (2016), 20.

<sup>36</sup> Şammût, “Ahlâkiyyâtü’l-münâfese’i-t-ticâriyye”, 20.

<sup>37</sup> Zerzâr el-Ayyâşi, “Zavâbitü’l-münâfese’i-t-ticâriyye fi’ş-şer’iati’l-İslâmiyye”, *Mecelletü Beyti’l-Meşvere* 1/2 (2015), 62. Ayrıca bk. Emel Ahmed Mahmûd, *el-Münâfese’i-t-ticâriyye fi’l-fikhi’l-İslâmi ve eseruhâ ale’s-sûk* (Nablus: Câmi’â en-Necâhu’l-Vataniyye, Ma’hedü’l-’Ulûmi’l-İctimâiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 11.

ذات مصلحة لأطراف كثيرة بما فيها العاملين والزبائن) (والمجتمع)، ticarete sürekliliği sağlayacak, kesintiyi ve tembelliği önleyecek mahiyette olmasına (لا بد منها من أجل العمل الدؤوب وعدم التراخي والكسل) vurgu yapılmaktadır. Vurgu yapılan bu özelliklerin her biri İslam'ın ticaret anlayışı ile örtüşmektedir. Diğer tanımlar ise bu açıdan değerlendirildiğinde bunların; İslam ticaret hukukunda yasak olan ticaret şekillerini de kapsamaması, tek tarafın menfaatını ön plana çıkarıp diğer tarafların çıkarını göz ardı etmesi, dini ve ahlaki ilkeleri kapsam dışı bırakması gibi nedenlerle İslam ticaret hukuku ile tam olarak örtüşmediğini ifade edebiliriz. Rekabetin Korunması Hakkında Kanun'un 3'üncü maddesinde yer alan ve Rekabet Kurumu tarafından yapılan tanımlar, her ne kadar haksız rekabetin de olduğu tüm rekabet şekillerini içermesi yönüyle daha kapsamlı olsa da İslam ticaret hukuku açısından baktığımızda bunlar için de benzer değerlendirmeleri yapabiliriz.

Ancak tercihini yaptığımız tanım, biraz uzun ve kapsamının diğerlerine nazaran daha dar olması itibarıyla eleştirilebilir. Bu olumsuz yönü de dikkate alarak rekabeti, İslam ticaret hukukuna uygun, kapsamlı ve kısaca şöyle tarif edebiliriz: “Rekabet, daha fazla kâr elde etmek amacıyla, dini kriterlere uygun olarak yapılan ve ekonominin gelişmesine katkı sağlayan mal ve hizmet piyasasındaki ticari yarışır.” Rekabetin dini kriterlere aykırı olarak ve ekonominin ya da rakibin zarar göreceği şekilde yapılması durumunda da haksız rekabet (*el-Münâfese gayru'l-meşrû'a/el-Münâfese gayru's-şer'iyye*) söz konusu olacaktır.

Rekabeti kısa, öz ve kapsamlı olarak bu şekilde tanımladıktan sonra İslam ticaret hukukunda rekabet ortamının oluşması için alınan tedbirlere geçebiliriz.

### 3. Rekabet Ortamını Oluşturmak İçin Alınan Tedbirlere

Daha önce ifade edildiği üzere rekabet, ürün fiyatının karşılıklı rızaya göre belirlendiği, üretimin ihtiyaca ve talebe bağlı olarak yapıldığı serbest piyasa ekonomisine dayanmaktadır. Piyasa ekonomisi varsa rekabet de vardır veya başka bir tabirle rekabetin olduğu yerde piyasa ekonomisi söz konusudur.<sup>38</sup>

Bu açıdan bakıldığında İslam ticaret hukukunda serbest rekabet esasına dayalı serbest piyasa ekonomisinin esas alındığı görülmektedir. İslam ticaret hukuku alanında çalışmalar yapan Döndüren ve Paçacı'ya göre İslam'da serbest pazar ekonomisi geçerlidir ve piyasaya müdahale edilmemesi bir kuraldır.<sup>39</sup> Özel sermaye, topluma zararlı olduğu için yasaklanan veya kısıtlanan içki, domuz, haşhaş, esrar, kokain gibi sayılı birkaç madde dışında, serbest bir şekilde yatırım yapabilmektedir.<sup>40</sup> Dolayısıyla İslam ticaret hukukunda asıl olan

<sup>38</sup> Bu bağlamda Sezgin; “bir piyasada rekabetin olabilmesi için ilk kuralın, piyasaya girişi ve çıkışların devletçe engellenmemesi, ikincisi kuralın ise sözleşme hürriyetinin varlığı yani gönüllü mübadelelere rıza gösterilmesi” şeklinde iki temel kuraldan bahseder. Ona göre “rekabetin varlığı, mülkiyet haklarının devredilebilir olması ve katı bütçe sınırı” gibi unsurlar piyasa ekonomisini disiplin altına alan unsurlardır. Detaylı bilgi için bk. Şennur Sezgin, “Piyasa Ekonomisinin Şartları ve Özelleştirme”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 5/2 (12 Ağustos 2014), 162.

<sup>39</sup> Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmi*, 359; Döndüren, “İslâm Ekonomisinde Rekabet”, 119; Paçacı, *İslâm Ticaret Hukuku*, 178. Ayrıca bk. Vehbe Zühayfî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh* (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, ts.), 7/5018; Hamit Kamer, *İslam Hukuku'na Göre Yıkıcı Fiyat Uygulaması ve İlgili Hükümler* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 36.

<sup>40</sup> Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmi*, 358. İslam'da genel olarak yenilmesi veya içilmesi haram olan maddelerin satılması ve ticaretinin yapılması da yasaktır. Hadisler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, thk. Şuayb Arnâvût

serbestlik ve özgürlük ilkesidir. Ancak bu, insan veya toplum için zararlı olan sınırlı sayıdaki işlem yasağı ve başkasına ait hakların ihlal edilmemesi ile kayıtlıdır.<sup>41</sup> Nitekim İslam iktisadî anlayışının insanların ekonomik alanda özgür olmasına izin verdiğini ancak bu özgürlüğün İslam ahlâkı ve manevî ilkeleriyle çelişmemesi gerektiğini belirten Yüce, bireysel çıkarların, İslam toplumunun maddî ve manevî çıkarlarıyla çatışmadığı veya başkalarının haklarını ihlal etmediği sürece serbest bırakıldığı ve böylece İslam ekonomisinin bireysel özgürlüğü, bireysel sorumlulukla entegre ettiğini söylemiş; İslam ekonomisinde kapitalist sistemdeki, “bırakınız, yapsınlar!” anlayışı yerine “İslam’ın ilkeleri ve toplumun menfaatiyle bağdaşıyorsa yapsın!” anlayışının yer aldığını vurgulamıştır.<sup>42</sup>

İslam ticaret hukukunda ticari faaliyetlerde serbest piyasa ekonomisi benimsenmiş olunca piyasa ekonomisinin ihlal edilmemesi, rekabetin sağlanabilmesi, ticari özgürlüğün başkalarının ve toplumun zararına neden olacak biçimde sınırsız ve ölçüsüz bir şekilde kullanılmaması için birtakım tedbirlerin alınması da kaçınılmaz olacaktır. İşte bu kapsamda alınan bazı tedbirler şunlardır:<sup>43</sup>

### 3.1. Üretimin ve Ticaretin Teşvik Edilmesi

Özel mülkiyet ve girişimcinin varlığı piyasa ekonomisinin temel koşullarındandır. Bu nedenle özel mülkiyet olmadan piyasa ekonomisinin; piyasa ekonomisi olmadan da girişimcinin olmayacağı günümüz piyasa ekonomi anlayışında kural haline gelmiştir.<sup>44</sup>

Özel mülkiyeti kabul etmenin ötesinde bunu, *zarûret-i hamse* kapsamında korunması zorunlu beş temel esastan biri olarak gören İslam, piyasa ekonomisinin oluşumuna önem vermiş, piyasa ekonomisinin gelişimi için üretimi ve ticareti teşvik etmiştir. Örneğin cuma namazı vaktinde ticari faaliyetleri yasaklayan ayetin devamında namazdan sonra insanların dağılıp Allah’ın lütfundan nasiplerini aramaları tavsiye edilmiş;<sup>45</sup> ürününden insanların, hayvanların veya kuşların yediği ağaç ve ekin gibi herhangi bir şey ekip diken kişinin yenilen her bir ürün karşılığında sadaka sevabını alacağı müjdelenmiş,<sup>46</sup> en hayırlı ve Allah katında en güzel olan yiyeceğin el emeği ile üretilen ürün olduğu söylenmiş;<sup>47</sup> dürüst bir tüccarın kıyamet gününde peygamberler, sıddıklar ve şehitlerle birlikte olacağı haber verilmiştir.<sup>48</sup>

---

ve diğerleri (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 31/291 (No. 18960); Müslim, “Müsâkât”, 12 (No. 1579); Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1416/2004), 3/388 (No. 2815); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd (Beyrut: Dâru lhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1403/1983), 12/200 (No. 12887).

<sup>41</sup> Yüce, İslâmî ekonomik faaliyetlerde sınırsız bir özgürlüğün değil, sınırları belirlenmiş bir özgürlük anlayışının olduğunu söyler; bu sınırların İslâm hukuku, insan hakları ve toplumun menfaati olduğunu belirtir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yüce, “İslâm Ekonomisinde Temel İlkeler”, 82.

<sup>42</sup> Yüce, “İslâm Ekonomisinde Temel İlkeler”, 82.

<sup>43</sup> Bu konuda ayrıca bk. Döndüren, “İslâm Ekonomisinde Rekabet”, 119-124; M. Cevat Akşit, *Modern Ticaret Hukuku ve İslâm Hukukunda Haksız Rekabet* (İstanbul: Gümmüşev Yayıncılık, 2011), 34-52; Paçacı, *İslâm Ticaret Hukuku*, 182-199.

<sup>44</sup> Sezgin, “Piyasa Ekonomisinin Şartları ve Özelleştirme”, 161, 163.

<sup>45</sup> Ayet için bk. el-Cumu’a 62/9-10.

<sup>46</sup> Buhârî, “el-Hars ve l-Müzâraa”, 41 (No. 2320); Müslim, “Müsâkât”, 2 (No. 1552).

<sup>47</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/418 (No. 17181); Buhârî, “Buyû”, 15 (No. 2072).

<sup>48</sup> Tirmizî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1419/1998), “Buyû”, 4 (No. 1209); Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Suudi Arabistan: Dâru’l-Muğni, 1412/2000), “Buyû”, 8 (No. 2581).



Bu ayet ve hadislerin yanı sıra Hz. Peygamber'in Medine-i Münevvere'ye hicret ettikten sonra ilk icraatlardan biri olarak burada Medine çarşısını faaliyete geçirmesi de ticarete verilen önemi göstermektedir. Kısa zamanda ensarla muhacirin tecrübelerinin birleştirilmesi ile işleyişi konusunda güçlü bir geleneğe sahip olan Medine çarşısı, Hz. Ömer zamanında daha kurumsal bir yapıya kavuşmuştur.<sup>49</sup>

Hız. Ömer'in, ziraati ve hayvancılığı ticarete tercih ederek piyasayı ihmal eden Müslümanlara, "pazardan ve piyasadandan çekilip ticareti terk ederseniz erkeklerinizin onları erkeklerine, kadınlarınız da onların kadınlarına muhtaç olur" diyerek Müslümanları ticarete yönlendirmesi de bu bağlamda zikredilmesi gereken önemli örneklerden biridir.<sup>50</sup>

### 3.2. Karaborsacılığın Yasaklanması

İslam'da piyasa ekonomisinin gelişmesi için bir taraftan üretim ve ticaret teşvik edilirken diğer taraftan ticareti sekteye uğratan, serbest piyasa ekonomisine zarar verecek ticari faaliyetler de yasaklanmıştır. Yasaklanan bu ticari faaliyetlerden biri de fıkıh kitaplarında ihtikâr kelimesi ile ifade edilen ve "ticaret malını, pahalılaştırması gayesiyle istifleyip piyasaya arzını geciktirmek" şeklinde tarif edilen stokçuluk yani karaborsacılıktır. Karaborsacılık yapan kişiye muhtekir denir.<sup>51</sup>

Fıkıhi doktrinde hukuki niteliği, unsuru, şartları ve hangi malların ihtikâr kapsamında değerlendirileceği gibi detaylarda farklı görüşler olsa da prensip olarak piyasa ekonomisine zarar veren ihtikârın yasak olduğunda fıkıh ekolleri arasında ittifak söz konusudur.<sup>52</sup> Âlimlerin bu konudaki dayanağı, "Malını piyasaya arz eden kişi rızıklanmış, ihtikâr yapan kişi ise lanetlenmiştir";<sup>53</sup> "Kim Müslümanlara karşı yiyeceklerinde ihtikâr yaparsa Allah onu cüzzam ve iflas ile müptela kılar";<sup>54</sup> "İhtikâr yapan ancak hata eder"<sup>55</sup> gibi hadis-i şeriflerdir. Ayrıca Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin, hilafetleri zamanında ihtikâra izin vermeyip bu hususta hisbe teşkilatı aracılığıyla sıkı tedbirler almış olmaları da<sup>56</sup> âlimlerin dayanakları arasındadır.

İhtikâr ile hedeflenen piyasada darlık ve kıtlığa sebebiyet verip fiyatların sunî şekilde artmasını sağlayarak haksız kazanç elde etmek, başkalarının ihtiyaçlarını istismar ederek

Ayrıca benzer rivayetler için bk. Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 2/11-12.

<sup>49</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Medine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/310.

<sup>50</sup> Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, 2/18.

<sup>51</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Kallek, "İhtikâr", 21/560.

<sup>52</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-Müstasfâ fi şerhi'n-Nâfi'*, thk. Hasan Özer - Muhammed Çaba (İstanbul: İrşad Kitabevi, ts.), 2/523-524; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsil*, thk. Muhammed Hacî vd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 7/360-361; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 2/64; İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008), 3/480-481.

<sup>53</sup> Abdürrezâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1982), 8/204 (No. 14893); Dârimî, "Buyû", 12 (No. 2586); İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Ticârât", 6 (No. 2154).

<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/284 (No. 135); İbn Mâce, "Ticârât", 6 (No. 2155).

<sup>55</sup> Müslim, "Müsâkât", 26 (No. 1605); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavût ve Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Buyû", 49 (No. 3447).

<sup>56</sup> Kallek, "ihtikâr", 21/562-563.

vurgunculuk yapmaktır.<sup>57</sup> Bu amaçla yapılan stokçuluğun da piyasa ekonomisine ve serbest rekabete zarar verdiği açıktır. Ancak piyasanın daralmasına ve fiyatların yükselmesine neden olmayacak stokçuluk, İslam ticaret hukukuna göre yasak kapsamında değildir.<sup>58</sup>

### 3.3. Tekelciliğin Yasaklanması

Tekelcilik, karaborsacılık kapsamında değerlendirilse de aralarında içerik ve mahiyet itibarıyla fark vardır. Zira karaborsacılık tekelcilikten daha geniş bir kapsama sahiptir ve karaborsacılığın bazı şekilleri tekelciliğe yol açabilmektedir. Ama her karaborsacılık, tekelcilik olarak görülmemelidir. Fıkıhta karaborsacılık *ihтікâr*, tekelcilik ise *inhisâr* kavramları ile ifade edilmektedir.<sup>59</sup>

Rekabetin; ekonomik güç dağılımının merkezileşmesini önlemesi, ekonomik gücü sınırlandırması ve kontrol altında tutması gibi fonksiyonları dikkate alındığında<sup>60</sup> ekonomik gücü bir merkezde toplama özelliğine sahip olan tekelciliğin piyasa ekonomisine ve serbest rekabete zarar verdiği görülecektir. Nitekim Öztürk ve Bayraktar, piyasada söz sahibi olan büyük firmaların kartel, tröst, doğal tekel oluşturup mutlak maliyet avantajlarından yararlanmak ya da limit fiyat uygulamak suretiyle rekabeti engelleyebildiklerini söylemektedir.<sup>61</sup> Onlara göre, “karteller, tröstler, doğal tekeller, mutlak maliyet avantajları ve limit fiyat uygulamaları” rekabet özgürlüğünü ortadan kaldıran durumlar olarak ele alınabilir.<sup>62</sup>

Paçacı'nın da isabetle belirttiği gibi fikhın oluşum ve tedvin dönemlerinde günümüzdeki gibi bir tekelcilik anlayışından bahsetmek zordur. Ancak tekelleşmeye neden olabileceği için piyasa ekonomisine ve rekabete zarar verecek bazı ticari faaliyetlerin bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı görülmektedir.<sup>63</sup> Bu bağlamda satıcının/üreticinin şehir dışında karşılanarak malı ondan almak ve piyasaya hâkim olarak malı daha yüksek fiyata satmak anlamına gelen *telakki'r-rukban/telakki'l-celeb* ile şehirlinin aracı rolü üstlenerek yani simsarlık yaparak köylü veya üretici adına satış yapmasını ifade eden *bey'u'l-hâzır li'l-bâdî* yasağı dikkat çekmektedir.<sup>64</sup> Nitekim Hz. Peygamber, “Pazara mal getirenleri

<sup>57</sup> Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı*, 94-95.

<sup>58</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru's-Selâm, 1433/2012), 4/1501-1502. Ayrıntılı bilgi için bk. Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı*, 94; M. Zeki Uyanık, “İslam Hukukunda İhtikâr”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 452-455; Cemil Liv, “İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (30 Aralık 2019), 378-382.

<sup>59</sup> Kallek, “İhtikâr”, 21/560.

<sup>60</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Öztürk - Bayraktar, “Aksak Rekabetin Önlenmesinde Devletin Rolü”, 82.

<sup>61</sup> Öztürk - Bayraktar, “Aksak Rekabetin Önlenmesinde Devletin Rolü”, 83.

<sup>62</sup> Öztürk - Bayraktar, “Aksak Rekabetin Önlenmesinde Devletin Rolü”, 84. Kartel ve tröstte büyük firmaların, aralarında anlaşarak rekabeti kısıtlamaları söz konusudur. Ancak kartelde firmalar kendi hukuki ve örgütsel bağımsızlıklarını korurken tröstte firmalar tek çatı altında birleşerek hukuki ve örgütsel bağımsızlıklarını kaybetmiş olmaktadır. Kartelde anlaşma geçici iken tröstte süreklidir ve tröst neticesinde piyasayı denetim altına alan dev firmalar ortaya çıkar. Kartellerin merkezi Almanya, tröstlerin merkezi ise ABD'dir. Ayrıntılı bilgi için bk. Öztürk - Bayraktar, “Aksak Rekabetin Önlenmesinde Devletin Rolü”, 84-85.

<sup>63</sup> Paçacı, *İslâm Ticaret Hukuku*, 195.

<sup>64</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/1501-1502; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, thk. Alî Muhammed Muavvaz (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2005), 571; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/63; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/475-480. Ayrıca bk. M. Fatih Turan, “İslam Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 85-86.

yolda karışılmayın. Şehirli, köylü adına satış yapmasın!”,<sup>65</sup> “Şehirli, köylü adına satış yapmasın. İnsanları kendi haline bırakın! Allah birileri vesilesi ile diğerlerini rızıklandırсын”<sup>66</sup> buyurmuştur.

Bu iki ticari muamelenin yasak olmasının nedeni olarak fıkıh kitaplarında daha ziyade pahalılık, zarar ve aldatma gibi unsurlar üzerinde durulsa da dönemin sosyo-kültürel şartları dikkate alındığında bu işlemler, söz konusu unsurların yanı sıra tekelliliğe de neden olabilecektir. Çünkü henüz yolda iken üreticiden veya satıcıdan malı satın alan ya da onun adına satış yapan kişi tekel oluşturarak piyasaya hâkim olabilir ve fiyatı yüksek tutarak toplumu zarara uğratabilir.<sup>67</sup> Ancak şunu da ifade edelim ki, bu iki ticari muamele taraflara ya da topluma zarar verdiği, fiyatları yükselttiği ve aldatmaya neden olduğu için yasaklanmıştır. Şayet zarar ve aldatma söz konusu değilse bunlar, -özellikle Hanefilere- göre yasak kapsamında değildir.<sup>68</sup>

İslam ticaret hukukuna göre piyasa ekonomisini olumsuz yönde etkileyen, fiyatların yükselmesine neden olan ve toplumu zarara uğratan tekellilik anlayışı caiz olmadığı gibi günümüz iktisat literatüründe “Yıkıcı Fiyat Uygulaması” olarak isimlendirilen ve “malîyetin altında yani zararına yapılan satış ile piyasada tekel oluşturmak” şeklinde tanımlanan uygulama da aynı şekilde caiz değildir.<sup>69</sup> Zira bu hem rakipleri piyasa dışına itme hem de potansiyel rakiplerin pazara girmesine engel olma amacı taşımaktadır.<sup>70</sup>

### 3.4. Fiyatlara Müdahale Edilmemesi

İslam ticaret hukukunda asıl olan, devletin piyasaya ve fiyatlara müdahale etmemesidir. Nitekim piyasada fiyatların yükseldiği bir zamanda Hz. Peygamber’den fiyatlara müdahale etmesi istendiğinde o (s.a.s.), piyasayı daraltanın, genişletenin ve fiyatları belirleyenin Allah olduğunu, üzerinde herhangi bir kimsenin hakkı varken bu hak ile Allah’ın huzuruna gitmek istemediğini söylemiştir.<sup>71</sup> Bu nedenle fakihler normal şartlarda, devletin fiyatlara müdahale ederek fiyatları sınırlandırması anlamında kullanılan *tes’îre* yani narha cevaz vermemişlerdir.<sup>72</sup>

<sup>65</sup> Buhârî, “Buyû”, 68 (No. 2158); Müslim, “Buyû”, 6 (No. 1521).

<sup>66</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 22/196 (No. 14291); Müslim, “Buyû”, 6 (No. 1522).

<sup>67</sup> Paçacı, *İslâm Ticaret Hukuku*, 196, 198.

<sup>68</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/1502.

<sup>69</sup> Biraz sonra da temas edileceği üzere Hz. Ömer’in Hâtib b. Ebi Beltea’nın ürünlerini düşük fiyattan satmasına müdahale etmesinin esasında, yıkıcı fiyat uygulaması olarak bilinen ve piyasa istikrarına zarar veren bu uygulamanın caiz olmadığına dayanak oluşturduğu ifade edilebilir.

<sup>70</sup> Yıkıcı fiyat uygulaması hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Turan, “İslam Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması”, 80-97. Yıkıcı fiyatlamayı, “pazarda hâkim durumdaki işletmenin rakiplerini pazar dışına çıkarmayı veya disipline etmeyi ya da potansiyel rakiplerinin pazara girişini engellemeyi amaçladığı, hâkim durumunun kötüye kullanılmasa niteliğindeki düşük fiyat uygulaması” olarak tanımlayan Yüce, İslâmî ekonomik sistemde fahiş fiyata müsaade edilmediği gibi, yıkıcı fiyata da müsaade edilmediğini belirtir. Bk. Yüce, “İslâm Ekonomisinde Temel İlkeler”, 82-83.

<sup>71</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 21/444 (No. 14057); Ebû Dâvûd, “Buyû”, 51 (No. 3451); Tirmizî, “Buyû”, 73 (No. 1314); İbn Mâce, “Ticârât”, 27 (No. 2200).

<sup>72</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/1503; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve’t-tahsil*, 9/313-314; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/64; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/477-478. Detaylı bilgi için bk. Turan, “İslam Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması”, 88-89; Liv, “İslâm’ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler”, 383-391;

Fıkıhta yerleşik kural bu olmakla birlikte doktrinde bazı hallerde devletin fiyatlara müdahale edebilmesinin sınır ve şartları tartışılmıştır. Örneğin meşhur Hanefî fakihî Mergînânî'ye (öl. 593/1197) göre tüccar kendi arasında anlaşır ve fahiş fiyat uygulaması başlatır, yetkili merci de Müslümanların hukukunu koruyabilmek için fiyatların sabitlenmesi dışında başka bir çözüm yolu bulamazsa bilirkişilerle istişare etmek suretiyle bunu yapabilir.<sup>73</sup> Hz. Peygamber'in fiyatlara müdahale etmemesini bu dönemde toplumda hakim olan kültürel ve ahlaki yapı ile ilişkilendiren Liv, devletin fiyatlara müdahale etmemesinin diğer ekonomik sistemlerde kabul edilen, "bırakınız, yapsınlar!" teorisinin benimsendiği anlamına gelmediğini; ticari ahlakın bozulması nedeniyle serbest rekabetin kaybolduğu ve fiyatların sunî bir şekilde yükseldiği dönemlerde fiyatlara müdahalenin caiz olduğunu söylemektedir.<sup>74</sup>

Fiyatlara müdahale edilmemesi kuralına aykırı olarak zamanla fiyatlardaki aşırı dalgalanmalar toplumun yararını zorlayıcı boyutlara ulaştıkça, çeşitli devirlerde fiyatlara müdahalenin kaçınılmaz olduğunu belirten Topal, fiyatların tahdidinin ilk bakışta satıcı aleyhine ve alıcı lehine yapılan bir uygulama gibi algılsa da bu durumun hakikati tam olarak izah edemediğini, zira narhın, genellikle alıcının aldanmamasına yönelik fiyat sınırlamaları getirmekle birlikte, bazı durumlarda satıcının düşük fiyatlar altında ezilmesini önlemek gayesiyle ürünün satılabileceği en düşük bedeli belirlemek şeklinde de olabildiğini; bu sebeple İslam hukukunun, bu konuda tavrını belirlerken hem alıcıyı hem de satıcıyı korumak suretiyle bir denge gözettiğini vurgulamaktadır.<sup>75</sup>

### 3.5. Ticari Faaliyetlerin Denetlenmesi

Piyasa istikrarını sağlamak ve aldatmanın önüne geçmek için Hz. Peygamber'in ve halifelerin pazarı denetledikleri, ticaretin kurallarına uymayanlara, insanları aldatmaya ya da pazar piyasasında istikrarsızlık yapmaya yönelik hareketlerde bulunanlara müdahale ettikleri muhtelif rivayetlerden anlaşılmaktadır.<sup>76</sup>

Örneğin bir denetim esnasında Hz. Ömer (öl. 23/644), piyasanın altında ürün satan Hâtıb b. Ebî Beltea'dan (öl. 30/650), ürünün fiyatını yükseltmesini ya da pazardan çekilmesini istemiştir. Bu rivayeti nakleden İmam Muhammed (öl. 189/805), "Biz de bu şekilde amel ederiz. Devlet başkanının Müslümanlara narh uygulayıp onlara, mallarını belli bir fiyata satmaları için zor kullanmaları caiz değildir. Fakihlerin geneli de bu görüştedir" diyerek Hz. Ömer'in bu uygulamasından hareketle narh konulamayacağını söylemiştir.<sup>77</sup>

Cengiz Kallek, "Hisbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 18/387-389.

<sup>73</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/1503.

<sup>74</sup> Liv, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler", 383-384.

<sup>75</sup> Şevket Topal, "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V/1 (2005), 220.

<sup>76</sup> Hadisler için bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), "Buyû", 24 (No. 57); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/122 (No. 5113); Müslim, "İmân", 43 (No. 102); Ebû Dâvûd, "Buyû", 52 (No. 3452); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/48 (No. 11146).

<sup>77</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' rivâyetü Muhammed b. Hasen*, thk. Safvân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1441/2020), "Buyû", 351 (No. 982).

Hz. Peygamber'in ve halifelerin denetleme işini bizzat kendileri yaptıkları gibi bu iş için *âmîlü's-sûk/sâhibü's-sûk* denilen ve bu günkü pazar zabıtasına karşılık gelen özel kişiler görevlendirdikleri de bilinmektedir.<sup>78</sup> Zamanla esnaf ve pazar denetiminin kapsamı daha da genişleyerek denetim görevi, *hisbe* teşkilatı adı altında kurumsal bir yapıya kavuşmuştur. Fıkıhta, icra ettiği fonksiyonu itibarıyla *hisbe* faaliyeti farz-ı kifaye kabul edilmiş, bu alanda çalışacak memurun taşınması gereken nitelikler üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur.<sup>79</sup>

### 3.6. Hile ve Aldatmanın Yasaklanması

Ticarette hile ve aldatma fırsatçılığa, fırsatçılık da güven duygusunu zedelemesinin yanı sıra piyasa ekonomisinde ve serbest rekabette istikrarsızlığa neden olacaktır. Bunun için İslam, büyük önem verdiği dürüstlük ve adalet ilkesine aykırı olan hile ve aldatmayı yasaklamış; özellikle de ticarette hileye başvuranlar ayetlerde ağır bir şekilde eleştirilmiştir.<sup>80</sup> Hz. Peygamber buğdayın ıslak ve kalitesiz olan kısmını çuvalın altına koyan kişiye, “bizi aldatan bizden değildir” buyurmuş;<sup>81</sup> ticaretinde başkalarını aldatan kişinin cehennemde olduğunu ve aldatmanın alışverişin bereketini gidereceğini haber vermiştir.<sup>82</sup>

Bu nedenledir ki, İslam ticaret hukukunu, haram ve helali bilmeyen kişilerin ticaret yapmalarına müsaade edilmemiştir.<sup>83</sup> Ayrıca fıkıh kitaplarında ticari akitlerin rükünleri ve şartları bütün detayları ile ele alınmış;<sup>84</sup> akdin rükün veya şartlarını taşımayan akitler geçerli kabul edilmemiş, hile ve aldatma unsuru ihtiva eden alışverişler yasak kapsamında görülmüştür. Mesela meşhur Mâlikî fakihî İbn Rüşd (öl. 595/1198); akdin kendisinde, konusunda, mebiin veya semenin vafında var olan bilinmezliğin/ğararın neden olduğu aldatma unsurunu ihtiva eden alışverişlerin yasak olduğunu belirtmiş ve bu tür alışverişlere Hz. Peygamber'in; ana karnındaki yavrunun, henüz ortaya çıkmamış meyvenin satımını, bey-i mülâmeseyi, bey-i münâbezeyi ve bey-i hasâtı, bir akit içerisinde iki akdi (*bey'ateyn fi bey'*), şartlı akdi yasaklamasını (*bey'un ve şartun*) örnek olarak vermiştir.<sup>85</sup> İbn Rüşd ğararın çeşitleri hakkında ihtilaf edilse de nizaa sebep olmayan az bilinmezliğin (ğarar-ı kalil) caiz, çok bilinmezliğin (ğarar-ı kesîr) ise caiz olmadığına fakihlerin ittifak ettiklerini vurgulamıştır.<sup>86</sup> Zarar veya gabn/aldatma unsuru ihtiva ettiği için yasaklanan akitlere de Hz. Peygamber'in;

<sup>78</sup> Kallek, “Hisbe”, 18/135.

<sup>79</sup> Hisbe teşkilatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kallek, “Hisbe”, 18/133-141.

<sup>80</sup> Örneğin bk. en-Nisâ 4/29; Hûd 11/84-85; el-Mutaffifîn 83/1-6.

<sup>81</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/122 (No. 5113); Müslim, “İmân”, 43 (No. 102); Ebû Dâvûd, “Buyû”, 52 (No. 3452).

<sup>82</sup> Buhârî, “Buyû”, 46 (No. 2114); “Buyû”, 60. İlgili rivayetin geniş yorumu için bk. Muhammet Ali Asar, “Yorum Bağlam İlişkisi Bakımından Hutbelerde Hadis Kullanımı”, *Bilimname* XLI (2020/1), 608-612.

<sup>83</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, 2/16-18.

<sup>84</sup> Köse'nin bu bağlamda değerlendirmesi şu şekildedir: “İslâm hukukçuları, nasların hukuki ilişkilerde açıklık, dürüstlük ve güveni sağlamaya yönelik ifade ve amaçlarından hareketle bilhassa muamelât hukuku alanında bir dizi tedbir ve prensip geliştirmeye çalışmışlardır. Bu gelişmesinin hile teşkil ettiği ve akitlerde başvuru hileli yolların akitlere ne ölçüde tesir edeceği konusunda bazı objektif kriterlerden söz edilmiş, gerek fiilî ve sözlü hileler gerekse üçüncü şahıslar tarafından yapılanlar üzerinde ayrıntılı bir hukuk doktrini geliştirilmiştir. Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlakı*, 67. Ayrıca bk. Abdurrahman Candan, *Kavram Atlası İslam Hukuku I*, Ankara: Gazi Kitabevi Yayınları, 2020, s. 196.

<sup>85</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 555-570. Fıkıhta *şafkateyn* olarak bilinen bir akit içerisinde iki akit yasağı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 82-187.

<sup>86</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 562. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/470-483.

“bir kişinin pazarlığı üzerine pazarlık yapmaktan (*el-bey' alâ bey'i ehîh*), üreticiyi şehir dışından karşılamaktan (*tekallî'r-rukbân*), şehirlinin köylü adına satış yapmasından (*bey'u'l-hâdir li'l-bâdî*) ve alma niyeti olmadığı halde malın fiyatını arttıran bir teklifte bulunmaktan (*bey'u'n-neceş*)” nehyetmesini zikretmiştir.<sup>87</sup> Yasaklanan alışverişlerden özellikle neceşin günümüzde açık artırmalarda, ihalelerde ve borsada çok sık görüldüğüne ve bunun önemli oranda haksız kazancın kaynağı olabileceğine dikkat çeken Topal, bu nedenle neceşin İslam hukukunda hayatın işleyişine zarar veren ticari işlemlerden olduğunu vurgulamıştır.<sup>88</sup>

Burada naslarda yasaklanan bu alışverişlerin yasaklanma nedenini dikkate aldığımızda genel bir kural olarak İslam ticaret hukukunda hile, aldatma, zarar ve aşırı bilinmezlik içeren akitlerin ve manipülatif uygulamaların yasak olduğunu ifade edebiliriz. Bunun da hedefi neticede, ticaretin ve piyasa ekonomisinin istikrarını sağlamaktır. Bu nedenle Kamer'in de isabetle belirttiği gibi, İslam'ın piyasa ekonomisi anlayışında kural, devletin piyasaya müdahale etmemesi iken ihtikâr, tekellilik, simsarlık veya neceş gibi piyasanın dengesini bozacak uygulamalar ve faaliyetler karşısında devletin çeşitli yaptırımlar uygulaması caiz görülmüştür.<sup>89</sup>

İslam hukukunda piyasa ekonomisinin gelişimi ve rekabetin oluşumu için alınan bazı tedbirler genel olarak bunlardır. Esasında alınan bu tedbirlerin birçoğunun, serbest rekabeti olumsuz yönde etkileyen haksız rekabeti önlemeye yönelik olduğu görülmektedir. Zira İslam'da her ne şekilde olursa olsun başkasına zarar vermek ve zarara zararla mukabelede bulunmak yasaklanmıştır.<sup>90</sup> Bu sebeple dürüstlük kuralının ihlal edildiği, rakibin veya muhatabın aldatıldığı haksız rekabet genel olarak bütün şekilleriyle yasak kapsamındadır.<sup>91</sup>

Bunu İslam hukukunda genel bir kural olarak kabul ettiğimiz takdirde, naslarda belirtilen mezkûr durumların dışında farklı zamanlarda ortaya çıkıp serbest piyasa ekonomisine ve rekabete zarar veren her türlü faaliyetin de yasak kapsamına girdiğini ifade edebiliriz. Dolayısıyla bu ilkedan hareketle Türk Ticaret Kanunu'nun 55'inci maddesinin 1'inci fıkrasının a, b, c, d, e, f bentlerinde yer alan “a) Dürüstlük kuralına aykırı reklamlar ve satış yöntemleri ile diğer hukuka aykırı davranışlar, b) Sözleşmeyi ihlale veya sona erdirmeye yönelmek, c) Başkalarının iş ürünlerinden yetkisiz yararlanmak, d) Üretim ve iş sırlarını hukuka aykırı olarak ifşa etmek, e) İş şartlarına uymamak, f) Dürüstlük kuralına aykırı işlem şartları kullanmak” gibi hususların da İslam ticaret hukukuna göre haksız, hukuksuz ve dine aykırı olduğunu söyleyebiliriz

### Sonuç

İslam hukukunda ticaretle ilgili hükümler bütün yönleriyle muâmelât çerçevesinde ele alınmış, zamanla klasik fıkıh külliyatında İslam'ın ticaretle ilgili hükümlerini, kurallarını ve ilkelerini içeren oldukça kapsamlı bir birikim ortaya çıkmıştır. Günümüzde bu birikim, “İslam Ticaret Hukuku” özelinde müstakil çalışmalara konu olmaktadır.

<sup>87</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 570-573.

<sup>88</sup> Topal, “İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler”, 221.

<sup>89</sup> Kamer, *İslam Hukuku'na Göre Yıkıcı Fiyat Uygulaması*, 36.

<sup>90</sup> Hadisler için bk. Muvatta', “Akziye”, 26 (No. 31); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/55 (No. 2865); Ebû Dâvûd, “Akziye”, 31 (No. 3636); İbn Mâce, “Ahkâm”, 17 (No. 2340). Hadislerde geçen, “لا ضرر ولا ضرار” ifadesi, “Zarar ve mukâbele bi'z-zarar yoktur” şeklinde küllî bir kaide olarak *Mecelle*'nin 19'uncu maddesinde yer almıştır.

<sup>91</sup> Paçacı, *İslâm Ticaret Hukuku*, 182.

İnsanın dünya ve ahiret mutluluğunu hedefleyen İslam dini, toplumun huzur ve refahı için ticaretin kilit bir role sahip olduğunun farkındadır. Bu nedenle Müslümanlarda ticari bir bilinç oluşturmaya öncelik vermiş, insanın ilahi iradeye uygun olan tüm davranışlarını ibadet değerinde görmüş, özel mülkiyet hakkını koruma altına almanın yanı sıra zenginliğin toplumda dengeli dağılımına özen göstermiş, ticarete teşvik etmiş, ticarete karşılıklı rızayı ve irade serbestisini esas almış, kamu düzenini ve piyasa ekonomisini sarsacak uygulamaları yasaklamıştır.

İslam hukuku anlayışında hâkim olan ekonomik sistem, piyasa ekonomisi ve serbest rekabettir. Her ne kadar bu, fıkıh müdevvenatında günümüz hukukundaki gibi sarahaten belirtilmiş olmasa da İslam hukukunun temel kaynakları, fıkıh ekolleri tarafından ticari faaliyetler çerçevesinde ortaya konulan hükümler ve ilkeler dikkate alındığında tümevarım metodu ile bu sonuca ulaşılmaktadır. Nitekim yapılan araştırmalarda da İslam hukukunda piyasa ekonomisinin ve serbest rekabetin benimsendiği vurgulanmış, bu konuda farklı bir görüş belirtilmemiştir.

Piyasa ekonomisinin ön koşulu kabul edilen rekabet, fıkhi doktrinde klasik dönemde müstakil olarak ele alınmış değildir. Ancak bu, serbest piyasa ekonomisini benimseyen İslam hukukunda rekabetin kabul edilmediği veya buna sıcak bakılmadığı anlamına gelmemektedir. Zira ticaret hukuku bağlamında zikredilen hükümlerden, normatif ilkelerden İslam hukukunda rekabetin geçerli olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Hatta bunun da ötesinde rekabetin sağlanması için gerekli tedbirler alınmış, rekabete zarar verecek veya haksız rekabete neden olacak uygulamalar yasaklanmıştır.

Rekabetin oluşması için alınan tedbirler, rekabete zarar verdiği için yasaklanan uygulamalar naslarda veya temel kaynaklarda yer verilenlerle sınırlı değildir. İslam'ın prensiplerine aykırı olmadığı sürece piyasa ekonomisini ve rekabeti geliştiren bütün uygulamalar ve kurallar dinamik, canlı, her çağın ihtiyaçlarına cevap verebilir ve her yerde uygulanabilir bir mahiyette olan İslam hukuku nazarında da muteber ve hukukidir; rekabete zarar veren ya da haksız rekabet oluşturan uygulamalar ve kurallar ise yasak ve hukuksuzdur.

**Kaynakça | References**

- Abdürrezzâk es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1982.
- Affâne, Hüsâmeddîn. *Fıkîh ve Ahlâkî Yönleriyle İslâm'da Ticaret*. çev. Servet Bayındır. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2012.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavût ve diğeri. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akalın vd., Şükrü Halûk. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2019.
- Akşit, M. Cevat. *İslâm'da Ticaret Prensipleri*. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2012.
- Akşit, M. Cevat. *Modern Ticaret Hukuku ve İslâm Hukukunda Haksız Rekabet*. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2011.
- Ayyâşî, Zerrâr el-. "Zavâbitü'l-münâfesi't-ticâriyye fi ş-şer'iatü'l-İslamiyye". *Mecelletü Beyti'l-Meşvere* 1/2 (2015), 61-73.
- Ali Bardakoğlu, "İslâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 23/15-23.
- Asar, Muhammet Ali. "Yorum Bağlam İlişkisi Bakımından Hutbelerde Hadis Kullanımı". *Bilimname XLI* (2020/1), 603-632.
- Beyhakî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bozkurt, Nebi - Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Medine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/305-311. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Buhârî. *el-Câmiu's-sahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1419/1999.
- Candan, Abdurrahman. *Kavram Atlası İslam Hukuku I*. Ankara: Gazi Kitabevi Yayınları, 2020.
- Çetiner vd., Selma. *Ticaret Hukuku*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2015.
- Dârekutnî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/2004.
- Dârimî. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.
- Döndüren, Hamdi. "İslâm Hukukuna Göre Akdin Feshinden Doğan Tazminat Rekabet Reklam Promosyon ve Acentelerin Temsil Yetkisi". *I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, ed. Mehmet Bayyigit. Konya: Kombad, 1997. 106-138.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût ve Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Hâke, Ahmed. *Mu'cemu'n-nefâis el-vasît*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1428/2007.
- Ebû İshâk eş-Şîrâzî. *el-Mühezzebe*. 3 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî. *el-Müstasfâ fi şerhi'n-Nâfi'*. thk. Hasan Özer - Muhammed Çaba. 3 Cilt. İstanbul: İrşad Kitabevi, 1438/2017.
- Erdem, Hüsamettin. "Gıpta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/50-51. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.



- Erkan, Hüsnü. “Piyasa Ekonomisine Fonksiyonel İşlerlik Kazandırmak Açısından Rekabet Teorisi ve Politikası”. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (31 Aralık 1895), 183-207.
- Fîzurâbâdî. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1432.
- Gazzâlî. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlı. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1432/2011.
- Haçkalı, Abdurrahman. “İslâm Hukuku Açısından Akit Serbestisi Prensibi”. *Dini Araştırmalar* 5/13 (01 Haziran 2002), 119-136.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4450/61299>
- İbn Kudâme. *el-Muğnî*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008.
- İbn Mâce. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r- Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Rüşd el-Cedd. *el-Beyân ve't-tahsil*. thk. Muhammed Hacî vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn Rüşd el-Hafîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Alî Muhammed Muavvaz. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2005.
- Kallek, Cengiz. “Hisbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/133-142. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Kallek, Cengiz. “İhtikâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/560-565. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Kamer, Hamit. *İslam Hukuku'na Göre Yıkıcı Fiyat Uygulaması ve İlgili Hükümler*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karaman, vd., Hayreddin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Kettânî, Abdulhay. *et-Terâtîbü'l-idâriyye*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, ts.
- Köse, Saffet. *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı*. İstanbul: İGİAD, 2012.
- Liv, Cemil. “İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (30 Aralık 2019), 363-398.  
<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.571232>
- Mahmûd, Emel Ahmed. *el-Münâfese'tü't-ticâriyye fi'l-fikhi'l-İslami ve eseruhâ ale's-sûk*. Nablus: Câmi'a en-Necâhu'l-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta' rivâyetü Muhammed b. Hasen*. thk. Safvân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1441/2020.
- Mergînânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Tâmir. 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1433/2012.
- Mustafâ vd., İbrâhîm. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Müslim. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Öztürk, Nazim - Bayraktar, Yüksel. “Aksak Rekabetin Önlenmesinde Devletin Rolü”. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 4/2 (01 Haziran 2009), 74-93.

- Paçacı, İbrahim. *İslâm Ticaret Hukuku*. Ankara: İlahiyât, 2022.
- Rekabet Kurumu. *Tüketiciler İçin Rekabet Hukuku*. Ankara: Eğitim ve Rekabet Savunuculuğu Dairesi, 2016. <https://www.rekabet.gov.tr/Dosya/geneldosya/tuketici-el-kitabi-17-02-2016-son.pdf>. Erişim Tarihi: 05.03.2024
- Samar, Mahmut. *İslâmî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Sâmi, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Dersâdet, 1317/1990.
- Sezgin, Şennur. “Piyasa Ekonomisinin Şartları ve Özelleştirme”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 5/2 (12 Ağustos 2014), 154-171.
- Şammût, Hasen Teysîr. “Ahlâkiyyâtü'l-münâfesi't-ticâriyye fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye”. *International Journal of Business, Economics and Law* 9/5 (2016), 18-37. [https://ijbel.com/wp-content/uploads/2016/06/KLiISC\\_13.pdf](https://ijbel.com/wp-content/uploads/2016/06/KLiISC_13.pdf)
- Şâtîbî. *el-Muvâfakât*. thk. Abdullâh Derâz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Taberânî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1403/1983.
- Tirmizî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1419/1998.
- Topal, Şevket. “İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V/1 (2005), 211-228.
- Turan, M. Fatih. “İslam Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 78-103.
- Uyanık, M. Zeki. “İslam Hukukunda İhtikar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 433-476.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. Eser Neşriyat, 1979.
- Yüce, Mehmet. “İslam Ekonomisinde Temel İlkeler”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 13 (2021), 57-96. <https://doi.org/10.52886/ilak.888911>
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh*. 10 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, ts.



## Osmanlı Kanunlarında ve Mahkeme Kayıtlarında Çeyiz

Abdussamed Atasoy

0000-0002-5379-3978

Kırıkkale Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Kırıkkale, Türkiye

[ror.org/01zhwvf82](http://ror.org/01zhwvf82)

[abdussamedatasoy@kku.edu.tr](mailto:abdussamedatasoy@kku.edu.tr)

### Öz

Çeyiz; gelin için hazırlanan her türlü ev eşyası, kıyafet ve benzeri eşyalardan oluşmaktadır. Çeyiz konusunda klasik fıkıh kitaplarında önemli bilgiler yer almaktadır. Bununla beraber Osmanlı kanunnamelerinde ve mahkeme kayıtlarında da yer alan “Osmanlı hukukunda çeyiz” konusunda herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Osmanlı Klasik dönemi kanunnamelerinde çeyize ilişkin olarak genellikle aynı maddenin benzer şekilleri yer almıştır. Tanzimat dönemi Osmanlı kanunnamelerinde yer alan çeyize ilişkin maddeler genellikle çeyizin israf ve evliliklerin önünde set olmasının engellenmesi amacıyla binaen çeyiz üst sınırını belirleme şeklinde meydana gelmiştir. Bunlara ek olarak “Hukuk-ı Aile Kararnamesinde” de çeyiz ile alakalı bir maddenin bulunması, ilgili konunun Osmanlı kanunnamelerinde düzenlendiğini göstermektedir. Çeyiz uygulamasının örf olarak İslam hukukunun etkin olduğu coğrafyalarda ve tabii olarak Osmanlı Devleti’nde yaygın olduğu ifade edilebilir. Bu örf aslen evlenecek olan kişilerin yuvasına yapılan yardım olması bakımından önem arz ederken zaman zaman evliliğin önünde engel olan bir âdete de dönüşebilmektedir. Osmanlı uygulamasında çeyizin evlenecek kişilere zarar vermesi, evliliklerin önünde engel haline gelmesi durumunda çeyizin kapsam ve miktarına kanunnamelerle sınırlamalar getirilmiştir. Bu sayede asıl olarak evlenecek kişiler açısından faydalı bir örf olan çeyizin bu kişilere zarar vermesinin önüne geçilmiştir. Osmanlı mahkeme kayıtları olan kadı sicillerinde çeyize ilişkin çok sayıda ihtilaf ve kayıt bulunmaktadır. Çeyize dair İstanbul, Konya ve Diyarbakır kadı sicilleri dikkate alınarak incelenmiş ve bu kayıtlar değerlendirilmiştir. İlgili mahkeme kayıtlarında hangi malların çeyiz olarak verildiği, çeyizin kimin malı olduğu, çeyizde kız ile baba arasında kız ile anne arasında meydana gelen ihtilaflar ve bu ihtilaflarda ispat usulü, çeyizde ibra ve sulh gibi konular hakkında bilgiler yer almaktadır. Başlık parası ve ağırlık gibi âdetlerin çeyizden farklı olduğuna ilişkin ve bunların hukuki durumu hakkında da kadı sicillerinde önemli bilgiler yer almaktadır. Müslümanlara ait bir uygulama olan çeyiz uygulamasının zaman zaman gayrimüslimler arasında da ihtilaf dolayısıyla mahkemeye taşınması bu örfün farklı dinlerden olan kişiler tarafından da kullanıldığını göstermektedir.

### Anahtar Kelimeler

Türk Hukuk Tarihi; Osmanlı Hukuku; Çeyiz; Kanunnameler; Kadı Sicilleri; Çeyize Getirilen Sınırlama

### Öne Çıkanlar

- Osmanlı kadı sicillerinde çeyize ilişkin çok sayıda ihtilaf ve kayıt bulunması, ilgili hususun hukuki yönü de bulunan etkin bir uygulama olduğunu göstermektedir.
- Gerek Klasik dönemde gerek de Tanzimat döneminde Osmanlı kanunnamelerinde çeyize ilişkin maddeler bulunmaktadır.
- Çeyiz, aslen evlenecek olan kişilerin yuvasına yapılan yardım olması bakımından önem arz ederken zaman zaman evliliğin önünde engel olan bir âdete de dönüşebilmektedir.
- Osmanlıda kanunnamelerle getirilen sınırlamalar ile çeyizin, evliliğe engel olmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır.
- Yalnızca Müslümanlar değil, gayrimüslimler de zaman zaman çeyiz uygulamasına başvurmuş ve bu konudaki ihtilaflarını şer'î mahkemeye taşımışlardır.

### Atıf Bilgisi

Atasoy, Abdussamed. "Osmanlı Kanunlarında ve Mahkeme Kayıtlarında Çeyiz". *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1247-1268. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1468773>

### Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	15 Nisan 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	16 Eylül 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	30 Eylül 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0



## Dowry in Ottoman Codes and Court Records

Abdussamed Atasoy

0000-0002-5379-3978

Kırıkkale University, Faculty of Law, Department of Islamic Law, Kırıkkale, Türkiye

[ror.org/01zhwwf82](http://ror.org/01zhwwf82)

[abdussamedatasoy@kku.edu.tr](mailto:abdussamedatasoy@kku.edu.tr)

### Abstract

Dowry consists of all kinds of household items, clothing, and similar belongings prepared for the bride. Classical jurisprudence handbooks contain important information about dowry. However, we have not come across any studies on “dowry in Ottoman law”, which is also included in Ottoman codes and court records. In the Ottoman Classical period codes, similar versions of the same articles generally appear regarding dowry. In the Tanzimat period Ottoman codes, articles related to dowry generally aim to set an upper limit on dowry to prevent extravagance and to prevent obstacles to marriages. In addition to these, the fact that there is an article on dowry in the “Family Law Decree” shows that the related topic was regulated in Ottoman codifications. It can be stated that the customary practice of dowry was widespread in regions where Islamic law is effective, and of course, in the Ottoman Empire. While this custom is important in terms of helping the household of the people who will marry, it can also become a custom that hinders marriage. In the Ottoman practice, if the dowry posed a risk to the prospective spouses or became an obstacle to marriage, limitations were imposed on the scope and amount of the dowry through legal codes. In this way, dowry, which was originally a beneficial custom for the people to be married, was prevented from harming them. There are numerous disputes and records related to dowry in the Ottoman court records, Istanbul, Konya and Diyarbakır judge’ (kadı) registers (sijil) on dowry were examined and evaluated. The relevant court records contain information regarding which goods were given as dowry, whose property the dowry, belong to disputes between the father and daughter and mother over dowry, and the procedural rules for these disputes, as well as issues like exoneration and reconciliation in dowry. The judge’ registers also contain important information regarding the legal status of customs such as title payment and weights, which are distinct from dowry. The fact that the practice of dowry, which is a Muslim practice, was sometimes brought to court among non-Muslims due to disputes shows that this custom is also used by people of different religions.

### Keywords

Turkish Legal History; Ottoman Law; Dowry; Legal Codes; Kadı Registers; Limitations Imposed on Dowry

## Highlights

- The large number of disputes and records on dowry in the Ottoman kadi registers shows that it was an effective practice that also had a legal aspect.
- Both in the Classical period and in the Tanzimat period, there are articles on dowry in the Ottoman codes of law.
- While the dowry is important in terms of helping the home of the people who are going to get married, it can also turn into a custom that prevents marriage from time to time.
- In the Ottoman Empire, dowry was prevented from becoming an obstacle to marriage with the restrictions imposed by law codes.
- Not only Muslims but also non-Muslims resorted to dowry practices from time to time and took their disputes to the Sharia courts.

## Citation

Atasoy, Abdussamed. "Dowry in Ottoman Codes and Court Records". *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1247-1268. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1468773>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	15 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	16 September 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	<a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a>

## Giriş

Çeyiz, gelin için hazırlanan ev eşyaları, kıyafetler ve benzeri eşyaları kapsayan bir kavramdır. Çeyiz, genellikle İslam hukukunun etkin olduğu coğrafyalarda ve özellikle Osmanlı Devleti'nde yaygın olarak uygulanmıştır. Klasik fıkıh kitaplarında çeyiz konusunda önemli bilgiler yer almaktadır. İslam hukukunda çeyizin hukuki boyutuna ilişkin Türkçe olarak kaleme alınan tek çalışma Üzeyir Köse'ye aittir. Bu çalışmada ise Osmanlı hukukuna temas edilmemiştir. Osmanlı hukukunda çeyize ilişkin herhangi bir çalışmaya ulaşamadık. Bu sebeple Osmanlı kanunnameleri ve mahkeme kayıtlarında çeyiz konusunda bir çalışma yapmak, literatürdeki eksikliği bir nebze gidermek ve bu konuda daha sonra yapılacak olan çalışmalara katkı sağlamak amaçlanmıştır. Çalışmamızın sınırları gereği İslam hukukunda çeyize ilişkin fıkıh bilgilerine pek temas edilmemiş olup Osmanlı Kanunnamelerinden ve mahkeme kayıtlarından yola çıkarak Osmanlı hukukunda çeyize ilişkin bir inceleme yapılmıştır.

Çeyiz aslı itibarıyla evlenecek gençlere fayda sağlayan bir uygulamadır. Ancak çeyiz uygulaması zaman zaman evliliklerin önünde engel olabilecek bir âdete dönüşmüştür. Özellikle Tanzimat dönemi Osmanlı kanunnamelerinde, evliliklerin önünde set olmasının engellenmesi amacıyla çeyizin miktar ve mahiyetinde belirli sınırlamalar gündeme gelmiştir.

Osmanlı mahkeme defterlerinde çeyize dair birçok ihtilaf ve kayıt bulunmaktadır. Çalışmamızda Osmanlı mahkeme kayıtlarından; İstanbul, Diyarbakır ve Konya kadı sicillerinde yer alan çeyiz ile alakalı mahkeme kayıtları incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Bu kayıtlar, çeyizin içeriği, çeyizin kimin malı olduğu ve çeyizle ilgili ihtilafların nasıl çözümlendiği gibi konularda önemli bilgiler sağlamaktadır. Bu kayıtlar ayrıca, çeyiz uygulamasının Müslümanlar arasında olduğu kadar gayrimüslimler arasında da ihtilaf konusu olabileceğini göstermektedir.

Çalışmamızda ilk olarak çeyizin tanımı ve çeyizle ilişkili kavramlar hakkında bilgi verilmiştir. Ardından Osmanlı Kanunnamelerinde çeyize ilişkin düzenlemeler, daha sonra çeyize getirilen sınırlamalar incelenmiştir. Bundan sonra ise Osmanlı hanedan üyelerinin çeyizi hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Son olarak ise çalışmamızın büyük kısmını oluşturan Osmanlı mahkeme kayıtlarında çeyize ilişkin ihtilaflar incelenmiş ve bu konudaki kayıtlar yorumlanmıştır.

## 1. Çeyizin Tanımı

Çeyiz; kızlara evlenirken ailesi tarafından verilen her türlü kıyafet, ev eşyası, takı ve benzeri şeylerdir.<sup>1</sup> Başka bir tanıma göre çeyiz; evlenen kıza, baba veya ana tarafından örf ve âdete uygun bir şekilde evin döşenmesi amacıyla verilen taşınır eşyadır.<sup>2</sup>

Çeyiz, Osmanlı hukukunda *cihaz* ve *cehaz* terimi ile de ifade edilmektedir. Eski Türklerde *sep*,<sup>3</sup> Batı Anadolu'da *sepi* olarak adlandırılan<sup>4</sup> çeyiz, Anadolu'nun farklı yerlerinde; çeyiz,

<sup>1</sup> Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Tarih Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011), 152.

<sup>2</sup> Yaşar Çağbayır, *Ötügen Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2007), "Çeyiz", 949.

<sup>3</sup> Divanı Lugatı't-Türk'te *sep*; gelinin malı olan çeyiz manasında, *septürmek* ise; çeyizlemek, kızı çeyizi ile beraber güveyinin evine göndermek manasında kullanılmıştır. *Divanı Lugat-it Türk Tercümesi*, Çev. Besim Atalay (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985), "Çeyiz", 1/319, 2/182. İfade edilen eserde "yüfüş" ise hısımların gelinin çeyizini temin etmek için elbise veya mal ile yardımlaşması anlamında kullanılmıştır. *Divanı Lugat-it Türk Tercümesi*, "Çeyiz", 3/11, 12.

<sup>4</sup> Bahaeddin Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2001), 265.



*cihaz, cihaz, cins, hendek, kırdak, yük yığma, ağırlık, kalın, kalım* gibi farklı terimlerle de ifade edilmiştir. Osmanlı devletinde *cihaz* veya *cehaz*, Osmanlı halk dilinde ise *çehiz* veya *çeyiz* şeklinde kullanılmıştır.<sup>5</sup>

## 2. Çeyiz ile İlişkili Kavramlar

Bu başlık altında mehir, kalın ve drahomanın çeyiz ile ilişkisi hakkında bilgi verilecektir.

### 2.1. Mehir

Mehir; “Nikah akdinin sonucu olarak kocanın, karısına ödemek zorunda olduğu para veya mal’dır.” Mehir kadının malıdır. Kadın bu mal üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir.<sup>6</sup> Hukuken, evlenecek olan kızın kendisinin de babasının da çeyiz hazırlama yükümlülüğü yoktur. Ancak kendi istekleri ile böyle bir uygulamada bulunabilirler. Çeyizin temini ya kızın mehrinden yapılır ya da baba, doğrudan kendi malından infak ederek kızın çeyizini karşılar.<sup>7</sup>

### 2.2. Kalın

Erkeğin, kızın babasına evlenmek amacıyla verdiği malı ifade eden kalın, Türk boylarında yaygın olarak kullanılan bir terimdir. Kaşgarlı Mahmud’un: “Kalın veren kız alır” atasözünü eserine alması da bu durumun yaygınlığını göstermektedir.<sup>8</sup>

Karutz’a göre kalın; karşılıklı bir hediyeleşme ve evlenecek çiftin işlerini yoluna koyması için yapılan bir yardımdır. Karşılıklı olarak nitelendirilmesinin sebebi erkek tarafının kalın, kız tarafının ise kalından daha az olan bir çeyiz vermesidir. Çeyizin kalından daha az olması kız tarafının evlilik sonucu bir iş gücü kaybetmesine karşılık erkek tarafının bir iş gücü daha kazanması ile açıklanabilir. Kalın ve çeyiz evlenecek olan taraflar arasında hediyeleşmenin karşılıklı kanatlarını oluşturmaktadır.<sup>9</sup>

Divanu Lugati’t-Türk isimli eserde kalının çeyiz manası üzerinde durulmuştur. “Çeyiz veren kız alır, gerekli olan pahalı alır” ifadelerinin de söz konusu eserde kalın başlığı altında yer alması çeyiz ve kalın ilişkisi hakkında bilgi vermektedir.<sup>10</sup>

Kalın; kara mal, yelü, tüy mal ve süt hakkı olmak üzere dört kısma ayrılır. Bu dört kısımdan yalnızca kara mal, çeyiz ile doğrudan ilişkilidir. Kara mal; kızın babasına kızının çeyizini hazırlaması amacıyla verilen maldır. Kara malın kızın çeyizi dışında başka bir şekilde kullanılmasının mümkün olmadığı ifade edilmektedir.<sup>11</sup> Erkek tarafının girmiş

<sup>5</sup> Osman Kademoğlu, *Çeyiz Sandığı*, haz. Ali Pasiner (İstanbul: Duran Matbaa, 1999), 31, 121.

<sup>6</sup> Mehmet Akif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/389-391.

<sup>7</sup> Manastırlı İsmail Hakkı, *Vesâilü'l-felâh fi mesâilî'n-nikah* (İstanbul: y.y., 1313/1895), 76; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku, Şahıs, Aile ve Çözümlü Miras* (Konya: İslam Hukuku Külliyyatı Yayınları, 1977), 233.

<sup>8</sup> Abdülkadir İnan, “Kalın”, *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 21/161.

<sup>9</sup> Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, 259, 264. Kalının hukuki niteliği hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşler için bk. Sadri Maksudi Arsal, “Eski Türklerin Hususi Hukuku”, *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/91; Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, 258-262; Hıfzı Timur, “Eski Örfi Hukukumuzda Nişanlanma ve Kalın Müessesesi, *Ebul’ula Mardin’e Armağan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kenan Matbaası, 1944), 1140-1145; Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 91-94.; Mehmet Mandaloğlu, “İslamiyetten Önce Türklerde Aile Hukuku”, *Türkiyad Araştırmaları Dergisi* 33 (2013), 143; Yasemin Toros Kurtoğlu, “Eski Orta - Asya Türk Devletlerinde Aile Hukuku (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 52-55.

<sup>10</sup> *Divanı Lugat-it Türk Tercümesi*, “Çeyiz”, 3/371, 372.

<sup>11</sup> Hıfzı Timur, “Eski Örfi Hukukumuzda Nişanlanma ve Kalın Müessesesi”, 1140; Halil Cin - Gül Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi* (Konya: Sayram Yayınları, 2019), 33; Mustafa Avcı, *Türk Hukuk Tarihi* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2022), 58.

olduğu bu masrafa karşılık kız tarafı; Orta Asya Türklerinin *koşantı*<sup>12</sup>, Yakutların ise *engne* olarak adlandırdıkları çeyiz hazırlama masrafının altına girer.<sup>13</sup>

Türkler Müslüman olduktan sonra kalın âdetini yavaş yavaş bırakmış olsa dahi günümüzde Anadolu'nun çeşitli yerlerinde ve Türkistan'da başlık adıyla varlığını sürdürmektedir.<sup>14</sup>

### 2.3. Drahoma

Evlenmek, ailesine bağlı olmadan yaşamak veya bir işletmeyi yönetmek amacıyla ailesi tarafından kız çocuğuna verilen mal veya paraya drahoma denilmektedir. Drahoma özellikle Avrupa ülkelerinde ve Türkiye'de Rum kökenli ailelerde görülmektedir. Bazı ülkelerde Drahoma vermek kanuni bir zorunluluk olarak düzenlenmiştir. Örneğin; Avusturya Medeni Kanununa göre Drahoma vermek zorunludur.<sup>15</sup> Drahoma da tıpkı çeyiz gibi kız tarafının maddi durumuna göre değişkenlik gösterir. Bu sebeple kızın babasının zenginliği hakkında bilgi verici bir özellik taşır.<sup>16</sup>

### 3. Osmanlı Kanunnamelerinde Çeyiz

Kanunname-i Liva-i Menteşe<sup>17</sup> md. 30; “*Resm-i arusane, cihazlı kızdan altmış akçe ve avrattan kırk akçe ve fakirden resm-i nısf-ı gani arusiyyesi ve mutavassıt'ul-halden beyne ve beynedir.*”<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Arsal, “Eski Türklerin Hususi Hukuku”, 3/91.

<sup>13</sup> Ahmet Akgündüz, “Başlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/132.

<sup>14</sup> Akgündüz, “Başlık”, 5/132; Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2017), 72. Mehir, kalın ve başlık birbirinden farklı kavramlardır. Mehir doğrudan kıza verilmekte iken kalın kızın ailesine verilmektedir. Mehir diğerlerinden farklılığı açık olmasına karşın başlık ve kalının birbirine çok benzediği ve hatta aynı şey olduklarına dair tartışmalar mevcuttur. Akgündüz, “Başlık”, 5/132, 133. Kalın bir görüşe göre evlenecek olan erkeğin veya erkeğin ailesinin evliliğin gerçekleşmesi için kız tarafına verdiği bir mal iken başlık ise evliliğin gerçekleşmesinin ardından erkeğin veya erkeğin ailesinin kız tarafına verdiği bir hediye ifade etmektedir. Bu görüşe göre kalın, evliliğin zorunlu şartı iken başlık parası ise zorunluluk taşımamakta, gönüllülük esasına dayanmaktadır. Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, 256-258; Ali Erkul, “Eski Türklerde Evlenme Gelenekleri”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/63; Gülden Sağol Yüksekkaya, “Kalın ve Çeyiz”, *Hediye Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali - Aylin Koç (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007), 397. Diğer bir görüşe göre ise başlık parası kızın satış bedelidir. Bu son görüşe göre başlık ve kalının birbiri ile yakın bir ilişkisi bulunmamaktadır. Harun Yücel, “Kırgız ve Kazak Türklerinde Evliliğin Gerçekleşmesi İçin En Önemli Şart: Kalın”, *Türkoloji Araştırmaları Merkezi* (2010), 2; Toros Kurtoğlu, *Eski Orta - Asya Türk Devletlerinde Aile Hukuku*, 48, 49. Aydın'a göre mehir hukuki, başlık ve kalın ise sosyal iki ayrı vakiydir. İslam ve Osmanlı hukukunda mehir hukuken korunmuş, her yerde ve zamanda uygulanmıştır. Başlık ise belirli bölgelerde belirli zamanlarda bir âdet olarak uygulanma imkanı bulmuştur. Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 94.

<sup>15</sup> “Drahoma”, *Türk Ansiklopedisi*, ed. Agop Dilaçar (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 14/55.

<sup>16</sup> Uğur Özcan - Murat Gökhan Dalyan, “19. yy' da Rumlarda ve Arnavutlarda Evlilik Müessesesinde Başlık Uygulamaları”, *History Studies* 3/3 (2011), 322. Dostoyevski'nin Karamazov Kardeşler adlı kitabında da bir adamın zenginliğine örnek olarak “Kızlarının çeyizi, drahoması yerindeydi...” ifadesine yer verilmiştir. Fyodor Mihaylovic Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 4.

<sup>17</sup> II. Bayezid devrinde tedvin edilen bu kanunname hakkında bilgi için bkz. Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Tahlilleri (II. Bayezid Devri Kanunnameleri) 2. Kitap* (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), 258.

<sup>18</sup> Akgündüz, *II. Bayezid Devri Kanunnameleri*, 258. Cihazlı kadından 60 akçe resm-i arusane alınacağına dair benzer madde II. Bayezid'in Umumi Osmanlı Kanunnamesinde de yer almaktadır. Akgündüz, *II. Bayezid Devri Kanunnameleri*, 59. Aynı yöndeki düzenleme Yavuz Sultan Selim Umumi Kanunnamesi md. 107'de yer alarak aynı şekilde varlığını sürdürmüştür. Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Tahlilleri (Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnameleri) 3. Kitap* (İstanbul: Fey Vakfı, 1991), 103. Aynı yöndeki düzenleme 1565 tarihli Bosna Sancağı Kanunnamesi 270. maddede de yer almaktadır. Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Tahlilleri (Kanuni*

Osmanlı Devleti Klasik Dönem kanunnamelerinde yalnızca bu hükme ulaşabildik. Bu hükmün klasik dönemde padişahların çıkarmış oldukları kanunnamelerde sıklıkla tekrar ettiği anlaşılmaktadır. Söz konusu hüküm kanunnamelerin ekserisinde benzer şekilde düzenlendiği için yalnızca bir tanesine yer vermekle yetindik.

Klasik Dönem Osmanlı kanunnamelerinde çeyize ilişkin temelde tek madde olması ve birçok kanunnamede bu hükmün benzer şekilde yer alması dolayısıyla kısaca resm-i arûsâneyi açıklamak ve kızın çeyizli olup olmamasının vergi miktarını neden değiştirdiğine dair kısa bir açıklama yapmak gerekmektedir.

Resm-i arûsâne; diğer bir adıyla gerdek resmi, tımar sahibinin, tımarında bulunan kadının kocasından aldığı, maktu bir vergidir. Bu vergiye arûsâne veya gerdek resmi adı da verilmektedir. Arûsâne gerdek zamanında veya düğün zamanında alınan bir vergidir. Mezkur verginin miktarı, evlenecek olan kadının; dul, bakire, zengin, fakir, Müslüman ve gayrimüslim olmasına göre farklılık göstermektedir.<sup>19</sup>

Kanun maddesine göre resm-i arûsâne; çeyizli kızdan altmış akçe, dul kadından kırk akçe olarak alınır. Bu kız veya kadın fakir ise zikredilen miktarın yarısı, orta halli ise zengin ve fakir olması halinin arasındaki bir miktar olarak alınır. Maddeden anlaşıldığı üzere en yüksek vergi çeyiz sahibi olan kız için bu kızla evlenecek olan erkekten alınmaktadır.

Hukuk-ı Aile Kararnamesinde (HAK) de çeyize ilişkin bir madde yer almaktadır. İlgili madde şu şekilde düzenlenmiştir: “*Mehir menkuhenin malı olup onunla cihaz yapmaya cebr olunamaz.*”<sup>20</sup> Bu maddede; mehrin kadının malı olduğu ve kadının mehir olan mal ile çeyiz hazırlama zorunluluğunun olmadığı ifade edilmiştir.<sup>21</sup>

Yine HAK'ta gayrimüslimlerin çeyiz ve drahoma haklarına ilişkin bir düzenleme mevcuttur. HAK'a kadar Osmanlı Devleti'nde yaşayan zimmilerin aile hukuku konusunda davalarını, kendi ruhani liderleri tarafından kendi dinlerine göre dava etme veya şer'i mahkemeye giderek dava etme hakları bulunmaktaydı. HAK ile beraber yargıda birlik amacı ile zimmilerin kendi ruhani liderleri tarafından yargılamaya tabi olma hakları sona ermiştir. İlgili maddeye göre drahoma ve çeyize ilişkin meselelerde de ruhani liderleri tarafından kendi dini hükümlerine göre yargılama yapılması yasaklanmıştır. Bu kişilerin verdikleri

*Sultan Süleyman Devri Kanunnameleri- Kanuni Devri Eyalet Kanunnameleri (II)* 6. Kitap (İstanbul: Fey Vakfı, 1993), 484. II. Murat Dönemi Umumi Kanunnamesi 135. maddede de aynı yönde düzenleme mevcuttur. Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Tahlilleri (III. Murat Devri Kanunnameleri)* 8. Kitap (İstanbul: OSAV Yayınları, 1994), 121. I. Ahmed'in Kanun-ı Osmanisi'nde de aynı yönde düzenleme bulunmaktadır. Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Tahlilleri (I. Ahmed, I. Mustafa ve II. Osman Devirleri Kanunnameleri)* 9. Kitap (İstanbul: OSAV Yayınları, 1996), 514.

<sup>19</sup> Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Vergi Sistemi* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2014), 94-96; Halil Sahillioğlu, “Arûs Resmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/422, 423.

<sup>20</sup> HAK, md. 89.

<sup>21</sup> Malikiler çeyiz konusunda sorumlu kişinin kim olduğu hususunda diğer üç mezhepten farklı bir görüşe sahiptir. Malikilere göre kadın, kocasından mehir almış olduğu durumda bu mehrin bir kısmı ile çeyiz hazırlamak zorundadır. Çünkü Malikilere göre mehrin tamamı, kadının kendisinin tasarrufunda değildir. Mehrin verilmesinin temel sebeplerinden bir tanesi de kadının ev için gerekli olan çeyizleri almasıdır. Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1436/2015), 225; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstilhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1988), 2/150; Abdülkerîm Zeydân, *el-Mufassal Mezheplere Göre Bütün Yönleriyle Kadın ve Aile Fıkıhı Ansiklopedisi*, ed. Faruk Beşer (İstanbul: Asalet Yayınevi, 2019), 8/512; Üzeyir Köse, “İslâm Aile Hukuku Açısından Çeyiz”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 102, 103. İslam hukukunda çeyize ilişkin detaylı bilgi için bk. Üzeyir Köse, “İslâm Aile Hukuku Açısından Çeyiz”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 98-112.

kararların kazai bir hüküm doğurmayacağı ifade edilmiştir. İlgili madde şu şekilde düzenlenmiştir: “Rüesâ-yı ruhaniyenin akd ve fesh-i nikah ile müstetbiâtından nafaka-i zevcât, drahoma ve cihaz hakkında hakk-ı kazaları mülğadır.”<sup>22</sup>

Osmanlı Devleti’nde evlilik dolayısıyla erkek tarafından talep edilen kalın, başlık parası, ağırlık veya benzeri eşya veya mallar ilk zamanlar kısmen yasaklanmıştır.<sup>23</sup> Manastırlı, başlık ve benzeri paraların yasak olmasına ilişkin olarak şunları söylemiştir: “Bir kızı tezvic veya teslim etmek için velileri tarafından alınan akçe ve saire istirdat olunur. Çünkü hakk-ı sükât olmak üzere verilen şeyler rüşvettir. Ama tavassut ve ıslah-ı beyn için ücret diye verilen şey istirdat olunamaz. Lakin verilen şeyin ameli mukabelesinde ücret olduğu tasrih olunmaz ise hibe kabilinden olmakla rucu’a mani’ olacak bir şey yok ise rucu’ caiz olur.”<sup>24</sup> HAK ile beraber ise evlilik dolayısıyla kızın ailesinin koca veya ailesinden talep ettiği mallar tamamen yasaklanmıştır. İlgili madde HAK’ta şu şekilde düzenlenmiştir: “Bir kızı tezvic veya tezvic için ebeveyn veya akrabasının zevcden akçe ve eşya-yı saire almaları memnudur.”<sup>25</sup>

#### 4. Osmanlı Hanedan Üyelerinin Çeyizi

Osmanlıda hanedan üyelerinin, özellikle de Hanım Sultanların evlilikleri şaşaalı bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Aynı şekilde çeyizlerinin de çok fazla olduğu ve bu çeyizlerin zaman zaman sergilendikleri ve bir tören eşliğinde taşındıkları arşiv belgelerinde yer almaktadır.

Rukiye Sultan’ın çeyizi, Adile Sultan’ın çeyizi, Refia Sultan’ın çeyizi, Fatıma Sultan’ın çeyizi, Mediha Sultan’ın çeyizi, Naile Sultan’ın çeyizi, Mihrimah Sultan’ın çeyizi, Münire Sultan’ın çeyizi ve daha birçok sultanın çeyizine ilişkin genel bilgiler, bu çeyizlerin içerisinde nelerin bulunduğuna ilişkin bilgiler Osmanlı arşivinde yer almaktadır.<sup>26</sup> Ancak Sultanların çeyizleri hukuki ihtilaf açısından dolayı değil; miktarları, törenle taşınması<sup>27</sup> gibi sebeplerden dolayı arşiv kayıtlarında yer almıştır. Bu sebeple çalışmamızda Sultanların çeyizlerine ilişkin bu kadar bilgi ile iktifa edilmiştir.

#### 5. Osmanlı’da Çeyize Getirilen Sınırlama

Çeyizin örf olarak İslam hukukunun etkin olduğu coğrafyalarda ve tabi olarak Osmanlı Devleti’nde yaygın olduğu ifade edilebilir. Diğer uygulamalarda olduğu gibi çeyizde de İslam ahlakına ve kültürüne uygun olan çeyiz uygulamasının evlenecek olan kişilerin yuvasına yapılan yardım olması bakımından büyük yararı bulunmaktadır. Ancak aslından ve amacından uzaklaşıldığı takdirde bu uygulama evliliğin önünde engel olan bir âdete

<sup>22</sup> HAK, md. 156.

<sup>23</sup> Muhammed Emin İbn Abidin, *Reddül-Muhtar Ale’l-Dürri’l-Muhtar*, çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1983), 5/570.

<sup>24</sup> Manastırlı İsmail Hakkı, 77. Hemen hemen aynı ifadeler, Seydişehir’in eserinde de yer almaktadır. Mahmud Esad Seydişehrî, *Kitab-ı Nikah ve Talak*, haz. Abdüsselam Arı (İstanbul: Seçil Ofset Yayınları, 2021), 74.

<sup>25</sup> HAK md. 90.

<sup>26</sup> Osmanlı Sultanlarının çeyizleri hakkında bilgi için bk. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>.

<sup>27</sup> “Gelin, hanedan üyesi ise çeyiz sepetlere ve sandıklara konur araba ve atlara yüklendikten sonra yeniçeri ağası ile teberdarlar nişancı, defterdar, dergahlı kapıcıbaşları, aşağı bölük ağaları, sipahi silahtar ağaları, yeniçeri efendisi, sekbanbaşı, kul kethüdası, Divan-ı hümayun hocaları, topcubaşı, cebecibaşı, dergahlı çavuşları, subaşı, aşçıbaşı ve gedikli zaimlerin yer aldığı tören alayı yola çıkardı. Çeyiz alayı sırasında mehterhane çalar, damadın konak ya da sarayına gidilerek çeyiz teslim edilirdi. Damat, alaya katılanlara rütbe ve konumlarına göre armağanlar dağıtırdı“Çeyiz”, Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, Ed. Adnan Bek (İstanbul: Milliyet Gazetecilik, 1986), 5/3668, 3669.

dönüşerek zararlı bir hale gelebilmektedir. Bu zararlar dolayısıyla bir uygulamayı tamamen terk etmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Söz konusu uygulamanın zararlarını sona erdirmek için zaman zaman devlet müdahalesi ile bu uygulamaların belirli kısıtlamalara tabi olması gerekmektedir.

Çeyiz uygulamasının, amacına aykırılık teşkil eden, tarafların zararına sebep olan kısımları üçe ayrılabiliriz. Birincisi; çeyiz olarak hazırlanan mahrem eşyaların herkesin önünde ortaya çıkarılıp teşhir edilmesidir.

İkincisi; çeyizde ailelerin gurur ve gösteriş bakımından birbirleri ile yarışma duygusuna kapılması ve tarafların zaman zaman bu durumu aşağılama derecesine taşımıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi çeyiz veya evlilik dolayısıyla verilen diğer eşyaların maddi değeri ailelerin toplumsal statüleri ve maddi durumlarının bir tezahürü olarak değerlendirilmektedir.<sup>28</sup> Bu iki husus hakkında Osmanlı hukukunda bir düzenlemeye rastlamadığımız için bu kadar bilgi ile iktifa edilmiştir.

Üçüncüsü ise; ağır bir borç altına girme pahasına gereğinden fazla çeyiz hazırlama, çeyiz hazırlamada israf ve bu iki sebebe bağlı olarak yardım maksadı taşıyan çeyizin evliliklerin önünde engel olmasıdır.<sup>29</sup> Üçüncü sebep de aslen hukukla ilişkili olmamasına rağmen devletin maslahata dayanarak müdahalede bulunması dolayısıyla hukuki bir nitelik kazanmıştır. Osmanlı uygulamasına bakıldığında zaman zaman çeyize bir sınırlama getirilmesi, bu duruma örnek teşkil etmektedir.

Arşiv kayıtları incelendiğinde, Anadolu'nun bazı bölgelerinde başlık parası ve kıza verilecek çeyiz eşyalarının aileler arasında bir yarış halini aldığı ve bu durumun evlenecek gençlere zarar verdiği anlaşılmaktadır. 19. yy.'da Kayseri'de başlık, çeyiz ve düğün masraflarını normal bir hale getirebilmek adına şehrin ileri gelenlerinin bir araya toplanıp, ailelerin yapacağı azami masrafları kademeli olarak sınırlandırmaları bunun açık bir göstergesidir. Mezkur sıralamaya göre birinci grup; "Eşrâf-ı kirâm ve kudretli vücuh"tan olanları yani şehrin ileri gelenlerini temsil etmektedir. Birinci grupta yer alanların kızları için 5000 kuruş mehr-i muaccel ve 1000 kuruş mehr-i müeccel ödenecek; buna karşılık kız tarafı da evlenecek kıza 20 kat elbise verecektir. Ziyafet ve düğün süresi ise bir haftayı geçmeyecektir. Burada zikredilen 20 kat elbise çeyiz olarak belirlenmiştir. Orta halli kişileri ifade eden ve genellikle kamu görevlilerini kapsayan "Hacıyân" ikinci grubu temsil etmektedir. İkinci grup, 3000 kuruş mehr-i muaccel ile 750 kuruş mehr-i müeccel

<sup>28</sup> Ebu'l Ala Mevdudi, *İslam'da Aile Hukuku (Karı-Koca Hakları)*, çev. Memiş Tekin (Konya: Esra Yayınları, 1994), 128, 129; Hasan Çalışkan, *Evlilik ve Aile Hayatı* (İstanbul: Çelik Yayınları, 2001), 47; H. Ahmet Maden, "Çeyiz Geleneği", *Türk Aile Ansiklopedisi* (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1991), 1/ 216; Abdülazim Mahmûd ed-Dîb, "Çeyiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/297.

<sup>29</sup> Çalışkan, *Evlilik ve Aile Hayatı*, 47; Salih Okur Gümrükçüoğlu, "İslam Aile Hukukunda Kadının Mehir Hakkına Toplumun Bakış Açısı Üzerine Bir Değerlendirme", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 17/4 (2013), 231, 232. Evliliklerin kolaylaştırılması yolunda Rasulullah (sav)'in uygulaması, örf ve âdetin bu yönde şekillenmesini gerektirmektedir. Rasulullah (sav)'in, kızı Fatıma (r.anha)'ya hazırladığı çeyiz; kadife kumaş, bir su tulumu ve içi ızdır otuyla doldurulmuş bir yastıktan oluşmaktadır. Nesâî, Sünen-i Nesâî, thk. Abdulfettah Ebu Gudde, (Haleb: Mektebül'-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1986), "Nikah", 82 (No. 3384); İbn Mâce, Sünen-i İbn Mâce, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (b.y.: Daru'l-İhyau'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1431), "Zühhd", 11 (No. 4105). Rasulullah (sav)'in, kızı Fatıma (r.anha)'ya mütevazi bir çeyiz hazırlaması bize diğer bütün konularda olduğu gibi çeyiz konusunda da örnek olmuştur. Burada zikredilen esas mesele çeyizin, mehrin, düğün töreninin çok mütevazi yapılmasının bir mecburiyet oluşu değildir. Esas mesele, bu gibi şartlarla evliliğin zora sokulmaması, helal olan evliliğin kolaylaştırılması ve harama götüren diğer yolların ise önünün kapatılmasıdır.

karşılığında 15 kat çeyiz vermekle yükümlü tutulmuştur. Zayıf gelir düzeyine sahip olan üçüncü grup ise 500 kuruş mehr-i muaccel ile 250 kuruş mehr-i müeccel alacak ve karşılığında 5 kat elbiseyi çeyiz olarak kızlarına vereceklerdir. Her grup için ayrı ayrı belirlenen para ve eşyalar dışında başlık parası altında şeriat dışı herhangi bir para talep edilmeyeceği de bu kararda yer almaktadır.<sup>30</sup>

1865 tarihinde<sup>31</sup> “İzdivâc ve Tenâküh maddesi hakkında Tenbihatı Havi İlannâmedir” başlığı ile bir nizamnâme çıkarılmıştır. Mithat Paşa tarafından Tuna vilayeti için çıkarılan bu nizamnâme daha sonra çok az değişikliklerle “Mecmu’-a-i Nizâmât-ı Vilâyât” adı ile yayınlanmıştır. 1872-1873 tarihinde de yayınlanarak<sup>32</sup> ülke genelinde cari hale getirilmiştir.<sup>33</sup> Nizamnâmenin giriş kısmında, sınırlandırma amacının israfı önleme ve evlenmeyi kolaylaştırma olduğu ifade edilmiş, bunun yanı sıra evlenmenin zorlaştırılması sonucunda karşılaşılan sorunlara kısaca değinilmiştir. Halk dört sınıfa ayrılmış ve hangi sınıfın en fazla ne kadar eşya, mehir ve çeyiz verebileceği düzenlenmiştir. Ayrıca düğünde yapılacak masraflar ve hediyeler hususunda da sınırlandırma yapılmıştır.<sup>34</sup>

1865 tarihinde Yanya eyaletinde de bir komisyon tarafından evliliklerin kolaylaştırılmasına ilişkin bir layiha düzenlenmiş ve Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâmı Adliye’ye havale edilmiştir. Bu layihada özellikle eskiden beri devam eden çeyiz uygulamasının birçok masrafa sebep olduğu ve evlilik önünde engel oluşturduğu ifade edilmiştir. Halk; hesap, nesep, servet ve iktidarına göre beş sınıfa ayrılarak her bir sınıfın vereceği çeyiz sınırı belirlenmiştir. Her bir grubun alabileceği çeyiz miktarına ilişkin bir defter düzenlenerek, mahkeme siciline kaydedilmesine karar verilmiştir. Bu sınırın üzerinde çeyiz vermeye kalkışan kişilerin nikah akitlerinin icra edilmeyeceği kararlaştırılmıştır.<sup>35</sup> Daha sonra Konya’da uygulanmak üzere bir layiha çıkarılmıştır.<sup>36</sup> Diğer birçok vilayette de evliliklerin azalmasına önlem olarak düğün masraflarında sınırlandırmaya yönelik düzenlemeler yapılmıştır.<sup>37</sup>

## 6. Osmanlı Kadı Sicillerinde Çeyiz

Osmanlı uygulamasında kadı sicillerinde çeyiz olarak nelerin verildiği, nelerin çeyize konu olduğu incelendiğinde sıklıkla; küpe, kuşak, mücevher, altın, gümüş, sorguç, enselik, bilezik, kaftan, entari, yorgan, seccade, döşek, döşek yüzü, yastık, çarşaf, peşkir (havlu), keçe, minder,

<sup>30</sup> Musa Çadircı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri’nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991), 326, 327.

<sup>31</sup> İlannâmenin tarihi hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşler için bk. Tülay Ercoşkun, *Osmanlı İmparatorluğu’nda 19. Yüzyılda Evlilik ve Nikaha Dair Düzenlemeler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 123. Çeyiz ve benzeri düğünle alakalı masrafların sınırlandırılmasına ilişkin olarak İzmir vilayetinde kaleme alınan 1856 tarihli kayıt ile alakalı bilgi için bk. Murathan Keha, “19. Yüzyılda Düğünlerde Yapılan İsrâf ve Buna Karşı Alınan Tedbirler”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/4 (2017), 1283-1287.

<sup>32</sup> İlgili nizamnâme için bk. Düstur, 1. Tertip (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289), 1/736-741. Layiha; giriş kısmı, 10 madde ve halkın sınıflandırıldığı dört ayrı gruba dair bilgilerden oluşmaktadır.

<sup>33</sup> Şuayip İbiş, *Şer’î Hukuktan Medeni Hukuka Evlilik: Çorum Örneği (1840-1930)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 16, 17.

<sup>34</sup> Düstur, 1. Tertip, 1/736-741.

<sup>35</sup> Ercoşkun, *Osmanlı İmparatorluğu’nda 19. Yüzyılda Evlilik ve Nikaha Dair Düzenlemeler*, 131, 132.

<sup>36</sup> Konya’da çıkarılan layihanın özellikleri ve maddeleri için bk. Ercoşkun, *Osmanlı İmparatorluğu’nda 19. Yüzyılda Evlilik ve Nikaha Dair Düzenlemeler*, 133-138.

<sup>37</sup> Ercoşkun, *Osmanlı İmparatorluğu’nda 19. Yüzyılda Evlilik ve Nikaha Dair Düzenlemeler*, 76.

kaliçe (halı), sahan (tabak türü), sofrası, bohça, don, mintan, tencere, hamam taşı, sini, güğüm, leğen, ibrik, lengeri, makrama (havlu), bakraç, yaşmağı, tepsi, kahve ibriği, gömlek, şamdan, kapı perdesi, yağlık, Mushaf-ı şerif, kumaş, tava, kepçe gibi evde kullanılacak eşyalar, temel gereksinimler ve nakit para göze çarpmaktadır. Zaman zaman da ev, arazi, bağ, bahçe, su kuyusu maddi değeri yüksek gayrimenkullerin de çeyiz olarak sarf edildiği görülmektedir.

Üsküdar Mahkemesi 17 numaralı sicilde yer alan bir kayıta; bir bağın yarısının, babası tarafından kızına çeyiz olarak verildiği ifade edilmektedir.<sup>38</sup> Üsküdar Mahkemesi 17 numaralı sicilde yer alan farklı bir kayıta yine bir bağın çeyiz olarak verildiği ifade edilmektedir.<sup>39</sup> Bu örnekler yatak, döşek, tabak, çanak cinsinden evde kullanılacak olan ve maddi değeri az olan eşyaların yanı sıra zaman zaman maddi değeri yüksek gayrimenkullerin de çeyize konu olabileceğini göstermektedir. Her ne kadar çeyizin tanımında taşınır mallar ve ev eşyaları ifadesine atıf yapılsa da taşınmaz malların bu kapsama alınmayacağına dair net bir kural söz konusu değildir. Osmanlı uygulamasında taşınmaz malların çeyiz kapsamında zikredildiği mahkeme kayıtları, örfen taşınmaz malların da çeyiz kapsamına alındığını göstermektedir.

Diyarbakır mahkemesinde yer alan bir kayıta; karı ile kocanın belirli bedel üzerinde muhalaa yaparak boşandıkları bilgisi yer almaktadır. Söz konusu kayıta muhalaa sonucunda tarafların birbirini ibra ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>40</sup> İbra edilen hususlar arasında mehir ve nafaka ile beraber kadının çeyiz eşyalarından da bahsedilmesi, İslam hukukunda yer alan mal ayrılığı rejimine uygun bir şekilde Osmanlı uygulamasında da çeyizin doğrudan kadının malı kabul edildiğini göstermektedir.

Bab Mahkemesi 3 numaralı sicilde yer alan kayıt; çeyizin kim tarafından verildiği, kime verildiği ve çeyizin hukuki niteliğinin ne olduğu hakkında bilgiler içermesi bakımından oldukça önemlidir. Mezkur sicil örneğinin temel konusu kısaca; bir kişinin söz konusu evin miras olarak kendisine kaldığını iddia etmesi, diğer kişinin ise bu evin çeyiz olarak yıllar öncesinde kendisine verildiğini iddia etmesi hususundadır. Söz konusu kayıta, çeyizin anne tarafından verildiği anlaşılmaktadır. Kayıt, ekseriyetle baba tarafından karşılanan çeyizin zaman zaman anne tarafından<sup>41</sup> da karşılandığını göstermesi bakımından önemlidir. Çeyizin kızın kendi hesabına verildiği de yine bu örnekten çıkarılabilmektedir. Çeyiz olarak ifade edilen ve ortak kullanımı gerektiren, maddi değeri çok yüksek olmayan eşyalar için her ne kadar mülkiyet, çeyizin verildiği kişide olsa dahi ortak kullanım bakımından karşı tarafın rızası şart değildir. Ancak yine çeyiz kapsamında olan maddi değeri yüksek gayrimenkullerin ise yalnızca çeyizin verildiği kişinin mülkiyetine geçtiği ve yine yalnızca bu kişinin tasarrufunda bulunduğu mezkur örnekte görülmektedir. Çeyizin hukuki niteliğine ilişkin olarak bu kayıta “hibe ve fariğan” ifadesi zikredilmektedir. “Fariğan” ifadesi, haktan feragat etme anlamında kullanılmıştır. Çeyizi veren kişi hibede bulunarak verdiği mal üzerindeki haktan feragat etmiş olmaktadır. Ayrıca çeyiz, hibe

<sup>38</sup> İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil (956-963/1549-1556), ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 208.

<sup>39</sup> Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil, 333.

<sup>40</sup> Diyarbakır Şer`iye Sicilleri Amid Mahkemesi 3745 Numaralı Sicil (1237-1239/1822-1824), ed. Ahmet Zeki İzgöer (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2017), 97.

<sup>41</sup> Annenin kızına çeyiz hazırlamasına ilişkin benzer mahkeme kaydı için bk. Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil, 872; İstanbul Kadı Sicilleri 68 Üsküdar Mahkemesi 396 Numaralı Sicil (1150-1151/1737-1738), ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ, 2019), 56.

hükümünde olduğundan dolayı “hibe ve teslimi hakkında bilgimin olmadığı” ifadesi yer almaktadır. Çeyizde teslimin gerçekleşip gerçekleşmemesi hibeden dönebilme bakımından önem arz etmektedir. Mezkur kayıтта hüküm olarak; çeyizin verildiği kızın ev üzerinde malik olduğuna ve haksız olarak evin kullanımını yapan kişinin ise bu haksız el atma fiiline son vermesi hususunda tembih edilmesine karar verilmiştir.<sup>42</sup>

Bab mahkemesi 92 numaralı sicilde yer alan bir kayda göre Fatıma isimli kadın, kızına çeyiz olarak birçok eşya vermiştir. Daha sonra ise bu eşyaları kızına çeyiz olarak değil ariyet olarak verdiğini iddia ederek mezkur eşyaların kendisine teslim edilmesi gerektiği hususunda dava açmıştır. Çeyiz olarak verilen mallara bakıldığında maddi anlamda çok yüksek meblağlara ulaşan eşyaların söz konusu olmadığı görülmektedir. Diğer sicil örnekleri incelendiğinde babanın veya annenin kızı için genellikle çeyiz olarak verdiği eşyaların benzerlerinin hibe edildiği görülmektedir. Ancak sicil kaydında bu konuda detaylı bilgiler yer almamaktadır. Kız ise babasının ve kardeşinin mirasından hakkına düşen kısımlarına ilişkin olarak annesine karşı dava açmıştır. Söz konusu kayıтта ilk olarak çeyiz mallarının hibesinden annenin vazgeçme ihtimalinin bulunup bulunmadığı hususunda değerlendirme yapıldığında; çeyiz verilen kızın kebire olduğu yani buluğa ermiş olduğu bilgisi yer almaktadır. Ayrıca çeyiz olarak verilen malların teslim ve kabzının gerçekleştiği de ifade edilmiştir. Bu hususlar beraber değerlendirildiğinde Hanefi mezhebine göre kızın sözüne riayet edileceği anlaşılmaktadır. Annenin bu durumda hibeden dönme ihtimali bulunmamaktadır. İkinci olarak ise söz konusu kayıтта yer alan, malların ariyet olarak mı yoksa hibe hükümünde çeyiz olarak mı verildiği hususunda değerlendirme yapıldığında; çeyiz olarak verilen mallar dikkate alındığında diğer mahkeme kayıtlarında çeyiz olarak kızı verilen mallar ile paralellik gösteren, çeyiz kapsamı dışında olmayan malların kızı verildiği anlaşılmaktadır. Yani örfen bu malların çeyiz olarak verilmiş olma ihtimali kuvvetlidir. Bu sebeple her ne kadar söz konusu hususta mahkeme kaydında detaylı hükümler bulunmasa dahi verilen mallar üzerinden değerlendirme yapıldığında İslam hukuku kurallarına göre kızın sözüne riayet edileceği ve malların çeyiz olarak değerlendirileceği anlaşılmaktadır. Söz konusu meselede taraflar sulh olmuş ve alacak verecek hususunda birbirlerini ibra etmişlerdir.<sup>43</sup>

Bab mahkemesi 150 numaralı sicilde yer alan bir kayda göre zimmiler arasında çeyiz hususunda ihtilaf vuku bulmuştur. Kız babası, kızını evlendirirken evlendireceği oğlanın babasına, kızı için çeyiz hazırlaması amacı ile bir miktar para vermiştir. Uzun bir süre sonra kız, babası tarafından kocasının babasına verilen çeyiz parasının kendisine verilmesi amacı ile dava açmıştır. Oğlanın babası ise kızın yıllarca aynı yerde yaşamalarına rağmen sükût ettiğini ifade etmiştir. Mahkeme, 15 yılı geçen meselelerde zaman aşımının söz konusu olduğuna ve bu hususta mahkemede dava açılmayacağına hükmetmiştir. Mezkur sicilden çeyize dair zaman aşımı dışında da farklı çıkarımlarda bulunulabilir. Öncelikle verilen çeyizin bir vesika olarak düzenlenmiş olması sözleşmeye dayanması dikkat çekicidir. 18. yy.'a ait bir kayıтта dahi günümüzdeki çeyiz senedine benzer bir düzenlemenin yapılması çeyizin yalnızca örfi hükümlere dayanılarak ve yazılı olmayan şekilde yapılması geleneğinin

<sup>42</sup> İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (1077/1666-1667), ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 443.

<sup>43</sup> İstanbul Kadı Sicilleri 60 Bab Mahkemesi 92 Numaralı Sicil (1120-1121/1709), ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ, 2019), 336.



bir istisnasını teşkil etmektedir. Mezkur kayda göre çeyizi kız babasının, evlenecek olan erkeğin babasına vermesi de dikkat çekici bir husustur. Kızın çeyizinin hazırlanması için verilen bu para her ne kadar erkeğin babasına verilse de bu para veya mal üzerinde hak sahibi olan yalnızca kızıdır. Ayrıca bu sicil kaydından çıkarılacak en önemli sonuçlardan bir tanesi de davanın tarafları olan kişilerin Müslüman olmamalarıdır.<sup>44</sup> Davacı olan kız da davalı olan adam da zimmidir. Davanın her iki tarafı da Müslüman olmadığı için ve davanın konusu aile hukukuna ilişkin olduğundan dolayı taraflar davayı kendi dini kurallarına göre ve kendi ruhani liderleri aracılığı ile çözüme kavuşturma imkanına sahip olmalarına rağmen şer`i mahkemeye başvurmuşlardır.<sup>45</sup> Müslüman olmayan bu kişilerin kendi hukuk sistemlerinde yer alan drahomaya değil de İslam hukukunda yer alan çeyize başvurması dikkat çekicidir. Bu durum Müslümanların örfünün, zimmiler üzerindeki tesirini göstermektedir. Ayrıca bu durum, gayrimüslimlerin şer`i hukuka ve şer`i mahkemeye olan güvenlerini de göstermektedir.

Eyüb Mahkemesi 182 numaralı sicilde yer alan bir kayıta; kızına çeyiz olarak verdiği birtakım eşyaları daha sonra geri isteyen annenin talebinin kabul edilmediği görülmektedir. Annenin çeyiz olarak kızına hibe ettiği malların kız tarafından teslim alınması dolayısıyla hibe işlemi, geri dönme hakkı bulunmaksızın sona ermiştir. Bu sebeple de annenin daha sonra bu malları talep hakkı kalmamıştır.<sup>46</sup>

İstanbul Mahkemesi 12 numaralı sicilde yer alan bir kayda göre Ayşe isimli bir kadın vefat etmiştir. Ayşe'nin; kızı, annesi ve eşi arasında tereke üzerinde ihtilaf meydana gelmiştir. Ayşe'nin annesi olan Fatıma, Ayşe'nin kocası olan Dilaver'in elinde bulunan bir malın kendisine ait olduğunu iddia ve dava etmiştir. İfadelere göre Ayşe ile Dilaver evlenirken Fatıma kızına birtakım malları ariyet olarak verdiğini ifade etmiş, Ayşe öldüğü için Dilaver'in elinde bulunan bu malların kendisine geri verilmesini talep etmiştir. Bu iddiasında önemli bir nokta ise kendisinin "evsat-ı nasdan" olduğunu zikretmesidir. Evsat-ı nas; maddi durum olarak zengin olmamayı orta halli olmayı ifade etmekle beraber çeyiz konusunda fetvalarda hükmün oluşumunda etki doğuran bir niteliği haizdir. Dilaver ise Fatıma'nın ifadelerini kabul etmekle beraber verilen malların ariyet olarak değil çeyiz olarak hibe edildiğini ifade etmiş ve bu malların teslim edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Fatıma ise bu hususta fetva almıştır. Mahkeme kaydında da yer alan fetvaya göre; ariyet-çeyiz (hibe) ihtilafında evsat-ı nas olan (zengin olarak addedilmeyen) kişinin yemini ile beraber bu kişinin iddiasının kabulüne hükmedileceği yer almaktadır. Fetvaya göre Fatıma'nın sözü kabul edilmekte olup, malların ariyet kapsamında değerlendirileceği anlaşılmaktadır. Eğer ki Fatıma zengin olarak nitelendirilen bir kişi olsa idi fetva; verilen malın ariyet değil çeyiz olduğu, kocanın ifadesinin kabul edilmesi

<sup>44</sup> Zimmilerin çeyiz ihtilafına dair şer`i mahkemeye başvurduğu farklı örnekler için bk. Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil, 259; İstanbul Kadı Sicilleri 42 Beşiktaş Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (966-968/1558-1561), ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ, 2019), 290. Osmanlı Devleti'nde şer`iye siciline yansıyan çeyiz uygulamasına müteallik ihtilaflar incelendiğinde davanın tarafları arasında gayrimüslim kadınların da bulunması dikkat çekmektedir. Seda Örsten Esirgen, "Aile Hukuku ve Mülkiyet İlişkileri Açısından Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Gayri Müslim Kadın", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 65/3 (2016), 909.

<sup>45</sup> İstanbul Kadı Sicilleri 65 Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil (1143-1144/1730-1732), ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ, 2019), 252.

<sup>46</sup> İstanbul Kadı Sicilleri 72 Eyüp Mahkemesi 182 Numaralı Sicil (1154-1161/1741-1748), ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ, 2019), 210.

yönünde olacaktır. Ancak orta halli olan bir kişi söz konusu olduğu için verilen malın çeyiz değil, ariyet olduğunu iddia eden kişinin yemini kabul görmüştür. Sonuç itibarıyla orta halli olan annenin yemini üzerine, verilen malların ariyet olduğuna ve Fatıma'ya teslim edilmesine karar verilmiştir.<sup>47</sup>

Yaşı küçük olan kız çocuklarının çeyizi öncelikle velilerinin geçici koruması altına alınır. Velilerinin de bulunmaması halinde ise kendisine vasi atanır ve diğer mallarında olduğu gibi çeyizi de vasi tarafından geçici olarak kontrol edilir. Kız çocuğunun kendi işlerini görebilecek yaşa gelmesinden sonra ise vasi tarafından bu eşya veya mal kıza verilir. İstanbul Mahkemesi 20 numaralı sicil kaydında da öncelikle küçük kızın çeyizi vasi tarafından alınmış, kız kebire olduğunda ise bu mal kendisine teslim edilmiştir.<sup>48</sup>

Beşiktaş Mahkemesi 2 numaralı sicilde yer alan bir kayda göre Ekmekçibaşı mahallesinde ikamet eden Havsa isimli kadın Zeynep isimli bir kız çocuğunu, kızın ana ve babasının izni ile yetiştirmek için iyallığe almıştır. “İyallığe vermek”, Osmanlı Devleti'nde evlatlık müessesesinin İslam hukukuna aykırı olmayacak şekilde düzenlenmesi ile oluşturulan türlerinden bir tanesidir. Havsa, yanına aldığı Zeynep'in nafakasını, çeyizini ve her türlü giderini kendisi karşıladıktan sonra asıl ana ve babanın Zeynep'i kendisinden almalarına önlem olarak bu miktarların mahkeme tarafından kaydedilmesini talep etmiştir. Havsa böylece; Zeynep'i kendisinden almaya kalkacak olan kişilerin bu ücreti ödemek zorunda kalmasını veya Zeynep'i kendisinden alamamasını sağlamış olmaktadır. Çeyizin de bu hususta zikredilmesi, kız çocuğunun çeyizinin örf olarak da genellikle ana baba tarafından karşılandığını ve bu durumun yaygın olduğunun bir göstergesidir. Ayrıca kız çocuğu küçük olmasına rağmen küçüklükten itibaren çeyiz temini için para olarak bir miktarın belirlenmesi ve bu miktarın biriktirmeye başlanması genellikle çeyizin sürece yayılarak yapıldığını, küçük yaşlardan itibaren ana babanın kız çocukları için çeyiz hazırlığına başladığını göstermektedir.<sup>49</sup> “Kız beşikte, çeyiz sandıkta” atasözü de bu duruma işaret etmektedir.

Kısmet-i Askeriye Mahkemesi 59 numaralı sicilde yer alan bir kayıttan; vefat eden kişinin tereke taksiminin uzun süreceği zamanlarda öncelikli bir durum olarak evlenecek olan kız için çeyiz parasının kullanılabilceği anlaşılmaktadır. Mezkur örnekte babası vefat eden kızın annesi aynı zamanda kızın vasisidir. Anne kızının çeyizi için terekeden para kullanımı için talepte bulunmuş mahkeme de bu yönde bir izin kararı çıkarmıştır. Bu örnek aslında çeyizin zorunlu olmamakla beraber örfen baba tarafından karşılandığını ve bu durumun genel olarak kabul gördüğünü göstermektedir.<sup>50</sup>

Galata Mahkemesi 259 numaralı sicilde yer alan mahkeme kaydına göre yedi sene bir kişinin yanında hizmet eden bir kız bu sürenin sonunda ecr-i misil davası açmıştır. Yedi sene

<sup>47</sup> İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (1073-1074/1663-1664), ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 243.

<sup>48</sup> İstanbul Kadı Sicilleri 56 İstanbul Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (1099-1100 / 1688-1689), ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ, 2019), 97. Benzer sicil kayıtları için bk. İstanbul Kadı Sicilleri 71 Eyüp Mahkemesi 175 Numaralı Sicil (1157-1159/1745-1746), ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ, 2019), 59; İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadareti Mahkemesi 80 Numaralı Sicil (1057-1059/1647-1649), ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 210.

<sup>49</sup> Beşiktaş Mahkemesi 2 Numaralı Sicil, 75.

<sup>50</sup> İstanbul Kadı Sicilleri 64 Kısmet-i Askeriye Mahkemesi 59 Numaralı Sicil (1143 / 1730-1731), ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ, 2019), 59.

boyunca alması gereken parayı talep amacıyla açtığı bu davada davalı olan kişi ise kızın çeyizini hazırlayıp evlendirdiğini ve bu sebeple ayrıca vermesi gereken bir meblağ olmadığını ifade etmiştir. Daha sonra muslihun aracılığıyla anlaşılıp davayı sona erdirmişlerdir.<sup>51</sup> Bu örnekte hizmetin karşılığı olarak çeyiz hazırlama işlemi, çeyizin zaman zaman ana baba dışındaki kişilerin, özellikle de evlenecek kişinin bizzat yerine getirdiği ve bu çeyizin, uzun süreli hizmet bedeli olacak seviyede bir meblağ tutabileceğini göstermektedir.

Çeyiz mallarının mülkiyeti doğrudan, evlenen kadına aittir. Osmanlı mahkeme kayıtlarında da bu durum açıkça görülmektedir.<sup>52</sup>

Üsküdar mahkemesi 17 numaralı sicilde yer alan bir kayıta evlenecek olan bir kişinin, kaynanasına ağırlık verdiği ifade edilmektedir. Boşanma sonrasında ağırlık olarak verilen miktarın kendisine iade edilmesini talep etmiştir. Kaynanası ise verilen ağırlık ile kızının çeyizini hazırladığını ifade etmiştir.<sup>53</sup> Söz konusu kayıttan, ağırlığın kızın baba veya annesine verildiği ve bunun karşılığında kızın çeyizinin hazırlandığı anlaşılmaktadır.

Diyarbakır mahkemesinde yer alan bir kayıta başlık parasına ilişkin bilgiler yer almaktadır. Söz konusu kayıta, evlenmek isteyen adamın, evlenmek istediği kızın babasına yüklü miktarda başlık parası verdiği ifade edilmektedir. Başlık parası verildikten sonra evliliğin gerçekleşmemesi sonucu, başlık parası veren kişi bu paranın iadesini talep etmiştir. Başlık parasının bir kısmının iade edilmemesi sebebiyle de dava açılmıştır.<sup>54</sup> Söz konusu kayıta nikahın gerçekleşmemesi durumunda başlık parasının iade edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Başlık parasının genellikle evlenilecek kızın babasına verildiği, bazı bölgelerde ağırlık olarak ifade edilen bu paranın Diyarbakır civarında başlık parası<sup>55</sup> olarak ifade edildiği de bu ve benzeri mahkeme kayıtlarından<sup>56</sup> anlaşılmaktadır.

Üsküdar Mahkemesi 17 numaralı sicilde yer alan bir kayıttan; Yani isimli bir kişinin, Dimitri'nin kızı ile evlenmek amacıyla iki bin akçe ve bir maşrapayı ağırlık olarak Dimitri'ye verdiği anlaşılmaktadır. Yani, verdiği ağırlık karşılığında Dimitri'nin, kızı için çeyiz olarak bir şey hazırladığını ifade etmiş ve hazırlamasını talep etmiştir. Bu iddia karşısında

<sup>51</sup> İstanbul Kadı Sicilleri 63 Galata Mahkemesi 259 Numaralı Sicil (1137-1138 /1724-1725), ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ, 2019), 351.

<sup>52</sup> Bu hususa dair mahkeme kayıtları için bk. İstanbul Kadı Sicilleri 45 Evkaf-ı Hümayûn Müfettişliği 1 Numaralı Sicil (1016-1035/1608-1626), ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ, 2019), 613. Çeyize ilişkin meselelerde beyininin kimden talep edildiğine ilişkin sicil kayıtları için bk. İstanbul Kadı Sicilleri 50 Rumeli Sadâreti Mahkemesi 106 Numaralı Sicil (1067-1069/1656-1658), ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ, 2019), 136; İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (924-927/1518-1521), ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 181.

<sup>53</sup> İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil, 150.

<sup>54</sup> Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3712 Numaralı Sicil (1145-1212/1732-1798), ed. Ahmet Zeki İzgöer (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2013), 133.

<sup>55</sup> Konya mahkemesi 45 numaralı sicilde yer alan bir kayda göre ağırlık adı ile alınan paranın mahkemeye başvurulması iadesinin talep edilebileceğini göstermektedir. Bu durum, Osmanlı uygulamasında ağırlık veya başlık parası olarak ifade edilen uygulamalara sıcak bakılmadığını göstermektedir. Özellikle 18. yy.'dan sonra ağırlık ve başlık parası gibi uygulamaların yasaklandığı ifade edilebilir. Söz konusu kayıta verilen bu paranın mehir amacı ile verildiği anlaşıldığından dolayı iadesine hükmedilmemiştir. Konya Kadı Sicili 45 Numaralı Defter (1126-1127/1714-1715), Haz. İzzet Sak, Cemal Çetin (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2016), 243.

<sup>56</sup> Benzer mahkeme kaydı için bk. Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3715 Numaralı Sicil (H. 1065 / M. 1655), ed. Ahmet Zeki İzgöer (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2013), 75.

Dimitri ise; Yani'nin kendisine herhangi bir şey vermediğini ifade ederek Yani'nin verdiğini iddia ettiği ağırlığı inkar etmiştir. Bu örnekten; erkek tarafının kız tarafına günümüzde başlık parası olarak da ifade edilen ağırlık verdiği ve bu ağırlığın aslında kız tarafının çeyiz hazırlaması için verildiği anlaşılmaktadır. Çünkü örneğimizde Dimitri, ağırlık karşılığında çeyiz hazırlamak zorunda olmadığını değil ağırlık olarak bir şey almadığını ifade etmiştir.<sup>57</sup> Bu ifadeler, verilen ağırlık karşılığında kız tarafının çeyiz hazırlama sorumluluğu altına girdiğine işaret etmektedir. Söz konusu kayıt ve diğer mahkeme kayıtları dikkate alındığında kız tarafı ve erkek tarafı olarak ifade ettiğimiz kişiler içerisinde ağırlığı ekseriyetle erkeğin veya erkeğin babasının, çeyizi ise kızın babasının karşıladığı görülmektedir.

İslam hukukunda kızın ailesine evlilik amacıyla herhangi bir malın verilmediği, evliliğin bir sonucu olarak kadına mehir verildiği ve bu mehrin de kadının malı olduğu bilinmektedir. Bu sebeple genellikle çeyizin karşılanmasına yardım amacıyla kızın ailesine verilen “ağırlığın”, İslam hukukunda dayanağı olmayan bir âdet olduğu ifade edilebilir.

### Sonuç

İslam toplumlarının ekseriyetinde, bölgedeki örfe uygun olacak şekilde anne ve babaların maddi ve sosyal konumlarına göre ifrat ve tefritten uzak olacak şekilde kız çocukları için çeyiz hazırlama örfü yerleşmiştir. Bu örf, amacına uygun şekilde yerine getirildiğinde çok güzel sonuçlar doğurmaktadır. Ancak günümüzde bu örfün zaman zaman asıl amacından uzaklaşıp evliliği zora sokma noktasına getirdiği görülmektedir. Bu sebeple çeyiz hazırlanırken israf ve gösterişten uzak durulup, gereksiz ve lüks olarak ifade edilebilecek şeyleri talep etmekten kaçınmak gerekmektedir. Bu çizgi üzerinde bulunulduğu müddetçe çeyiz, gerekli bir örf olarak amacına uygun bir şekilde varlığını devam ettirebilir. Gerek çeyiz gerek de mehir, kişilerin maddi durumları gibi farklı ölçüler esas alınarak belirlenmeli ve kişilerin evliliğini zora sokmayacak anlayış içerisinde tespit edilmelidir. Bu hususta İslam'a aykırı uygulamaların meydana gelmesini engellemek bakımından, İslam hukukçularının yapmış olduğu terimsel olarak “örf”, “âdet” kavramı farklılığı önem arz etmektedir.

Osmanlı'da meydana gelen çeyize ilişkin ihtilafların kadı sicillerine yansıdığı görülmektedir. Bu konudaki ihtilafların Osmanlı'da sıklıkla dava konusu olması çeyizin hukuki boyutunu ve önemini gösterir niteliktedir. Uygulamadaki problemlerin ekseriyetle çeyiz hazırlayan ana veya babanın, kız ile veya kızın vefatı halinde kızın kocası ile aralarında meydana geldiği ve bu problemlerde kadınların klasik fıkıh kitaplarında çeyize ilişkin yer alan hükümleri uyguladığı zikredilebilir.

Kadı sicillerinde; çeyiz genellikle baba tarafından karşılanmakla beraber Osmanlı uygulamasında çeyizin anne tarafından karşılandığı birçok örneğin vaki olduğuna rastlanmıştır. Çeyiz olarak çok farklı ev eşyalarının yanı sıra taşınmaz malların ve benzeri maddi değeri çok yüksek eşyaların da Osmanlıda çeyiz olarak hazırlanması, Müslümanlara ait bir uygulama olan çeyiz uygulamasının zaman zaman gayrimüslimler arasında da ihtilaf konusu olması ve bu ihtilaflarda şer'î mahkemeye başvurmaları dikkat çekicidir.

Çeyiz hazırlama bir süreçtir. Bu süreç kapsamında çeyiz masrafları ile mehir arasında da ilişki söz konusudur. Çeyiz-mehir ilişkisinde İstanbul, Konya ve Diyarbakır kadı sicilleri

<sup>57</sup> Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil, 230.

dikkate alınarak Osmanlı uygulamasına dair genel bir çıkarımda bulunulacak olursa; mehir, erkek tarafından kadına verilir ve kadının malı olur. Genellikle kızın ebeveyni bu mehrin bir bölümünü kızın izni dahilinde kullanarak veya doğrudan kendi mallarından tasarrufta bulunarak kızları için çeyiz hazırlamaktadırlar. Bu kural Maliki mezhebinde çeyizin hukuki boyutu ile benzerlik göstermesine rağmen diğer mezheplere göre böyle bir zorunluluk bulunmamaktadır. Osmanlı devletinde ise Hanefi mezhebinin uygulandığı göz önüne alınırsa, mehir-çeyiz ilişkisi açısından örfе dayanarak bu şekilde bir uygulamanın yaygınlaştığı zikredilebilir. Sicil örneklerinde de zaman zaman görüleceği üzere mehir veya bazen başlık parası karşılığında kız tarafından da belirli bir çeyiz beklendiği ve bu çeyizin verilmediği durumlarda arada anlaşmazlıkların çıktığı görülmüştür. Ancak, çeyiz hazırlama zorunluluğunun şer`i hükümler açısından herhangi bir zorunluluğunun bulunmadığı ve çeyize ilişkin uygulamaların büyük bir kısmının şer`i kurallara aykırı olmayacak şekilde bulunan mahaldeki örfе göre şekillendiği ifade edilebilir. Günümüzde örf ve âdet ifadeleri birbirlerinin yerine kullanılmasına rağmen İslam hukuku bakımında örf ve âdet farklı durumları ifade etmektedir. Örf, şer`i kurallara uygun olmak zorunda iken âdet için böyle bir şart bulunmamaktadır. Bu sebeple, “çeyizin uygulamasının örfе göre şekillenmesi” ifadesi aslen şer`i kurallara aykırılık taşımaması gerekliliği açısından önem arz etmektedir. İslam hukukunda çeyiz için “âdet” ifadesinin kullanılması ıstılahi kullanım açısından uygun bir ifade olmayıp, örf ifadesinin kullanılması daha uygun görülmektedir.

**Kaynakça | References**

- “Çeyiz”. *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*. Ed. Adnan Bek. 5/3668-3669. İstanbul: Milliyet Gazetecilik, 1986.
- “Drahoma”. *Türk Ansiklopedisi*. ed. Agop Dilaçar. 14/55. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnameleri ve Tahlilleri (I. Ahmed, I. Mustafa ve II. Osman Devirleri Kanunnameleri)* 9. Kitap. İstanbul: OSAV Yayınları, 1996.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnameleri ve Tahlilleri (II. Bayezid Devri Kanunnameleri)* 2. Kitap. İstanbul: Fey Vakfı, 1990.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnameleri ve Tahlilleri (III. Murat Devri Kanunnameleri)* 8. Kitap. İstanbul: OSAV Yayınları, 1994.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnameleri ve Tahlilleri (Kanuni Sultan Süleyman Devri Kanunnameleri- Kanuni Devri Eyalet Kanunnameleri (II))* 6. Kitap. İstanbul: Fey Vakfı, 1993.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnameleri ve Tahlilleri (Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnameleri)* 3. Kitap. İstanbul: Fey Vakfı, 1991.
- Akgündüz, Ahmet. “Başlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/131-133. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Arsal, Sadri Maksudi. “Eski Türklerin Hususi Hukuku”. *Türkler*. ed. Hasan Celal Güzel vd. 3/88-97. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Avcı, Mustafa. *Türk Hukuk Tarihi*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2022.
- Aydın, Mehmet. “Mehir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28/389-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1988.
- Cin, Halil - Akyılmaz, Gül. *Türk Hukuk Tarihi*. Konya: Sayram Yayınları, 2019.
- Çadırcı, Musa. *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Çalışkan, Hasan. *Evlilik ve Aile Hayatı*. İstanbul: Çelik Yayınları, 2001.
- Divanı Lugat-it Türk Tercümesi*. Çev. Besim Atalay. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985.
- Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3712 Numaralı Sicil (1145-1212/1732-1798). ed. Ahmet Zeki İzgöer. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2013.
- Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3745 Numaralı Sicil (1237-1239/ 1822-1824). ed. Ahmet Zeki İzgöer. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2017.
- Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3715 Numaralı Sicil (1065/1655). ed. Ahmet Zeki İzgöer. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2013.
- Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç. *Karamazov Kardeşler*. çev. Nihal Yalaza Taluy. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam Hukuku, Şahıs, Aile ve Çözümlü Miras*. Konya: İslam Hukuku Külliyyatı Yayınları, 1977.
- Düstur, 1. Tertip, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1289.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1436/2015.

- Ed-Dîb, Abdulażim Mahmûd. “Çeyiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/296-297. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2017.
- Ercoskun, Tülay. *Osmanlı İmparatorluğu’nda 19. Yüzyılda Evlilik ve Nikaha Dair Düzenlemeler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Erkul, Ali. “Eski Türklerde Evlenme Gelenekleri”. *Türkler*. ed. Hasan Celal Güzel vd. 3/58-76. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Hıfzı Timur. “Eski Örfi Hukukumuzda Nişanlanma ve Kalın Müessesesi”. *Ebul’ula Mardin’e Armağan*. 1137-1149. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kenan Matbaası, 1944.
- İbiş, Şuayip. *Şer’i Hukuktan Medeni Hukuka Evlilik: Çorum Örneği (1840-1930)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- İbn Abidin, Muhammed Emin. *Reddül-Muhtar Ale’l-Dürri’l-Muhtar*. çev. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1983.
- İbn Mâce. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki. 2 Cilt. b.y.: Daru’l-İhyau’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1431.
- İnan, Abdülkadir. “Kalın”. *Türk Ansiklopedisi*. ed. Agop Dilaçar. 21/161. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974.
- İstanbul Kadı Sicilleri 42 Beşiktaş Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (966-968/1558-1561). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.  
<http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri 45 Evkaf-ı Hümâyûn Müfettişliği 1 Numaralı Sicil (1016-1035 /1608-1626). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.  
<http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri 50 Rumeli Sadâreti Mahkemesi 106 Numaralı Sicil (1067-1069/1656-1658). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.  
<http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri 56 İstanbul Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (1099-1100 / 1688-1689). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.  
<http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri 60 Bab Mahkemesi 92 Numaralı Sicil (1120-1121/1709). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.  
<http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri 63 Galata Mahkemesi 259 Numaralı Sicil (1137-1138 /1724-1725). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.  
<http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri 64 Kismet-i Askeriye Mahkemesi 59 Numaralı Sicil (1143 /1730-1731). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.  
<http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri 65 Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil (1143-1144/1730-1732). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.  
<http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri 68 Üsküdar Mahkemesi 396 Numaralı Sicil (1150-1151/1737-1738). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.  
<http://www.kadısicilleri.org/index.php>

- İstanbul Kadı Sicilleri 71 Eyüp Mahkemesi 175 Numaralı Sicil (1157-1159/1745-1746). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.  
<http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri 72 Eyüp Mahkemesi 182 Numaralı Sicil (1154-1161/1741-1748). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.  
<http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (1077/1666-1667). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.  
<http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (1073-1074/1663-1664). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.  
<http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadareti Mahkemesi 80 Numaralı Sicil (1057-1059/1647-1649). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.  
<http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil (956-963/1549-1556). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.  
<http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (924-927/1518-1521). ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.  
<http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- Kademoğlu, Osman. *Çeyiz Sandığı*. haz. Ali Pasiner. İstanbul: Duran Matbaa, 1999.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Vergi Sistemi*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2014.
- Keha, Murathan. "19. Yüzyılda Düğünlerde Yapılan İsrâf ve Buna Karşı Alınan Tedbirler". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/4 (2017), 1283-1296.
- Konya Kadı Sicili 45 Numaralı Defter (1126-1127/1714-1715). Haz. İzzet Sak, Cemal Çetin. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2016.
- Köse, Üzeyir. "İslâm Aile Hukuku Açısından Çeyiz". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 98-112. <https://doi.org/10.34085/buifd.606287>
- Maden, H. Ahmet. "Çeyiz Geleneği". *Türk Aile Ansiklopedisi*. 1/214-216. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1991.
- Mahmud Esad Seydişehrî. *Kitab-ı Nikah ve Talak*. haz. Abdüsselam Arı. İstanbul: Seçil Ofset Yayınları, 2021.
- Manastırlı İsmail Hakkı. *Vesailü'l-Felah Fi Mesaili'n-Nikah*. İstanbul: y.y., 1313/1895.
- Mandaloğlu, Mehmet. "İslamiyetten Önce Türklerde Aile Hukuku". *Türkiyad Araştırmaları Dergisi* 33 (2013), 133-159.
- Mevdudi, Ebu'l Ala. *İslam'da Aile Hukuku (Karı-Koca Hakları)*. çev. Memiş Tekin. Konya: Esra Yayınları, 1994.
- Nesâî. *Sünen-i Nesâî*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Okur Gümrükçüoğlu, Saliha. "İslam Aile Hukukunda Kadının Mehir Hakkına Toplumun Bakış Açısı Üzerine Bir Değerlendirme". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 17/4 (2013), 223-256.
- Ögel, Bahaeddin. *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2001.



- Örsten Esirgen, Seda. “Aile Hukuku ve Mülkiyet İlişkileri Açısından Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Gayri Müslim Kadın”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 65/3 (2016), 893-935. [https://doi.org/10.1501/Hukfak\\_0000001826](https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000001826)
- Özcan, Uğur - Dalyan, Murat Gökhan. “19. yy’ da Rumlarda ve Arnavutlarda Evlilik Müessesesinde Başlık Uygulamaları”. *History Studies* 3/3 (2011), 319-336. [http://dx.doi.org/10.9737/hist\\_398](http://dx.doi.org/10.9737/hist_398)
- Sağol Yüksekaya, Gülden. “Kalın ve Çeyiz”. *Hediye Kitabı*. ed. Emine Gürsoy Naskali - Aylin Koç. 396-407. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.
- Sahillioğlu, Halil. “Arûs Resmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/422-423. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Toros Kurtoğlu, Yasemin. *Eski Orta - Asya Türk Devletlerinde Aile Hukuku*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ünal, Mehmet Ali. *Osmanlı Tarih Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011.
- Yücel, Harun. “Kırgız ve Kazak Türklerinde Evliliğin Gerçekleşmesi İçin En Önemli Şart: Kalın”. *Türkoloji Araştırmaları Merkezi* (2010), 1-10.
- Zeydân, Abdulkerîm. *el-Mufassal Mezheplere Göre Bütün Yönleriyle Kadın ve Aile Fıkhı Ansiklopedisi*. ed. Faruk Beşer. İstanbul: Asalet Yayınevi, 2019.



## Machine Translation-Friendly Language for Improved Machine Translation Output in Academic Writing

Arif Bakla

0000-0001-5412-4330

Anakara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Division of Translation and Interpretation, Ankara, Türkiye

<ror.org/05ryemn72>

[arifbakla@aybu.edu.tr](mailto:arifbakla@aybu.edu.tr)

Ahmet Çekiç

0000-0002-7292-3301

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Education, Division of English Language Teaching, Sivas, Türkiye

<ror.org/04f81fm77>

[acekic@cumhuriyet.edu.tr](mailto:acekic@cumhuriyet.edu.tr)

### Abstract

Academic writing aims to disseminate scholarly knowledge to a target audience in concise language. During this process, translators sometimes translate academic texts into foreign languages, so that the output of scholarly research can be read by speakers of different languages. In such cases, translators are to translate the source text into the target language in a clear and comprehensible language. This paper discusses how the authors of scholarly texts can structure their writing properly, so that they can help translators compose clear and concise translation output. Although the knowledge and skills of the translator are a key consideration in ensuring the quality of translated texts, the source text itself is highly influential in the quality of the output. Furthermore, although they might partially differ from one language to another, academic writing has some well-established conventions. Therefore, translators might experience some problems when they translate scholarly texts. This study aims to pinpoint such issues and to offer viable strategies that could be used for solving them before the translation process. Commonly encountered problems that impair the quality of the translation output are as follows: wordiness, ambiguous expressions, failing to consider the discourse structure of the target language while organising the source text, using conjunctions carelessly, using the passive voice unnecessarily, using indirect language to express ideas, using synonymous words sequentially, typos, and other similar problems. Though experience in academic translation can help solve some of these issues, it might not be possible to produce good translation output if the source text is poorly written. Success in academic translation can be achieved through collaboration between the author of an academic text and its translator. For this reason, it is necessary to raise the awareness of writers and translators on this issue.

### Keywords

Translation and Interpretation; Academic Translation; Academic Writing; Social Sciences; Translation Friendly Language; Strategies; Readability

## Highlights

- Machine translation can help academics who are less proficient in English compose scholarly works.
- For machine translation to be helpful in academic writing, the source text should be pre-edited carefully.
- Authors of scholarly publications should be familiar with the conventions of academic writing both in the source language and target language.
- Authors of scholarly publications should possess machine translation literacy to derive substantial benefits from machine translation.
- The latest developments in machine translation have made it quite promising for scholarly writing.

## Citation

Bakla, Arif – Çekiç, Ahmet. “Machine Translation-Friendly Language for Improved Machine Translation Output in Academic Writing”. *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1269-1287.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1472519>

## Article Information

<i>Ethical Statement</i>	* This article is the revised and developed version of the conference presentation entitled “Translation-Friendly Academic Writing in Social Sciences: Practical Strategies”, orally delivered and published in the book of abstracts at the Second Turkish Symposium of Social Sciences.	
<i>Date of submission</i>	14 April 2024	
<i>Date of acceptance</i>	16 September 2024	
<i>Date of publication</i>	30 September 2024	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.	
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Writing – Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
<i>S. Development Goals</i>	-	
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0	



## Akademik Yazmada Daha İyi Makine Çevirisi Çıktısı için Çeviri Dostu Akademik Dil

Arif Bakla

0000-0001-5412-4330

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye  
[ror.org/05ryemn72](http://ror.org/05ryemn72)  
[arifbakla@aybu.edu.tr](mailto:arifbakla@aybu.edu.tr)

Ahmet Çekiç

0000-0002-7292-3301

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İngiliz Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye  
[ror.org/04f81fm77](http://ror.org/04f81fm77)  
[acekic@cumhuriyet.edu.tr](mailto:acekic@cumhuriyet.edu.tr)

### Öz

Akademik yazım, bilimsel bilginin özlü bir dille hedef kitleye yayılmasını amaçlamaktadır. Bu süreçte çevirmenler bazen akademik metinleri yabancı dillere çevirirler. Böylece akademik araştırmaların çıktıkları farklı dilleri konuşanlar tarafından okunabilir. Bu tür durumlarda çevirmenler kaynak metni açık ve anlaşılır bir dille hedef dile çevirmelidir. Bu makale çevirmenlerin açık ve öz çeviri çıktıkları oluşturmalarına yardımcı olabilmeleri için bilimsel metin yazarlarının yazılarını düzgün bir şekilde nasıl yapılandırabileceklerini ele almaktadır. Çevirmenin bilgi ve becerileri çeviri metinlerin kalitesinin sağlanmasında önemli bir husus olmakla birlikte, bizzat kaynak metin de çevirinin kalitesi üzerinde oldukça etkilidir. Ayrıca, bir dilden diğerine kısmen farklılık gösterse de akademik yazmanın bazı yerleşik kuralları vardır. Bu nedenle, çevirmenler akademik metinleri çevirirken bazı sorunlarla karşılaşabilirler. Bu çalışma bu tür sorunları tespit etmeyi ve çeviri sürecinden önce bunları çözmek için kullanılabilir uygulanabilir stratejiler ortaya koymayı amaçlamaktadır. Yaygın olarak karşılaşılan ve çeviri çıktısının kalitesini düşüren sorunlar şunlardır: lafı dolandırmak, muğlak ifadeler, kaynak metni düzenlerken erek dilin söylem yapısını dikkate almamak, bağlaçları gelişigüzel kullanmak, gereksiz yere edilgen çatı kullanmak, fikirleri ifade etmek için dolaylı bir dil kullanmak, eşanlamlı kelimeleri ardışık olarak kullanmak, yazım hataları vb. Akademik çeviride deneyim sahibi olmak bu sorunların bazılarının çözümüne yardımcı olsa da kaynak metin kötü yazılmışsa iyi bir çeviri çıktısı üretmek mümkün olmayabilir. Akademik çeviride başarı akademik metnin yazarı ve çevirmeni arasındaki iş birliği ile sağlanabilir. Bu nedenle yazarların ve çevirmenlerin bu konuda bilinçlendirilmesi gerekmektedir.

### Anahtar Kelimeler

Mütercim ve Tercümanlık; Akademik Çeviri; Akademik Yazma; Sosyal Bilimler; Çeviri Dostu Dil, Stratejiler; Okunabilirlik

## Öne Çıkanlar

- Makine çevirisi İngiliz dilinde pek yetkin olmayan akademisyenlerin akademik çalışmalarını yazmasına yardımcı olabilir.
- Makine çevirisinin akademik yazmada işe yaraması için kaynak metnin dikkatli bir şekilde ön biçimlemeye tabi tutulması gerekir.
- Bilimsel yayınların yazarları hem kaynak dilde hem de hedef dilde akademik yazım kurallarına aşina olmalıdır.
- Bilimsel yayınların yazarları makine çevirisinden ciddi anlamda faydalanabilmek için makine çevirisi okuryazarlığına sahip olmalıdır.
- Makine çevirisindeki son gelişmeler makine çevirisini akademik yazma noktasında son derece umut verici hale getirmiştir.

## Atıf Bilgisi

Bakla, Arif – Çekiç, Ahmet. “Akademik Yazmada Daha İyi Makine Çevirisi Çıktısı İçin Çeviri Dostu Akademik Dil”. *EskiYeni* 54 (Eylül 2024), 1269-1287.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1472519>

## Makale Bilgileri

*Etik Beyan*

\* Bu makale, 2. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Sosyal Bilimlerde Çeviri Dostu Akademik Yazma: Uygulamaya Dönük Stratejiler” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

*Geliş Tarihi*

14 Nisan 2024

*Kabul Tarihi*

16 Eylül 2024

*Yayın Tarihi*

30 Eylül 2024

*Hakem Sayısı*

İki İç Hakem - İki Dış Hakem

*Değerlendirme*

Çift Taraflı Kör Hakemlik

*Etik Beyan*

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

*Benzerlik Taraması*

Yapıldı - [intihal.net](http://intihal.net)

*Çıkar Çatışması*

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

*Finansman*

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

*Etik Bildirim*

[eskiyenidergi@gmail.com](mailto:eskiyenidergi@gmail.com)

*Yazar Katkıları*

Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%50) -	Yazar-2 (%50)
Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%50) -	Yazar-2 (%50)
Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)

*S. Kalkınma Amaçları*

-

*Lisans*

[CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

## Introduction

English is an international language for academic communication as well. As Bowker and Ciro state 94% of the users of English are non-native and machine translation (MT) can be of help for them as they need support in writing in English (Bowker - Ciro, 2019). Speakers of English as an Additional Language (EAL) wish to publish their research in English in journals indexed in prestigious indexes such as SCI, SSCI, AHCI to meet academic promotion criteria. They also wish to get international recognition and disseminate their findings. It is not always easy to find competent translators who have expertise in the specific field of study. Although some publishers (e.g., Elsevier, Taylor & Francis, Wiley) provide translation and language-editing services, Turkish to English choice is not always available and the price for approximately 8000 words ranges between 1185\$ to 1422\$ for translation from Spanish to English and even higher for translation from Chinese to English. Towards the end of 20<sup>th</sup> century, with a shift from rule-based MT to corpus-based statistical MT, where the machine uses a statistical model to decide how certain pieces of source text should be translated based on a large collection of previously translated chunks of language pairs, the quality MT outputs increased to a large extent, and the quality of MT outputs increased even more with the advent of neural MT, which is fortified with artificial neural network that can be 'trained' with machine learning techniques (Bowker, 2020). In this respect, MT can be a solution for language-related problems in getting published.

Using MT in academic writing or preparing manuscripts for MT is a very recent issue in the scholarly circles. O'Brien et al. mark that "MT is still not good enough to produce high-quality output for all languages, all types of text, and in all contexts" (O'Brien et al., 2018, 238). Therefore, there is not a conclusive answer to the question of whether MT can help (Bowker - Ciro, 2019; O'Brien et al., 2018). However, investigating and discussing the ways to use MT more effectively is worth the effort. Furthermore, although previous research has focused on Chinese, Korean, English (Miyata - Fujita, 2021), there is no study on writing MT friendly academic Turkish source text to be translated into English. The aim of this literature review study is to reveal the ways scholarly writing can be improved for better MT translations of source texts. Although mechanically it seems to be an easy process of just copying the source text and pasting it in the MT box, using MT for scholarly writing is a complex process, which entails MT literacy (Bowker - Ciro, 2019). With this need in mind, the current study seeks to help academics understand challenges in using MT for academic writing, its limitations, language features that cause problems in MT translation, and thus ultimately write more MT-friendly academic texts.

The critical role of MT-literacy for academics can play in improving the quality of scholarly writing can be better appreciated upon seeing costly, time-consuming and sometimes frustrating methods non-native scholars turn to. Lillis and Curry devised the term "literacy brokers" to refer to any people who directly intervene in the creation of manuscripts such as translators, reviewers, editor or proofreaders (Lillis - Curry, 2010). However, it is mostly a challenging and costly process to find expert translators who can effectively translate academic texts in a variety of academic fields which require mastery of field-specific knowledge of terminology and an awareness of textual characteristics. O'Brien et al. argue that MT can enhance writing scholarly articles, which are then automatically

translated and self-post-edited. This can decrease the cognitive load of academic writing in English and save time and money (O'Brien et al., 2018).

As Bowker underscores, “the fact that MT quality has improved significantly, along with the fact that MT is both relatively easy to access and to use, means that MT has become an increasingly attractive option for scholars who need to write in English as an additional language (EAL)” (Bowker, 2020, 289). The lack of MT literacy can lead to low-quality MT output, thereby decreasing non-native speakers' probability of getting published. Training academics, graduate students or anyone involved in academic writing to have MT literacy will have great academic and economic payoffs for the nations as it can save time, effort and ensure that the voices of non-native speakers are heard as in scientific spheres over the globe. In this respect, MT can ensure social justice by empowering disadvantaged non-native academic writers.

### **1. Academic Writing**

Academic writing or scholarly communication can refer to the process through which scholars disseminate their findings, which is reviewed for quality and conserved for further use, to a wider community of researchers and others. English has become the language of academic writing, particularly with the expansion of scientific knowledge and multidisciplinary fields of study and with the emergence of new terms coined for newly found concepts, inventions and methods, particularly during the World War II. These two waves of came along with some affordances and drawbacks for scholarly communication (Bowker – Ciro, 2019). Bennett (2013, 2014a, 2015/cited in O'Brien et al., 2018) argue that English is unquestionably the lingua franca of academic communication and gatekeepers of publication i.e. editors and reviewers disfavour non-native speakers. Academic writing entails careful planning, organization of ideas, sticking to conventions of scholarly discourse and rhetorical conventions in academic genre, making careful word choices, use of discipline-specific terminology as well as avoiding ambiguity, redundancy and achieving clarity and brevity. Hence, as Day (1998, 227) points out, “the writing of an accurate, understandable paper is just as important as the research itself”. In a recent study, Kuşçu Özbudak (2023) revealed that the main reason why some Turkish academics utilize MT for self-translation of their own academic texts is that they feel inadequate in writing academic texts directly in English. This indicates that academics rely on MT even if they have certain level proficiency in the target language and underscores the importance of developing MT competency for increasing the quality and quantity of academic text publishing of Turkish academics for international readership.

Academic writing follows a set of somewhat internationally established rhetorical conventions and citations for formatting and citation, all of which can vary slightly across journals, publishing bodies and authorities. For rhetorical conventions of academic writing in English, you can refer to several guidelines (e.g., Galvan – Pycszak, 2024) and to the Publication Manual of the American Psychological Association (2020, 7<sup>th</sup> Ed.). Although organizational features, layout and citation conventions are indispensable for and inherent to academic writing, they are not directly related to facilitating the quality of MT output. Thus, in line with the purpose of this paper, we focus more on linguistic features of academic writing, which can help scholars to generate more MT-friendly source texts and in turn more publishable MT output.

Academic writing can be regarded as a part of English for Academic Purposes (EAP), which emerged in the mid-1970s as an extension of English for Specific Purposes (ESP). As Hyland (2014, 2) puts it EAP “...seeks to understand and engage learners in a critical understanding of the increasingly varied contexts and practices of academic communication.” This indicates that scholarly communication practices are not constant along all academic fields but echo various ways of knowledge construction and establishment of field-specific conventions as the hegemony of English in scholarly communication has swept away culture-specific academic writing conventions in many local contexts all over the world (Hyland, 2014). In line with this, academic writers should be aware of and observe genre-specific rhetorical conventions which can vary along academic discipline. One of the best ways to do this is to carefully examine submission guidelines and sample articles in prestigious journals in their specific fields and then follow format and rhetoric of sample articles. Therefore, the likelihood of getting an MT output for an academic manuscript published does not solely rely on refining lexical choice and grammatical patterns but also discourse features of source text.

## **2. Machine Translation**

In his review of the history of MT, Korkmaz (2019) states that there is not an agreed upon history of the development of MT, even if it has a relatively short history. In the twentieth century, particularly during the post-war period, translators and computer programmers dreamt of fully automatising translation processes, which was conceptualised by Hutchins and Somers (1992) as human-aided MT (versus machine-aided human translation). The earliest reflection of this mindset appeared in the late 1940s when Warren Weaver published a memorandum, and this memorandum encouraged research into machine translation over the next decade (Bowker – Ciro, 2019). During the 1950s and early 1960s, there was a burgeoning interest in translating texts by using computer programs which initially used a limited number of grammatical rules and bilingual word lists. These early efforts proved partially successful.

In 1966, however, a report issued by the Automatic Language Processing Advisory Committee, which was established two years earlier, delivered a major blow to the MT industry as it considered full automatization a hopeless dream that supposedly led the efforts to go down the drain. Following the issuing of this report, major funding bodies (e.g., the US government or research agencies) began to cut the financial support they provided to research projects. The ALPAC report, while considering fully automatized MT unattainable, suggested that ways of speeding up human translation should be investigated (ALPAC, 1966), which later gave way to the development of computer-assisted translation tools (machine-aided human translation) approximately two decades later. Despite the impact of this ill-fated report (on the near future of MT), research projects were not totally abandoned; several successful projects were underway, particularly in Canada and the USSR (e.g., the MÉTÉO project was specifically developed in 1981 and remained in use for 20 years as a sublanguage used for translating weather forecasts from English into French and provided 97% accuracy after light post-editing) (Rothwell et al., 2023).

While the earlier types of MT were rule-based systems (in the early 1950s), the 1980s and 1990s brought about new types of MT (i.e., example-based and statistical machine



translation, respectively). The new types of MT were considered highly successful, but the introduction of neural MT was a groundbreaking development in the mid-2010s as it significantly improved the quality of MT output. Achieved with the help of neural MT, the major update provided by Google Translate in 2016 made MT output highly useful, not only for daily-life purposes but also for more technical ones. Finally, the use of artificial intelligence, machine learning and large language models in MT has yet been another breakthrough in MT. Today, various technologies are used in combination to improve MT quality, such as neural MT, artificial intelligence and large language models and machine learning. With such new technologies, the translation industry has made a giant leap towards full automatization of translation tasks. In line with such advancements in translation technology, Sırkıntı and Sırkıntı (2024) pointed out that human translators have assumed the new role of post-editors rather than translators. Likewise, Çetiner and İşisağ (2019) reported that undergraduate translation students benefited from MT post-editing (PE) training, which led not only to significantly better performance but also to more positive attitudes towards MT PE. Current translation technologies make it possible to use the output of MT with light post-editing in the case of MT for information, while it might be necessary to spare some effort to use MT for dissemination purposes. Globally considered, recent developments in MT allow academic and technical writers to use MT engines to eliminate language barriers against scholarly publishing. In this regard, software aimed at facilitating MT for specific language pairs has also been developed. In a recent study Sel et al., (2021) have created a parallel corpora for better Turkish-English academic translation. Bowker and Ciro (2019) claim that by using MT-friendly language (by carefully pre-editing scholarly source texts), scholarly writers with poorer English skills can use MT to compose academic texts in English and get published. To optimize the performance of MT engines and output, however, they should not only know the fundamentals of academic writing but also be equipped with strategies for editing source texts to make them entirely appropriate for MT.

### **3. Pre-editing in Machine Translation for Academic Writing**

Pre-editing can be defined as “the practise of checking and revising the source text to make it more appropriate for MT” (Bakla, 2023, 227–228). According to Kokanova et al. (2022), although the nature of MT continuously changes, various pre-editing strategies could help improve the quality of MT output and there are some mistakes that can be eliminated through pre-editing. MT can be of great help for academics who want to write a scholarly paper on their own on the condition that the source text is edited and revised carefully before MT. This is particularly because the more the source text is written accurately and without ambiguity, the higher the quality of the MT output gets.

Wallwork (2023) suggests various revisions to improve the quality of the source text in an MT task, including but not limited to, writing clearly (by avoiding ambiguity), conciseness of writing, using shorter elements (e.g., reducing paragraph or sentence length), checking the word order of the source text so as to make it suitable for the target language, using keywords consistently across the whole text, avoiding vagueness of expression, checking punctuation/spelling, using pronouns carefully. Wallwork also recommends that the target equivalents of some keywords should be directly inserted into

the source text to ensure that the correct target equivalents are used (155–156). Similar suggestions are made by Zivotova et al. (2020), who group tips given for pre-editing scientific or technical texts under three categories: (a) vocabulary (e.g., reducing the number of abbreviations, replacing complex words and phrases with simpler alternatives, avoiding informal language and metaphorical expressions, using terminology consistently, avoiding words with context-sensitive meaning), (b) grammatical structures (e.g., avoiding vague sentences, using simple structures, dividing longer sentences up into shorter ones, eliminating too much parenthetical information and using grammatically correct sentences); and (c) overall text structure (e.g., checking the text for spelling and punctuation errors, checking the text for undue line breaks, self-checking the readability of the text by reading it). Similar strategies are also suggested by others (e.g., Kokanova et al., 2022).

Such lists of tips or suggestions indicate that there are quite a few points that should be pre-edited in a source text if it is intended for MT. The pre-editing process becomes much more important if the output text is to be published (MT for dissemination). Therefore, the following sections address major issues to be addressed when pre-editing a source text is intended for MT for dissemination.

### **3.1 Clarity and Brevity**

Clarity and brevity are perhaps the two most important features of academic genre as it mainly aims to report the results or findings of research, which can be explicit enough for readers to be referred to or replicated. As academic writers spend too much time with their own data and findings, they can become insensitive to the issue of clarity in their writing. They are the ones who have the most detailed information about their research findings and who are held responsible for conveying their research results clearly. Clarity and brevity are also important to note that readers are not all native speakers of English. In addition to discourse characteristic of academic writing, clarity and brevity of the source text will enhance the quality of MT output.

Academic writers should avoid abbreviations and acronyms for the sake of brevity. This is because MT cannot properly process them, and their meaning can vary across different academic disciplines. Instead, it is wise to spell them out or use abbreviations and acronyms together with their spelled-out versions in parentheses.

Authors should also avoid forming sentences that are too complex or too long (i.e. sentences more than 30 words). The source text should be composed of plainly structured sentences to enhance the quality of MT output. On the other hand, sentences should not be too short because MT can have difficulty in translating them as such sentences might fail to provide adequate contextual information for effective translation.

Another strategy to be employed to achieve clarity is to use pronouns sparingly in the source text. MT can use incorrect gender for the pronoun (Translation Centre for the Bodies of the European Union, 2021). For example, in Turkish, to refer to third person singular we use the pronoun “O” regardless of gender. MT output of a Turkish source text can include inappropriate gender references in English. Pre-editing source text or post-editing of the target text can be a solution.

Another problem related to clarity is sentences with implied subjects, which are possible and common in Turkish texts, but this can lead to incorrect MT translation in English. In

Turkish, we can write a sentence without a subject by assuming that readers can refer back to the previous sentence(s) to detect the subject for the sentence, but it is not possible for MT to do this. Furthermore, this can lead to ambiguity, even for human translators. Therefore, the source text in Turkish should be written as clearly as possible by avoiding sentences with an implied subject. Another issue academic writers should avoid is line breaks in titles, in headings, in table or figure captions, as well as in body paragraphs. As MT can process them as two pieces, the output can be incorrect.

The source text should also be checked against typos (spelling errors) and dictos (spelling errors made when dictating in a word processor). Dictos are often more problematic as they are not spelling errors but involve a correctly spelled but unintended word as the speech-to-text tool misunderstands writes a similar sounding word (e.g., You say “too” but the speech-to-text tool spells it as “two”).

Clarity can also be ensured and enhanced with proper use of punctuation. It is essential to use punctuation marks (e.g., commas, colons, semicolons, hyphens etc.) appropriately to facilitate MT outputs. Academic writers should be aware of the meaning-changing roles of punctuation marks and make sure that they have used them accurately in the source text. Even if there are some differences between languages in terms of the function of punctuation marks, MT tools are making improvements in processing them. To have a better understanding of meaning-changing role of punctuation marks please consider Example 1 (Trask, 1997, 3). In this example, where you place the punctuation mark leads to subtle changes in meaning.

(1a): *We had one problem: only Adel knew we faced bankruptcy.*

(1b): *We had one problem only: Adel knew we faced bankruptcy.*

(1c): *We had one problem only, Adel knew: we faced bankruptcy.*

(1d): *We had one problem only Adel knew we faced: bankruptcy.*

Clarity in the source text can also be ensured by avoiding ambiguity. Ambiguity, which refers to the case of language with two or more possible meanings, can result from structural and lexical elements. Lexical ambiguity refers to a case in which a word or phrase has more than one meaning. For example, the word “bank” English-Turkish true cognate can refer to a place where people put and/or withdraw money, can have different meanings in different contexts in both languages. MT tools are trained to be more context-sensitive in their translations, but academic writers should also check words which can lead to lexical ambiguity (i.e., if words with two or more different meanings are translated consistently throughout the MT output). On the other hand, structural ambiguity refers to a case when a sentence has two or more different meanings because of its word order (e.g., I gave her dog milk. "I gave her [dog milk]" or "I gave [her dog] milk"). The source text should be carefully pre-edited for any possible structural ambiguity. Academic writers should ensure that their source texts are free from any type of ambiguity (lexical or structural ambiguity) as much as possible to obtain quality MT outputs.

### **3.2 Avoiding Figurative Language**

Humans can easily understand nuances in meaning and appreciate figurative meaning in spoken and written language. However, machines are different in this respect. Although they can easily understand literal meaning, nonliteral language, particularly idioms, pose a

challenge for MT tools. This was empirically supported by Kokanova et al. (2022), who carried out a study which compared six news texts by using Google Translate, Amazon Translate and PROMPT Professional Neural. Kokanova et al. concluded that current (neural) MT systems fail to understand some idiomatic expressions, collocations and phrasal verbs, and they cannot successfully deal with metaphorical meaning. Adopting a positive outlook, Schocket (2018) notes that neural MT is gradually becoming more skilful at recognising and translating idiomatic language, yet we think there is still a long way to go before idiomaticity can entirely be removed from the agenda of problematic issues in MT. Thus, even if figurative language is not a common feature in academic genre, academics should be cautious against any figurative language in the pre-editing and post-editing process of academic texts so that they can avoid possibly incorrect translations.

### 3.3 Avoiding Top-Heavy Sentences

A sentence is said to be a top-heavy one if its subject is too long (Bakla, 2021). When we begin to read a sentence, we initially tend to recognize the subject and immediately look for the predicate. This is because the subject presents the topic, while the predicate provides the comment about it. The longer it takes for a human to receive the comment, the more challenging it gets for him/her to comprehend the message conveyed by the sentence. This equally goes for machines as they have difficulty understanding longer sentences or sentences with longer subjects. MT engines are more likely to make mistakes in translation in longer units of meaning than in shorter ones. Consider Example 3. In 3a and 3c, the subject of the sentence is unnecessarily lengthy. It is possible to rephrase this sentence to increase its readability. The main idea is provided right at the beginning in 3b and 3d.

(3a) *What you are trying to say about the basic aspects of this problem which has not been solved by experts investigating it for more than three decades is highly critical.*

(3b) *You have critical ideas about the basic aspects of this problem which has not been solved by experts investigating it for more than three decades.*

(3c) *That Greek philosophy contributed to Christian theology and had a deep impact on it is stressed by most theologians.*

(3d) *Most theologians stress that Greek philosophy contributed to Christian theology and had a deep impact on it.*

As Bakla (2021) suggests, it is sometimes wise to begin a sentence by using the false subject “it” (4b), rather than using a lengthy gerundive phrase (4a) or moving the long gerundive phrase (4c) to the end of the sentence (4d). It is useful to give the main message as soon as possible in a sentence. It is the very reason why we write a topic sentence at the beginning of a paragraph to provide the gist of it.

(4a) *Considering your family budget when deciding to buy an expensive household item, particularly in times of economic crisis, is important.*

(4b) *It is important that you consider your family budget when deciding to buy an expensive household item, particularly in times of economic crisis.*

(4c) *Identifying the boundaries of religious fundamentalism by clearly describing what makes someone a religious fundamentalist is one of the topics in books that address this issue.*

(4d) *One of the popular topics in current religious books is identifying the boundaries of religious fundamentalism by clearly describing what makes someone a religious fundamentalist.*

It is also very common for Turkish authors to write sentences that begin with the expression “... gerçeği” (the fact that...), and this leads to top-heavy sentences. This is because the nominalizer “that” turns a full sentence into a noun, which then needs to be followed by a verb phrase (Example 5). This naturally results in a sentence with an unnecessarily long subject (5b). However, using the active voice in the Turkish sentence can solve this problem (5c).

(5a) Turkish: *Osmanlı Devleti'nin İslamı üç kıtada yaymaya çalıştığı ve gittiği yerlere İslam kültür ve sanatını götürdüğü gerçeği göz ardı edilmemelidir.*

(5b) English Translation: *The fact that the Ottoman Empire tried to spread Islam in three continents and brought Islamic culture and art to the places it visited should not be ignored.* (DeepL, June 2024, no post-editing)

(5c) Turkish: *Osmanlı Devleti'nin İslamı üç kıtada yaymaya çalıştığı ve gittiği yerlere İslam kültür ve sanatını götürdüğü gerçeğini göz ardı etmemeliyiz.*

(5d) English Translation: *We should not ignore the fact that the Ottoman Empire tried to spread Islam in three continents and took Islamic culture and art wherever it went.* (DeepL, June 2024, no post-editing)

### 3.4 Avoiding Noun Plague

Noun plague is a term coined by Wilson Follett to refer to the piling up of nouns to modify other nouns. Having more than two nouns in a row generally lowers the readability of a sentence and this can also be a problem in MT output; it is also called “noun-upon-noun syndrome” (Garner, 2016, 635). In Example 6 (adopted from Garner, 2016, 635), ten nouns are connected to form a single noun phrase, which proves difficult to understand, not only for machines but also for humans.

(6a) *“Consumers complained to their congressmen about the National Highway Traffic Safety Administration’s automobile seat belt ‘interlock’ rule.”*

(6b) *“Consumers complained to their congressmen about the ‘interlock’ rule applied to automotive seat belts by the National Highway Traffic Safety Administration.”*

### 3.5 Checking Terminology

As Montgomery (2004, 1335/cited in Bowker - Ciro, 2019) points out, exponential increase in scientific knowledge and introduction of more precise terms for new inventions, concepts and techniques have brought along some challenges for academic writing such as increasing the need for shared and much more fine-tuned terminology for sharing and disseminating of knowledge, particularly with the ever-increasing need for multidisciplinary studies. Academic writers should use terminology consistently. Normally, using synonyms can be good for achieving variety in text and for increasing readability, but deliberately avoid using synonyms for terminology as it can lead to inconsistencies in MT and may lead to incorrect or imprecise translation of the terminology (Translation Centre for the Bodies of the European Union, 2021), which is particularly important for scholarly communication of research reports. Another point to take into consideration is that academic writers should be cautious against previously accumulated body of incorrect translations of terms. For example, the term “relational survey model” was translated into Turkish as “ilişkisel tarama modeli”, which was later translated back to English as “relational screening model”. This confusion created by ineffective translation between

language pairs has been so widely adopted by Turkish translators that it has led to emergence of a new pseudo term “relational screening model”, which is used only used by only Turkish researchers as a quick scholarly database search can reveal. This means it is not used or recognised by the global scientific community at all. Therefore, academics should be aware of such false translations, which might have been partially established in English academic writing by Turkish researchers. Moreover, it could be a good strategy to insert the target equivalents of some key terms so that MT engines can translate key terms without committing any errors in translation. In this sense, scholarly writers can use domain specific glossaries to identify the target equivalents of key terminology.

A recent development in MT is the incorporation of user-generated MT glossaries into MT engines to improve the quality of translation by ensuring consistency of terminology. While termbases are used by linguists to be able to translate terms accurately and consistently, usually in computer-assisted translation tools, MT glossaries are used in much the same way by MT engines (Phrase, n.d.). Linguists prepare a list of key terms that appear in the source text and upload a bilingual term list to computer-assisted translation tool or MT software. For instance, the MT tool offered by Phrase (n.d.) allows its users to upload a list of key terms to be used by the MT tool for more consistent and accurate translation. Depending on the type of subscription, Phrase users can upload up to 10 glossaries with 50,000 entries. Similarly, the paid versions of DeepL (n.d.) allows its users to create their own glossaries in CSV (comma separated values) format and use it in MT for better outputs. This MT feature is gradually getting more advanced with better results. Academic writers are recommended to support MT engines by uploading their own MT glossaries; they have the chance to check the MT translation after the uploaded glossaries are used by the MT engine.

### **3.6 Considering the Features of Written Discourse**

Conventions of academic writing could vary across languages that belong to different language families. For instance, the use of passive voice is firmly discouraged in academic writing in English. In fact, the encouraging or discouraging of passive voice in English is deeply rooted in philosophical discussions about how research should be done and how it should be reported. On the one hand, the proponents of the positivist tradition encourage the use of passive voice on the grounds that the presence of the researcher should be minimised to ensure the objectivity of the research undertaken. On the other hand, more recent approaches which emerged as a reaction to the well-established positivist tradition (e.g., constructivist, interpretivist or post-modernist perspectives) highlight the role of the author in planning, conducting and reporting scholarly research (particularly in qualitative studies). They even suggest that authors should explain how their outlooks shape the processes of conducting and reporting the results. In this respect, as qualitative research is grounded in such perspectives, qualitative researchers often use of personal pronouns like “I” or “we” while reporting their research. However, it should be noted that these perspectives might differ a lot across different languages. Therefore, being aware of such philosophical outlooks and how they are put into practice in different languages could inform writers of scholarly texts about how to avoid pitfalls while composing the source text to be translated into a particular target language.

In Example 7, the voice of the main verb is in passive (7a). In the first version of its English translation (7b), the passive voice is retained, and the subject of the sentence becomes much longer than the original, thereby reducing the readability of the whole sentence. In 7c, however, the active voice was preferred. This move apparently boosts the readability of the translation (7d) as the subject is very short and the verb immediately follows it. In some cases, the use of passive voice in the source text (Turkish) could lead to top-heavy sentences in English. By using the active voice, this problem can easily be solved.

(7a) Turkish: *Bu çalışmada inanç ve akıl arasındaki ilişkiye dair temel hususlar kolaylıkla anlaşılabilir örneklerle ele alınmaktadır. (Passive Voice)*

(7b) MT Translation (Version 1): *In this study, the basic issues regarding the relationship between faith and reason are discussed with easily understandable examples. (Passive voice)* (Translated by DeepL, June 2024, with no post editing).

(7c) Turkish: *Bu çalışma inanç ve akıl arasındaki ilişkiye dair temel hususları kolaylıkla anlaşılabilir örneklerle ele almaktadır. (Active Voice)*

(7d) MT Translation (Version 2): *This study deals with the basic issues regarding the relationship between faith and reason with easily understandable examples. (Active voice)* (Translated by DeepL, June 2024, with no post editing).

There are several characteristic examples of how academic writers adopt different perspectives in terms of using some linguistic elements, besides the active or passive voice debate. For instance, Turkish-L1 academic writers mistakenly use the first-person plural pronoun “we” in Turkish even though only one person writes an article. This is not only because it is uncommon to use “I” in scholarly writing in Turkish but also because the first-person plural pronoun might sound more polite. However, the use of the first-person plural pronoun is assumed to be an indication of at least two authors who wrote the article. Similarly, native speakers of Turkish are said to be less direct in conveying the main message of a paragraph, unlike English in which the gist of a paragraph is directly provided at the beginning of it in the form of a topic sentence. Therefore, even if a text is being composed in Turkish, the author could form a topic sentence for each paragraph so that the output text follows the rules of academic writing in English. Our experience from the field of academic translation also indicate that Turkish authors tend to use conjunctions without considering meaning relations between clauses and sentences. It might be a good strategy to use more frequently used conjunctions that are not ambiguous. For instance, “çünkü” (because) is clear in its meaning, while “nitekim” (as a matter of fact, thus, indeed, in fact etc.) might be translated differently by machines in different cases.

Still another issue is that the syntactic properties certain conjunctions should be taken into consideration not only in L1 but also in L2. For example, a clause that introduces a reason can stand on its own when it is introduced using “çünkü” (because) in Turkish, whereas a clause introduced using “because” does not express a complete thought, so it needs a main clause in English. Otherwise, it becomes a fragment as seen in Example 8. In this example, the Turkish sentences (8a) are perfectly acceptable, while the English translation includes a fragment (the underlined part in 8b) as a clause introduced using “because” cannot stand on its own in academic English. Therefore, it should be attached to a main clause. When the revised version (8c) is used in MT, DeepL translates the sentences without forming a fragment (8d).

(8a) Turkish: *Makine çevirisi araçları ile İngilizceye çevrilmek üzere akademik bir metin hazırlayan yazarlar dikkatli olmalıdır. Çünkü insanların aksine makineler deyimsel anlamları yakalamakta ciddi anlamda zorlanırlar.*

(8b) English Translation: *Authors preparing an academic text to be translated into English by machine translation tools should be careful. Because unlike humans, machines have serious difficulty in capturing idiomatic meanings.* (Translated by DeepL, April 2024, with no post editing).

(8c) Revised Turkish version: *İnsanların aksine makinelerin deyimsel anlamları yakalamakta ciddi anlamda zorlandıklarından makine çevirisi araçları ile İngilizceye çevrilmek üzere akademik bir metin hazırlayan yazarlar dikkatli olmalıdır.*

(8d) *Authors preparing an academic text to be translated into English using machine translation tools should be cautious, as machines, unlike humans, have considerable difficulty in capturing idiomatic meanings.* (Translated by DeepL, April 2024, with no post editing).

Another example is the use of the future tense in the introductory sections of a paper (e.g., when the author outlines the structure of a paper in the abstract, introduction or literature review). Consider the Turkish sentence in Example 9. It is not uncommon to see Turkish authors compose a sentence like the one in Example 9a (the main verb is in the passive voice and in the future tense although the study was carried out in the past).

(9a) Turkish: *Bu çalışmada akademik yazmada makine çevirisi kullanılarak çevrilecek kaynak metnin yazılmasına dair hususlar ele alınacaktır.*

(9b) MT Translation: *In this study, the issues related to the writing of the source text to be translated using machine translation in academic writing will be discussed.* (Translated by DeepL, April 2024, with no post editing).

(9c) MT Translation: *In this study, the issues related to the writing of the source text to be translated using machine translation in academic writing are discussed.* (Translated by DeepL, April 2024, with no post editing).

Normally, the introduction of a study report written in English provides an outline of it in the present tense, and it describes the procedures used in the study (e.g., data collection and analysis) in the past tense. However, when the source text (in Turkish) is translated into English, the output includes the future tense as the main verb of the sentence due to the source text (9b). The use of the future tense can confuse the reader, leading them to mistakenly think that the study has not been carried out yet. In short, it is invaluable to conform to the well-established conventions of academic writing in the target language when preparing the source text. In addition, the type of variety of English language, i.e. American English or British English or any other variety, favoured by the editor should also be taken into consideration. As a matter of fact, a recent study (Durmuş – Yaman, 2024) revealed that Google translate provided American English as compared to British English. Thus, researchers can check which varieties of English MT tools favour and match the MT tool and the preferred English variety as requested by the target journal or publisher.

### **Concluding Remarks**

Since its earliest times, the overriding aim of MT has been to eliminate or minimize human involvement in the translation process. In the last few decades, there have been significant contributions to the realisation of this aim, particularly with the help of statistical and neural MT and the use of artificial intelligence. Thanks to these developments, MT can be used for translating academic texts into English for dissemination



purposes. Although the use of MT in academic writing poses some challenges, it seems possible that it can be used to compose scholarly texts, provided that the source text is carefully composed and pre-edited for successful translation. Academics with poor English skills can use the pre-editing checklist provided in the appendix, which is a more succinct presentation of what is suggested throughout this paper. Besides, they have various options at their disposal to publish MT output following additional revision and editing (post-editing).

Globally considered, such uses of MT contribute to the aim of eliminating language barrier against the dissemination of scientific knowledge. Although this study suggests that the pre-editing that promotes MT-friendly language could significantly improve the quality of MT for academic writing purposes, it might be unclear, as Miyata and Fujita note (2021), how pre-editing works with black-box NMT systems. Therefore, prospective research could investigate to what extent the pre-editing strategies offered in this study could help improve the quality of MT output in academic writing.

## Appendix | Ek

## A Suggested Checklist for Pre-Editing of Scholarly Writing for Machine Translation

<b>Clarity</b>	Yes	No
Is the source text free from ambiguity (lexical or structural) that might confuse MT engines?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Have you replaced idioms with literal expressions?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Is your text free from metaphorical language?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Is your text free from slang or colloquial language?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Is the source text free from unnecessary jargon that might be incomprehensible to machines?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Are the abbreviated forms (e.g., clipped words, acronyms etc.) explained the first time they are mentioned in the text?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Are pronoun references clear and comprehensible?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
<b>Brevity</b>	Yes	No
Have you made sure that the length of the sentences across the whole text is appropriate (Consider dividing longer sentences, particularly if they lead to poor readability)?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Have you eliminated redundant expressions in the source text?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Is the subject of each sentence as close as possible to its predicate?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Have you shortened the subject of each sentence to avoid top-heavy sentences?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
<b>Terminology</b>	Yes	No
Have you used the target equivalents of key terminology in the source text?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Have you uploaded an MT glossary to the machine translation tool if applicable?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Have you used the same terms across the whole source text instead of using their synonyms to ensure consistency of MT?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
<b>Spelling and Punctuation</b>	Yes	No
Have checked the source text for possible typos?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Have checked the source text for possible dictos?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Have you made sure that the conjunctions are appropriately punctuated?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Have you checked if punctuation does not lead to ambiguity in meaning?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
<b>Discourse Features</b>	Yes	No
Have you avoided using “we” if the study involves only one author?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Have you mostly used the active voice across the manuscript?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Have you the past tense to report the methods and procedures used in the study?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Have you used the present tense (and avoided the future tense) when providing an outline of the study?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

## References | Kaynakça

- ALPAC, Automatic Language Processing Advisory Committee. *Language and machines: Computers in translation and linguistics*. Washington: National Academy of Sciences, National Research Council, 1966.
- APA, American Psychological Association. *Publication manual of the American psychological association*. Washington: American Psychological Association, 7th Edition, 2020.
- Bakla, Arif. *Putting pen to paper: academic paragraph writing*. Ankara. Hemdem Akademi, 2021.
- Bakla, Arif. "Using ChatGPT for Translation Pedagogy. *ChatGPT in Foreign Language Education and Translation Studies*. Arif Bakla – İsmail Çakır. 224–239. Ankara: Anı Yayıncılık, 2023.
- Bowker, Lynne. "Chinese speakers' use of machine translation as an aid for scholarly writing in English: a review of the literature and a report on a pilot workshop on machine translation literacy". *Asia Pacific Translation and Intercultural Studies* 7/3 (2020), 288–298. <https://doi.org/10.1080/23306343.2020.1805843>
- Bowker, Lynne – Ciro, Jairo Buitrago. *Machine translation and global research: Towards improved machine translation literacy in the scholarly community*. Bingley: Emerald Publishing, 2021.
- Çetiner, Caner – İşısağ, Uluç Korkut. "Undergraduate Level Translation Students' Attitudes towards Machine Translation Post-Editing Training". *International Journal of Languages' Education and Teaching* 7/1 (2019), 110-120.
- DeepL. "Uploading glossaries". DeepL. March 10, 2024. Accessed April 10, 2024. <https://support.deepl.com/hc/en-us/articles/360021664739-Uploading-glossaries>
- Ducar, Cynthia – Schocket, Deborah Houk. "Machine translation and the L2 classroom: Pedagogical solutions for making peace with Google translate", *Foreign Language Annals*, 51/4 (2018), 779–795. <https://doi.org/10.1111/flan.12366>
- Durmuş, Rabia İ. – Yaman, İsmail. "Tracing the Footprint of World Englishes on Machine Translation Tools". *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi* 5/1 (2024), 39-58.
- Galvan, Melisa C. – Pырczak Fred, *Writing Empirical Research Reports: A Basic Guide for Students of the Social and Behavioral Sciences*. New York: Routledge, 2024.
- Garner, Bryan Andrew. *Garner's modern English usage*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Hutchins, John William – Somers, Harold Lambert. *An Introduction to Machine Translation*. London: Academic Press, 1992.
- Hyland, Ken. *English for Academic Purposes: An Advanced Resource Book*. United Kingdom: Routledge, 2014.
- Kokanova, Elena S. et al. "Pre-Editing English News Texts for Machine Translation into Russian". *Language Studies and Modern Humanities* 4/1 (2022), 25–30. <https://www.doi.org/10.33910/2686-830X-2022-4-1-25-30>
- Korkmaz, İnönü. "Makine Çevirisinin Tarihçesi". *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 6/32 (2019), 155-166.
- Kuşçu Özbudak, Seda. "Linguistic reasons and professional concerns behind Turkish academicians' self-translation of academic texts". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (2023), 1561-1575. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1372497>
- Lillis, Theresa Marry – Curry, Marry Jane. *Academic writing in a global context: The politics and practices of publishing in English*. New York, NY: Routledge, 2010.
- Miyata, Rei – Fujita, Atsushi. "Understanding pre-editing for black-box neural machine translation". *Proceedings of the 16th Conference of the European Chapter of the Association for Computational Linguistics: Main Volume The 16th Conference of the European Chapter of the Association for Computational Linguistics: Main Volume*. 1539-1550. Stroudsburg, PA: Association for Computational Linguistics (ACL), 2021. <https://doi.org/10.18653/v1/2021.eacl-main.132>

- O'Brien, Sharon et al. "Machine translation and self-post-editing for academic writing support: Quality explorations". *Translation quality assessment: From principles to practice*, Joss Murkens et al. 1/237-262. Cham: Springer, 2018. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-91241-7\\_11](https://doi.org/10.1007/978-3-319-91241-7_11)
- Phrase. "MT Glossaries". Phrase. March 10, 2024. Accessed April 10, 2024. <https://support.phrase.com/hc/en-us/articles/5709675486876-MT-Glossaries-TMS>
- Rothwell, Andrew et al. *Translation tools and Technologies*. Oxon: Routledge, 2023. <https://doi.org/10.4324/9781003160793-1>
- Sel, İlhami et al. "Creating a Parallel Corpora for Turkish-English Academic Translations. Computer Science," IDAP-2021: *5th International Artificial Intelligence and Data Processing symposium (Special)*, (2021), 335-340. <https://doi.org/10.53070/bbd.990959>
- Sırkıntı, Halise Gülmüş – Hulusi Alp Sırkıntı. "Translating Creative Texts through Machine Translation: DeepL vs. Google Translate". *Navigating Tapestry of Translation Studies in Türkiye* 6 (2024), 54-67. *Writing for machine translation*. Luxembourg: Translation Centre for the Bodies of the European Union, 2021. <https://doi.org/10.2817/191981>
- Trask, Robert Lawrence. *The penguin guide to punctuation*. London: Penguin, 1997.
- Wallwork, Adrian. *English for writing research papers*. New York: Springer, 1st Edition, 2011. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-31072-0\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-031-31072-0_1)
- Zhivotova, Alena A. et al. "Improving the Quality of Scientific Articles Machine Translation while Writing Original Text". *The 2020 International Multi-Conference on Industrial Engineering and Modern Technologies*. 1783–1786. New York: Curran Associates, Inc., 2020. <https://doi.org/10.1109/FarEastCon50210.2020.9271442>



## Çok Boyutlu Dinî Bireyselleşme Ölçeği

Nurun Nisa Bayram

0000-0002-9630-7853

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

[ror.org/03je5c526](http://ror.org/03je5c526)

[nurunnisa.kilit@atauni.edu.tr](mailto:nurunnisa.kilit@atauni.edu.tr)

Faruk Karaca

0000-0002-3325-2154

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Rize, Türkiye

[ror.org/0468j1635](http://ror.org/0468j1635)

[faruk.karaca@erdogan.edu.tr](mailto:faruk.karaca@erdogan.edu.tr)

### Öz

Modern dönem, bireyin ön planda olduğu bir dönem olarak tanımlanmaktadır. Bu dönemde birey, toplumdaki ve geleneksellikten uzaklaşıp bireysel bir tutum tercih etmesi ile bilinmektedir. Bu durumun din üzerinde de önemli etkileri olmuştur. Bunlardan biri de dinî bireyselleşmedir. Dinî bireyselleşme, bireyin dinî konularda geleneksel olandan ya da toplulukla ilişkili olandan bireyselliğe yönelmesine ve dinî tutumlarda bazı değişikliklere işaret etmektedir. Söz konusu değişimin son yıllarda ülkemizde de ciddi oranda kendini göstermeye başladığı düşünülmektedir. Bu araştırmada bahsedilen değişimi incelemek için yetişkinlerde dinî bireyselleşmeyi ölçmeye yönelik bir ölçme aracı geliştirmek amaçlanmıştır. Araştırma keşfedici sıralı karma desen ile tasarlanmıştır. Araştırma önce nitel sonra nicel ve tekrar nicel olmak üzere üç aşamada gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın ilk aşamasında 12 kişi ile mülakat yapılmış ve elde edilen veriler analiz edilerek geliştirilecek ölçek için bulgular ortaya konmuştur. Araştırmanın ikinci aşamasında tasarlanan ölçek 349 katılımcıya uygulanmıştır. Elde edilen verilere AFA yapılarak faktör yapısı belirlenmiştir. Sonuçlara göre varyansın %59,57'sini açıklayan, 18 maddelik beş faktörlü (görecelik, sorgulama, kolektif olmama, dinî gruplara karşı mesafe ve dinî öz yeterlik) bir yapı oluşmuştur. Yapılan güvenilirlik analizi sonucunda, ölçeğin cronbach's alfa katsayısı ,83 olarak hesaplanmıştır. Ölçek son şekliyle çalışmanın üçüncü aşaması olarak 351 kişilik yeni bir örnekleme uygulanarak DFA yapılmıştır. Elde edilen veriler LISREL programı ile analiz edilmiş ve sonuçta model uyum indeks değerleri ölçeğin geçerliğe sahip olduğunu göstermiştir. Yapılan analizlerde ölçeğin RMSEA değeri 0,068,  $\chi^2 /sd$  değeri ise 328.73/125 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin uyum indeksleri ise GFI= 0,91, CFI= 0,94, NFI= 0,91, NNFI= 0,93, RFI= 0,89 olarak hesaplanmıştır. Ayrıca bu aşamada ölçeğin kriter/ölçüt geçerliğini sınamak için Dinin Bireyselleşmesi Ölçeği (Paker - Akçalı, 2012) ve Öz- Yeterlik Ölçeği (Aypay, 2010) ile korelasyonlarına bakılmış ve ölçekler arasında istatistiksel açıdan anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Geliştirilen ölçeğin psikometrik verileri topluca değerlendirildiğinde yeterli düzeyde güvenilirlik ve geçerlik skorlarının ortaya çıktığı, konuyla ilgili yapılacak çalışmalarda işlevsel bir araç olarak kullanılabilceği sonucuna ulaşılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi; Dinî Bireyselleşme; Görecelik; Sorgulama; Kolektif Olmama; Dinî Gruplara Karşı Mesafe; Dinî Öz Yeterlik

## Öne Çıkanlar

- Araştırma yeni bir Dinî Bireyselleşme ölçeği geliştirme çalışmasıdır.
- Araştırmanın ilk aşamasında 22-65 yaş arası 12 katılımcı ile mülakatlar gerçekleştirilmiş, elde edilen veriler içerik analizine tabi tutularak Eleştiri, Bilişsel Çelişki, Hoşgörü, Değişim, Toplulukla İbadetten Uzaklaşma ve Cemaatlere Bakış olmak üzere 6 kategori; Rasyonellik, Görecelik ve Sosyal Yaşam olmak üzere ise üç üst tema tespit edilmiştir.
- Araştırmanın ikinci aşamasında tasarlanan ölçek 22-65 yaş arası 349 katılımcıya uygulanmış ve AFA çalışması ile toplam varyansın %59,57'sini açıklayan, 18 maddelik beş faktörlü (görecelik, sorgulama, kolektif olmama, dinî gruplara karşı mesafe ve dinî öz yeterlik) bir yapı elde edilmiştir.
- Araştırmanın son aşamasında ölçeğin son hali 22-65 yaş arası 351 yeni katılımcıya uygulanarak DFA çalışması yapılmış, çalışma sonucunda ölçeğin model uyum indekslerinin kabul edilebilir düzeyde olduğu tespit edilmiştir.
- Sonuç olarak Dinî Bireyselleşme ölçeğinin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu tespit edilmiştir.

## Atıf Bilgisi

Bayram, Nurun Nisa – Karaca, Faruk. “Çok Boyutlu Dinî Bireyselleşme Ölçeği”. *Eskiye*ni 54 (Eylül 2024), 1289-1308. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1463486>

## Makale Bilgileri

*Etik Beyan*

\* Bu çalışma Prof. Dr. Faruk Karaca danışmanlığında devam etmekte olan ‘Dini Bireyselleşme ve Kişilik İlişkisi Üzerine Bir Araştırma’ başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

*Etik Kurul İzni*

Etik onay, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 13.12.2023 tarihli ve 2023/364 numaralıdır.

*Geliş Tarihi*

02 Nisan 2024

*Kabul Tarihi*

16 Eylül 2024

*Yayın Tarihi*

30 Eylül 2024

*Hakem Sayısı*

İki İç Hakem - İki Dış Hakem

*Değerlendirme*

Çift Taraflı Kör Hakemlik

*Etik Beyan*

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

*Benzerlik Taraması*

Yapıldı - [intihal.net](http://intihal.net)

*Çıkar Çatışması*

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

*Finansman*

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

*Etik Bildirim*

[eskiyenidergi@gmail.com](mailto:eskiyenidergi@gmail.com)

*Yazar Katkıları*

Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%75) -	Yazar-2 (%25)
Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%65) -	Yazar-2 (%35)
Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%55) -	Yazar-2 (%45)
Metnin Tashihli ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%50) -	Yazar-2 (%50)

*S. Kalkınma Amaçları*

-

*Lisans*

CC BY-NC 4.0



## Multidimensional Religious Individualization Scale

Nurun Nisa Bayram

0000-0002-9630-7853

Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Erzurum, Türkiye

[ror.org/03je5c526](http://ror.org/03je5c526)

[nurunnisa.kilit@atauni.edu.tr](mailto:nurunnisa.kilit@atauni.edu.tr)

Faruk Karaca

0000-0002-3325-2154

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Rize, Türkiye

[ror.org/0468j1635](http://ror.org/0468j1635)

[faruk.karaca@erdogan.edu.tr](mailto:faruk.karaca@erdogan.edu.tr)

### Abstract

The modern era is defined as a period in which the individual is at the forefront. In this period, the individual is known to move away from society and tradition and prefer an individual attitude. This situation also had significant effects on religion. One of these is religious individualization. Religious individualization refers to the individual's turning towards individualism from the traditional or community-related in religious matters and some changes in religious attitudes. It is thought that this change has started to show itself seriously in our country in recent years. In this study, it was aimed to develop a measurement tool to measure religious individualization in adults in order to examine this change. The research was designed with an 'Exploratory sequential mixed design'. The research was carried out in three stages, first qualitative, then quantitative and again quantitative. In the first stage of the research, 12 people were interviewed and the data obtained were analyzed and findings were presented for the scale to be developed. In the second stage of the research, the scale designed was applied to 349 participants. The factor structure was determined by performing EFA on the obtained data. According to the results, a structure with 18 items and five factors (relativity, questioning, non-collectivity, distance from religious groups and religious self-efficacy) was formed, explaining 59,57% of the variance. As a result of the reliability analysis, the Cronbach's alpha coefficient of the scale was calculated as ,83. As the third stage of the study, the final version of the obtained scale was applied to a new sample of 351 people and CFA was performed. The data obtained were analyzed with the LISREL program and as a result, the model fit index values showed that the scale was valid. In the analyses, the RMSEA value of the scale was found to be 0,068 and the  $\chi^2 /sd$  value was 328.73/125. The fit indices of the scale were calculated as GFI= 0,91, CFI= 0,94, NFI= 0,91, NNFI= 0,93, RFI= 0,89. Additionally, at this stage, in order to test the criterion validity of the scale, its correlations with the Religious Individualization Scale (Paker - Akçalı, 2012) and the Self-Efficacy Scale (Aypay, 2010) were examined and statistically significant relationships were determined between the scales. When the psychometric data of the developed scale was evaluated collectively, it was concluded that sufficient reliability and validity scores emerged and that it could be used as a functional tool in future studies on the subject.



## Keywords

Psychology of Religion; Religious Individualization; Relativity; Questioning; Non-collective; Distance Towards Religious Groups; Religious Self-Efficacy

## Highlights

- The research is a study to develop a new Religious Individualization scale.
- In the first phase of the research, interviews were conducted with 12 participants between the ages of 22-65. And the data obtained were subjected to content analysis and divided into 6 categories: Criticism, Cognitive Dissonance, Tolerance, Change, Moving Away from Community Worship and Perspective on Congregations; three main themes were identified: Rationality, Relativity and Social Life.
- In the second phase of the research, the scale designed was applied to 349 participants between the ages of 22-65, and with the EFA study, a structure with 18 items and five factors (relativity, questioning, non-collectivity, distance from religious groups and religious self-efficacy) was formed, explaining 59.57% of the variance.
- In the last stage of the research, a CFA study was conducted by applying the final version of the scale to 351 new participants between the ages of 22-65, and as a result of the study, it was determined that the model fit indices of the scale were at an acceptable level.
- As a result, it has been determined that the Religious Individualization scale is a valid and reliable measurement tool.

## Citation

Bayram, Nurun Nisa – Karaca, Faruk. “Multidimensional Religious Individualization Scale”. *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1289-1308. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1463486>

## Article Information

<i>Ethical Statement</i>	* This article is extracted from doctorate dissertation entitled “A Research on the Relationship between Religious Individualization and Personality”, supervised by Prof. Dr. Faruk Karaca (Ph.D. Dissertation, Recep Tayyip Erdoğan University, Rize/Turkey).	
<i>Ethics committee approval</i>	Ethical Approval: Granted by Recep Tayyip Erdoğan University, Social and Human Sciences Ethics Panel, dated 13.12.2023 and numbered 2023/364.	
<i>Date of submission</i>	02 April 2024	
<i>Date of acceptance</i>	16 September 2024	
<i>Date of publication</i>	30 September 2024	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.	
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%75) - Author-2 (%25)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%65) - Author-2 (%35)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
	Writing – Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
<i>S. Development Goals</i>	-	
<i>License</i>	<a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a>	

## Giriş

Din geçmişten günümüze kadar insanoğlunun üzerine en çok kafa yorduğu kavramlardan biri olagelmıştır. Dinin insan ile pek çok açıdan ilişkili olması bunun en önemli sebebidir. Din, bireye bir anlam vermesi, hayat ile ilgili başka bir kaynaktan bulamayacağı açıklamalar yapması, bireyin günlük hayatını şekillendirmesi, inanç ve tutumlarını etkilemesi gibi açılardan önemli bir yerde durmaktadır. Bireyin duygu, düşünce ve davranışları üzerinde önemli bir etken olduğu düşünülen dinin insan üzerindeki etkilerine dair yapılan araştırmalar da oldukça fazladır. En önemli tartışma konularından olan dinin etkisinin varlığı, oranı, kontrolü ve değişimi gibi konular bu araştırmalarda en çok irdelenen konular olarak dikkat çekmektedir.

Tarihte dinin kat edeceği bazı aşamalar olduğu fikrini pek çok düşünürde görmek mümkündür. Bu aşamaların nihai noktasının dinin yok oluşu olduğu yönünde görüşler mevcuttur. 1700'lü yılların başında modernitenin dine galip geleceğini iddia eden ilk düşünürlerden biri olan Woolston; 'din zaten kendi kendine çöküyor ve bu çöküş yakında tamamlanacak' diyen Frederick; bilimin dinin yerine geçeceğini savunan Comte, sosyalist devrimin dini nasıl yok edeceğine işaret eden Engels ve en büyük nevrotik illüzyon olan dinin nasıl yok olacağından bahseden Freud bu fikirde olan önemli isimlerden bazılarıdır (Stark, 2002). Bu görüşlerin aksine pek çok düşünür dinin yok olmayıp farklı bir formda varlığını devam ettireceğini öngörmüştür. Günümüzde pek çok araştırmacının 'yeni dindarlık biçimleri', 'dinin değişen formları', 'yeni dindarlık tipolojileri', 'değişen din', 'görünmeyen din' gibi kavramlara temas etmesi bu öngörülerin neticesidir (Hökeleki, 2002; Subaşı, 2002; Berger, 2002; Luckmann, 2003; Yapıcı, 2009; Oswalt, 2014; Köse, 2015; 2023). Luckmann modern toplumun ortaya çıkışıyla birlikte dinsel anlayışta ciddi bir değişim olduğuna işaret eder. Pek çok düşünür dünyevileşmeyi dinin çöküşü olarak görse de Luckmann bunun bir tür değişim olduğunu ve dinin sadece kurumsal ve geleneksel formlarında bir gerileme bulunduğunu iddia etmektedir (2003). Bellah da dini evrimsel olarak ele alıp beş kısımda incelemektedir. Bu dönemler ilkel, arkaik, tarihi, erken modern ve modern dönem şeklinde tasnif edilmektedir. Bellah'a göre son modern dönem dinî bireyciliğe işaret eder ve bu dönemde dinin sembolik kısmı ortadan kalkar (Akt. Küçükvatan, 2019). Modernleşme ile kurumsallaşmış dinin yerini öznelleşen bir dinin aldığı söylenebilir (Kaygusuz vd., 2020). Kodlarını Batı'dan alan modernite, İslam dünyasının geleneksel yapısının karşısına çıkmış ve insanlar kendisini 'iki kültür sorununu aşmak' derdinin içinde bulmuştur (Macit, 2019). Gelenek-modernite ikiliği arasında kalan bireyler dinî yaşamlarında da modernitenin bireysellik vurgusunu hissetmeye başlamışlardır. Son olarak postmodern dönemle birlikte yeni öznellik biçimlerinin yaratılması çağrısı, belirlenmemişlik tavrı ve yorum bilgisi ilkelerine yapılan vurgu ile (Best-Kellner, 2011) kavram son şeklini almıştır. Özetle çalışmada ele alındığı şekliyle 'Dini Bireyselleşme' kavramı, Rönesans'la bireyselliğin ön plana çıktığı; hümanizma ile bireyin her konuda merkez olarak kendisini gördüğü; reform ile dini konuların insan merkezli ele alınmaya başladığı; modernizm ile akılcı, sorgulayıcı ve eleştirel bir tutumun temel alındığı ve nihayet postmodernizm ile çoğulcu bir renge büründüğü bir sürecin sonucu olarak karşımızda durmaktadır.

Dinî bireyselleşme kavramına dair tanımlar incelendiğinde farklı ve ortak noktalara sahip pek çok tanım görülmektedir. Örneğin felsefe sözlüğünde bu kavram "Bireyin

Tanrı'yla olan ilişkisinin, devlet ya da başka kurumlar tarafından değil de bireyin kendisi tarafından belirlendiği, bireyin dinî konularda özgürce düşünme ve tartışma hakkının bulunduğunu, bireyin dilediği dine ya da dinî topluluğa girebileceğini savunan öğreti" şeklinde tanımlanmaktadır (Cevizci, 2017, 290). Hançerlioğlu ise dinî (metafizik) bireyciliği felsefe ansiklopedisinde Tanrılık baş gerçeğinin yerine bireyin konulması olarak açıklar. Bireyin usu onu bireyselliği içinde evrenselliğe bağlar ve burada birey bireysel olanla evrensel olanı tek yapıda birleştiren bir varlıktır (2018). Dinî bireycilikte birey baş gerçek olarak ele alınmalı ve başta din kurumu olmak üzere bütün kurumlar onun çıkarlarına uygun olarak düzenlenmelidir (Hançerlioğlu, 2018). Lukes ise dinsel bireyciliği "İnançlı bireyin araçlara ihtiyacının olmadığı, ruhsal yazgısının temel sorumluluğunu kendisinin taşıdığı, Tanrısıyla kendi bildiği yolda ve kendi çabalarıyla kendisinin ilişki kurma hak ve görevinin olduğu görüşü" şeklinde ifade etmektedir (2006, 109). Driezen ve arkadaşları ise dinî bireyciliği, bireysel özerkliğin ve failliğin dinî bir çerçevede ifade edildiği kültürel fikirler dizisi olarak tanımlamaktadır (2021). Kuyucuoğlu, dinî bireyselleşmeyi bir sosyal süreç olarak dinî gerçekliğin ölçüsünü bireyin belirlediği, tüm dış otoriteler tarafından gelen telkinlerin değil bireyin bizzat kendi yaşadıklarının esas olduğu durum olarak tanımlar (2008). Ünal ise 'Dinsel bireycilik' başlığını "Bireyin Tanrı'yla ilişkisinin bireyin kendisi tarafından belirlendiği, bireyin dinî konularda özgürce düşünme ve tartışma hakkının bulunduğu, bireyin dilediği dine ya da dinî topluluğa girebileceği, inanca bireyin araçlara ihtiyacı olmadığı, Tanrısıyla kendi bildiği yolda ve kendi çabalarıyla kendisinin ilişki kurma hak ve görevi olduğunu savunan görüş" olarak açıklamaktadır (2007; 2011, 10). Ağçoban ise dinî bireyselleşmeyi belirleyen ana unsurları "yerleşik dinsel otoritenin reddi ve tanrıyla birey arasındaki irtibatın vasıtasız olduğunun teorik itirafı" olarak tanımlamaktadır (2020a, 44). Paker ve Akçalı (2012, 1445) 'dinin bireyselleşmesi' kavramı ile "kişinin dinsel mesajı ne denli öznel dünyasının içinden anlamlandırmaya açık olduğunu; kendine inanç meselelerinde ve vahiy konusunda gelenekten farklı düşünme hakkını ne denli tanıdığını; kısacası kendi akıl süzgecini dinsel alanda ne denli meşru görüp merkeze aldığını" irdelemeyi amaçladıklarını belirtmektedirler. Bu tanımlama doğrultusunda yazarlar, 12 maddelik (iki boyutlu) bir ölçek de geliştirmişlerdir (2012). Konuyla ilgili olarak bir tanımlama da Aydınalp tarafından yapılmıştır. Özerk dünyevileşme kavramı üzerinde duran Aydınalp, bu kavram ile "genel olarak, dinî normlardan özgürleşmeyi göze alamayan öznenin iradi, icbari, özdeşleşerek ve kanıksayarak dünyevi süreçlerden özerk tercihler yaptığı, geçiş toplumuna özgü gerilimler içinde ayrışma kadar uyum da arayan ve sürekli yenilenen din ve dünyevileşme ilişkilerini tasvir etmeye ve açıklamaya" çalışmıştır (2019, 158). Gümüşay (2023a, 2023b) ise çalışmalarında modern bireyin, Tanrı ile olan ilişkisini bir otorite olmaksızın özgürce kendi iradesi ile belirlediğinin ve modern değerlere uygun yeni bir din anlayışı geliştirdiğinin altını çizer. Cemaatsel yapının çözülüp bireysel dindarlıkların belirginleşmesi de yine bu durumun sonuçlarından (Gümüşay, 2023a).

Dinî bireyselleşmeye dair yapılan çalışmalar incelendiğinde bazı noktalar ön plana çıkmaktadır. Bunlar; Tanrı ve birey arasında aracısız iletişim, bireyin özgür düşünce ve iradesinin önemi, kurumsal dinin ve dış otoritelerin bireyin tercihi göze şekillenmesidir. Dinî bireyselleşme, bireyin topluluk içinde ya da toplulukla yapılan ibadetlerden kaçınması, yalnızlığı tercih etmesi, grup bağlılığından uzaklaşması yönüyle bir taraftan sosyal diğer taraftan içe dönük bir duruma işaret etmektedir. Bireyselleşmenin bu yönü grupla ya da

kalabalık içerisinde yapılan dinî ritüellerden uzaklaşma ve yalnızlığı tercih etmeye, cemaatlere ve dinî otoritelere karşı bir tutuma ve dinin ritüellerini kendi yaşantısına uygun olarak yorumlayıp uygulama durumuna işaret etmektedir. Dinî bireyselleşmenin bireyin dinî konularda bilgi kaynağı ve otorite olarak kendisini görmesi, dinî konuları bireysel yargılarına göre sorgulaması gibi etkileri ise olgunun bilişsel yönünü oluşturmaktadır. Bu ise dinî sorulara/sorunlara karşı iç denetim odaklı bir başa çıkma tarzına sahip olmak, kurumsal veya geleneksel bilgi kaynaklarını âtil hâle getirmek gibi durumlara işaret etmektedir. Ayrıca bireyin diğer insanlara karşı takındığı görecelik tutumu da dini bireyselleşmenin öne çıkan bir başka boyutu olarak düşünülebilir. Herkesin dinî konularda kişisel bir yoruma sahip olabileceğini ve kişinin dinî hayatını kendi istediği şekilde tasarlayabileceğini düşünmesi de dinî bireyselleşmenin sosyal psikolojik yönlerinden biri olarak düşünülebilir. Bu davranışların tümü ya da çoğunluğunun bireyde bulunması durumu bireyin dinî bireyselleşme yaşadığının işareti olarak görülmektedir. En kısa hâliyle bir tür kişiselleşmiş din olarak görülen dinin bireyselleşmesi kavramı dinin bireye özgü duruma gelmesi olarak tanımlanabilir. Buna göre bilişsel, duygusal, sezgisel ve sosyal birçok boyutu bulunan “dinî bireyselleşme” kavramı bir taraftan dinin kişiselleşmesini ima etse de daha çok dindar bireyi ön plana çıkararak onun algı, bilgi ve sezgisine vurgu yapmaktadır. Ayrıca söz konusu olgu kendisi dışındaki diğer dindarların dinî algıları başta olmak üzere yaygın kabul gören mezhep, cemaat, dinî grup ve birlikte ibadet icrasını ikinci plana iten bir tür atomizasyona işaret eden bir durum olarak anlaşılabilir.

Dinî bireyselleşme kavramının tanımı üzerinde ulaşılamayan ittifak, kavramın ölçümünü de zorlaştırmaktadır. Din ve dindarlığın kültüre duyarlı yapısı ise dinî bireyselleşme olgusunun ölçümü konusundaki girişimler için de geçerli olup bu konuda geliştirilen ölçeklerin uyarlama yoluyla başka kültürlerde kullanıma olasılığını sınırlandırmaktadır. Çalışmada, Türk Müslümanlığında gerçekleşen dinî bireyselleşmeyi ölçmek için işlevsel bir araç geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu ölçek ile hâlihazırda literatürde mevcut olan ölçeğin (Paker - Akçalı, 2012) kapsamının genişletilmesi, boyutlarının geliştirilmesi ve farklı örneklemelerde tekrar incelenmesi hedeflenmektedir.

## 1. Yöntem

### 1.1. Araştırmanın Deseni

Araştırmanın deseni karma yöntemlerden keşfedici sıralı karma desen olarak belirlenmiştir. Sıralı bir zamanlamanın takip edildiği bu desende öncelikle nitel veriler toplanmakta ve çözümlenmekte daha sonra ise bu bulgulardan hareketle nicel bir veri toplama aracı geliştirilip uygulanmaktadır (Creswell, 2019).

### 1.2. Çalışma Grubu

Çalışma üç aşamada üç farklı çalışma grubuyla gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın ilk aşamasında oluşturulan 12 kişilik çalışma grubunda, dinin bireyselleşmesi hakkında, yaş dönemi, cinsiyet ve eğitim düzeyleri farklı olan bireyler üzerinden kotalar oluşturulmuştur. Söz konusu çalışma grubu, evrenin sahip olduğu çeşitlilik ve araştırmanın amacı göz önünde bulundurularak kota örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir. Kotalı örnekleme, araştırmacının öncelikle veri elde etmek istediği olay ya da kişiler hakkında genel kategoriler belirlediği ve bu belirlediği kategorilerden belirli sayıda olay ya da kişileri seçtiği rastlantısal olmayan bir örneklemedir (Neuman, 2017; Büyüköztürk vd., 2019).

Nitel aşama için belirlenen örnekleme ait bilgiler Tablo 1’de verilmiştir.

**Tablo 1.** Nitel Çalışma Grubu

	İlk Yetişkinlik		Orta Yetişkinlik		Son Yetişkinlik	
	Kadı n	Erkek	Kadı n	Erkek	Kadı n	Erkek
İlk Okul- Lise- Ön Lisans mezunu	1	1	1	1	1	1
Üniversite- Lisansüstü mezunu	1	1	1	1	1	1
<b>Toplam</b>	<b>12</b>					

Çalışmanın ikinci aşamasında açımlayıcı faktör analizi için 349 kişiden oluşan yeni bir çalışma grubu belirlenmiştir. Son olarak elde edilen verilerin geçerliğini test etmek için doğrulayıcı faktör analizi yapılacak yeni bir çalışma grubu daha belirlenmiştir. Çalışmanın üçüncü aşamasını oluşturan bu grup ise 351 kişiden oluşmaktadır. Nicel çalışma gruplarına ait betimsel analiz sonuçları Tablo 2’de aktarılmıştır.

**Tablo 2.** Nicel Çalışma Grupları

	AFA Çalışma Grubu		DFA Çalışma Grubu	
	N	%	N	%
<b>Cinsiyet</b>				
<b>Kadın</b>	217	62,2	221	63,0
<b>Erkek</b>	132	37,8	130	37,0
<b>Yaş</b>				
<b>22-35</b>	208	59,6	185	52,7
<b>35-50</b>	95	27,2	92	26,2
<b>50-65</b>	46	13,2	74	21,1
<b>Eğitim Durumu</b>				
<b>İlköğretim (İlk-Ortaokul)</b>	33	9,5	21	6,0
<b>Ortaöğretim (Lise)</b>	61	17,5	33	9,4
<b>Yükseköğretim (Üniversite)</b>	196	56,2	209	59,5
<b>Lisansüstü (Yüksek Lisans- Doktora)</b>	59	16,9	88	25,1
<b>Toplam</b>	349	100	351	100

### 1.3. Nitel Araştırma

#### 1.3.1. Nitel Veri Toplama Aracı

Çalışmada nitel veriler araştırmacı tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış mülakat formu ile elde edilmiştir. Literatürden elde edilen bilgiler ışığında 11 soruluk bir form taslağı hazırlanmıştır. Daha sonra 2 din psikolojisi ve 2 din sosyolojisi uzmanından görüş alınmıştır. Dil uzmanı kontrolünden geçirilen sorular ile pilot uygulama gerçekleştirilmiştir. Uzman

görüşleri ve pilot uygulama sonrası bazı sorular güncellenmiş ve iki soru formdan çıkarılmıştır. Böylece on soruluk bir uygulama formu oluşturulmuştur.

### 1.3.2. Nitel Verilerin Toplanması

Çalışmanın ilk aşamasında 12 katılımcı ile en kısıası 9 dakika, en uzununu 27 dakika süren ve ortalaması 15 dakika olan 2'si telefonla 10'u ise yüz yüze olan görüşmeler yapılmış, görüşmeler katılımcılardan izin alınarak ses kaydı ile kaydedilmiştir. Veriler katılımcılara vaat edildiği şekilde isimleri gizli tutularak, bilimsel amaçlarla kullanılmak üzere saklanmıştır.

### 1.3.3. Nitel Verilerin Analizi

Çalışmada 12 katılımcı ile yarı yapılandırılmış mülakat formu kullanılarak görüşmeler yapılmış, görüşmeler ses kaydına alınmış ve transkripte edilmiştir. Elde edilen metinler MAXQDA Analytics Pro 2022 programına aktarılarak içerik analizine tabi tutulmuştur. İçerik analizi 'iletişim materyallerinden kullanım bağlamlarına tekrarlanabilir ve geçerli çıkarımlar yapmak için kullanılan bir araştırma yöntemidir' (Cohen vd., 2007 akt. Tekindal, 2021). İçerik analizi öznel etkenlerden kurtulma amacı taşıyan, bazı araştırmacılar tarafından nitel verilerin sayısal analizine alternatif olarak görülen, verinin üstü örtülü içeriğini ortaya çıkarmayı sağlayan bir çeşit 'ikinci okumadır' (Bilgin, 2014; Tekindal, 2021). Bilgin içerik analizini bir nevi iletişim psikanalizi ve iletleni algılama sanatı olarak tanımlamaktadır (2014). İçerik analizi sonucunda elde edilen kodlar ve temalar ölçek madde havuzunun oluşturulmasında ve teorik temelin zenginleştirilmesinde kullanılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre *eleştiri*, *bilişsel çelişki*, *hoşgörü*, *değişim*, *toplulukla ibadetten uzaklaşma* ve *cemaatlere bakış* olmak üzere 6 kategori; *rasyonellik*, *görecelik* ve *sosyal yaşam* olmak üzere ise üç üst tema tespit edilmiştir (Tablo 3).

Tablo 3. İçerik Analizi Sonuçları

Tema	Rasyonelleştirme
Kategori	Eleştiri
Kod	Batıl inançlar
Kod	Dinin politikleşmesi
Kod	Sorgulamamak
Kategori	Bilişsel Çelişki
Kod	Hadislerin Sıhhati
Kod	İlahiyatçıların ihtilafı
Kod	Güncelleme ihtiyacı
Tema	Görecelik
Kategori	Hoşgörü
Kod	Farklı dinî yaşam tarzlarına
Kod	Farklı coğrafyalara
Kod	Farklı Tanrı algılarına
Kod	Niyete
Kategori	Değişim
Kod	Radikal dinden ılımlı dine doğru
Kod	İtaatten sorgulamaya doğru

<b>Kod</b>	Kurallardan esnekliğe doğru
<b>Tema</b>	<b>Sosyal Yaşam</b>
<b>Kategori</b>	<b>Toplulukla İbadetten Uzaklaşma</b>
<b>Kod</b>	Bireysel ibadeti daha rahat, samimi, sakin, huşûlu ve özgür bulma
<b>Kod</b>	Çalışma hayatının yoğunluğu
<b>Kod</b>	Tembellik etme
<b>Kod</b>	Topluluğa ait hissetmeme
<b>Kod</b>	Zaman ve mekân sınırlaması
<b>Kategori</b>	<b>Cemaatlere Bakış</b>
<b>Kod</b>	Birey ile Tanrı arasına birinin girmesi
<b>Kod</b>	Bireyin silik olması
<b>Kod</b>	Bireyin özgür olmaması
<b>Kod</b>	Cemaatlerin politik olması

Nitel veriler incelendiğinde, katılımcıların mülakatlarda verdikleri cevaplar özellikle Batı literatüründe mevcut olan dinî bireyselleşme olgusunun Müslüman Türk popülasyon üzerinde nasıl algılandığına ışık tutmaktadır. Tanrı ile iletişim konusunda sorgulama, eleştiri, güncelleme ihtiyacı gibi kodlar belirginleşse de tam anlamıyla Batı'da ele alındığı şekilde "Tanrı ile tüm araçları kaldırma ve bireyin tek başına merkezde olması" gibi bir durumun söz konusu olmadığı görülmektedir. Katılımcılar "Dinî konularda kendi fikrinize ve yorumlarınıza ne sıklıkla başvurursunuz?" şeklindeki soruya cevap verirken bireysel yorum yapma hakları olduğuna işaret ettikleri gibi bazı dinî yargıların yorum konusu olamayacağını da altını çizmektedirler. Yorumu açık olmayan bu yargılar İslam dininde inkârı ya da değişimi hâlinde bireyin dinden çıkması anlamına gelen dinin inanç boyutuna dair yargılardır (Karaca, 2015). Bu durum bireylerin ne kadar bireyselleşmiş bir tutum sergileseler de zihinlerinde teolojik açıdan kırmızıçizgilere sahip oldukları şeklinde yorumlanabilir. Katılımcıların verdikleri cevaplarda dikkat çeken bir durum da geçmişle kıyas yaparak günümüzde, hem toplumun hem de bireysel olarak kendilerinin bir dinî tutum değişikliğine gittiklerini ifade etmeleridir. Kolektif ruhun yerini bireyselliğe bıraktığı, literatürde (Sungur, 2014) ve elde edilen mülakat verilerinde kendisine yer bulsa da bazı katılımcıların ifadelerinde hâlâ kolektif olana karşı olumlu duygular besledikleri gözlenmektedir. Katılımcılardan birinin dinî özel gün ve gecelerde bireyselliği mi yoksa topluluk içinde olmayı mı tercih edeceği sorusuna verdiği cevap "*Ben ikisini de tercih ediyorum..... Topluluk bence herkesin kalbinden çıkıp giden duaların birikmesi ve oradan herkese biriken duaların dağılmasıdır, böyle hissediyorum yani. O topluluktan sonra evde gece tek başına ibadet etmek, mübarek gecelerde Kur'an okumak, namaz kılmak çok hoşuma gidiyor. O da insana başka bir manevi duygu ve güzellik veriyor*" şeklinde olmuştur. Bu durum Müslüman Türk toplumunda kolektif ruha verilen değer in hâlâ varlığını devam ettirdiğini ima etmektedir. Çalışmada elde edilen bulgular ışığında Türk Müslümanlığı üzerine bir dinî bireyselleşme profili çıkarılmaya çalışılmıştır.

#### 1.4. Nicel Araştırma

##### 1.4.1. Nicel Veri Toplama Aracı

İçerik analizinden elde edilen kategori ve temalara göre 65 soruluk bir madde havuzu oluşturulmuştur. Kapsam geçerliği için 65 maddeli taslak ölçek, din psikolojisi anabilim

dalından 3, din sosyolojisi anabilim dalından 1 alan uzmanının, 1 ölçme uzmanının ve 1 dil uzmanının değerlendirilmesine sunulmuştur. Uzman görüşleri için hazırlanan form uzmanlara elden veya online olarak ulaştırılmıştır. İlgili form ‘Uygun’, ‘Uygun Değil’ ve ‘Geliştirilmeli’ olmak üzere üç dereceli olarak tasarlanmıştır. Ayrıca ‘Geliştirilmeli’ kısmına ‘Bu maddeye yönelik bir öneriniz var mı?’ şeklinde açık uçlu bir soru eklenmiştir. 6 alan uzmanından gelen dönüşlere göre madde havuzundan 23 soru çıkarılmış ve bazı soruların ifadelerinde değişiklikler yapılmıştır. Daha sonra elde edilen 42 maddelik havuz 33 kişiye uygulanmıştır. Ölçekte 5’li Likert tipi derecelendirme yapılmış ve ‘Tamamen katılıyorum’, ‘Katılıyorum’, ‘Kararsızım’, ‘Katılmıyorum’ ve ‘Hiç katılmıyorum’ şeklinde cevaplar forma eklenmiştir. Pilot uygulama formuna ayrıca ‘Ölçek sorularında anlaşılmayan bir madde var mıydı?’, ‘Ölçekte anlamadığınız bir kelime oldu mu?’ ve ‘Cevaplamaktan rahatsız olduğunuz bir madde oldu mu?’ şeklinde açık uçlu sorular eklenmiştir. Bu aşamadan sonra bazı maddeler madde havuzundan çıkartılarak madde havuzuna 10 tanesi ters kodlanan madde olmak üzere 34 maddelik son şekli verilmiştir.

#### 1.4.2. Geçerlik Çalışması

*Açımlayıcı faktör analizi* için internet üzerinden madde havuzu paylaşılarak katılımcılara ulaşılmıştır. 22-65 yaş arası yetişkinlik döneminde olmama, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmama ve herhangi bir dinî inanca sahip olmama dışlanma kriteri olarak belirlenmiştir. Madde havuzuna son hâli verildikten sonra madde sayısının 10 katı olacak sayıda 22-65 yaş arası katılımcı ile esas uygulamaya geçilmiştir. Madde sayısının 10 katı katılımcı faktör analizi çalışmaları için yeterli örneklem olarak literatürde geçmektedir (Tavşancıl, 2019; Çakmak - Ecer, 2020). Çalışmada 367 katılımcıya ulaşılmıştır. Veriler toplanırken 11. madde için büyük bir veri kaybı olduğu gözlenerek 11. madde listeye göre silme seçeneği ile çıkarılmıştır. Soru formuna ‘Bu soruyu boş bırakınız’ şeklinde bir soru eklenip titizlikle soruları cevaplandırmayan katılımcıların ayırt edilmesi planına uygun olarak bu şekilde davranan 13 kişi de listeye göre silme seçeneği ile listeden çıkarılmıştır. Veri setinde kalan kayıp veriler ‘Series mean’ yöntemi ile doldurularak veriler düzenlenmiştir. Uygun örnekleme yöntemiyle elde edilen verilere normallik testleri yapılmıştır. Çalışmada normallik analizleri, Mahalanobis uzaklık değeri ve Skewness, Kurtosis değerleri ile hesaplanmıştır (Seçer, 2015). Çok değişkenli normal dağılıma bakmak için Mahalanobis uzaklık katsayısı incelenmiştir. 5 katılımcıya ait veriler de uç değer analizi ile çıkarılmıştır. Düzenlemeler sonrası yapılan normallik analizleri veri setinin normal dağılım gösterdiğini ve parametrik testler için uygunluğunu ortaya koymuştur. Son hâli ile 349 katılımcılı veri seti açımlayıcı faktör analizi için hazır hâle getirilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliği temel bileşenler analizi ile belirlenmiştir. Verilere ait KMO sonuçları ,834 ve Barlett testi sonuçları ise  $\chi^2=1759,784$   $p=,000$  ( $p<,001$ ) olarak tespit edilmiştir. Bu durum örneklemin açımlayıcı faktör analizi için uygun büyüklükte olduğuna ve normal dağılım gösterdiğine işaret etmektedir (Büyüköztürk, 2006). Anti-İmage matrisi incelendiğinde MSA değeri ,50’den düşük bir soru görülmediği için bu matris normal olarak tanımlanmaktadır (Sipahi vd., 2008; Aksu vd., 2017). Ortak varyans tablosunun tamamı incelendiğinde değerlerin ,37 ile ,77 arasında değiştiği görülmektedir. Faktör analizinde faktörler arasında ilişki olduğu durumlarda eğik döndürme tercih edilmektedir. Faktörler arasında ilişki olduğu için eğik döndürme yöntemlerinden ‘Direct Oblimin’ yöntemi uygulanmıştır (Yaratan, 2017). Direct oblimin yöntemiyle döndürülmüş faktör matrisi incelendiğinde binişik maddeler olduğu göze çarpmaktadır. AFA’da her bir maddenin yalnızca



bir özelliği ölçmesi istendiği için faktör yük değerleri arasında ,10'dan daha düşük bir fark olan maddeler binişik olarak adlandırılmaktadır ve bu maddeler çıkarılarak analizin tekrar yapılması gerekmektedir (Aksu vd., 2017). Söz konusu maddeler çıkarılınca toplam varyansın %59,571'ini açıklayan 5 faktörlü bir yapı elde edilmiştir.

Son faktör yapısına göre 7 tanesi ters kodlanan ifade olmak üzere 18 maddeden oluşan 5 faktörlü yapı Tablo 4'te verilmiştir. Ters kodlanan ifadeler (\*) işareti ile belirtilmiştir. Ölçek toplam puan alınabilen bir ölçek olup, toplam puan olarak en düşük alınabilecek skor 18 iken en yüksek skor 90'dır. Puanın yüksek olması dinî bireyselleşmenin yüksek olmasına işaret etmektedir.

Ölçekte kalan maddeler faktör analizi sonuçlarına ve teoriye uygun olarak isimlendirilmiştir. Varyansın %27,7'sini oluşturan ve 'Mümkün olsa tüm namazlarımı camide cemaatle kılarım' gibi ifadelerin bulunduğu boyut 'kolektif olmama' şeklinde adlandırılmıştır. Sözlükte 'birçok kimseyi veya nesneyi içine alan, birçok kişi ve nesnenin bir araya gelmesi sonucu olan' anlamına gelen kolektif kavramına istinaden ortaya konan bu boyut, bireyin dinî hayatında diğer insanlarla mekânsal, zamansal ya da şuuralsal şekilde bir arada olmama durumuna işaret etmektedir. Varyansın 10,36'sını açıklayan ve 'Dinî bir grup, cemaat ya da tarikata dâhil olmaktansa bireysel kalmayı tercih ederim.' gibi maddelerin bulunduğu boyut 'dinî gruplara karşı mesafe' olarak isimlendirilmiştir. Zira özellikle dinî cemaat, tarikat, grup gibi daha sistematik yapılara işaret eden bu ifadeler bireyin bu tarz gruplara ait düşüncelerini ölçmektedir. Dinî konularda bireyin kendisi ile inandığı varlık arasındaki ilişkide aracı bir otorite, sistem, kişi ya da kişiler görüp görmemesi dinî bireyselleşmenin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Varyansın %9'unu açıklayan ve 'Dinî konularda kendi fikrimi/düşüncemi esas alırım' gibi bireyin kendi görüşlerine vurgu yapan maddeler içeren boyut 'dinî öz-yeterlik' olarak adlandırılmıştır. Öz yeterlilik kavramı "kişinin çevresinde olup bitenler üzerinde etkili olabilecek biçimde bir edimi başlatıp sonuç alıncaya kadar sürdürebileceğine olan inancı" olarak tanımlanmıştır (Bandura 1994 akt. Ayten - Güven, 2023). Bireyin dinî konular hakkında kendi fikrini esas alması ve bu yönde eylemde bulunması dinî anlamda bir dinî öz yeterlik inancı olarak düşünülmektedir. Dinî bireyselleşmenin özünde bulunan sorgulama eğilimi varyansın %6,79'unu açıklayan dördüncü boyutta kendine yer bulmuştur. Zira literatür dinî bireyselleşmenin bireyler üzerinde akılcılaştırma, sorgulama, eleştiri, tahkik etme gibi tutumlara yol açtığına işaret etmektedir. Bu boyut 'sorgulama' boyutu olarak adlandırılmıştır. 'Dinî kuralları kendi fikrime göre güncellerim.' gibi maddeleri içeren ve varyansın 5,7'sini açıklayan son boyut ise 'görecelik' olarak isimlendirilmiştir. Nitekim görecelik, "kişiden kişiye değişmeyen nesnel bir hakikat, herkes için geçerli mutlak doğrular bulunmadığını, hakikatin ya da doğruların bireylere, toplumlara ya da çağlara göreli olduğunu savunan anlayıştır" (Günay, 19 Şubat 2024). Görecelik kavramına istinaden isimlendirilen bu boyutla ise dinî konuların kişiden kişiye değişebilirlik, güncellenebilirlik ve esnetilebilirlik gibi özelliklere sahip olup olmadığı hakkındaki düşünceler tespit edilmeye çalışılmıştır. Keşfedici nitel verilerden elde edilen içerik analizi sonuçları ile karşılaştırıldığında bu boyutların temel düzeyde örtüştüğü görülmektedir. Rasyonelleştirme, sorgulama, güncelleme, farklılıklara hoşgörü, toplulukla ibadetten uzaklaşma, cemaatler ve aracılık gibi nitel verilerden elde edilen bazı kodlar bu boyutlarla yakın ilişkili olgulara işaret etmektedir.

**Tablo 4.** Ölçek Maddeleri ve Faktör Yük Değerleri

	1	2	3	4	5
14. Dinî bir meselem olduğunda güvendiğim hocalara danışırım.*	,763				
24. Benimle aynı ibadeti yapan insanlarla bir arada olmak bana huzur verir.*	,759				
18. Ümmet bilinci benim için çok değerli bir kavramdır.*	,721				
13. Dinî sohbetlere katılmak bana zevk verir.*	,655				
21. Mümkün olsa tüm namazlarımı camide cemaatle kılarım.*	,529				
28. Dinî bir grup, cemaat ya da tarikata dâhil olmaktansa bireysel kalmayı tercih ederim.		,851			
15. Herhangi bir dinî cemaat/ grup benim dinî hayatımı etkilemez.		,777			
19. Dini anlayabilmek için herhangi bir hoca, şeyh ya da kitaba gerek yoktur.		,631			
33. Dinî yaşantının kalitesi açısından bir dinî otoriteye bağlılık önemlidir.*		,587			
1. Dinî konularda kendi fikrimi/düşüncemi esas alırım.			,904		
2. Dinî konularda bana göre doğru neyse onu yaparım.			,873		
31. Din, inananlardan eleştirel ve sorgulayıcı bir tutum bekler.				,771	
29. Dinî konularda her şeyi olduğu gibi kabul etmek beni huzurlu hissettirir.*				,766	
9. Sorgulamaksızın dinî hükümlere uyan insanları eleştiriyorum.				,624	
23. Dinî hükümlerin kişiye göre değişebileceğini düşünüyorum.					- ,871
4. Kur'an, hadis gibi dinî kaynaklar kişisel yorumlara açıktır.					- ,552
10. Dinî kuralları kendi fikrime göre güncellerim.					- ,486
5. Dinî kurallara uymakta zorlandığımda, kuralları kendime göre esnetirim.					- ,469

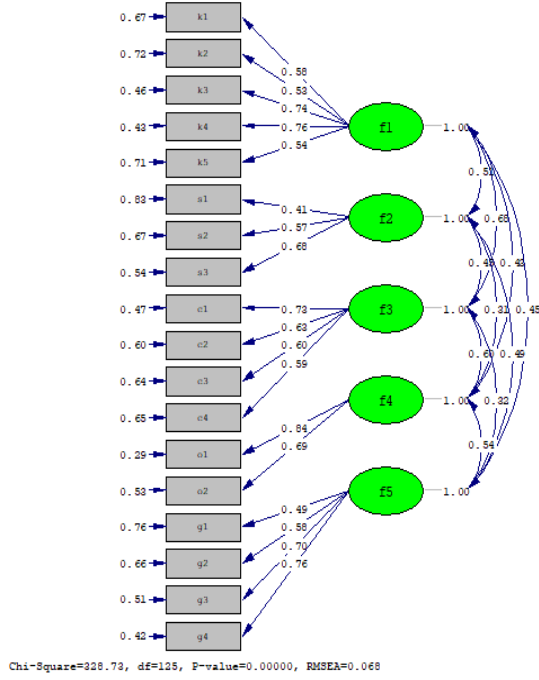
Açımlayıcı faktör analizinde ortaya çıkan yapının doğrulamasını yapmak için yeni bir örneklem üzerinde çalışmanın üçüncü aşaması olarak *doğrulayıcı faktör analizi* yapılmıştır. Bu aşamada açımlayıcı faktör analizinde son şeklini alan yapı 18 madde olarak soru formuna eklenmiştir. Ayrıca ölçüt geçerliğini test etmek için iki ölçek daha forma eklenerek online olarak uygulama yapılmıştır. Uygun örnekleme yöntemiyle ulaşılan örneklem sayısı 352 olarak gerçekleşmiştir. Veri setinde kayıp veri bulunmadığı için doğrudan normallik analizleri yapılmıştır. Normallik analizleri Mahalanobis uzaklık değeri ve Skewness, Kurtosis değerleri ile hesaplanmıştır (Seçer, 2015). Mahalanobis uzaklık katsayısı

incelendiğinde bir değer in uç değeri olduğu tespit edilmiş ve bu veri çıkartılarak analiz son şekliyle 351 veri üzerinden yapılmıştır. Veri setinin çarpıklık ve basıklık değeri ile normallik değeri de incelenerek verilerin normalliği sağladığı tespit edilmiştir. DFA için güvenilirlik analizi yapılmış ve Cronbach's Alpha katsayısı ,839 olarak tespit edilmiştir. Dinî bireyselleşme ölçeğinin doğrulayıcı faktör analizi LISREL programında yapılmıştır. Doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarına bakıldığında sonuçların geliştirilen yapıyı doğruladığı görülmektedir (Tablo 5). Zira hesaplanan uyum skorları kabul edilebilir uyum düzeyine işaret etmektedir (İlhan-Çetin, 2014). Madde faktör yük değeri ve t-değeri de Şekil 1 ve 2'de sunulmuştur.

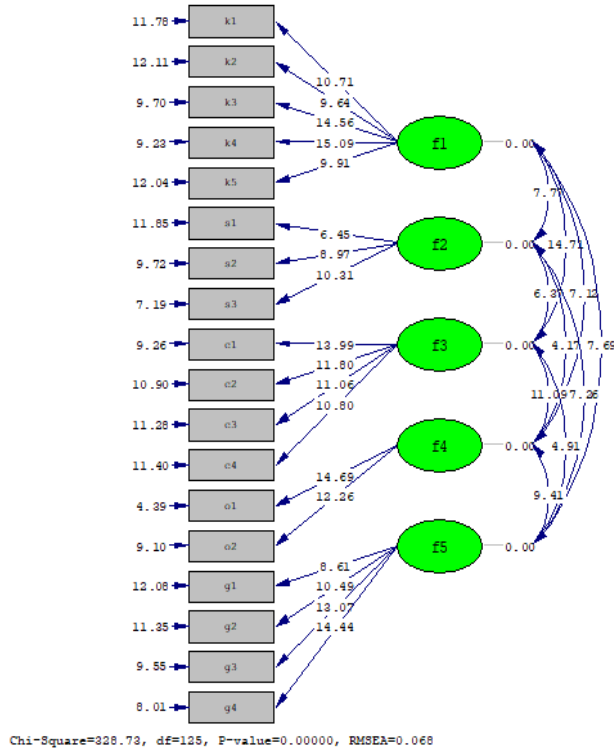
**Tablo 5.** Uyum İndeksleri

Uyum Ölçümleri	Mükemmel Uyum	Kabul Edilebilir Uyum	Dinî Bireyselleşme Ölçeği Ölçüm Değeri
$\chi^2 /sd$	$0 \leq \chi^2 /sd \leq 2$	$2 \leq \chi^2 /sd \leq 3$	<b>328,73 (P = 0,0)- 2,62984</b>
<b>AGFI</b>	$,90 \leq AGFI \leq 1,00$	$,85 \leq AGFI \leq ,90$	<b>0,87</b>
<b>GFI</b>	$,95 \leq GFI \leq 1,00$	$,90 \leq GFI \leq ,95$	<b>0,91</b>
<b>CFI</b>	$,95 \leq CFI \leq 1,00$	$,90 \leq CFI \leq ,95$	<b>0,94</b>
<b>NFI</b>	$,95 \leq NFI \leq 1,00$	$,90 \leq NFI \leq ,95$	<b>0,91</b>
<b>NNFI (TLI)</b>	$,95 \leq NNFI (TLI) \leq 1,00$	$,90 \leq NNFI (TLI) \leq ,95$	<b>0,93</b>
<b>RFI</b>	$,95 \leq RFI \leq 1,00$	$,90 \leq RFI \leq ,95$	<b>0,89</b>
<b>IFI</b>	$,95 \leq IFI \leq 1,00$	$,90 \leq IFI \leq ,95$	<b>0,94</b>
<b>RMSEA</b>	$,00 \leq RMSEA \leq ,05$	$,05 \leq RMSEA \leq ,08$	<b>0,068</b>
<b>PNFI</b>	$,95 \leq PNFI \leq 1,00$	$,50 \leq PNFI \leq ,95$	<b>0,74</b>
<b>PGFI</b>	$,95 \leq PGFI \leq 1,00$	$,50 \leq PGFI \leq ,95$	<b>0,66</b>

Şekil 1. Ölçeğe ait t-değerleri



Şekil 2. Madde-faktör yük değerleri



Ayrıca çalışmada ölçeğin kriter/ölçüt geçerliğini sınamak için Dinin Bireyselleşmesi Ölçeği (Paker - Akçalı, 2012) ve Öz- Yeterlik Ölçeği (Aypay, 2010) ile korelasyonuna bakılmış ve sonuçlar ölçekler arasında anlamlı ilişkiler olduğunu ortaya koymuştur. Şöyle ki Paker ve Akçalı tarafından geliştirilen ‘Dinin Bireyselleşmesi Ölçeği’nin geliştirilen ölçekle total korelasyon katsayısı ,636, ölçeğin alt boyutlarıyla sırasıyla (‘Görecelik’, ‘Sorgulama’, ‘Kolektif Olmama’, ‘Dinî Gruplara Karşı Mesafe’ ve ‘Dinî Öz Yeterlik’), ,669, ,608, ,747, ,754, ,651 olarak hesaplanmıştır. Ayrıca ‘Öz- Yeterlik Ölçeği’nin geliştirilen ölçeğin ‘Dinî Öz Yeterlik’ alt boyutuyla korelasyonu ,164 olarak hesaplanmıştır.

Ayrırt edicilik geçerlik kriterlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Geliştirilen ölçeğin ölçmeye çalıştığı olgu açısından farklı değişkenlere duyarlılığını test etmek amacıyla yapılan hesaplamalarda, 349 kişilik AFA örneklem grubunun dinî bireyselleşme toplam puanı ile kolektif olmama ve dinî gruplara karşı mesafe boyutlarında cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı ayrışma tespit edilmiştir. Bu sonuçlara göre kadınlar erkeklere oranla daha yüksek düzeyde dinî bireyselleşme sergilemiştir. Ayrıca dinî gruplara ve kolektifliğe ilişkin negatif yargılara katılma oranı erkeklerde kadınlara kıyasla istatistiksel açıdan anlamlı olarak daha yüksek tespit edilmiştir. Yaş ve eğitim düzeyine göre yapılan hesaplamalara göre ise görecelik skorları 50-65 yaş arası bireylerde 22-35 yaş arası bireylere göre istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde daha düşük bulunmuştur. Sorgulama alt boyutunda da benzer bir şekilde 22-35 yaş arası katılımcılar 35-50 ve 50-65 yaş arası katılımcılara göre daha yüksek skorlar göstermiştir. Dinî bireyselleşme toplam skorlarda ise 50-65 yaş arası bireyler 22-35 yaş arası bireylere göre istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde daha düşük skorlar sergilemiştir. Eğitim düzeyine göre ölçülen dinî bireysellik skorlarının da istatistiksel açıdan anlamlı bir şekilde eğitim düzeyi ile orantılı olarak yükseldiği tespit edilmiştir.

### 1.4.3. Güvenirlilik Çalışması

Ölçeğin son hâli için güvenilirlik analizi yapılmıştır. Çıkan sonuçlara göre ölçeğin Cronbach’s Alfa katsayısı ,834 olarak tespit edilmiştir (Tablo 6). Faktörlere ait güvenilirlik analizleri tek tek hesaplanarak alt boyutların güvenilirlik skorlarına bakılmış ve ilgili değerlerin ,69 ile ,75 arasında değiştiği görülmüştür. Yaygın kabul edilen yaklaşıma göre 0,90 ve üzeri mükemmel, 0,70 ve üzeri iyi, 0,60 ve üzeri ise kabul edilebilir güvenilirlik katsayıları olarak değerlendirilmektedir (Kılıç, 2016). Yapılan hesaplamalar geliştirilen ölçeğin güvenilirlik skorlarının yeterli düzeyde olduğunu göstermektedir.

**Tablo 6.** Güvenirlilik Analizleri

	Cronbach’s Alpha
Dinî Bireyselleşme Ölçeği	,834
Faktör 1 Görecelik	,693
Faktör 2 Kolektif Olmama	,756
Faktör 3 Dinî Gruplara Karşı Mesafe	,718
Faktör 4 Dinî Öz Yeterlik	,744
Faktör 5 Sorgulama	,691

### Sonuç ve Tartışma

Modernizmin din üzerindeki önemli etkilerinden biri dindarlık algılarında meydana gelmiştir. Modern dönem öncesi baskın bir şekilde kolektif ve otoriter olan din algıları gittikçe zayıflamış, diğer alanlarda olduğu gibi dinî alanda da birey ön plana çıkmaya başlamıştır. Bunun sonucunda bireyin algı, duygu, düşünce, sezgi, bireysel amaç ve çıkarları ön plana çıkmış, bu durum dindarlığın bireyselleşmesi lehine ilerlerken sosyal boyutu aleyhine sonuçlar üreterek “dinî bireyselleşme” kavramı ile ifade edilen yeni bir durumu ortaya çıkarmıştır. Dinî bireyselleşmede bireyin özgür düşünce ve iradesinin merkezde olduğu, kurumsal dinin ve dış otoritelerin bireyin tercihi oranında ve şeklinde onun hayatına dâhil olabildiği görülmektedir. Dinî bireyselleşmede dinî ve geleneksel olana karşı takınılan tutumun bireysel bir hâl alması söz konusudur. Bu durum dinî hükümlere karşı bireysel yorumların ön plana çıkması hatta bazen tamamen baskın olması, dinî ve geleneksel olanın eleştiriye tabi tutulması, toplulukla yapılan dinî etkinliklerden uzaklaşılması, cemaat ve dinî otoritelerin âtil hâle gelmesi, dinin her bireye göre değişebilir olduğunun düşünülmesi şeklinde kendini göstermektedir. Son yıllarda ülkemizde gözlenen dinî tutum değişimini açıklayabilecek faktörlerden biri olduğu düşünülen dinî bireyselleşme olgusu, din psikolojisi çalışmalarının önemli başlıklarından biridir. Bunun sebebi insanın dinî duygu, düşünce ve davranışlarını psikolojik açıdan inceleyen bir disiplin olan din psikolojisinin, dinî hayatın pek çok boyutunda gözlenebilecek bir olgu olan dinî bireyselleşmeyi kapsıyor oluşudur. Söz konusu olgunun gözlemlenebilir boyutlarının olması dinî hayatta bu olguya dair ölçülebilir veriler elde edilebileceği anlamına gelmektedir. Dinî bireyselleşmeyi daha iyi anlayabilmek için daha fazla teorik ve alan çalışmalarına ihtiyaç vardır. Bu çalışmada da dinî bireyselleşmeyi ölçmek için bir ölçme aracı geliştirilmiştir.

Çalışmada “dinî bireyselleşmeyi” ölçmek için geliştirilen ölçeğin psikometrik verileri yeterli düzeyde geçerli ve güvenilir skorlar ortaya koymuştur. Bireyselleşmenin dinî alanda ortaya çıkan biçiminin incelenmesine olanak sağlayacağı düşünülen ölçek (7 tanesi ters kodlanan ifade olmak üzere) toplam 18 madde ve 5 faktörden oluşmaktadır. Ölçekteki 5 faktör ‘görecelik’, ‘sorgulama’, ‘kolektif olmama’, ‘dinî gruplara karşı mesafe’ ve ‘dinî öz yeterlik’ olarak adlandırılmıştır. Farklı bir örneklem üzerinde uygulanarak doğrulayıcı faktör analizine tabi tutulan ölçekten elde edilen sonuçlar model uyum indekslerinin kabul edilebilir olduğunu göstermiştir. Toplam 800 civarında katılımcıyla gerçekleştirilen psikometrik çalışmalar her ne kadar yeterli düzeyde güvenilirlik ve geçerlik skorları üretmişse de alanda yapılacak yeni çalışmalarla birlikte ölçeğin daha güvenilir ve geçerli bir ölçüm aracına dönüşmesi umulmaktadır. Ayrıca geliştirilen ölçeğin ülkemizde son zamanlarda popülerliği artan dinî bireyselleşme olgusuyla ilgili çalışmalara ciddi katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

## Kaynakça | References

- Ağçoban, Sıddık. *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020a.
- Ağçoban, Sıddık. “İslam’da Bireyselleşme’ nin Teorisini Yazmak Ne Kadar Mümkün?”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (Nisan 2020b), 132-146.
- Ağçoban, Sıddık. *İslam ve Bireyselleşme*. Ankara: Astana Yayınları, 2022.
- Aksu, Gökhan. vd. *Açımlayıcı ve Doğrulamalı Faktör Analizi ile Yapısal Eşitlik Modeli Uygulamaları*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2017.
- Amin, Hira. “British Muslims Navigating Between Individualism and Traditional Authority”. *Religions* 10/6 (2019), 354-369. <https://doi.org/10.3390/rel10060354>
- Aydar, Ayşe. *18-30 Yaş Arası Genç Yetişkinlerde Bireycilik, Toplumculuk ve Dindarlık İlişkisi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aydınalp, Halil. “Yerel Bir Dünyevileşme Kavramı: Özerk Dünyevileşmeler”. *Sekülerleşme Tartışmaları*. ed. M. Ali Kirman-Volkan Ertit. 153-197. Ankara: Kadim Yayınları, 2019.
- Aypay, Ayşe. “Genel Öz Yeterlik Ölçeği’nin (GÖYÖ) Türkçe’ye Uyarlama Çalışması”. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (2010), 113-132.
- Ayten, Ali - Güven, Ömer Faruk. “Sigara İçme Arzusu ve Dindarlık İlişkisinde Genel Öz-Yeterliğin Aracı Rolünün İncelenmesi: Lise Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59, (Haziran 2023), 71-81. <https://doi.org/10.5152/ilted.2023.23282>
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi Teknikler ve Örnek Çalışmalar*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014.
- Berger, Peter L. “Sekülerizmin Gerilemesi”. *Sekülerizm Sorgulanıyor*. ed. Ali Köse. 11-32. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 11. Basım, 2013.
- Bozkurt, Recep. “Dinin Özelleşmesi”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/2 (2022), 21-34.
- Bucuka, Yunus. “Dini Brikolaj: Dini Bağlılıkta Yeni Bir Form”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/3 (Ekim 2022), 117-132.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2006.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 2002.
- Cohen, Louis vd. *Research Methods in Education*. Routledge, 6. Basım, 2007.
- Cohen, Ronald Jay vd. *Psikolojik Test ve Değerlendirme, Testler ve Ölçmeye Giriş*. çev. Ezel Tavşancıl. Ankara: Nobel, 2013.
- Creswell, John. W. *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*. çev. Mustafa Sözbilir. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Creswell, John. W. - Creswell, J. David. *Araştırma Tasarımı-Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. ed. Engin Karadağ. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021.
- Çakmak, Ahmet - Ecer, Münir. “Seçmeli Kur’an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeğinin (SKKMÖ) Geliştirilmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2020), 679-707. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.737811>

- Driezen, Ariadne vd. “Negotiating A Contested Identity: Religious Individualism Among Muslim Youth in A Super-Diverse City”. *International Journal Of Intercultural Relations* 82 (2021), 25-36. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2021.03.003>
- Gümüşay, İbrahim. “Türkiye’de Dini Otorite Meselesi ve Dini Bilginin Bireyselleşmesi”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 15 (2023a), 221-242. <https://doi.org/10.53112/tudear.1229066>
- Gümüşay, İbrahim. “Eğitimin Modernleşmesi Bağlamında Tanzimat Dönemi Yeni Muhafazakâr Aydın ve Dini Bireyselleşme”. *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 109-124. <https://doi.org/10.32950/rid.1242368>
- Günay, Mustafa. “Görecilik”. *Tübitak Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. Erişim 19 Şubat 2024. <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/gorecilik>
- Günerigök, Mustafa. “Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik ve Kimlik”. *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*. (10-12 Haziran 2016). ed. Yavuz Ünal vd. 2/363-381. Ordu: 2016.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018.
- Harvey, Graham. “If ‘Spiritual But Not Religious’ People Are Not Religious What Difference Do They Make?”. *Journal For The Study Of Spirituality* 6/2 (2016), 128-141. <https://doi.org/10.1080/20440243.2016.1235164>
- Hökelekli, Hayati. “Gençlik ve Din”. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 9-31. İstanbul: Dem Yayınları.
- Hornborgi, Anne Christine. “Are We All Spiritual? A Comparative Perspective on the Appropriation of a New Concept of Spirituality”. *Journal for The Study of Spirituality* 1/2 (2011), 249-268. <https://doi.org/10.1558/jss.v1i2.249>
- Hornby, Albert Sydney. *Oxford Advanced Learner’s Dictionary*. China: Oxford University Press, 9. Basım, 2015.
- İlhan, Mustafa- Çetin, Bayram. “LISREL ve AMOS Programları Kullanılarak Gerçekleştirilen Yapısal Eşitlik Modeli (Yem) Analizlerine İlişkin Sonuçların Karşılaştırılması.” *Journal of Measurement and Evaluation in Education and Psychology* (2014) 5(2), 26-42.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015.
- Kardaş, Rukiye. *Zygmunt Bauman’ın “Bireyselleşmiş Toplum” Kavramsallaştırması Işığında Bireyselleşmiş Din ve Dindarlık*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kaygusuz, İbrahim vd. “Modernleşme Sürecinde Din ve Dinde Yeni Eğilimler”. *Journal of History School* 49 (2020), 4467-4500. <http://dx.doi.org/10.29228/Joh.47310>
- Kılıç, Selim. “Cronbach’ın Alfa Güvenirlik Katsayısı”. *Journal of Mood Disorders* 6/1 (2016), 47-48.
- Köse, Ali. “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din Ve Modernleşme”. *Laik Ama Kutsal*. ed. Ali Köse. 11-19. İstanbul: Nesil Yayınları, 2006.
- Köse, Ali. “XXI. Yüzyıl Türkiye’inde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2015), 5-27. <https://doi.org/10.15370/muifd.28848>
- Köse, Ali. *Dinin Geleceği*. Ankara: Nobel Yayınları, 2023.
- Kuyucuoğlu, İsa. *Batı’da Din Sosyolojisi Teori ve Yöntem Analizleri*. Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Küçükvatan, Sıla. *Queer Müslümanlarda Dinî Bireycilik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.



- Levinson, Daniel. J. "A Conception of Adult Development". *American Psychologist*, 41/1 (1986), 3-13. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.41.1.3>
- Luckmann, Thomas. (2003). *Görünmeyen Din. Modern Toplumda Din Problemi*. çev. Ali Coşkun - Fuat Aydın. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Lukes, Steven. *Bireycilik*. çev. İsmail Serin. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2006.
- Macit, Mustafa. (2019). " 'Romantik İslam' dan İslami Romantizme': İslamcı Popüler Kültürün Değişen Panoraması". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (2019), 457-478. <https://doi.org/10.29288/ilted.531168>
- Merriam, Sharan B. (2018). *Nitel Araştırma, Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri. Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I*. çev. Sedef Özge. Ankara: Yayın Odası, 2017.
- Oswalt, Conrad. "Seküler Çan Kuleleri". *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Paker, Kamile Oya. - Akçalı, Selda İçin. "Dinin Bireyselleşmesi: Üniversite Gençliği İle Bir Ölçek Çalışması". *Gaziantep University Journal Of Social Sciences* 11/4 (2012), 1440-1459.
- Seçer, İsmail. *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi: Analiz ve Raporlaştırma*. Ankara: Anı Yayınları, 2015.
- Sipahi, Beril vd. *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Basım, 2008.
- Soutar, L. "British Female Converts to Islam: Choosing Islam as A Rejection of Individualism". *Language and Intercultural Communication* 10/1 (2010), 3-16. <https://doi.org/10.1080/14708471003602355>
- Stark, Rodney. "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme". *Sekülerizm Sorgulanyor*. ed. Ali Köse. 33-74. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- Subaşı, Necdet. "Türk (iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler". *İslamiyat Dergisi* 5/4 (2002), 17-40.
- Sungur, Erol. "Postmodern Tüketim Kültürü ve Değişen Müslüman Kimliği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2014), 131-165.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi*. Nobel Akademik Yayıncılık, 2019.
- Tekindal, Satılmış. *Nicel, Nitel, Karma Yöntem Araştırma Desenleri ve İstatistik*. Ankara: Nobel yayıncılık, 2021.
- Ünal, Mehmet Süheyl. *Modern Toplumda Dinsel Bireycilik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Ünal, Mehmet Süheyl. "Dinsel Bireycilik, Tehdit Mi, Fırsat Mı?". *Dinî Araştırmalar* 13/37 (2010), 5-18.
- Ünal, Mehmet Süheyl. *Dinsel Bireycilik*. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.
- Wilcox, Melissa. M. "When Sheila's A Lesbian: Religious Individualism Among Lesbian, Gay, Bisexual, And Transgender Christians". *Sociology Of Religion* 63/4 2002, 497-513. <https://doi.org/10.2307/3712304>
- Yapıcı, Asım. "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 1-40.
- Yaratan, Hüseyin. *Sosyal Bilimler İçin Temel İstatistik: SPSS Uygulamalı*. Ankara: Anı Yayınları, 2017.

## Klasik İşârî Tefsirlerde Bazı Kevnî Unsurlar ve Tabiat Olayları

Vedat Yetkin

0000-0002-6990-0037

Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi, İslami ilimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye

[ror.org/00dzfx204](http://ror.org/00dzfx204)

[vedat.yetkin@bilecik.edu.tr](mailto:vedat.yetkin@bilecik.edu.tr)

Adnan Arslan

0000-0002-3989-6612

Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi, İslami ilimler Fakültesi, Arap Dili ve Belati Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye

[ror.org/00dzfx204](http://ror.org/00dzfx204)

[adnan.arslan@bilecik.edu.tr](mailto:adnan.arslan@bilecik.edu.tr)

### Öz

Nüzûlü takip eden hicri ilk yüzyılda tefsir faaliyeti genel anlamda garîb kelimelerin izah edilmesi ve gramer tahlilleri çerçevesinde iken hicri 5. yüzyıldan itibaren yapılan yorumlarda bir ekolleşme sürecine girdiği görülmüştür. Âyetlerin batını/işârî anlamlarına odaklanan tasavvuf ehlinin ortaya koyduğu tefsirler önemli bir yekûna ulaşmış ve ilerleyen asırlarda müstakil bir tefsir ekolüne dönüşerek literatürde yerini almıştır. Genel olarak işârî tefsir şeklinde kategorize edilen bu tefsirlerde müfessir, âyetlerde bahsedilen somut nesnelere yahut olay ve olguların manevi âlemlerde bir takım derûnî manalara delalet ettiğini düşünür. İnsanı âlemin küçük fakat önemli bir nüshası olarak gören bu yaklaşıma göre âyetlerde zikredilen dağlar, denizler, rüzgârlar vb. tabiata ait olay ve olgular insanın iç dünyasındaki duygu ve çatışmalara birer semboldür. Bu çalışmada işbu tasavvufî yaklaşımın tabiat olayları özelinde işârî tefsirde nasıl karşılık bulduğuna ve Kur'an yorumuna hangi açıdan katkı sunduğuna odaklanılmıştır. İşârî manada kategorize edilen tüm tefsirlerdeki bütün tabiat yorumlarını böyle bir makalede bir araya getirerek değerlendirmede bulunmanın mümkün olmadığı açıktır. Bu bakımdan bu çalışmada tabiat denildiğinde ilk akla gelen olaylar üzerinde durulmuş, işârî tefsir ekolünün en çok rağbet gören klasikleri üzerinden en dikkat çekici yorumlar seçilerek irdelenmiştir. Şunun özellikle altını çizmek gerekir ki işârî tefsir faaliyetinde bulunan bir müfessirin âyete işârî bir anlam verirken tasavvuf disiplini açısından bilgi kaynağı olarak kabul edilen keşf/ilham/sezgi/rüya vb. kaynaklara dair şahsi ve indi mülahazalarını temel alır. Kendi dünyasında âyetin zâhiri ile alakalı olduğunu düşündüğü ikincil manaları kanaat suretinde paylaşır. Burada müfessirin yorumunun ne derecede Kur'an ve sünnet çerçevesinde kaldığını ortaya koyacak kriterler tefsir alimleri tarafından belirlenmiştir. Bu çalışmada tenkit ölçütü olarak bu kriterler esas alınarak çoğunlukla yapılan işâri yorumun âyetin genel mesajına muhalif bir durumda olup olmadığı üzerinde durulmuştur. Çalışmanın giriş kısmında işârî tefsirler hakkında Türkiye'de yapılmış akademik çalışmaların genel bir taraması yapılmıştır. Ulaştığımız çalışmaların sayıca çokluğu işârî tefsirlerde yapılan yorumların her ne kadar bilimsel olmasa da önemli bir kesim tarafından ciddiye alındığını göstermesi bakımından önemlidir. Kur'an'da denizler, dağlar, rüzgârlar gibi tabiata ait unsur ve olaylara sıklıkla yer verilmesi işârî tefsir kaleme alan müfessirlerin dikkatini çekmiş ve bunlar hakkında birbirinden çok farklı şekillerde ilginç yorumlar yapılmıştır. Yapılan yorumların ilgi ve dikkat çekici olması

bu çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Çalışmada işârî tefsirlerde tabiata ait unsur ve olaylar özelinde yapılmış olan yorumların Kur'ân'ın anlamsal zenginliğinin ortaya çıkmasına büyük bir katkı sunduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca tasavvuf ekolünün tarihsel süreçte kendi içerisinde geçirdiği evrelerin işârî tefsir sahibi müfessirlerin âyetlere vermiş oldukları anlamlara etki ettiği görülmüştür.

### Anahtar Kelimeler

Tefsir; Tasavvuf; İşârî Tefsir; Kevnî Âyetler; Tabiat Olayları

### Öne Çıkanlar

- Bu çalışma işârî tefsir ekolünün klasikleri üzerinden tasavvufi yaklaşımın tabiata ait unsur ve olaylar özelinde işârî tefsirde nasıl karşılık bulduğu üzerine odaklanmıştır.
- Çalışmada Kur'an-ı Kerim'de geçen şu 8 tabiata ait unsur ve olay seçilmiştir: Yağmur/sular, dağlar, rüzgârlar/fırtınalar, denizler, gece/gündüz, şimşek, gökyüzü ve ateş.
- Kur'ân'da tabiata ait unsur ve olaylara sıklıkla yer verilmesi tasavvuf ehli müfessirlerin dikkatini çekmiş ve bunlar hakkında birbirinden çok farklı şekillerde ilginç yorumlar yapmışlardır.
- Tasavvuf ekolünün tarihsel süreçte kendi içerisinde geçirdiği evrelerin işârî tefsir sahibi müfessirlerin âyetlere vermiş oldukları anlamlara etki ettiği görülmektedir.

### Atıf Bilgisi

Yetkin, Vedat – Arslan, Adnan. “Klasik İşârî Tefsirlerde Bazı Kevnî Unsurlar ve Tabiat Olayları”. *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1309-1333.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1470948>

### Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	19 Nisan 2024		
Kabul Tarihi	26 Eylül 2024		
Yayın Tarihi	30 Eylül 2024		
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem		
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>		
Yazar Katkıları	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
	Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
	Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
	Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
S. Kalkınma Amaçları	-		
Lisans	CC BY-NC 4.0		



## Natural Events and some Kawnī Elements in Classical Ishari Tafsīr

Vedat Yetkin

0000-0002-6990-0037

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir, Bilecik, Türkiye

[ror.org/00dzfx204](http://ror.org/00dzfx204)

[vedat.yetkin@bilecik.edu.tr](mailto:vedat.yetkin@bilecik.edu.tr)

Adnan Arslan

0000-0002-3989-6612

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetorics,

Bilecik, Türkiye

[ror.org/00dzfx204](http://ror.org/00dzfx204)

[adnan.arslan@bilecik.edu.tr](mailto:adnan.arslan@bilecik.edu.tr)

### Abstract

In the first century after the Hijra, Qur'anic exegesis was generally centered around the explanation of unclear (gharib) words and grammatical analyses. However, starting from the 5th century, a process of formalization in interpretations began. The commentaries produced by the Sufis, who focused on the esoteric/symbolic meanings (bātīnī/ishārī) of the verses, reached a significant volume and over the following centuries evolved into a distinct school of tafsīr, securing its place in the literature. In these commentaries, generally categorized as ishārī tafsīrs (exegesis), the mufasssīr (exegete) believes that the concrete objects, events, or phenomena mentioned in the verses point to certain profound spiritual meanings in the metaphysical realms. According to this approach, which views the human being as a small yet important reflection of the cosmos, natural events and phenomena such as mountains, seas, and winds symbolize human emotions and inner conflicts. This study focuses on how this Sufi approach is reflected in ishārī tafsīrs specifically regarding natural events, and examines what kind of contribution it offers to Qur'anic interpretation. It is clear that bringing together and analyzing all the interpretations of nature from every exegetical work, categorized as ishārī in a single article is not feasible. Therefore, this study focuses on the most natural phenomena and selects and analyzes some of the most notable interpretations from the most respected regarded classics of the ishārī tafsīr tradition. It should be emphasized that an mufasssīr involved in ishārī tafsīrs often bases their symbolic interpretation of a verse on personal and subjective considerations drawn from sources recognized as valid within the discipline of Sufism, such as kashf (spiritual unveiling), inspiration, intuition, or dreams. Mufasssīr shares his interpretations, which he believes are related to the apparent meaning of the verse, in the form of personal opinions. In this regard, the criteria for assessing how closely the mufasssīr's interpretation adheres to the framework of the Qur'an and Sunnah have been established by scholars of tafsīr. In this study, the criteria established by tafsīr scholars are used as the basis for evaluating whether the ishārī interpretations generally conflict with the broader message of the verse. The introduction to the study provides, a general overview of the academic research conducted on ishārī exegesis in Turkey is presented. The considerable number of works found indicates that, although the interpretations found in ishārī tafsīrs, although not always scientific, they are still taken seriously by a significant group of people, which underlines their

importance. The frequent mention of natural elements and phenomena such as oceans, mountains, and winds in the Qur'an has attached the attention of ishārī mufasssirs, and led to interesting and very different interpretations. The intriguing nature of these interpretations underscores the importance of this study. It concludes that the interpretations of natural phenomena and events found in ishārī tafsīrs make a significant contribution to unveiling the semantic richness of the Qur'an. Furthermore, it is observed that the stages of development within the Sufi tradition throughout history have influenced the meaning that ishārī mufasssirs have attributed to the verses.

### Keywords

Tafsir; Sufism; Ishārī Tafsīr; Cosmic Verses; Natural Phenomena

### Highlights

- This study focuses on how the mystical approach of the ishārī tafsīr school interprets elements and events of nature in its tafsīrs, based on the classics of this tradition.
- In this study, the following eight elements and events of nature mentioned in the Qur'an are selected: rain/waters, mountains, winds/storms, seas, night/day, lightning, the sky, and fire.
- The frequent mention of natural elements and events in the Qur'an has caught the attention of Sufi mufasssirs, who have made interesting and diverse interpretations of these phenomena.
- It is observed that the stages the Sufi school has gone through in its historical development have influenced the meanings given by ishārī mufasssirs to the Qur'anic verses.

### Citation

Yetkin, Vedat - Arslan, Adnan. "Natural Events and some Kawnī Elements in Classical Ishari Tafsīr". *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1289-1333.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1470948>

### Article Information

<i>Date of submission</i>	19 April 2024	
<i>Date of acceptance</i>	26 September 2024	
<i>Date of publication</i>	30 September 2024	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.	
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writing - Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
<i>S. Development Goals</i>	-	
<i>License</i>	<a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a>	

## Giriş

Kur'ân beyanının pek çok anlamlara muhtemel bir üsluba sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Zira belirli sayıdaki âyetlerle uzun asırlarda farklı tabakalarda insan kitlelerine hitap edilecektir. Öyle ise ilahi beyanın bambaşka anlam tabakalarını haiz olması Kur'ân'ın indirilen son kitap oluşuyla alakalıdır denilebilir. Nitekim Kur'ân'ın bir kısmının *müteşâbih* oluşunu müfessirler, onun lafızlarının pek çok manaya muhtemel olduğu şeklinde anlamışlardır.<sup>1</sup>

İlahi hitabın anlam bakımından kapsamlı/câmî oluşu sayısız tefsirin kaleme alınmasında kendini göstermiştir. Bu tefsirler, sahiplerinin ilmi birikimi, mezhebi temayülü, kaleme alındığı tarihin sosyokültürel ihtiyacı vb. etkenlerle doğal olarak farklılık arz etmiştir. Bu farklılıklar genel anlamda belirli müştereklerde bulunmuş ve müstakil tefsir ekollerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bazı müfessirler dil ve belâgat izahlarına odaklanırken kimi müfessirler de ahkâm, ibâdât ve muamelat gibi konulara daha fazla eğilmiştir. Buradan hareketle yakın dönem tefsir tarihçileri, müfessirleri kendi içinde bu eğilimlerine göre kategorize etme ihtiyacı hissetmişlerdir.<sup>2</sup> Tefsir tarihinde<sup>3</sup> kendine geniş bir yer bulmuş fakat bir o kadar da sert tartışmaların odağına oturmuş ekollerden birisi de işârî tefsir yaklaşımıdır.

Çıkış noktası âyetlerin zâhirî anlamlarından başka bir de batınî anlamlar ihtiva ettiği kabulü olan bu yaklaşımı tefsir anlayışının merkezine yerleştirenler olduğu gibi haliyle buna şiddetle karşı çıkanlar hatta bu tür bir tefsir anlayışını heterodoks olarak nitelendirenler de olmuştur. Bu mevzuda, tasavvuf ehlinin işârî çıkarımlarını tefsir addetmenin küfür olduğunu söyleyecek kadar sertleşen Vâhidî'den (ö. 468/1076),<sup>4</sup> Kur'ân'ın zâhir anlamından başka bâtinî manalar içerdiğini inkâr edenlere şaşırان Âlûsî'ye (ö. 1270/1854) kadar çok geniş bir entelektüel ret/kabul sahası mevcuttur. Her iki akımın elbette ki kendilerine göre argümanları vardır. Yunus Emre Gördük bu tartışmayı "*İslam Geleneğinde İşârî Tefsir*"<sup>5</sup> adlı eserinde detaylıca ele almıştır. Bu eser üzerinden tartışmaların seyrini geçmişten günümüze izleyebilmek mümkündür. Ayrıca ülkemizde işârî tefsirler hakkında yapılmış pek çok çalışma bulunmaktadır.<sup>6</sup> Bu çalışmaların dışında belirli bir tefsir, sûre hatta konu

<sup>1</sup> Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1408/1987), 1/338; Nâsirüddîn Ebü Saîd el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlı (Beyrüt: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 2/6; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/237.

<sup>2</sup> Tefsir ekollerinin tarihi hakkında bilgi için bk. Mehmet Zeki Doğan-Abdülbaki Güneş, "Tefsir Tarihine Kısa Bir Bakış", *İlahiyat* 2 (2019), 47-66.

<sup>3</sup> Burada şunun altını bilhassa çizmek gerekir ki tefsir ve tevilin ne olduğu hususu ve aralarındaki ayrımın nerede başlayıp bittiği gibi kadim bir tartışma da söz konusudur; fakat bu çalışmada böyle bir tartışmaya girilmemiştir. Âyetlerin delaletlerini tespit etmek için yapılan tüm çabaları kapsayacak bir şekilde ve daha doğrusu oldukça genel bir çatı kavram olarak bu çalışmada tefsir kavramı kullanılmıştır. Söz konusu tartışma hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Muhammed Yüksek, "Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayrımının Temelleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 113-139.

<sup>4</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974), 4/223.

<sup>5</sup> Yunus Emre Gördük, *İslam Geleneğinde İşârî Tefsir* (İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2023).

<sup>6</sup> Bu çalışmalardan bazıları için bk. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974); Süleyman Uludağ, "İşari Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/424-428; Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşari Tefsir* (İstanbul: İnsan

özelinde daraltılmış akademik çalışmalar da mevcuttur. Örneğin; Ahmet Çelik Iraklı müfessir el-Âlûsî'nin tefsiri özelinde işârî yaklaşımlarını doktora düzeyinde incelemiştir.<sup>7</sup> Enes Rençber Kehf sûresindeki Mûsâ (a.s.) ile Hızır arasında yaşananların işârî tefsirlerde nasıl ele alındığına dair konulu bir tarama çalışma yapmıştır.<sup>8</sup> Bünyamin Açıkalin çok daha spesifik bir konu olarak Zülkarneyn'in Batı seferinin işârî yorumunu tek bir tefsir özelinde ele almıştır.<sup>9</sup> Betül İzmirli ise paradoksal bir durum açısından işârî tefsirlere yönelik bir durum tespitinde bulunmuştur.<sup>10</sup>

Yukarıdaki çalışmalara ve sözü uzatmamak adına atıfta bulunmadığımız diğer akademik çalışmalara bakıldığında Kur'ân'da üzerinde çokça durulan bir hususun işârî tefsirlerde nasıl ele alındığının gözden kaçtığını fark ettik. O da dünyada hayatın varlığı ve devamlılığı için zorunlu olan tabiat unsurlarının işârî tefsirlerde nasıl yorumlandığı hususudur. Zülkarneyn'in yaptığı set yahut Sâlih (a.s.)'in devesi gibi ayrıntıların işârî anlamları üzerine bir şeyler söyleyen bu müfessirlerin yerkürenin temel unsurları olan dağlar, yağmur, denizler ve ateş üzerine nasıl yorum yaptığına dair entelektüel merak bu çalışmanın hareket noktasını teşkil etmiştir. Bu eksende bir konu acaba bizden önceki araştırmacıların dikkatini çekmiş midir şeklinde bir istifhamla alanı taradığımızda Abdürrahim Kaplan'ın *İşârî Tefsir Geleneğinde Coğrafi Unsurların Yorumlanması: el-Bahrü'l-Medîd Örneği* başlıklı makalesine rastladık. Kaplan bu çalışmasında dağlar, denizler, hayvanlar ve bitkiler vb. unsurlarla ilgili müfessir İbn Acîbe'nin (öl. 1224/1809) işârî yorumlarını ele almış şöyle bir sonuca ulaşmıştır: “Coğrafi unsurla ilgili bir kavrama birden çok işârî mâna yüklemesi, bu konuda herhangi bir ölçüyü takip etmediğini ve tefsirini yazdığı anda aklına gelen mânâyı verdiğini göstermektedir.”<sup>11</sup> Kaplan'ın çalışma sonucunda elde ettiği bu bulguyu makale içerisinde temellendirmeye özen gösterdiği ve tutarsızlık tenkidine mesnet olacak delilleri tespit ettiği görülmüştür.

Kaplan'ın söz konusu makalesindeki insafılı yaklaşımını teslim etmekle birlikte böyle bir çalışmanın işârî tefsir geleneği içerisinde klasik sayılabilecek diğer tefsirleri de içine alacak şekilde nispeten biraz daha yüzeysel fakat daha geniş kapsamlı olarak yapılacak bir

---

Yayımları, 2013); Mahmut Ay, “İşârî Tefsirlerde Yöntem Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012), 59-110; Şaban Karasakal, *Kur'ân'ın İşârî Yorumu* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016); Yunus Emre Gördük, “Tefsir-Te'vîl” Ayrımı ve İşârî Tefsirin Öznel Mahiyeti Bağlamında “Yorum-Algı” Sorunu”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Mart 2017), 1-27; Uzun, Nihat. “Tefsir İlmî Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri”. *Kur'ân'ın Batınî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. (181-237) İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018; Nurullah Denizler, *Kur'ân'ın Süfi Yorumu-Bursevi Örneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019); Aysegül Balık, *İşârî Tefsir Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler* (Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>7</sup> Ahmet Çelik, *El-Alusi'nin Ruhü'l-Meani isimli Eserinde İşari Tefsir* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996); Ayrıca bk. Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu: İbn Acibe'nin el-Bahrü'l-Medid Adlı Tefsiri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011).

<sup>8</sup> Enes Rençber, *İşari Tefsir Bağlamında Hz. Musa ve Salih Kul Kıssasının Tefsir ve Tevili* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>9</sup> Bünyamin Açıkalin, “Abdullah Bosnevî'nin Zülkarneyn'in Batı Seferine Dair İşârî Tefsir Risalesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023), 249-266.

<sup>10</sup> Betül İzmirli, “Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Süfi Tefsîr (Yorum) Geleneğine Genel Bir Bakış”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1355-1379.

<sup>11</sup> Abdürrahim Kaplan, “İşârî Tefsir Geleneğinde Coğrafi Unsurların Yorumlanması: El-Bahrü'l-Medîd Örneği”, *Hikmet Yurdu* 14/27 (2021), 151.

çalışmanın mümkün olduğu kanaati bizde uyanmıştır. Üzerinde fikir birliğine varılmış ilmi kaide ve müştereklerin bulunmayışından dolayı işârî tefsirlerde izlenen yöntem hakkında genel bir değerlendirmenin neredeyse imkânsız olduğunu itiraf etmekle birlikte, söz konusu tefsir sahiplerinin tabiata ait unsur ve olayları yorumlarken nasıl bir yaklaşım içine girdiği, yorumlarında ne kadar tutarlı oldukları ve Müslüman okuyucuya entelektüel ve ahlaki tekâmül bakımından ne katkılar sağlayabilecekleri bu çalışmanın hareket noktasını oluşturmuştur. Araştırma kapsamı içerisinde seçilen tefsirlerin işârî tefsir ekolü içerisinde en ziyade incelenip rağbet görenleri olduğu alana vakıf olanlar açısından açıktır. Bu bakımdan çalışmada Tüsterî (öl. 283/896), Kuşeyrî (öl. 465/1072), Baklî (öl. 606/1209), İbn Arabî (öl. 638/1240), Necmeddîn-i Dâye (öl. 654/1256), Bursevî (öl. 1137/1725) ve İbn Acîbe'nin yorumları esas alınmıştır. Tüm yorumları bir makalede ele almanın imkânsızlığı bedihi olduğu için çarpıcı ve tenkide açık olduğunu düşündüğümüz pasajlar seçilmiştir. Konuya giriş yapmadan önce burada işârî tefsir ekolünün kevnî olay ve olgulara dair tefsir metodu hakkında kısaca genel bir bilgi vermek yararlı olacaktır.

Çalışmanın alt başlıklarında da ayrıntılı bir surette görüleceği üzere tasavvuf erbâbi olan müfessirlerin bakış açısına göre âlemin merkezi insandır ve insan âlem arasında varoluşsal bir ilişki söz konusudur. Bu ilişkinin varlığına olan inanç doğrultusunda müfessir, Kur'ân'da zikredilen yağmur, dağlar, rüzgâr vb. kevnî âyetler ile insan arasında doğrudan bir ilişki kurmaya çalışır. Onun gözünde sular, nasıl canlıların yaşamı için bir zorunluluk ise insanın asıl hayatı olan maneviyât ve latifeleri için de hayati başka bir unsur gereklidir. O da müfessirin gözünde Kur'ân olmalıdır. Dolayısıyla müfessir âyette geçen su ile Kur'ân arasında anlam bakımından bir dolaylı ilişkinin tefsire yansıtılması gerektiğine inanır. Bu ve benzeri yorumlara bakıldığında müfessirin âlem-insan arasındaki ilişkiyi esas alarak kevnî olay ve olgular arasında ikincil anlamlara meylettiği görülmektedir.

### 1. Yağmur/Sular

Yeryüzünde hayatın varlığı ve devamlılığı için kuşkusuz en önemli olan su unsurudur. Bizzat Kur'ân, “*Her canlıyı sudan yarattık.*”<sup>12</sup> ifadesiyle canlılar için suyun hayati önemine vurgu yapmıştır. Yeryüzündeki suların dengeli bir şekilde döngüsünün sağlanması ancak yağmur vasıtasıyla olur. Kur'ân'da onlarca âyette yağmurların yağdırılması Allah'ın varlığına delil olarak takdim edilmiştir. Bu âyetlerde geçen sular ve yağmurların ilk anlamları lafzın zâhirinden beklenildiği gibi yerden çıkan sular ve gökten yağın yağmurlardır. Ancak işârî tefsirler, tahmin edileceği gibi yağmur ve su unsurlarını ikincil anlamlarla izah etmeyi tercih etmektedirler. Örneğin; *الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً وَانْتُمْ تَعْلَمُونَ* “*Rabbiniz ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır; artık siz de bile bile O'na eş ve ortaklar koşmayın.*”<sup>13</sup> âyetindeki *ماء* “su”, işârî tefsirlerden olan *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'ye göre Kur'ân'dır. Kur'ân ile sulanmış kalpten hidâyet, takva, nûr, rahmet, şifâ, bereket, yümn, saadet, yakınlık, hak, yakîn, necât, yükseliş, salâh, felâh, hikmet,

<sup>12</sup> Kur'ân Yolu (Erişim 14 Ocak 2024), el-Enbiyâ 21/30.

<sup>13</sup> el-Bakara 2/22.



öğüt, hilm, ilim, edep, ahlak, izzet ve gına gibi meyveler çıkar. Kur'an'ın suyu ile kulların kalp topraklarından yeşeren bu meyveler Allah'ın birer ihsanıdır.<sup>14</sup>

en-Nûr sûresi 43. âyette Allah, imtinân makamında nimetlerini beyan ederken semadan yağmurun indiriliş sürecinden bahseder: *أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزِيحُ سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ فِتْرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ الْوَدْقَ* “Görmez misin ki, Allah bulutları yürütür, sonra onları birleştirir, sonra onları üst üste binip yoğunlaşmış bulut kümesi haline getirir. Bu sırada bulut aralıklarından çıkan şimşegi görürsün; gökten, oradaki bulut dağlarından dolu yağdırır da bunu dilediğine isabet ettirir, dilediğinden de onu uzaklaştırır, bu arada şimşeginin parıltısı neredeyse gözleri kör edecek.”<sup>15</sup> Tefsirlerin çoğuna göre burada *الْوَدْقُ* ile kastedilen yağmurdur. İşârî tefsir müelliflerinden Rûzbihân Baklî'nin yorumuna göre bu âyette, maneviyat âleminde Cenab-ı Hakk'ın mümin kullarına izhar ettiği tecelliyata işaret vardır. Hak Sübhânehû tevhid ve marifet ehline sahv-ı kalp semasında envâr-ı fiilin bulutlarını zuhur ettirmiş, bu bulutlara gaybi vâridâtını yüklemiş ve kereminin rüzgârlarıyla onları harekete geçirmiştir. Gaybî sırlarla yüklü olan bu bulutlar, kalplerin sahralarına sıfat ummanının zülâl misal katrelerini indirir.<sup>16</sup> Müfessirin bu yorumunu hakıyla anlamak için bir takım tasavvufî kavramlara vâkıf olmanın gerekli olduğu açıktır. Zira sahv, envâr, vâridât gibi kavramlar tasavvuf literatüründe kullanılan özel terimlerdir. Müfessir bu kavramların ne anlama geldiğini tefsirinde açıklamaz. Kavramlara açıklık getirilmemesinden Baklî'nin yaptığı yorumları belirli bir zümre ile sınırlı tutmak istediği anlaşılmaktadır.

eş-Şûrâ sûresi 28. âyette Allah'ın yağmuru ihsan etme keyfiyeti hakkında şöyle buyrulur: *وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ* “İnsanlar bütün ümitlerini yitirdikten sonra yağmuru indiren ve rahmetini yayan O'dur. Gerçek dost ve koruyucu, her türlü hamde lâyük olan da O'dur.”<sup>17</sup> İşârî tefsir geleneğinin klasiklerinden olan Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-işârât* adlı tefsirinde, âyette geçen yağmurun ilk akla gelen anlamı yorumlanır. Kuşeyrî'nin yorumu âyetin lafzî anlamına dairdir ve bu yorumunda Kuşeyrî kendisinden önceki müfessirlerle aynı şekilde tefsirde bulunur. Kuşeyrî, âyetin ikincil anlamına da yer verir. Bu yoruma göre; kimi zaman kulun içinde bulunduğu anının dalı kurur, muhabbetinin safiyeti bulanır, ünsiyet güneşi küsufa tutulur ve huzurdan uzaklaşır. İfadelerin siyakından anlaşıldığı kadarıyla, Allah yolunda sülûk eden zât ile Rabbi arasında perdeler kesafet peyda eder. Zât-ı Kibriya'nın huzuruna ermek zorlaşır. Sâlik böyle anlarda ümitsizliğe kapılır. Müfessire göre işte tam da böyle zamanlarda Hak Teâlâ ona rahmetiyle nazar eder, onun sırrına rahmet yağmurlarını indirir, kurumaya yüz tutmuş dalını tekrardan canlandırır.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Necmeddîn-i Dâye, *Alâüddevle-i Simnânî, et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/130.

<sup>15</sup> en-Nûr 24/43.

<sup>16</sup> Rûzbihân el-Baklî, *Arâ'isü'l-beyân fi hakâ'iki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/20.

<sup>17</sup> eş-Şûrâ 42/28.

<sup>18</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî (Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 3/354.

Kuşeyrî'nin yorumuna benzerlik arz eden diğer bir tefsir de Baklî'de görülür. O da aynı şekilde Allah yolunda sülûk eden; fakat bazı arızalardan dolayı yolunu kaybedip ye'se kapılanların halini yağmurdan umudunu yitirmiş kimselere benzettir. Tasavvufî bir kavram olan *kabz* haleti burada tefsire girer. Zira Baklî'nin '*Arâ'isü'l-beyân* adlı tefsiri işârî tefsir tarihinde tasavvuf dönemi tefsirlerinin ilklerinden kabul edilir. Bu dönemin kendisinden önceki zühhd dönemi tefsirlerinden farkı ise; ayetlerin yorumlanmasında tasavvufî terimlerin kullanılmaya başlanmasıdır.<sup>19</sup> Baklî'ye göre kabz makamında iken ümit kesilen Allah'ın cemalinin nurları daha sonra beklenmedik bir anda yağmurun yağması misali inkişaf eder. Baklî kendi yorumunu İbn Atâ'nın (öl.309/922) bir kavliyle teyit eder. Bu kavle göre Allah, kendi yolunda sülûk eden kimseyi ümit ve ümitsizlik arasında bırakarak terbiye eder. Cemaline ulaşmak için hırs gösteren kişiye ümitsizlik verirken, vasıl olma umudunu tamamen yitirmiş olanlara da bir ferah ve umut tattırır.<sup>20</sup> Baklî'nin hakikaten yerinde olduğu söylenebilecek bu yorumun kendisinden sonra gelen tasavvufî tefsirlerde de referans olarak karşılık bulmuştur. Zira aynı yorum harfi harfine Bursevî'de de görülür.<sup>21</sup>

Yağmur ve sular hakkındaki onlarca âyetin işârî yorumlarına genel olarak bakıldığında; sûfî müfessirlerin, gökten inmesi ve hayat kaynağı olması itibariyle su unsurunu Kur'an, vahiy, rahmet, bast hali, cemâl sıfatının tecelliyâtı vb. anlamlarla ilişkilendirdiği görülmektedir. İnsanoğlunun maddi yaşamını devam ettirmesi için su ve yağmur nasıl olmazsa olmaz bir tabiat unsuru ise, manevi hayatının huzur ve istikrarı için de Kur'an vahyi ve ilâhî rahmet aynı şekilde gereklidir. Bu hususu göz önünde bulunduran sûfî müfessirler âyetlerde geçen yağmur lafzını Kur'an'ın genel mesajına uygun bir şekilde işârî mânâlar vermişlerdir.

## 2. Dağlar

Yeryüzünün diğer bir hayati unsuru olan dağlar ve vazifeleri hakkında Kur'an'da pek çok âyet bulunur. Büyüklük, cesamet, sağlamlık ve heybet timsali olan dağlar, Kur'an'da Allah'ın kudret, azamet ve rahmetine delil olarak zikredilir. Âyetlerin tasvirine göre dağlar; yerküreyi sarsıntılardan koruyan kazık ve çiviler,<sup>22</sup> içindeki mağara ve oyuklarla sağlam birer sığınak,<sup>23</sup> bal arılarına fitrî birer kovan,<sup>24</sup> hatta peygamberle birlikte Allah'ı tesbih eden bir müsebbih<sup>25</sup> ve secde eden bir sâciddir.<sup>26</sup> İşârî olmayan tefsirlerde dağlar lafzı hakkında fazla bir ayrıntıya girmeye ihtiyaç duyulmamıştır. Zira dağ denildiğinde neyin kastedildiği açıktır. Ancak söz konusu işârî tefsir olduğunda tasavvuf ehli müfessirlerin dağ lafzına oldukça ilginç anlamlar yüklediği görülür.<sup>27</sup> Örneğin; Hûd sûresinde tufanın işlendiği

<sup>19</sup> Eyüp İnce, *Kur'an-ı Kerim'in Tasavvufî Yorumu* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 215.

<sup>20</sup> Baklî, '*Arâ'isü'l-beyân*, 3/268.

<sup>21</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/320.

<sup>22</sup> en-Nahl 16/15; el-Enbiyâ 21/31; en-Neml 27/61; Lokmân 31/10; Fussilet 41/10; Kâf 50/7; el-Mürselât 77/27; en-Nebe' 78/7.

<sup>23</sup> en-Nahl 16/81.

<sup>24</sup> en-Nahl 16/68.

<sup>25</sup> Sâd 38/18.

<sup>26</sup> el-Hac 22/18.

<sup>27</sup> Sûfî müfessirlerin Kur'an'da geçen dağ lafızları hakkındaki yorumlarına dair bk. Ahmet Gül, "Dağın Öteki Yüzü: Sûfî Tefsirde Dağ Metaforu", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 525-529. Bu çalışmada Kur'an'da geçen dağ lafzının türevleri ayrıntılı bir şekilde ele alındıktan sonra sûfî müfessirlerin telif ettikleri

âyetlerde, Hz. Nûh (a.s.) oğlunu gemiye binmesi için çağırır. Oğlu ise iman etmediği için durumun vahametini henüz kavramamıştır. Babasının feryadına rağmen vaziyeti hafife almış ve *سَأَوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ* “Ben beni sudan koruyacak bir dağa sığınacağım.”<sup>28</sup> diyerek kurtulacağını sanmıştır. Bu âyetin tasvirine göre dağ, Allah’a iman etmeyi reddeden bir kimsenin kendi zihninde kurguladığı bir dayanak noktasıdır. İşârî tefsir müelliflerine göre burada geçen dağ zâhirî anlamından öte pek çok sembolik anlamlar ihtiva eder. İbn Arabî tefsirine göre Hz. Nûh ve oğlu arasındaki diyalog insanın kendi iç dünyasında yaşanan muhaverelelere birer remizdir. Tufanla birlikte yeryüzünü kaplayan sular cismani âlem denizine işaretler. Bu denizden kurtuluş ancak bir nebînin yahut imamın getirdiği ahkâma tutunup ona tabi olmakla mümkündür. Peygamberler ve imamların getirdikleri ise bir gemiye benzer ki onlara tabi olmakla cismani tabiat denizinin fitnesi ve hevânın galebesinden insanlar kurtulur. Bu denizde akıl ve vehminin perdesiyle hakikati göremeyen kişi, Hz. Nûh’un oğlu gibi davranır. O, babasına tabi olmayıp dağa güvendiği gibi kalp gözü körleşmiş kişi de aklına itimat eder. *سَأَسْتَعِصِمُ بِالْعُقُلِ* “ben aklıma tutunacağım” diyerek peygamberlerin getirdiği şeriatın yüz çevirir; vahye teslim olmak istemez. Müfessirin bu yorumu, Hûd sûresinde resmedilen sahneye oldukça denk düşen bir anlatımdır. Buradaki işârî yorumlamada müfessirin kıssanın kareleri ile uyum içerisinde kaldığı iç dünyada olup bitenler ile âyetin zâhirî anlamı arasında sağlam ve tutarlı bir bağ kurduğu görülmektedir. Özetlemek gerekirse kıssadaki deniz cismânî âlemdir. Hz. Nûh (a.s.) peygamberleri ve imamları temsil eder. Gemi vahiy olmalıdır. Gemiye binmeyi reddeden oğlun güvendiği dağ ise akıldır. Hakikaten de vahye inanmayıp hak dini inkâr eden kişilerin de kendilerine göre öne sürdükleri delil akıl ve bilimdir. Bu kimselerin aklı ve bilimi kullanma yöntemlerindeki yanlışlık kendilerini inkara sevk etmiştir.

İbn Arabî’nin kıssanın tamamına dair getirdiği yorumlar büyük oranda takdirle karşılanmış olmalıdır. Çünkü sonraki işârî tefsirlere bakıldığında gemi karşısında kendisine bel bağlanan dağ imgesinin akıl ile yorumlandığı görülmüştür. Onlar da buradaki dağ hakkında tefsirde bulunurken *جَبَلُ الْعُقُلِ* “akıl dağı” şeklinde bir kavramlaştırmaya gitmişlerdir.<sup>29</sup>

Kur’ân’da dağların daha ziyade *الرَّوَابِي* “kazıklar” ve *أَوْتَادُ* “çiviler” olma yönüne vurgu yapılmaktadır. Kazık ve çivi teşbihi ile anlatılan dağların hangi açıdan kazık ve çivilere benzetildiği (vechü’ş-şebih) açıkça verilmemiştir. Bu suretle kelam pek çok anlamlara muhtemel hale gelmiş ve bu niteliğiyle söz anlamca zenginlik kazanmıştır. Dağların kazık ve çivi teşbihiyle anlatılması işârî tefsirler açısından da bir fırsat olarak görülmüştür. Örneğin işârî tefsir klasiklerinden olan Kuşeyrî tefsirinde; *وَجَعَلَ فِيهَا رَوَابِي* “Arz üzerinde sarsılmaz dağlar oturttu.”<sup>30</sup> ifadesi şöyle yorumlanmıştır: *الجبال أوتاد الأرض في الصورة، والأولياء*

işârî tefsirlerinde dağın kavramsal alanının yapmış oldukları yorumlara nasıl yansdığı üzerinde durulmuştur. Özellikle Tûr ve Kaf dağı özelinde yapmış oldukları yorumlara odaklanılmıştır.

<sup>28</sup> Hûd 11/43.

<sup>29</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 4/133 ; Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî, *el-Bahrü’l-medîd fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Râslân (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002), 2/532; Nizâmüddîn en-Nîsâbü’rî, *Garâibü’l-Kur’ân ve regâibü’l-Furkân*, Zekeriyyâ ‘Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1416), 4/29.

<sup>30</sup> Fussilet 41/10.

الحقيقة في الأرض في الحقيقة أو تاداً وروايس للأرض في الحقيقة “Dağlar görünüşte yeryüzünün direkleridir. Oysaki hakikatte yeryüzünün direk ve kazıkları evliyalaradır.”<sup>31</sup> Kuşeyrî'nin bu sade fakat tutarlı yorumu kendisinden sonraki tefsirlerde kabul görmüştür.<sup>32</sup> Evliyanın manevi âlemlerde büyük bir ağırlığı olduğu inancına sahip olan Müslüman toplumda evliya-dağ benzetmesinin kolaylıkla rağbet gördüğü söylenebilir.

Dağların işârî tefsirlerde evliyaya yorumlanmasının dışında o devasa kütlelerin insanın iç dünyasında bir şeylere simge olabileceği de akla gelmiştir. İşârî yorumlarındaki zenginliği ile bilinen *Te'vilâtü'n-Necmiyye* tefsirinde, bu kez dağların farklı bir yönüne dikkat çekilir. Dağlar nasıl ki yeryüzünü zararlı sarsıntılardan muhafaza eden kazık, direk yahut çivilerdir; onun gibi akıl da insanı heves ve hevâ gibi istikametinden saptıracak duygularına karşı dağ gibi birer kazıktır. Orijinal ifadesiyle *لا يستقر إلا برواسخ العقل* “Beşeriyet arzının sükûnete ermesi ancak aklın kazıklarıyla mümkün olur.”<sup>33</sup> Bu yorumun çağrıştırdığı imgesel anlatıma göre insanın duygular dünyası yer kürenin derinliklerine benzer. Oralarda lavlar gibi kaynayan öfke, sevgi, heves, hırs vb. güçlü duygular her an patlama ve böylece insanın davranış ve sözlerindeki istikamet eksenine zarar verme potansiyeline sahiptir. Dolayısıyla insanı, derunundaki bu duygusal aşırılık ve savrulmalardan koruyacak olan melekesi dağlara benzeyen aklıdır.

Yukarıdaki örneklerde dağların işârî tefsirlerde Allah dostları ve akıl şeklinde yorumlandığı görülmektedir. Bu yorumlarda dağların büyüklük ve sağlamlığının sembolik anlamları esas alınmıştır. Hâlbuki dağlara sadece bu açıdan bakılmaz. Âlemi büyük bir insan, insanı da küçük bir âlem şeklinde gören tasavvufî yaklaşıma göre dağlar bambaşka anlamlara da gelebilir. Örneğin; *Te'vilâtü'n-Necmiyye* tefsirine göre dağlar birer kemiktir. Açıkçası ilk bakışta tuhaf karşılanabilecek bu yorum, Kıyametin ahvalinden bahseden Vâkıa sûresinde geçmektedir. Kıyamet günü yaşanacak olayların tasvir edildiği bu sûreye müfessir, insanın fenâ fillâh makamında kendi varlığının kıyametinin kopması açısından bahseder. Kıyametle birlikte yeryüzünde nasıl bir yıkım ve çöküş gerçekleşiyorsa Allah'ın zikri ile insanın varlığı da öyle tarumar olur. Vâkıa sûresinde kıyamet vakti resmedilirken meâlen; “*Dağlar parçalanıp toz duman haline geldiği*”<sup>34</sup> denilmektedir. *Te'vilâtü'n-Necmiyye* tefsirine göre buradaki mana, zikir sultanının darbeleri ile bedendeki maddi kuvvelerin un ufak olup paramparça dağılmasıdır.<sup>35</sup> Bu tefsirde kullanılan lafızların çağrışımına göre insanın maddi varlığı her ne kadar dağlar gibi sağlam olsa da zikrin darbeleriyle kıyameti koparılmalı, Allah'ın azamet ve kibriyâsı karşısında eriyip kaybolmalıdır.

### 3. Rüzgârlar/Fırtınalar

Kur'ân-ı Kerîm'de kimi zaman nimet sadedinde bahsedilen rüzgârlar yeryüzünde hayatın devam etmesi için olmazsa olmaz bir unsurdur. Diğer taraftan Kur'ân'da rüzgârlar bazı kavimler için nimet değil azap getirmiştir. Zira bazı kavimlerin helak edilmesi aşırı esen fırtına ve kasırgalarla olmuştur.

<sup>31</sup> Kuşeyrî, *Leâ'ifü'l-İşârât*, 3/321.

<sup>32</sup> Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 3/246; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/233; İbn Acîbe, *el-Bahri'l-medîd*, 5/165.

<sup>33</sup> Necmeddîn-i Dâye-Alâüddeve-i Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 5/254.

<sup>34</sup> el-Vâkıa 56/5-6.

<sup>35</sup> Necmeddîn-i Dâye-Alâüddeve-i Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 6/77.

Hayat için elzem olan rüzgârların olumlu yönü Sülemî (ö. 412/1021) tefsirinde Allah'ın keremi olarak yorumlanmıştır. Müfessir وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ “Biz, rüzgârları aşılayıcı olarak gönderdik”<sup>36</sup> ibaresindeki rüzgârlar hakkında tasavvuf ehlinin yorumunu aktarır. Bu kerem rüzgârı, ariflerin sıraları üzerine esince onları, nefislerinin kaygı ve korkularından, tabiatlarının arzularından ve hevâlarının fesadından azat eder. Kalplerinde kereminin neticelerini ortaya çıkarır ki bu da Allah'a sıkı sıkı sarılmak, O'na teslim olmak ve O'nun gayrisından yüzünü çevirmektir.<sup>37</sup>

Tasavvuf ehli müfessirlerin gözünde rüzgâr kimi zaman ferahlatıcı bast halini kimi zamanda ruhu sikan kabz haletlerini hatırlatır. Örneğin; Kuşeyrî, وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنْهَا مَاءً فَسَقَيْنَاكُمْ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ “Biz, rüzgârları aşılayıcı olarak gönderdik, gökten su indirip onunla sizin su ihtiyacınızı karşıladık. Onu depolayan siz değildiniz.”<sup>38</sup> âyetindeki rüzgârları önce zâhirî anlamıyla alır. Rüzgârlar yağmur öncesi rahmetin gelişini haber veren müjdecilerdir. Aynı onun gibi kalpte beliren ümitler de rüzgârlar gibidir. Maksudun hâsıl olacağına dair kalbe gelen ferahlık, ruha incek rahmet yağmurlarının müjdecisidir.<sup>39</sup> Kuşeyrî, rüzgârların nimet oluşundan bahseden başka bir âyetin tefsirinde de yine onları kulların kalplerine sevinç veren ümit rüzgârları olarak tanımlar. Rüzgâr estiğinde etraftaki toz toprağı süpürüp dağıttığı gibi recâ/ümit rüzgârı estiğinde de kalpten havf/korku tozlarını, ümitsizlik kirlerini süpürür.<sup>40</sup> Bursevî, Kuşeyrî'nin bu yorumunu tamamen alıntıladıktan sonra kendi işârî görüşünü serdedir. Ona göre; avâm denilen mümin tabakasına Allah, recâ rüzgârları gönderir ve bununla onları ma'siyet ve günahlardan temizler. Havâs ehli denilen Allah dostu kimselerin kalbine bast rüzgârları gönderilir. Böylece onların kalpleri kabz halinin yalnızlığından temizlenir, vuslat ile müjdelenir. Bir de tevhid rüzgârları gönderir ki onlarla ehass-ı havâs denilen yüksek mertebedeki evliyaları mâsivânın izlerinden arındırır.<sup>41</sup> Bursevî'nin bu yorumunda âyetin zâhirinden epey farklılaştığı söylenebilir. Zira âyette üç farklı rüzgârdan bahsedilmez. Hâlbuki Bursevî'nin yorumuna göre avâm, havâs ve ehass-ı havâs denilen üç mertebedeki farklı mümin tabakalarına esen rüzgâr türleri vardır. Bursevî bu yorumunda kendi döneminin etkilerini yansıtmıştır. İşâri tefsir tarihinin son dönemi olan tarikatlar dönemi tasavvufun kurumsallaştığı bir dönemdir. Kuşeyrî'nin zühhd dönemi anlatım sadeliğine karşın Bursevî'de tarikata mensup olan insanların kendi içlerindeki derecelendirilmesinin etkisi âyetin tefsirine yansımıştır. Burada müfessirin yapmış olduğu yorumun âyetin zâhiriyle birebir uyuşması beklenilmez. Nitekim bu yorumlar adından da anlaşıldığı üzere müfessirin kalbine doğan işâretlerdir. Herkes tarafından kabul edilip benimsenmesi şart koşulamaz. Önemli olan husus daha öncede belirtildiği gibi İslam akidesine muhalif bir anlam içermemesidir.

Ruzbihân Baklî de bir önceki âyetten hareketle evliyaların kalbini bir bahçeye benzetir. Bu kalplerin içine melekût ve ceberut gaybının bostanlarından marifet ağaçları dikilmiştir.

<sup>36</sup> el-Hicr 15/22.

<sup>37</sup> Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku'k-tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 1/352.

<sup>38</sup> el-Hicr 15/22.

<sup>39</sup> Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-İşârât*, 2/267.

<sup>40</sup> Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-İşârât*, 3/122.

<sup>41</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/49.

Sonra bu ağaçların üzerine doğru lütfunun rüzgârlarını estirmişti. Cemalinin şimal rüzgârı ile aşılana marifet ağaçları muhabbet, şevk ve aşk meyvelerini semere verir.<sup>42</sup> Baklî'nin epey uzadığı görülen yorumunda çiçekler, meyveler, yağmurlar da yer alır. Tasavvuf erbabının *sekr* halinde müşahede ettiği haletleri andıran tasvirlerde müfessir, lafzın zâhirî anlamından epey farklılaştığı görünmektedir.

Yukarıda değinildiği gibi Kur'ân'da geçen rüzgârların tamamı nimet ifade etmez. Bazı kavimlerin felaketi de şiddetli kasırgalar vasıtasıyla olmuştur. Tasavvuf ehli müfessirler bu tür azap verici rüzgârların da işârî anlamları olduğunu düşünmüşlerdir. Örneğin; Mülk sûresinde geçen *كَيْفَ نَذِيرٍ* “*Yahut gökte olanın üzerinize taş yağdıran bir fırtına göndermeyeceğinden emin misiniz? Uyarılarımın ne demek olduğunu yakında anlayacaksınız!*”<sup>43</sup> âyetindeki *حَاصِبًا* hakkında İbn Arabî (ö. 638/1240) gerçekten de ilgi çekici yorumlarda bulunur. Bu yoruma göre taş yağdıran bir fırtına, dünyevi hayal ve ümitler havasında kalbin üzerine saldıran hevâ rüzgârlarıyla fırlatılan süflî lezzet ve şehvetler olmalıdır. Bu durumda Resûlün (s.a.s.) hidâyet nurundan uzaklaşır, dalalet zulümâtında boğulur ve böylece helak olup gider.<sup>44</sup> Görüldüğü gibi bu yorumda yine insanın küçük bir âlem olduğu ve o âlemde yaşanan nefis-kalp mücadelesinin varlığın esası olduğu düşüncesi yatmaktadır. Âyetin zâhirinde inkârcı zümrelerin taş yağdıran fırtınalar ile tehdit edilmesi vardır. Bu işârî yoruma göre ise her mümin bu âyetin muhatabıdır. Mümin kullar, inkârcı olmadıkları için kendilerini böyle bir azaptan muaf zannetmemelidir. İman ettikleri için kendilerini emniyette hissetmemeleri gerekir. Zira her an Allah, kulunu nefsin azgın ve taşkın istekleri ile imtihan edebilir. İstikamet üzere yaşayabilmek için mümin her an Allah'ın hidâyet ve inâyetine muhtaçtır. Burada şunu belirtmek gerekir ki âyetin zâhiri sadece kâfirleri hedef alırken böyle bir işârî yorumla mananın kapsam alanı tüm Müslümanları da içine alacak şekilde genişler. Açıkçası bu genişlemenin kulluğun şuurlu olması açısından daha uygun olduğu söylenebilir. Zira gerçekten de mümin iman ettiği için kendini, inkârcıları hedef alan âyetlerin tehdidinden muaf zannedebilir. Bu ise *emn* denilen kendini güvende hissetmesine ve dolayısıyla da lakayt ve laubali bir hale düşmesine sebebiyet verebilir. Gerçi böyle yorumlarla mümin kulların aşırı korku ile *ye's* denilen ümitsizlik uçurumunun kenarına yanaşması da muhtemeldir. Dolayısıyla bu kabilden işârî yorumları tamamen yok saymak yersiz bir tepki olduğu gibi diğer taraftan bu tür tefsirleri herkese her şart ve zamanda telkin etmek zararlı olabilir.

#### 4. Denizler

Yeryüzünün dörtte üçünü kapsayan denizler ve okyanuslar içindeki muazzam bitki ve hayvan türlerine ev sahipliği yapar. Bu bakımdan Kur'ân, deniz ve okyanuslara içindeki canlı çeşitliliği ve rızık kaynağı olması itibarıyla ehemmiyet verir. Pek çok âyette; insanlar

<sup>42</sup> Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 2/282.

<sup>43</sup> el-Mülk 67/17.

<sup>44</sup> Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-Arabî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (b.y.: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1899), 2/167. Bu tefsirin İbn Arabî'ye nispeti tartışmalı bir konudur. Bazı araştırmacılar tefsirin kendisine ait olduğunu kabul ederken bazıları ise bu tefsirin Abdurrezâk el-Kâşânî'ye ait olduğunu ileri sürmektedirler. Tartışmalar için bk. Halil Aldemir, “İbn Arabî'ye Nispet Edilen Tefsir ile Prof. Dr. Mehmet Okuyan'ın Örtüştüğü Nokta -Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya Hamile Kalma Keyfiyeti Örneğinde”, *Birinci Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (USBK)*, ed. Mehmet Ali Yıldırım (Kilis 2019), 312-322.

için denizlerin rızık hazinesi oluşu,<sup>45</sup> gemi ile seyahate vesile kılınması,<sup>46</sup> derinliklerinden çıkarılan mercan ve benzeri şeylerin süs malzemesi olarak kullanılması<sup>47</sup> vb. nimetlere dikkat çekilir. Müfessirler, içinde deniz bulunan âyetlerin tefsirini yaparken denizlerin fiziki keyfiyetine değinmişler ve bu çerçevede yorumlarda bulunmuşlardır. Araştırma konumuz bağlamında ise tasavvuf ehli müfessirler de kendilerinden beklenildiği gibi denizlerin sembolik anlamları üzerinde durmuşlardır. Denizlerin genişliği, derinliği, batırma ve yutma gibi birçok özelliği onlar açısından manevi âlemlerde var olan bir takım derûnî hakikatlere işaretler. Örneğin Hz. Mûsâ'nın (a.s.) Kızıldeniz'de asası ile denize vurması, denizin yarılıp oradan kurtulmaları ve ardından Firavun ve askerlerinin batması kıssasına Müfessir Bursevî şu açıdan bakar:

Kıssada bahsedilen deniz dünyadır. Tüm lezzet ve şehvetleri ise bu denizin suyudur. Mûsâ (a.s.) ise kalptir. Kavmi de kalbin sıfatlarıdır. Firavun nefsi emmaredir. Firavun'un askerleri nefsin sıfatlarıdır ki onlar da Allah'ın yolunda ilerleyen Mûsâ ve kavmini öldürmek için peşlerine düşerler. Düşman arkada, dünya denizi de önlerindedir. Allah'a ulaşmak için denizi geçmekten başka çare yoktur. Kalp Mûsâ'sının eliyle denize Lâ ilâhe illallah esasını vurmadan denize giremezler.<sup>48</sup>

Bursevî burada âyette geçen denizi dünya hayatına bir remiz olarak takdim ederek kıssanın ayrıntılarını günümüze hatta kişinin iç dünyasına uyarlayabilme imkânı sunmaktadır. Bu bakımdan denize dair söz konusu işârî yorumun âyetin anlamsal zenginliğinin ortaya çıkmasına hizmet ettiği rahatlıkla söylenebilir.

Yine söz konusu kıssa çerçevesinde bir başka âyette şöyle geçer: **وَأَنْزَلْنَاكَ الْبَحْرَ رَهْوًا إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّعْرَفُونَ** “Denizde açılan yolu olduğu gibi bırak, onlar boğulmaya mahkûm bir ordudur.”<sup>49</sup> Allah, Hz. Mûsâ'ya (a.s.) esasını denize vurduktan sonra açılan yolu olduğu gibi sakın bırakmasını emreder. İşârî tefsir geleneğinde ilklerden olan Tüsterî'ye (öl.283/896) göre batınî olarak şöyle bir anlam gizlidir: **اجعل القلب ساكنًا إلى تدييري** yani; kalbini benim tedbirime müheyya bir halde bırak. Tüsterî'nin kaydettiği manaya göre kul, Allah'ın tasarruf ve tecelliyatına karşı kalbini hareketsiz, sakın ve mütevekkil bir halde tutmalıdır.<sup>50</sup> Her şeyiyle Allah'a teslim olmuş bir müminden beklenen kalbini de Allah'a bırakması ve O'nun esmâ ve sıfatının tecellilerine karşı tamamen teslimiyetle mukabele etmesidir. Şunu belirtmek icap eder ki müfessirin bu yorumunun nasıl tatbik edileceği öyle kolay anlaşılacak bir konu olmasa gerektir. Zira burada kalbini tasfiye için cehdeden tasavvuf erbabına yönelik hususi bir tavsiye söz konusudur.

İbn Acîbe'nin söz konusu âyete dair yaptığı işârî yorum ise daha anlaşılır görünmektedir. Onun keşfettiği anlama göre her zamanın bir Firavun'u vardır. İnsanları Allah'ın yolundan ve ona hizmet etmekten alıkoyarlar. Allah ise onları uyararak, inananları rahat bırakmasını ve üzerlerine gerekli olan hukuku eda etmesini emreden elçiler gönderir. Bu elçi onların hak yola girmelerinden ümit kestiği vakit onlara beddua eder de onlar hevâ denizlerinde

<sup>45</sup> el-Mâide 96.

<sup>46</sup> Yûnus 22.

<sup>47</sup> en-Nahl 14.

<sup>48</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/133.

<sup>49</sup> ed-Duhân 44/24.

<sup>50</sup> Ebû Muhammed Sehl et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2007), 141.

boğulurlar, vesvese vadilerinde helak olur giderler.<sup>51</sup> İbn Acîbe'nin bu yorumu açık olmakla birlikte dikkat edildiğinde kıssanın ayrıntıları ile yapılan yorum arasında anlamsal kopukluklar olduğu yahut âyetin zâhiri ile işâreti arasında bağlantısal zayıflıklar bulunduğu görünür. Şöyle ki Hz. Mûsâ (a.s.) yarılmış denizin içinden geçerek kurtulmuştur. Buna karşılık Firavun ve ordusu aynı denizin içinde ilerlemek istemiş fakat boğularak helak olmuşlardır. Burada Firavun için hazırlanan kötü bir son ve Musa (a.s.) ve ümmeti için de mutlu bir son söz konusudur. Hâlbuki İbn Acîbe'nin yorumuna göre inananlara zulmedenler en sonunda nefis ve hevâ denizlerinde boğulurlar. Onların hevâ denizlerine gark olmalarının inananlar açısından müjdeli bir tarafı yoktur. Bu bakımdan yapılan yorumun kıssanın vermek istediği müjde mesajı ile irtibatının zayıf olduğu söylenebilir.

İbn Acîbe'nin başka bir âyette yapmış olduğu deniz yorumunda ise âyetin zâhiri ile işâreti arasında kurmuş olduğu bağlantı daha isabetli görünmektedir. Müfessir **اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ** “Buyruğu ile içinde gemiler yüzüsün, lutfettiği nimetleri elde edersiniz ve şükredersiniz diye denizi istifadenize veren Allah'tır.”<sup>52</sup> âyetinin tefsirinde bulunurken denizin insana hizmetkâr olarak ihsan edilmesini zâhirî manasına göre yorumlar. Deniz, dümdüz olması ve üstündeki eşyayı batırmadan yüzeyinde taşıması itibarıyla insana nimet kılınmıştır. Müfessir âyetteki lafızların ilk anlamları çerçevesinde yorumunu yaptıktan sonra deniz figürü üzerinden anlaşılması muhtemel bâtınî anlamlara odaklanır. İbn Acîbe'nin denizin işârî anlamları üzerinde söylediği şeyler zâhirî anlamına oranla çok daha ayrıntılıdır. Ancak şu var ki bu ikincil anlamlarda herhangi bir savrulma söz konusu olmaz. Tasavvufî yaklaşıma birebir örtüşecek şekilde anlamlandırmada bulunur. Şöyle ki insana bahşedilen o deniz tevhit denizidir. Allah'ın zâtının azametinin tecellisinden ibaret olan bu denizde kullar fikir gemisi ile yüzer. Fikir gemisi ile hareket eden kullar bu sonsuz denizde Allah'ın mârifetini ararlar. Bu denizin uçsuz bucaksız ufuklarında ilâhî sırları keşfetmeye çalışırlar.<sup>53</sup> Müfessirin bu yorumunun özellikle mârifetullah sahasında derinleşmek isteyen tasavvuf yolcuları nezdinde mâkes bulacağı aşîkârdır.

### 5. Gece/Gündüz

Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de varlığının ve birliğinin delillerinden olan birçok kevnî olayı zikrederek insanın bunlar üzerinde derin bir tefekkür eylemi gerçekleştirmesini istemektedir. Bunlardan bir tanesi de insanın gündelik yaşantısını oldukça etkileyen gece ve gündüzdür. Kur'an gece ve gündüzün art arda gelişinde düşünen bir toplum için nice deliller olduğunu söylemektedir.<sup>54</sup> Ancak işârî tefsirler gece ve gündüzün yaratılması, art arda gelmesi, insanlar için birer dinlenme ve çalışma vakti tayin edilmesi, uzayıp kısalarak birbirlerinin içerisine dâhil olmasını ikincil anlamlarla izah etmeyi tercih etmektedirler. Örneğin; **تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرزُقُ** “Geceyi gündüzün içine sokarsın, gündüzü gecenin içine sokarsın; ölüden diri çıkarırsın, diriden ölü çıkarırsın. Dilediğine de hesapsız rızık verirsin.”<sup>55</sup> âyetindeki geceyi gündüzün

<sup>51</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 5/285.

<sup>52</sup> el-Câsiye 45/12.

<sup>53</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 5/304.

<sup>54</sup> el-Bakara, 2/164.

<sup>55</sup> Âli İmran, 3/27.



içine sokmak deyimini **ولوج** lafzıyla ifade edilmiştir. Dar bir yere girmek manasına gelen bu lafza müfessirler, gündüzün kısalarak gecenin uzaması ve gecenin kısalarak gündüzün uzaması olayı ile veya geceyle gündüzün art arda gelmesi hususu ile tefsir etmişlerdir.<sup>56</sup> İşârî tefsir müelliflerinden Kuşeyrî'nin yorumuna göre bu âyette, gecenin gündüze katılması tevhid ışığının nefsin eserlerine ve karanlıklarına galip gelmesine, gündüzün geceye katılması ise kalplerin güneşlerinin tutulmasına veya sabahın yok olmasına benzetilmiştir.<sup>57</sup> İşârî tefsirden anlaşılan manaya göre gündüz tevhid ışığı şeklinde yorumlanarak olumlanmakta, gece ise nefsin karanlıklarına benzetilerek olumsuz bir anlam yüklenmektedir. Buna göre müfessir gecenin gündüze katılmasında gündüzü temsil eden tevhid ışığının üstünlüğünü kabul ederken gündüzün geceye katılmasında ise geceyi temsil eden nefsin karanlıklarının gündüzü temsil eden tevhid ışığına üstünlüğü şeklinde âyete işârî bir mana vermiştir.

Aynı âyetle ilgili Kuşeyrî'nin yorumuna benzerlik arz eden diğer bir tefsir de İbn Arabî'de görülür. Ancak İbn Arabî âyetteki gece ve gündüzün farklı özelliklerini daha anlaşılır ifade etmektedir. Ona göre Yüce Allah'ın geceyi gündüze katması nefsin karanlığını kalbin nurunun içinde yok etmesine benzetilmekte, gündüzün geceye katılması ise kalbin nurunu nefsin karanlığına katıp karıştırmak ve aralarındaki uzaklığa rağmen onu aydınlatmak şeklinde yorumlanmıştır.<sup>58</sup> Yani her iki şekilde de kalp nuruna benzetilen gündüz karanlığa benzetilen geceye galip gelmektedir. Gece ile gündüz arasındaki bu zıtlık olgusuna İbn Acîbe ise iki açıdan bakar:

Birinci yorumunda gece kabz, gündüz ise bast haline benzetilmektedir. Yüce Allah bu kabz ve bast hallerini birbirlerinin içlerine katarak bu haller içinde nice ilimler ve sırlar vermektedir. İkinci yorumunda ise; gece kölelik haline gündüz de hürriyet haline benzetilmektedir. Kim hürriyetin gündüzü içindeyse varlıklara şaşkınlıkla bakar; kim de kölelik gecesi içindeyse çektiği zillet, Yahudilerin zilleti gibi onu âtil hale getirir.<sup>59</sup> İbn Acîbe de kendisinden önceki işârî müfessirler gibi geceyi nefsin dünya düşkünlüğü sonucu insan ruhunda meydana getirdiği olumsuz etkilere benzetirken, gündüzü ise ferahlığa ve ruhun özgürleşmesine benzetmektedir. Geceyi mâneviyattan uzaklaşarak nefsi arzular içindeki zillet hali şeklinde tasvir etmesi ve bu durumu da Yahudilerin düştükleri duruma benzetmesi, âyetin siyâkına ve sibâkına uygun düşmektedir. Nitekim Yüce Allah Âli İmrân suresinde bu âyetin öncesinde Yahudileri yapıp ettiklerinden dolayı kinamakta, sonrasında bu âyetle kendi kudretinin delillerini zikretmekte ve devamında ise Müslümanları kâfirlerin dost edinmemeleri konusunda uyarmaktadır.

Tasavvuf ehli müfessirlerin gözündeki gecenin yukarıda değindiğimiz bu olumsuz özellikleri bazı durumlarda âyetteki bağlamına göre olumlu bir hale dönüşebilmektedir. Nitekim En'am suresinde Yüce Allah geceyi bir dinlenme vakti olarak tayin ederek olumlu yanına dikkat çekmektedir.<sup>60</sup> Bu sebeple işârî tefsirlerde bu âyette gece diğer âyetlerden farklı olarak olumlu çağrışımlar yapacak şekilde tefsir edilmektedir. Örneğin; Kuşeyrî bu âyetin tefsirinde, geceyi Allah'ın dostları için bir sükûnet vakti kıldığını ve onların

<sup>56</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 2/12.

<sup>57</sup> Kuşeyrî, *Leâ'ifü'l-ışârât*, 1/232.

<sup>58</sup> İbn Arabî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/133.

<sup>59</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/341.

<sup>60</sup> el-En'am, 6/96.

gözlerinin geceleyin başkalarından uzaklaştığı zaman münâcâtın huzurunu yaşadıklarını ifade etmektedir.<sup>61</sup> Aynı şekilde İbn Arabî de bu âyetin tefsirinde, geceyi kalbin sükûnet bulduğu bir zaman ve bedensel kuvvetlerin de karışıklıklardan kurtulup istikrâra kavuştuğu bir mesken olarak tefsir etmektedir.<sup>62</sup>

Gece ve gündüz hakkındaki âyetlerin işârî yorumlarına genel olarak bakıldığında; sûfi müfessirlerin gündüzü kalbin nuru, tevhid ışığı ve manevi ferahlıkla ilişkilendirdikleri; geceyi de kimi âyetlerde ruhun karanlıkları, nefsin arzuları ve kabz haliyle yorumladıkları görülmektedir. Kimi âyetlerde âyetin mefhumuna göre olumlu bir mana verilmesi müfessirin (mutasavvıfın) tabiat unsurlarını yorumlarken âyetin bağlamını dikkate aldığını göstermektedir.

## 6. Şimşek

Yüce Allah'ın, Kur'an-ı Kerim'de zikrettiği kudretinin delillerinden diğer bir tanesi de şimşektir. Bir tabiat olayı olan şimşek, artı ve eksi kutuplara sahip bulutların sürtünmesi sonrasında ışık parlaması şeklinde meydana gelmesidir.<sup>63</sup> Kur'an'da Allah Teâla şimşeği kullarına korku ve ümit vermek için gösterdiğini beyan etmektedir.<sup>64</sup> İşârî olmayan tefsirlerde müfessirler bu durumu şöyle açıklamaktadırlar; şimşek çaktığında yıldırım düşmesinden korkular arkasından ise yağmur rahmet olarak beklenir ve ekinlerin yetişmesi için bereket ümit edilir.<sup>65</sup> Ancak söz konusu işârî tefsir olduğunda tasavvuf ehli müfessirlerin Allah tarafından gönderilen şimşeğin insanlar için korku ve ümit olma durumuna ilginç anlamlar yüklediği görülmektedir. Örneğin; Kuşeyrî, aynı âyetin tefsirinde öncelikle diğer müfessirlerle paralellik arz eden zâhiri manayı verir ardından âyetin ikincil anlamına geçer. Bu yoruma göre; Allah mana âlemlerinde sırasıyla önce beliren sonra parlayan en son ise şimşek gibi parıldayan tecellilerinin ortaya çıkmasıyla kullarına şimşeği gösterir. Bu tecelliler de keşif halinin ışıklarıdır. Şimşek neticesinde oluşan korku durumu ise müfessire göre mana halindeki bu durumun yok olması, ümit hali de huzura varma halinden keşif haline oradan müşahedeye, sonrasında vücuda ve vücudun devamına, son olarak da sönme haline geçilme olarak işârî mana verilmiştir.<sup>66</sup> Görüldüğü üzere müfessir bir tabiat olayı olan şimşeği keşif halindeki mutasavvıfın ulaştığı ilahi tecelliler olarak yorumlamış, bundan doğacak korku ve ümit halini ise tasavvuftaki keşif mertebeleri olarak değerlendirmiştir.

Kuşeyrî, korku ve ümit unsuru olan şimşekten bahseden başka bir âyetin<sup>67</sup> tefsirinde ise şimşek sonucu mutasavvıfta meydana gelen halleri şu şekilde sıralar: Levâih, levâmi', tavâli', şevârik, mutû'un-nehâr. Levâih ilimlerin başlangıcındaki hallere tekâbül ederken, levâmi' anlamıyla ilgili hallere, tavâli' marifetlere, şevârik de tevhid ile ilgili olan hallere uygun düşmektedir.<sup>68</sup> Görüldüğü üzere Kuşeyrî burada tabiat olaylarına işârî manalar verirken tasavvuf erbabının keşif halindeki mertebelerini Kur'an zeminine taşıma gayreti hissedilmektedir.

<sup>61</sup> Kuşeyrî, *Leâtâ'ifi'l-işârât*, 1/491.

<sup>62</sup> İbn Arabî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/335.

<sup>63</sup> Güncel Türkçe Sözlük, "Şimşek" (Türk Dil Kurumu, Erişim: 8 Ağustos 2024).

<sup>64</sup> er-Rad, 13/12.

<sup>65</sup> Râzi, Fahrudin, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâ et-türasi'l Arabî, 1420), 19/21.

<sup>66</sup> Kuşeyrî, *Leâtâ'ifi'l-işârât*, 2/220.

<sup>67</sup> er-Rum, 30/24.

<sup>68</sup> Kuşeyrî, *Leâtâ'ifi'l-işârât*, 3/114.

Kuşeyrî'nin yorumuna benzerlik arz eden diğer bir işârî tefsir de İbn Acîbe'de görülür. O da Kuşeyrî tefsirinde olduğu gibi şimşekleri nuranî haller olarak yorumlar. Allah, ilim ve sırlarla dolu vâridat bulutlarını meydana getirir, nuranî şimşekler gönderir, o sırada bu sırlar karşısında insan vücudu kendinden geçer. Yüce Allah ezelde yardımını takdir ettiği kimselere bu nurları ulaştırır. Ancak velâyet yolunu inkâr ederek velilerini yalanlayanlar Allah'ın yardımından mahrum kalırlar.<sup>69</sup> Müfessir burada bir tabiat olayı olan şimşegi mutasavvıfın sekr halindeki durumuyla ilişkilendirir. Devamında ise tasavvuf öğretisi içerisindeki velâyet yolunu Allah'ın inâyetiyle irtibatlandırması bağlı bulunduğu tasavvuf/tarikat anlayışını öne çıkarma sâikiyle hareket ettiği izlenimi vermektedir. Başka bir âyetteki yorumları da bu tenkitimizi destekler niteliktedir. Bakara suresi 19. âyette Yüce Allah münafıkların şaşkınlıklarını anlatırken “*şimşegin çakması neredeyse gözlerini alır, onları aydınlattıkça ışığında yürürler ve üzerlerine karanlık basınca durakalırlar*”<sup>70</sup> buyurmaktadır. İbn Acîbe burada önceki âyette olduğu gibi şimşegin çakmasını âriflerin konuştuğu sırlı ilimlere ve hasımlarına karşı kullandıkları açık delillere benzetmektedir. Avam halk bu ilimleri ilk duyduklarından onlardan uzaklaşırlar ancak insafla incelediklerinde bu ilimlerin çağırıcıları tarafa doğru yönelirler.<sup>71</sup> Dolayısıyla işârî tefsir sahibi müfessirlerin Yüce Allah'ın kudretinin delillerinden olarak Kur'an'da zikrettiği şimşegi tasavvuf erbabının ulaştığı merhaleler ve arif kimselerin ilimleriyle ilişkilendirdikleri görülmektedir. Bu şekilde bir ikincil anlam vermelerinde tasavvuf öğretisindeki keşf ve sekr hali gibi unsurları Kur'an zeminine taşıma gayreti hissedilmektedir. Bu durum kesinlik arz etmediği sürece tefsir ilmi açısından bir sorun teşkil etmemektedir. Ancak tasavvuf öğretisi içerisindeki velâyet yolunun Allah'ın inâyetiyle irtibatlandırılması ve Yüce Allah adına kesin ifadeler kullanılması İslam akidesi açısından yeni bir şey ihdâs etme olarak algılanacaktır.

## 7. Gökyüzü

Gökyüzü, insan hayatının varlığı ve devamlılığı için kuşkusuz en önemli tabiat oluşumlarından bir tanesidir. Kur'an-ı Kerim'de dünyanın yaratılışı ile ilgili âyetlerde Yüce Allah'ın kudret delillerinden biri olarak gerek tekil formda “semâ”, gerekse çoğul olarak “semâvât” lafzı sıkça ifade edilmektedir. Arapça sözlüklerde yükseklik anlamında bir isim olan semâ lafzı gök, bulut ve tavan gibi yüksekte bulunan birçok şey içinde kullanılmaktadır.<sup>72</sup> Kur'an'da Allah, yeryüzü ile gökyüzünün başlangıçta bitişik halde olup sonra ayırdığını,<sup>73</sup> göğü kaldırıp direksiz yükselttiğini,<sup>74</sup> onu yedi kat halinde yaratıp düzenlediğini<sup>75</sup> buyurmaktadır. Ancak işârî tefsirler tahmin edileceği gibi gökyüzünün birçok durumunu da ikincil anlamlarla izah etmeyi tercih etmektedirler. Örneğin; Kuşeyrî göğün yaratılmasını zâhirî manada Allah tarafından kaldırılıp yükseltildiği şeklinde tefsir etmiş sonrasında ise işârî anlam vererek Allah'ın kalplerin göğünü akıl lambalarıyla süslediğini, onda tevhid güneşi ve irfan ayının doğmasını

<sup>69</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 3/12.

<sup>70</sup> el-Bakara, 2/19.

<sup>71</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/85.

<sup>72</sup> Ebu'l-Kâsım Râgıb el-İsfahânî “Sema”, *el-Müfredât fi garibi'l- Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvudî (Dimaşk: Dârü'ş-Şâmiye, 1412), 427.

<sup>73</sup> el-Enbiya, 21/30.

<sup>74</sup> er-Rad, 13/2.

<sup>75</sup> el-Bakara, 2/29.

sağladığını ifade etmektedir.<sup>76</sup> Dünya âleminin insan vücuduna benzetildiği tasavvuf ilminde Kuşeyrî'ye göre bu âyette kalbin gökyüzüne, yıldızların akla benzetilerek onları aydınlatan güneş ve ayında sırasıyla tevhid ve irfana benzetilmesinde güzel bir uyum dikkat çekmektedir. Ancak zâhîrî ve işârî mana arasındaki bu uyumu göğün yedi kat yaratılmasına dair yapılan işârî manalarda maalesef görememekteyiz.

Bakara suresi 29. âyette gökyüzünün tanzîmi hakkında şöyle buyrulur: *هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* "O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra semaya yöneldi, onu yedi kat olarak yaratıp düzenledi. O, her şeyi hakkıyla bilendir."<sup>77</sup> İbn Arabî âyetteki gökyüzünün yedi kat olarak yaratılıp düzenlenmesinde ruhâni mertebelere işaret olduğunu belirtmektedir. Nitekim bunlar sırasıyla; âlem-i melekût-i arzîye ve nefsânî kuvvetler, âlem-i nefis, âlem-i kalb, âlem-i akıl, âlem-i sırr, âlem-i ruh ve âlem-i hafî ki, o ruhun sırrıdır.<sup>78</sup> Müfessir bu mertebelerin ne anlama geldiğini tefsirinde açıklamaz. Bunlara açıklık getirilmemesinden İbn Arabî'nin yaptığı yorumları belirli bir zümre ile sınırlı tutmak istediği anlaşılmaktadır. İbn Arabî'nin gökyüzünün yedi kat oluşunu ruhâni mertebelerle ilişkilendirmesi kendisinden sonra gelen tefsirlerde de referans olarak karşılık bulmuştur. Zira aynı yorum harfî harfine Bursevî'de de görülür. Ancak Bursevî bu yorumunu Hz. Ali'nin (r.a.) bir kavliyle destekler. Bu kavle göre Hz. Ali kendisine gökyüzünün yollarına dair soru sorulmasını ister ve ben onu yeryüzünün yollarından daha iyi bilirim der.<sup>79</sup> Bursevî'ye göre Hz. Ali'nin bu sözünde gökyüzünün yedi kat oluşunu ruhâni mertebelerle ilişkilendirmeye bir işaret vardır. Ancak hiçbir hadis kaynağında rastlayamadığımız sadece Nehcü'l-Belâğa'da<sup>80</sup> yer alan Hz. Ali'nin bu sözünü İbn Teymiyye Rafizîlere nisbet edip eleştirmektedir.<sup>81</sup>

İbn Arabî ve Bursevî'nin yorumuna benzerlik arz eden diğer bir işârî yorumu da İbn Acîbe nakletmektedir. Ancak kendisi diğerlerinden biraz farklı olarak yedi kat göğü tasavvuf erbabında bulunan vasıflara hamletmiştir. Bunlar: sabır, şükür, tevekkül, rıza, teslimiyet, muhabbet ve marifettir.<sup>82</sup> İbn Acîbe gökyüzünün yedi kat olarak yaratıldığını ifade edildiği bir diğer âyette ise öncekinden farklı olarak gökyüzüne ruh semâsı olarak işârî mana vermiştir. Ona göre Allah ruhları yedi tabaka şeklinde yaratmıştır. Bunlar da velilere ait olup şunlardır: Çavs, aktab, evtâd, nükebâ, nücebâ, ebrar ve Salihlerdir.<sup>83</sup> Müfessir burada âyetin zahirinden epey uzaklaşmış ve mensubu olduğu tasavvuf/tarikat anlayışını öne çıkarma/vurgulama saikiyle hareket ettiği görünmektedir. Nitekim burada da tasavvuf tarihindeki dönemlerin işârî tefsire etkilerini gözlemlemekteyiz. Zühd dönemini yansıtan yorumunda Kuşeyrî gökyüzünün yaratılışında âyetin zâhiriyle uyum halinde iken, tasavvuf döneminin sûfî müfessirlerinden İbn Arabî'de ise âyetin yorumunda tasavvufî istilâhların

<sup>76</sup> Kuşeyrî, *Leâ'ifü'l-İşârât*, 2/253.

<sup>77</sup> el-Bakara, 2/29.

<sup>78</sup> İbn Arabî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/45.

<sup>79</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/90.

<sup>80</sup> Şerîf er-Radî, Muhammed b. el-Hüseyn, *Nehcü'l-belâğa*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Kahire; Matbaatü'l-istikâme), 179.

<sup>81</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmî's-Şîati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Cami'atu İmam Muhammed, 1406/1986), 8/56.

<sup>82</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/93.

<sup>83</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 8/551.

kullanımı yoğunlaşmaktadır. Son dönem olan tarikatlar dönemi tefsir anlayışının temsilcilerinden Bursevî ve İbn Acîbe ise tarikatların kurumsal kimliğini yansıtan ifadeler kullanmışlardır. Maalesef bu ifadeler Kur'an'ın anlamsal zenginliğinin ortaya çıkmasına herhangi bir katkı sunmak yerine Kur'an yorumunun belirli bir zümre ile sınırlı kalmasına sebebiyet vermektedir.

### 8. Ateş

İnsanın yaşamını sürdürmesi için tabiatın sunduğu önemli unsurlardan birisi olan ateş Kur'an-ı Kerim'de üç şekilde geçmektedir. Birincisi; ısı ve ışık kaynağı olan ve duyu ile algılanan tabii ateş, ikincisi; cehennem ateşi ve sonuncusu ise mecazi anlamda kullanılan fitne veya harp ateşidir.<sup>84</sup> Isı ve ışık kaynağı olan ve duyularımızla algılanan ateş araştırma konumuz bağlamında tasavvuf ehli müfessirlerce kendilerinden beklenildiği gibi sembolik anlamları üzerinden tefsir edilmiştir. Örneğin; Kuşeyrî; *أَفْرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ \* أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمُ \* شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ \* نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذَكُّرًا وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ* “Yaktığınız ateşi gördünüz mü? Onun ağacını siz mi yarattınız, yoksa yaratan biz miyiz? Biz onu bir uyarı ve çölden gelip geçenlere bir fayda yaptık.”<sup>85</sup> âyetindeki ateşin, Hakk'ı seven birinin seyrü sülûkünde kalbini Hakk'ı taleple yakıp tutuşturan muhabbet ateşine işaret ettiğini ifade etmektedir. Âyetin devamında buyrulan ateşin bir uyarı ve fayda özelliğini ise, “biz o muhabbet ateşini, kendisiyle Hakk'ın yoluna ulaşınlar diye beşerî nefisler için bir uyarı ve sevenlerin ruhları için bir gıda yaptık”<sup>86</sup> şeklinde yorumlamaktadır. İbn Acîbe ise aynı âyete Kuşeyrî'den biraz daha farklı bir işârî mana vermektedir. Ona göre buradaki ateş şehvet ateşi olup Mevlâ'sına sığınması için sahibini uyaran bir vâsıta. Nitekim Allah kulunun nefsini kendisine yönelmesi için harekete geçirir. Zira nefisle yapacakları cihatla manevi seyirleri gerçekleştirir, onu tasfiye ederek Hakk'a ulaşırlar.<sup>87</sup> Âyetteki ateşi Hakk'ı seven birinin kalbini yakan muhabbet ateşi olarak veya Hakk'a ulaşma amacıyla mücadele edilen şehvet ateşi şeklinde yorumlanması âyetin anlamsal zenginliğini arttırmaktadır. Zira müfessirler ateşin somut anlamı yanında gündelik kullanımdaki soyut anlamını da tefsirlerinde öne çıkarmaktadırlar. Bursevî de Kuşeyrî'nin yorumuna paralel olarak Yasîn suresindeki *الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا* “O, yemyeşil ağaçtan sizin için bir ateş çıkarandır. İşte bakın (ateşi) ondan (çakıp) alıyorsunuz.”<sup>88</sup> ateş lafzını kalplerin kandillerini tutuşturmak üzere yakılan muhabbet ateşi olarak yorumlamıştır.<sup>89</sup>

İşârî tefsir telif eden müfessirlerin Hz. Musa'nın kıssasında geçen ateşi sembolik olarak yorumladıkları bir diğer anlam ise Kur'an-ı Kerim'de bahsi geçen Hz. Musa (a.s) kıssasında geçmektedir. Ailesiyle birlikte yolculukta iken Tûr dağına ulaşan Hz. Musa dinlenmek üzere konakladığında bir ateş yakmak istemiş ancak tutuşturamamıştır. Bunun üzerine uzakta bir ateş görmüş ve o ateşten bir parça alıp getirmek istemiştir. Kıssa âyette şöyle geçmektedir: *وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى \* إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمُ*

<sup>84</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, “nûr”, 827.

<sup>85</sup> el-Vakıa, 56/71-73.

<sup>86</sup> Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-İşârât*, 3/524.

<sup>87</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 7/299.

<sup>88</sup> Yasîn, 36/80.

<sup>89</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/440.

﴿عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ (Ey Resul!) Musa'nın haberi (kissası) sana ulaştı mı? Hani o (Sina'da) bir ateş görmüştü de ailesine: "Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm. Ya oradan size bir kor getiririm ya da ateşin yakınlarında bize yol gösterecek birini bulurum" demişti.<sup>90</sup> İbn Arabî Hz. Musa'nın gördüğü ateşe bu âyetin tefsirinde Ruhu'l-kudüs olarak, Neml suresinde geçtiği âyette<sup>91</sup> ise faal akıl olarak işârî mana vermiştir. Hz. Musa basiret gözünü hidâyet nuruyla açtığı için bu ateşi görmüştü. Müfessir devamında Hz. Musa'nın ailesini nefsi olarak yorumlamış ve getireceği kor parçasını ise Allah'ın yoluna dair bilgiyle ilişkilendirmiştir. Çünkü müfessire göre Hz. Musa hayvani nefisle izdivaç etmiş ve Allah'a giden yolu yitirmişti. Getireceği ateşle nefsinin bedenî arzulara eğilim gösterme soğuşundan ısıtacak ve sâdir makamına hevesle yönelmesini sağlayacaktı.<sup>92</sup> İbn Arabî'nin Kur'an kıssasını Hz. Musa'nın nefsiyle mücadele edip Allah'ın yoluna girme mücadelesi şeklinde yorumlaması kıssanın anlatımıyla uyum sağlamamaktadır. Nitekim kıssanın devamında Yüce Allah Hz. Musa'ya: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾ (Ey Mûsa) ben, seni Peygamberliğe seçtim. Şimdi (sana) vahy olunacak şeyleri dinle"<sup>93</sup> buyurmaktadır.

İbn Acîbe'nin söz konusu âyete dair yaptığı işârî yorum ise kıssanın anlatımıyla daha uyumlu görünmektedir. Onun keşfettiği anlamda kıssanın başındaki hitap tasavvuf yolundaki ârif kimselerdir. "Ey Ârif, sana Hz. Musa'nın haberi ulaştı mı? Onun halini iyi düşün ve ibret al! O nasıl yüce sevgilinin nuruna ve en yakın dost ile münacaât etmeye yolculuk etmişti. Hz. Musa varlıkların üzerinde parıldayan bir ateş gördü. O yüce sevgilinin hiç sönmeyen nuruydu. O zaman, ailesine ve kendisine tâbi olan kimselere şöyle dedi: Sizler Hakk'ı talep etme makamında sabredin, birbirinize sabrı tavsiye edin. Ben bir ateş gördüm; o, yüce sevgilinin zâtının nurudur. Bu nurun görüldüğü makam fenâ fillâh makamıdır. O nurun yanında beni bekâ billâh makamına ulaştıracak bir hidâyet bulurum."<sup>94</sup> İbn Acîbe'nin bu yorumunda kıssanın zâhiriyle herhangi bir kopukluk görülmemektedir. Tasavvufi yaklaşıma birebir örtüşecek şekilde anlamlandırmada bulunarak mârifetullah sahasında derinleşen ârif kimselere kıssadan tavsiyeler içermektedir. Müfessir burada ateşi Yüce Allah'ın nuru olarak yorumlamıştır. Nitekim kıssanın geçtiği Neml suresinin ilgili âyetlerinin tefsirinde bunu ilmi olarak delillendirme yoluna gitmiştir. Ona göre Hz. Musa'nın gördüğü ateş, Yüce Allah'ın nuruydu. Hz. Musa'nın ona ateş demesinin sebebi ise onu ateş sanmasıydı.<sup>95</sup> Müfessirlerin genel olarak tefsirlerinde yer verdikleri bu görüşü<sup>96</sup> İbn Acîbe, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şu hadis-i şerifiyle delillendirmektedir: "Allah'ın yüce zâtı ile kulları arasındaki perdesi ateştir; eğer onu açacak olsaydı, zâtının nurları, gözünün gördüğü her şeyi yakardı."<sup>97</sup> Böylece müfessir âyete verdiği işârî manayı ilmi bir zeminle temellendirmektedir.

<sup>90</sup> Tâ-hâ, 20/9-10.

<sup>91</sup> en-Neml, 27/7.

<sup>92</sup> İbn Arabî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/16, 2/98.

<sup>93</sup> Tâ-hâ, 20/13.

<sup>94</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 3/379.

<sup>95</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 4/178.

<sup>96</sup> Ebû Muhammed el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzil)*, nşr. Hâlid Abdur-rahmân el-Akk-Mervan Sevâr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1995), 6/ 144; Ebû İshak es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 7/ 189.

<sup>97</sup> Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî. (Beyrut: y.y., 1405/1985), 32/357; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 4/178.

## Sonuç

İslam tefsir geleneğinde, Kur'an âyetlerinin zâhirî manalarının yanında derûnî/işârî manalarına odaklanan tasavvuf ehlinin kaleme aldığı, tefsir literatürüne işârî tefsirler olarak geçen tefsir çalışmaları zaman içerisinde önemli bir yekûna ulaşmıştır. Bu tefsirlerde müfessir, âyetlerde bahsedilen tasavvufî izaha müsait somut nesnelere yahut olay ve olguların manevî âlemlerde bir takım derûnî manalara delalet ettiğini düşünmektedir. Bu çalışmamızda belirlediğimiz sekiz tabiata ait unsur ve olay özelinde tasavvufî yaklaşımın işârî tefsirlerde nasıl karşılık bulduğu, bu ekolün klasikleri seçilerek en dikkat çekici âyet yorumlarının Kur'an'ın vermek istediği mesaja ne ölçüde uyum sağladığı ve Kur'an yorumuna hangi açıdan katkı sunduğu irdelenmiştir.

Çalışmada tasavvuf ekolünün tarihsel süreçte kendi içerisinde geçirdiği evrelerin işârî tefsir sahibi müfessirlerin âyetlere vermiş oldukları anlamlara etki ettiği gözlemlenmektedir. Genel olarak zühhd, tasavvuf ve tarikat dönemi olmak üzere üçe ayrılan tasavvuf ekolünün her bir döneminde tefsir telif etmiş sûfî müfessirlerin yapmış oldukları yorumlarda bu dönemlerin etkisi görülmektedir. Nitekim zühhd döneminde işârî tefsir yapan müfessirlerinden olan Tüsterî ve Kuşeyrî'nin âyetlere getirmiş oldukları işârî yorumlar daha sade olup tasavvufî terimlerin kullanımına nadiren rastlanmaktadır. Gökyüzünün yaratılışına dair verilen örnekte görüldüğü üzere Kuşeyrî sırasıyla insan kalbini gökyüzüne, yıldızları akla ve onları aydınlatan güneş ve ayda tevhid ve irfâna benzeterek tabiata ait unsurlar ile insan ve Kur'an vahyi arasında işârî bağlar kurarak ayetlerin anlamsal zenginliğine katkı sunmaktadır.

Tasavvufî dönem müfessirleri ise âyetlere işârî mana verirken tasavvuf ilmine ait terimleri daha sıklıkla kullanmaktadırlar. Bu kullanım Rûzbihân Baklî ve İbn Arabî'de ziyadeleşmekte ve yer yer anlamayı zorlaştırmaktadır. Nitekim yağmurun gökyüzünden indirilişinin anlatıldığı en-Nûr sûresi 43. âyetin tefsirinde sahv, envâr, vâridât gibi kavramlar bilinmeden, onun âyete vermiş olduğu işârî mana anlaşılmamaktadır. Onların bu terimlerin ne anlama geldiklerini tefsirlerinde açıklamamaları da yaptıkları yorumları belirli bir zümre ile sınırlı tutmak istedikleri şeklinde anlaşılabilir.

Tasavvufun kurumsallaştığı tarikatlar döneminde eser telif eden sûfî müfessirlerde ise yer yer bazı âyetlerin işârî tefsirinde tarikat içerisindeki mertebeler ve öğelerin işârî yorumlara etkisi artmaktadır. Bu dönemin sûfî müfessirlerinden İbn Acîbe gökyüzünün yedi kat olarak yaratıldığının ifade edildiği âyette gökyüzüne ruh semâsı olarak işârî mana vermiştir. Ona göre Allah ruhları yedi tabaka şeklinde yaratmıştır. Bunlar da velilere ait olup şunlardır: Ğavs, aktab, evtâd, nükebâ, nücebâ, ebrar ve Salihlerdir. Müfessirin burada mensubu olduğu tasavvuf/tarikat anlayışını öne çıkarma/vurgulama saikiyle hareket ettiği görülmektedir. Ayrıca bu durum âyetlerin anlamsal zenginliğinin ortaya çıkmasına herhangi bir katkı sunmamaktadır. Sonuç olarak işârî tefsirler üzerinde çalışma yapan araştırmacıların işârî tefsirlerin dönemsel olarak geçirdiği evreleri göz önünde bulundurmaları gerekmektedir.

Genel tefsir ekollerinde olduğu gibi işârî tefsir ekolünde de Tüsterî, Kuşeyrî, Baklî ve İbn Arabî gibi müfessirlerin tabiata ait unsur ve olaylar özelinde yapmış oldukları birçok işârî yorum kendilerinden sonra gelen Bursevî ve İbn Acîbe gibi sûfî müfessirlerce büyük ölçüde referans olarak kabul edilmiştir. Ancak sonraki dönemlerde yazılan işârî tefsirlerin hacimce önceliklerden geniş olması tabiata ait unsur ve olayları içeren âyetlere daha tafsilatlı işârî

manalar verilmesine ve bu verilen anlamları âyet ve hadislerle ilmi bir zeminde temellendirme yoluna gidilmesine sebebiyet vermiştir. Bunu özellikle dağlar, denizler ve ateş gibi tabiata ait unsurların anlatımını içerisinde barındıran Kur'an kıssalarının işârî tefsirlerinde gözlemlemekteyiz.

Tasavvufî terimlerin yoğunlukla tercih edilmediği ve tarikat öğelerinin ön plana çıkarılmadığı örneklerde verilen işârî manalar âyetin yorum zenginliğini daha fazla artırmaktadır. Bu durum işârî tefsir müelliflerinin tabiata dair unsurların geçtiği kıssalara verdikleri işârî manalarda daha belirgindir. Nitekim Hûd sûresinde tufanın işlendiği âyetlerde, ibn Arabî tefsirine göre Hz. Nûh ve oğlu arasındaki diyalog insanın kendi iç dünyasında yaşanan muhaverelere birer remizdir. Yeryüzünü kaplayan sular cismanî âlem denizine işaret olup kurtuluş ancak bir gemiye benzetilen bir nebînin getirdiği ahkâma tabi olmakla mümkündür. Müfessir kıssanın yorumunda insanın iç dünyasında olup bitenler ile âyetin zâhirî anlamı arasında sağlam bir bağ kurarak âyetlerin yorum zenginliğini artırmaktadır. Bu minvaldeki işârî yorumların daha anlaşılır olmaları sebebiyle genel tefsir okuyucusuna daha çok hitap edeceği gözükmektedir.



### Kaynakça

- Açıklan, Bünyamin. “Abdullah Bosnevî'nin Zülkarneyn'in Batı Seferine Dair İşârî Tefsir Risalesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023), 249-266.  
<https://doi.org/10.18505/cuid.1251889>.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut:, 1405/1985.
- Aldemir, Halil. “İbn Arab'i'ye Nispet Edilen Tefsir ile Prof. Dr. Mehmet Okuyan'ın Örtüştüğü Nokta -Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya Hamile Kalma Keyfiyeti Örneğinde”. *Birinci Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (USBK)*, ed. Mehmet Ali Yıldırım (Kilis 2019), 312-322.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Ay, Mahmut. “ İşârî Tefsirlerde Yöntem Meselesi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012), 59-110.
- Baklı, Rûzbihân. *‘Arâ’isü’l-beyân fi hakâ’iki’l-Ḳur’ân*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed. *Tefsîru’l-Beğavî (Meâlimü’t-Tenzîl)*. nşr. Hâlid Ab-durrahmân el-Akk-Mervan Sevâr. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1995.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn. *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar’aşlî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâî’t-Turâsî’l-Arabî, 1418.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu’l-beyân fi tefsîri’l-Ḳur’ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- Çelik, Ahmet. *el-Alusi'nin Ruhü'l-Meani isimli Eserinde İşari Tefsir*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Denizer, Nurullah. *Kur’ân’ın Sûfî Yorumu-Bursevî Örneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019).
- Doğan, Mehmet Zeki - Güneş, Abdulkaki. “Tefsir Tarihine Kısa Bir Bakış”. *İlahiyat* 2 (2019), 47-66.
- Gördük, Yunus Emre. “Tefsir-Te’vîl” Ayrımı ve İşârî Tefsirin Öznel Mahiyeti Bağlamında “Yorum-Algı” Sorunu”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Mart 2017), 1-27. <https://doi.org/10.17859/pauifd.293263>
- Gördük, Yunus Emre. *İslam Geleneğinde İşârî Tefsir*. (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2022).
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşari Tefsir*. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013).
- Gül, Ahmet. “Dağın Öteki Yüzü: Sûfî Tefsirde Dağ Metaforu”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 525-529.  
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.774766>
- İbn Acîbe, Ebû’l-Abbâs. *el-Bahrü’l-medîd fi tefsîri’l-Ḳur’âni’l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002.
- İbn Arabî, Muhyiddîn. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm*. 3 Cilt. b.y.: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1899.
- İbn Teymiyye, Takîyuddin. *Minhacü’s-Sünneti’n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmî’s-Şîati’l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad: Cami’at-u İmam Muhammed, 1406/1986.
- İnce, Eyüp. *Kur’ân-ı Kerim’in Tasavvufî Yorumu*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.
- İsfahânî, er-Râgıp. *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*. Dîmaşk: Dâru’ş-şâmiye, 1412.

- İzmirli, Betül. “Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfi Tefsîr (Yorum) Geleneğine Genel Bir Bakış”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1355-1379.  
<https://doi.org/10.18505/cuid.773660>.
- Kaplan, Abdürrahim. “İşârî Tefsir Geleneğinde Coğrafi Unsurların Yorumlanması: el-Bahrü'l-Medîd Örneği”. *Hikmet Yurdu* 14/27 (2021), 129-154.
- Karasakal, Şaban. *Kur'an'ın İşârî Yorumu*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım. *Letâ'ifü'l-İşârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.
- Necmeddîn-i Dâye-Alâüddevle-i Simnânî. *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn. *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân*. Zekerîyyâ 'Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.
- Râzi, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâ et-türasi'l Arabî, 1420.
- Rençber, Enes. *İşari Tefsir Bağlamında Hz. Musa ve Salih Kul Kıssasının Tefsir ve Tevili*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sa'lebî, Ebû İshak. *el-keşf ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2004.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Şerîf er-Radî. Muhammed b. el-Hüseyn. *Nehcü'l-belâga*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Kahire; Matbaatü'l-istikâme), 179.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-tefsir*. thk. Seyyid İmran. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Tüsterî, Sehl b. Abdillâh. *Tefsîrü't-Tüsterî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Uludağ, Süleyman. “İşari Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uzun, Nihat. “Tefsir İlmi Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri”. *Kur'an'ın Batınî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. (181-237) İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Yüksek, Muhammed. “Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayrımının Temelleri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 113-139.  
<https://doi.org/10.18505/cuid.407201>.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1408/1987.





## Can Business Ethics and Political Ethics Close/Narrow the Gap Between Morality and Economic Development-Power?

Mehmet Türkeri

0000-0001-8203-691X

Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Sciences, İzmir, Türkiye

[ror.org/00dbd8b73](http://ror.org/00dbd8b73)

[mehmet.turkeri@deu.edu.tr](mailto:mehmet.turkeri@deu.edu.tr)

Mehmet Aydın

0000-0003-0359-074X

Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Sciences, İzmir, Türkiye

[ror.org/00dbd8b73](http://ror.org/00dbd8b73)

[aydin.mehmet@deu.edu.tr](mailto:aydin.mehmet@deu.edu.tr)

### Abstract

Can business ethics and political ethics solve the problems in business and politics caused by people's lifelong pursuit of economic and political power throughout their lives? This study, which we have built around this question, basically aims to present an analysis of the ethical violations and problems encountered in business and politics, two important areas of human experience, and the ethical emphasis developed to prevent them. In business; working, doing business, trading and pursuing pure profit and taking these as ends in themselves raise a wide variety of ethical problems in society and business life. There have been some recommendations of business ethics to solve these problems. In politics, on the other hand, we also face problems caused by the notion that public morality can be ignored, lies can be told when necessary, and any path that leads to political goals can be considered legitimate. This article argues that it is not possible to fully solve moral violations and problems in the fields of economy and politics with business ethics and political ethics. This is because the understanding of morality / ethics and human understanding underlies these problems is problematic. Utilitarianism, which was developed in the 17th century and is the moral philosophy of the English-speaking world, was formulated by Bentham and Mill and takes into account the general benefit of society on the basis of pleasure. It is an approach that does not see virtues, which are the backbone of morality, as essential because it accepts social interest and pleasure as the basis. Again, an understanding of humanity that sees people as beings with pure ambition and egoism, such idea that regards man is a wolf to man, and that is based on the motto that big fish eats the little, is an understanding of humanity that excludes the altruism, which is characteristic of morality. If we want to fundamentally solve ethical problems in the fields of economics and politics, we need an approach that considers virtues and altruism as essential. This study emphasizes that the understanding of virtue of Aristotle and Islamic philosophers should be taken as a basis in solving problems in the field of economics and politics. It concludes that elements such as property, wealth and position, which are also at stake in the fields of economy and politics, have instrumental rather than values. Our article is a problem-oriented, partly systematic analysis, compilation article. Our study is based on the idea of shaping economic and political life from the perspective of virtue ethics.

## Keywords

Moral Philosophy; Business Ethics; Economy; Political Power/Ruler; Political Ethics, Utilitarianism

## Highlights

- Business ethics and political ethics alone are not sufficient to solve the economic and political problems that arise in society.
- Business ethics and political ethics propose ethical principles to solve ethical problems encountered in economy and politics.
- Lasting solutions to these problems will not be achieved unless the underlying moral understanding and human misconceptions are corrected.
- Utilitarian morality, which is based on social interest and pleasure, is ethically problematic because it does not see virtue as essential, and the human understanding, which is based on ambition, selfishness and greed, is ethically problematic because it excludes altruism.
- The article proposes an approach based on virtue and altruism, rather than social interest and pleasure, regarding to the fields of politics and economics and the morality and human understanding that underpin them.

## Citation

Türkeri, Mehmet – Aydın, Mehmet. “Can Business Ethics and Political Ethics Close/Narrow the Gap Between Morality and Economic Development-Power?”. *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1289-1355. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1470948>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	05 April 2024	
<i>Date of acceptance</i>	27 September 2024	
<i>Date of publication</i>	30 September 2024	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.	
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writing - Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
<i>S. Development Goals</i>	8 Decent Work and Economic Growth	
	10 Reduced Inequalities	
	4 Quality Education	
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0	



## Ahlak ile Ekonomik Kalkınma-Güç Arasındaki Uçurumu İş Etiği ve Siyaset Etiği Kapatabilir mi?

Mehmet Türkeri

0000-0001-8203-691X

Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Sciences, İzmir, Türkiye

[ror.org/00dbd8b73](http://ror.org/00dbd8b73)

[mehmet.turkeri@deu.edu.tr](mailto:mehmet.turkeri@deu.edu.tr)

Mehmet Aydın

0000-0003-0359-074X

Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Sciences, İzmir, Türkiye

[ror.org/00dbd8b73](http://ror.org/00dbd8b73)

[aydin.mehmet@deu.edu.tr](mailto:aydin.mehmet@deu.edu.tr)

### Öz

İnsanların yaşamları boyunca ekonomik ve siyasi güç peşinde koşmasının getirdiği sorunları, ekonomi ve siyaset alanındaki problemleri iş etiği ve siyaset etiği çözebilir mi? Bu soru etrafında kurguladığımız bu makale temel olarak insanın iki önemli tecrübe alanı olan ekonomi ve siyasette karşılaşılan etik ihlaller ve sorunlar ile bunları önlemeye yönelik geliştirilen etik vurguların bir tahlilini sunmayı amaçlamaktadır. Ekonomide çalışma, iş yapma, ticaret ve salt kâr peşinde koşma ve bunların kendi başına amaç olarak benimsenmesi toplumda ve iş hayatında çok çeşitli etik sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Bu sorunların çözümüne yönelik iş etiğinin bazı tavsiyeleri söz konusu olmuştur. Diğer yandan siyasette de genel ahlakın göz ardı edilebileceği; gerektiğinde yalan söylenebileceği; siyasi hedeflere götüren her yolun meşru sayılabileceği gibi anlayışların yol açtığı sorunlar da karşımızda durmaktadır. Bu makale ekonomi ve siyaset alanındaki ahlaki ihlallerin ve problemlerin iş etiği ve siyaset etiği ile tam olarak çözülmesinin mümkün olmayacağını savunmaktadır. Çünkü bu sorunların temelinde yatan ahlak anlayışı / etik teori ve insan anlayışı sorunludur. 17. Yüzyıldan itibaren geliştirilen, İngilizce konuşan ülkelerin ahlak felsefesi olan, Bentham ve Mill tarafından formüle edilen ve haz temelinde toplumun genel yararını dikkate alan Utilitarianizm toplumsal çıkarı ve hazzı esas kabul etmesi nedeniyle ahlakın belkemiği olan erdemleri asıl görmeyen bir anlayıştır. Yine insanı hırs ve egoizm temelli bir varlık olarak gören, insanı insanın kurdu olarak telakki eden, büyük balığın küçük balığı yuttuğu mottosuna dayanan insan anlayışı ahlakın karakteristiğini oluşturan altruismi dışlayan bir insan anlayışıdır. Ekonomi ve siyaset alanındaki etik sorunları esastan çözmek istiyorsak erdemleri ve altruismi asıl gören bir yaklaşıma ihtiyacımız var demektir. Makalede Aristoteles ve İslam filozoflarının erdem anlayışının, ekonomi ve siyaset alanındaki problemlerin çözümünde esas alınması gerektiği vurgusu ortaya konulmuştur. Ekonomi ve siyaset alanında da söz konusu olan mal-mülk, servet ve makam-mevki gibi unsurların amaç değil araç değere sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Makalemiz sorun odaklı olup, yer yer sistematik analiz içeren, derleme bir makaledir. Çalışmamız, ekonomik ve siyasal hayatın erdem etiği perspektifinden şekillendirilmesi düşüncesi üzerine tasarlanmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Ahlak Felsefesi; İş Etiği; Ekonomi; Siyasi Güç/İktidar; Siyaset Etiği; Utilitarianizm

## Öne Çıkanlar

- İş etiği ve Siyaset etiği toplumda karşılaşılan iş ve siyasetle ilgili sorunları çözmeye kendi başlarına yeterli olamamaktadır.
- İş etiği ve Siyaset etiği ekonomi ve siyasette karşılaşılan etik sorunları çözmeye yönelik etik ilkeler önermektedir.
- Bunların temelinde yatan ahlak anlayışı ve insan tasavvuru düzeltilmeden sorunların kalıcı çözümlerine ulaşılamayacaktır.
- Toplumsal çıkarı ve hazzı temel alan Utilitarian ahlak anlayışı erdemi asıl görmemesi açısından, hırsı, bencilliği ve açgözlülüğü esas alan insan anlayışı ise altruismi dışlaması nedeniyle etik açıdan sorunludur.
- Makalede siyaset ve ekonomi alanıyla ve bunların temeli olan ahlak ve insan anlayışı konusunda toplumsal çıkar ve haz temelli değil de erdemi ve altruismi esas alan bir yaklaşım önerilmektedir.

## Atıf Bilgisi

Türkeri, Mehmet – Aydın, Mehmet. “Ahlak ile Ekonomik Kalkınma-Güç Arasındaki Uçurumu İş Etiği ve Siyaset Etiği Kapatılabilir mi?”. *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1335-1355.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1465449>

## Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	05 Nisan 2024		
Kabul Tarihi	27 Eylül 2024		
Yayın Tarihi	30 Eylül 2024		
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem		
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - <a href="https://intihal.net">intihal.net</a>		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>		
Yazar Katkıları	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
	Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
	Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
	Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
S. Kalkınma Amaçları	8 İnsana Yakışır İş ve Ekonomik Büyüme		
	10 Eşitsizliklerin Azaltılması		
	4 Nitelikli Eğitim		
Lisans	CC BY-NC 4.0		



## Can Business Ethics and Political Ethics Close/Narrow the Gap Between Morality and Economic Development-Power?

Mehmet Türkeri

Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Sciences, Izmir, Türkiye  
0000-0001-8203-691X  
[ror.org/00dbd8b73](http://ror.org/00dbd8b73)  
[mehmet.turkeri@deu.edu.tr](mailto:mehmet.turkeri@deu.edu.tr)

Mehmet Aydın

Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Sciences, Izmir, Türkiye  
0000-0003-0359-074X  
[ror.org/00dbd8b73](http://ror.org/00dbd8b73)  
[aydin.mehmet@deu.edu.tr](mailto:aydin.mehmet@deu.edu.tr)

### Abstract

Can business ethics and political ethics solve the problems in business and politics caused by people's lifelong pursuit of economic and political power throughout their lives? This study, which we have built around this question, basically aims to present an analysis of the ethical violations and problems encountered in business and politics, two important areas of human experience, and the ethical emphasis developed to prevent them. In business; working, doing business, trading and pursuing pure profit and taking these as ends in themselves raise a wide variety of ethical problems in society and business life. There have been some recommendations of business ethics to solve these problems. In politics, on the other hand, we also face problems caused by the notion that public morality can be ignored, lies can be told when necessary, and any path that leads to political goals can be considered legitimate. This article argues that it is not possible to fully solve moral violations and problems in the fields of economy and politics with business ethics and political ethics. This is because the understanding of morality / ethics and human understanding underlies these problems is problematic. Utilitarianism, which was developed in the 17th century and is the moral philosophy of the English-speaking world, was formulated by Bentham and Mill and takes into account the general benefit of society on the basis of pleasure. It is an approach that does not see virtues, which are the backbone of morality, as essential because it accepts social interest and pleasure as the basis. Again, an understanding of humanity that sees people as beings with pure ambition and egoism, such idea that regards man is a wolf to man, and that is based on the motto that big fish eats the little, is an understanding of humanity that excludes the altruism, which is characteristic of morality. If we want to fundamentally solve ethical problems in the fields of economics and politics, we need an approach that considers virtues and altruism as essential. This study emphasizes that the understanding of virtue of Aristotle and Islamic philosophers should be taken as a basis in solving problems in the field of economics and politics. It concludes that elements such as property, wealth and position, which are also at stake in the fields of economy and politics, have instrumental rather than values. Our article is a problem-oriented, partly systematic analysis, compilation article. Our study is based on the idea of shaping economic and political life from the perspective of virtue ethics.



## Keywords

Moral Philosophy; Business Ethics; Economy; Political Power/Ruler; Political Ethics, Utilitarianism

## Highlights

- Business ethics and political ethics alone are not sufficient to solve the economic and political problems that arise in society.
- Business ethics and political ethics propose ethical principles to solve ethical problems encountered in economy and politics.
- Lasting solutions to these problems will not be achieved unless the underlying moral understanding and human misconceptions are corrected.
- Utilitarian morality, which is based on social interest and pleasure, is ethically problematic because it does not see virtue as essential, and the human understanding, which is based on ambition, selfishness and greed, is ethically problematic because it excludes altruism.
- The article proposes an approach based on virtue and altruism, rather than social interest and pleasure, regarding to the fields of politics and economics and the morality and human understanding that underpin them.

## Citation

Türkeri, Mehmet – Aydın, Mehmet. “Can Business Ethics and Political Ethics Close/Narrow the Gap Between Morality and Economic Development-Power?”. *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1289-1355.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1470948>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	05 April 2024	
<i>Date of acceptance</i>	27 September 2024	
<i>Date of publication</i>	30 September 2024	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.	
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writing – Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
<i>S. Development Goals</i>	8 Decent Work and Economic Growth	
	10 Reduced Inequalities	
	4 Quality Education	
<i>License</i>	<a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a>	

## Introduction

Today's people seem to lead their lives by standing on their own feet and gaining independence, on the one hand, and by pursuing a certain power and influence not just economically but also in many of the experience areas of daily life on the other. In this turmoil, he spends his days in struggles to come to the point of doing a certain job competently and professionally, and to earn an income above the level of his own. The individual embarking on this path of life, since the family home, just like other members of the society; he calls and label a profession with plenty of money and social security "a good job", the school that will bring it "a good school" or "a good university", and the education that prepares it "good education". In this process, he gains the experience (practice) of being met or not met with good people; he expresses his satisfaction with good people, and his dissatisfaction and his complaints with those who are not. However, the term "good" used on the way to plenty of money and social security in his life adventure, and the "good" character in the word "good person" does not have the same content and meaning. In the first mentioned, the content of the qualification of leads us to the elements such as money, property, comfort, and prestige, while in the qualification of a good person, it rises to values and virtues such as honesty, fairness, justice, truthfulness, keeping promises, establishing friendships without taking advantage of profit. In the current situation, the individual sees it as good to do the necessary things for the welfare of his life but expects from others the attitudes implied by the content of the qualification of a good person. This is common with its mostly negative version. In other words, while everyone follows the first type in their own life, they expect the characteristics of good human content from the other person and complain about the deficiency of it in this regard. While the content of the characterization of the good person is mainly related to the field of moral values and virtues, the other things as being material elements are morally instrumental. As such, moral values and virtues are not included in the flow of life since they are not followed as a process of being a good person, even if it is expected from others. However, everyone complains about the negativities caused by their absence. In this way, morality is ignored in the life adventure of man. At this point, business ethics and morality develop some understandings that guide the individual's attitude towards work environment and aim to correct the negativities in this regard.

Now our question is: Can these negativities be corrected by simply introducing certain principles such as honesty, justice, respect, responsibility, compliance with the rules into the business life of a person who has created his lifestyle by aiming at metarial elements? Keeping this question in mind, we first need to outline the understandings that dominate the business attitude and look at the solutions brought to them from the perspective of business ethics. For this purpose, we will examine whether the relationship between morality and economics can be resolved with approaches to business ethics and political theories developed based on various philosophical understandings.

When we look at the business world, we are faced with the question of which moral and political theories should be applied to the problems that arise. Answers to this problem have been given through business ethics and political theories on the one hand, and virtue ethics on the other. In business ethics and political ethics, it is argued that the institutional

arrangements existing in society determine the fairness and honesty of the individual. In virtue ethics, on the other hand, the focus is on the responsibilities of individuals as employees or employers towards the community they live in. The main purpose of our article is to show that virtue ethics offers a more appropriate moral perspective for economic activities.

How is the relationship between moral theory and economic problems established? In this discussion, the nature of ethical understandings in business ethics and political ethics will be closely examined. The relationship between virtues and political views will be pointed out at a conceptual level.<sup>1</sup>

Another important point is that it is clear that the generally valid ethical principles determined especially in business ethics can be interpreted differently and cause different decisions in economic activities if individuals working in the sector adopt one of the Utilitarian or Kantian moral understandings. These theories therefore encourage a kind of relativism in the field of economics. In business ethics and political ethics, what is important is not the characters of people, but the regulations related to the free market and competitive conditions. These regulations may be morally acceptable and may even target some basic activities for the benefit of the individual and society. However, it is still not very important for employees in large companies to have personal integrity, virtuous character and good judgment within the framework of these principles.

For this very reason, virtue ethicists are not satisfied with applied ethical models such as business ethics and political ethics in solving moral problems. According to the applied ethics model, moral problems are solved at the level of moral theory. Moral principles derived from these moral theories are presented as a specific moral rule used to justify a judgment in a particular situation. Virtue ethicists state that this means trying to adapt the principles to current practice. Still, these principles become useless in the face of the complexity and difficulty of a particular situation. According to Aristotle and Islamic philosophers, since humans are essentially political beings, business ethics is very closely related to politics. Politics embodies goodness. The state is responsible for ensuring that citizens live a happy and good life. Similarly, a manager or boss of a company, as a person who has practical wisdom and makes decisions about other people, must ensure that his company, employees and stakeholders live a good and happy life. From this perspective, a company is also a political unit. Therefore, there is a very close relationship between the community and virtuous life. A virtuous action cannot be defined independently of the situation in which the virtue is realized.

Virtuous ethics requires both knowledge of the good and practical reasoning. According to this perspective, moral judgment does not depend primarily on the knowledge of a moral principle and then on the application of this knowledge. On the contrary, understanding and moral judgment only emerge together with the situation and principle in which the action will be applied. It may not be possible to establish a very clear and definite law on the issues to be thought about and decided. In this respect, it can be said that practical wisdom is superior and more valuable than the law. Nevertheless, this does not mean ignoring state

---

<sup>1</sup> To compare the relationship between virtue ethics and business ethics look: Robert C.Solomon, *Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity in Business*. (New York: Oxford University Press, 1992).

laws and not complying with them. Yet, a rule cannot tell what a citizen should decide to be a just or courageous person. In fact, rules can be used to aid thinking by providing a fixed and clear framework for the process of observation and judgment. Virtue ethics attempts to base ethics on character rather than rules.

To sum up, rules can be used as a tool when time is short or when a person does not trust his own judgment. Conversely, rules alone are not sufficient for thinking and practical wisdom. For example, if we define justice as equal treatment of individuals and make it a principle, we cannot draw satisfactory conclusions from this principle. Because this principle does not seem to work in special cases. When we consider that people with physical disabilities should benefit more from social resources, this principle of justice does not work. Therefore, there must be a compromise and harmony between virtues and economics and politics in the understanding of happiness. Advocates of virtue ethics generally consider the personal character perspective to be more fundamental than action-oriented theories. According to them, a virtuous person can successfully apply a principle-based ethics.

This article aims to emphasize the close and tight relationship that Aristotle established between ethics and politics and its relevance to economic activities. It is assumed that in a modern society, the ethical and political situation of a corporate executive and his employees can be considered along the same lines as the situation of citizens living in a state. Human life requires making decisions and applying practical wisdom in matters concerning the well-being of other people.<sup>2</sup>

While presenting the perspective of virtue ethics, Aristotle's "Nicomachean Ethics", which is accepted as the first ethical analysis book, was taken as a basis. In addition, the works of Second Teacher Al-Farabi, "Selected Aphorisms" (Fusulül Medeni) and "Attainment of Happiness" or "Tahsil" (Mutluluğun Kazanılması), were used. In the discussion of utilitarian moral theory, especially Bentham's "An Introduction to the Principles of Morals and Legislations" and Mill's "Utilitarianism" were taken into consideration. In showing the problems of the criticized human understanding, works such as Hobbes' "Leviathan" and Machiavelli's "Prince" are among our sources. In the discussion of the problems mentioned above, relevant articles were used. In the practical examination of the problems, works of thinkers such as Sartre, R. C. Solomon and P. Singer were used.

Our study, which examines ethical problems in economic and political areas with the perspective of virtue and includes systematic analyses, is a compilation article.

### **1. Developments in Business Ethics and Transformations in Attitudes towards Business**

It seems that in the last couple of centuries, economy and trade have started to be seen as a value on their own, work and production have been exalted and the economy has become the central institution of the society. In this regard, besides the Protestant

<sup>2</sup> Stephen Maguire, "Business Ethics: A Compromise Between Politics and Virtue", *Journal of Business Ethics* 16 (1997), 1411-1418.; David Keyt, "Distributive Justice in Aristotle's Ethics and Politics", *Topoi*. 4 (1985), 23-45.; J. Thomas Whetstone, "How Virtue Fits Within Business Ethics", *Journal of Business Ethics* 33 (2001), 101-114.; Richard Kraut, "Nature in Aristotle's Ethics And Politics", *Social Philosophy and Policy* 24/2 (July 2007), 199-219.; Nachoem M. Wijnberg, "Normative Stakeholder Theory and Aristotle: The Link Between Ethics and Politics", *Journal of Business Ethics* 25 (2000), 329-342.; Alexander Bertland, "Virtue Ethics in Business and the Capabilities Approach". *Journal of Business Ethics* 84 (2009), 25-32.

understanding that glorifies the work,<sup>3</sup> Adam Smith's masterpiece called *The Wealth of Nations*, and his views seem to have had a great influence.<sup>4</sup> The ideas that Adam Smith put forward in this work and his other works regarding the relationship between politics, economy and morality, have been studied and discussed by both capitalist and liberal economists and Marxist economists in the 19th and 20th centuries. Today, studies and research on Adam Smith continue.

*Pursuing pure profit* has become the sole objective of business and commercial activity.<sup>5</sup> Even W. Vanderbilt could boldly say, "To hell with the public, I only think about my shareholders",<sup>6</sup> and Milton Friedman, who defended the view that "the social responsibility of business life is only to increase its profits", was awarded the Nobel Prize in economics.<sup>7</sup> In the process that developed in this environment, the working individuals was seen as a disposable piece, labour was evaluated as an additional good depending on the supply-demand balance - which could be easily abandoned when necessary-, and *atomistic individualism*, which states that there is no regulations or rules (ethical, social, etc.) in the basis of a commercial activity, has taken place.<sup>8</sup>

Within the framework of these understandings, in practice - until the date of the legal regulations - only money and investors were put in the main position in the commercial activity, every way was considered 'permissible' to make a profit, the quality of the produced goods and after-sales services were not given importance, and the society in which they lived was never taken into account as a value itself except being only materials for advertisement. There were long and tiring working hours for the employee and payments did not comply with human living standards, and gender discrimination against women was manifested.

For the last two or three decades, in parallel with the improvement efforts in terms of business ethics, some adjustments have been made in the general attitude towards trade and economy, at least at the principal level.

The profit motive has ceased to be the sole objective of the business world, besides, it is to serve the public purpose, not to pollute the environment, to make quality production, to provide after-sale service, to sustain customer satisfaction, not to produce products that will harm the consumers, to take the society in which they live into account as value, and at the final level, purposes such as taking into account all people and humanity began to take place.<sup>9</sup>

The understanding of social responsibility has come out of its narrow scope of *just making a profit* and has turned into a form that includes the other objectives mentioned above. This has two aspects. The first is that it includes the people affected by the company and its production. This includes workers, consumers, employees in the production process,

---

<sup>3</sup> Max Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhı*, trans. Zeynep Gürata (Ankara: Ayraç Yayınları, 1999), 135.

<sup>4</sup> Mehmet Türkeri, *Etik Bilinç* (İstanbul: Lotus, 2014), 88.

<sup>5</sup> Robert C. Solomon, "Business Ethics", *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer (Oxford/Massachusetts: Blackwell Publishing, 1997), 354-364.

<sup>6</sup> Solomon, "Business Ethics", 354.

<sup>7</sup> Milton Friedman, "The social responsibility of business is to increase its profits", *The New York Times* (13 September 1970), 17.

<sup>8</sup> Türkeri, *Etik Bilinç*, 93; Mehmet Türkeri, *Etik Değer* (İstanbul: Lotus, 2017), 150-151.

<sup>9</sup> Türkeri, *Etik Bilinç*, 89.

suppliers, and the community. The second is the execution of social responsibility projects for people within this scope.<sup>10</sup>

When this happened, instead of the understanding that only those who put the money were the essentials, there has been a wider spectrum that includes the classes mentioned above. To put it in technical terms, the concept of 'stockholder', in which only those who put capital are essentials, has passed to the understanding of 'stakeholder', which refers to all the segments mentioned above. Employees and producers have become a stakeholder of the company, which is no longer a waste that could be discarded when necessary.<sup>11</sup>

The idea of *atomic individualism*, that is, the understanding that does not recognize any institutional regulations or rule that can be the principle of business contract, word, deal and trade *has been abandoned*.<sup>12</sup> Therefore, the understanding that values such as honesty and integrity should form the basis of ordinary business behaviours has been adopted. Because business performance is a social practice that emerges in a wide range within certain countries. One of the most important indicators of this is company culture.

*Company culture* requires seeing the employee as a stakeholder of the company, with their rights, responsibilities, and values. On the other hand, the employee also expresses that he does not see the company as a temporary source that provides resources for his living, but as an institution where he does his best.<sup>13</sup>

It is a separate problem and handicap that all these corrections for business and working life manifest themselves completely in practice and in daily life. So even if they are accepted as true, implementing them also requires effort, consistency, and firm attitude. Implementation issues aside, there has at least been acknowledgment that some things are wrong, at least in theory and in principle, and there have been valuable efforts to fix them. Could the same be said for the general attitude towards politics and the pursuit of power? Now let's see it in outline.

## 2. Developments in Political Ethics and Transformations in Attitudes towards Politics

The idea that morality can be ignored in politics, that political obligations may require violating moral rules from time to time, or that morality can be seen as completely irrelevant is known as the "dirty hands"<sup>14</sup> problem in politics.<sup>15</sup> In politics, this problem arises when one believes that there are stronger reasons to outweigh the moral ones, or when one sees morality as irrelevant.<sup>16</sup> Some reasons and real situations, such as; the fact that the actors of the political sphere must be subject to a different moral judgment on the grounds because of that they are people's representatives rather than individuals, the need to succeed in an environment of many unwell people, the fact that there is a world with many evildoers, and the political sphere has more options and more serious consequences

<sup>10</sup> Türkeri, *Etik Bilinç*, 89.

<sup>11</sup> Türkeri, *Etik Bilinç*, 89-90.

<sup>12</sup> Türkeri, *Etik Bilinç*, 93.

<sup>13</sup> Türkeri, *Etik Bilinç*, 92.

<sup>14</sup> Jean-Paul Sartre, *Kirli Eller*, trans. Samih Tiryakioğlu (İstanbul: Varlık Yayınları, 1965); Ahmet Cevizci, *Uygulamalı Etik* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 186.

<sup>15</sup> Türkeri, *Etik Değer*, 110 etc.

<sup>16</sup> C.A.J. Coody, "Politics and the Problem of Dirty Hands", *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer (Oxford/Massachusetts: Blackwell Publishing, 1997), 373.

than private life; seem to have revealed morally negative situations such as abuses in politics, personal interests, lies and failure to keep promises. The proverbial expression of this is "the fish stinks from the head" in Turkish. The phrase "power corrupts, absolute power corrupts absolutely" seems to have structured this negative situation. On the other hand, since politics is the basic and highest institution of the society, the expectation of honesty, integrity, reliability, merit, responsibility, justice, and fairness in society is a fact and this is not considered wrong. They are even emphasized to come to power politically. Now, you will both do business in the political arena by arguing that values will have no place in politics, and you will demand that those values be put into practice. This signifies a great rift. This split stems from the human and moral understanding. Before dwelling on this problem, let us consider the evaluation of arguments that exclude morality from the point of view of politics or see the opposite as "correct" in the context of corrections in political ethics.

The demand for different moral judgments based on the idea that *the actors of the political field should be subjected to a different moral judgment* on the grounds that they are their representatives, not individuals, brought along understandings such as fragmented morality compatible with politics or morality according to the situation.<sup>17</sup> This situation, in fact, manifests itself as "forced immorality" on the humanitarian level.

*Demanding good morals and trying to be virtuous* in a world where there are many evildoers is stupidity. In this case, it is needed not to learn how to be a good person, but to learn how not to be a good person. This view is known as the Machiavellian understanding.<sup>18</sup> After all, Machiavelli also argued that *the need for dirty hands is sometimes humanitarian, not political*.<sup>19</sup> This is a view that destroys good morals not only in politics but also in all other fields of human experience.

The notion of transitioning to the idea of morality depending on the situation, just because of that the field of politics *contains more options and more severe consequences than private life*, is also problematic.<sup>20</sup> Because this is based on the distinction between the political-social and the private-personal; and by this distinction some opinions are put forward as in the first one, there is a case of violating morality due to its special and severe conditions, and in the second, only the sharp/ordinary moral life will be peculiar to private life. This claim is strongly voiced, but it is invalid. Because first of all, this distinction is not clear. Moreover, human life is a whole in considering all the aspects of human experience, and this whole and its parts are interactive. Let's think about it. In politics, which is an area of experience, you will accept that some morally negative attitudes and behaviours are correct because there are some certain obligations there, and this situation will not reflect on other areas of experience, such as trade, art, economy, and private life. How possible is such a thing from experience? Conversely, you would accept that morally positive attitudes and behaviours in the private realm (and other areas of experience) are the exact opposite of politics. The name of such a situation is "hypocrisy" and this is something that destroys (good) morality. To give an example, you would expect a person known for his honesty and

---

<sup>17</sup> Türkeri, *Etik Değer*, 110

<sup>18</sup> Niccolò Machiavelli, *Prens*, trans. Murat Satıcı (İzmir: İlyayayınevi, 1965), 96, 100, 101, 108.

<sup>19</sup> Türkeri, *Etik Değer*, 111, 114.

<sup>20</sup> Türkeri, *Etik Değer*, 112-113.

truthfulness to lie, when necessary, in other areas of experience, including politics. How easy is this? If we take it the other way around, a situation emerges in which some personality types who can lie and do not fulfil their promises by putting forward some reasons will be able to work more comfortably in politics. We also observe that these people exhibit these attitudes and behaviours in other areas of experience. Now, which of these two typologies do we, as human beings, find true? We consider the first typology to be morally correct, including by politicians.

The thought that leads to the *argument of compulsory immorality* in the field of politics is the Machiavellian conviction that trying to live virtuously and demanding good morals in a world where bad people are abundant is stupid. The advice of Machiavelli in his book *The Prince* is actually aimed at the Prince, that is, the highest ruler of the State. However, his understanding has become widespread as “the ends legitimize the means”. According to Machiavelli, “... *A prudent prince should not keep his word if he knows that he will be harmed if he keeps it...*”.<sup>21</sup> According to him, “*those whom the prince needs to rely on for their help to stay in place, whether they are commoners, soldiers, or nobles, must need to adapt himself to their wishes, even if they are corrupted. Therefore, virtuous action will only harm you.*”.<sup>22</sup> This understanding is flawed in several ways.<sup>23</sup> First, morality is a matter of quality, not quantity. The value of an individual's moral behaviour does not require majority approval. Because the majority can do neither the greatest evil nor the greatest good. Majority cannot make a person virtuous.<sup>24</sup> It is not right to respond to evil, which is the morality of the majority, with evil.<sup>25</sup> Even if a person is alone, it is a requirement of being a human being to realize moral values and virtues. Morality refers to the structure of revealing good behaviours that a person does intentionally, willingly, and consciously.<sup>26</sup> To put it more clearly, the only thing that one has in his hands is to do demonstrate good morals.

Secondly, the idea that virtuous behaviour will not bring success in a life where there are many immoral people is an understanding that annihilates morality. Because here, success and morality are positioned as opposites and the latter seem to be excluded. Since good morals are excluded, we are left with immoral acts, that is, morally negative behaviour. Another exorbitant mistake in this idea is that success is determined as something that excludes good morals. In other words, success has excluded the good and morality, and therefore has turned into something that includes the material one. However, material achievements, no matter how important, are ultimately unacceptable as the purpose of life in terms of morality.

Thirdly, it can be seen as a degradation in the sense of value and social status.<sup>27</sup> Because the understanding of value has been excluded, suspended, and acting accordingly the opposite of it with different excuses has been seen as legitimate. Elements such as; not seeing morality as a special area of value that cannot be sacrificed in life, seeing it only as a

<sup>21</sup> Machiavelli, *Prens*, 100.

<sup>22</sup> Machiavelli, *Prens*, 108.

<sup>23</sup> Türkeri, *Etik Değer*, 114 etc.

<sup>24</sup> Plato, “Kriton”, *Toplu Diyaloglar-I*, trans. Neslihan Evrim Emir (Ankara: Eos Yayınevi, 2007), 44d.

<sup>25</sup> Plato, “Kriton”, 49c.

<sup>26</sup> Aristotle, “Nicomachean Ethics”, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard Mckeon (New York: The Modern Library, 2001), 1105a.

<sup>27</sup> Coady, “Problem of Dirty Hands”, 379.



result, suspending moral values and virtues in situations where we think it is necessary to do the opposite them and advocating of this in some way, not considering the scope of morality to cover all areas of experience of daily life, considering it not as an area of value but as an area of sanction only and when we find a justification reducing the morality as a tool level, in fact all of these elements seem to destroy virtuous morality and replace them with bad morality which we all complain about, including politicians. This shows that we do not take morality seriously as a value field, but on the contrary, we do not take it seriously. In practice, it is bad morality that has emerged.

*Morality has no excuse.* Values and virtues deserve to be applied just because they are so, and as something worthy of being human, and they encompass every value field. They cannot be neglected or cancelled for one reason or another.<sup>28</sup> To express this better, let's take a look at the structure of the value. *Value* is a connected-relational thing that arises from the relationship between the subject and the subject or between the subject and the object, arising from the connection of the subjective and objective sides.<sup>29</sup> From this relationship, either positive values or negative values come out. When we suspend and exclude positive ones for various reasons, the behavioural relationship in that subject or area of experience will emerge based on negative values. Let's explain with an example. If we say that politics is a unique field and see the lies as legitimate there, that is, if we put honesty on the shelf and continue this understanding in terms of daily experience, say that trade has its own rules and exclude truthfulness when necessary, at the end point it will be headed to a situation that honesty and truthfulness are abolished in terms of different fields of experience and lie and deception have settled in their place. In technical terms, it means that we are faced with the fact that negative values were chosen as the basis. However, in such a case, bad morality, not good morality, will emerge with negative values. Not to mention the fact that everyone complains about these negative values.

If we repeat our question; Can political ethics and business ethics be enough to eliminate the negative elements that arise in attitudes towards both politics and power, as well as trade and economy? Can negative factors such as the fact that there is a need for the enactment of a political moral law, which is also expressed by politicians from time to time, and the problems in the field of politics such as incompetence and corruption, the exclusion and suspension of moral values such as honesty, truthfulness, and keeping promises in one way or another, be corrected only with the law of political morality and political ethics? Again, can negativities such as thinking only about profit and not considering any value in the attitude towards economic development and trade, lying, deceiving, persuading by resorting to sensory elements, producing bad and poor-quality products and services, and removing other companies doing the same business from the market, can be removed with business ethics? The negativities that have emerged in relation to these two areas are the elements that affect and are affected by all the experiences of people in daily life and are largely moral. Therefore, it seems that the solution of the above-mentioned problems cannot be completely solved with the ethical understandings of these two fields. Because there are problems in moral understanding and human understanding that cause these problems.

---

<sup>28</sup> Türkeri, *Etik Değer*, 145 etc.

<sup>29</sup> Türkeri, *Etik Bilinç*, 34.

### 3. Morality and Human Understanding as the Root of Problems

The moral theory that has become popular as the moral understanding of capitalism in the modern period is *Utilitarianism*.<sup>30</sup> The criterion of this theory that determines what is good is formulated as follows; The thing that brings the greatest benefit (utility) to the greatest number of people is the measure of the good, and this has been adopted as the *principle of utility*. What is meant by utility here is *pleasure*. However, this is not individualistic, but socialist. The claim that pleasures can be measured has led to the development of a measurement (*Hedonic Calculus*) related to it. Therefore, the theory in question also claims to be quantitative and therefore scientific. However, its certainty has turned into a possibility, depending on the benefit to be obtained in the motivation to exhibit the behaviour, namely the pleasure, to be obtained in the short, medium, and long term. Despite the Mill's and his followers' revisions, however, what is meant by utility remains pleasure.<sup>31</sup> In the first sentence of the first chapter of Bentham's *An Introduction to the Principles of Morals and Legislations*, the statement of "nature has given us the service of two masters; one is pleasure and the other is pain"<sup>32</sup> seems to make us the slave of pleasure and pain, rather than recommending to avoid pain and turn towards pleasure as a source of motivation. The utilitarian tradition has still been continued today. The world-famous Peter Singer, who is interested in practical ethics, seems to be part of this tradition. Although he put forward an approach called 'preference utilitarianism', he states that he is sometimes connected to hedonistic utilitarianism.<sup>33</sup> Worse still, it is for the biological being to avoid pain and turn to pleasure; it means that it does not constitute the distinctiveness of being human. Also, when mention about morality, it is mentioned about goodness and doing goodness because it is valuable.<sup>34</sup> Sometimes we may even feel pain from what we do because it's good; or because we value it and they are in accordance with virtue. This shows that the theory in question is not justified as proven by these of human experiences.

In addition to this understanding of morality, after the formulations of Mandeville and Helvetius in similar line with Hobbes's understanding of '*negative human nature*', an *egoist-hedonistic understanding of man and morality* has also emerged. According to Hobbes, man in his natural state is selfish and aggressive. This was expressed as "man is wolf to man" (*homo hominis lupus*), followed by "the war of all against all" (*there is bellum omnium contra omnes*).<sup>35</sup> Hobbes passes from here to the understanding of politics and the state. What interests us here is not his political philosophy, but his understanding of human nature. Because his understanding of human nature did not only affect his political philosophy, but also led to a negative understanding of human-ethics. Mandeville argued that morality should be excluded for the sake of art, science, commerce, industry, and technique etc.. Because he argued that these elements, he mentioned could only develop with elements such as money-goods greed, self-importance, and indulgence in luxury-entertainment. His

<sup>30</sup> Stroll, Avrum et al. *Etik Kuramları*. ed. & trans. Mehmet Türkeri (Ankara: Lotus, 2017), 117-123; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 795 etc.

<sup>31</sup> J. Stuart Mill, *Utilitarianism* (Ontario: Batoche Books, 2001), 9 etc.

<sup>32</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislations* (Ontario: Batoche Books, 2000), 14.

<sup>33</sup> Peter Singer, *Practical Ethics* (New York: Cambridge University Press, 3rd edition, 2011), 11, 13, 15.

<sup>34</sup> Aristotle. "Nicomachean Ethics", 1120a.

<sup>35</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*. trans. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992), 92-96, 127.

emphasis on selfishness and ambition was developed by Helvetius, and as a result, an egoistic-hedonistic understanding emerged as both an expression of human nature and a philosophy of life.<sup>36</sup>

The negative approach to human nature is not correct in several respects. First, from the point of view of the natural law tradition, the use of reason and the arrangements brought about by it are a part of naturalness. Accordingly, it should be seen as natural for a person to make some arrangements in his own life with the power of reason and to become virtuous.<sup>37</sup> In addition, taking the negative situation as a basis renders the door to positive value generation secondary, even if it does not close it completely. This negativity will also be reflected in other areas of human experience / practices, including politics. In such an actual situation, even though we have positive expectations from the field of politics, positive moral values will not be produced from here. The problem of 'dirty hands' in politics makes this clear. In politics, it has been argued that there is a need to ignore morality, to see it as irrelevant, and to violate moral reasons when necessary. The need for dirty hands was considered not just political, but sometimes humanitarily necessary.<sup>38</sup> Water has found its way. (Nature has taken its course) In other words, the violation of moral principles in politics, beside the fact that it is problematic in terms of political ethics, is not only reflected in the field of politics, but also in the field of humanity, and therefore in other fields of experience. This understanding of negativity will also reduce human nature to an essential egoist-hedonistic structure.

*Egoism and hedonism*, besides being philosophically untenable in the final analysis, is an understanding that destroys (good) morality.<sup>39</sup> Exclusion of positive values does not exclude morality as a field of experience and as a category. Since our relations will continue, negative values will remain as the basis, as we exclude positive values. In addition, there is an altruistic tendency in morality as much as, if not more, the egoistic tendency. In terms of human experience in daily life, when morality is mentioned, the second emphasis, namely altruism, seems to come to the fore. In addition, throughout the history of ethics, these two theories are not accepted as moral understandings of stability periods, on the contrary, they are consolation philosophies of anomie periods.<sup>40</sup> In periods of stability, moral understandings based on sobriety, which envisage actions in accordance with virtue, became dominant.

Even though if *utilitarianism* does not seem to be an extreme understanding at first, it does not take place within the framework of moral understandings based on moderation, aside from its technical difficulties. Ethics based on moderation are those that motivate action according to virtue, not pleasure or pain. Aristotle's *Eudaemonism* and the basic moral understandings of the Jewish, Christian, and Islamic religions are of this type. *Deontology*, which was adopted in medical ethics in the early periods, is a moral understanding that became famous with Kant. Although this understanding, which bases morality on the cold mind command and envisages reflecting the sense of duty with the categorical imperative,

---

<sup>36</sup> Türkeri, *Etik Bilinç*, 85-87, 101-103.

<sup>37</sup> Türkeri, *Etik Değer*, 107.

<sup>38</sup> Türkeri, *Etik Değer*, 110-111.

<sup>39</sup> Türkeri, *Etik Bilinç*, 103.

<sup>40</sup> Stroll et al., *Etik Kuramları*, 42.

is perfect in theory, it seems incompatible with the fact that life goes with generalizations and the fact that being virtuous is related to human tendencies.<sup>41</sup>

When it comes today, it is possible to see all kinds of moral understanding that we have mentioned above. However, it is observed that the morality of virtue is somewhat forgotten. Now, when we put a negative understanding of human nature and morality on the ground, it will be a makeshift no matter how much legal effort we make to limit or remove negativities. For example, when we see greed and selfishness as essential, altruism, helping others, honesty, etc. values will remain in the air and will eventually be thrown out of life. Again, for example, the *Freudian theory, which explains the human structure only through tanatos and eros*, has been criticized in terms of human philosophy.<sup>42</sup> When *Darwin's theory of evolution* is reflected in the business world with the understanding that "big fish swallow small fish" and "man will do anything to survive", how will attitudes and behaviours befitting values and virtues emerge from such a business world!

Virtue is the backbone of morality. For this reason, we cannot give up the moral understanding that considers virtues (wisdom, moderation, bravery, justice and other virtues within them) as a source of motivation. The theory that expresses this understanding is Eudaimonism. This theory, which is not based on personal or social interest, pleasure, ambition, or indifference in the motivation source of behaviour, can also be known as virtue ethics. This understanding, which is common in periods of stability and supported by human experience, is also close to the moral understanding of major religions. Therefore, in the social life of the individual, it is necessary to take the virtues as a basis, not only for the solution of problems, but more importantly, for determining how to behave in daily life, and aiming at the empowerment of a structure in this direction.

#### 4. Practical Competence and its Connection with Virtue

First of all, it should not be forgotten that; Excluding (good) morality or finding reasons to go against the values it entails, destroys morality entirely when it becomes a general attitude. In order to transform the above-mentioned understandings, which have come down to the present day as a bundle of problems, into a positive one, we should consider *the frameworks* of Aristotle and Islamic thinkers, especially Farabi, that connect economy, politics and morality with virtuous sensitivity and *give importance*.<sup>43</sup> This framework will give us the opportunity to see and implement the common *virtue connection* between the fields of morality, economy, and politics. Because these three are all areas of experience that lead to practical competence and gain practical wisdom when approached with virtue sensitivity.

Although *the practical wisdom that leads to practical competence* is metaphorically called this and it is accepted that the main thing is (theoretical) wisdom<sup>44</sup> in the classification of 'nafs' made in terms of competence, having theoretical competence without practical

<sup>41</sup> Stroll et al., *Etik Kuramları*, 136.

<sup>42</sup> Türkeri, *Etik Bilinç*, 86; Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 414-415.

<sup>43</sup> Muhsin Mehdi, "İbn Haldun I", trans. Mustafa Armağan, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, ed. M. M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 393; Ibn Khaldun, *Mukaddime I*, trans. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 18, 86.

<sup>44</sup> Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, trans. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 43-45, 47-48.

competence is expressed as the greatest misery. The person in this situation is in a morally not virtuous position, even if he is competent in terms of knowledge. The main competence and happiness is to have both theoretical and practical competence.<sup>45</sup> As a matter of fact, we can easily deduce this from the following quote:

“From the point of view of Kamal, nafs are divided into four groups: a) Perfect and unadulterated souls. They have both theoretical and practical perfection. The real bliss is for them. b) Perfect souls that are not unadulterated. Farabi characterizes them as fâsiq. The greatest chastisement is for these souls. Because they are in moral disgrace even though they are perfect for knowledge. c) Unadulterated souls (in theory) that are not perfect. There is a kind of comfort for them as well, but this is far from es-saadet al-quswa. d) Souls lacking in both aspects.”<sup>46</sup>

The *happiness and competence* mentioned above are achieved through virtues.<sup>47</sup> What is meant by these virtues are the four main virtues in the history of thought (famed as cardinal virtues in the West, al-fezailu'l-asliyya in the East). These are *prudence* (wisdom), *sobriety* (chastity), *valour* (courage) and *justice*. Wisdom expresses the use of our thinking power in its proper place and requires learning the sciences such as mathematics, physics, metaphysics, and basic points related to theology, while the practical part of it, practical wisdom, is the power and virtue of thinking on the tools that lead to happiness. Practical wisdom is also the ability to rehabilitate our power of desire and anger, enabling the virtues of chastity and valour to emerge from our character. Virtuous reflection on practical fields such as family, commerce, military service, economy, politics, etc. is also related to this type of wisdom. The virtue of moderation (chastity) expresses the middle between not using the power of desire (lust) at all and using the sensual pleasures as a goal. Bravery is the proper use of the power of anger. Justice means the combination of all these virtues, so it is a total virtue. In an individual sense, it is a middle ground between wrongdoing (persecute) and being wronged (inzilam). The virtue of justice brings with it compliance with the law, equality, and fairness.<sup>48</sup>

All other virtues are included in these four basic virtues. In the tradition of Islamic thought, these virtues seem to gain both a *religious identity* and a *religious scope*. For example, the orders and prohibitions of religion regarding good morals are seen within the scope of wisdom, and spending as charity is considered as an important element that brings generosity to life.<sup>49</sup> In this understanding, in which religion is seen as "divine laws that impose duties and obligations for the good deeds done by will"<sup>50</sup> faith, knowledge, love, useful works and good morals are intertwined.<sup>51</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır expressed this as follows: “*Belief entails two states of spirit, such as ma'rifat and mahabbet. Then, according to the orders and prohibitions inherited by Allah Ta'ala, it required to have morality with urgent initiation of doing good deeds and beautification of virtuousness.*”<sup>52</sup>

<sup>45</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 266.

<sup>46</sup> Mehmet S. Aydın, “İslam Felsefesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/12-13.

<sup>47</sup> Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, 51.

<sup>48</sup> Aristotle. “Nicomachean Ethics”, 1129a.

<sup>49</sup> Mehmet Türkeri, *Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Lotus, 2017), 119, 123.

<sup>50</sup> M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1982), 4/vii.

<sup>51</sup> Türkeri, *Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi*, 49-50.

<sup>52</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4744.

In the realization of the four basic virtues, in other words, in putting them into practice, the sub-virtues within them are as important as their definitions, implications and what they exclude. These sub-virtues provide a kind of concrete measure in realizing the basic virtues. For example, the development of intelligence, assimilation of the necessary things and remembering what they have learned are among the sub-virtues of the virtue of wisdom. Again, perseverance, being mild-tempered, cold-bloodedness, endurance and humility are among the sub-virtues of bravery. Haya (shame), calmness, patience, contentment, dignity, taqwa and generosity are among the sub-virtues of chastity. Friendship, fidelity, sila-i rahim (visiting close relatives), establishing good relations with people, trust and worship are among the sub-virtues of justice.<sup>53</sup> Trying to include these and other sub-virtues in our lives can contribute to the fact that the cardinal virtues come out of being just words and come into our lives.

The moral understanding based on these is called Virtue Ethics and its origin in the history of ethics is Eudaimonism, which goes back to Plato and especially Aristotle.<sup>54</sup> We will not explain the moral understanding mentioned here, because this is not our subject. What we want to point out here is the understanding that provides the virtue connection in the fields of perfection of this virtue ethics, which we have forgotten in the modern era, and sees this effort as an effort for wisdom, a scientific effort, and a moral effort together. In this sense of morality, our measure, purpose, and motivation for doing a behaviour is not whether that behaviour will benefit us, our society, etc., whether it will give pleasure or not, but rather to question whether the behaviour is in accordance with the four cardinal virtues we have mentioned above and other virtues within them. The characterization of the virtuous person refers to the person who generally fulfils the requirements of these virtues.

The questions of how a person will be good, how a family will be good, and how a society will be good are intrinsically moral and interconnected. The field of experience, which we call the economy, derives from the second-stage field of experience, “tedbiru’l menzil” (the measure of houses). It includes the production, buying and selling of things that are needed, deemed necessary, etc., in places where they live. All these processes are done with the guidance and sensitivity of value and virtue. That's why it's called ‘economicos’, that is, economy. The understanding of doing everything only for profit, without virtue guidance and sensitivity, is not considered economicos in its Aristotelian origin in Ancient Greece, but rather chrematisike.<sup>55</sup> While the former is morally praised by both Aristotle and Islamic thinkers, the latter is vilified. Aristotle disapproves of commerce in which goods, possessions, wealth, etc., are seen as ends in themselves.<sup>56</sup> Although Aristotle is shown as the basis of the economy in the modern period, the economy itself seems to be detached from the virtue guidance. Therefore, the name of it was economy, but in practice chrematisike was in question. This is something that Aristotle condemns.

<sup>53</sup> Ali Çelebi Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, Simplifier: Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınevi, 2016), 90 etc.

<sup>54</sup> Richard D. Parry, “Eudaimonia, Eudaimonism”, *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence C. Becker (New York & London: Garland Publishing Inc., 1992), 1/333-335; Terence H. Irwin, “Aristotle”, *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence C. Becker (New York & London: Garland Publishing, Inc., 1992), 1/54.

<sup>55</sup> Türkeri, *Etik Bilinç*, 93-94; Türkeri, *Etik Değer*, 158.

<sup>56</sup> Aristotle, “Politics”, 1257a-b.

## Conclusion

It is understood that when we take economic and political activities into consideration, both the search for power and power and the effort for economic development can sometimes cause moral problems that we complain about. As examples of these problems, we can show the desire to obtain pleasure and power, the concentration of economic power in certain hands, the failure of distributing welfare in society, the disregard of competency, the idea that everything can be achieved with monetary power, thinking only of one's own interests and not caring about the situation of others, the abuse of political power in a way that undermines the sense of fairness and justice, etc. It is normal for moral problems to arise as a result of a living and operating experience, just like some other ordinary problems. However, what we mean here is that the attitude towards the search for power and economic development takes on a *character* that does not take into account positive moral values and virtues. Both business ethics and political ethics studies have shown that negative attitudes in the field of politics and economy and in the approaches of individuals towards these fields are not appropriate and should be fixed. In this regard, the suggestions of both fields of ethics, which ought never be considered insignificant and must be carefully observed, are of great value. However, at the same time and deeper, *the understandings human being and morality* lie at the *root of the problems* that arise in this view and attitude towards both economy and power. As long as the structure of these understandings that causes problems continues, solution proposals will remain secondary. At this point, it is of vital importance to recall and remember the view of mostly Islamic thinkers in the field of practical competence and their emphasis on virtues.

In correcting human understanding, the fact that *utilitarianism* has a hedonistic characteristic, even though it claims to be social and universal, is an issue that needs to be considered. It is a clear truth presented by human experience that taking hedon, that is, pleasure, as the basis in moral motivation is itself a problem, and that virtuous sensitivity, doing good and doing this good without expecting anything in return should be essential in morality. In order to strengthen this aspect, virtue ethics should be revived. At least, if we exclude Kant's understandings of ethics, we should see that other ethical understandings with an *egoistic-hedonistic character* are a kind of *extreme understandings*, or more clearer words, they do not actually express what we call morality.

In line with this framework, we can offer *several suggestions*. It will be important to see human nature with the value and distinctiveness of being human and to disseminate this. In this way, it will be possible to see human nature not entirely with negative elements (greed for money, greediness, selfishness, being trying to destroy the other, etc.), but at least with positive elements.

We need to *bring the term "good"* into our lives in the sense of being and behaving virtuously. This meaning of good is that it expresses a field of value shaped by virtues. The content of this is implicit in the characterization of a good person. This situation will allow people to bring basic human values and virtues to all areas of experience, including the profession, by stripping the good of qualifications such as in good doctor, good engineer, good teacher, good lawyer from purely making money and professional technical competence.

As seen in theories such as Utilitarianism, Egoism and Hedonism, the approach of reducing *morality*, which examine people in terms of being human and virtuous, to *psychology and sociology*, that is, *naturalistic determination*, should be abandoned. Because the naturalistic approach reduces moral concepts and terms to natural sciences, especially psychological concepts. As a result of such approach, we do not have morality as a value field, but a disguised psychology. No matter how useful results you may draw from it, psychology is a science related to a factual field, whereas morality is a field of values, and this is how it deals with the phenomenon.

In terms of virtue ethics, elements such as earning money, property, having a position, power, fame and pleasure, which are not the purpose, seem to have become the purpose in Utilitarianism and the understanding of man as a wolf to another. Since this understanding is not based on fairness and justice, it does not allow for the solution of ethical problems related to the economic and political fields. Therefore, the virtuous approach, which is based on virtues and values such as justice, fairness, honesty, generosity and wisdom and shapes man and his behavior with these, should be made dominant in every area of life.



### Kaynakça | References

- Aristotle. "Nicomachean Ethics". *The Basic Works of Aristotle*. ed. Richard Mckeon. New York: The Modern Library, 2001.
- Aristotle. "Politics". *The Basic Works of Aristotle*. ed. Richard Mckeon. New York: The Modern Library, 2001.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 14<sup>th</sup> edition, 2018.
- Aydın, Mehmet S. "İslam Felsefesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/10-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislations*. Ontario: Batoche Books, 2000.
- Bertland, Alexander. "Virtue Ethics in Business and the Capabilities Approach". *Journal of Business Ethics* 84 (2009), 25-32.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Cevzici, Ahmet. *Uygulamalı Etik*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Coady, C.A.J. "Politics and the Problem of Dirty Hands". *A Companion to Ethics*. ed. Peter Singer. 373-384. Oxford/Massachusetts: Blackwell Publishing, 1997.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4<sup>th</sup> Edition, 1993.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Volume. İstanbul: Eser Neşriyat, 1982.
- Farabi. *Fusulü'l-Medeni*. trans. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Farabi. *Mutluluğun Kazanılması*. trans. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Friedman, Milton. "The social responsibility of business is to increase its profits". *The New York Times* (13 September 1970), 17.  
<https://www.nytimes.com/1970/09/13/archives/a-friedman-doctrine-the-social-responsibility-of-business-is-to.html>
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. trans. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3<sup>rd</sup> Edition, 1992.
- Ibn Khaldun. *Mukaddime I*. trans. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Irwin, Terence H. "Aristotle". *Encyclopedia of Ethics*. ed. Lawrence C. Becker. 1/53-60. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1992
- Keyt, David. "Distributive Justice in Aristotle's Ethics and Politics". *Topoi* 4 (1985), 23-45.  
<https://doi.org/10.1007/BF00138647>
- Kınalızâde, Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. Simplifier. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınevi, 2016.
- Kraut, Richard. "Nature in Aristotle's Ethics And Politics". *Social Philosophy and Policy* 24/2 (July 2007), 199-219. <https://doi.org/10.1017/S0265052507070227>
- Machiavelli, Niccolo. *Prens*. trans. Murat Satıcı. İzmir: İlya Yayınevi, 8<sup>th</sup> edition, 2011.
- Maguire, Stephen. "Business Ethics: A Compromise Between Politics and Virtue". *Journal of Business Ethics* 16 (1997), 1411-1418. <https://doi.org/10.1023/A:1005735125151>
- Mehdi, Muhsin. "İbn Haldun I". trans. Mustafa Armağan. *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*. ed. M. M. Şerif. 393-410. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Mill, J. Stuart. *Utilitarianism*. Kitchener. Ontario: Batoche Books. 2001.

- Parry, Richard D. "Eudaimonia, Eudaimonism". *Encyclopedia of Ethics*. ed. Lawrence C. Becker. 1/333-335. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1992.  
<https://doi.org/10.4324/9780203952948>
- Plato, "Kriton". *Toplu Diyaloglar-I*. trans. Neslihan Evrim Emir. Ankara: Eos Yayınevi, 2007.
- Sartre, Jean-Paul. *Kirli Eller*. trans. Samih Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yayınları, 1965.
- Singer, Peter. *Practical Ethics*. New York: Cambridge University Press, 3<sup>rd</sup> edition, 2011.
- Solomon, Robert C. "Business Ethics". *A Companion to Ethics*. ed. Peter Singer. 354-364. Oxford /Massachusetts: Blackwell Publishing, 1997.
- Solomon, Robert C. *Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity in Business*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Stroll, Avrum et al. *Etik Kuramları*. ed. & trans. Mehmet Türkeri. Ankara: Lotus, 4<sup>th</sup> edition, 2017.
- Türkeri, Mehmet. *Elmalı'nın Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Lotus, 4<sup>th</sup> edition, 2017.
- Türkeri, Mehmet. *Etik Bilinç*. İstanbul: Lotus, 2<sup>nd</sup> edition, 2014.
- Türkeri, Mehmet. *Etik Değer*. İstanbul: Lotus, 2<sup>nd</sup> edition, 2017.
- Weber, Max. *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*. trans. Zeynep Gürata. Ankara: Ayrac Yayınları, 1999.
- Whetstone, J. Thomas. "How Virtue Fits Within Business Ethics". *Journal of Business Ethics* 33 (2001), 101-114. <https://doi.org/10.1023/A:1017554318867>
- Wijnberg, Nachoem M. "Normative Stakeholder Theory and Aristotle: The Link Between Ethics and Politics". *Journal of Business Ethics* 25 (2000), 329-342.  
<https://doi.org/10.1023/A:1006086226794>



## Mu'tezile'de Allah'ı Bilme Sorumluluğunun Varoluşsal ve Bilişsel Süreçleri

Hüseyin Maraz

0000-0001-9751-7396

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye

[ror.org/00dzfx204](mailto:huseyin.maraz@ogu.edu.tr)

[huseyin.maraz@ogu.edu.tr](mailto:huseyin.maraz@ogu.edu.tr)

### Öz

Bu makalede insan olarak nitelenmeyi sağlayan bilgilerin delil olma keyfiyeti ile sorumlu olmanın varoluşsal ve epistemik süreçleri Mu'tezilî bakış açısıyla tartışılacaktır. İnsanı bilen kılan özsel ve bilişsel nitelikler nelerdir? Aklın delil olma keyfiyeti ve delilden bilgiye ulaşma sürecinde taşıdığı işlevsel katkı nasıl anlaşılmalıdır? Akıl delil ve bilgi sürecinde öznenin etkinliği ne düzeyde gerçekleşmektedir? İnsanı sorumlu kılan asgarî bilişsel koşulların teklifin doğasıyla olan bağıntısı nasıl açıklanabilir? Her insanın doğası ve aklî yetisiyle sorumluluğa kaynaklık eden bilgi düzeyine erişme başarısı gösterebileceği varsayıldığında bu kapasitenin varlığına rağmen başarısızlık durumunda ahlakî karşılığı (ceza) haklı çıkarıcı nedir? Buna benzer soruların cevabını aramak makalenin asıl ilgisini oluşturmaktadır. Zira Mu'tezilî teolojide Allah'ı, O'nun üstün vasıflarını fark etmemek ve erdemli bir yaşayış üzere teklif sürecini tamamlamamak, bireyin inanç ve ahlâkî düzeyiyle orantılı bir sonuçla karşılaşması anlamına gelmektedir. Kaldı ki aklıyla insan, eşyanın illet ve sebeplerini araştırabilir, delilin işaret ettiğini kavrayabilir ve bilinmeyene ulaştıracak epistemik süreci tamamlayabilir. İnsan doğasıyla; kendini bilir, dış dünyadan haberdardır, irade eder, algılayabilir, evvelî bilgilere sahiptir, düşünmeye hazırdır, delillerin farkındadır, konuşulmuşu anlayabilir, fiillerinin nedenlerini, ahlakî değerlerin özlerini bilebilir. Şu halde makalede insanı sorumlu kılan başlangıç ilkeleri ve insan doğasından kaynaklanan bilişsel sınırlar incelenecektir. İnsanın fiziksel gelişiminden aklî olgunluğa kadar sorumluluk aşamaları, tasvirî bir yöntemle Mu'tezilî bakış açısıyla ele alınacaktır. Akıllı bir varlık olarak insanı mükellef kılan evvelî bilgilerin temel niteliği zikredildikten sonra sorumluluğu gerektiren varoluşsal ve bilişsel süreçler analiz edilecektir. Makale, firkalar arasında bir karşılaştırma olmadığı için Mu'tezile ekseninde ana tema tahlil edilecektir. Bu nedenle ayrıntılı lügavî ve ıstılahî kavram analizlerine yer ayırmadan temel mesele aklın ve ahlakî doğanın merkezde olduğu bir tema etrafında irdelenecektir. Makalede, insanı mükellef kılan fiziksel faktörlerle en alt bilgi düzeyi, sorumlu olmayı gerektiren bilgilerin nitelikleri ile teklifin aklî ve ahlakî süreci konu edinilmektedir. Allah hakkında bilginin varoluşsal ve bilişsel süreçlerle ilintisi kategorik ayrımlarla tespit edilerek hedeflenen özgünlük sağlanacaktır.

### Anahtar Kelimeler

Kelam; Mu'tezile; İnsan; Varoluş; Teklif; Bilgi; Akıl

### Öne Çıkanlar

- Mu'tezile'de insan, akıllı bir varlık olarak bilgiye güç yetirebilir ve ahlakî bir varlık olarak da değerler üretebilir.
- Aklen olgun her birey, basit bir istidlalle en temel ahlakî değerleri idrak edebilir. Varlığa dair bilinçlilik hali içerisinde varoluşsal olarak bilgiye ve eyleme hazırdır.
- Akıllı insan, istidlal yetisiyle bilinenlerden bilinmeyene ulaşabilir ve yeni bilgileri deneyimlemek için var olan delilleri düzenleyebilir.
- Akıl doğrudan değil, istidlâl yoluyla Allah'ın varlığına ulaşabilir, O'nun niteliklerini ayırt edebilir ve buradan ahlakî yaşama ilişkin sonuçlar çıkarabilir.
- Allah'ı ve O'nun üstün vasıflarını fark etmemek ve erdemli bir yaşam sürmemek bir vahiyden haberi olsun ya da olmasın bireyin cezalandırılmasını haklı çıkarır.

### Atıf Bilgisi

Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'de Allah'ı Bilme Sorumluluğunun Varoluşsal ve Bilişsel Süreçleri". *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1357-1390.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1468440>

### Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	15 Nisan 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	29 Eylül 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	30 Eylül 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

## Existential and Cognitive Processes of the Responsibility of Knowing God in Mu'tazila

Hüseyin Maraz

0000-0001-9751-7396

Department of Kalam, Faculty of Theology, Eskisehir Osmangazi University, Eskisehir, Türkiye

[ror.org/00dzfx204](http://ror.org/00dzfx204)

[huseyin.maraz@ogu.edu.tr](mailto:huseyin.maraz@ogu.edu.tr)

### Abstract

In this article discusses, the evidential nature of the knowledge that qualifies one as a human being and the existential and epistemic processes of being responsible will be discussed from a Mu'tazilite perspective. What are the intrinsic and cognitive qualities that make human beings knowers? How should the intellect be understood as evidence and its functional contribution to the process of gaining knowledge from evidence? To what extent is the activity of the subject's realized in the process of intellect, evidence, and knowledge? How can the minimum cognitive conditions that make human beings responsible be explained in relation to the nature of the obligation (taklif) Assuming that every human being, by virtue of his/her nature and rational faculties, is capable of reaching the level of knowledge that is the source of responsibility, what justifies moral retribution (punishment) in the case of failure despite the existence of this capacity? Seeking answers to questions like these is the main interest of this article. In Mu'tazilite theology, not recognizing God and His superior qualities, and not completing the process of obligation for a virtuous life means that the individual will face a consequence proportional to his level of belief and morality. Moreover, man can use his/her intellect to investigate the causes and reasons of things, to understand what the evidence points to, and to complete the epistemic process that leads to the unknown. By nature, man knows himself/herself, is aware of the external world, wills, perceives, has a priori knowledge, is willing to think, is aware of the evidence, can understand what is said, knows the causes of his actions, and the nature of moral values. Therefore, this article will examine the initial principles that make human beings responsible and the cognitive limits that arise from human nature. The stages of human responsibility from physical development to intellectual maturity will be discussed from a Mu'tazilite perspective with a descriptive method. After mentioning the basic nature of the a priori knowledge that makes man responsible as an intelligent being, the existential and cognitive processes that require responsibility will be analyzed. Since the article is not a interfactual comparison, the main issue will be analyzed on the axis of Mu'tazila. For this reason, the main issue will be examined around a theme in which the intellect and moral nature are at the center, without giving space to a detailed lexical and terminological conceptual analysis. The article focuses on the physical factors that make human beings responsible, the lowest level of knowledge, the qualities of knowledge that require being responsible, and the intellectual and moral process of obligation. The relationship of knowledge about God to existential and cognitive processes is determined with categorical distinctions in order to ensure the originality sought.

### Keywords

Kalam; Mu'tazila; Human; Existence; Responsibility; Knowledge; Reason

## Highlights

- In the Mu'tazilities, man, as an intelligent being is capable of knowledge and as a moral being can produce values.
- Every intellectually mature individual can comprehend the most basic moral values through simple reasoning. He is existentially ready for knowledge and action in a state of Awareness of existence.
- The intelligent person can move from the known to the unknown through the faculty of reason and organize the evidence in order to experience new knowledge.
- The intellect can reach God's existence, distinguish His attributes, and draw conclusions about the moral life, not directly, but through reasoning.
- Failure to recognize God and His superior qualities and to choose a virtuous life justifies the punishment of the individual, whether or not he is aware of a revelation or not.

## Citation

Maraz, Hüseyin. "Existential and Cognitive Processes of the Responsibility of Knowing God in Mu'tazila". *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1357-1390.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1468440>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	15 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	29 September 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

## Giriş

İnsana insan olma liyakatini kazandıran iki temel koşuldan söz edilir. Bunlar, doğru bilgi ve muhkem ameldir. İnsanın beslenme, üreme, hissetme, hareket etme bakımından diğer canlılardan bir farkı yoktur. İnsanı faziletli kılan nitelikler kuşkusuz konuşması, düşünmesi, diğer özel yetileri ile iyi ve yararlı işler ortaya koyup değerler üretebilmesidir. Öyle ki dil ve düşünme yeteneği olmasa insanın sıradan bir hayvandan ya da cansız bir heykelden farkı kalmaz. Nitekim insan; ilim, konuşma ve anlama yetisiyle melekler gibi bir varlık iken beslenme, üreme ve cinsiyet yönüyle diğer canlılar formunda bir varlıktır.<sup>1</sup> İnsanı diğer canlılardan ayıran temel unsur, fikir kuvveti yani düşünce ve anlama yetisidir. Çünkü akıl, ilim, hikmet, temyiz ve söylem ancak bu kuvveyle elde edilebilir. Bu kuvve sayesinde insan, malumdan hareketle meçhule ulaşabilme yeteneğine sahip bir varlık olmuştur. Üstelik bu özel yetki, onun, şeylerin illet ve sebeplerini araştırabilme, delil ve işaretlerdeki bağıntıları kavrayabilme ve bilinmeyene erişebilme kapasitesine işaret etmektedir.<sup>2</sup>

Câhiz'e (öl. 255/869) göre de insan, diğer canlılardan kudreti, bir fiile güç yetirebilmesi (istitâa) ve ihtiyar yetisiyle ayrılır. İstitâa ve kudretin akıl ile düzenlenmesi ise insanın farkını ortaya koyan temel formdur. İnsanı, bitki ve hayvanlardan ayıran ve Allah'ın; "göklerde ve yerde olan her şeyi, Kendinden [bir başış olarak] emrinize vermiştir, bunda düşünen bir topluluk için mesajlar vardır"<sup>3</sup> ayetiyle beyan ettiği konumu hak etmesini sağlayan insanın biçimi/sureti değildir. İnsan, istitâa ve temkîn yetisiyle bütün canlılarla ortak olan beslenme, üreme, hareket etme, ihtiyaç duyma gibi niteliklerden ayrılır. Câhiz'e göre marifet ve bilgi, iyi ve kötü arasında temyiz gücü sağlarken; istitâa bir delile dayanmak içindir. Akıl, istitâa ile bağıntılı olan bir yeti iken marifet, istitâatın sonucudur. İstitâa ve kudretin yokluğu, aklın işlevini yitirmesi ve bilginin temelini yıkılmasıdır. İstitâa, aklın varlığının temelidir ve bilginin varlığı bu temel varlığına bağlıdır.<sup>4</sup> Şu halde insan, akıllı bir varlık olarak bilgiye güç yetirebilir ve değerler üreterek ahlâkî bir varlığa dönüşür. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (öl. 235/849-50) ahlâkî epistemolojisinde bu akli süreç üç önemli esasa dayanır. İlki, ahlâkî bilgi, tüm insanlarda doğuştandır. Bu bilgi yalnızca insanî gelişimin bir parçası olarak vardır. İkincisi ahlâkî bilgi, kişisel farkındalığın bir parçasıdır. İnsan zorunlu olarak kendi bilgisinden, Allah'ın varlığından, birliğinden ve adaletinden haberdar olabilir. Üçüncüsü de ahlâkî görev ve yükümlülüklerin bilgisi vahye değil, ondan bağımsız insan doğasına ve kapasitesine bağlıdır.<sup>5</sup> Böylece akli sayesinde insan, bir dinden önce de Allah'ı bilebilir, iyi ile kötüyü temyiz edebilir ve vücûbiyet düzeyinde nimet verenin farkına varabilir. Bu sayede bir elçiden habersiz olanlar için de iyi ve ahlâkî bir yaşam olanaklı hale

<sup>1</sup> Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, thk. Ebü'l-Yezid Ebu Zeyd el-Acemî (Kahire: Dârü's-Selam, 2007), 78-79.

<sup>2</sup> Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, 77.

<sup>3</sup> el-Câsiye 45/13.

<sup>4</sup> Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Mısır: Mektebetü'l-Mustasfâ el-Babil-Halebî ve Evladühû, 1943), 5/542-543; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1998), 1/70; Nasr Hamid Ebü Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî fi't-Tefsîr* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî, 2003), 50.

<sup>5</sup> A. Kevin Reinhart, *Before Revelation The Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany: State University of New York Press, 1995), 140.



gelebilir.<sup>6</sup> Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ı bilmenin zorunlu ve bir yaratıcı tarafından evrenin yaratıldığı bilgisine sahip olmanın kaçınılmaz olduğu (zarûrî) kanatindedir.<sup>7</sup> Kādî Abdülcebâr (öl. 415/1025) benzer şekilde Allah'ı bilmenin zorunlu olduğunu düşünse de bunun bir zorunluluktan kaynaklandığını kabul etmez. Ona göre Allah'ın bilgisine ve nesnel değerlere ancak aklın delâletiyle ulaşılabilir. Çünkü akıl, özünde başka bir şeyin varlığına ulaştırma vasıtası olarak var edilmiştir.<sup>8</sup> Mu'tezile nazarında sadece akıl değil, yaratılmış olan her şey Allah'ın varlığı bilgisi için birer delildir. Diğer bir ifadeyle akıl, hem bilme aracı hem de bilginin kendisidir. Bu bağlamda Câhiz, akılsız varlıklar istidlâl ehil olmayan delil iken; akıllı varlıklar istidlâl edebilen delildir, der. O, insanın kendisinden hareketle delille kurduğu bu varoluşsal ilişkiyi şu şekilde formüle eder. Her istidlâl edebilen delildir, fakat her delil, istidlâl edemez. Dolayısıyla doğası gereği insan, akli ve iradesiyle delil olan müstedildir.<sup>9</sup> Bu ise aklın, doğası ve işleviyle delil ile mantıksal ilinti kurabilen (istidlâl) bir delil olduğunu gösterir.

Mu'tezile'ye göre akıl, Allah'ın bir gaye üzere var edip insana lütfettiği özel yetidir. Akıl ile insan, hayvan ve diğer cansız varlıklardan ayrılıp, özgür ve sorumlu bir varlık olarak yaptıklarının hesabını verebilen bir yetki elde etmiştir. Akıl, bu yönüyle teklifin de konusudur. Akıllı olmanın gereği olan teklifin konusunun ne olduğu hususunda her mükellef bilgilendirilmeli ise Kādî Abdülcebâr'a göre bu bilgilendirme, zarûrî bilginin yaratılması ya da delillerin var edilmesiyle mümkündür.<sup>10</sup> İnsanî sorumluluk, bu bilgi ve kapasiteye bağlı iken bilgi de aklın varlığına bağlıdır. Allah'ın varlığı bilgisi, kaçınılması veya değiştirilmesi mümkün olmayan zorunlu yükümlülükler arasındadır. Çünkü bu yükümlülüğü ihmal etmek kötü sayılır ve kötü olandan kaçınmanın zorunlu olduğu yalnızca akıl yoluyla belirlenmiştir. Kötülükten kaçınmak bilgi olmadan imkânsız olduğundan o zaman bu bilgi zorunlu hale gelir.<sup>11</sup> Aynı zamanda insan, akıl yürütme niteliğiyle olgu ve olayların rasyonel özerini (değerler) keşfetme yetisine sahip olduğu için de sorumlu bir varlıktır. Dolayısıyla bir eylemin iyi veya kötü olduğu bilgisi, fâilin eyleminden önce gelir ve akıl sahibi her fâil, bir eylemin övülebilir ya da kınanabilir olduğunu (aklen) bilebilir. İnsana özel bu nitelik, mükellefiyetin bilişsel ve varoluşsal zeminini oluşturur. Buna rağmen insan, düşünmenin zorunlu olduğunu fakat sınırları olması gerektiğini idrak edebilen de bir varlıktır. Bu sebeple akıllı her varlık icmâlî düşünme yetisine sahip olsa da ayrıntılı bir şekilde bilme kapasitesi pek çok faktöre (zaman, mekân, koşullar vs.) bağlı olarak farklılaşabilir. Şu halde insanın ortak niteliği akledebilir olmasıdır. Fakat kavrama yeteneği farklı düzeylerde olabilir ya da koşullara bağlı olarak değişebilir. Nitekim Rummânî (öl. 384/994) aklı, şâhit âlem aracılığıyla gâib âleme istidlâlî mümkün kılan bilgi olarak tanımlar ve insanların bazılarının diğerlerine nazaran daha akıllı olduğunu söyler. Buna göre çok

<sup>6</sup> Hüseyim, *en-Nez'atü'l-Aklyyye fi-Tefkiri'l-Mu'tezile*, 69.

<sup>7</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebü'l-Hüzeyl'in, Allah'ı ve sıfatlarını (zarûrî olarak) bilmenin akıl yürütmeden de önce olduğu düşüncesine işaret eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1938), 32.

<sup>8</sup> Kādî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/66-67.

<sup>9</sup> Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/33.

<sup>10</sup> Kādî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 2/338-340.

<sup>11</sup> Omar Farahat, *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology* (New York: Cambridge University Press, 2019), 42.

fazla istidlâlde bulunan biri aklen yani bilgi yönünden diğerinden daha üstündür.<sup>12</sup> Bir diğer ifadeyle insanı düşünür kılan ve düşünme kapasitesini artıran bilginin oranıdır. Kādî Abdülcebâr'ın aklı, özel bilgilerin toplamı olarak tanımlaması da<sup>13</sup> bir yönüyle düşünme ediminin niteliğiyle bu bilgilerin oranı arasındaki ilişkiyi açıklar. Basitten analitik akla doğru akli gelişim seyri bilgi oranıyla ilişkili bir sürece dönüşür. Ne var ki her bir mükellefin derin bir araştırma ve anlama çabası içerisinde olması tarihin hiçbir döneminde ve topluluğunda mümkün olmamıştır. Üstelik mükelleflerin tamamından aynı nazarî çabayı göstermelerini istemek güç yetiremeyecekleri bir şeyi onlardan talep etmektir. Bu durumda Allah, kabihin fâili olacağı gibi mükellefler arasında bir ayrıcalığın oluşması (adl gereği) itirazı da kaçınılmaz kılacaktır. Oysa Allah, Mu'tezilî teolojide hem dünyada hem de ahirette adalet üzere kalmalıdır. Ayrıca dinin ve aklın hangi imkânları insana sunduğu adaletin varlığı için gereklidir. Adalet, her mükellefin basit istidlâllerde bulunarak en temel akli ve ahlakî meseleleri idrak edebileceği bir imkânı mükelleflere tanımalıdır. Açıkçası varlığa ve değerlere dair bilinçlilik hali, aklen olgun her bireyi kapsamalıdır.<sup>14</sup> Belirtildiği üzere Mu'tezile'nin kastı, ilimlerin derinliğine vâkıf olmak ya da deliller hakkında detay bilgilerle yükümlü olmak elbette değildir. Çünkü Mu'tezilî teolojide Allah, bir elçi ya da rehber olmaksızın kendisini idrak edebileceği bir form/fitrat üzere insanı yarattığından her bireyin akıl yürütmesi vâciptir. Üstelik varlığın bizatihi kendisi de Allah'ın varlığına işaret olması için yaratılmış nesnel bir delildir. Buna rağmen fitrî ve akli bilgi Allah hakkında yetersiz kalırsa ebedî cezanın hak edilmesi kaçınılmazdır. Bunun dışında bir resulün aracı olduğu din vasıtasıyla da Allah'ı bilmek zorunlu hale gelebilir. Ancak Mu'tezile'de akıl ve haberin insanı bilgiye zorlamadığı unutulmamalıdır. Fakat inançlardan bağımsız olarak insanın Allah'ın varlığına ulaşabileceği tek ortak yeti yine akıldır.<sup>15</sup> Çünkü akıl, bilgiye ulaşmanın aleti (istidlâl), hakikati keşfetmenin ve ona erişmenin yoludur. Bu bakımdan Mu'tezile'de tevhid, adl, nübüvvet ve şeriatı kapsayan dinin asıllarını aklın idrak etmesi, tafsilî bir biçimde değil, öncelikle icmâlî yönüyledir. Hatta bu asılların tümel idraki noktasında âlim ile avam arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla şeriat gelmeden önce asılların tüm ayrıntısıyla bilinmesi zorunlu değildir.<sup>16</sup> Nitekim Ressî (öl. 246/860), Allah'ın bilgisine aklın; kulluğun

<sup>12</sup> Rummânî, *Tefsîru-Ebi'l-Hasen er-Rummânî*, haz. Hıdır Muhammed Nabha (Beyrut Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 120.

<sup>13</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni fi-ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl*, thk. Muhammed Hıdır Nabha (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 11/370-374.

<sup>14</sup> Bu düzeyde olamayan zaten mükellef değildir sadece diğer mükelleflerin faydalanması için yaratılmış bir varlık olabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Himmâsî, *el-Münkız mine't-taklid* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, h. 1414/1993), 1/266.

<sup>15</sup> Mu'tezile akla mutlak bir güven içerisinde olduğundan bir elçi ya da ilahî bildiri olmadan insanın Allah'ın varlığını idrak edebileceğini savunur. Çünkü akıl, tek başına insanın dünya ve ahiretle ilgili işlerine yol göstermede yeterlidir. Peki akıl, tek başına yeterli ise Allah'ın gönderdiği elçilerin var oluş gayesi nedir? Mu'tezile, Allah'ın bir elçi aracılığıyla gerçekleştirdiği iradesini, insanın menfaati doğrultusunda bir lütuf olarak niteler. Bu nedenle peygamberler göndermek, şeriatlar vaz etmek, hükümler bildirmek, en doğru yolu gösteren uyarılar hazırlamak sadece lütuftur. İnsan bir elçinin haberinden bağımsız iman ederse bu durumda meşakkatin ziyadesi nedeniyle mükâfatı da o oranda artar. Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyim, *en-Nezatü'l-Akliyye fi-Tefkiri'l-Mu'tezile* (Beyrut: eş-Şeriketü'l-'Amme, 1976), 69.

<sup>16</sup> Abdunnur Bazâ, *Nazariyyetü't-Ta'lil fi'l-Fikrayni'l-Kelâmî ve'l-Usûlî* (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2011), 40; Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, Allah'ı bilmeyi vâciblerin ilki kabul ederken; Basra kolu, vaciplerin ilki olarak nazara işaret eder. İbnü'l-Melâhimî bu ayrımı derin bir farklılık olarak görmez. Sadece ifade farklılığı

bilgisine kitabın; ibadetin bilgisine resûlün delil olduğunu belirtirken bu ayrımı vurgulamak ister. O, akli diğer iki delilin aslı ve öncülü kabul eder. Çünkü kitap ve resul (sünnet), ancak akli kanıt ile bilinebilir. Allah hakkında bilgiyi akliyattan kabul eden Ressî, akli mefhumları ispat ve nefy olmak üzere ikiye ayırır. İspat, Allah'ı bilme ve varlığını ikrar iken; nefy, teşbihten onu tenzih etmektir. Ona göre tevhid, ispat ve nefy arasında dengenin sağlanmasıdır.<sup>17</sup> Bu ise insanı sorumlu kılan en basit istidlâl bilgisinin oluşması demektir. Bu nedenledir ki Kādî Abdülcebbar akıl ile kastedilenin bizatihi kendisi olmadığını düşünür. Akıl ile iktisâbî bilgilere ulaşmayı sağlayan özel/belirli bilgileri ve yükümlü tutulan fiillerin yerine getirilmesini sağlayan kapasiteyi kasteder. Bu nedenle akıllı birey, gerekli bilgileri elde etmeyi mümkün kılan ve vâcip olan fiilleri yerine getirmeyi sağlayan (özel) bilgilere sahip bir varlıktır. Ona göre dolaysız (zorunlu) bilgi sezgiseldir ve bu yönüyle bir kanıtı ihtiyaç duymaz. Üstelik bu bilgi, Allah'ın akıl sahibi her insanda dengeli ve hassas bir kapasite olarak var ettiği apaçık bilgidir. Şu halde onun özel bilgiler olarak nitelediği akıl sayesinde nazar, istidlâl ve amel yani teklif gerçekleşir. O, zarûrî bilgiler ile akıl arasında bir ayırım da yapmaz. Böylece bedihî bilgiler, nazar ve istidlâlî mümkün kılar ve teklifî hükümlerin yerine getirilmesi için (epistemik) aslı oluşturur. İnsan için özel bilgiler, kavrama ve düşünme kapasitesidir ve kötülüğe yönelmeme hususunda insana kontrol yetkisi verir. Bireyin âkil olarak nitelenmesi için de bu zorunlu bilgilerin (bütün parça ilişkisi ve genel ahlâkî ilkeler) varlığı zorunludur. Dolayısıyla akıl da vahiy gibi doğrudan Allah tarafından verilmiş bir bilgiler bütünüdür.<sup>18</sup> Fakat burada düşünme, bilgi ve neticesinde makul kanaatlerin (doğru davranış) var olmasının temel ölçütü her halükarda bireysel aklın işlevsel kullanımıdır.

İnsanın akleden ahlâkî bir varlık olması elbette metafiziğe dair bilginin kendisinde doğrudan (zarûrî) yaratıldığı anlamına gelmez. Çünkü inkâr ve ahlâkî olmayan davranışlar yeryüzündeki yaşamın bir gerçeğidir. Bu nedenle akıllı birey, kendi varlığında hazır bulunduğu bilgileri bilme sürecine dahil edebilme iradesini (zorlayıcı nedenlerin etkisinden bağımsız) gösterebilmelidir.<sup>19</sup> Özellikle bir din/inançtan ya da bir otoritenin baskın etkisinden bağımsız olarak Allah hakkında bilginin koşullarını kendisinden ve evrenden hareketle etkin bir düşünme faaliyeti (nazar) yoluyla edinebilmelidir. Zira Mu'tezilî düşüncede akıl,

olarak değerlendirir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi-usûlî'd-dîn*, thk. Faysal Bedir Avn (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010), 444.

<sup>17</sup> İcmâyı da her üç delili kapsayan dördüncü bir delil olarak vurgular. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâsım er-Ressî, *Mecmû Kitâbü ve Resâilü l'l-İmâmî'l-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, thk. Abdülkerim Ahmed Cedebân (San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2001), 631-632; Muhammed Ammâra, *Resâilü'l-adl ve't-tevhid* (Kahire: Dârü's-Şurûq, 1988), 1/124-126; Kâsım er-Ressî'nin Tevhid ilkesi ve teşbihin reddi konularındaki görüşleri için bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi -Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümlüne Kadar-* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 195-97, 202-207; Resul Öztürk, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı* (Van: Ahenk Yayınları, 2008), 88-92, 105, 113 vd.

<sup>18</sup> Akıl, bir duyu, araç, kuvve ya da madde değil, bilinen şeylerin özel toplamıdır. Örneğin aklın madde olarak anlaşılması her türlü arazi kabul eden bir cevher olduğu anlamına gelir. Bu da edilgen bir formda bilginin yanında cehaleti de kabul edebileceğini gösterir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/370-374.

<sup>19</sup> Erken tarihte Gaylân ed-Dımeşkî, Allah'a imanın ikinci bir bilgi ile gerçekleştiğini söyler. Onun ikinci bilgi ile kastı, nazarın sonucunda oluşan bilgidir. İlk bilgi, insanın nazar ve istidlale yönelmesizin benliğinde hazır bulunduğu bilgidir. Mütakellimlerin zarûrî bilgi olarak nitelediği bilgi, Geylân'da ilk bilgi türüdür. Gaylân'ın düşüncesinde Allah'ı bilme, insanî fiil olan nazarın neticesinde gerçekleşir. Bu da insanın gücü dâhilinde olan ve iradesi doğrultusunda var olan bilgidir. Bu sebeple erken dönemde bilgi meselesi, bir yönüyle iman diğer yönüyle de insanın kudreti, irade ve ihtiyarı ile bağlantılı bir konu olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 47.

hem nazar ile elde edinilen (mükteseb) bilgilerin altında yatan kapasitedir hem de zorunlu, açık bilgilere doğuştan sahip olmaktır. Buradan hareketle makale, Allah'ın varlığına inancın fiziksel koşullarıyla birlikte bir kapasite olarak aklın ve bilginin işlevine odaklanmaktadır. Mu'tezilî düşüncede insanı sorumlu kılan başlangıç ilkeleri ve insanda hazır olan bilginin sınırlarını kategorik olarak izleyebilmeyi gaye edinmektedir. Bunun için de akıllı bir varlık olarak insanı mükellef kılan evvelî bilgilerin temel niteliği zikredildikten sonra sorumluluğa ulaştırılan varoluşsal ve bilişsel süreçler tetkik edilecektir. Makale firkalar arasında bir karşılaştırmaya dayanmadığı için Mu'tezile merkezinde ana tema tahlil edilecektir. Çalışmada ayrıntılı lügavî ve ıstilahî kavram analizlerine yer ayrılmayacak muhtevayı oluşturan kategorik süreçler tasnif edilerek ekol içerisinde bir karşılaştırma sunulacaktır. Ayrıca makale başlığı için marifetullah kavramı bilinçli olarak tercih edilmemiştir.<sup>20</sup> Nitekim bu başlık altında makale düzeyinde çalışmaların varlığı dikkate değerdir.<sup>21</sup> Kaldı ki marifetullah, insanda var olan Allah'a dair bilginin hatırlanması ya da hatırlatıcı zihinsel süreçlerin mantıksal bir zorunluluğudur. Dahası ma'lum ile kurulan her mantıksal ilinti bir anlamda marifeti oluşturur. Bu yönüyle döngüsel bir harekettir ve insanın başlangıca (fitrata) dönüşünü de ifade eder. Makale ise insanın bilgi (marifetullah) öncesindeki fiziksel ve bilişsel yapısına, bilginin gerekli kıldığı sorumluluklara ve kayıtsız kalınan bilginin uhrevî hükmüne odaklanmaktadır. İlintili olsa da makalenin ana teması zihnin salt nesnelere hareketle Allah hakkında bilgiye ulaşabileceği gerçeği değildir. İnsanın daha öncesinde varoluşsal ve bilişsel olarak hazırlanmış süreçleri makalenin asıl ilgisini oluşturmaktadır. Şu halde insanı mükellef kılan fiziksel faktörlerle en alt bilgi düzeyi, sorumlu olmayı gerektiren bilgilerin nitelikleri ile teklifin aklî ve ahlakî kaideleri ana temayı oluşturmaktadır. Sonuç olarak makalede, insanın fiziksel gelişim ve aklî olgunlukla birlikte gelişen sorumluluk aşamaları, buradan hareketle uhrevî konumu tasvirî bir yöntemle takip edilecektir. Allah hakkında bilginin varoluşsal ve bilişsel süreçlerle ilintisi kategorik ayrımlarla tespit edilerek hedeflenen özgünlük sağlanacaktır.

### 1. İnsana 'Akıl' Niteliğini Kazandıran Bilgiler

Mu'tezilî düşüncede Allah, kendisini etkin akıl (nazar/akıl yürütme) yoluyla bilmenin işaretlerini var etmiştir.<sup>22</sup> Akla gelebilecek ilk soru da neden akıl yürütme görevlerin

<sup>20</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, marifetin, ilim kelimesine göre daha husûsî olduğunu söyler. Marifet ona göre bir şeyin değerinden ayrıldığı özü/zâtını bilmektir. Zührî'ye atıfla marifet kelimesinin irfânü'd-dâr (evin kalıntıları) terkiibinden türediğini ifade eder ve kalıntılar sayesinde varlığı anlaşılan şey için kullanıldığını zikreder. Evin kalıntılarının irfân olarak nitelenmesi de eve ilişkin bilgiye götürdüğü içindir. Elbette dâr/ev ile terkiib halinde ifade ettiği anlam her marifetin eser, delil ve işaret ile elde edildiği anlamına gelmez. Nitekim ârif, bilgisi dahilindeki bilinenleri temyiz gücüne sahip olan kimsenin de adıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selîm (Kahire: Dârü'l-İlm ve's-Sekâfe, 1998), 80.

<sup>21</sup> Marifetullah'ın kelim ekolleri ve sufler nazarında muhtevası ile farklı süreçleriyle ilintili araştırmalar için bk. Recep Ardoğan, "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah", *Marife* 6/1 (2015), 176-199; Rıza Korkmazgöz, "İslâm Düşüncesinde Allah'ı Bilmenin (Ma'rifetullah) Yolları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014), 185-226; Mehmet Şaşa, "Kâdî Abdülcebâr'ın Marifetullah Teorisi", *Kader* 17/1 (Haziran 2019), 153-184; Nuray Durmuş, Mu'tezile Akılcılığında Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023), 452-476.

<sup>22</sup> Kâdî Abdülcebâr, nazar ile düşünmeyi/fıkr, kalp ile tefekkürü kasteder ve fikrin nasıl oluştuğundan söz eder. Fikir, bir şeyin hâlini tefekkür etmek, onu başka şeylerle karşılaştırmak veya vuku bulan şeyleri başka şeylerle kıyaslama yoluyla gerçekleşir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 12/4; İbnü'l-Melâhîmi ve Ebü'l-Hüseyn bir kelimenin eş anlamlı başka bir kelime ile tarifini doğru bulmaz ve onun bu tanımını kabul etmezler.

başında gelmektedir? Çünkü vahyin hükümleri, ne söyleyeceğimiz ve ne yapacağımızla ilgili olarak Allah hakkında bilgi ortaya çıkmadıkça hiçbir işe yaramaz. Örneğin kime dua edeceğimizi bilmeden dua etmemizin bize bir faydası olmadığı malumdur. Burada şöyle sorulursa: Etkin (spekülatif) aklın Allah bilgisine götürdüğünün delili nedir? Bu soruya Kādî Abdülcebâr kendi varlığını (nefs/düşünür olma) ve fiziki cisimler hakkında gözlemlediklerim (deliller), şeklinde cevap verir.<sup>23</sup> Mu'tezile, hem Allah bilgisine hem de ahlakî pratiklere ulaşmada aklın birincil faktör olduğunu ısrarla savunur. Onlara göre Allah, insanoğlunu hem algılayan hem de düşünen olarak yaratmıştır. Bu kapasiteye bağlı olarak ahlakî yaşam da dâhil Allah'ın varlığını ve niteliklerini rasyonel bir şekilde araştırma sorumluluğu insanın en başta gelen görevidir.<sup>24</sup> Zira insanın ilk akıl (bedîhî) ile Allah'ı bilme sınırına erişebilmesi zarûrîdir. Bütün akıllar bu düzeyde eşit konumdadır. Bunun için insanın aklî olgunluğa ulaşmış olması aklî teklifin ön koşuldur. Bu bağlamda Kādî Abdülcebâr, aklî olgunluğa ulaşan akıllı varlığın niteliklerini şu maddelerle tasnif eder:

1. İrade eden, kerih gören ya da inanan olmak gibi şahsına özel nitelikleri olduğu üzere bilme
2. Algılanabilir (müdrekat) olanları bilme. Akıl, duyu idraklerini aklî idraklere dönüştürebilir.
3. İlk zorunlu bilgileri (bedîhî) bilme
4. Delalet ettiği yön üzere delili bilme
5. Fiillerin yapma ve kaçınma gerekçelerini bilme
6. Uyuyan ve unutanın aksine bir dâî/motiv üzere fiili yaptığını bilme
7. Genel anlamda fiillerin hasen ya da kabih olduğunu yani fiillerin (değersel) yönlerini bilme.<sup>25</sup>

Bir ve ikinci maddede akıl, psikoloji bilimin kavramlarıyla ifade edilecek olursa bilinç ve sezgi anlamına gelir. Bu maddeler, akıllı ve çocuk için de geçerlidir. Üçüncü ve dördüncü maddelerde akıllı varlık, çocuktan ayrılır. Çünkü şehvet<sup>26</sup> çocukta daha baskındır. Delilin kendisini, şüpheli olandan ayırt edebilecek bir kontrol yetisi henüz onda gelişmemiştir.

---

Onlara göre nazar, inanç ve varsayımlarla bir şeye vakıf olmak için inanç ve faraziyelerin düzenlenmesi üzerine düşünmez. Bilgi için bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fi-usûlîd'dîn*, thk. Martin McDermott-Wilferd Madelung (London: el-Hudâ, 1990), 27.

<sup>23</sup> İnsanın kudreti dahilinde olan ve olmayan fiillerle marifetullahı istidlâl in imkânı için bk. Kādî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûlî'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/146-148; Ayrıca bk. Kādî Abdülcebâr, *el-Usûlî'l-hamse el-mensûb ilâ'l-Kādî Abdülcebâr b. Ahmed el-Esedî'l-Ebâdî*, thk. Faysal Bedir Avn (Kuveyt: Meclisü'n-Neşri'l-İlmî, 1998), 66.

<sup>24</sup> Kādî Abdülcebâr, insanın akıl yürütmesinin varoluşsal formunu en temelde, kendi edimlerinin idraki içerisinde olması ve varlık üzerinde istidlâl yapabilme yetisi olarak belirler. Ayrıntılı bilgi için bk. Kādî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûlî'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/86-88, 154-156; Anthony Robert Byrd, *A Euro-American 'Ulama? Mu'tazilism, (Post) Modernity, and Minority Islam* (Georgia: Georgia State University, Religious Studies, Thesis, 2007), 32; Ayrıca bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi usûlî'd-dîn*, 40, 59.

<sup>25</sup> Hüsnü Zeyne, *el-Akl 'inde'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978), 36-37; Kādî Abdülcebâr, kemâl-i aklın bilgi ile ilintisini üç kısma ayırır. İlki, delillerin asıllarını bilmektir. Bu bilgi, algı nesnelere (mudrekât) ve fiil fâl bağlantısına dair evvelî bilgileri kapsar. İkincisi, delillerin matlûbunu (hedef bilgi) bilmektir. Nazar ve istidlâl ile ilintili durumları bilmek bu türdendir. Sonuncusu ise diğer iki bilginin varlığı ile gerçekleşecek bilgilerdir. Deney, gözlem, deneyim, eğitim vb. türden bilgiler bu kapsama dahildir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû fi'l-muhîr bi't-teklîf*, thk. J. J. Houben (Beyrut: Dârü'l-Meşriq, 1986), 2/261.

<sup>26</sup> Kādî Abdülcebâr'a göre şehvet, insan tabiatında mevcut bir meyil olup insanın istediği davranışları yapma yönünde eğilim göstermesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Demir, *Kādî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 54-55.

Fakat akıllı varlığın akıl yürütme konusunda ara sıra hatalar yapması şehvî kuvve nedeniyledir. Zira akıl, ancak şehvetin baskın etkisiyle işlevini yerine getiremez. Dolayısıyla çocuğun şehveti kontrol etme acziyeti, hata yapma olasılığını artırır. Bu nedenle çocuk ve deli, şehvî duygulara daha kolay boyun eğer. Şehveti kontrol etmek ise bireyin akıl sahibi olarak nitelenmesi ve sosyal uyumun gerçekleşmesi için oldukça önemlidir.<sup>27</sup>

Hâkim el-Cüşemî (öl. 494/1101) de kişinin akıl sahibi olmasını gerektiren bilgileri biraz farklı şekilde sınıflandırır:

1. Bireyin kendisini bilmesi
2. Kendi halini ve koşullarını bilmesi
3. Sezgisel/algılanabilir olanları bilmesi
4. Kategorileştirebilme yolunu bilmesi: Örneğin mevcudun, kadîm ve hâdis olma dışında kalamayacağını bilme.
5. Deneyim ve adet üzere oluşan bilgi: Bir cismin iki ayrı mekânda bulunamayacağı ya da pamuğun ateşle temasında yanacağı bilgisi.
6. Fiilin fâil ile ilintisinin bilgisi
7. Olayların gerçek yüzünü idrak bilgisi
8. Ebû Ali el-Cübbâî'ye (öl. 303/916) göre haberleri verenin bilgisi. Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933), bu bilgi türünü akîl olgunlukla ilişkilendirmez ve sem'îyyatın mükellef olmayanlar için de geçerli olduğunu düşünür. Fakat yine de o, sem'îyyat bilgisinin akîl olgunluğu gerektirdiğini inkâr etmez.
9. Muhatabın ne kastettiğini anlama bilgisi.
10. Kabih ve hasen olan şeylerin değer yönlerini (vech) idrak bilgisi.<sup>28</sup>

Hâkim el-Cüşemî, bütün bu bilgiler gerçekleştiğinde kişi akıllı niteliğine sahip olur, der. Bu bilgilerin yokluğunda ise akıl ile nitelenemez. Dolayısıyla akıl, bu bilgilerin bütünüdür.<sup>29</sup>

Bunlar, insanın yaratılıştan kendinde hazır bulunduğu ve deneyimlediği ilk bilgilerdir. Câhiz'in ileri sürdüğü üzere bilginin Allah'a isnad edilmesi meselesi, insanî kudretin ilkeleriyle çelişmemelidir. Çünkü kudret, akıl ve bilginin varlığı için temeldir. Câhiz, bu sorunu tabiat fikrine tutunmakla çözmeye çalışır. Ona göre bilgilerin tamamı tabîi/doğal zorunluluk üzere meydana gelir. İnsanın fiilleri de bunun dışında değildir. Onun irade dışında bir kesbi de yoktur.<sup>30</sup> Câhiz ve onun gibi düşünen Mu'tezilî bilginlerin, bilginin zarûrî oluşunu tabiat kanunlarıyla ilişkilendirmesi iman noktasında Cebriyye ile benzer olduğu fikrine götürmüştür. Buna göre kâfir, imana kâdir değildir. Çünkü o, Allah'ın yaratmış olduğu tabiatı (inanma doğası) kendisinde taşımamaktadır. Ancak Ebû Zeyd, Câhiz'in teorisinden böyle bir sonucun çıkarılmasını doğru bulmaz. Allah'a ve sıfatlarına

<sup>27</sup> Câhiz'a göre şehvet, fiile istek uyandırıp ona yönlendirirken akıl fiilden vazgeçirebilir. Şehvet galip gelirse bu baskın etkiyle fiil meydana gelir. Fakat akıl üstün gelirse bir fiil gerçekleşmeyebilir. Ancak o, yine de fiilin tab'an oluşmasına bu durumun engel olmadığını düşünür. Anlaşıldığı kadarıyla aklın bir fiilin vukunu mutlak surette gerektirmemesi ayrıca bir denetim/yönetim sistemi olması nedeniyledir. Bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/50; Ayrıntılı bilgi için bk. Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile*, 38.

<sup>28</sup> Hâkim el-Cüşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dârul-İhsan, 2018), 383-384.

<sup>29</sup> Hâkim el-Cüşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fi'l-usûl*, 384; Mu'tezile'de tarih içerisinde aklın mahiyetine yönelik yaklaşımların tahlili ve kavramın farklı tanımları için ayrıca bk. Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", *Kelam ilminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, haz. Mustafa Öztürk vd. (Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004), 311-322.

<sup>30</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/26; Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 51.

dair zarûrî bilgi kâfirde de bulunmaktadır. Fakat kâfir, inadı, inkârı ve bu inat ve inkâr üzerindeki ısrarı nedeniyle kâfir olmuştur. Câhiz'e göre kâfir, bilen ile inat eden arasında kalan fakat inancına/mezhebine tutkusu kendisini kuşatan biridir.<sup>31</sup> Öyleyse deli ve çocuk dışında insanlar arasında akıl ve bilgiye erişim noktasında bir ayırım söz konusu değildir. Akıllı varlık ile kastedilen de insan olmanın doğasını yansıtan başlangıç ilkeleri ve öncüllerdir. Bu bağlamda Câhiz, akıllı varlığın niteliklerini şu şekilde tasnif eder:

1. Kendisini idrak eder. Kendisinden haber verebilir, durumunun farkındadır, kendindeki oluşları algılayabilir.<sup>32</sup>
2. Algı idrakleri ise iki türdür. Duyusal idrakler ve akllî idrakler ya da kavramlar. İlki, beş duyu ile eşyayı bilmektir. Akllî idrakler ise duyusal olmayan gizil olan şeylerin idrakidir. Duyu idrakleri, bilginin temelidir ve gâibe delil olan aslı oluşturur.<sup>33</sup>
3. İyi ile kötüyü, fayda ile zararı birbirinden ayırmaya gelince; akıllı birey, fiillere iyi ya da kötü nitelikleri kazandıran koşulları bilebilir. Çocuktan ve bir deliden farklı olarak Allah'ın ne emrettiğini ve yasakladığını idrak edebilir.
4. Açık, basit algılar ve zahirî olgulara dair Câhiz, Arap aklını tasvir eder. Arab'a göre her şey sezgisel, doğal ve adeta bir ilham gibidir. Hiçbir surette bir çaba, tahammül, düşünce hareketi ya da talep gereksinimleri yoktur. Sadece kalpleriyle alakalı olan şeyleri ezberlerler. Bir kasıt, zorluk, talep olmaksızın akıllarıyla bağ kurarlar. Başka bir yerde bu ilim türüne şu sözlerle işaret eder: Hakikatlerin çoğunda, düşünmeksizin açık olmayan şüpheler vardır. Bununla şeytan, gaflet içerisinde olan insanları aldatır. Zahirî olan işlerde onları aldatmaya bir yol bulamaz. Çünkü akıllı insanlar, zahirî ve apaçık olguları bilirler. Kapsamlı fikirlere ve görüşlere inmeden, istişare ve yardımlaşmaya yönelmeden, kitapları incelemeyen ve derin düşüncelere dalmadan bilebilirler. Kendini düşünen zayıf karakterli, aptal insanların aksine insanlar görüneni olduğu gibi bilirler.<sup>34</sup>
5. Akıl yürüten, bir neden/dâif olmaksızın hareket etmez. Düşünen biri, fikri harekete geçiren ihtiyaç ve değişim talebi olmadan düşünmez. Nedenler ne kadar artarsa akıllı birey fiile o denli yönelir. Havâtır (düşünmeye yönelten içsel çağrı) artmadıkça nazar; ihtiyaçlar artmadıkça havâtır artmaz, düşünce ancak ihtiyaç ve gayeden uzaklaştığında kaçınılan olur. Şu halde akıllı birey, eylemi niyet ettiği bir sebep ve amaç doğrultusunda yapar yani fiilini yaparken bilinçlidir.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Câhiz, "akıl, ikrah (baskı ve zorlama) halinde kördür", der. Bu nedenle her birey, düşüncesiyle tercihini belirleme noktasında eşittir. Fakat insanlar arasında anlayış ve idrak farklılığı ya da farklı çevresel koşullar her akıllı bireyi eşit dinî ve ahlâkî sonuçlara ulaştırmamaktadır. Bilgi için bk. Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/452; Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî fi'l-Tefsîr*, 51; Câhiz, insanların akıllarının hemen hemen birbirine yakın olduğunu düşünür. Buna göre akılların bilgiye ulaşabilme ve hakikatleri anlayabilme noktasında eşitliği, en nihayetinde insanlar arasında ortak bir ölçütün varlığı anlamına da gelmektedir. İlgili yer için bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/100.

<sup>32</sup> Câhiz, *Kitâbü'd-delâ'il ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-tedbir* (Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1987/1988) 69-70; Abdülmecid el-Cevzî, *Mekânetü'l-Aklî fi'l-Felsefeti'l-Câhiz* (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 196-197. Not: Sayfa numaralandırmada Pdf görünüm esas alınmıştır.

<sup>33</sup> Bilgi için bk. Câhiz, *Kitâbü't-Tebassur bi't-ticâre*, thk. Hasan Hasenî Abdülvehhab (Kâhire: Müessesetü Hindâwî, 2017), 39; Cevzî, *Mekânetü'l-Aklî fi'l-Felsefeti'l-Câhiz*, 196.

<sup>34</sup> Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 3/28-29; Cevzî, *Mekânetü'l-Aklî fi'l-Felsefeti'l-Câhiz*, 197.

<sup>35</sup> Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhizî'l-Kelâmîyye*, haz. Ali Bû Mühlîm (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, 2002), Cevzî, *Mekânetü'l-Aklî fi'l-Felsefeti'l-Câhiz*, 197.

6. Akıllı birey, eylemi üstlenmeyi veya eylemden kaçınmayı gerektirecek nedeni bilir. O, fiillerini seçebilen kişidir. Aklının gücü, doğasının gücü karşısında zayıflamaz. Aklî mizacı (garîza) doğasının tüm güçlerini ve arzularını tatmin eder. Bu nedenle Câhiz, istitâa ve temkîni insanın ayırıcı vasfı olarak niteler.
7. Akıllı birey, delilin işaret ettiği şekilde bilir. Akıl, delil olabilecek şey ile olmayacak olanı ayırt edebilir. Şüpheli olanlar arasında delili anlayabilir ve delil ile hileyi ayırabilir. Örneğin mülhid, akıllı biridir. Delil ve kanıtları anlayabilir. Şayet nübüvveti ispat etmek için sunulan delilleri kavrarsa uykusundan uyanır, sersemlikten hakikatin izzetine ve batılın rezilliğine, delilin şüphe üzerindeki hükmüne tanık olur.<sup>36</sup>

Ebü'l-Hüzeyl, marifeti insanın fiili, bu marifetle ilişkili olan kudreti de Allah'ın insana ihsanı şeklinde anlar. Ancak bu düşünce kendisini yeterince ikna etmez. Daha doğrusu kula verilmiş olan (ilahî lütuf) kudretle kulların fiillerinden biri olan marifet arasındaki bağıntı sorun teşkil eder. Bu sorunu aşmak için o, bilgileri ikiye ayırır. İlki, Allah'ı tanıma ya da Allah'ı tanımaya çağırın delili bilme şeklinde ızdırârî; diğeri de bu bilginin dışında kalan duyu/sezgisel bilgileri ile kıyastan oluşan ihtiyarî/iktisâbî bilgilerdir.<sup>37</sup> Ebü'l-Hüzeyl, bilgilerin kategorik olarak dört türünden söz edilebilir, der:

1. Bedîhî/evvelî bilgiler: Kişinin kendi varlığını bilmesi gibi.
2. Sezgi/duyu yoluyla bilme
3. Haber yoluyla bilme
4. Nazar ile bilme

Allah'ı bilme yolu bedihi olmaz, çünkü bu bilgide şüphe, istidlâl ya da ihtilaf oluşmaz. Dolayısıyla bilmeme gibi bir seçenek meydana gelmez. Allah, sezgi ile de bilinmez. İnsan bu şekilde bilme formuna sahip değildir. Haber vasıtasıyla da bilinemez. En nihayetinde haber de duyuya/idrake dayanmalıdır. Bu durumda Allah, soyutlama yapabilme yetisi olan akıl ile bilinir.<sup>38</sup> Ancak Ebü'l-Hüzeyl'in düşüncesinde Allah'ı bilme hali, düşünme ediminin karmaşık süreçlerine maruz bırakılmayacak düzeyde basit ve (birey için) zorunludur.

Bişr b. Mu'temir (öl. 210/825), bilgilerin üç farklı şekildedir. İlki, insanın kendisini bilmesidir. Bu bilgi, insanın fiili değildir. İnsanda doğrudan yaratılan bir bilgidir. Diğer ikisi de sezgi aracılığıyla idrak edilenler ve rey ya da kıyas yoluyla bilinenlerdir. Nazzâm (öl. 231/845) ise bilgiyi ikiye ayırır. Beş duyuyla bilinen sezgisel bilgiler ve haberler zarûrî iken; akıl yürütme yoluyla elde edilen spekülâtif bilgiler mükteseptir. Diğer bir tasnifte Nazzâm zorunlu olarak var olan bilgileri:

1. Duyusal bilgi yani beş duyuyla bağlantılı bilgi.
2. Biyografiler ve geçmiş olaylar gibi haberlerin doğruluğunun bilgisi.
3. Muhatabın niyetini bilmek yani kişinin, diyalog ve tartışma sırasında hitap edenin sözlerini bir başkasına değil kendisine yönelttiğini bilmesi.

İktisâbî/akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgiye gelince bunlar aklî ilimlerdir; yani Allah'ı ve elçilerini bilmek, tefsir ilmi, fetva ilmi gibi doğası ihtilaf ve anlaşmazlık olan ve yöntemi akıl yürütmeye dayalı olan ilimlerdir.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhizî'l-Kelâmîyye*, 156; Cevzî, *Mekânetü'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Câhiz*, 198.

<sup>37</sup> Ebü'l-Hüzeyl, Cehm b. Safvân'ın cebr düşüncesi ile Gaylan'ın ihtiyar anlayışı arasında orta bir konumda yer alır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü Zeyd, *el-itticâhü'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 48.

<sup>38</sup> Hımmasî, *el-Münkız mine't-taklîd*, 1/260-261.

<sup>39</sup> Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhizî'l-Kelâmîyye*, 112; Cevzî, *Mekânetü'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Câhiz*, 254; Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Akılleşme Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 248-252.



Muammer b. Abbâd'a (öl. 215/830) göre insanın sahip olduğu bütün bilgiler on cinstir. Bu bilgilerden beşini, duyuların idrâki oluşturmaktadır. Geçmiş biyografilere ve mevcut ülkelere ilişkin bilgiler altıncı cinsi; muhâvere ve tartışmada muhâtabının sana yöneldiğine ve sadece seni kastettiğine (kasdü'l-mütekellim) ilişkin bilgiler yedinci cinsi oluşturmaktadır. Muammer b. Abbâd, insanın kendi varlığına ilişkin bilgisini (vücûdü'l-insân li-nefsihî) sekizinci cins olarak belirlemiştir. O, "insanın kendi varlığına ilişkin bilgisi" üzerinde, duyuların hiçbir şekilde etkisinin bulunmadığını, bu bilginin bütün bilgilerin temeli olduğunu ve bildiğimizi varsaydığımız bütün şeyler içinde en küçük bir kuşkuya dahi yer bırakmayacak bir bilgi olduğunu söyler. "İnsan ya kadîmdir ya da hâdistir" şeklindeki bilgi dokuzuncu; "insan muhdes olup kadîm değildir" şeklindeki bilgi de onuncu bilgidir.<sup>40</sup>

Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Hâşim el-Cübbâi ile takipçileri, aklî olgunluk ile tamam olan bilgilerin zarûf olduğunu düşünürler. Bunlar arasında idrak bilgileri, mevcudun kadîm ve hâdis olma dışında kalamayacağı, bir şeyin var olma ya da yok olma dışında bulunamayacağı, bir cismin iki mekânda aynı anda yer alamayacağı, muhatabın sözünden kastının bilineceği, kendisi hakkındaki bilgileri, bazı kabihlerin kötü olduğu, bazı hasenlerin de iyi olduğu bilgisiyse bazı vaciplerin vacip olma nedenleriyle haberleri iletenin bilinmesi zarûf bilgi türleridir. Bunun dışındaki bilgiler, müktesebtir. Zarûf bilgiyi mükteseb bilgiden ayıran temel kriter ise bir kimsenin şek ve şüpheyle kendisinden uzaklaştırması mümkün olmayan bilgiler zarûf; şüpheyle kendisinden uzaklaştırması mümkün olan bilgiler müktesebtir.<sup>41</sup> Nitekim insan bilme yetisiyle aşkın bir varlık olan Allah'ı zorunlu olarak bilemez ve kesinlikle algılayamaz. Bu nedenle Allah hakkında doğrudan ve zorunlu bir bilgi yoktur.<sup>42</sup> Teklif devam ederken insanın Allah'a dair bilgisi her halükarda delillerle garantilenmiştir. Buna göre delillerin ve delil üzerinde nazarın varlığı zorunlu iken Allah'ı bilme ızdırârî şekilde değildir.

Nitekim Mu'tezile'de aklî delil dışında kalan diğer deliller, Allah'ı bilme hususunda fer'dir. Allah'ı bilmek asıl olduğuna göre kitap, sünnet ve icmadan oluşan fer ile asl'a istidlâl mümkün görülmez.<sup>43</sup> İbnü'l-Melâhimî (öl. 536/1141) aklî delilin öncesinde nazar yok ise delil olmayacağını söyler. Fakat semî delil için bu kaide geçerli değildir. Çünkü semî delil, kitap, resûlün sözleri ya da ümmetin ortak kanaatidir. Aklî delil ile bilinmeyen bir şey, Allah'ın ya da resulün sözüdür. Ancak aklî delil, semî delil olmaksızın da medlul ile epistemik bir bağ kurabilir.<sup>44</sup> Bu nedenle Nazzâm'a göre akıl, din gelmeden önce tefekkür ve teemmül ederek yaratıcıyı bilebilir. Ebü'l-Hüzeyl'e göre de Allah'ı bilmek ve O'nu bilmeye sevk eden delili bilmek aklın zarûf oluşundan kaynaklanır.<sup>45</sup> Fakat burada Mu'tezile'nin aklın delil

<sup>40</sup> Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhiz-Mesâ'ilü'l-cevâbat fi'l-ma'rife*, thk. Abdüsselam Harun (Beirut: Dâru'l-Cil, 1979), 4/51-52; Hâkîm el-Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il fi'l-usûl*, 373; Muammer b. Abbâd'a göre on bilgi türü: Bunlardan beşi duyu algılarıdır. Altıncı ve yedinci türler, geçmiş yaşamların bilgisi ve muhatabın niyetinin bilgisidir. Nazzâm'ın da zikrettiği bir bilgi türüdür. Sekizinci tip bilgi, öz-bilgi ya da öz bilinç (şuur) diyebileceğimiz şeydir ve bu tür bilgi, duyular kullanılmadan elde edilir. Dokuzuncu ve onuncu tipler ise bunlar kıdem ve hüdûsa dair bilgilerdir. Kişi öncelikle kendisinin ya kadîm ya da hâdis olduğunu ve üçüncüsü olmadığını bilir, sonra özellikle kendisinin ezeli değil sonlu olduğunu bilir. Bilgi için bk. Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhizü'l-Kelâmîyye*, 112.

<sup>41</sup> Hâkîm el-Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il fi'l-usûl*, 373-374.

<sup>42</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/64.

<sup>43</sup> Bazâ, *Nazariyyetü't-Ta'lil fi'l-Fikrayni'l-Kelâmî ve'l-Usûli*, 37.

<sup>44</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-Fâik fi-usûli'd-dîn*, 37.

<sup>45</sup> Kadri Hafız Tugan, *Mekâmu'l-Akl inde'l-Arab* (Beirut: Dâru'l-Kuds, 2002), 81.

olan niteliğini, her şeye hükmedebileceği tarzında anlamadığı vurgulanmalıdır. Onlar için akıl, -yalnızca- idrak kaynağıdır. Yoksa dinin varlığına rağmen şeriatın aslı ve kaynağı değildir.<sup>46</sup> Dolayısıyla aklın en özel vasfı, şeriat olmasa da delillerle Allah hakkında bilgi edinebilecek ya da O'nun varlığına dair anımsamayı yapabilecek yeti olmasıdır. Kişiyi âkil yapan ve nazara hazırlayan da evvelî bilgilerin varlığıdır. Bu akıl, insanın kendisi, fizikî evren ve ahlâkî değerlere dair bilgi bütünlüğünden oluşur. İnsanın mükellef olmasının nedeni de bu bilgilerin doğasının bir parçası olmasıdır. Ancak şu husus da belirtilmelidir ki Mu'tezile açısından akıl, başlı başına bir amaç taşımaz. Aklın ve dolayısıyla nazarın nihaî gayesi, Allah'ın bilinmesi ve bireyi ahlâkî davranışa motive etmesidir. Bu hedefe ulaştıracak olan bir şey de (nazar) vâcib olmanın dışında kalamaz. Açıkçası Mu'tezilî düşüncede Allah'ın bilgisine sahip olmak, fâil için en aslı görevdir. Bu sorumluluğu yerine getirmeyi sağlayacak düşünme/nazar eylemi de aynı şekilde zorunludur. Kaldı ki Mu'tezile'de aklın, zarûrî olarak idrak edilemeyen şeyleri delilsiz bilmesi imkânsızdır. Zira bedihî ve duyu vasıtasıyla bilinmeyen ancak eserleriyle (yaratım) bilginin konusu olabilir. Diğer taraftan akli olgunluğa ulaşan mükellefe nazarın vucûbiyet keyfiyeti de tartışma konusudur. İskâfî (öl. 240/854) ve Ca'fer b. Harb (öl. 236/850-51) başta olmak üzere Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre bir elçinin tebliği ulaşmasa, Allah'a dair haberler iştimese ya da aklına bir şey gelmese de bireyin yaratıcıyı bilmesi vâciptir. Daha sonra tevhid ve adl'in muhtevasına yönelik akli motive eden bazı sorular oluşsa nazar yine gereklidir. Yani birey, cisimler, rü'yet, cebr, kader vb. konularda da nazara yönelmeli, doğru olana ulaşınca kadar akli soruşturmaya devam etmelidir. Sadece vaîd konusunda bir istisna söz konusudur. Katîlik kaydı olmasa da bu hususta bireyin nazara yönelmesi mümkündür. Ebü'l-Hüzeyl ise bütün bu konuları (hâtırsız/bir uyarın ya da tebliğ olmaksızın) delil ile bilmenin vacip olduğunu söyler. O, doğrudan (delil olmaksızın) nazarla bilgiye ulaşılmasını kabul etmez. Onun düşüncesinde delili bilmeye birlikte bilgi edinme süreci de başlar. Ca'fer b. Mübeşşir (öl. 234/848-49) bunlara ilaveten, isyan ettiğinde daimi bir cezaya maruz kalacağını bilmenin de vâcib olduğunu ileri sürer. Üstelik o, vaîdin de aklen bilenebileceği kanaatini taşır. Bişr b. Mu'temir, Ebü'l-Hüzeyl gibi hâtır olmasa da zikredilen hususları bilmenin vacip olduğunu söyler. Ancak bütün bu bilgilerin nazar ve istidlâl ile gerçekleşeceğini itiraf eder. O, bu düşüncesiyle ona muhalefet eder.<sup>47</sup> Şu durumda akıl, teklife güç yetirebilmenin (temkîn) en önemli koşuludur. Akıl sayesinde mükellef, istidlâl ve bilgi edinmeye güç yetirebilir, sorumlu bir varlığa dönüşerek hesap verebilir.

## 2. İnsanı Teklif'in Öznesi Kılan Bilgiler

Kâdî Abdülcebbar, şerî vacipleri vasıf, kavil ve ibare cinsinden olanlar ile bunların dışında kalanlar olmak üzere ikiye taksim eder. Örneğin şehadeteyn'i ikrar ilk kısma girerken; namaz, oruç, hac gibi vacipler ikinci kısma dâhildir. Ancak bir insanın tanıklığını onaylaması için öncelikle neye şahit olduğunu bilmesi gerekir. Buna göre şehadeteyn, Allah'ı bildikten

<sup>46</sup> Bu konuda Zeydî usulcü Kâsım Emir b. Muhammed'in (ö.1050/1640), "Mu'tezile ve Eş'ariler'in ittifakıyla hâkim olan şer'dir", görüşü dikkat çekicidir. Bu görüş, Mu'tezile'ye atfedilen akıl, her şeyde hüküm sahibidir ithamına bir reddiyedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâsım Emir b. Muhammed, *Hidâyetü'l-ukûl ila-ğayeti's-se'li fi'l-ilmî'l-usûl* (San'a: Mektebetü'l-İslâmiyye, h. 1401/1981), 1/308; Bazâ, *Nazarîyyetü't-Ta'lîl fi'l-Fikraynî'l-Kelâmî ve'l-Usûlî*, 48-49.

<sup>47</sup> Bunun dışında Dirâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833), Haşeviyye'den bazıları ile Mücebbire, mükellefe emir ve nehiyleri bildiren bir elçi gelinceye kadar akli ile delil getirmesi vacip değildir. Revâfız ise bir resul veya imamın varlığını şart koşar. Bilgi için bk. Cüşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fi'l-usûl*, 400.

sonraki aşamadır. Çünkü dini emir öncelikle kimin farz kıldığını bilmeyi gerektirir. Şu halde ibadet türünde vâcipler Allah'a yakınlaşma ve kulluk amacıyla yapıldığından ancak Allah'ı, tevhibi ve O'nun adaletini bildikten sonra hasen olur. Dolayısıyla bu tür vâcipler, Allah'ı bildikten sonra hüküm ve yürürlük kazanır. Şehadeteyn'i ikrar ise Allah'tan başka ilah olmadığını ve Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğunu dile getirmektir. Ancak bu söz, yalana ve doğruya ihtimali olan bir ifadedir. Öyleyse ikrar eden kimse neyi onayladığı konusunda tam anlamıyla bilinçli olmalıdır.<sup>48</sup> İbn Metteveyh de (öl. 5./11. yüzyılın ortaları) insanın sorumlu olduğu bütün fiillerin ilim ve amel olmak üzere ikiye ayrıldığını söyler. Amel, ilme ihtiyaç duyarken; ilim (her zaman) amele gerek duymayabilir. O, amelin ilme ihtiyaç duymasının iki nedeninden söz eder. İlk olarak mükellefin bilmediği bir fiili yerine getirmesi mümkün değildir. İbn Metteveyh, burada sadece bir fiilin bilinmesini kastetmez. Bir fiilin yapılma gerekçesinin de bilinmesi gerektiğini vurgular. Diğeri de ilmin tek başına yeterli olacağı fiillerdir. Allah'ı ve sıfatlarını bilmek bu türden bir bilgidir.<sup>49</sup> Vacipler ise akliyyât (aklî mefhumlar) ve şeriyât (dinî mefhumlar) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Dinî mefhumlar aklî olandan sonra gelmektedir. Şerî esasların bilgisi, ancak Allah'ı, O'nun birliğini ve âdil oluşunu bildikten sonradır.<sup>50</sup> Bu bakımdan Mu'tezilî teolojide aklın dinden önce olduğu kaidesi, bir kimsenin Allah'ı bilmenin yolu olarak akli/nazarı tercih ettiğinde onların ısrarla vurguladığı hedefe (Allah'ın varlığı bilgisi) ulaşabileceğini güçlü şekilde vurgular.<sup>51</sup>

Mu'tezilî düşüncede ilahî lütfun tabî bir unsuru görülen din ve dünya işleriyle ilgili hususlar, aklî ve şerî meselelere dair özler/esaslar insan aklında tümel bir form olarak mevcuttur. Böylece her birey, nazar yoluyla bir dinin içerisindeki hakikatleri de bilebilir. İbn Metteveyh'in buradan ulaşmak istediği, teklîfi emirlerin akıl ile uyum içerisinde olduğunu vurgulayıp "şeriatler (teklif) akla aykırı şekilde gerçekleşir" iddiasında bulunan Berâhime'yi geçersiz kılmaktır. Teklifin konusu olan fiiller; yapılması gereken vacipler, terki zorunlu olan kabihler, terki ya da yapılması mendub olan hasen fiillerdir. Bunların tümel gerçekliği akıldan sabittir. İnsan, yapılmadığı ya da terk edilmediği (kabih) taktirde zararın kaçınılmaz olduğu fiillerin zorunlu doğasını aklen bilebilir. Ya da bir faydası olmayan fiili yapmanın hasen olmadığını anlayabilir. Bu itibarla insanın akıl yürütmeye, araştırmaya, yönlendirici bir çağrı ve uyarıcıya (dâî-mütenebbih) ihtiyaç duyması fiillerin özlerini bilmesi nedeniyledir.<sup>52</sup> Ona göre bilgiyi aramanın ve de dinî yöneltile eleştirileri yanıtlamanın yolu bu bilgi düzeyininin idrakiyle ilişkilidir. Fakat insanın akıl yürütebilmesi için fiziksel ve zihinsel olarak hazır olması gerekmektedir. Buna binaen İbn Metteveyh, teklif öncesi Allah tarafından yerine getirilmesi gereken vacipleri ikiye ayırır:

1. Aklın kemale ermesini sağlayan (fizikî ve fikrî) donanım
2. Aslî delillere hazır bir yaratılış

Zarûrî bilgiler (aslî deliller) ve aklî olgunluk ile insan, kendisinin muhdes olduğunu, fiillerinin kendisiyle ilişkisini, eylemlerinin kasıt, devâî ve ihtiyarıyla gerçekleştiğini

<sup>48</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/122-124; Seyyid Abdüsettar Meyhüb, *Ebü Reşîd en-Nisâbüri ve Erâühü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfi't-Diniyye, 2006), 156-157.

<sup>49</sup> İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-muhîb bi't-teklîf*, thk. J.J. Houben (Beyrut: Matbaatu'l-Katulikiyye, 1965), 1/5.

<sup>50</sup> Hımmasî, *el-Münkız mine't-taklîd*, 1/267.

<sup>51</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/114.

<sup>52</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1/22.

bilebilir. Delillerin asıllarını (ilk bilgiler) bilmek, zarûrî olmalıdır. Çünkü bunlar, zorunlu olarak bilinmez ise her delilin bir başka delile dayanması gerekir ve bu da nihayetsiz deliller dizgisinin oluşması demektir. Dolayısıyla zorunlu bilgiler ile aklî olgunluk, İbn Metteveyh'e göre ayrılmaz bir bütündür.<sup>53</sup> İbn Metteveyh, aklî olgunluğa erişen ve aslî delilleri bilen birinin elde edeceği bilgileri ise üçe ayırır:

1. Teklife konu olan fiiller, bunların nitelikleri ve yerine getirme gerekçelerine dair bilgisi

2. Teklif edenin, sıfatlarının ve hikmetinin bilgisi

İnsanın fiillerinin sonucunda hak edeceği yarar ya da zararın bilgisi.<sup>54</sup>

İbn Metteveyh, teklifin gereği olan bilgileri de ikiye ayırır:

1. Kişinin mükellef olmasını mümkün kılan en asgarî bilgi

2. Teklifin kendisine dayandığı bu nedenle de bilinmesi zorunlu olan aslî bilgiler.

İnsan için yeterli olan ve daha fazla bilmesi gereken şeylerin olduğunu İbn Metteveyh inkâr etmez. İnsan aklen zulmün kabih olduğunu bilir ve zulüm olan bir fiile tanıklık ederse bu fiilin zulüm olduğunu anlayabilir. Fakat daha ayrıntılı ve gerekçeli olarak bilmek istiyorsa burada nazar devreye girecektir. Nitekim bir fiil iyi mi, faydalı mı, zararı engelliyor mu, hak edilmiş mi gibi nedeni anlamaya yönelik sorgulamalar ayrıntılı bilmeye yönlendirici faktörlerdir. İnsan fayda ya da zararı engelleme iradesi olmaksızın yalanın kötü olduğunu bilebilir. Ancak yalan fiiline faydalı ve zararı engelleyici yönler bitişmiş olabileceği ve kabih olmaktan çıkacağı bilgisi ancak nazar aracılığıyla gerçekleşir.<sup>55</sup> İnsan, aklıyla vacip fiili yapmaya ve kabih olan fiilden kaçınmaya çağırın her şeyin vacip olduğunu bilebilir. Aynı şekilde şerî bir hükmün bu niteliğe sahip olduğunu bildiğinde vâcip olduğuna hükmedebilir. Allah'ı bilme yöntemi olarak nazar da insanın fayda elde etme ve zarardan kaçınma yöntemi olarak bilebileceği bir vaciptir.<sup>56</sup> Selefî Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre mükellefin bilmesi gereken bilginin en alt ölçütü, Allah'ı ve tek olduğunu bilmesidir. Dolayısıyla O'nun adaletini bilmesi gerekmez. Çünkü bu bilgi, O'nun kendisi dışında fiilleri hakkında bir bilgidir. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre ise Allah'ı, tevhidi, adaleti, mükâfat/sevap ve ceza/ikabı hak edeceğini bilmelidir. O, bilginin lütuf olması hasebiyle vâcip olduğunu düşünür. Dolayısıyla lütuf sadece Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve adaletini bilmekle gerçekleşmez. Aynı zamanda ahlâkî değerleri de birey bilebilir.<sup>57</sup>

İbn Metteveyh, mükellefin bilmekle yükümlü olduğu bilgileri farklı versiyonlarıyla şu şekilde tasnif eder:

1. Tevhid ve adaleti bilmek. Diğer hususlar adaletin kapsamı içerisinde. Bu da tam anlamıyla Allah'ı, tevhidi, adl'i, va'd ve va'di, el-menzile beyne'l-menziileteyn'i, emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münkeri bilmekle gerçekleşir.

<sup>53</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1/6-7.

<sup>54</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1/7.

<sup>55</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1/22-23.

<sup>56</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1/23.

<sup>57</sup> Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Ali el-Cübbâî'nin düşüncesini kabul etmez. Çünkü Ebû Ali, nimet verene teşekkürün vacip oluşundan Allah'ı bilmenin vacip olduğu düşüncesine bir bağıntı kurar. Fakat Ebû Hâşim, bu bağıntıyı adalet sıfatıyla sağlar. Zira Allah'ın fiilleriyle ihsanda bulunma kastı doğrudan bilinemez. Ancak O'nun âdil ve hikmet sahibi bir varlık olduğu bilindikten sonra şükürü hak ettiği bilinebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1/9.

2. Tevhid, adalet, nübüvvet ve şeriatı bilmek. Adalet; va'd ve va'id ile bilinmesi gereken diğer hususları kapsar.<sup>58</sup>

İbn Metteveyh, insanın bilme gerekçesini de iki kategoride ele alır:

1. Sebepelere izafe edilenler: Aklın delil olması; tevhid, adl, nübüvvet ve diğer esasların bilinmesini gerekli kılar.
2. Bilgilere izafe edilenler: Tevhid ve adl'e konu olan bilgiler.

Bu bilgiler aynı zamanda başka bilgi türleriyle de içkindir. Bilinen her bilgi, maksadı gerçekleştirecek diğer bilgilerle iç içedir. Örneğin, Allah'ı ve adaletini bilmek, mükâfat ve ceza ile kastedilen gerçek lütfu bilmeyi de sağlar.<sup>59</sup> Bu bilgilerin tertibi konusunda İbn Metteveyh'e göre ilk önce tevhid bilinmelidir. Sonra da tevhid üzerine adalet düzenlenmelidir. Bunun ise iki şekli söz konusudur:

1. Adl'i bilmek, Allah'ın fiillerini bilmektir. Ancak O'nun fiillerinden konuşabilmek için de önceden zâtını (varlığını) bilmek gerekir.

Adalet ilkesine Allah'ın âlim ve ganî olmasıyla delil getirilebilir. Bu da tevhid kapsamındadır. Adl'i temellendirebilmek için de öncesinde tevhidi bilmek gerekir. Tevhide dair asılların tertibi ise birtakım önermeleri bilmeksizin tevhide dair bilginin gerçekleşmeyecek olmasıdır. Tevhid ile hedeflenen de sadece Allah'ın ikincisi olmayan sıfatları hak ettiğine yönelik bilgidir. Bu da cisimlerin hâdis olduğunu ve var olmak için bir muhdise ihtiyaç duyduğunu bilmeksizin gerçekleşmez. Daha sonra da Allah'ın zâtından ayrılması mümkün olmayan sıfatların beyanıyla tevhide konu olan önermelerin bilgisi sağlanır.<sup>60</sup> Diğer taraftan İbn Metteveyh, mükellefin tevhid bilgisine ulaşabilmesi için bir tertip üzere takip etmesi gereken beş asıl belirler:

1. Allah'a ulaştıracak yöntemin varlığını bilmek
2. Muhdes varlıkların bir muhdisi olduğunu bilmek
3. Muhdisin zâtının gerekli kıldığı sıfatları hak ettiğini bilmek
4. Zâta aykırı niteliklerin ondan nefy edilmesi gerektiğini bilmek
5. Allah'ın sıfatları itibarıyla tek olduğu, nefy ve sübut yönüyle hiçbir varlığın O'na ortak olmadığını bilmek.<sup>61</sup> Bilgilerin bu şekilde tertibi, zâtın kendisine ve niteliklerine ulaşmayı temin edecek akıld düşünceye bir atıftır.

Kādî Abdülcebbar da delilleri tasnif ederek önceliği ve diğer bilgilerin kaynaklık değerini akla dayandırır. O, delillerin ilkinin akıl olduğunu söyler. Çünkü akıl ile iyi ve kötü ayırt edilebilir. Akıl ile kitabın, sünnetin ve icmanın hüccet/delil olduğu bilinir. O, bazı kimselerin bu sıralamaya şaşırıklarını ve delillerin kitap, sünnet ve icma olduğunu akla gerek duyulursa ancak üç delilden sonra yer verilebileceğini ileri sürdüklerini söyler. Ancak Allah, akıl sahiplerini muhatap alır. Kitap, sünnet ve icmanın delil olmasında akıl asıldır. Kitap asıldır dersek, akıllarda var olanı harekete geçirdiği içindir. Hükümlere dair deliller var olsa da fiillerle ve faillerle ilgili hükümler arasında ayırım yapmayı sağlayan akıldır. Akıl vasıtasıyla ulûhiyette tek bir ilah olduğunu bildiğimizde kitapta da O'nun hikmet sahibi olduğunun delilini biliriz. Ne zaman ki O'nun elçiler göndereceğini ve onları mucizelerle yalancılardan temyiz edebileceğini bildiğimizde elçilerin sözünün delil olduğunu

<sup>58</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1/9.

<sup>59</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1/10.

<sup>60</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1/11.

<sup>61</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1/26.

anlayabiliriz. “Resûlün ümmetim hata üzere bir araya gelmez” sözüne tanıklık ettiğimizde icmanın delil olduğunu biliriz.<sup>62</sup> Bu durumda Kitap, sünnet ve icma delillerine geçerlilik kazandıran akıldır. Aklın delil olduğu bilinmeden diğer asılların delil değeri bilinemez. Burada Kādî Abdülcebbar, dinin kendisine dayandığı asl'ın akıl olduğunu vurgulayarak evrensel bir (epistemik) temelin varlığını önemser. Apaçık bilgiler, etik değerler ve algısal deneyimler insanın kendisinde yaratılmış olan bilgi formlarıdır. Böylece ahlakî bilgi kendi kendisini doğrular ve vahiy gibi herhangi bir dış desteğe ihtiyaç da duymaz. Genel kanı olmasa da Mu'tezile için artık dinî farklılık ahlakî çeşitliliği gerektirmez.<sup>63</sup> Bu bağlamda Hâkim el-Cüşemî, semî bilginin yeterli olacağı iddiasına dine inanmayanların nasıl bilecekleri sorusunu sorar. Bir dine inanmayanlar için tümel bir delilin olmasını zorunlu görür. Akıl, bu nedenle bir dine inanan ya da inanmayan herkes için geçerli delildir. Yine hak ile batılı ya da hakikati dile getiren ile batılı ileri süren arasındaki ayrımı yapacak olan da akıldır.<sup>64</sup>

Hâkim el-Cüşemî, Kādî Abdülcebbar gibi dinin asıllarının dört olduğunu belirtir. Bunlar; tevhid, adalet, nübüvvet ve şeriat bahisleridir. İlk bilinmesi gereken ise tevhidir. Çünkü Allah ve sıfatları bilinmeksizin nübüvvet ve şeriat hakkında bilgi edinmek mümkün değildir. Bu bilgiler, zarûrî olarak ya da taklid vasıtasıyla edinilemez. Hâkim el-Cüşemî, Allah bilininceye kadar delil üzerinde nazar/akıl yürütmenin gerektiğini söyler.<sup>65</sup> O, bütün mükellefleri kapsayacak asılların neler olduğu sorusunu sorar ve vacip olan ilk aslın ne olduğunu sorgular ve zorunlu olanların (farz) iki kısma ayrıldığını belirtir. Ancak öncelikle inanan biri için kategorik bir sınıflama yapar.

1. Bütün mükellefleri kapsayan farzlar: Tevhid, adl, nübüvvet meseleleri, namaz, oruç gibi şerî esaslar. Hâkim el-Cüşemî, burada da bir sınıflama yapar.
  - 1.1. Sadece bilginin yeterli olduğu esaslar: Tevhid, nübüvvet ve adl'e dair ilkeler.
  - 1.2. İlmin yanında amelin de gerekli olduğu esaslar: Namaz, oruç, cihat, zekât, hac gibi yapılması gerekli olan ibadetler ile katl, zina, riba, küfür, fiske gibi terki gerekli olan kötülükler. Bu şekilde İbn Metteveyh ile benzer bir ayrıma işaret eder.
2. Kelamın ve şerî hükümlerin fûrûlarını bilmek gibi farzî kifâyeler.

Mükellefe vacip olan ilk şey de Allah'ı bilmek için deliller üzerinde akıl yürütmektir. Akabinde Allah'ın sıfatları, adaleti sonrasında da nübüvvet ve şeriata dair meselelerin bilinmesi gelir. Hâkim el-Cüşemî, niçin vaciplerin ilki Allah'ı bilmek için nazara yönelmek olduğu sorusuna cevaben ilim ve ameli gerektiren diğer vaciplerin yerine getirilebilme koşulunun bu bilgiden sonra mümkün olacağını öne sürer. Çünkü Allah bilinmeden O'nun sıfatları, adl'i, nübüvvet ve şeriata dair esaslar bilinemez.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Kādî Abdülcebbar *Fadlül'l-i'tizal-tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Kahire: y.y., 1986), 139; Kādî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûlül-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/144-146.

<sup>63</sup> Byrd, *A Euro-American 'Ulama? Mu'tazilism*, 30.

<sup>64</sup> Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fi-nasîhati'l-'amme*, thk. Cemal eş-Şâmî (B.y.: y.y., h.1438/2016), 90.

<sup>65</sup> Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fi-nasîhati'l-'amme*, 87; İbnü'l-Melâhimî, Allah'ın mükellefi teklife hazır halde ontolojik bütünlüğünü sağladıktan sonra Kendisinin tek olduğunu (tevhid), hikmetini, sevak ve ikabı bilmekle onu sorumlu tutacağını söyler. Çünkü Allah'ı bilmek, teklif müessesinde lütufların en güçlüsüdür. Bütün bunları bilmek ise ancak nazar ile mümkündür. Dolayısıyla Allah'ın nazar ile mükellef tutması en üst değerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi-usûlî'd-dîn*, 441.

<sup>66</sup> Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fi-tashîhi'l-usûl* (San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 2008), 47; Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fi-nasîhati'l-'amme*, 87-88.

Son olarak Zeydî alim Kâsım b. Muhammed (öl. 1029/1620), mükellef olmayı gerektiren bilgileri şu şekilde tasnif eder:

1. Nazar aracılığı ile idrak edilmeyen zarurî bilgiler (Muammer'in on delili)
2. Nazar vasıtasıyla idrak edilen istidlâlî bilgiler.<sup>67</sup>

Ona göre nazar, bir inancın (itikad) oluşması için bir şeyde hâtırın hareketidir. Eş anlamlısı tefekkürdür. Bu da sahih ve fasid olmak üzere ikiye ayrılır:

1. Kendisiyle bir şeyin izini sürmek. Sani'i (var edeni) bilmek için mesnu (var edilen) hakkında tefekkür etmek.
2. Allah'ın zâtı veya ruhun mahiyeti hakkında tefekkür etmek gibi gaybı taşlama cihetinden nazar.<sup>68</sup>

Kādî Abdülcebbar, insanın zihinsel işleyişinin tekdüze (evrensel) olduğunu düşünür. Ona göre belirli bir akıl yürütme yönteminin tutarlı bir şekilde uygulanması bilginin ortaya çıkmasının tabii nedenidir. Bu nedenle hem akıl yürütme hem de bilgi fâilin kendi eyleminin ürünleridir.<sup>69</sup> Buradan hareketle Allah'ın akli yaratma gerekçesi ve istidlâlî keyfiyeti basit bir tasnifle şu şekilde ifade edilebilir:

1. Akli yaratan Allah'tır. Çünkü Allah, her şeyin yaratıcısıdır.
2. Akıl, insan için en şerefli ve en değerli şeyi araştırmak ister.
3. Allah da aklın her şeyi araştırmasını ve anlamasını ister.
4. Allah, akıldan her şeyi araştırmasını istediğine göre tabi olarak akıldan Kendisini aramasını da ister.
5. Aklın, Allah'ı araması vaciptir.
6. Allah'ın imkânsız bir şeyi istemesi makul değildir.
7. Öyleyse akıl vasıtasıyla Allah'ın varlığına ulaşmak mümkündür.
8. Şayet aklen Allah'ı bilmek mümkün değilse güç yetiremeyeceği bir şey akla vacip kılınmıştır. Bu ise Allah'ın irade etmesi mümkün olmayan muhal bir şeydir.<sup>70</sup>

Bütün bu tasniflerde öne çıkan kavram (asl) dikkat edildiği üzere akıldır. Ebü'l-Hüzeyl akli, bilgileri elde etme (iktisab) kuvveti ya da insanın kendisiyle bir hayvanı ya da yer ile gök arasını ayırmasını sağlayan zorunlu bilgiler olarak tanımlar.<sup>71</sup> Bu tanımdan anlaşıldığı kadarıyla akıl, zorunlu bilgilerin toplamı ya da hazır fitrî bilgilerdir. Ebü'l-Hüzeyl için akıl, hem akıl hem de bilgidir. Yani hem bilme kapasitesi ve süreci hem de bir kez edinildiğinde bilgi bütünü anlamına gelir. Dahası akıl veya rasyonellik anlamıyla akledebilme yetisi, Allah tarafından insana yerleştirilmiştir. Dolayısıyla akıl, salt insanî bir yeti değildir. Allah'ın

<sup>67</sup> Kâsım b. Muhammed, *Kitâbü'l-esâs li-'akâ'idî'l-ekyâs* (Sa'da: Mektebetü Ehlü'l-Beyt, ts.), 21.

<sup>68</sup> Kâsım b. Muhammed, Ta'limiyye'nin aksine Mu'tezile ve Şa'nın öncülerine göre sahih olan nazar aklen ve dinen vaciptir, notunu düşer. İzah için bk. Kâsım b. Muhammed, *Kitâbü'l-esâs li-'akâ'idî'l-ekyâs*, 22-23.

<sup>69</sup> Farahat, *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology*, 38-39.

<sup>70</sup> Milhem Kurbanî, *İşkâlât-Nakdû Menhaci fî'l-Felsefeti ve'l-Fikri's-Siyâsiyyi ve'l-Felsefeti't-Tarih* (Beirut: el-Müessesetü'l-Câmia, 1981), 58.

<sup>71</sup> Bu tanımın dışında ona göre akıl, insanın nazarî bilgilere sahip olmasını sağlayan kuvvedir. Ayrıca sezgi/hissin kendisi akıl yani ma'kuldur. Sezgi, akledilebilir olması mümkün olandır. Sezgiyi akıl olarak isimlendirmesi ma'kuliyyetin ve idrakinin akıl sayesinde olmasıdır. Çurabî, onun sezgiyi akıl olarak adlandırmasını, her şey sürekli olarak değişmektedir diyen Herkalitos'u red sadedinde olabileceğini düşünür. Çünkü şeyler, sürekli değişiyor ise sabit olmayacak, sabit olmayan bir şeyin de akledilmesinin imkânı kalmayacaktır. Bunun yanında şüpheci Gorgias'a karşı bir argüman olma ihtimaline de değinir. Zira insan, duyuusal mevcutların varlığını kabul edip üzerinde akledebilmeli ki sezgisel olmayan şeyleri de akledebilsin. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Mustafa Çurabî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf* (Beirut: Matbaatü Hicazî, 1949), 97-98.

bahşettiği bir kapasite olarak vardır ve bilenin algısı sayesinde bilende bir bilgi bütünü oluşmasını sağlar. O halde klasik Mu'tezile için akıl, hem kazanılmış bilgi kapasitesi, hem de bazı açık ve tartışılmaz gerçeklere doğuştan sahiplik anlamındadır.<sup>72</sup>

Câhiz, akıl, ilimlerin ilkelerini idrak edebilir, fikir/düşünce, bilinenden bilinmeyene çıkarım sağlayabilir, faydalı ve zararlı olanı, tümel ilkeleri ayırt edebilir, der.<sup>73</sup> O, akli ikiye ayırır. İlki, matbu/garizî (doğal) akıldır. İlk akıl, insanla birlikte var olur ve yaratılışla şekillenir, doğası gereği insan bu akli hazır bulur. Düşünme aleti olarak anladığı bu akli, Allah'ın insanda vekili olarak görür. Madde olarak nitelediği mükteseb akıl ise insanlığın tecrübe ve deneyimlerinden üretilmiş olan akıldır. Ona göre doğal aklın kemale ulaşması, mükteseb aklın varlığına bağlıdır. Her iki akıl arasındaki ilişki, alet ve madde arasındaki ilintiyle kıyaslanabilir. Fitrî akıl lambaya benzerken; mükteseb akıl, lambayı ışıtan yağa benzer. Lamba alet iken, yağ maddeyi oluşturur. Matbû/fitrî akıl, ancak mükteseb aklın yardımıyla yetkinliğe ulaşabilir. Doğal akıl her ne kadar sınırları belli olsa da mükteseb akıl için belirli bir sınır söz konusu değildir.<sup>74</sup> Dolayısıyla Câhiz'e göre doğal aklın bir sınırı var iken tecrübî akıl için bir kısıtlama yoktur.

Kādî Abdülcebâr, akıl ile evvelî/zorunlu bilgileri ayırmaz. Zarûrî bilgiler ile akıl arasında bir ayırım yapmadığından akla, insanda yaratılmış özel bilgilerin toplamı, der. Bedîhî bilgiler, nazar ve istidlali mümkün kılar ve teklifi hükümlerin yerine getirilmesi için aslı oluşturur. Bu bilgiler, insandan bağımsız, iradesi ve kasdı olmaksızın verili olduğundan teklife dâhil değildir. Zarûrî bilgiler, istidlâlî bilgileri elde etmek için kudret/temkîn konumundadır. Akıl, istidlâlî bilgileri elde etme kudretidir. İnsan da akli ile istidlale muktedir olur.<sup>75</sup> Tümel anlamda akli olgunluk, Allah'ı bilmenin şüphe barındırmaz aşamasını oluşturur. Ancak Allah'ı inkâr etme ya da inkârda ısrar nasıl oluşmaktadır? Bunun bir nedeni, Allah'ın (varlığı) bilgisinin, akıllarda zorunlu ya da ilhamla doğuştan yer almamasıdır. Allah'ı bilmeye, birliğine ve adl vafına yalnızca nazarî akıl ile ulaşmak zorunludur. Nazar da insanın düşünmesi, akıl yürütmesi gerektiğini hatırlaması, tevhid ve adaleti inkâra neden olan gaflet ve cehaletten sakınması için gereklidir.<sup>76</sup> Kısacası Mu'tezile'ye göre din, sağduyulu, rasyonel ve tutarlı bilgiye dayanır. Bu nedenle mantık dışı bir inanca sığırma bu düşüncede yer almaz. İman, akli başında her insanın kolayca erişebileceği birkaç temel basit gerçeğin tanınmasından ve bunlara göre hareket etmekten ibarettir. Evrenin yaratıcısı olan Allah'ın varlığı, sezgi veya vahiy yoluyla değil, algılanabilir dünyadan sağduyulu çıkarımlarla da bilinebilir. O'nun her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, daima canlı, ne uzayda fiziksel bir cisim ne de bir bedene içkin bir unsur olduğu vb. en temel vasıfları kolayca kanıtlanabilir.<sup>77</sup> Ancak Mu'tezile'de akıl, Allah hakkında bilgiyi özneye dayatmaz. Kaldı ki akıl yürütme insanın fiili ise bu fiilin ızdırârî olması düşünülemez. Üstelik

<sup>72</sup> Byrd, *A Euro-American 'Ulama? Mu'tazilism*, 29.

<sup>73</sup> Tahir b. Salih el-Cezâirî, *et-Temrîn ale'l-Beyân ve't-Tebyîn* (Beyrut: Meketebetü'Ehliyye, h. 1325/1908), 5.

<sup>74</sup> Câhiz, "Risâletü'l-Meâd ve'l-Meâş", *Mecmû Resâ'ilü'l-Câhiz*, thk. Muhammed Taha el-Hâcirî (Beyrut: Dârü'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1983), 115-116.

<sup>75</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 11/370-375; Semih Duğaym, *Felsefetü'l-Kader fi-Fikri'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, 1992), 170, 175.

<sup>76</sup> Kādî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/90; Ayrıca bk. Ahmed Mahmud Subhî, *fi-İlmi'l-Kelâm-el-Mu'tezile* (Beyrut: Dârü'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1985), 205-206.

<sup>77</sup> Wilferd Madelung, "Universality in Mu'tazilî Thought", *Universality in Islamic Thought: Rationalism, Science and Religious Belief*, ed. Michael Morony (London: I.B. Tauris, 2014), 10.



zarûrî, her halükarda insan iradesi dışında gerçekleşen bilgidir.<sup>78</sup> Fakat akıl, yetişkinlik döneminde bireyde ikna olma isteğini harekete geçirebilir. Çünkü insan aynı zamanda ikna olma ve kanaat etme isteğine sahip olan bir varlıktır. Her düşünme edimi akabinde bir ikna düzeyinin de var olması demektir. Bireyin kendisini veya bir başkasını ikna etmeye çalışması akulla çelişen bir olgu da değildir. Ancak ikna süreci kesin bir bilgi anlamına gelen bir hali çağrıştırmaz. Bir anlamda bireyin kendisine yönelerek kesin olmayan kanaatleri tahkik ve tetkik etme sürecidir. Bu açıdan ikna, zarûrî olarak yakînî bilgiye dönüşen bir hal değildir. Ne var ki bir kimse akli kullanmanın sağladığı lezzetle ikna olabilir. Bir başkası da kesin bilgiye ulaşmaksızın ikna olmaktan hoşnut olmayabilir. Çünkü ikna, olasılık ifade eden önermeler arasında aklın ulaştığı sonucu kavramaktır.<sup>79</sup> Bu bakımdan Mu'tezilî düşüncede akıl yürütme, -genellikle- belirli bir düzeye ulaşmak için inanç ve kanaatlerin incelenmesi buradan yeni bir kanaat ve inanç oluşturması şeklinde anlaşılmıştır.<sup>80</sup> Şu halde insanın inanç nesnelereyle ilişkisi dinamik bir ilişkidir. Dolayısıyla teklif süresince akli muhakeme inançların tutarlılık ölçütüdür. Hatta Allah bilindikten sonra dahi bu bilgi siyasî, kültürel, çevresel ya da tarihî dış faktörlerin etkisi dikkate alınarak zihnî ölçekte düşüncenin konusudur.

İnsan dışsal bir müdahale olmasa da bir yaratıcı hakkında fikir sahibi olabilir. Çünkü evren kendisini oluşturan bütün formuyla insan aklını yönlendirecek deliller ile içkin şekilde var edilmiştir. Mu'tezile'de muhkem ve sağlıklı bir akıl, fizik ile metafizik arasında bağ kurabilecek zihnî bir donanıma sahiptir. Bundan sonraki aşama ise iknâ olma ve kavrama halidir. Çünkü insan, bir yaratıcı fikrine sevk edecek varoluşsal yetilere sahip olsa da O'nun kim olduğu, nitelikleri ve fiilleri hakkında detaylı bilgi düzeyine sahip olmayabilir. Var olduğuna inandığı yüce varlığı anlamak/tanımak için ilave bilgilere ihtiyaç duyabilir. Vahiy, insana inandığı yaratıcı kudretin ne olduğu hakkında bilgi veren en kestirme yoldur. Bu sayede insan, ikna (kavrama) aşamasına geçerek inanç ile bilginin bütünleştiği kalbî-zihnî bir uyum yakalayabilir. Ancak inanç ile bilgi arasında makul ve tutarlı bir uyumun sürekliliği için ikna süreci işlevsel olmalıdır. Zira bütün insanların uzlaşısı içerisinde benimseyerek inandığı ve tanıdığı bir ilâh söz konusu olmayabilir. Bu nedenle mükellefin bir inançla ilişkisi, mantıksal bir iknaya doğru sınamalardan oluşan bir süreçtir. Başlangıçta basit ve ibtidâî olarak başlayan epistemik süreç yetişkinlikle birlikte gelişerek olgunlaşmış bir bilince dönüşür.

### 3. Sorumluluğun Fiziksel, Bilişsel ve Yargısal Süreçleri

Mu'tezile, sorumluluk için bilginin daha doğrusu mükellef olmayı sağlayacak bilgilerin zorunlu olduğunu ileri sürer. Bu da ya insanda bilginin yaratılması ya da delil ile istidlâl yapabilecek bir yetinin varlığıyla mümkündür. Mu'tezile'nin bir kaide olarak bilme koşuluna yaptığı vurgu, bütün insanlar arasında nesnel bir eşitliğin olması yönünde kabulüdür. Bu sebeple Mu'tezile, dünyada insanlar arasında eşit şekilde paylaşımı yapılan en adil şey akıldır, der.<sup>81</sup> Onlara göre tutarlı akıl yürütme, bilginin nedeni olduğundan insan akli/zihni de evrenseldir. Farklı olmayan ilkeler, nedenler ve kâideler üzere 'bilgi' herkes için elde edilebilir niteliktedir. Bu kaide gereğince inkâr edenlerde de inanç yönünde

<sup>78</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/86.

<sup>79</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah el-Urevî, *Mefhumu'l-Akl* (Beirut: Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 2001), 82.

<sup>80</sup> Farahat, *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology*, 39.

<sup>81</sup> Bu durumda delillerin ve benzeri nitelikleri taşıyan varlıkların yaratılması, ibret, öğüt ve boyun eğdirme yönündedir. İzah için bk. Hüseyim, *en-Nez'atü'l-Aklyyye fî-Tefkiri'l-Mu'tezile*, 106.

değişime olanak tanıyacak bir bilginin varlığı zorunludur. Nitekim Kādî Abdülcebbâr'ın bilgiyi kesinlik hissi (sükûnu'n-nefs) olarak tanımlaması ve bilginin sağlam bir zihinde aynı koşullarda ortaya çıkacağını ileri sürmesi bilme sürecinin evrensel niteliğine bir atıftır. Ona göre her rasyonel birey, sahip olduğu inançların doğru olduğuna yönelik içsel iknâ durumunu sağlayacak süreci takip etmiş olsa aynı kesinlik düzeyinde bir inanca ulaşabilir.<sup>82</sup> Bu bilginin teklif ile ilişkisi ise fiziksel ve fikrî olgunluğun varlığına bağlıdır. Mu'tezile'de bulûğa ermiş olmak sorumluluk için yeterli fiziksel nedendir. Çünkü bulûğ ile birlikte insan fiillere duyarlılık geliştirebilir ve iyiyi yapıp kötüden kaçınma bilgisine sahip olur. Düşünen olduğunu idrak ederek düşünme ile düşünmeme arasındaki farkı temyiz edebilir. Bu da akıl sahibi olarak deli, çocuk ve hayvandan ayrılması anlamına gelir.<sup>83</sup>

Ancak burada Mu'tezile'nin bulûğ ile kastının sadece ihtilam ya da yaş olduğu anlaşılmalıdır. Onlara göre bulûğ, akfî olgunluktur. Bulûğ ızdırârî, müşâhede ve nazardan oluşan bir bilgi bütünlüğüne insanın ulaşmasıdır.<sup>84</sup> Yine de bulûğ öncesinde çocukta bazı evvelî bilgilerin varlığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin, Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre çocuk, akfî olgunluktan önce zulmün kötü olduğunu bilebilir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise ancak akfî olgunluk ile kabihlerin kabih olduğunu bilebileceğini söyler. Bildiği anda da (yapıldığı takdirde) yergiyi hak eder. Ebü'l-Kâsım el-Belhî (öl. 319/931) bu hususta olasılık kaydı düşer. Ebû Abdullah el-Basrî (öl. 369/979-80) de Ebû Ali el-Cübbâî gibi düşünür. Ebû İshak b. Ayyâş (öl. 386/996) ve Ebû Ali b. Hallâd (öl. IV. Yüzyıl) ise Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi düşünür. Hâkim el-Cüşemî, kabihlerin kabih olduğu bilgisini, akfî bilgilerin nihayeti olarak görür. Bu nedenle âkil olmayan birinde gerçekleşmesi ona göre mümkün değildir. Çünkü kabih bilene ve onu kabih olamayandan ayırabilen akıl sahibi biri, bir engel olmadığı sürece yapıldığı takdirde kınamayı hak eder.<sup>85</sup>

Mu'tezile nazarında akfî olgunluk, aklın yetkinleşmesi ve tamamlanması anlamına gelir. Çünkü ahlakî yargı için bir ölçüt olarak kullanılır. Akfî olgunluğa erişen birey, ahlakî yargılarda bulunabilme yeteneğine sahip olur. İnsana etrafındaki şeyleri ve mahiyetlerini algılamak ve ahlakî edimleri yargılamak için bu fikrî düzey gereklidir. Şu halde idrak nesnelere dair insanda bir bilgi oluşması için akfî olgunluk öncelikli koşuldur. Aksi halde insanın bilgi nesnesi hakkında aklına bir şeyin gelmesi muhtemel görülmez. İnsan kendisine yüklenen görev için bu mükemmel akılla hareket etmelidir. Akfî gelişim evreleriyle donatılmış olgun insan, eylemlerini temel ahlakî ilkelere göre kontrol edebilir. Bir anlamda Mu'tezile ahlâkının esası da burada gizlidir. Çünkü insan aklı, doğanın ve insan eylemlerinin değerinin temel kriteridir.<sup>86</sup> En nihayetinde Mu'tezilî düşüncede insanın sorumluluğunun doğması için epistemik bir süreç öngörülmektedir. Bu bağlamda Ebü'l-Hüzeyl'e göre bilgilerin tertibi: 1. İnsanın kendisini bilmesi. 2. Tevhid ve adalet ilkesiyle Allah'ın mükellef tuttuğu yükümlülükleri bilme. 3. Haber cihetinden olduğundan sadece sem'î bilgiye dayalı olanları bilme. Onun düşüncesinde ilk iki bilgi zarûrîdir. Ancak ikinci bilgi olan tevhid ve adl bilgisi, insanın kendisini bilmesinden sonra süre içerisinde oluşur. İkinci bilgide

<sup>82</sup> Farahat, *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology*, 35; Sükûnu'n-nefs'in ilgili izahı için bk. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/76-78.

<sup>83</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1/1-2

<sup>84</sup> Hüseyim, *en-Nez'atü'l-Aklyyye fî-Tefkîri'l-Mu'tezile*, 105.

<sup>85</sup> Hâkim el-Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il fî'l-'usûl*, 391.

<sup>86</sup> Shiojiri Kazuko, "Reason and Revealed Law in Mu'tazilite Ethics", *Miscellanea Philosophica* 18 (2000), 103.

ardışıklık ya da ayrıklık söz konusu değildir. Dolayısıyla o, Allah'ın teklifle yükümlü tuttuğu şeyleri de ayrı tutmaz. Çocuk kendini bildiğinde ikinci aşamadaki bilgileri de tabî/fitrî bir zorunlulukla bilmelidir. İnsanın bu iki bilgi aşamasında ihtiyarı yoktur.<sup>87</sup> Üçüncü bilgi türü de kesin delil olan bir haberi iştmiş olduğu ikinci halde gerçekleşir. Ebü'l-Hüzeyl'e göre çocuk Allah'ı, tek olduğunu ve adaletini bunun yanında teklifin konusunu bilmesine rağmen ikinci halde bunların tamamı gerçekleşmez ve üçüncü aşamada ölürse kâfir olarak ölür. Bu konuda bir şekilde kusuru olan herkesin ebedî cezayı hak edeceğini ileri sürer. O, eksiksiz bilginin, imanın bir cüzü olduğu kanaatinde dir.<sup>88</sup>

Ebü'l-Hüzeyl'den Kādî Abdülcebbar'a kadar uzanan söylemsel gelenekte insanı ahlaken yükümlü durumuna getiren şey de doğuştan gelen rasyonel bilgi kapasitesidir. Anlaşıldığı kadarıyla Ebü'l-Hüzeyl, bilgiyi dinin en önemli parçası haline getirmiştir. Ona göre birey, insanlığı nedeniyle doğuştan gelen bir ahlakî bilgiden, kişisel farkındalık ve erdemlilik aşamalarına doğru ilerlemektedir. O, bu aşamaları yaş ve olgunluk açısından yasal olarak tanımlamak yerine ahlakî sorumluluğa ilerlemeyi, doğuştan gelen ahlakî bilgiden, algı ve deneyim yoluyla sezgisel benlik bilgisine kadar akıl açısından düzenler. Ona göre, kendini bilmek, zorunlu olarak Allah'ın birliği (tevhid) ve adaletin (adl) bilgisine gerekçe olmaktadır. Kaldı ki bu esaslar, Mu'tezile'nin beş temel ilkesinin ilk ikisidir. Dahası Allah'ın niteliklerine ilişkin bilgi, O'nun bizden ne istediği, yani ahlakî bir yaşam sürmemiz konusunda kişiyi kesin sonuçlara varmaya yönlendirir. Burada ahlakî bilgi, Allah'ın niteliklerine ilişkin bilgiyle bağlantılı olsa da sonuçta vahiyden değil, tüm rasyonel varlıklarda bulunan doğuştan gelen ahlakî bilme kapasitesinden kaynaklanır. O halde, ister zamansal ister coğrafi isterse de sadece kültürel anlamda olsun Müslüman, vahyî bilginin sınırlarının dışında olsa bile, aklî düşünceyle Allah'a ulaşabilir, ahlakî davranış sergileyebilir. Ebü'l-Hüzeyl'in insanın Allah'la ilişkisinde akla olan güveni yaklaşık iki yüzyıl sonra Kādî Abdülcebbar tarafından benimsenmiştir. Kādî Abdülcebbar da tıpkı onun gibi tüm insanların ortak bir rasyonelliğe bağlı olduğunu ve bu doğuştan gelen kapasitenin, Allah'ın bilgisine ulaşmanın temel yolu olduğunu ileri sürmüştür.<sup>89</sup>

Câhiz ise aklın üç fonksiyonuna işaret ederek söz konusu aşamaları izaha çalışır. Öncelikle akıl, insanın doğasına itaatsizlik etme ve arzularına karşı çıkma gücü veren heva'yı baskılayıcı güç veya bir alettir. Akabinde insanın iyiyi ve kötüyü bilmesini, doğruyu ve yanlış anlamasını, güzel ve çirkin algılamasını sağlayan bir temyiz aletidir. Son olarak da bilginin kaynağıdır.<sup>90</sup> Câhiz'e göre akıl, çocukla birlikte doğan bir yatkınlık veya güçtür ve

<sup>87</sup> Çurabî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*, 115.

<sup>88</sup> Çurabî, Ebü'l-Hüzeyl'in Eflatun'un idealar âlemi düşüncesinden etkilenmiş olabileceğini düşünür. Bütün bu bilgileri bilmek, fitrî bir emirdir. İnsanın bunda bir eksikliği ve kusuru olması mümkün değildir. İnsan, Allah'ı, tevhidini, adaleti ve ahlakî değerleri O'nun yarattığı akıl vasıtasıyla zorunlu olarak bilmelidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Çurabî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*, 99-100.

<sup>89</sup> İnsanın niçin akıl yürütebilen bir varlık olduğunu izlemek için bk. Kādî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/74-76; Byrd, *A Euro-American 'Ulama? Mu'tazilism*, 30-31. Câhiz ehl-i kiblenin iki sınıf olduğunu belirtir. İlki, tevhid, adalet ve vâidi bilenlerdir. Diğer sınıf ise bunları bilmeyen câhil sınıftır. Fakat bu kimselerin özellikle özur ve mazaret sahibi olduklarını belirtmesi bireysel, tarihî ve çevresel farklı faktörlerin insanın tercihlerine etki edebileceğini çağırıştırılmaktadır. İlgi için bk. Ebü'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât ve maahu uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhâmîd Kürdî (İstanbul: Kuramer, 2018), 342.

<sup>90</sup> Câhiz, *er-Resâ'ilü'l-Edebiyye* (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, h. 1423/2002), 89; Cevzî, *Mekânetü'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Câhiz*, 236.

çocuklukta başlayıp ergenlik dönemine kadar geçen bir gelişim süreci içerisinde yetkinliğe ulaşır. Câhiz'de akıl, doğuştan yani içgüdüsel/doğal (matbu) ve insanın temas ettiği çeşitli şeylerle, dünyanın kendisine sunduğu yaşantı ve koşullarla, zamanın kendisine sağladığı deneyimlerle kazandığı mükteseb akıl olmak üzere iki türlüdür. Mükteseb akıl, insanda var olduğu andan itibaren insan âkil olarak adlandırılmayı hak eder. Çünkü kendisini bir çocuktan ya da diğer canlılardan ayıran bir yetkinliği bu sayede elde eder. Câhiz, garizî/doğal akıl, akıllı varlıklarda bulunduğu gibi aptallarda, delilerde ve çocuklarda da bulunur, der. Dolayısıyla akıllı varlıkları diğerlerinden ayıran mükteseb akıldır. Doğal akılı biçimlendiren/geliştiren şey ise sanat, edebiyat ve farklı ilimlerde bilgi edinmeye olanak sağlayan sosyo-kültürel temaslardır. Bununla ilgili olarak Câhiz şöyle der: Garip haberleri ve tuhaf manaları fazla dinlemek, zihinleri keskinleştirir/geliştirir ve kalplere (akıllara) veri sağlar. Çünkü akıl, düşünmek, neden ve olguları tetkik etmek için özel bir yetidir.<sup>91</sup> Akıl, kişinin doğasındaki güçler arasında arzularıyla mücadele eden bir güçtür ve kişinin şehvi arzularına üstün gelmesi için doğalarının en güçlüsü de akıl olmalıdır.<sup>92</sup> “Mükteseb akıl” özü itibarıyla kişinin edindiği tecrübe, bilgi ve deneyimlerin toplamından başka bir şey olmadığından esasında Câhiz'in şu sözleriyle dile getirdiği şeydir: Edeb, başkalarının aklıdır, onu kendi aklınıza eklersiniz. Câhiz, tecrübe, yaşantı ve deneyimlerin etkileşimiyle insan aklının gelişimi arasında doğrusal bir bağ kurar. Aklın bilişsel işlevi ise doğuştan gelen aklın, kendisinde hazır bulunduğu, fitrattan gelen gücün (kuvve) etkisiyle ya da Câhiz'in ifadesiyle kendisine verilen *iyi yapı* (et-terkîbü'l-ceyyid) sayesinde yavaş yavaş bilgiyi öğrenmesiyle gerçekleşir. Bu yapı insanı, bilginin akılla ilişkili olduğu yasaların varlığına götürür: Sezgisel, tümevarımsal ve tündengelim bağıntı yasaları.<sup>93</sup>

Câhiz'e göre çocuk, ancak canlılığın gereği oranında akla ihtiyaç duyar. Fakat toplum, zarurî olarak yeni ihtiyaçlara gereksinim içerisinde. Bu nedenle birey, tabîi ve insanî âlemi idrak edip anlamaya yardım edecek yeni araçlara yönelir. Sonrasında ise gayb âlemini ve canlı cansız her şeyi kendi emrine veren Allah'ı bilme ihtiyacı hisseder. Câhiz, bu şekilde bilgiyi toplumsal yaşamın zarurî bir unsuruna dönüştürür. Akıllı, dünyada bilgiyi, fayda ve zararlı olana karşı temyiz gücü kazandıran bir konuma yükseltir. Böylece insan, aşama aşama kendisini mutluluğa götüreceği bilgiye ulaşmaya çalışarak, sezgisel bilgiden akli bilgiye kadar yükselir. Düşünsel bilgi öyle bir sınıra ulaşır ki yalnızca daimi mükâfata ulaştıracak, kalıcı azeptan kurtaracak olan ilim ve amelî arzu eder.<sup>94</sup> Açıkçası Câhiz, bilgi ve akıllı, insanın ihtiyaç ve zorunluluklarıyla ilişkilendirir. Bilgelere birinin öyküsüyle de bu düşüncesini izah eder: “Ve bilgelere birine denildi ki: Ne zaman aklettin? Şöyle dedi: Doğduğum saat. Bunu inkâr ettiklerini görünce bilge şöyle dedi: Ben korktuğumda ağladım, acıktığımda yemek istedim, ihtiyacım olduğunda göğüs (süt) istedim ve bana verildiğinde sustum. Şöyle der: Bunlar benim ihtiyaçlarımdır ve her kim, ihtiyaçlarının miktarını bilirse ve verirse o vakit bu akıldan başkasına ihtiyacı yoktur.<sup>95</sup> Câhiz çocuğun ihtiyacı için gerekli olan bilgiyi akıl olarak isimlendirir. O, bilgi ile ihtiyacı bir araya getirerek

<sup>91</sup> Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhizî'l-Kelâmiyye*, 136; Cevzî, *Mekânetü'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Câhiz*, 190.

<sup>92</sup> Cevzî, *Mekânetü'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Câhiz*, 194.

<sup>93</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Cevzî, *Mekânetü'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Câhiz*, 237-240.

<sup>94</sup> Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhizî'l-Kelâmiyye*, 118-119; Cevzî, *Mekânetü'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Câhiz*, 259-260.

<sup>95</sup> Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustasfâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühü, 1968), 7/56.

bilgiyi beşerî varlığın zarûrî bir unsuru kabul eder. Bilginin insan doğasında hazır bulunması ise Allah'ın aslah olan fiilidir. Fakat bu bilginin Allah'a izafe edilmesi akıl ve marifetin varlığının temelini oluşturan insanî kudret ilkesinin ihlal edildiği anlamına gelmez. Bu çelişkiyi aşmak için Câhiz, bütün bilgiler tabîi olarak zorunludur. İnsanın fiilleri tabiatlarının gereğidir. İnsanın iradesi dışında kesbi yoktur, düşüncesine ulaşır.<sup>96</sup>

Câhiz, mükellefin temyiz sahibi akıllı bir varlık olması gerektiğinin farkındadır. Bu nedenle çocuk, kendisinde istitâa, ihtiyar, akıl ve bilgi olmadığı için yükümlü değildir. Câhiz'e göre, bir çocuğun bilme, ayırt etme, anlama ve farkında olma gibi yetilerinin henüz gelişmediği aynı zamanda tecrübe edilebilir bir olgudur. Fakat aklın gelişimi, çocukluktan itibaren süregelen bir yetkinleşme sürecidir. Bu, çocukta yetişkinlerden farklı olan fakat bir gün kendisini akıl sahibi kılacak bir kapasite (isti'dad) ya da kuvve'nin olduğunu gösterir.<sup>97</sup> En nihayetinde Câhiz'e göre insanın bütün bilgileri, Allah'ı bilmek de dâhil ızdırârîdir. Allah'ı bilmek ise bir elçi aracılığıyla gerçekleşir. Bir resulün doğruluğu da istidlâl değil, zorunlu bir bilgidir. Buluğa eren şahıs, doğru olan nebiyi mütenebbîden (yalancı peygamber) ayırabilir. Bunun için nazar ve fikrî bir çaba göstermesine de gerek yoktur. Çünkü bireyin, çocukluktan yetişkin oluncaya kadar edindiği tecrübeler bu ayrımı gerekli kılar.<sup>98</sup> Akıllı birey sorunlar üzerinde fikir yürüttüğünde açıkça bilinen delillerden bilinmeyene doğru zihnî bir hareket düzenler. Bilinenden bilinmeyene doğru bu zihnî hareket yetisi, çocukluğundan itibaren insanda zorunlu olarak zaten hazırır.<sup>99</sup> Câhiz'e göre çocuk önce deneyimler yaşar, sonrasında ise bilgiye hâkim olur. Yaşadığı deneyimler kasıtlı değildir ve doğal olarak gerçekleşir. Çocuk bilgiye hâkim olduğunda yetişkinliğe erişmiş demektir. Yetişkin olduğunda da sahip olduğu bilgi ve ayırt edebilme yetisi sayesinde peygamberin doğru olduğunu bilebilir. Peygamberi bilmesiyle de Allah'ı bilir. Dolayısıyla Allah'ı bilme, bir resul vasıtasıyla tamamlanmış olur.<sup>100</sup> Câhiz'e göre insanlar, hareket, sükûn, içtima, iftirak, ziyade ve noksan gibi oluşlar ile Allah'ı tanımazlar. Ancak resulü tanıdıktan sonra Allah'a işaret eden delilleri anlayıp anlamlandırabilir. Bundan sonra vacip olanları yapabilir, herkese kapalı olan bilgilerden haberdar olabilirler. Kendilerinde bir şüphe ya da korktukları bir şey olmaksızın teklifin konusunu üstlenebilirler. Bütün bunlar, elçinin bildirdiklerinin ikna edici, delillerinin açık, kanıtlarının belirgin, otoritesinin baskın, burhanının net olması sebebiyledir.<sup>101</sup>

Ancak Câhiz'in iddiaları karşısında bazı soruların akla gelmesi kaçınılmazdır. Örneğin, bir elçinin doğru olduğu akıl yürütmeye mi yoksa zorunlu olarak mı bilinecektir? Burada Câhiz, zorunlu olarak bilindiğini iddia eder. Diğer bir soru ise bir peygambere ve deliline bunun yanında peygamberlik iddiasında bulunan bir yalancıya ve hilesine tanıklık eden biri akıl yürütmeden nasıl doğru ile yalanı ayırabilir? Akıl yürütme ve doğru düşünce ile bu ayrım sağlanır denirse nübüvvet bilgisinin iktisâbî olduğu zaten kabul edilmiş olur. Akıl yürütme ve fikrî soruşturma yapmaksızın aradaki farkı anlayacağı söylenirse bu durumda

<sup>96</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 175.

<sup>97</sup> Cevzî, *Mekânetü'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Câhiz*, 193.

<sup>98</sup> Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhizî'l-Kelâmiyye*, 119; Ali Bû Mülhim, *el-Menâhicü'l-Felsefiyye inde'l-Câhiz* (Beyrut: Dâru't-Talia, 1980), 171.

<sup>99</sup> Bû Mülhim, *el-Menâhicü'l-Felsefiyye inde'l-Câhiz*, 172.

<sup>100</sup> Cevzî, *Mekânetü'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Câhiz*, 258.

<sup>101</sup> Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhizî'l-Kelâmiyye*, 117.

delili hileden ayırt edemeden nasıl (doğru) bilgi gerçekleşecek? Câhiz, insanda bilginin bir süreç içerisinde oluştuğunu tekrar eder. Buna göre bir insan yetişkinlik döneminde hüccet ile hileyi, imkânsız ile mümküni, ittifak edilen bir şey ile aksi olan bir durumu ayırt edebilir. Yine alışkanlıklara (adet) ve doğanın işleyişine dair hususlarda bilgi sahibi olur. Bu dönemde sahte/hilenin boyutlarının nereye kadar ulaşacağını bilebilir. İnsanın zulmün ve hilesinin sonlu olduğunu bilmesi gibi olayların ve çağların gidişatına ilişkin bilgileri elde eder.<sup>102</sup> Esasında onun kastı, insanın yaşantılarla edindiği tecrübelerdir. O, bu tecrübeleri bilgi kapsamında değerlendirir. Elçilerin delillerine yönelmeden önce bir yetişkinin tecrübesi, bu türden bilgileri aşama aşama edinmiştir. Şayet nübüvvetin doğruluğuna ilişkin eğilim, işlerin işleyişi, çağların akışı, dünya ilişkileri ve işleri yönetme deneyimi hususunda bilgi olmadan meydana gelirse o takdirde bir peygamberin doğru olduğu bilgisine ulaşamaz. Dolayısıyla kanıtları görmüş, davranış ve gelenekleri bilmiş, dünyayı deneyimlemiş olan bir kişi peygamber ile sahte birinin söz ve fiillerini ayırabilir.<sup>103</sup>

Câhiz'in aksine Bişr b. Mu'temir göre Allah hakkında bilgi, insanî bir eylemdir, yani iktisâbîdir, ızdırârî değildir. Çünkü Tanrı'ya dair bilgi ya düşünmenin sonucu olabilir ya da bir ibtidâî (özel/fitrî) olabilir; fakat her iki durumda da müktesebtir. Câhiz, Bişr b. Mu'temir ve takipçilerine göre "Allah'ı, O'nun elçilerini ve kendisinde ihtilaf bulunan her şeyi bilmek iki şeyden yoksun değildir: Ya önceki bir nazar nedeniyle insandan kaynaklanmıştır ya da önceleyen bir illet ve sebep olmaksızın başlangıçta meydana gelmiştir. Başlangıçta meydana gelmişse o zaman ihtiyar (tercih) bir neden olamaz ve zorunluluk ondan ayrılmaz. Şayet önceden bir nazarla bilgi meydana gelmişse Allah'ın, kitaplarının ve elçilerinin bilgisi, insanın fiili olmaya daha layıktır. Böylece nazar neticesinde bilgi; araştırma/anlama yönüyle de idrak gerçekleşir."<sup>104</sup> Şu halde Mu'tezile'ye göre akîl bilgilerin üç aşamasından söz edilebilir:

1. Çocuğun kendisini bildiği ilk aşamada duyuşsal varlıklardan oluşan çevresini tanımaya çalışır. Bu aşamada çocuğun bilgisi sezgiseldir. Algılanabilen varlıkları ve kendi varlığını sezgileri/duyum aracılığıyla idrak edebilir. Çocuk yaratılışın gereği olan yükümlülükleri bilmez. Çünkü bu yükümlülükleri, akîl olgunluğa eriştiği buluş ile bilebilir. Akıl, çocukluk döneminde yetkinliğe ulaşmamıştır. En basit sorumluluklar bile henüz çocuk için erkendir. Yükümlülükler, insanın buluşa ermesiyle geçerlilik kazanacak olan nazar ve bilgiden sonradır. Ancak buluş ile kastedilen belirtildiği üzere fiziksel gelişim değil, aklın olgunluk düzeyidir. Ebü'l-Hüzeyl bu nedenle buluş ancak akîl yetkinlik ile gerçekleşir, der. Fakat burada o, akîl olgunluğu hukukî formuyla anlamaya çalışmaz. Onun düşüncesinde akîl sorumluğa ilerleyiş doğuştan gelen ahlâkî bilgilerden algı ve deneyimlerden oluşan sezgisel bilgiye doğru akıl açısından gerçekleşir.<sup>105</sup> Çocuk, akîl yetkinliğe ulaştığında vahiy ile muhatap olmasa da Allah'ı bilmelidir. Akîl olgunluğa erişip Allah bilgisinin kendisinde oluşmadığı çocuk ona göre kâfir gibi ebedî ceennemliktir. Ebü Ali el-Cübbâî de nazarın hasen olduğu bilgisine zorlanmadıkça kişinin bâliğ olmadığı kanaatindeir.<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhizi'l-Kelâmiyye*, 117; Cevzî, *Mekânetü'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Câhiz*, 259.

<sup>103</sup> Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhizi'l-Kelâmiyye*, 117-118.

<sup>104</sup> Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhizi'l-Kelâmiyye*, 110; Cevzî, *Mekânetü'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Câhiz*, 253-254.

<sup>105</sup> Byrd, *A Euro-American 'Ulama? Mu'tazilism*, 30.

<sup>106</sup> Çocuğun zihinsel gelişim ve temyiz aşamasını takip için bk. Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhizi'l-Kelâmiyye*, 118; Ğaydân es-Seyyid Ali, "Nazariyyetü'l-Ma'rife inde Mütakellimi'l-Mu'tezile", *Nazariyyetü'l-Ma'rife-Dirâsât ve Buhûs*, ed. Ammâr Abdürrezzak es-Sağîr. (Necef: el-'Utbetü'l-Abbasiyyetü'l-Mukaddese, 2023), 306, 308, 309.

2. İlk aşamadan sonra doğrudan (mübâşeretin) gelen aşamadır. Bu aşamada çocuk (zihnen) buluşa ermiştir. Tevhid ve adl'e dair bütün bilgilerin bireyde ayrıntısıyla oluşması gerekmez. Ancak Allah'ın tekliğini ve adaletini bildikten sonra yapmakla yükümlü olduğu her şeyi bilmelidir. Bütün bunlar kendisini bildikten sonra ikinci aşamada gerçekleşmez ve üçüncü aşamada çocuk ölürse kâfir olarak ölmüş olur. Bişr b. Mu'temir de bu görüştedir. Bu aşamada buluşa ermiş olan genç ancak haber cihetinden sem' ile bilinmesi gerekenleri bilmelidir. Bu merhale, üçüncü aşamaya bir hazırlık dönemidir. Daha doğrusu nazar ve düşüncenin olduğu aşamadır. Mu'tezile'ye göre gerçek manada buluş budur.
3. Tevhid ve adl'e dair net bilgilerin yer aldığı özel bir aşamadır. Derin düşüncenin varlığıyla bilinenlerin idrak edildiği dönemdir. Ebü'l-Hüzeyl, sorumluluğu nazarın varlığı ile birlikte ikinci aşamada başlatmıştı. Çünkü akıl, buluş ile bilme yetkinliğine ulaşmıştır. Üçüncü aşamada insan, aklî bilgilere yani Allah'ın bilgisine ve şeriata artık hazır haldedir.<sup>107</sup>

Ebü'l-Hüzeyl, herhangi bir kayıt ve şart ileri sürmeksizin Allah'ı bilmenin vacib olduğunu düşünür. Nazzâm, ilahî bilgiye yönlendirecek bir hâtırın varlığını gerekli görür. Sümâme b. Eşres, bütün bilgilerin zarurî olduğunu ileri sürer. En ilginç görüş de ona nispet edilir. Sümame'ye göre şayet Allah, kendisini bilmeye insanı zorlamamış olsa ve insanlar da bununla emredilmemişlerse sadece diğer canlılar gibi ibret için ya da kullanılmak/ yararlanılmak için yaratılmışlardır. Ona göre insan, Allah'ın bilgisine aklı ile ulaşacak bir düzeye erişememişse ibret için yaratılan bir hayvandan farkı yoktur. Çünkü akıl, bilmek için yaratıldığına göre bilmeye güç yetirememiş bir varlığın aklı da yok demektir. Dolayısıyla hayvan ile benzer bir konumdadır ve onlar gibi toprak olacaklardır.<sup>108</sup> Hatırlanacağı üzere Ebü'l-Hüzeyl'e göre bir kimse akıl yürütmeden, nazarî sorgulama yapmadan, Allah'ın kendisine ihsan ettiği aklı kullanmadan Allah'ı bilmeden ölürse kâfir olarak ölmüştür. Allah'ın birliğine ve adaletine iman eder, fakat teklif gereği yerine getirmesi gereken yükümlülükleri yerine getirmeden ölürse fâsık olarak ölür. Çünkü belirtildiği üzere insan yaşamının ilk anında yani çocukluk anında kendisini, ikinci aşama buluş ile Allah'ı, üçüncü aşamada ise ancak haber vasıtasıyla bilebileceği şeyleri bilmesi gerekir. Bütün bunlar insanın özür beyan edemeyeceği hususlardır.<sup>109</sup> Ebü'l-Hüzeyl'in düşüncesinde insan, bu dünyada Allah'ı bilmekle yükümlüdür. Ahirette ise bu bilgi zorunlu olarak gerçekleşecektir. Bu nedenle o, teklifi emirler ahirette yürürlükte olmayacağından ihtiyar yetisinin sona ereceğini söyler. Dünyada tercih edebilen insanın bu niteliğiyle ahirete intikali söz konusu değildir. Öyleyse ahirette insanın fiilleri cebrî/zorunlu olmalıdır. Bu sebeple Ebü'l-Hüzeyl'e

<sup>107</sup> Mu'tezile, aklî gelişim için belirli bir yaş aralığı belirlemez. Yalnızca insanın aklî gelişimiyle birlikte gerçekleşecek olan aşamalardan söz eder. Tam bir yetkinliğe ulaştığında ise insan bilgiyi elde etmeyi ihmal ederse cehaleti nedeniyle hesap verecek birine dönüşür. Ayrıntılı bilgi için bk. Seyyid Ali, "Nazariyyetü'l-Ma'rife inde Mütekellemi'l-Mu'tezile", 309-310.

<sup>108</sup> Hayyât, bu iddianın doğru olmadığını ve Sümâme'nin kâfilerin ebedî olarak cehennemde kalıcı olduğu düşüncesinde olduğunu ileri sürer. Ayrıntılı bilgi için bk. Hayyât, Ebü'l-Hüseyin, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-mülhid*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Beirut: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Küttâb, 1993), 86; Hüseyim, *en-Nezatü'l-Aklyyye fi-Tefkiri'l-Mutezile*, 69-70.

<sup>109</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 129-130; Subhî, *fi-İlmi'l-Kelâm-el-Mu'tezile*, 206; Mennân Salim Mansûr, *en-Nazzâm Erâihü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye* (Mısır: Aynü'ş-Şems Üniversitesi Felsefetü fi'l-Edeb, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 36; Subhî, *fi-İlmi'l-Kelâm-el-Mu'tezile*, 206.

dünyada kaderî, ahirette cebrî denmiştir. Örneğin Allah, insanı ahirette doğru olmaya zorlayacak bu zorunluluk gereği onlar sadece doğruyu söyleyeceklerdir. Konuşma zorunlu olduğundan konuşan olacaklardır. O, dünyayı amel, emir, sıkıntı ve imkân alanı olarak görürken ahiret bunun aksinedir. Ahiret ceza/karşılık alanıdır. Allah, insanın fâili olamayacağı nimet ve lezzetleri cennet ehli için var edecektir.<sup>110</sup> Onun düşüncesinde akıl, doğru bir şekilde delilleri izleme imkanıyla yaratılmıştır. Ahiret ise delilin ulaştırmak istediği medlule (kanıtsız) şahit olunacak yerdir. Bunun aksine Allah, ahirette iktisâbî olarak bilinecektir iddiası söz konusu olursa buna dair bilgi ya nazar ile ya da nazarı hatırlamakla gerçekleşecektir. Nazar ile bu bilginin oluşması mümkün değildir. Çünkü nazar, meşakkat olan bir eylemdir. Cennet ise meşakkatin gerçekleşeceği bir sorumluluk alanı değildir. Bu bilginin nazarı hatırlama sonucunda gerçekleşmesi de olası değildir. Zira bu durumda ilcâ değil de, ihtiyar yoluyla bilmenin gerçekleşmesi gerekir. Ayrıca insanların bu ilim sebebiyle mükellef olmaları gerekir ve dünyadaki teklif, ahirette de gerekli hale gelir. Üstelik nazar her hatırlandığında sevapların artması ve hatta cennete giren ilk kimsenin Hz. Peygamber'in konumunda olması gerekir.<sup>111</sup> Benzer görüşü Kādî Abdülcebâr da savunur. O, ahirette nimetlerin bireylerin kendi kasıt ve gayretleriyle elde edilemeyeceğini bütünüyle Allah'a ait olduğunu aksi halde insanların bir peygamberin ulaştığı mükâfata denk nimetleri talep edebileceğini söyler.<sup>112</sup>

Kādî Abdülcebâr, bunun yanında, teklif devam ettiği sürece Allah'ın zarûî olarak bilinmeyeceğine dikkat çeker. 'Teklif devam ettiği sürece' ifadesini o, bilinçli kullanır. Bununla ölmek üzere olanlar ile ahiret ehlini dışarıda tutmayı amaçlar. Çünkü onların bilgisi, artık zarûî olmuştur. Ebü'l- Kâsım el-Belhî ise bu görüşte değildir. Ona göre Allah, dünyada ve ahirette delil ile bilinir. Çünkü istidlâlî olarak bilinebilen bir varlığı bilme yönteminin zarûîye dönüşmesi mümkün değildir.<sup>113</sup> Câhiz'e göre Allah'ı tanımayan hiç kimsenin yetişkinliğe ulaştığı söylenemez. O, Allah'ın varlığına dair bilginin rasyonel olarak zorunlu olduğunu ve kişiye akıllı diyebilmek için bu bilginin edinilmesi gerektiğini söyler. Bu nedenle bireylere, emir veren bir Allah'ın var olduğu söylenerek yardımcı olunabilir. Bu söylemin farkına vardığında yetişkin birey iletilen bu haberi araştırarak zorunlu sonuca ulaşmalıdır. Böylece Allah'ı kabul etmekle yükümlü hale gelir. Bu kişinin tevhidin tüm ayrıntılarını bilmesi beklenmez, ancak Allah'ın varlığının yanı sıra gerekli ahlakî yükümlülüklerin de farkında olmalıdır. Aksi takdirde Allah'ı tanımayan bir kâfir olarak ölür ve cehennemde sonsuz cezaya çarptırılır.<sup>114</sup>

Sonuç olarak Allah'ın lütfu, O'na kulak vermeyi seçerlerse vahiyleri de dâhil olmak üzere insanlara rehberlik etmeye yardımcı olacak bütün ihsanlarını kapsar. İlahî rehberlik ve lütuflar herkes için eşit ise aynı zamanda her insan, eşsiz menfaatlere (cennete) ulaşmak için eşit şansa da sahiptir. Fakat bir gaye üzere konulmuş işaretlere ve var olan bilgilere

<sup>110</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/45; Çurabî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*, 105.

<sup>111</sup> Ebü Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Maan Ziyade-Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: y.y., 1979), 331; Kādî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/94.

<sup>112</sup> Kādî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 2/66-68.

<sup>113</sup> Kādî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/84, 94.

<sup>114</sup> İsmâ'il R. Al-Fârûqî, "The Self in Mu'tazilah Thought", *International Philosophical Quarterly* 6/3 (1966), 377.



kulak vermezse bu durumda yalnızca kendisi suçlanacaktır.<sup>115</sup> Şu halde Mu'tezile'ye göre insan aklı yetisiyle Allah'ı bulabilir, O'nun niteliklerini ayırt edebilir ve bunlardan ahlakî yaşama ilişkin sonuçlar çıkarabilir. Allah'ı ve O'nun üstün vasıflarını fark etmemek, adalet ve tevhidden ahlakî davranışlar için anlamlar çıkarmamak, herhangi bir vahiyden haberi olsun ya da olmasın bu çağrışı reddeden kişinin cezalandırılmasını haklı çıkarır.

### Sonuç

Mu'tezile'ye göre Allah'ın teklif yurdunda insana eşit şekilde lütfettiği en önemli varlık akıldır. Akıl sayesinde insan düşünebilir, konuşabilir, idrak edip temyiz edebilir böylece diğer canlılardan ayrılarak bilgi ve değerler üretebilir. Bu niteliğiyle o, bir vahiyle karşılaşmasa da aklıyla bir yaratıcı fikrine ulaşabilir ve ahlakî bir yaşamı tercih ederek erdemli bir varlık olabilir. Varoluşsal ve bilişsel yapısıyla varlık alanında bireysel ve sosyal uyumu aynı zamanda refahı tesis edecek tevhid ve adaletin özlerini kendi doğasında idrak edebilir. Mu'tezile'ye göre insan, ileri araştırmalara ve uzun aklî istidlallere gerek duymadan varlık ve oluşların değersel özlerine dair bilgiyi kendinde bulabilir. Çünkü her insan, evvelî öncüller ve basit istidlallerle tevhid ve adalet ilkesine ulaşabilecek tabîi yetiyle var edilmiştir. Ayrıca Allah'ın insanoğlunu hem algılayan hem de bilen bir varlık olarak yaratması, delilden medlûle sevk edecek fikrî bir formun varlığına da işaret etmektedir. Bu bakımdan mükellefe vacip olan ilk şey de Allah'ı bilmek için deliller üzerinde akıl yürütmesidir. Allah'ın varlığını ve niteliklerini rasyonel bir şekilde araştırma sorumluluğu ise akıllı varlığın ilk ve öncelikli görevidir. İnsan, istidlal yetisiyle bilinenlerden bilinmeyene ulaşabilir ve yeni bilgileri deneyimlemek için delilleri düzenleyebilir. Çünkü o, eşyanın illet ve sebeplerini araştırır, delil ve işaretlerdeki bağıntıları kavrar ve bilinmeyene ulaştıracak epistemik süreci bu şekilde tamamlayabilir. Nitekim insan doğası gereği, kendini bilir, dış dünyadan haberdardır, irade eder, nefret duyar, algılayabilir, evvelî bilgilere sahiptir, içten gelen bir sesle düşünmeye hazırdır, konuşulanı anlayabilir, fiillerinin nedenlerini kavrayabilir, iyi ve kötünün nesnel değerlerini idrak edebilir. Bütün bu sayılanlar, insanın akıl sahibi olduğunu gösteren özsel niteliklerdir. Farklı tanımları olsa da -eşitliği vurgulamak adına- akıl, bütün bu bilgilerin toplamından oluşan özel bir yetinin adıdır. Bedîhî bilgiler, sezgi bilgileri, haber ve nazarî bilgiler insan bilgisinin ontik ve epistemik kaynağını oluşturur. Buna rağmen insan, bir yaratıcı fikrine zorunlu olarak ulaşamaz. Yeryüzünde inkârın varlığı buna imkân tanımaz. İmanın tercihe dayalı doğası, bu olasılığı düşünülemez kılar. Çünkü iman, bilgi gibi zorunlu değildir. Yaratıcı, duyuyla da bilinemez. Çünkü insan, bu şekilde bilme niteliğiyle var edilmemiştir. Haber de duyuyla dayandığından Allah'ın haber vasıtasıyla bilinmesi mümkün değildir. Öyleyse Mu'tezilî epistemolojide Allah hakkında bilginin kaynağı yalnızca nazardır. Akıl, soyutlama yetisiyle fizikî âlemden metafizik âleme istidlâlî sağlayan aslî unsurdur. Mu'tezile'de Allah'ın varlığını bilmek vâcib olduğuna göre O'nu bilmeyi sağlayacak yöntem nazar da vâciptir. İnsan, spekülâtif akıl yürütmeyle tevhid ve adl'in bilgisine ulaşabilir. İnsan zihninin tertip ettiği düşünsel şema, bilme yöntemini, bilginin kendisini ve koşullarını idrak edebilir. Buna göre aklî olgunluğa erişen her birey, Allah'a ulaştıracak yöntemin farkındadır, yaratılmışların bir yaratıcısı olduğunu çıkarımla bilebilir, yaratıcının hak ettiği sıfatları

<sup>115</sup> Khalid Blankinship, "The Early Creed", *The Cambridge Companion To Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter. (New York: Cambridge University Press, 2008), 50.

kavrayabilir ve zâtına aykırı niteliklerden O'nu tenzih edebilir. Mu'tezile'de aklî olgunluk denilince, aklın yetkinleşmesi ve tamamlanması anlaşılır dolayısıyla salt fiziksel gelişim kastedilmez. Akıl, ahlakî yargı için temel bir ölçüt olarak kullanılır. Aklî olgunluğa erişen her birey, ahlakî yargılarda bulunabilme yeteneğine sahip olur. Şeyleri ve mahiyetlerini algılayabilir ve ahlakî edimleri yargılayabilir. Sonuç olarak Mu'tezile'ye göre insan, aklî yetisiyle yeni bilgilere ve Allah hakkında bilgiye ulaşabilir, O'nun niteliklerini ayırt edebilir ve buradan hareketle ahlakî yaşama ilişkin sonuçlar çıkarabilir. Allah'ı ve O'nun üstün vasıflarını fark etmemek, adalet ve tevhidden ahlakî davranışlar için makul anlamlar çıkarmamak, herhangi bir vahiyden haberi olsun ya da olmasın her akıl sahibi bireyi sorumlu kılar.

**Kaynakça | References**

- Abdülkâhir el-Bağdâdî. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Abdülkâhir el-Bağdâdî. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1938.
- Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı". *Kelam ilminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*. haz. Mustafa Öztürk vd. 311-322. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004.
- Ammâra, Muhammed. *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*. Kahire: Dâru'ş-Şurûq, 1988.
- Ardoğan, Recep. "Kelâmçılara Göre Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah". *Marife* 6/1 (2015), 176-199. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343557>
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahîm Selîm. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1998.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Bazâ, Abdunnur. *Nazariyyetü't-Ta'lîl fi'l-Fikrayni'l-Kelâmî ve'l-Usûli*. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2011.
- Blankinship, Khalid. "The Early Creed". *The Cambridge Companion To Classical Islamic Theology*. ed. Tim Winter. 33-55. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Bû-Mülhim, Ali. *el-Menâhicü'l-Felsefiyye inde'l-Câhiz*. Beyrut: Dâru't-Talîa, 1980.
- Byrd, Anthony Robert. *A Euro-American 'Ulama? Mu'tazilism, (Post) Modernity, and Minority Islam*. Georgia: Georgia State University, Religious Studies, Thesis, 2007. <https://doi.org/10.57709/1062075>
- Câhiz. "Risâletü'l-Meâd ve'l-Meâş". *Mecmû Resâ'ilü'l-Câhiz*. thk. Muhammed Taha el-Hâcirî. Beyrut: Dâru'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1983.
- Câhiz. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1998.
- Câhiz. *er-Resâ'ilü'l-Edebiyye*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, h. 1423/2002.
- Câhiz. *Kitâbü'd-delâil ve'l-i'tibâr ale'l-Halk ve't-tedbîr*. Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1987/1988.
- Câhiz. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustasfâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühû, 1968.
- Câhiz. *Kitâbü't-Tebassur bi't-ticâre*. thk. Hasan Haseni Abdülvehhab. Kâhire: Müessesetü Hindâwî, 2017.
- Câhiz. *Resâ'ilü'l-Câhizi'l-Kelâmiyye*. haz. Ali Bu Mülhem. Beyrut: Dâru ve Mektebetü Hilâl, 2002.
- Câhiz. *Resâ'ilü'l-Câhiz-Mesâilü'l-Cevâbat fi'l-Ma'rife*. thk. Abdüsselam Harun. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1979.
- Cevzî, Abdülmeccîd. *Mekânetü'l-Akl fi'l-Felsefetü'l-Câhiz*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Cezâirî, Tahir b. Salih. *et-Temrîn ale'l-Beyân ve't-Tebyîn*. Beyrut: Mektebetü-Ehliyye, h. 1325/1908.
- Demir, Osman. *Kādî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Duğaym, Semih. *Felsefetü'l-Kader fi-Fikri'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1992.
- Durmuş, Nuray. "Mu'tezile Akılcılığında! Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023), 452-476. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1237962>

- Ebü Reşid en-Nîsâburî. *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: y.y., 1979.
- Ebü Zeyd, Nasr Hamid. *el-İtticâhü'l-Aklî fi't-Tefsîr*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî, 2003.
- Ebu'l- Kâsım el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve Meahû Uyûnü'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhâmîd Kürdî. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Fârûqî, İsmâ'il R. "The Self in Mu'tazilah Thought". *International Philosophical Quarterly* 6/3 (1966), 366-388. <https://doi.org/10.5840/ipq1966635>
- Farahat, Omar. *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology*. New York: Cambridge University Press, 2019.
- Ğurabî, Ali Mustafa. *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*. Beyrut: Matbaatü Hicazî, 1949.
- Hâkim el-Cüşemî. *er-Risâle fi-nasîhati'l-amme*. thk. Cemal eş-Şâmî. B.y.: y.y., h. 1438/2016.
- Hâkim el-Cüşemî. *Tahkîmu'l-ukûl fi-tashihi'l-usûl*. San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekafîyye, 2008.
- Hâkim el-Cüşemî. *Uyûni'l-mesâ'il fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsan, 2018.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Küttâb, 1993.
- Hımmasî. *el-Münkız mine't-taklîd*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, h. 1414/1993.
- Hüşeym, Ali Fehmi. *en-Nez'atü'l-Akliyye fi-Tefkîri'l-Mu'tezile*. Beyrut: eş-Şeriketü'l-'Amme, 1976.
- İbn Metteveyh. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*. thk. J.J. Houben. Beyrut: Matbaatu'l-Katulikiyye, 1965.
- İbn Metteveyh. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*. thk. J.J. Houben. Beyrut: Dâru'l-Meşrîk, 1986.
- İbn Muhammed, Huseyn b. Emir Kâsım. *Hidâyetü'l-ukûl ila-ğayeti'l-se'l fi-ilmi'l-usûl*. San'a: Mektebetü'l-İslâmiyye, h. 1401/1981.
- İbnü'l-Melâhimî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fi-usûli'd-dîn*. thk. Faysal Bedir Avn. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- İbnü'l-Melâhimî. *el-Mu'temed fi-usûlid'dîn*. thk. Martin McDermott-Wilferd Madelung. London: el-Hudâ, 1990.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Muğni fi-ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl*, thk. Muhammed Hıdr Nabha. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kādî Abdülcebbâr. *Fadlû'l-i'tizal-tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Kahire: 1986.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhü'l-Usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Usûli'l-hamse el-mensûb ilâ'l-Kādî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Esedi'l-Ebâdî*. thk. Faysal Bedir Avn. Kuveyt: Meclisü'n-Neşri'l-İlmî, 1998.
- Kâsım b. Muhammed. *Kitâbü'l-esâs li-akâ'idi'l-ekyâs*. Sa'da: Mektebetü Ehlü'l-Beyt, ts.
- Kâsım er-Ressî. *Mecmû Kitâbü ve Resâilü li'l-İmâmi'l- Kâsım b. İbrahim er-Ressî*. thk. Abdülkerim Ahmed Cedebân. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, 2001.
- Kazuko, Shiojiri. "Reason and Revealed Law in Mu'tazilite Ethics". *Miscellanea Philosophica* 18 (2000), 96-106.
- Korkmazgöz, Rıza. "İslâm Düşüncesinde Allah'ı Bilmenin (Ma'rifetullah) Yolları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014), 185-226.

- Kurbanî Milhem. *İşkâlât-Nakdü Menheci fi'l-Felsefeti ve'l-Fikri's-Siyâsiyyi ve Felsefeti't-Tarih*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmia, 1981.
- Madelung, Wilferd. "Universality in Mu'tazilî Thought". *Universality in Islamic Thought: Rationalism, Science and Religious Belief*. ed. Michael Morony 7-21. London: I.B. Tauris, 2014.
- Mansûr, Mennân Salim. *en-Nazzâm Erâühü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*. Mısır: Aynü's-Şems Üniversitesi Felsefetü fi'l-Edeb, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Meyhûb, Seyyîd Abdüssettar. *Ebü Reşîd en-Nîsâbü'rî ve Erâühü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfi't-Diniyye, 2006.
- Öztürk, Resul. *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı*. Van: Ahenk Yayınları, 2008.
- Râğıb el-İsfahânî, *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şer'â*, thk. Ebü'l-Yezid Ebu Zeyd el-Acemî. Kahire: Dârü's-Selam, 2007.
- Reinhart, A. Kevin. *Before Revelation The Boundaries of Muslim Moral Thought*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Rummânî. *Tefsîru-Ebi'l-Hasen er-Rummânî*. haz. Hıdr Muhammed Nabha. Beyrut Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Seyyid Ali, Ğaydân. "Nazariyyetü'l-Ma'rife inde Mütekellimi'l-Mu'tezile", *Nazariyyetü'l-Ma'rife-Dirâsât ve Buhûs*. ed. Ammâr Abdürrezzak es-Sağîr. 285-321. Necef: el-'Utbetü'l-Abbasiyyetü'l-Mukaddese, 2023.
- Subhî, Ahmed Mahmud. *fi-İlmi'l-Kelâm-el-Mu'tezile*. Beyrut: Dârü'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1985.
- Şaşa, Mehmet. "Kâdî Abdülcebbâr'ın Marifetullah Teorisi". *Kader* 17/1 (Haziran 2019), 153-184. 10.18317/kaderdergi.550122
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Urevî, Abdullah. *Mefhumu'l-Akl*. Beyrut: Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 2001.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi-Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Zeyne, Hüsnü. *el-Akl 'inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978.



## An Egyptian Female Mufassir: Kariman Hamza and Her Tafsir Named *al-Lu'lu' wa al-Marjān fi Tafsir al-Qur'ān*

Hüsna Aksoy

0000-0002-8740-5515

Ministry of Education, Ağrı, Türkiye

[ror.org/03je5c526](http://ror.org/03je5c526)

[husnaaksoy0303@gmail.com](mailto:husnaaksoy0303@gmail.com)

Esra Hacımüftüoğlu

0000-0003-3442-9975

Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Erzurum, Türkiye

[ror.org/03je5c526](http://ror.org/03je5c526)

[e.hacimuftuoglu@atauni.edu.tr](mailto:e.hacimuftuoglu@atauni.edu.tr)

### Abstract

This study involves the analysis of *al-Lu'lu' wa'l-Marjān fi Tafsir al-Qur'ān* of Kariman Hamza (1942-2023), one of the Egyptian female mufessir (exegete), and the determination of the *tafsir* (exegesis) method she followed. In this context, the life of Kariman Hamza was researched, and the methods of her *tafsir al-Lu'lu' wa'l-Marjān* were analyzed in terms of *riwāya* (narration) and *dirāya* (reasoning). A qualitative research method was used in this study. The author's work was systematically examined from beginning to end and evaluated using the document analysis method. However, Kariman Hamza, whose main profession is news reporter and television presenter, initially refused the request to interpret/exegesis the Qur'ān for children because she was not a graduate of al-Azhar University. Later, as a result of various requests, her interest in the Qur'ān and her television programmes on the subject, she decided to write a *tafsir*. Her *tafsir* is a three-volume work that she wrote in three years, focusing on *tafsir* studies, and was approved by Al-Azhar University. Kariman Hamza sees the writing of her *tafsir* on the basis of her religious programme and Islamic writings in her 35 years of broadcasting life and sees it as the fruit of her efforts to preach Islam. Kariman Hamza, who stated that the reader can read her *tafsir* without being bored and that she wrote like a mother explaining something to her child, is one of the rare female writers who *tafsir* the Qur'ān from beginning to end. The fact that there are very few studies on *al-Lu'lu' wa al-Marjān* is one of the factors that makes this work unique. Analyzing the work in terms of the *tafsir* method makes a significant contribution to the literature. The most distinctive aspect of the *tafsir* is the comparative presentation of quotations from the Bible and the attempt to make connections with current events. One of the results of this article is that Kariman Hamza's *tafsir*, which she compiled from many sources of *tafsir* and combined with her knowledge of the Qur'ān and the Sunnah, opens up the discussion of whether it is a *tafsir* or a compilation work, and raises the question of how to name and interpret such works, examples of which are beginning to appear today, based on the perception of the mufassir in the *tafsir* tradition.

### Keywords

Tafsir; Kariman Hamza; Female Exegete; *al-Lu'lu' wa al-Marjān*; Riwāya Method; Dirāya Method

## Highlights

- This study addresses the analysis of Kariman Hamza, an Egyptian female mufassır, and her *tafsır al-Lu'lu' wa al-Marjān*.
- Research has been carried out on the *dirāya* and *riwāya* features of *al-Lu'lu' wa al-Marjān*.
- *al-Lu'lu' wa al-Marjān* is analyzed with a critical reading.
- This study raises the question that the perception of the *mufassır* in the *tafsır* tradition should be re-evaluated.

## Citation

Aksoy, Hüsna – Hacımüftüoğlu, Esra. “An Egyptian Female Mufassır: Kariman Hamza and Her Tafsır Named *al-Lu'lu' wa al-Marjān* fī Tafsır al-Qur'ān”. *Eskiyeeni* 54 (September 2024), 1391-1410. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.1464219>

## Article Information

<i>Ethical Statement</i>	This study was prepared based on the master's thesis titled “Egyptian Woman Mufassır Kariman Hamza's tafsır titled <i>al-Lu'lu' wa'l-Marjān</i> fī Tafsır al-Qur'ān” completed on 13.09.2023 under the supervision of Esra Hacımüftüoğlu.	
<i>Date of submission</i>	03 April 2024	
<i>Date of acceptance</i>	30 September 2024	
<i>Date of publication</i>	30 September 2024	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Grant Support</i>	This article was prepared based on the project numbered SYL-2022-11476 supported by Atatürk University Scientific Research Projects Coordination Unit, which was conducted by Esra Hacımüftüoğlu and completed on 21.12.2023..	
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyendergi@gmail.com">eskiyendergi@gmail.com</a>	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%40) - Author-2 (%60)
	Writing – Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%30) - Author-2 (%70)
<i>S. Development Goals</i>	-	
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0	

## Mısırlı Bir Kadın Müfessir: Keriman Hamza ve *el-Lü'lü' ve'l-Mercân fi Tefsîri'l-Kur'ân* Adlı Tefsiri

Hüsna Aksoy

0000-0002-8740-5515

Millî Eğitim Bakanlığı, Ağrı, Türkiye

[ror.org/03je5c526](http://ror.org/03je5c526)

[husnaaksoy0303@gmail.com](mailto:husnaaksoy0303@gmail.com)

Esra Hacımüftüoğlu

0000-0003-3442-9975

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

[ror.org/03je5c526](http://ror.org/03je5c526)

[e.hacimuftuoglu@atauni.edu.tr](mailto:e.hacimuftuoglu@atauni.edu.tr)

### Öz

Bu çalışma, Mısırlı kadın müfessirlerden olan Keriman Hamza'nın (1942-2023) *el-Lü'lü' ve'l-Mercân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinin incelenmesini ve takip ettiği tefsir metodunun tespit edilmesini konu edinmektedir. Bu kapsamda, Keriman Hamza'nın hayatı araştırılmış ve *el-Lü'lü' ve'l-Mercân* adlı eserin rivayet ve dirayet açısından tefsir metodu üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Yazarın çalışması başından sonuna kadar sistematik olarak incelenmiş ve doküman analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir. Asıl mesleği habercilik olan ve televizyon sunuculuğu yapan Keriman Hamza, ilk başta çocuklara yönelik Kur'an tefsir etmesi için gelen talebi Ezher mezunu olmadığı gerekçesiyle reddetmesine rağmen, kendisine gelen çeşitli istekler, Kur'an'a duyduğu ilgi ve bu konuda yaptığı televizyon programları neticesinde tefsir yazmaya karar vermiştir. Çalışma, müellifin üç yıl boyunca tefsir çalışmalarına odaklanarak yazdığı üç ciltlik bir eserdir ve Ezher Üniversitesi'nin onayından geçmiştir. Keriman Hamza, Kur'an tefsirini yazmasını, 35 yıllık yayım hayatında yaptığı dîni programlara ve İslamî yazılarına bağlayarak İslam'ı tebliğ çabasının meyvesi olarak görmektedir. Okuyucunun sıkılmadan tefsirini okuyabileceğini, bir annenin çocuğuna bir şeyler anlatması gibi kaleme aldığını belirten Keriman Hamza, Kur'an'ı baştan sona tefsir eden nadir kadın müelliflerdendir. *el-Lü'lü' ve'l-Mercân* hakkında çok kısıtlı çalışmaların bulunması, bu çalışmayı öne çıkaran unsurlardandır. Eserin tefsir metodu açısından incelenmesi, literatüre katkı sağlayacaktır. Tefsirin en ayırt edici yönü olarak, Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı alıntılarını karşılaştırmalı olarak verilmesi ve güncel olaylarla bağlantı kurma çabası olduğu belirtilebilir. Bu makalenin sonuçlarından birisi, Keriman Hamza'nın pek çok tefsir kaynağından derleyip Kur'an ve sünnet bilgisiyle mezcettiği bu eserin bir tefsir mi yoksa derleme bir eser mi tartışmasını da açık hâle getirmesi; günümüzde örnekleri görülmeye başlanan bu tür çalışmaların nasıl adlandırılması ve anlamlandırılması sorusunu tefsir geleneğindeki müfessir algısından hareketle gündeme getirmesidir.

### Anahtar Kelimeler

Tefsir; Keriman Hamza; Mısırlı Müfessir; *el-Lü'lü' ve'l-Mercân*; Rivayet Metodu; Dirayet Metodu



## Öne Çıkanlar

- Bu çalışma, Mısırlı kadın müfessirlerden Keriman Hamza'nın ve *el-Lü'lü' ve'l-Mercân* adlı tefsirinin incelenmesini konu edinmektedir.
- Makalede, *el-Lü'lü' ve'l-Mercân*'ın dirayet ve rivayet özellikleri üzerinde araştırma yapılmıştır.
- *el-Lü'lü' ve'l-Mercân* eleştirel bir okumayla incelenmiştir.
- Bu makale, tefsir geleneğindeki müfessir algısının yeniden değerlendirilmesi gerektiği sorusunu gündeme getirmektedir.

## Atıf Bilgisi

Aksoy, Hüsna – Hacımüftüoğlu, Esra. “Mısırlı Bir Kadın Müfessir: Keriman Hamza ve *el-Lü'lü' ve'l-Mercân fî Tefsîri'l-Kur'ân* Adlı Tefsiri”. *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1391-1410.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1464219>

## Makale Bilgileri

Etik Beyan	* Bu çalışma Esra Hacımüftüoğlu danışmanlığında 13.09.2023 tarihinde tamamlanan “Mısırlı Kadın Müfessir Keriman Hamza'nın <i>el-Lü'lü' ve'l-Mercân fî Tefsîri'l-Kur'ân</i> Adlı Tefsiri” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.		
Geliş Tarihi	03 Nisan 2024		
Kabul Tarihi	30 Eylül 2024		
Yayın Tarihi	30 Eylül 2024		
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem		
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Finansman	Bu makale, Esra Hacımüftüoğlu'nun yürütücülüğünü yapmış olduğu ve 21.12.2023 tarihinde tamamlanan Atatürk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenen SYL-2022-11476 numaralı proje esas alınarak hazırlanmıştır.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>		
Yazar Katkıları	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%50) -	Yazar-2 (%50)
	Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
	Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%60) -	Yazar-2 (%40)
	Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%40) -	Yazar-2 (%60)
	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%30) -	Yazar-2 (%70)
S. Kalkınma Amaçları	-		
Lisans	CC BY-NC 4.0		

## Introduction

From the point of view of the Islamic sciences, there has been a great difference between men and women in scholarly activities throughout history. Although there are many sociocultural, economic, social, political and military reasons for this, the number of women authors is small. Therefore, in the field of *tafsîr*, the number of women commentators and studies on them are very small. The work of women in the field of *tafsîr* has been concentrated, especially in the twentieth century and in the present century. Evaluating women exegetes as a special field of study, determining their contributions to the field, and recognizing and introducing them will contribute to the history of *tafsîr*.<sup>1</sup> Kariman Hamza (1942-2023) is a writer who lived in the present century, and she is one of the rare women who interpreted the Qur'ân from beginning to end. As a matter of fact, owing to the life of the author and the fact that she did such a difficult job as the exegesis of the Qur'ân, especially when the work was published in Egypt, it aroused great interest. It is thought that the *tafsîr* called *al-Lu'lu' wa'l-Marjân fi Tafsîr al-Qur'ân* is at the forefront, especially in these aspects, and is worthy of examination.

This research examines the work of Kariman Hamza, an Egyptian female commentator titled *al-Lu'lu' wa'l-Marjân fi Tafsîr al-Qur'ân*, in terms of *tafsîr* studies. Kariman Hamza and her work are the subject of study because the author was a contemporary of ours, her life is active, she wrote commentary despite not having an official *acquis* in Islamic sciences, and her work contributes to the science of *tafsîr* in various aspects and may raise some possible questions in mind. Egypt is a fertile geography in terms of Islamic sciences and has trained many scholars from various fields throughout history. Given the scarcity of female commentators throughout history, Egypt stands out in this respect. In addition to the first names that come to mind, such as 'Âisha 'Abd al-Raḥman bint al-Shâtî (1913-1998) and Zaynab al-Ghazzâlî (1917-2005), Kariman Hamza is also a name that grew up in this geography. However, few academic studies on Kariman Hamza exist. With respect to the work of Kariman Hamza, other than Shayma Mahmud Ḥâmid's article titled "Mawqif Kariman Hamza min 'Ulûm al-Qur'ân fi Tafsîr al-Lu'lu' wa'l-Marjân"<sup>2</sup> published in the Journal of the Faculty of Education of Ayn al-Shams University and a chapter in Hidayet Aydar's book "Female Mufasssirs [Hanım Müfessirler]", there are few studies on this topic.<sup>3</sup> Hidayet Aydar mentions the commentator in his book chapter titled "Authors who are not taken into Consideration in Biographies: Female Mufasssirs [Biyografi Kitaplarında İhmal Edilen Müellifler: Kadın Müfessirler]"<sup>4</sup> and provides brief information about her in "Female Scholars of Quranic Exegesis in the History of Islam".<sup>5</sup> However, there is limited information about Kariman Hamza in these works, and detailed information is given about her Qur'anic commentary. In this respect, the article is the first to examine the work written by a female

<sup>1</sup> Hidayet Aydar, *Hanım Müfessirler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 10, 15.

<sup>2</sup> Shayma Mahmud Ḥâmid, "Mawqif Karimân Hamza min 'ulûm al-Qur'ân fi tafsîriha al-Lu'lu' wa'l-Marjân", *Journal of 'Ain Shams University Faculty of Education* 1 (2010), 481-529.

<sup>3</sup> Hidayet Aydar, *Hanım Müfessirler*, 259-279.

<sup>4</sup> Hidayet Aydar, "Biyografi Kitaplarında İhmal Edilen Müellifler: Kadın Müfessirler", *İslam Telif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 138-141.

<sup>5</sup> Hidayet Aydar, "Female Scholars of Quranic Exegesis in the History of Islam", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 17-18.

commentator in terms of *tafsîr* science in addition to providing a detailed account of Kariman Hamza's life. Considering the limits of an article, providing information that reflects the entire three-volume commentary is not possible. However, this study aims to introduce certain aspects of both the life of a woman who produces various television programs and the Qur'anic commentary work she wrote. In the article, information will be given about the life of Kariman Hamza. The *tafsîr* named *al-Lu'lu' wa'l-Marjân* will be examined in terms of *riwāya* and *dirāya*, and the conclusion will include a few questions that may come to mind in terms of the science of *tafsîr*.

### 1. Life of Kariman Hamza

Kariman Hamza's father, 'Abd al-Latîf Hamza, is the founder of communication-related educational activities and the Faculty of Communication.<sup>6</sup> Despite the negative attitude toward the headscarf in Egypt in the 1970s, Kariman Hamza became the first headscarf female journalist to appear on the official screen of the state. Kariman Hamza, a graduate of the Faculty of Letters, Department of Journalism, became interested in religion after listening to the Qur'ân on the radio while at her home, and over time, she embraced the religious dress/headscarf by herself. Kariman Hamza, who was 26 years old when she started making a program wearing a headscarf on Egyptian television, stated that society and television employees welcomed this situation very much. However, she stated that there is a fear of Islam in the country's public policy; she stated that there is Islamophobia in some, but not all, media representatives and that although she does not know the exact reason, the stance of the big states such as America against Islam may have an impact on this.<sup>7</sup> She stated that she is happy that the headscarf has become more common than in previous years and that she is saddened by the fact that headscarved people wear tight clothes but that no one should expect a sudden big change from anyone, that it is wrong to ask a newly veiled person to turn into Râbi'a al-'Adawiyya (d. 185/801 [?]) in one day, and that people should be treated with tolerance and kindness on such issues. She introduced *hijâb* clothes and drew a framework about *hijâb* in her encyclopedia article titled *Anâqa wa Ḥashma*.<sup>8</sup>

Kariman Hamza made various programmes on Egyptian television from 1970--1999. She made the Qur'ân programmes for children on television. She has also taken her place in broadcasting history by broadcasting more than 1500 television programs.<sup>9</sup> She held various programs with famous scholars, such as Muḥammad al-Ghazālî (1917/1996), Yūsuf al-Qaradawî (1926--2022), and Muḥammad Mutawallî al-Sha'rāwî (1911/1998).<sup>10</sup> In addition to presenting many television programs with religious content, she also wrote many works. *Lillāh Yā Zamrā, Mewsu'a sayyid khalk, Riḥla min al-sufūr li al-hijâb, Rifqan bi al-kawarîr,*

<sup>6</sup> Marefa, "كاريمان حمزة" (Access 15 June 2023).

<sup>7</sup> Almasryalyoum, "حفرت في الصخر.. قصة ظهور كاريمان حمزة كأول إعلامية محببة على شاشة التلفزيون" (Access 1 August 2024).

<sup>8</sup> Almasryalyoum, "Kerime Hasen" (Access 10 August 2023); "كاريمان حمزة", marefa, "كاريمان حمزة" (Access 23 June 2023).

<sup>9</sup> Shorouknews, "بعد وفاتها.. أبرز المعلومات عن الإعلامية الراحلة كاريمان حمزة" (Access 30 July 2024).

<sup>10</sup> Elmashreqnews, "كاريمان حمزة" (Access 30 July 2024).

*Tezewwectu mujriman* are some of her works. Among them, the most famous is the Qur'ân commentary she wrote for young people. The name of the *tafsîr* is *al-Wâdih fi tafsîr al-Qur'ân li al-Shabîba* (*Clear in interpreting the Qur'ân for youth*)<sup>11</sup> The process of writing *al-Lu'lu' wa'l-Marjân* is as follows: Kariman Hamza received a request from the Egyptian general book institution to interpret the Qur'ân for children. Kariman Hamza rejected this offer at the beginning because she was not a graduate of Al-Azhar. Later, at the insistence of his brother, Gilan Hamza, she interpreted the chapters al-Mulk, al-Naba and al-Mujâdala. However, after writing the commentary, she could not reach the people interested in this work, and she went to Adil Muallim, the owner of Dâr al-Shurûq, and showed him what she had written. Adil Muallim also asked Kariman Hamza to interpret the entire Qur'ân.<sup>12</sup> Kariman Hamza has previously expressed the issues she wrote about in her commentary in television programs; however, within a period of three years, she wrote a three-volume work, focusing entirely on exegetical works. She stated that she wrote this commentary to convey divine messages to the public, especially in an easy and clear style, and the work was published in 2010 after being approved by Al-Azhar University.<sup>13</sup>

Kariman Hamza stated that the most distinctive feature of her *tafsîr* is that it is simple, straightforward and easily understandable; that she wrote this *tafsîr* like a mother explaining something to her child; and that she included reasons for revelation and stories in her *tafsîr* and that the reader could read her *tafsîr* without becoming bored.<sup>14</sup> Kariman Hamza sees her writing of the Qur'ân commentary as the fruit of her effort to convey Islam, connecting it to the religious programs and Islamic writings she has made in her 35-year publishing life.<sup>15</sup>

The publication of the commentary titled *al-Lu'lu' wa'l-Marjân* was met with interest by the press organs; it was stated that Al-Azhar University approved a woman's interpretation of the Qur'ân for the first time. Ali 'Abd al-Bâqî al-Mitwâlî, one of the senior officials of the university, declared in his statement to Egypt's Almasryalyoum Newspaper that they approved the interpretation of the communicator Kariman Hamza. As Mitwâlî said, there is no 'manly' or 'womanly' interpretation of the Qur'ân. Importantly, the interpretation coincides with the sacred text and does not contradict the provisions of sharia.<sup>16</sup> Kariman Hamza is described by the press as a "liberal Muslim woman". This is because they claimed that Kariman Hamza started writing her *tafsîr* by claiming that the existing *tafsîrs* were "patriarchal". In their view, Kariman Hamza criticized the established interpretations of existing *tafsîrs*, claiming that most of the interpretations did not stem from the essence of the Qur'ân but from the "patriarchal" tendencies of male commentators.<sup>17</sup> However, Kariman Hamza stated in an interview that she did not write her *tafsîr* only for women or

<sup>11</sup> Marefa, "Karıman Hamza" (Access 23 June 2022).

<sup>12</sup> Almasryalyoum, "Kerime Hasen" (Access 21 June 2022).

<sup>13</sup> Aydar, *Hanım Müfessirler*, 260-263.

<sup>14</sup> Aydar, *Hanım Müfessirler*, 262.

<sup>15</sup> Aydar, *Hanım Müfessirler*, 263.

<sup>16</sup> Yenişafak, "Kur'an'a İlk Kez Kadın Tefsiri" (Access 16 October 2023) For similar views see aletihad, "علماء الدين:

الرجال تفسیر القرآن الکریم لیس قاصراً علی الرجال" (Access 09 October 2023).

<sup>17</sup> T24, "Kur'an'a Kadın Tefsiri" (Access 13 October 2023).

with an understanding of a patriarchal mentality. She said that the Qur'ān addresses both men and women and that she wrote with such an understanding. She stated that her work was examined by the Al-Azhar sheikh and that she did not receive any criticism and that these allegations were not true. She also stated that if she had not received approval, she would not have printed her *tafsır* and that this work would have remained as it was.<sup>18</sup>

Kariman Hamza's *tafsır* was first published in 2010 in three volumes under the title *al-Lu'lu' wa l-Marjān* by Maktab al-Shuruq publications. After this information about Kariman Hamza's life, the work can be analyzed in terms of the science of *tafsır*.

## 2. Characteristics of *al-Lu'lu' wa l-Marjān* in terms of *Riwāya Exegesis*

Under this heading, the author's exegesis of the Qur'ān with the Qur'ān, exegesis of the Qur'ān with the Sunnah, exegesis of the Qur'ān with the sayings of the Şaḥāba and the Tābiūn will be emphasized, and information will be given about her view of *Isrā'iliyyāt*.

### 2.1. Exegesis of the Qur'ān with the Qur'ān

Kariman Hamza emphasized the importance of interpreting the Qur'ān with the verses of the Qur'ān in her commentary and frequently used this method by comparing words from the same root, mentioning similar verses together in terms of meaning, or explaining *mujmal* and *mubham* in the verse. She sometimes mentioned the relevant verses in footnotes; in some places, she gave them without mentioning that they were verses, and sometimes she listed them one after the other.<sup>19</sup>

In some places, she made comparisons by stating the places where the word in the verse was mentioned in the Qur'ān and the meanings in which it was used there. For example, while interpreting the words *al-maghdūb*/those who suffered wrath in the verse (صِرَاطَ الَّذِينَ (أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ),<sup>20</sup> she indicated that those who suffered the wrath of Allah were mentioned in many places in the Holy Qur'ān and explained these verses within the scope of the groups. In the 61st and 90th verses of the al-Baqara, in the 112th verse of the Āl 'Imrān, a group of Jews, in al-Nisā', in the 93rd verse, the one who deliberately killed a believer, in al-A'rāf, in the 71st verse, the people of Ad, in the 16th verse of the al-Anfāl, fleeing from the war, in the 6th verse of the al-Fatḥ, the hypocrites and polytheists, and in the 13th verse of the al-Mumtaḥina, those who give up hope of the afterlife are subject to the wrath of Allah. Moreover, the verse also refers to those who are in heresy. The commentators indicated that what is meant here are Jews and Christians.<sup>21</sup> In line with this view, Kariman Hamza interpreted the verse with the 77th verse of al-Mā'ida. In this context, Jews and Christians changed religion by following their own desires and leading both themselves and others astray from the right path.<sup>22</sup>

One of the places where the Qur'ān was interpreted with the Qur'ān is the explanation of a closed word in a verse. "Who breaks the covenant of Allah after contracting it and severs that

<sup>18</sup> Aydar, *Hanım Mufesssırlar*, 261-263.

<sup>19</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa l-marjān fī tafsır al-Qur'ān* (Qahira: Maktab al-Shuruq, 2011), 1/121; 2/215.

<sup>20</sup> al-Fātiḥa 1/7.

<sup>21</sup> Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'vīl āy al-Qur'ān*, critical ed. 'Abdullāh b. 'Abdulmuḥsin al-Turkī (Qahira: Dār al-Hajr, 2001), 1/187-189, 194-197.

<sup>22</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa l-marjān*, 1/14-15.

which Allah has ordered to be joined and cause corruption on earth. It is those who are the losers.”<sup>23</sup> She interpreted the phrase “mîsâq” in the verse with verse 172 of al-A'râf. In the verse, Allah asks the children of Adam, “Am I not your Lord?” They said, “Yes, we have testified.” It is said that they responded by saying. Again, in al-Baqara, Adam and his wife felt regret after being sent down to earth and that they repented to Allah with some words.<sup>24</sup> Kariman Hamza explains the words about repentance mentioned in the verse from al-A'râf: “Our Lord, we have wronged ourselves, and if You do not forgive us and have mercy upon us, we will surely be among the losers.” She explained it with the verse.<sup>25</sup> It can be stated that Kariman Hamza tried to exegete verse by verses within the integrity of the Qur'ân and tried to do this without long explanations.

## 2.2. Exegesis of the Qur'ân with the Sunnah

Kariman Hamza, who was aware of the Prophet Muḥammad's Islamic religion and the interpretation of the Qur'ân, hadiths that were frequently used in the interpretation of the verses.<sup>26</sup> Kariman Hamza used this method in some parts of her work by including hadiths that deal with the verses to reinforce the meaning. There may be the following example on the subject: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَىٰ بِهِ *Indeed, those who disbelieve and die while they are disbelievers - never would the [whole] capacity of the earth in gold be accepted from one of them if he would [seek to] ransom himself with it. For those there will be a painful punishment, and they will have no helpers.*<sup>27</sup>

The verse above states that nothing will be accepted from those who disbelieve and die as unbelievers. Kariman Hamza interpreted this verse with the following hadith with a similar meaning: On the Day of Judgment, it will be said to a man from the people of hell: “If you had something in this world, would you give it as ransom (to get rid of this place)?” The man immediately answers “Yes”. Then, Allah says, “I asked you for something easier than this. I took a promise from you from your father Adam that you would not associate anything with me, and you refused and refused.”<sup>28</sup> The verse states that the disbeliever cannot be saved even if he gives the world's worth of gold to save himself from the torment. In the hadith, this situation is explained through representation. In the hadith, a person in hell is ready to give anything to get out of there, but it will not be accepted. Because Allah will not forgive those who reject the truth. The hadith explains the meaning of the verse. Kariman Hamza also stated that this hadith is *muttafaq 'aleyh*.<sup>29</sup> *Muttafaq 'alayh* is a term that refers to the presence of a hadith in both al-Bukhārī and Muslim al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ.<sup>30</sup>

<sup>23</sup> al-Baqara 2/27. Qur'ân (Access 17 February 2024).

<sup>24</sup> Qurṭubî, *al-Jāmi' li āḥkām al-Qur'ân*, Critical ed. 'Abdullāh b. 'Abdulmuḥsin al-Turki (Bayrūt: Mu'assasa al-Risāla, 2006), 1/107-109.

<sup>25</sup> al-A'râf, 7/23; al-Baqara 2/37; Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjân*, 1/26.

<sup>26</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjân*, 1/14, 144, 145.

<sup>27</sup> Āl 'Imrân 3/91.

<sup>28</sup> Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī* (Bulak: Matbaa-i Emîriyye, 1893), “Riqāq”, 51.

<sup>29</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjân*, 1/144-145.

<sup>30</sup> Ahmet Yücel, “Müttefekun Aleyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/224.

Kariman Hamza mentioned the hadiths in her work to complement the subject discussed in the verse: *الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* “Who, when disaster strikes them, say, “Indeed we belong to Allah and indeed to Him we will return.”<sup>31</sup> In her interpretation of the verse, she repeatedly mentions the following hadiths: “When a muslim is afflicted with calamity, he says, ‘Indeed, we are the servants of Allah and we will surely return to Him. If he prays, ‘O Allah, reward me for this calamity and replace it with a better one,’ Allah Almighty will surely replace it with a better one.”<sup>32</sup> “When a believer suffers from illness, distress or sadness, Allah intends to forgive his sins”.<sup>33</sup> While the verse emphasizes what a believer’s attitude should be in the face of calamity,<sup>34</sup> the hadith draws attention to the contribution and wisdom of evil that befalls humanity. Kariman Hamza thus presented an interpretation that facilitates the implementation of commandment in the verse by mentioning the hadiths expressing wisdom and reasons that enable Muslims to be more patient and self-reliant in the face of difficulties.

Kariman Hamza uses hadiths to reinforce the meaning of the verse; explain words, compositions and concepts;<sup>35</sup> draw conclusions on the subject; and explain the practice of worship.<sup>36</sup> However, while this method was used, the fact that she did not specify the chapters and numbers of hadiths is open to criticism. Kariman Hamza took most of the hadiths from *al-Kutub al-Sitta*<sup>37</sup> and included many hadiths in her exegesis of the Qur’ān.

### 2.3. Exegesis of the Qur’ān with the Sayings of the Şaḥāba and Tabi’ūn

It can be seen that Kariman Hamza frequently used the words şaḥāba and tabi’ūn in her commentary after interpreting the Qur’ān with the Qur’ān and the sunnah. She mostly included these narrations in explanations about the reason for revelation and, in some places, in rulings on fiqh issues and in explaining the words of the Qur’ān. While using this method, it is apparent that she addresses the narrations without specifying the source. In the interpretation of the 11th verse of al-Jumu’a, she included the statements of the companions regarding the reason for the revelation of the verse. *وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا* “However, when they saw a transaction or a diversion, [O Muḥammad], they rushed to it and left you standing...”<sup>38</sup> The verse refers to an event that took place on Friday during the time of the Prophet. Kariman Hamza quoted a narration from Dārāqutnī (d. 385/995) on the subject. Jābir b. ‘Abdullāḥ (d. 78/697) said that while the Prophet was giving the sermon

<sup>31</sup> al-Baqara 2/156.

<sup>32</sup> Muslim, *Sahih al-Muslim*, Critical ed. Muḥammad Fuād ‘Abdubāqī (Qahira: Matbaa ‘Isa al-Bābī: 1955), “Janāiz”, 631.

<sup>33</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/62-63.

<sup>34</sup> Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-ghayb* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1981), 4/170-172.

<sup>35</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/215, 195.

<sup>36</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 2/176; 3/410.

<sup>37</sup> The Sunnī ḥadīth canon consists of six collections, usually known as al-Kutub al-sitta/The six books or al-Şiḥāḥ al-sitta/The six authentic collections. These names are; the Şaḥīḥs of Muḥammad b. Ismā‘īl al-Bukhārī (d. 256/870) and Muslim b. al-Ḥajjāj (d. 261/875) and the Sunans of Muḥammad b. Yazīd Ibn Mājā (d. 275/889), Abū Dāwūd al-Sijistānī (d. 275/889), Muḥammad b. ‘Īsā al-Tirmidhī (d. 279/892), and Aḥmad b. Shu‘ayb al-Nasā‘ī (d. 303/915). Stijn Aerts, “Canon and canonisation of ḥadīth”, *Encyclopaedia of Islam* (Access 2 August 2024).

<sup>38</sup> al-Jumu’a 62/11.

to them on Friday, a caravan carrying food arrived, people went toward the caravan and forty people remained with the Prophet.<sup>39</sup> After quoting this narration, the author also stated in the footnote that there was a narration that twelve people remained with the Prophet.<sup>40</sup>

Kariman Hamza also referred to the words and opinions of companions in fiqh matters. For example, Anas b. Mâlik (d. 93/711-12) stated that Ibn 'Abbâs (d. 68/687-88) and Ibn Zubayr (d. 73/692) were of the opinion that the ruling of sa'y (a term denoting the pilgrim's running between al-Şafâ and al-Marwa) is obligatory. They stated that the person who does not sa'y should sacrifice.<sup>41</sup>

In some places, Kariman Hamza referred to the şahâbas' opinion regarding the meanings of words. For example, in the 114th verse of al-Tawba, Ibrâhîm is described as *أواه* *awwâh*. Kariman Hamza conveyed the narration from Ibn Masud that this word is used in the sense of praying a lot.<sup>42</sup>

There are also places where tabi'un uses their own words: *وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَّكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَتَقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ* "And remember the favor of Allah upon you and His covenant with which He bound you when you said, 'We hear and we obey'; and fear Allah. Indeed, Allah is Knowing of that within the breasts."<sup>43</sup> The word *Mithâq* has been interpreted in different ways by commentators.<sup>44</sup> According to some, what is meant here are the promises made by believers to Allah and His Prophet in the allegiances made in Aqaba and Hudaybiyyah. Some have also stated that by *mithâq*, the promise made in the agreement between Allah and human beings is meant.<sup>45</sup> Kariman Hamza interpreted this word (*mithâq*) with the narration from Mujahid: "What is meant by the word *mithâq* (covenant) is as stated in the 172nd verse of al-A'râf, in response to the servants' address to themselves, 'Am I not your Lord?' "They are to be held as witnesses."<sup>46</sup>

She also referred to the views of the tâbiün scholars in the declaration of the verses of *Ahqâm*: *وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَحْقَامًا* "And those who accuse chaste women and then do not produce four witnesses - lash them with eighty lashes and do not accept from them testimony ever after. And those are the defiantly disobedient."<sup>47</sup> It is necessary to briefly present the following information about this verse: During the period of jahiliyya, slandering women for adultery was quite common, and there was no sanction for this. For this reason, families were falling apart, and people were being victimized. In the verse, this injustice is prevented, and women's rights

<sup>39</sup> Dāraquṭnī, *Sunen Dāraquṭnī* (Bayrūt: Muassasa al-Risala, 2004), 2/307.

<sup>40</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 3/301.

<sup>41</sup> al-Baqara 2/158; Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/63; Qurṭubī, *al-Jāmi'*, 2/477-478.

<sup>42</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 2/15; For views on this word, see Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātiḥ al-ghayb*, 16/216-217.

<sup>43</sup> al-Mā'idā 5/7.

<sup>44</sup> Ṭabarī, *Jāmi'*, 8/219-222.

<sup>45</sup> Ṭabarī, *Jāmi'*, 8/220; Hayreddin Karaman and others, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4/556-557.

<sup>46</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/242.

<sup>47</sup> al-Nūr 24/4.



are protected. It has been reported that a person who claims to have committed adultery with a woman and cannot prove this with four witnesses and those who testify to this will be punished with eighty lashes, called *qazf*. It was also stated that the testimony of these people would not be accepted and that they would be considered *fāsiq*. However, it is stated in the rest of the verse that Allah forgives for those who regret what they did and repent.<sup>48</sup> There are differences in opinion among scholars in the interpretation of these verses.<sup>49</sup> Scholars are divided into two groups on the issue of which provisions regarding crime will be removed from these people by stating that Allah is forgiving in the relevant verse. Kariman Hamza mentioned the views of Abū Ḥanīfa (d. 150/767), Imām Shāfi' (d. 204/820), Aḥmad b. Ḥanbal (d. 241/855) and Imām Mālik (d. 179/795) regarding this dispute. Abū Ḥanīfa stated that the forgiveness here would remove the judgment of the person's *fasıq* status, whereas Imām Shāfi', Aḥmad b. Ḥanbal and Imām Mālik stated that it was a pardon for both his *fasıq* status and the return of his right to testify.<sup>50</sup> Kariman Hamza mentioned the differences of opinion and did not give any preference.

She referred to the statements of the tābiūn regarding the surahs being Makkī-Madanī. For example, 'Aṭa b. Abī Rabāḥ (d. 114/732) reported that Hasan Baṣrī (d. 110/728) and Jabir (d. 78/697) said that the *al-Falaq* is Makkī.<sup>51</sup> Kariman Hamza uses the words *ṣaḥābas* and *tābiūn* in the explanation of the closed words and the verses of the *ahqam*, in places that are compatible with the verse in terms of meaning, and in the Makkī-Madanī distinction of the surahs. This shows that she attached importance to narrations and quoted from the *ṣaḥāba* and *tabi'ūn* in the exegesis of some verses.

## 2.4. Her View on *Isrā'iliyyāt*

Kariman Hamza frequently referred to *Isrā'ili* in her commentary. She made many quotations from the Bible, especially to reveal the beliefs of the People of the Book that are contrary to monotheism. In addition, she included *Isrā'ili* teachings that are in line with the *Qur'ān* and the *Sunnah*, on issues related to stories, and in parts that explain and support the meaning of the verse. By giving examples from Gospels, Kariman Hamza supported her views on the basis of the verses. She confirmed the view that the “misguided people” in *al-Fātiḥa* meant *Ahl al-Kitab* by quoting from the book of Jeremiah and the Gospels of Matthew, Mark, and Luke. The information she cites is as follows: In the book of Jeremiah: “How can you claim to have the law of the Lord and to be knowledgeable, after the deceitful pen of the scribes has replaced it with lies?”<sup>52</sup> In the Gospel of Matthew: “Christ said to the Jewish Rabbis: Woe to you, scribes, Pharisees, hypocrites! Surely you are shutting up the kingdom of heaven from people's faces. Thus, you do not enter the right path, and you do not allow those who want to reach the right path.”<sup>53</sup> In the Gospel of Luke: “Woe to you, jurists! You

<sup>48</sup> *Kur'ān Yolu Tefsiri*, 4/54.

<sup>49</sup> Mātūrīdī, *Ta'vīlāt al-Qur'ān* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 10/89-96; Qurṭubī, *al-Jāmi' li āḥkām al-Qur'ān*, 15/122-126; Bayḍāvī, *Anwār al-tenzīl wa asrār al-ta'vīl*. Critical ed. Muḥammad Subhī Ḥasan Hallāq-Muḥammad Aḥmad al-Atrash (Bayrūt: Dār al-Rashīd, 2000), 2/486-487.

<sup>50</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 2/285.

<sup>51</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 3/414.

<sup>52</sup> Jeremiah, 8: 8.

<sup>53</sup> Matthew, 23: 13-14.

are placing heavy burdens on people. Woe to you, O scholars of the Sharia! Surely you have the key to knowledge, but you do not care about it and do not allow those who want to care about it.”<sup>54</sup> After Kariman Hamza made these quotations, she added the chapter and page numbers right at the end. Thus, she provided evidence from their own books that Jews and Christians changed their religion and books with their own hands and strayed from the true path.<sup>55</sup>

Kariman Hamza made comparisons between Islam and other heavenly religions on matters related to the rules and explained this by giving examples from the Bible. For example, in the interpretation of the verse where adherence to contracts is commanded, she conveyed the information that, contrary to this view of Islam, Jews are prohibited from making contracts with other nations in the Torah.<sup>56</sup> The author made sure to indicate the source when making these quotations.<sup>57</sup> In her interpretation of the verse in which Muslims are defined as the “*ummat wasat*” (the midmost community),<sup>58</sup> she stated that Islam is on a middle path between the materialism of the Jews and the mysticism of the Christians; by giving examples of the death penalty from the severe sharia of the Jews and making comparisons, she stated that Islam is the most moderate religion among the heavenly religions.<sup>59</sup>

The commentator also included comparisons from the Holy Qur'ân and the Gospels in her work. For example, in the 35th verse of al-Baqara, Adam and his wife can benefit from all kinds of blessings in heaven, but they should not approach a tree. Kariman Hamza explained this verse with the 120th verse of Tâ Hâ. Satan deceived Adam and his wife into disobeying God by saying that this tree was the tree of immortality. After interpreting the verse by verse, Kariman Hamza stated in a footnote that the tree in question is mentioned in the Gospels as “the tree that holds the knowledge of good and evil”.<sup>60</sup>

One of the most original aspects of Kariman Hamza's commentary is her method of using *isrâ'iliyyât*. She made many quotations from the Gospels, but these are narrations that are consistent with the Qur'ân. At the same time, she definitely stated the source when quoting. In addition, she explained the aspects contrary to monotheism by giving examples from the Gospels. While discussing the stories, she drew attention to the differences between the Holy Qur'ân and the Gospels in some places.<sup>61</sup> While making comparisons between Islam and other heavenly religions on matters related to rules, she made the subject more understandable with examples from the Bible. She answered the criticisms of the orientalist toward Islam on the basis of her own claims with examples from the Bible.<sup>62</sup> One of the beautiful aspects of her commentary is that she gives these examples by citing sources rather than by quoting them vaguely. It is possible that Kariman Hamza used

<sup>54</sup> Luke, 11: 46,52.

<sup>55</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjân*, 1/15.

<sup>56</sup> Exodus from Egypt, 34: 12, 15.

<sup>57</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjân*, 1/238.

<sup>58</sup> al-Baqara 2/143; For views on “*ummat wasat*”, see Râzî, Fakhr al-Dîn, *Mafâtiḥ al-ghayb*, 4/107-109.

<sup>59</sup> Exodus from Egypt, 21: 12, 15; Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjân*, 1/57.

<sup>60</sup> Genesis, 2: 8-9; Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjân*, 1/26.

<sup>61</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjân*, 2/89-90.

<sup>62</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjân*, 3/400.

Isrā'īliyyāt extensively in her *tafsīr*, but the way she cited sources differed from those of previous *tafsīrs*.

### 3. Characteristics of *al-Lu'lu' wa l-Marjān* in terms of Dirāya Exegesis

Kariman Hamza gave a wide place to the dirāya method in her work. It is possible to see this both in the quotations she made from the important commentators of the dirāya *tafsīr* and in her linguistic explanations and comments on social events. In this section, the characteristics of *tafsīr* in terms of dictionary syntax, *kalam*, *fiqh* and ethics are described.

#### 3.1. Characteristics in Terms of Dictionary Syntax

Kariman Hamza evaluated some Qur'ānic words and compositions in terms of grammar and syntax. She made the subject understandable by mentioning verses with a similar structure in terms of grammar and giving examples of Arabic proverbs in some places. She explained the meanings of closed words, sometimes giving different interpretations together; sometimes, she preferred to mention a single meaning.<sup>63</sup> She offered linguistic explanations by stating in which syntax some words were used in terms of usage, in which patterns they were found in different places in the Qur'ān, and the singular and plural forms of the words.<sup>64</sup>

Kariman Hamza included Arabic proverbs in her commentary. It is stated in the 26th verse of al-Baqara that Allah will not hesitate to give an example of a mosquito or something beyond that. While believers accept that such examples are a reality from God, unbelievers cannot make any sense of these examples. Kariman Hamza included Zamakhsharī's (d. 538/1144) interpretation here.<sup>65</sup> Zamakhsharī stated that the unbelievers rejected the truth due to their love of leadership, ignorance, and following their whims and desires and expressed his surprise that they denied these parables. These kinds of parables are also found in Arabic, and they are widely used among both Bedouin and city people.<sup>66</sup> For example, similes such as "hears better than a tick", "collects better than an ant", and "weaker than a butterfly" are frequently used in the Arabic language.<sup>67</sup> For this reason, it is surprising that these examples with animals in the Qur'ān are underestimated and denied. Although the author stated that she quoted this comment from Zamakhsharī, she does not give the title of the work, volume or page number.<sup>68</sup>

She made examinations in terms of grammar and made the subject more understandable by mentioning verses containing similar sentence patterns. لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً

وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ "Let not believers take disbelievers as allies rather than believers. And whoever [of you] does that has nothing with Allah, except when taking precaution against them

<sup>63</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa l-marjān*, 1/30, 52.

<sup>64</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa l-marjān*, 1/14.

<sup>65</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa l-marjān*, 1/22.

<sup>66</sup> Zamakhsharī, *al-Kashshāf an haqāiq ghawāmiz al-tanzil wa 'uyūn al-aqāwīl* (Bayrūt: Dār al-riyān, 1987), 1/111.

<sup>67</sup> Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 1/112.

<sup>68</sup> Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 1/111-112.

in prudence. In addition, Allah warns you of Himself, and to Allah is the [final] destination.”<sup>69</sup> It is seen in the verse that believers are prohibited from making friends with unbelievers. There are different opinions about the limits of this ban. According to the majority’s acceptance, considering the other verses and practices in the Sunnah that regulate the relations of Muslims with non-Muslims, Islam does not prohibit having good relations with non-Muslims in a way that does not compromise faith; in contrast, it encourages Muslims to do so. On the other hand, some commentators, on the basis of the verse, said that all kinds of friendship are prohibited unconditionally.<sup>70</sup> Kariman Hamza explained the verse by considering its grammar. She stated that the preposition “except” used in the verse is of the separate exception type and that the same usage is also found in the following verses: وَلَا لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا إِلَّا حَمِيمًا وَعَسَاقًا<sup>71</sup> “And do not approach the property of an orphan, except in the way that is best, until he reaches maturity.”<sup>72</sup> “They will not taste therein [any] coolness or drink, except scalding water and [foul] purulence”<sup>72</sup> Munqati’ exception is the situation where exceptional and exceptional minh are of different types.<sup>73</sup> In this type of exception, the thing that is excluded does not exist as a unit included in the whole. Kariman Hamza said that what is meant by the exception here is that the person abides by the issues that Islam commands to be protected in his relations with non-Muslims. Therefore, she stated that the prohibition is valid if the life, generation, religion, property and honor, known as maqasid-i shariah, are not protected, and she also noted that there was no legal system at the time the verse was revealed.<sup>74</sup> Kariman Hamza did not keep grammatical explanations long; she explained the linguistic features to the extent that they would contribute to the meaning of the verse.

### 3.2. Characteristics in Terms of Kalam

Kariman Hamza, who emphasizes the principle of monotheism (tawhîd), which constitutes the fundamental basis of belief in Islam, included examples that are contrary to monotheism in other beliefs, and by making comparisons between them, she revealed that polytheism is not compatible with the human mind and logic. She specifically cited many examples from the Bible that contradict monotheism and stated that these would not be accepted in the Islamic faith. كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ “How can you disbelieve in Allah when you were lifeless and He brought you to life; then He will cause you to die, then He will bring you [back] to life, and then to Him you will be returned.”<sup>75</sup> Despite countless blessings, it is astonishing that people disbelieve Here, Kariman Hamza included examples from polytheistic religions and sections from the Bible that are contrary to tawhîd, stating that these are not reasonable. For example, she touched upon

<sup>69</sup> Āl ‘Imrān 3/28.

<sup>70</sup> Kur’an Yolu Tefsiri, 1/536-541.

<sup>71</sup> al-Isrā’ 17/34.

<sup>72</sup> al-Nabā’ 78/24-25.

<sup>73</sup> İsmail Durmuş, “İstisna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/388.

<sup>74</sup> Kariman Hamza, *al-Lu’lu’ wa’l-marjān*, 1/127.

<sup>75</sup> al-Baqara 2/28.

the dual concept of god, the god of good and the god of evil, in Asian religions, Buddhism, Hinduism and ancient Iranian religions. In the Old Testament, she included explanations that God, walking in heaven, was afraid that Adam would be like him, so he came down to earth and differentiated the languages of people so that they would not unite against him and that he wrestled with Jacob but was defeated by him.<sup>76</sup> In the Gospels, it is mentioned that God was incarnate in Jesus and that he is the mother and sister of God.<sup>77</sup> With these statements, Kariman Hamza reveals that the principle of monotheism (tawhīd) is broken in religions other than Islam.

Kariman Hamza also compared verses on issues related to the unseen (ghayb) and provided explanations by including the opinions of commentators. In the 30th verse of al-Baqara, it is understood that the angels are aware that human beings will shed blood on earth. How angels know this has been a matter of debate among Islamic scholars.<sup>78</sup> Kariman Hamza stated that there is no evidence in the Qur'ān and hadiths on this subject and included Zamakhsharī's opinion on the subject.<sup>79</sup> Zamakhsharī mentioned the following three possibilities regarding the issue: First, they became aware of it through the notification of Allah. Second, they obtained this information from the lawh al-mahfūz. Finally, the angels said this because they knew that only they were innocent beings, and they thought that beings other than themselves had the potential to commit crimes.<sup>80</sup>

While discussing the relationship between faith and deeds, Kariman Hamza mentioned different views together. The interpretation of the following verses can be given as an example. *“بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.”* “Yes, whoever earns evil and his sin has encompassed him - those are the companions of the Fire; they will abide therein eternally.”<sup>81</sup> In the interpretation of the verse, she touched upon the issue of great sin. Mu'tazila shows this verse as evidence for the view that those who commit major sins will be in hell forever.<sup>82</sup> Kariman Hamza included the views of Abū Ḥasan al-Ash'arī (d. 324/935-36) and Muḥammad 'Abduh (1849-1905) after this view of the Mu'tazila. Ash'arī stated that the sin here is polytheism. Muḥammad 'Abduh stated that the Qur'ān is suprasectarian and stated that a person whose sins surround him cannot remain a believer. It is understood from the statements made by Kariman Hamza that she is of Ash'arī's opinion.<sup>83</sup>

The author emphasized the correct theological understanding of the subject of faith and dealt with faith in detail in many aspects. She has exegeted issues such as the relationship between faith and deeds, shirk, tawhīd, the concept of great sin, the groups to whom the message did not reach, the relationship between God and human beings, and deism by

<sup>76</sup> Genesis, 32: 22-28; The part about God changing the language of people is as follows: "Since they are one people and speak the same language and begin to do this, they will realize what they think and will not allow any obstacles." see Genesis, 11: 1-9.

<sup>77</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/24.

<sup>78</sup> Ṭabarī, *Jāmi'*, 1/482-485.

<sup>79</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/24.

<sup>80</sup> Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 1/125.

<sup>81</sup> al-Baqara 2/81.

<sup>82</sup> Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 1/125.

<sup>83</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/38.

referring to the opinions of many scholars, and she has mentioned disagreements on the subject, if any.<sup>84</sup> On the other hand, she offered short explanations of issues such as intercession, ru'yatullah and the status of the apostate and did not mention the disputes.<sup>85</sup> In his commentary, she referred to the views of scholars such as Abū Ḥasan al-Ash'arī, Māturīdī (d. 333/944), Imām al-Ghazālī (d. 505/1111), Zamakhsharī, Muḥammad 'Abduh and Muḥammad Abū Zahra (1898–1974) long quoted from these scholars.<sup>86</sup> She mentioned the names of the authors she quoted from, but she did not specify in the footnote or in his commentary from which work she took them.

Considering that Kariman Hamza wanted to write her work like a mother explaining something to her child and adjusting her style accordingly, it can be stated that the theological discussions are superficially handled in the work. However, it is possible to say that she provided more explanations of issues such as monotheism (tawhīd), faith, and morality.

### 3.3. Characteristics in Terms of Fiqh

Kariman Hamza's work includes the exegesis of the *aḥkām* verses. Kariman Hamza sometimes included disagreements about fiqh issues, and sometimes she contented herself with interpreting the verse without mentioning the disagreements. While she generally mentioned disagreements on issues related to worship and discussed the issue in detail, she did not provide much detail about harmhalal.<sup>87</sup> In the places where she touched upon the disagreements, she mentioned the views of the ṣaḥāba and the sect imams and made comparisons but did not choose any opinion.

Kariman Hamza made comparisons between Islam and other heavenly religions on some fiqh issues. In her interpretation of the verse about women's menstrual period, she stated that Jews do not eat with a woman during her menstrual period because they consider her impure, they do not touch her, and they even consider the person who touches her impure.<sup>88</sup> However, she stated that this is a natural situation in Islam: women are not considered unclean, and menstruating women continue their normal lives except for prayer and fasting.<sup>89</sup>

She defended the solutions brought by Islam to the issues that have become major problems in our age and discussed these issues in detail. For example, in her interpretation of the verse about theft, she stated that this crime has become a major problem in modern life and explained Islam's view on this issue, its understanding of law, through the scholars whose views she adopted. While doing this, she benefited from the works of scholars, provided quotations and mentioned the names of the works she quoted.<sup>90</sup> It is possible to express her views on the Islamic legal system through the crime of theft as follows. Islamic civilization provides many conveniences for people living in Dār al-Islam, regardless of their

<sup>84</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/21, 33, 34.

<sup>85</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/28, 144, 361.

<sup>86</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/32, 33.

<sup>87</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/63, 67.

<sup>88</sup> Leviticus, 15: 19-24.

<sup>89</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/87.

<sup>90</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/254, 255.

beliefs, that keep them away from theft; she stated that ensuring the life, education and justice guarantees of the individual and accepting individual property acquired with halal earnings actually closes the paths to theft. Despite these, she deemed it necessary to impose a heavy penalty on those who steal. Kariman Hamza stated that the entire Islamic order is a whole and therefore particular provisions cannot be understood without looking at its principles, sources and the assurance it brings; likewise, she did not find it appropriate to apply a single provision unless the system is considered as a whole. She stated that it would be useless to try to implement a rule of Islam in a system that is not completely Islamic and that this is because Islam is not composed of parts and distinctions but is an integrated system that covers all aspects of life.<sup>91</sup> Islam has protected people's right to life in all situations. To survive, a person must meet basic needs such as food, drink and shelter. For this reason, Kariman Hamza stated that the state, as a representative of society, should create employment opportunities for individuals to meet their needs; when a person cannot meet her basic needs due to unemployment, a lack of a job that she can afford, or being unable to work, it is her right to meet her essential needs through various means. In this case, the person can resort to the following methods to meet his essential needs: the person's needs are met by alimony received from his family and relatives, or if he cannot provide it from here, by giving zakat from Bayt al-Mal. Although Islam has some restrictions on the accumulation of property, it will not prevent any individual property acquired through halal means; she stated that she would not accept unjust gains such as riba, usury, black marketeering and encroaching on the employee's rights.<sup>92</sup> Islam educates people morally and directs them to earn through effort. With all these principles, hatred and ambition between rich and poor Muslim societies will disappear. However, she stated that those who steal in spite of this do not steal because they are in need but because they steal with the ambition of becoming rich without working hard, so the hadd punishment is necessary for them. She also stated that the general principle of Islam is to avoid hudud punishment in case of suspicion of need or in any other special situation.<sup>93</sup>

After these explanations, Kariman Hamza took from Ibn Rushd (d. 520/1126) and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) the subjects of forgiveness of the thief and whether the punishment would be applied if she repented or not, in her work. Later, to those who view the amputation of hands as a punishment for theft as inhumane, she stated that theft has become common in the modern age, that prison sentences are not a deterrent and that imprisoning people behind bars is an inhumane punishment, considering whether the punishment is humane or not.<sup>94</sup>

She also touched upon some issues related to criminal law and quoted the works of Mahmūd Shaltūt (1893-1963) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350). She has evaluated the issue of the dropping of the punishment given in return for ukūbāt in hadīth punishments with the offence through the views of Ibn Qayyim al-Jawziyya. A group, especially the Hanafis, argued that only those who repented before being caught for the

---

<sup>91</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/253.

<sup>92</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/253.

<sup>93</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/254.

<sup>94</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/255, 257.

crime of banditry would have their punishment reduced. Kariman Hamza criticized this view in her work and stated that Ibn Qayyim's view is correct. According to Ibn al-Qayyim, if a person confesses his mistake to the imam after committing the offense without being caught or being asked to repent in any way, both the sin of the offense and the punishment will be removed from him.<sup>95</sup> Kariman Hamza stated that this view is the middle way according to both the Hanafis and those who argue that repentance is a mitigation of any punishment. She stated that to ensure justice, caution should be exercised in determining the crime and applying the punishment and that the punishment can be applied to those who have exceeded the limit in the crime; however, this punishment should not be applied to the person who repents, and she brought evidence for this view from the hadiths.<sup>96</sup>

Kariman Hamza stated that the wisdom of some jurisprudential provisions can be understood now, the wisdom of some of them will be revealed in future generations, and the wisdom of some of them will never be known and that the knowledge of this is in the presence of Allah.<sup>97</sup> Her work includes an interpretation of the *aḥkām* verses, but it does not seem possible to say that she has an original opinion.

### 3.4. Characteristics in Terms of Ethics

Kariman Hamza provided explanations in her commentary on issues such as truth, justice, unity and solidarity regarding Islamic morality. She sometimes interpreted the verses regarding morality with the words of her teachers and scholars whose views she adopted, instead of her own interpretations; she did not make further statements. The following examples can be given on this subject. For example, *الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ* "Who break the covenant of Allah after contracting it and sever that which Allah has ordered to be joined and cause corruption on earth. It is those who are the losers."<sup>98</sup> She interpreted this verse as follows. Those who disobey Allah and do not fulfill His commands may not be able to keep their other promises. Therefore, they may not be truth and trustworthy.<sup>99</sup>

*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا اِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ* "O you who have believed, be persistently standing firm for Allah, witnesses in justice, and do not let the hatred of a people prevent you from being just. Be just; that is nearer to righteousness. In addition, fear Allah; indeed, Allah is acquainted with what you do."<sup>100</sup> In this verse, the principle of justice, which is one of the most important elements of individual and social life, is emphasized. Kariman Hamza also emphasized the principle of justice, which is the path to piety, and explained this concept by quoting Mahmūd Shaltūt. Shaltūt stated that this appeal to the believers in the verse includes three commands. First, the expression of upholding the truth for the sake of Allah represents

<sup>95</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Ilām al-Muvaqqi'în Critical*, ed. Muḥammad 'Abdussalām Ibrahim (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1991), 2/60.

<sup>96</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/256-257.

<sup>97</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/86.

<sup>98</sup> al-Baqara 2/27.

<sup>99</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/23.

<sup>100</sup> al-Mā'ida 5/8.



being sincere in words and deeds, determining in service in the way of Allah, and eliminating the evils of the soul and rising. The second is to bear witnesses with justice. Stating that the purpose of sending the prophets and sending down the books was justice, Shaltūt stated that kinship ties, wealth, power and property do not have priority in determining the right and ruling with justice. The third is not to let the feeling of grudge lead the person to injustice and cruelty and not to withhold justice even to the enemy.<sup>101</sup> The author chose to interpret this verse with a rather long quotation.

Kariman Hamza draws attention to the importance of unity and solidarity among Muslims and explains with examples from history that the enemies of Islam endeavour to destroy this brotherhood among Muslims. *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ*. “*The believers are but brothers, so make settlement between your brothers. In addition, fear Allah that you may receive mercy.*”<sup>102</sup> In the commentary of the verse, she stated that all Muslims are brothers in faith and humanity and quoted the following hadith from the Prophet: “You are all from Adam, and Adam is from dust.”<sup>103</sup> She also stated that the disagreements among Muslims were used against Islam and that the Islamic Ummah was frustrated by the wars among themselves with the policy of dividing and swallowing, thus giving victory to the enemies of Islam. She also mentioned what happened after the 11 September attacks. On 11.09.2010, three days after the events took place, former US President George Bush went to Washington Cathedral and said in a public speech: “We will turn them one after the other (turn them against each other)”. She then gave examples of the ongoing conflicts between Sunnis, Shiites and Kurds in Iraq; between Fatah and Hamas in Palestine; and between opposition groups in South Sudan.<sup>104</sup> In this way, Kariman Hamza explained the exegesis of the verse by linking it to current events and exegeted the verse by pointing to important events of the period. The explanation of moral issues occupies an important place in her *tafsır*.<sup>105</sup>

After examining the *tafsır* methodology of *al-Lu'lu' wa'l-Marjān fī Tafsır al-Qur'ān* in terms of *riwāya* and *dirāya*, it may be necessary to address the following issue. Should those who work on the Qur'ān and endeavor to interpret the Qur'ān and Qur'ānic surahs/verses, whether they are men or women, be called “mufasssır”? Should their work be called “tafsır”? The authors of these works are far from the definition of a *mufasssır* in terms of the conditions that a *mufasssır* should have. The works may also be far from the definition of *tafsır*. Therefore, when these people and works are called *tafsır* and *mufasssır*, is the content of the concepts emptied? Hidayet Aydar, in one of his works, states that although the commentators he mentions in one of his works were evaluated completely outside the field of *tafsır* by the scholars in the period they lived, they are considered commentators today,

<sup>101</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 1/242.

<sup>102</sup> al-Ḥujurāt 49/10.

<sup>103</sup> Muḥammad Abu Zahra, *Zahrah al-Tafsır* (Dār al-Fikr al-'Arabi), 3/1575. See for the hadith Tirmidhī, “Menāḳib”, 74.

<sup>104</sup> Kariman Hamza, *al-Lu'lu' wa'l-marjān*, 3/214-215.

<sup>105</sup> There are other exegetical works that attempt to solve various religious, social and cultural problems with the guidance of the Qur'an. For a specific example, see Yuxian Ma, “Elias Wang and His Method of Interpretation”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (June 2023), 33-40.

and academic studies are carried out on their works. He states that the same situation may be the case today. He states that those who are not considered *tafsîr-mufassir* today may be accepted as *mufassir* and *tafsir* in the future. In his study, he mentions that he names the works that can somehow be associated with the *Qur'ân—out of necessity—tafsir* and *mufassir*.<sup>106</sup> The basic question, and perhaps the situation that needs to be studied, then, is this. What should be the name of those people and their works who, despite the lack of a generally recognized educational background in Islamic sciences, somehow exegete the *Qur'ân* from beginning to end, sometimes in the form of compilations? Because there are such works today. Is there a need for new definitions? Or should new academic studies be conducted on the definition/perception of *tafsîr* and *mufassir* by taking these studies into consideration? The answers to these questions are beyond the scope of this study. However, this article also raises this question.

### Conclusion

Kariman Hamza's life sets an example for people in various aspects. Although she did not receive formal religious education, she wrote a three-volume work called *al-Lu'lu' wa'l-Marjân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Although her main profession is journalism and television program hosting, the fact that she takes on such a difficult job shows her courage and determination. However, the claim that someone who has not received religious education wrote a commentary is an important issue.

Kariman Hamza used the *riwāya* and *dirāya* methods together in *al-Lu'lu' wa'l-Marjân*. She frequently used to interpret the *Qur'ân* with the *Qur'ân*, and while using this method, she included verse texts in some places; in some places, she found it sufficient to mention the verse numbers. The interpretation of the *Qur'ân* with the *sunnah* has an important place in her work. In some places in the *tafsîr* with the *sunnah*, she mentioned the *rawi* but did not include the *sanad*, and sometimes she was content with giving only the text of the *hadith*. *Hadith riwāyas* generally originate from *al-Kutub al-Sitta*, and most of them are narrated from *Bukhārī* and *Muslims*.

The most distinctive aspect of *tafsîr* is the quotations from the Bible. Kariman Hamza explained the differences in belief, worship, social life and stories between Islam and heaven religions, especially *tawhîd*, in the context of verses, with examples from the Bible. She mostly stated the chapters and verses she quoted while including them in footnotes. Kariman Hamza sometimes used this method to criticize *Ahl al-Kitab* and sometimes to reveal the similarities and differences between the *Qur'ân* and the Bible. It is especially important that she addresses similar and different aspects of the stories in a comparative manner and by giving sources and that she answers the criticisms of non-Muslims from her own books. The author contributed to the tradition of exegesis with this method she used in her work. Of course, Kariman Hamza's work is not the only *tafsîr* that addresses *Qur'ân*ic verses with Biblical passages. In the *tafsîr* tradition, many *tafsîrs*, such as *Ṭabarī*, *Wāhidī*, and *Ibn Kathîr*, use narrations from the Bible. However, in classical exegesis, this situation is generally explained as a concept; no direct reference is made to the relevant part of the Bible. In recent *tafsîrs*, the place of the quotation has been pointed out. In the *Kur'an Yolu*

---

<sup>106</sup> Aydar, *Hanım Müfessirler*, 12-13.

*Türkçe Meal ve Tefsir [Qur'ān Way Turkish Translation and Commentary]* published by the Presidency of the Republic of Türkiye Presidency of Religious Affairs, it is seen that quotations are made in this way. Notably, Kariman Hamza, while citing classical sources in her work, mentions only the name and does not specify the volume and page number, whereas in Biblical quotations, she specifies the place.

The methods of *dirāya* in *tafsir* also constitute a wide range. Kariman Hamza made long quotes from the leading commentators of the *dirāya* interpretation, such as Zamakhsharī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī, in the disputes regarding theological and fiqh issues and the provisions regarding social life. In quotations, most of the time, she did not mention the name of the work, the chapter or the page number but only gave the name of the scholar. Kariman Hamza also explained current problems in her work. She sought solutions to social problems in light of the Qur'ān by referring to current events on issues such as theft, polygamy, justice, oppression, war and men's and women's rights. The fact that a person living in this century made such an effort in his interpretation and made an effort to produce ideas is one of the beautiful aspects of the work. Kariman Hamza benefited from various sources in her work; she made long quotations, especially from Ṭabarī, Zamakhsharī, Shaltūt and 'Abduh.

Kariman Hamza refers to both classical sources and modern period commentaries in her work. Her knowledge of the verses and her frequent use of hadiths, *ṣaḥāba* and *tabi'ūn* words in her work reveal her interest and effort in the Qur'ān. However, it was noteworthy that she made long quotations from *tafsir* authorities on theological and fiqh issues that required deep knowledge and expertise in the field of *tafsir* and that, in some places, she was content with only these views and did not make any choices. In her work, Kariman Hamza repeatedly mentions different views on controversial issues and does not make any comments, making it difficult to understand the subject. This commentary was written in a generally simple and fluent style, in accordance with the author's writing intention.

Although Kariman Hamza's work is a product of three years of work, there is the influence of many years of television programming, especially the Qur'ān/interpretation-oriented programs she conducted with important scholars of the period. It is a brave act that she did not receive formal religious education but wrote a commentary on the Qur'ān. She has already started this business as a result of various offers. However, here, some questions need to be raised in terms of the *tafsir* tradition. Whether this work, compiled from many *tafsir* sources and combined with the knowledge of the Qur'ān and sunnah, is a work of *tafsir* or a compilation is a matter open to debate. The work made a significant contribution to the tradition of *tafsir* by presenting examples from the Bible and discussing this information comparatively, establishing a relationship between verses and current events, and arguing that Islamic jurisprudence would be the solution to the problems of the age. The work was written as a commentary and was approved by Al-Azhar; however, the question of how to name and give meaning to such studies, examples of which are beginning to be seen today, should also be brought to the agenda on the basis of the perception of *mufassir* in the *tafsir* tradition.

## Kaynakça | References

- Abū Zahra, Muḥammad. *Zahrah al-Tafāsir*. 2 Volumes. Dār al-Fikr al-'Arabī.
- Aerts, Stijn. "Canon and canonisation of ḥadīth". *Encyclopaedia of Islam (Three)*. ed. Kate Fleet et al. Access 2 August 2024. <https://referenceworks.brill.com/search?q=al-Kutub+al-Sitta&source=%2Fdb%2F30>
- Aletihad. "علماء الدين: تفسير القرآن الكريم ليس قاصراً على الرجال". Access 09 October 2023. <https://www.aletihad.ae/article/24849/2009/%D8%B9%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86:-%D8%AA%D9%81%D8%B3%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85-%D9%84%D9%8A%D8%B3-%D9%82%D8%A7%D8%B5%D8%B1%D8%A7%D9%8B-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AC%D8%A7%D9%84>
- Almasryalyoum. "Kerime Hasen". Access 10 August 2023. <https://www.almasyalyoum.com/news/details/1937614>,
- Almasryalyoum. "حفرت في الصخر.. قصة ظهور كاريمان حمزة كأول إعلامية محجبة على شاشة التلفزيون". Access 1 August 2024. <https://www.almasyalyoum.com/news/details/3065874>
- Aydar, Hidayet. "Female Scholars of Quranic Exegesis in the History of Islam". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1* (2014), 1-34.
- Aydar, Hidayet. *Hanım Müfessirler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Aydar, Hidayet. "Biyografi Kitaplarında İhmal Edilen Müellifler: Kadın Müfessirler". *İslam Telif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*. 77-166. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Baydāwī. *Anwār al-tenzil wa asrār al-ta'vīl*. Critical ed. Muḥammad Subḥī Ḥasan Hallāq-Muḥammad Aḥmad al-Atrash. 3 Volumes. Bayrūt: Dār al-Rashīd, 2000.
- Bukhārī. *Saḥīḥ al-Bukhārī*. 4 Volumes. Bulak: Matbaa Amīriyya, 1893.
- Dāraquṭnī. *Sunen Dāraquṭnī*. 3 Volumes. Bayrūt: Muassasa al-Risala, 2004.
- Durmuş, İsmail. "İstisna". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/388-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Elmashreqnews. "كاريمان حمزة". Access 30 July 2024. <https://www.elmashreqnews.com/11024>
- Hamza, Kariman. *al-Lu'lu' wa'l-marjān fî tafsîr al-Qur'ân*. 3 Volumes. Mısır: Maktaba al-Shuruq, 2011.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya. *İlām al-Muvaqqi'în*. Critical ed. Muḥammad 'Abdussalām Ibrahim. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'İlmiyya, 1991.
- Ma, Yuxian. "Elias Wang and His Method of Interpretation". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (June 2023), 33-40. <https://doi.org/10.5152/ilted.2023.23291>
- Mahmūd Hamid, Shayma. "Mawqif Kariman Hamza min 'ulūm al-Qur'ân fî tafsîriha al-Lu'lu' wa'l-Marjān". *Journal of 'Ain Shams University Faculty of Education* 1 (2010), 481-529.
- Marefa. "كاريمان حمزة". Access 15 June 2023. [https://www.marefa.org/كاريمان\\_حمزة](https://www.marefa.org/كاريمان_حمزة)

- Māturīdī, Abū Mansūr. *Ta'vīlāt al-Qur'ān*. 14 Volumes. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007.
- Muslim. *Sahīh al-Muslim*. Critical ed. Muḥammad Fuād 'Abdulbāqī. 5 Volumes. Qahira: Matbaa 'Isa al-Bābī, 1955.
- Qurṭubī. *al-Jāmi' li āhkām al-Qur'ān*. Critical ed. 'Abdullāh b. 'Abdulmuḥsin al-Turkī. 24 Volumes. Bayrūt: Mu'assasa al-Risāla, 2006.
- Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-ghayb*. 32 Volumes. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1981.
- Shorouknews. “بعد وفاتها.. أبرز المعلومات عن الإعلامية الراحلة كاريمان حمزة”. Access 30 July 2024. <https://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=01012024&id=21bf28ab-997c-43a4-98f5-db68f143661a>
- Ṭabarī. *Jāmi' al-Bayān 'an ta'vīl āy al-Qur'ān*. Critical ed. 'Abdullāh b. 'Abdulmuḥsin al-Turkī. 26 Volumes. Qahira: Dār al-Hajr, 2001.
- The Quranic Arabic Corpus. “English Translation”. Access 17 February 2024. <https://corpus.quran.com/translation.jsp>
- Tirmidhī. *Sunan*. al-Kutub al-sitta. ed. Sālih b. 'Abdulazīz. 5 Volumes. Arabia: Dār al-Salām, 2000.
- T24. “Kur'an'a Kadın Tefsiri”. Access 13 October 2023. <https://t24.com.tr/haber/kurana-kadin-tefsiri,22122>
- Yenişafak. “Kur'an'a İlk Kez Kadın Tefsiri”. Access 16 October 2023. <https://www.yenisafak.com/dunya/kurana-ilk-kez-kadin-tefsiri-158744>
- Yücel, Ahmet. “Müttefekun Aleyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 32/224-225. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zamakhsharī. *al-Kashshāf an haqāiq ghawāmiz al-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl*. 6 Volumes. Bayrūt: Dār al-Riyān, 1987.

## H. Ömer ve H. Osman Dönemlerinde Türk-Arap İlişkileri

Yunus Akyürek

0000-0003-2050-9464

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye

[ror.org/05rsv8p09](http://ror.org/05rsv8p09)

[yunusakyurek@com.edu.tr](mailto:yunusakyurek@com.edu.tr)

### Öz

Türklerin, sahâbe döneminde Müslüman Araplara karşı takındıkları tavır araştırılması gereken önemli bir konudur. Zira Türk milletinin Emevîler döneminde Araplarla olan ilişkilerinin doğru bir zemine oturtulması büyük oranda buna bağlıdır. Bu sebeple Hulefâ-yi Râşidîn dönemine (11-40/632-661) müracaat etmek gerekir. Araştırmanın konusu, H. Ömer (13-23/634-644) ve H. Osman dönemlerinde (23-35/644-656) Arapların siyasi bir teşekkül olarak, Arap Yarımadası'nın kuzey ve kuzeydoğusunda yer alan Türkler ile kurduğu doğrudan ilişkilerdir. H. Ebû Bekir (11-13/632-634) ve H. Ali dönemlerinde (35-40/656-661) Türklerle dair kayda değer bir hâdis vuku bulmadığı için çalışma H. Ömer ve H. Osman dönemi ilişkileri ile sınırlı tutulmuştur. Araştırmanın amacı sahâbe nesli tarafından Yarımada dışında başlatılan fetih hareketlerinin Türkler ile olan periyodunu temel kaynaklar ışığında kronolojik olarak el almaktır. Bu temasın karakter analizi üzerinden Emevîler dönemi Türk-Arap münasebetlerinin sağlıklı bir şekilde araştırılması ve anlaşılmasına katkı sunması ana hedeftir. Nitel araştırma yöntemi alt başlıklarından anlatı araştırması tekniğinin uygulandığı çalışmada; Türklerin, Müslüman Araplar tarafından Hulefâ-yi Râşidîn döneminde topraklarına yönelik askerî faaliyetleri bir istila olarak gördükleri, bağımsızlık ve özgürlüklerini korumak için Hazar, Horasan ve Toğhârîstân'da savaşırken el-Bâb, Cürçân ve Dihîstân'da anlaşmalar yoluyla bunu kısmen sağlamaya çalıştıkları ortaya konulmuştur. Taraflar arasındaki ilişki, H. Ömer döneminde daha çok askerî bir görünüme sahip olmuş ve bu durum H. Osman zamanında da aynı minvalde devam etmiştir. H. Ömer, Türklerin yaşadığı Ceyhun'un ötesine (Mâverâünnehir) geçilmesine müsaade etmezken H. Osman döneminde buraya birtakım seferler düzenlenmiş ve bölge halkıyla çeşitli anlaşmalara varılmıştır. Hilafet ordularının bu dönemde Hazar Türkleri karşısında başarısız olduğu görülmektedir. Bunun iç siyasete ve ekonomiye olumsuz yansımaları olmuştur. Yine Hazar yurdunun ele geçirilememesinin, Slav ve Doğu Avrupa halklarının Müslüman Araplarla doğrudan temasını engellediği belirtilmelidir. Bazı kaynaklarda, H. Osman döneminde sahâbîlerin de içinde bulunduğu bir grubun Türklerin de yaşadığı Fergana bölgesine sefer düzenlediği geçmektedir. Fakat bu dönemde böyle bir olayın gerçekleşmesi pek olası görünmemektedir.

### Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi; Türkler; H. Ömer Dönemi; H. Osman Dönemi; Fetih Hareketleri; Gayrimüslim Türklerle İlişkiler; Hazarlar

## Öne Çıkanlar

- Müslüman Araplar, Cahiliye döneminde Sâsânîler ve onlara tâbi Arap toplulukları üzerinden tanıdıkları Türklerle ilk kez Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilâfet yıllarında doğrudan karşılaşmışlardır.
- Türkler yaşadıkları ve sınır komşusu oldukları toprakları korumak gayesiyle, bir istilacı olarak gördükleri Müslüman Araplara karşı hem savaş hem de barış yolunu kullanarak etkili bir mücadele sergilemişlerdir.
- Türkler ve Araplar arasında Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde savaş atmosferi hâkim olduğundan dinî, sosyal ve kültürel açıdan en alt seviyede etkileşim olmuştur.
- Hz. Osman'ın son yılları ve Hz. Ali dönemlerinde durma noktasına gelen Türk-Arap ilişkileri, Emevîler dönemi fetih hareketleriyle daha girift ve çok boyutlu bir karaktere bürünmüştür.
- Hazar Türklerinin güçlü direnişi ve hilafet ordularını püskürtmeleri Ruslar başta olmak üzere diğer Slav ve Doğu Avrupa halklarının İslamiyet ile doğrudan temasını engellemiştir.

## Atıf Bilgisi

Akyürek, Yunus. "Hz. Ömer ve Hz. Osman Dönemlerinde Türk-Arap İlişkileri". *Eskiye* 54 (Eylül 2024), 1411-1433. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1462486>

## Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	01 Nisan 2024
Kabul Tarihi	30 Eylül 2024
Yayın Tarihi	30 Eylül 2024
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	<a href="mailto:eskiyenedergi@gmail.com">eskiyenedergi@gmail.com</a>
S. Kalkınma Amaçları	-
Lisans	CC BY-NC 4.0



## Turkish-Arab Relations in the Periods of Hazrat Omar and Hazrat ‘Uthmān

Yunus Akyürek

0000-0003-2050-9464

Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Çanakkale, Türkiye

[ror.org/05rsv8p09](mailto:ror.org/05rsv8p09)

[yunusakyurek@com.edu.tr](mailto:yunusakyurek@com.edu.tr)

### Abstract

The attitude of the Turks towards the Muslim-Arabs during the time of the Companions is an important issue that requires research. This is because the establishment of accurate grounds for the relationship between the Turkish element and the Arabs during the Umayyad period is largely dependent on this. For this reason, it is necessary to refer to the period of Khulafaur Rasyidin (11-40/632-661). The subject of the research is the direct relations established by the Arabs as a political entity with the Turkish element located in the north and northeast of the Arabian Peninsula during the reigns of Hazrat Omar (13-23/634-644) and Hazrat ‘Uthmān (23-35/644-656). Since there were no noteworthy incidents regarding the Turks during the reigns of Hazrat Abu Bakr (23-35/644-656) and Hazrat Ali (35-40/656-661), the study has been limited to the relations of Hazrat Omar and Hazrat ‘Uthmān. The purpose of the research is to chronologically examine the period of the conquest movements initiated by the generation of the companions outside the Peninsula in relation to the Turks, based on primary sources. The main goal is to contribute to the research and understanding of the Umayyad period Turkish-Arab relations in a healthy way through the character analysis of this contact. In this study, in which the narrative research technique, one of the sub-headings of the qualitative research method, was applied, it was revealed that the Turks regarded the military activities of the Muslim-Arabs against their lands during the Khulafaur Rasyidin period as an invasion, and that they often fought in Khazar, Khorasan and Tokharistan to protect their independence and freedom, and they tried partially achieved this through agreements in al-Bāb, Gorgan and Dihistān. The relationship between the parties primarily took on a military character during the reign of Hazrat Omar, and this situation continued in a similar vein during the reign of Hazrat ‘Uthmān. While Hazrat Omar did not allow anyone to go beyond the Oxus (Transoxiana) where the Turkish element lived, several expeditions were organized here during the reign of Hazrat ‘Uthman, and various agreements were reached with the people of the region. It is seen that the armies of the Caliphate failed against the Khazar Turks in this period. This situation had negative effects on domestic politics and the economy. Additionally, it should also be noted that the failure to conquer the Khazar homeland prevented the Slavic and Eastern European peoples from direct contact with the Muslim-Arabs. It is mentioned in some sources that during the time of Hazrat Uthman, a group that included Companions embarked on a campaign to the Fergana region, where Turks also lived; however, it does not seem very likely that such an event took place during this period.



## Keywords

Islamic History, Turks, Periods of Hazrat Omar, Periods of Hazrat ‘Uthmāni Conquest Movements, Relations with Non-Muslim Turks, Khazars

## Highlights

- The Muslim-Arabs first encountered the Turks, whom they had previously known through the Sassanids and their subordinate Arab communities during the Jahiliyyah period, during the reigns of Hazrat Umar and Hazrat ‘Uthmân.
- To protect the lands in which they lived and to which they were neighbors, the Turks waged an effective struggle through both war and peace against the Muslim-Arabs, whom they saw as an invader.
- Since the atmosphere of war prevailed during the periods of Hazrat Umar and Hazrat ‘Uthmân, it can be said that there was minimal religious, social, and cultural interaction between the two sides.
- The relationships, which came to a standstill during the later years of Hazrat ‘Uthmân and the period of Hazrat Ali, took on a more complex and multi-dimensional character with the conquest movements of the Umayyad era.
- The strong resistance of the Khazar Turks and their repulsion of the armies of the Caliphate prevented the direct contact of other Slavic and Eastern European peoples, especially the Russians, with Islam.

## Citation

Akyürek, Yunus. “Turkish-Arab Relations in the Periods of Hazrat Omar and Hazrat ‘Uthmân”. *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1411-1433.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1462486>

## Article Information

Ethics committee	Ethical approval was granted by Karabük University, Social Sciences and Humanities, dated 24.11.2023 and numbered 2023/8(25).
<i>Date of submission</i>	01 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	30 September 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

## Giriş

İslam dininin geldiği ilk yıllarda çeşitli Türk boyları Arap Yarımadası'ndan uzak coğrafyalarda varlıklarını sürdürmekteydi. Bunlardan Arap Yarımadası'na görece yakın olanları, Kafkasların kuzeyinde bir devlet kuran Hazarlar (MS 658-965), Hazar Denizi'nin güneydoğusuna düşen Cürcân'da meskûn Şûl Türkleri, çoğu Siriderya'nın kuzeyinde Batı Göktürk Devleti bakiyesi Türk şehir devletleri (Şâş, Taraz, İsbicâb, Fârâb, Uş, Özkend, Fergana) ve Türgiş Kağanlığı (MS 658-766) şeklinde sıralanabilir. Yarımada'nın oldukça uzağında yer alan Amuderya'nın güney havzasında (Tohâristân ve Sicistân) ve Mâverâünnehir bölgesindeki yerleşim birimlerinde belirtilen dönem için İran, Soğd ve Tacik kökenlilerle birlikte bir Türk nüfusu yaşadığı<sup>1</sup> muhakkaktı.

Günümüz İran coğrafyasında İslam'ın doğuşuna kadar kurulan Farisî menşeli güçlü devletler, Arap ve Türk milletlerini uzun asırlar boyunca siyâsî, sosyal ve kültürel açıdan etkilemişler ve bu iki milletin birbirleriyle doğrudan münasebet kurmalarının önünde engel teşkil etmişlerdir. Bir başka deyişle kadim Fars medeniyeti ve Farisîlerin bölgedeki siyasi-askerî varlığı İslam öncesinde Arap ve Türk toplumlarının doğrudan ilişki kurmasına mâni olmuştur. Ana kaynaklarda konuyla alakalı az sayıda rivayet bulunması bu nedenledir. Dar kapsamlı olarak nitelendirilebilen İslam öncesi Türk-Arap ilişkilerinin Basra ve Mezopotamya civarında, Sâsânîlerin hâkimiyetindeki Lahmî hanedanlığı ve bölgedeki İranlılar üzerinden kurulduğu anlaşılmaktadır. Zira Cahiliye Araplarının belirtilen coğrafyada ticarî faaliyetler yürüttüğü bilinmektedir. Netice olarak İslam öncesinde Arapların, Türklerin birtakım vasıflarını ve kültürel özelliklerini Fars menşeli devletlerin hâkim olduğu Mezopotamya'da yaşayan Arap ve İranlılardan dolayı, tek taraflı, nicelik ve nitelik bakımından düşük seviyeli bir frekansta aldıkları söylenebilir. Arapların, bu yolla Türklere dair edindikleri bilgiler ve izlenimler Cahiliye şiirine yansımıştır.<sup>2</sup> Türkler, Arap şiirinde fizikî vasıfları, askerî yetileri, cesaret ve kahramanlıkları ile temayüz etmektedir. Türk kubbesi (keçeden mamul, üstü dairesel küçük çadır<sup>3</sup>), Arapların belki de bu dönemde Türklerden aldıkları yegâne kültürel objedir.<sup>4</sup> Türklerle alakalı farklı sıhhat derecelerine

<sup>1</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1987), 330-332; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1306-1316/1889-1898), 6/4140; Emel Esin, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978), 52; Vasilij Viladimiroviç Barthold, *Turkestan Down To The Mongol Invasion* (London: Oxford University Press, 1928), 64.

<sup>2</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955), 1/275; Ebü Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'îl-bilâd ve'l-mevâzi'* (mevâzi') (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 4/1109; Abdurrahmân b. Abdillâh es-Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bnî Hişâm* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1412/1991), 3/65; Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'r-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997), 4/137; Şâmî, *Sübülül-hüdâ ve'r-raşâd fi sîreti hayri'l-ibâd (es-Sîretü's-Şâmiyye)*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1993), 2/380; Ramazan Şeşen, "Eski Araplar'a Göre Türkler", *Türkiyat Mecmuası* (1968), 13-15.

<sup>3</sup> 'Abdürrezzâk es-Şan'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1982), 5/68.

<sup>4</sup> 'Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 5/66; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1388/1968), 4/82, 8/68; Buḥârî, *el-Câmi'u's-şâhiḥ*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Kitâbü'l-Hacc", 64 (No. 1618); Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhiḥ*, thk. Muhammed Fuad el-Bâkî (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabîyyi, 1412/1991), "Kitâbü's-Siyâm", 39 (No. 215); İbn Mâce, *Sünenü İbn-i Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyyeti, 1373/1953), "Kitâbü's-Siyâm", 62 (No. 1775); Muhammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülâk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut:

sahip hadisler mevcuttur.<sup>5</sup> İ. Hami Danişmend bunları “Türk Irkı Lehindeki Hadisler” başlığıyla ele almıştır.<sup>6</sup> Kaynaklar, belirtilen dönemde Türklerin, Arap kültürüne dair herhangi bir öge aldıkları noktasında ise sükût etmektedir.

Türklerle doğrudan temas ancak Hulefâ-yi Raşidîn döneminde sağlanabilmiştir. İlk üç halife döneminde yürütülen fetih faaliyetleri neticesi Sâsânî İmparatorluğu büyük oranda tarih sahnesinden çekilmiş, böylece Müslüman Araplar Kafkasların kuzeyindeki Hazar Türkleri,<sup>7</sup> Mâverâünnehir’in kısmen kuzeyi ile doğusunda meskûn Fars asıllı Soğd halkı<sup>8</sup> ve Türk unsurla doğrudan siyasi-askerî ilişkiye girmişlerdir. Ancak bu durum takriben Hz. Ömer’in hilafetinin son iki yılı ve Hz. Osman’ın ilk dönemiyle sınırlıdır. Hz. Ebû Bekir dönemi özel şartları, Hz. Osman’ın son yıllarında baş gösteren ve katledilmesiyle neticelenen fitne hadiseleri ve Hz. Ali dönemi iç karışıklıkları Türklerle başlatılan askerî-siyasî münasebetlerin sekteye uğramasına yol açmıştır. Hz. Osman katledildikten sonra Türklerin de yaşadığı Belh ve çevresindeki şehirlerin isyan etmesi<sup>9</sup> bu bağlamda değerlendirilebilir. Türk unsur ile yeniden ilişkiye girilmesi ancak Emevîler zamanında gerçekleşecektir ki bu dönem araştırmanın sınırlarını oldukça aşmaktadır.

Türklerin, aralarında az sayıda sahâbînin de bulunduğu Müslüman Araplarla Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde sıcak çatışmaya girmeleri sosyal ve siyasi açıdan nasıl okunmalıdır? Müslüman Araplar, bu periyottaki cihat faaliyetleri esnasında Türk unsuru tebliğ fırsatı yakalayabilmiş midir? Türkler arasında İslam dinini kabul eden kişi ya da kişiler olmuş mudur? Fethedilen az sayıdaki Türk yerleşim biriminde İslam kurum ve müesseseleri tesis edilebilmiş midir? Bu ve benzeri hususlara konu ile ilgili kaleme alınan rivayet bazlı az sayıdaki akademik çalışmada belli oranlarda değinildiği tespit edilmiştir.<sup>10</sup> Bu bakımdan Türk unsurun İslamiyet ve Müslümanlarla ilk kez doğrudan karşılaştığı Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerindeki ilişkilerin müstakil bir başlık altında incelenmesi önem arz etmektedir.

Nitel araştırma yöntemi, anlatı araştırması tekniğinin uygulandığı bu çalışmada Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerindeki Türk-Arap ilişkileri çok yönlü ve kronolojik olarak objektif bir yaklaşımla ele alınmaya çalışılmıştır.

İbn Sa’d’ın (öl. 230/845) *Tabakâtü'l-kübrâ*'sı, Hâlif e b. Hayyât'ın (öl. 240/854) *Târîh*'i, İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *el-Ma'ârif*i, Belâzürî'nin (öl. 279/892) *Ensâbü'l-eshrâf*ı, Dîneverî'nin (öl. 282/895) *Ah̄bâru't-ı-tivâl*'i, İbnü'l-Fakîh'in (öl. III-IV./IX-X. yüzyıl) *Kitâbü'l-*

Dâru't-Türâs, 1387/1967), 2/292.

<sup>5</sup> Şeşen, “Eski Arablar'a Göre Türkler”, 15–29.

<sup>6</sup> bk. İsmail Hami Danişmend, *Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur?* (İstanbul: Okat Yayınları, 1959), 139–147.

<sup>7</sup> Mes'ûdî, Hazar kelimesinin Türkçede “Sebîr”, Farsçada ise “Hazrân” olarak söylenildiğini kaydeder. bk. Alî b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, thk. Abdullah İsmail es-Sâvî (Kahire: Dâru's-Sâvî, ts), 72.

<sup>8</sup> Soğd, Amuderya ve Siriderya (bugünkü Ceyhun ile Seyhun nehirleri) arasında kalan, Semerkant-Buhara merkezli topraklardır. Bu bölgeye ve burada yaşayan İrânî kavme Soğd ismi verilmiştir. bk. Ahmet Taşağıl, “Soğd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/348.

<sup>9</sup> Muqâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muqâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Maḥmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs, 1423/2002), 5/31.

<sup>10</sup> Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2011), 39–43; Ali Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 94–99; Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru* (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 51–52; Ali Hatalmış, “Sahabîlerin Türkleri Tanımları ve İlişkileri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/2 (2019), 419–428.

*Buldân*’ı, Taberî’nin (öl. 310/923) *Târîhu’r-rusul’ü*, Mes’ûdî’nin (öl. 345/956) *et-Tenbîh ve’l-ışrâfı*, İbnü’l-Eşîr’in (öl. 630/1233) *el-Kâmil*’i, İbn Keşîr’in (öl. 774/1373) *el-Bidâye*’si ve Şâmî’nin (öl. 942/1536) *Sübülü’l-hüdâ*’sı başlıca literatürü oluşturmaktadır.

### 1. Hz. Ömer Dönemi

Hz. Ebû Bekir döneminde Ridde hadiselerinin bastırılmasının ardından, Hz. Peygamber zamanından beri Doğu Roma İmparatorluğu ve güdümündeki Gassanîler Krallığı ile yaşanan problemlerin<sup>11</sup> devamı olarak kuzeyde Şâm (Suriye) ve Diyâr-ı Rûm (Anadolu) istikametinde, kuzey doğuda ise Sâsânî İmparatorluğu ile mevcut problemler<sup>12</sup> ve bu imparatorluğa bağlı Lahmîlerle çeşitli sorunlar yaşayan Şeybanoğullarının yardım çağrısı üzerine Sevâd (Aşağı Irak) topraklarında yoğun askerî faaliyetler yürütülmüştür.<sup>13</sup> Bu kritik süreçte Türk unsur ile herhangi bir ilişkiye girilmesi mümkün olmamıştır. Bunu, kendisinden sonra yönetimi devralan ve attığı planlı, programlı ve cesur adımlarla İslam devletini bölgesel ve küresel bir aktör haline getirmeyi başaran Hz. Ömer gerçekleştirmiştir.

İslam tarihi kaynaklarına göre Türklerle ilk temaslar Hz. Ömer döneminde yürütülen fetih faaliyetleri kapsamında başlamıştır. Kafkasların kuzeyindeki Hazarlar ve Toğhâristân’ın başkenti Belh civarında meskûn Türk unsur ile bu bağlamda çatışmalar yaşandığı bilinmektedir. Horasan cephesindeki askerî faaliyetler neticesi İslam orduları

<sup>11</sup> Hz. Peygamber’in davet mektubunu Gassanîlerin Busrâ valisine götürөн Hâris b. Umeyr, Gassânî liderlerden Şurahbil b. Amr’ın topraklarından geçerken tutuklanarak şehit edildi. Bunun üzerine Hz. Peygamber bölgeye bir ordu sevk etti. Neticede Gassanî kuvvetleri, Hıristiyan Arap kabileler ve hepsinin bağlı olduğu Doğu Roma (Bizans) ordusu ile Müslümanlar arasında Mu’te savaşı cereyan etti (8/629). bk. Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Cons (Beyrut: Dâru’l-A’lemî, 1409/1989), 2/755-769; İbn Sa’d, *Ṭabaḳât*, 2/128-130; Ebü’l-Kâsım İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1415/1995), 2/7-10; Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb fi funûni’l-edeb*, thk. Muhammed Cabir Abdul’-Ân el-Hıfî (Kahire: Dâru’l-Kütüb ve’l-Vesâ’ik el-Kavmiyye, 1423/2002), 17/278-282; Ahmed b. Muhammed el-Ḳaşallânî, *el-Mevâhibü’l-ledünniyye bi’l-minahil-Muhammediyye* (Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, ts), 1/360-362; Şemsüddîn eş-Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ ve’r-raşâd fi sîreti hayri’l-ibâd (es-Sîretü’ş-Şâmiyye)*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1404/1993), 11/350; Diyârbekrî, *Târîhu’l-ḥamis fi ahvâli enfesi’n-nefis* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts), 2/70-73; Nüreddîn el-Halebî, *es-Sîretü’l-Halebiyye fi sîreti’l-emîni’l-me’ân* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1400/1980), 2/786-789.

<sup>12</sup> Sâsânîlerle ilgili ilk menfi gelişme “İslâm’a davet mektubu” hadisesinde kendisini gösterir. Buna göre kistrâ II. Hüsrev, Hayber’in fethi öncesinde (7/628) diğer hükümdarlara olduğu gibi kendisine de gönderilen İslâm’a davet mektubunu öfkeye kapılarak yırtmış, Hz. Peygamber’in elçisini de topraklarından çıkartmıştı. II. Hüsrev bununla da kalmayarak Yemen valisi Bâzân’a, Hz. Muhammed’i yakalayıp kendisine ivedi olarak göndermesini emretti. Bâzân, bunu denediyse de muvaffak olamadı. Aksine Hz. Peygamber’in tavsiyesine uydu ve Müslüman olarak bu defa Hz. Peygamber’in Yemen valisi sıfatıyla görevini devam ettirdi. Doğal olarak bu durum Sâsânîler ile Hz. Peygamber’in lideri olduğu İslam toplumunun arasını açmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hişâm, *Sîre*, 2/607; Taberî, *Târîh*, 3/654-657; İbn Abdilberr en-Nemerî, *el-İstîâb fi ma’rifeti’l-aşhâb* (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1412/1992), 3/889 İbn ‘Asâkir, *Târîh*, 27/357; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhiri ve’l-a’lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabiyyi, 1413/1993), 2/509; İbnü’l-Eşîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabiyyi, 1417/1997), 2/91-95; İbn Seyyidi’n-nâs, *‘Uyûnü’l-eser fi funûni’l-meğâzî ve’ş-şemâil ve’s-siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1414/1993), 2/328-329; Ebü’l-Fidâ’ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997), 6/485-488; İbn Haldûn, *Kitâbü’l-İber ve dîvânü’l-mübtede’ ve’l-haber fi târîhi’l-Arab ve’l-Berber ve men ‘âsarâhüm min zevî’ş-şe’ni’l-ekber*, thk. Halîl Şehhâde (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1408/1987), 2/451-452; Kaşallânî, *Mevâhibü’l-ledünniyye*, 1/542 Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ*, 11/338; Halebî, *es-Sîre*, 3/291-292.

<sup>13</sup> Yunus Akyürek, “Raşid Halifeler Dönemi-I: Hz. Ebubekir”, *İslam Tarihi I*, ed. Nurettin Gemici – Cahid Kaya (İstanbul: Lisans Yayınclık, 2018), 76–85.

Turan ile İran arasında doğal sınır kabul edilen Ceyhun Nehri'ne (Amuderya) kadar ulaşmışsa da Halife Ömer, bu cephede şartlar olgunlaşmadığı için bölge komutanı Ahnef b. Kaş'ın Ceyhun'u geçmesine müsaade etmemiş,<sup>14</sup> netice olarak Türk unsur ile yürütülen mücadele daha çok Kafkasların kuzeyine düşen Hazar cephesinde yoğunlaşmıştır.

### 1.1. Hazar Türkleriyle İlişkiler

Hazar Denizi'nin kuzeyi ile Karadeniz arasında yaşayan Sabar (Sabeir, Sabir, Sebîr) Türkleri, Sâsânîler ve Avarlardan yedikleri darbeler neticesi MS 558 tarihini müteakiben dağıldılar. Sabarların tarih sahnesinden çekilmesinin ardından Batı Göktürk Hakanlığı'na bağlı Hazar Türkleri, hükümdarlarının (Yabgu) önderliğinde Hazar Denizi'nin batısına düşen Çoğ'a (Şûl) ulaştılar (MS 628). Böylece bu tarihten itibaren bölgede yaklaşık üç buçuk asır boyunca hüküm sürecek olan Hazar Hakanlığı kurulmuş oldu. Bahsi geçen Şûl ile İslam fetihlerinde zikredilen Derbend'in aynı şehir olup olmadığı<sup>15</sup> ya da Şûl'un Derbend'in bir şehri olduğu ile alakalı farklı görüşler<sup>16</sup> bulunmaktadır.

İslam tarihinde Türklerle sıcak temasın sağlandığı ilk coğrafya Hazar yurdu olmuştur. Nihâvend zaferinin ardından (21/642) İslam orduları Kafkas Dağları'nı aşarak buranın kuzeyine düşen Hazar topraklarına seferler düzenlemişlerdir.

Hz. Ömer bu bağlamda komutanı Sürâka b. 'Amr'a, el-Bâb/Bâbü'l-Ebvâb (Derbend)<sup>17</sup> şehrini fethetmesini emretmiştir (21/642). Esin, bu şehre; burada yaşayan Şûl Türklerine atfen Şûl adını verir.<sup>18</sup> el-Bâb o gün için, bir zamanlar Şâm bölgesinde yaşayan İsrailoğullarını mağlup eden Şehrberâz'ın torunlarından Şehrberâz (ya da Şehriyâr) isimli İranlı bir idarecinin elindeydi. Şehrberâz, ülkesinde çeşitli milletlerin yaşadığını, bunlarda hasep ve nesep aranmadığını, Kıpçakların ve Ermenilerin (nüfus ve nüfuz bakımından) hiçbir şey olduğunu söylemiş; bundan böyle Müslümanlara yardım edeceğini ve cizye vereceğini belirtmiştir.<sup>19</sup> Rivayet esas alındığında el-Bâb şehrinin, Müslüman-Arapların Türklerle doğrudan karşılaştıkları ilk yer olduğu söylenebilir. Burada yaşayan Şûl ve Kıpçak Türkleri ile ilişki kurulduğu noktasında ise herhangi bir veri bulunmamaktadır.

Emrindeki komutanları Mukân, Tiflis ve Ânî Dağları gibi noktalara sevk eden Sürâka, el-Bâb'ın fethini müjdeleyen mektubu halifeye gönderdikten sonra vefat etti. Yerine vekil bıraktığı Abdurrahman b. Rebî'a, halife tarafından uygun görüldü. Hz. Ömer, ona Türklerle (Hazarlarla) savaşmasını emretti (21/642). İbnü'l-Eşîr bu dönemi "Türklerle Savaş Bâbı" şeklinde kaydeder.<sup>20</sup> el-Bâb hâkimi Şehrberâz, niyetini sorduğunda Abdurrahman (Hazar başkenti olan) Belencer'i almak istediğini belirtmiştir. Şehrberâz,

<sup>14</sup> Taberî, *Târîh*, 4/168; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2/415; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 19/272; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 10/166.

<sup>15</sup> Emel Esin, "Şûlî'ler, İslam ile Karşılaşan İlk Türkler", *İslam Tetkikleri Dergisi* 7/3-4 (1979), 35; Ahmet Taşağıl, "Hazarlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 116-117.

<sup>16</sup> Esin, "Şûlî'ler", 39.

<sup>17</sup> Derbend ismiyle maruf olan şehir; günümüzde Dağıstan'da, Hazar denizinin kuzeybatı sahilinde yer alan bir liman şehridir. İlk dönem Arap kaynaklarında "el-Bâb" ve "el-Ebvâb" olarak geçen kelime sonraları "Bâbü'l-ebvâb" ve "Bâbü'l-hadîd" şeklinde de kullanılmıştır. bk. Saleh Muhammedoğlu Aliev, "Derbend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/164-166.

<sup>18</sup> Esin, "Şûlî'ler", 33.

<sup>19</sup> Taberî, *Târîh*, 4/155-156; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2/410-411; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 19/268. Şehrberâz ismi İbnü'l-Eşîr ve Nüveyrî'de "Şehriyâr" olarak geçer. bk. Aynı cilt ve sayfa.

<sup>20</sup> İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2/411-412.

el-Bâb dışında savaşmak istemediklerini söylediğinde Abdurrahman onların (Türklerin) üzerine gazada bulunmayı arzu ettiklerini; içlerinde Emîru'l-Mü'minîn'in izin vermesi halinde Rum diyarına kadar gidebilecek kişiler bulunduğunu belirtti. Şehrberâz bunların kim olduklarını sorunca Abdurrahman, "Rasûlullah'ın ashabıdır, bu işe (cihada) (halis) bir niyetle girmişlerdir..." şeklinde cevap verdi. Akabinde Abdurrahman, Belencer üzerine yürüdü. Meleklerin, Abdurrahman ile birlikte olup kendilerini ölümden korudukları için savaşa cesaret ettikleri söylenilmiştir. Çatışma sonunda düşman kaçmış ve korunmaya çalışmıştır. Böylece Abdurrahman ganimet ve zaferle geri döndü. Atı, Belencer'den iki yüz fersah (yaklaşık 1250 kilometre) ötedeki el-Beyzâ (Etil) şehrine ulaşmıştı. O ve ordusunun tek kişi bile zayıat vermeden geri döndükleri kaydedilir.<sup>21</sup> Kmosno, ilk dönem fetihlerini kaleme alan Belâzürî'nin 22/643 tarihli el-Bâb seferinden bahsetmemesine binaen Taberî'de geçen bu rivayete temkinle yaklaşmış ve birçok açıdan sorgulamıştır.<sup>22</sup> Marquart ise bu seferin Hz. Osman döneminde vuku bulduğunu, Hz. Ömer döneminde gerçekleşmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir.<sup>23</sup>

Esin, bazı temel ve ikincil kaynaklara atfen, Hz. Ömer (22/642) ya da Hz. Osman döneminde (32/652) küçük bir İslam birliğinin Ebû Hüreyre ve Selmân-ı Fârisî komutasında ilâ-yi kelimetullah adına Hazar sınırına ilerleyerek Bâbü'l-Ebvâb'ı (Derbend'i) tekbirlerle geçtiğini; İranlı Müslümanların menkıbevi ve ürkütücü kabul ettikleri Bâbü'l-Ebvâb üzerine yürümeyi reddettiklerini kaydeder. Hazar Türkleri, İslam birliğinin cesaretine şaşırılmışlar ve onları meleklerin himaye ettiğine inanmışlardır. Türkler, cesareti ile ön plana çıkan fakat çatışmalar esnasında şehit düşen Abdurrahman b. Rebî'a'nın naaşını bir tabuta koymuşlar ve zor zamanlarında bu tabutu vesile kılarak yağmur duasına çıkmışlardır.<sup>24</sup> Seferin hangi halife döneminde ve kimin komutasında düzenlendiği bir yana Türk unsurun, topraklarını ele geçirmeye çalışan Müslüman-Araplara karşı silahlı mücadele verdiği net olarak anlaşılmaktadır.

Hazarlara yönelik bu ilk askerî faaliyet bir akın olarak nitelendirilebilir. Merkezden uzak bir noktada kısıtlı lojistik imkânlarla sahip İslam birliği sefer sonunda savaşçı niteliği ön plana çıkan Hazarları ve bölgeyi yakından tanımış olmalıdır. Hazar Hakanlığı ile asıl mücadele Hz. Osman döneminde başlamış, Emevîler döneminde de sürmüştür.

Hz. Ömer'in son zamanlarında Azerbaycan fethedilmiştir (22/643).<sup>25</sup> Bu dönemde Türk unsurun Azerbaycan'daki demografik yapıda yer alıp almadığı hakkında kesin bir şey

<sup>21</sup> Taberî, *Târîh*, 4/155-158; İbn 'Abdiberr, *el-İstî'âb*, 2/580; Yâkût el-Ĥamevî, *Mu'cemül-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1416/1995), 1/305; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-jâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/508, 3/441; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2/410-412; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 19/268-270; Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavut-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâs, 1420/2000), 15/83; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 10/155-158.

<sup>22</sup> bk. Michael Kmosko, "Araplar ve Hazarlar", *Türkiyat Mecmuası* 3 (2010), 140.

<sup>23</sup> J. Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge* (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903), 491-492.

<sup>24</sup> Esin, *Türk Kültür Tarihi*, 144.

<sup>25</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/280; Belâzürî, *Fütûh*, 317-319; Taberî, *Târîh*, 4/153-155; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Ĥarâc ve şinâ'at(şan'at)i'l-kitâbe* (Bağdat: Dâru'r-Reşid, 1401/1981), 378-381; İbn 'Asâkir, *Târîh*, 60/42; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ - Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992), 4/253; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2/409; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 19/266; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 10/154; İbn Ĥaldûn, *Kitâbü'l-İber*, 2/561.

söylemek zordur. Ancak Hazar Hakanlığı ile sınır olması bakımından Türklerin burada da yaşadıkları varsayılabilir.

## 1.2. Mâverâünnehir Türkleriyle İlişkiler

Hz. Ömer döneminde Sâsânîlere karşı kazanılan Nihâvend zaferinin ardından (21/642)<sup>26</sup> Horasan ve Toḥâristân bölgelerinin kapıları Müslümanlara açılmıştı.

Sâsânî ordularının Müslüman Araplar karşısında aldığı art arda yenilgiler (en son Celûlâ<sup>27</sup>) üzerine son Sâsânî Kısrası III. Yazdicerd Rey'den İsfahan'a sonra da sırasıyla Kirmân, Horasan ve Merv'e sığındı. Burada güç kazanan III. Yazdicerd, komutanı Hürmüzân'ı kıskırtan mektuplar gönderdi. Bu sırada Fars illeri halkları, dağ bölgeleri halkları ve Firûzân, Müslümanlarla yaptıkları anlaşmaları bozarak yakın aralıklarla isyanlar çıkardı. Gelişmeler üzerine Hz. Ömer bu topraklara girilmesini emretti. Bölgenin ileri gelen komutanlarından Aḥnef b. Qays bu emre binaen Herât'ı fethetti. Merv eş-Şâhcân'a hareket edince III. Yazdicerd buradan ayrıлып Merv er-Rûz'a yerleşti. O, yeni merkezinden Türk hakanı (muhtemelen Seyhun'un kuzeyindeki Göktürk hakanı) ile Soğd ve Çin hükümdarlarına mektuplar göndererek yardım talebinde bulundu. Bu sırada Aḥnef, Kûfe'den takviye almış ve Merv er-Rûz'a yönelmişti. Hadiseyi işiten III. Yazdicerd derhal buradan ayrılarak Belḥ'e yerleşti. Aḥnef de sorunsuz bir şekilde Merv er-Rûz'a girerek karargâhını kurdu. Ardından Kûfeli askerlerle Belḥ üzerine yürüdü ve çıkan savaşta kazanarak şehre hâkim olmayı başardı. Belḥ'ten kaçanlar takip edilerek Nisabur ve Toḥâristân arasında kovalandı. Hz. Ömer, Aḥnef'e bir mektupla, Ceyhun Nehri'ni geçmemesini emretti. Bu arada III. Yazdicerd Ceyhun'u geçmiş, bir süre sonra da Türk Hakanı ve Fergana ile Soğd halklarından oluşan kuvvetlerle Horasan'a dönmüştü. Bundan cesaret alan müşrikler<sup>28</sup> Merv'e hâkim oldular. Gelişmeler üzerine Aḥnef savaş düzeni aldı. Çarpışmalar günlerce sürdü. Aḥnef savaş sırasında öne çıkan ve davuluna vurarak kendisine meydan okuyan üç Türk süvarisini art arda öldürmeyi başardı. Bu üç savaşçının davul çalmalarından hareketle birer kam oldukları söylenebilir. Türk savaş örfüne göre üç süvarinin bu şekilde öldürülmesi iyi bir şey değildi. Hakan bu durumu uğursuzluk sayarak Belḥ'e dönmeye karar verdi (22/643). Zaten III. Yazdicerd, Merv er-Rûz'da gerçekleşen bu savaşta hakanı, Aḥnef karşısında yalnız bırakmıştı.<sup>29</sup>

O günkü hedefi Ceyhun Nehri'ni geçmek olmayan hilafet ordusunu nehrin batı yakasında (Sâsânî topraklarında) karşılayan Türk unsurun bu tavrından anlaşıldığına göre Türkler, Müslüman-Arapların ileride nehri geçerek topraklarını istila edeceklerini öngördüklerinden tarih boyunca pek çok problem yaşadıkları Sâsânîlerin safında yer

<sup>26</sup> Ḥalîfe b. Ḥayyât, *Târîhu Ḥalîfe b. Ḥayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977), 148-149; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâse (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 1413/1992), 299; İbn Ebî Ḥayseme, *et-Târîhu'l-kebir (Târîh İbn Ebî Ḥayseme)*, thk. Salah b. Fethi Hilal (Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye, 1427/2006), 3/191.

<sup>27</sup> Ebû Yûsuf, *el-Ḥarâc*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd - Sa'd Hasen Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts), 41; Ḥalîfe b. Ḥayyât, *Târîh*, 137; Belâzürî, *Fütûh*, 260-261; Qudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Ḥarâc*, 360-361; İbn Ḥibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbârü'l-hulefâ*, thk. Seyyid Aziz (Beyrut: el-Kütübü's-Sakâfiyye, 1417/1997), 2/471.

<sup>28</sup> Buradaki müşrik kelimesi kaynaklarda, Merv şehrine hâkim olan dönemin Zerdüştlere için kullanılmış olmalıdır.

<sup>29</sup> Ṭaberî, *Târîh*, 4/167-169; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/322-323; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2/415-416; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 19/272; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 10/165-167; İbn Ḥaldûn, *Kitâbü'l-İber*, 2/563-564.

almaktan çekinmemişlerdir. Görünen odur ki Türkler açısından Emîru'l-Mü'minîn Ömer'in fetih ve İslam dinini tebliğ etmek üzere sefere çıkan ordularıyla çeşitli nedenlerden dolayı üzerlerine yürüyen herhangi bir hükümdar arasında hiçbir fark bulunmamaktadır.

### 1.3. Cürcân ve Dihistân'da Yaşayan Şûl Türkleriyle İlişkiler

Cürcân, Hazar Denizi'nin doğu kıyısında yer almakta, Deylem ile Horasan arasında sınır teşkil etmekteydi. Bu şehrin kuzeyine düşen Dihistân'da, buraya MS 4. ve 5. yüzyıllarda gelip yerleşen Şûl adlı bir Türk boyu (muhtemelen Oğuzlar) yaşamaktaydı. Sâsânîler, Şûl Türklerinin akınlarına karşı Bâb-ı Şûl isimli bir savunma seddi ile pek çok kale inşa etmişlerdi.<sup>30</sup> Ancak Şûl Türkleri tuğla duvarlardan müteşekkil seddi aşarak Cürcân şehrini ele geçirmiş, liderlerine de Şûl unvanını vermişlerdi.<sup>31</sup> Buna göre Cürcân halkı yerel İranlılar, Hunlar ve Şûl Türklerinin takriben MS 4. yüzyıldan itibaren birlikte yaşadıkları bir şehirdi.<sup>32</sup>

Göktürkler MS 554'te Heyâtile ordusunu mağlup edip topraklarını ele geçirdi ve böylece Sâsânîler ile sınır komşusu oldu. Heyâtile hükümdarını öldüren Sincibû (İstemi Yabgu) Sâsânî topraklarında yaşayan Türkleri ve bu arada Dihistan ve Cürcân'da yaşayan Şûl boyunu cesaretlendirerek sınır bölgesini İstila etmeye hazırlandı. Bunun üzerine Sâsânî Hükümdarı I. Hüsrev/Enuşirvan-ı Âdil (531-579) çoğu Şûl Türk'ünü öldürttü, sağ bıraktığı seksen kişiyi ise Fîrûz'un inşa ettiği bir şehre yerleştirdi. Ancak Taberî'nin kaydettiklerinden anlaşıldığına göre Şûl Türkleri, Hazar'ın doğusu ile Cürcân'ın kuzeyindeki eski yurtlarında varlıklarını sürdürmüşlerdir. Zira I. Hüsrev, Şûl yurtlarına yeni kaleler inşa ettirip bölgedeki tahkimatı arttırınca İstemi Kağan, Şûl topraklarına girmekten imtina etmiştir.<sup>33</sup>

İslam sonrasında Sûl Türkleri ile ilk münasebetler Hz. Ömer dönemi Sâsânî cephesi komutanlarından Süveyd b. Muqarrin'in Bisâtâm'da askerî kamp kurarak buradan Cürcân hükümdarı Ruzbân Şûl b. Ruzbân ile yazışmasıyla başlamıştır (22/643). Cevabî mektubunda savaşmaksızın cizye vermeyi kabul eden Ruzbân Şûl, eğer savaş olur da yenilirse Süveyd'den kendisine yardım etmesini talep etmiştir. Şartları kabul eden Süveyd, kendisini şehrin girişinde karşılayan hükümdar ile şehre girerek burada karargâh kurmuş ve haraç vergisini toplamıştır. O, şehrin gediklerini belirleyerek buraları Dihistân Türkleri ile kapatmış, şehri muhafaza etmeye çalışanlardan cizyeyi kaldırmıştır.<sup>34</sup> Kaleme alınan anlaşma metnine göre Dihistân halkı ve sair Cürcân halkı ehl-i zimme statüsünde kabul edilmiştir. Canları, malları, dinleri ve iç hukukları güvence altına alınmıştır. Buna mukabil her yıl imkân nispetinde cizye vermekle yükümlü tutulmuşlardır. Yine onlardan kimse Müslümanlara hakaret etmeyecek, aralarından biri bir Müslümanı öldürürse kanı

<sup>30</sup> *Ḥudûdü'l-âlem mine'l-meşriq ile'l-mağrib* (Kahire: Dâru's-Sekâfiyye, 1423/2002), 153; Taberî, *Târîh*, 2/83; Yâkût, *Mu'cem*, 2/119, 2/492; Esin, "Şûl'ler", 39-44.

<sup>31</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 327; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Ḥarâc*, 195.

<sup>32</sup> Esin, "Şûl'ler", 44.

<sup>33</sup> Taberî, *Târîh*, 2/83, 100-101.

<sup>34</sup> Taberî, *Târîh*, 4/152; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/408; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 19/265; Muhammed Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahd'in-Nebevî ve'l-Ḥilâfeti'r-Râside* (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1407/1986), 444. Cürcân'ın fethinin 30/ yılında, Hz. Osman döneminde olduğu da kaydedilir. bk. Taberî, *Târîh*, 4/152.



helal sayılacaktır.<sup>35</sup> Cürcân'da MS 430, 490 ve 577 tarihlerinde Neşûrî başpiskoposluk merkezinin bulunması,<sup>36</sup> şehirde güçlü bir Hıristiyan cemaati olduğunu göstermektedir. Yine bölgede yaşayan Farisîlerin Mecûsîlik dinine mensubiyetleri ve Türkler ile Hunların kendi din, örf ve ananelerine bağlı kalmak isteyecekleri göz önüne alındığında söz konusu anlaşmanın Dihistân, Cürcân ve civar bölge halkları için ne denli önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan bu anlaşma ile bu topraklarda ikamet edecek olan Müslüman nüfus ve İslam dinine girmek isteyenler için kanuni bir koruma kalkını oluşturulmuştur.

Özetle, Halife Ömer'in çeşitli Türk toplulukları karşısında ihtiyatı elden bırakmadığı, gerektiği yerde gerektiği kadar adım attığı sonucuna varılabilir. Onun döneminde Türklerin demografik yapısında yer aldığı el-Bâb şehri ile cizye anlaşması yapılmış, Seyhun'un kuzeyine hâkim Türk Hakani ve Mâverâünnehir bölgesi Türkleri Sâsânîlere destek amacıyla Ceyhun'u aşır Horasan topraklarına girerek Aḥnef b. Ḳays'ın ordusuyla çarpışmış, Cürcân ve Dihistân'da ikamet eden Şûl Türkleri ise savaş yerine cizye vermeyi tercih etmişlerdir. Ṭaberî ve sonraki müellifler Hz. Ömer döneminde Hazar Türklerinin başkenti Belencer üzerine yüründüğü ve ganimetle dönüldüğünü kaydetmiştir. Ancak daha sonraki kaynaklarda bunun Hz. Osman döneminde gerçekleştiği zikredilmektedir.

## 2. Hz. Osman Dönemi

Hız. Ömer vefat ettiği zaman ardında âdil ve müesses bir nizam bırakmıştı. Hız. Osman'ın bu sayede iyi bir başlangıç yaptığı ve hilâfetinin ilk altı yılında yürütülen fetih hareketlerinde muvaffak olduğu söylenebilir. Bu dönemde de devlet felsefesi değişmemiş, bu bağlamda merkeze uzak noktalarda yaşayan Türkler ile i'lâ-yi kelimetullâh adına sıcak temas sağlanmış; iki taraf Azerbaycan, Cürcân, Hazar ve Mâverâünnehir bölgelerinde zorlu mücadeleler vermiş, bazen de sulh anlaşması yapılmıştır.

### 2.1. Azerbaycan Şehirleri İçin Verilen Mücadele

Hız. Osman göreve geldiğinde 'Utbe b. Ferḳad'ı Azerbaycan valiliğinden azlederek yerine Velîd b. 'Ukbe'yi atadı. Akabinde Azerbaycan halkı anlaşmayı bozdu. Bunun üzerine Velîd'in gönderdiği öncü kuvvetler Mûḳân, Cîlân, el-Beber (el-Teter), Tebrîz, Berzend ve Ṭaylasân şehirlerine baskınlar düzenleyerek ganimet ve esir ele geçirdi. Söz konusu yerlerde yaşayan Azerbaycanlılar barış isteyince Velîd, Hız. Ömer'in hilafeti döneminde Huzeyfe b. Yemân'ın kendileri ile yaptığı anlaşmayı (yıllık 800.000 dirhem) esas aldı (25/646).<sup>37</sup> Diğer kaynaklara göre Hız. Osman döneminde Azerbaycan ve İrmîniye halkları anlaşmaya göre vermek zorunda oldukları vergiyi ödemeyince Kûfe valisi Velîd b. 'Ukbe sefere çıkmış (öncü kuvvetleri Mûḳân, Tebrîz ve Ṭaylasân'a akınlar düzenlemiş), esir ve ganimet elde etmiştir. Velîd, Azerbaycan ahalisinin sulh talebine olumlu yanıt vermiş daha sonra da geri dönmüştür (25/646).<sup>38</sup> İsyan hareketlerini cezalandırmakta kararlı olan Velîd çevreye askerî birlikler çıkarmış; bu bağlamda Selmân b. Rebîa el-

<sup>35</sup> Ṭaberî, *Târîh*, 4/152; Sehmî, *Târîhu Cürcân*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1987/1407), 45.

<sup>36</sup> Esin, "Şûlîler", 46.

<sup>37</sup> Ḥalîfe b. Ḥayyât, *Târîh*, 160; Belâzürî, *Fütûh*, 319; İbnü'l-Faḳîh, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yusuf el-Hâdî (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1416/1996), 558; Yâḳût, *Mu'cem*, 1/129; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/274; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 19/408; İbn Ḥaldûn, *Kitâbü'l-İber*, 2/571.

<sup>38</sup> Ṭaberî, *Târîh*, 4/246; Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, 3/309; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 10/219.

Bâhîlî'yi on iki bin kişiyle İrmîniye üzerine göndermiştir. Ermenilerle savaşan Selmân çok sayıda esir ve ganimet elde ederek Velîd'in yanına dönmüştür.<sup>39</sup>

Kafkaslara sınır olmasından dolayı dönemin Azerbaycan şehirlerinde Türk nüfusun yaşadığı varsayılırsa, yukarıdaki rivayetlerin Müslüman-Araplarla Türkler arasında ikili ilişkiler açısından haber değeri taşıdığı söylenebilir. Fakat Hz. Osman döneminde Türklerle asıl mücadele Kafkasların kuzeyinde vuku bulmuştur.

## 2.2. Cürcânlılarla İlişkiler

Hilâfet merkezine uzak olması ve diğer sebeplere binaen Cürcânlıların, Hz. Ömer zamanında yapılan anlaşmayı bozdukları anlaşılmaktadır. Hz. Osman dönemi Kûfe Valisi Sa'îd b. el-Âş muhtemelen bu nedenle Hazar Denizi'nin güney-doğu kıyılarında düşen ve Şûl Türklerinin yaşadığı Cürcân'a bir sefer düzenlemiştir. Hadisenin seyri şöyledir: Tûs merzubânı 29/649 yılında Kûfe Valisi Sa'îd b. el-Âş ve Basra Valisi Abdullâh b. 'Âmir'e birer mektup yazarak ikisini de Horasan üzerinde hâkimiyet kurmaya davet etti. Abdullah b. 'Âmir daha önce yola çıktığı için Sa'îd Taberistan istikametine (kuzeye) yöneldi. Ordusunda Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin de yer almaktaydı. Sa'îd, Taberistan bölgesinde pek çok yerleşim birimini fethederek cizyeye bağladı. Seferin devamında (Şûl Türklerinin de ikamet ettiği) Cürcân şehrini sulh ile almayı başardı. Cürcân meliki ile 200.000 ya da 300.000 dirhem hâric/cizye mukabili anlaşmıştı<sup>40</sup> kaynaklarda geçmektedir (30/650).<sup>41</sup> Hâlife b. Hayyât, Sa'îd'in Cürcân'ı 30/650'de fethettiğini, hatta savaş esnasında bir kişiyi omzundan ağır şekilde yaraladığını kaydeder.<sup>42</sup> Ancak çoğu kaynakta Sa'îd'in, Cürcân'a sulh ile girdiği; devamında buraya sınır ve Taberistan'a bağlı olan Tâmişe (Tâmiş) şehrini savaşarak aldığı, savaş hali sebebiyle bir ara orduya korku namazı kıldırıldığı, çatışmalar esnasında da bir kişiyi omzundan ağır şekilde yaraladığı geçmektedir.<sup>43</sup> İbn Hıbbân ise onun önce Azerbaycan'a ardından da Cürcân'a sefere çıktığını ve buraları fethettiğini kaydeder.<sup>44</sup> Anlaşılan Sa'îd, Cürcân meliki ile savaşmaksızın şehri almıştır. Hz. Ömer döneminde fethedilen Cürcân hâkimi bir Türk (Ruzbân Şûl b. Ruzbân) iken, Sa'îd'in fethi esnasındaki idarecinin milliyeti hakkında kaynaklar sükût etmektedir. Ancak şehirde Şûl Türklerinin yaşadığı bir gerçektir.

<sup>39</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 19/408; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 2/571.

<sup>40</sup> Cürcân halkının anlaşmada geçen meblağ hususunda değişken tavrı takındığı görülmektedir. Meselâ 100.000 dirheme anlaştık, diyerek bazen bu kadar; bazen de 200.000 ya da 300.000 dirhem vergi verdikleri olmuştur. Hz. Osman'ın katli ile başlayan fitne dönemi, Hz. Ali'nin hilafeti zamanındaki iç karışıklıklar ve Emevîlerin ilk zamanlarında ise Cürcânlıların fırsattan istifade cizye vermedikleri anlaşılmaktadır. Bu durum Emevîlerin Horasan valisi Yezîd b. el-Mühelleb zamanına kadar sürmüştür. O, Cürcân üzerine yürümüş ve buranın hâkimi olan Şûl ile Sa'îd b. el-Âş ile zamanında yapılan anlaşma uyarınca sulha varmıştır. bk. Belâzürî, *Fütûh*, 327; Taberî, *Târîh*, 4/271; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/27; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2/481; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/349.

<sup>41</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 326; Taberî, *Târîh*, 4/269; İbnü'l-Fakîh, *Büldân*, 570; Muṭahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts), 5/198; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2/480; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 5/467; İbn Keşîr, verginin dinar cinsinden olduğunu kaydeder fakat bu bir şehir için alınması neredeyse imkânsız bir meblağdır. bk. İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 10/233.

<sup>42</sup> Hâlife b. Hayyât, *Târîh*, 163.

<sup>43</sup> Taberî, *Târîh*, 4/269; İbnü'l-Fakîh, *Büldân*, 570; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2/480-481; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 19/419; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 10/232.

<sup>44</sup> İbn Hıbbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbâru'l-hulefâ'*, 2/507.

Sehmî (öl. 427/1036), “Rasûlullâh’ın Ashabından Cürcân’a Girenler” başlığı altında - zaman belirtmeksizin- ondan fazla tanınmış sahâbî ismi (Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Huzeyfe b. el-Yemân, Ebû Hüreyre...) zikreder.<sup>45</sup> Bu isimler ana kaynaklarda Kûfe valisi Sa’îd b. el-‘Âş’ın Taberistân seferi ordusu içerisinde geçmektedir.<sup>46</sup> Yine Sehmî, Abbas b. Abdurrahman el-Mervezî’nin tarih alanındaki eserine dayandırarak; Hz. Hasan ve Abdullah b. Zübeyr’in, Hz. Ali döneminde Cürcân’a ulaşmak üzere İsbahân’a geldiklerini kaydeder.<sup>47</sup> Ebû Nu’aym el-İşfahânî (öl. 430/1038) ise -Sehmî’nin bu haberi isnat ettiği- el-Mervezî’ye dayandırarak, Hz. Hasan ve Abdullah b. Zübeyr’in gaza etmek üzere İsfahan yolu üzerinden Cürcân’a ulaştığını belirtir.<sup>48</sup> Bütün bu rivayetlerden hareketle Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Huzeyfe b. el-Yemân, Ebû Hüreyre gibi tanınmış sahâbîlerin Taberistan fetihleri kapsamında Kûfe Valisi Sa’îd b. el-‘Âş ile birlikte 30/650 yılında bölgeye geldikleri ve Cürcân ile Taberistan’a bağlı bazı yerlerin fethine iştirak ettikleri söylenebilir. Ancak bu hadiseler esnasında ismi geçen sahâbîlerin Cürcân ya da bölgedeki başka bir noktada yaşayan Türk unsurla herhangi bir temasta bulduklarına dair sarih bir bilgi bulunmamaktadır.

### 2.3. Hazarlarla İlişkiler

Hazarlar ile münasebetler askerî boyutta devam etmiş, Abdurrahman b. Rebî’a Türklere karşı gazalar düzenleyerek çeşitli zaferler elde etmiştir. Ona karşı büyük bir öfke besleyen Türk boylarının 32/652-653’te Hazarlarla bir araya geldikleri görülür ki Hazar Türkleri ile asıl çarpışmalar bu yıl yaşanmıştır. Gelişmeler üzerine harekete geçen Abdurrahman belirtilen tarihte Belencer üzerine yürümüş ancak tedbir alan Hazarlar pusu kurarak Abdurrahman’ı şehit etmiş, ordusunu ise büyük zayiata uğratmışlardır. Geri çekilen İslam birliği iki kola ayrılmıştır. Bunlardan el-Bâb istikametine yönelen ve burada bir askerî birliğin başındaki Selmân b. Rebî’a (şehit düşen Abdurrahman’ın kardeşi) ile karşılaşan birinci birlik kurtulmuş, başlarında Selmân-ı Fârisî ve Ebû Hüreyre’nin bulunduğu ikinci birlik ise Cîlân ve Cürcân istikametine gitmiştir.<sup>49</sup> Evliya Çelebi, Belencer ve Derbend Kırklar Kapısı’ndaki Kûfî yazılı mezar kitabelerine bakarak bunların bu savaşlarda şehit düşenlere ait olduğunu kaydeder.<sup>50</sup>

Bazı mukaddem kaynaklarda bu mücadelede şehit düşen ve halk tarafından takdis edilen komutanın Abdurrahman değil de kardeşi Selmân b. Rebî’a olduğu geçmektedir. Buna göre Selmân, Hz. Osman döneminde İrmîniye’de bir Türk yerleşim birimi olan Belencer’de çıkan savaşta şehit düşmüş, kemikleri Belencer halkı tarafından bir sanduka

<sup>45</sup> Sehmî, *Târîhu Cürcân*, 46.

<sup>46</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 326; Taberî, *Târîh*, 4/269.

<sup>47</sup> Sehmî, *Târîhu Cürcân*, 48.

<sup>48</sup> Ebû Nu’aym el-İşfahânî, *Târîhu İsbahân*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1410/1990), 1/72.

<sup>49</sup> Ya’kûbî, *Târîhu’l-Ya’kûbî*, thk. M. T. Houtsma (Leiden: Brill Baskısı, 1300/1883), 2/180; Taberî, *Târîh*, 4/155-159; İbn ‘Abdilberr, *el-İstî‘âb*, 2/580, 832; Yâkût, *Mu‘cem*, 1/305; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/410-412, 2/503-504; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 19/270, 268-270; Safedî, *el-Vâfi*, 15/83; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 3/244; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 10/155-158; İbn Haldûn, *Kitâbü’l-İber*, 2/562.

<sup>50</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, thk. Ahmed Cevdet Paşa (Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1314), 2/311.

içerisine konulmuştur. Halk, ne zaman yağmur yağmasa bu sandukayı çıkarır, onu vesile kılarak dua eder ve bu sayede yağmura kavuşurdu.<sup>51</sup>

Yâkût, hadisenin Hz. Ömer döneminde vuku bulduğunu belirtir. Buna göre Selmân, halifenin emriyle Belencer üzerine gazaya çıktı. Hazar hakanı ise onu Belencer Nehri arkasında karşıladı. Gerçekleşen savaşta Selmân ve dört bin silah arkadaşı şehit düştü. Türkler ya da Hazarlar Selmân ve arkadaşlarını öldürdükten sonra her gece onları öldürdükleri yerde büyük bir nur görüyorlardı. Denilmiştir ki (belki de gördükleri sebebiyle) onları defnettiler, Selmân b. Rebî'a'yı ise bir sandukaya koyarak ibadethanelerine götürdüler. Kuraklık zamanlarında ve yağmursuz kaldıklarında bu sandukayı açar (ortaya çıkarır) ve böylece yağmura kavuşurlardı.<sup>52</sup>

Hadiseyi genel hatlarıyla aktaran Zehebî, Selmân'ın Hz. Ömer döneminde Kûfe'de kadılık yaptığını, Hz. Osman döneminde İrmîniye gazvesinde iken Belencer denilen yerde şehit düştüğünü (29/649-650), Türklerin onu kendi topraklarına defnettiklerini, kıtlık ve kuraklık zamanlarında onun kabrini yağmurun yağması için vesile kıldıklarını, kemiklerini ise bir sandukaya koyduklarını kaydeder.<sup>53</sup>

Taberî, İbnü'l-Eşîr ve İbn Keşîr ise öldürülen, cesedi Belencer halkı tarafından sandukaya konulan ve Belencer halkının yağmur için kendisini vesile kıldığı kişinin Selmân'ın kardeşi Abdurrahman b. Rebî'a (öl. 32/653) olduğunu kaydetmektedir.<sup>54</sup> İbn Haldûn da bu hadisede Abdurrahman b. Rebî'a'nın şehit düştüğünü söyler. Ancak o, diğer rivayetlerde geçen mistik hususların hiçbirini zikretmez.<sup>55</sup>

İbnü'l-Eşîr -diğer kaynaklardan farklı olarak- bu senede (32/653) Hazarlar ile Türklerin, Müslümanlar karşısında galibiyet elde ettiklerini kaydeder.<sup>56</sup> Onun Hazarlar ile Türkleri ayrı zikretmesi anlamlıdır. Hazar Devleti Türkler tarafından kurulduğuna göre bu savaşta muhtemelen Hazarlarla ittifak eden Türkler, Kafkasların kuzeyinde ve doğusundaki diğer gayrimüslim Türk toplulukları olmalıdır. Bölgedeki farklı Türk boylarının aralarındaki muhtemel ihtilaflara rağmen topraklarını korumak için Müslüman Araplara karşı ittifak yaptıkları anlaşılmaktadır.

Bu seneden sonra iki taraf arasında bir süre çarpışma yaşanmamıştır. Zira Hz. Osman'ın katledilmesi sonucu iyiden iyiye artan fitne hareketleri Hz. Ali-Muâviye mücadelesi ile doruk noktaya ulaşmış, Hazar bölgesinin fethi gündeme dahi gelmemiştir. Bu cephede başarı sağlanamaması siyasi, askerî ve iktisadi açıdan İslam devletini kuşkusuz olumsuz yönde etkilemiştir.

<sup>51</sup> Halife b. Hayyât, *Târîh*, 163; Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, thk. Süheyl Zükkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 13/246; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 433; İbnü'l-Fağîh, *Büldân*, 588; İbn 'Asâkir, *Târîh*, 21/474. Halife b. Hayyât'ın (öl. 240/855) bu ve diğer hadiselerin tarihlendirilmesi ve içerikleri itibarıyla diğer müelliflerden ayrıldığı görülür. Nitekim o, Selmân'ın Hizân ve Maskat halklarıyla barış anlaşması yaptıktan sonra Belencer'de 29/650 tarihinde öldürüldüğünü belirtir. bk. Halife b. Hayyât, *Târîh*, 163.

<sup>52</sup> Yâkût, *Mu'cem*, 1/305. Ancak Yâkût başka bir yerde bu kişinin Abdurrahman b. Rebî'a olabileceğini kaydettir. bk. Yâkût, *Mu'cem*, 1/490.

<sup>53</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/342; Ayrıca bk. Şafedî, *el-Vâfi*, 15/193.

<sup>54</sup> Taberî, *Târîh*, 4/158-159; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2/503; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 10/243.

<sup>55</sup> İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 2/585-586.

<sup>56</sup> İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2/503.

Kmosko, Müslüman Arapların Kafkaslarda Hazarlar tarafından durdurulmasını bütün Avrupa ve Hıristiyanlık için bir mutluluk vesilesi olduğu şeklinde yorumlar<sup>57</sup> ki bu gerçekçi bir yaklaşımdır. Zira Hazarların bu başarısı, Kafkaslar ve Karadeniz'in kuzeyindeki halklar ile daha kuzeyde kalan Slav kökenli halkların bir İslam devleti idaresine girmesi ve ileriki zamanlarda Doğu Avrupa'dan başlamak üzere Avrupalı milletlerin İslam dini ve medeniyetinden etkilenmesinin önüne set çekmiştir.

Ruslar, 965'te Hazar Devleti'ne son vermişlerse de<sup>58</sup> bundan kısa süre sonra Kiev Kinyazı Vladimir'in tercihi doğrultusunda Ortodoks-Hıristiyanlığa girerek (987)<sup>59</sup> Doğu Roma İmparatorluğu'nun doğal müttefiki olmuşlar böylece Slav kökenli halklar ile Doğu Avrupalı milletlerin Müslümanlar ile doğrudan ve sağlıklı münasebet kurmalarının önüne geçmişlerdir.

## 2.4. Mâverâünnehir Türkleriyle Muhtemel İlişkiler

Bölgenin en önemli komutanlarından Aĥnef b. Ķays, Horasan'a baĥlı Herat, Nîsâbur ve Serahs şehirlerini ele geçirdikten sonra (24-29/644-650) III. Yazdicerd'in sığındığı Merv (Merveşşâhicân/Mervüşşâhicân)<sup>60</sup> üzerine hareket etti. Bunun üzerine Kisra III. Yazdicerd sırasıyla Mervürüz, Belĥ ve sonunda da Ceyhun'un ötesine sığınmak zorunda kaldı. Böylece Belĥ şehri ve Toĥâristân'a kadar olan Horasan toprakları fethedilmiş oldu. Çaresiz kalan III. Yazdicerd, Türk hakanı ile Fergana ve Soĥd halkından yardım istedi. Bu güçler harekete geçip Belĥ'i geri aldı ise de Aĥnef, bir savaş hilesi ile onları püskürtmeyi başardı (653).<sup>61</sup> Sınır ötesi bir ittifaka katılarak topraklarını korumaya çalışan bu Türk hakanının, Toĥâristân Kök-Türk Hakanı olması muhtemeldir.

Hz. Ömer şartlar gereĥi Ceyhun ötesi askerî faaliyetlere izin vermezken Hz. Osman gelinen noktada Mâverâünnehir seferlerine yeşil ışık yakmakta bir sakınca görmemiştir. Ebû 'Ubeyd'in kaydettiğine göre Hz. Osman, nehrin (Ceyhun'un) ötesindekiler (Mâverâünnehir halkı) ile anlaşma yapmıştır.<sup>62</sup> Belâzürî ve Ķudâme b. Ca'fer'in Ebû 'Ubeyde isimli raviye dayandırdığı rivayet ise bu bilgiyi açıklar mahiyettedir. Buna göre Basra Valisi Abdullah b. 'Âmir, Ceyhun Nehri'nin Horasan tarafına düşen yerlerini fethetti. Bu başarısı Mâverâünnehir halkına ulaşınca bir anlaşma yapmak üzere kendisine başvurular. İbn 'Âmir de bunu uygun gördü. Onun, Ceyhun'u aştığı ve bölgede adım adım ilerlediği, bunun üzerine Mâverâünnehir halkının kendisine gelerek bir anlaşma yaptığı, onun da buraya vergi tahsildarları gönderdiği kaydedilir. Bu bağlamda kendisine vergi olarak hayvan, kadın-erkek hizmetçi, ipekli kumaş ve elbiseler gönderilmiştir.<sup>63</sup> Rivayette özel olarak Türk unsurdan bahsedilmemişse de anlaşmanın bölgenin demografik yapısında yer alan Türkleri de ilgilendirdiği varsayılabilir.

<sup>57</sup> Kmosko, "Araplar ve Hazarlar", 133.

<sup>58</sup> Taşaĥıl, "Hazarlar", 17/117.

<sup>59</sup> Şir Muhammed Dualı, "Paganizmden Hıristiyanlığa Rusların Din Deĥiştirme Nedenleri", *G.O.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 69-70.

<sup>60</sup> Osman Gazi Özgüdenli, "Merv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/221.

<sup>61</sup> Muĥâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 5/31; Ķaberî, *Târîĥ*, 4/167-171; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2/415-417; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 19/272-274; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 10/165-169.

<sup>62</sup> Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Halil Muhammed Hirâs (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts), 1/253.

<sup>63</sup> Belâzürî, *Fütüh*, 394; Ķudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Ĥarâc*, 403-404.

Taberî ve ondan nakilde bulunan bazı tarihçilere göre Hz. Osman, 'Umeyr b. Osman b. Sa'îd'i Horasan valisi olarak atamıştır (29/650). 'Umeyr, Horasan'da çatışarak düşmanlarını hezimete uğratmış, (Ceyhun'u geçip) akınlar düzenleyerek Fergana'ya kadar ilerlemiştir. Yine o, ulaştığı yerleşim birimlerinde bazı düzenlemelere gitmiş ve sulh antlaşmaları yapmıştır.<sup>64</sup> Ancak hicrî ilk üç asır içerisinde telif edilen eserlerde bu bilgi yer almamaktadır. Dolayısıyla 29/650 gibi erken bir tarihte bir hilâfet ordusunun Mâverâünnehir'i batıdan doğuya kat ederek her biri Türk olan sırasıyla Akhunlar,<sup>65</sup> Göktürkler<sup>66</sup> ve Türgişler<sup>67</sup> devletlerinin nüfus bıraktığı Fergana'ya ulaşması zor gözükmemektedir. Bu konuda en fazla Abdullah b. 'Âmir'in daha önceki başarılarından aldığı özgüvenle 'Umeyr b. Osman'ın Fergana istikametine doğru ilerlediği ve bu arada bazı anlaşmalar yaptığı söylenebilir.

Barthold'un, Cemal Karşî'ye (öl. 702/1303) dayandırdığı bir rivayete göre Halife Osman, Muhammed b. Cerîr'i büyük kısmı sahâbî ve tâbiünden müteşekkil 2700 kişilik bir birliğin başında Türkler üzerine göndermiştir. Fakat Ceyhun Nehri'ni geçen İslam ordusu, Fergana yakınlarında düşman unsurla girdiği savaşı kaybetmiş ve hepsi şehit düşmüştür. Kabirleri Kâsân'da, Safîd (İsfid)-Bulân mıntikasındadır.<sup>68</sup> Ancak muahhar dönem müellifi olan Karşî'nin verdiği bu malumat doğru olamaz. Zira o tarihlerde böylesi küçük bir İslam birliğinin, Ceyhun Nehri ile Fergana arasındaki yaklaşık 850 kilometreyi sorunsuz geçerek Fergana'ya ulaşması mümkün gözükmemektedir. Zira bu güzergâh üzerinde Türklerin de yaşadığı askerî kapasitesi yüksek pek çok şehir devleti (Beykend, Buhara, Semerkand ve Soğd yerleşim birimleri) yer almaktaydı. Emevîlerin, Fergana'ya kayıplar vererek ancak Kuteybe b. Müslim zamanında ulaşabildiklerini (94/713)<sup>69</sup> belirtmek gerekir.

## 2.5. Kûhîstân ve Toḥâristân'daki Türk Şehirleriyle İlişkiler

Hz. Osman halife olduğunda Horasan ve Toḥâristân'da<sup>70</sup> isyanlar baş göstermiş ve bazı şehirlerde hâkimiyet kaybedilmişti. 30/650-51'den sonra Basra Valisi Abdullah b. 'Âmir komutasında harekete geçilerek kaybedilen yerler geri alınmış, bu arada Hz. Ömer döneminde ulaşılamayan Kûhîstân<sup>71</sup> gibi yeni bölgeler fethedilmişti. Süreç içerisinde

<sup>64</sup> Taberî, *Târîh*, 4/264; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/3; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2/473; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 5/455; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 19/433; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 2/577.

<sup>65</sup> Ahmet Taşağıl, *Gök-Türkler I* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003), 1/31-32; Nuraniye Hidayet Ekrem, "Chang Chien'in Raporuna Göre Hunlar Dönemindeki Orta Asya", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 1/764-776.

<sup>66</sup> Kâmuran Gürün, *Türkler ve Türk Devletleri Tarihi* (İstanbul: Karacan Yayınları, 1981), 1/155, 165; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* (Ankara: Ötüken Neşriyat, 1997), 100; Taşağıl, *Gök-Türkler*, 1/32; Jean-Paul Roux, *Orta Asya Tarih ve Uygurluk*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kocabacı Yayınevi, 2001), 136.

<sup>67</sup> Hüseyin Namık Orkun, *Türk Tarihi* (Ankara: Ahmet Sait Matbaası, 1946), 3/190.

<sup>68</sup> Barthold, *Turkestan*, 160.

<sup>69</sup> Taberî, *Târîh*, 6/483; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4/55; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/299-300; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/460-461; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/80.

<sup>70</sup> Toḥâristân/Toḥâristân; geniş büyük bir vilayettir. Birçok beldeyi kapsar. Horasan bölgelerindedir. Yukarı ve aşağı Toḥâristân olarak iki kısma ayrılır. Yukarısı Belh'in doğusunda ve Ceyhun nehrinin batısındadır. Belh ile arasında yirmi sekiz fersah vardır. Aşağısı ise aynı şekilde Ceyhun'un batısındadır ancak burası Belh'ten daha uzaktır ve yukarısından doğuda ayrılır. bk. Yâkût, *Mu'cem*, 4/23.

<sup>71</sup> Kûhîstân, Herât ve Nîsâbü'r arasındaki dağlık bir bölgedir. bk. Yâkût, *Mu'cem*, 4/416.

Toḥâristân ve Ceyhun Nehri'nin ötesinde vuku bulan savaşlarda Türklerle de çarpışılmıştır.<sup>72</sup>

İlk etapta Kûhistân üzerine gidildiği anlaşılmaktadır. Hz. Osman, yirmi beş yaşındaki Abdullah b. 'Âmir'i Basra valisi olarak atamıştı (29/650). Abdullah, hicrî 30'da Ziyad b. Ebîhi'yi Basra'da vekil bırakıp Horasan seferine çıktı. Komutanlarından Aḥnef b. Kaḡs'ı ise Kûhistân üzerine gönderdi. Türk menşeli Heyâtile (Heytallar, Herat halkı) kendisiyle savaşıysa da Aḥnef onları mağlup etmeyi başardı ve böylece Kûhistân savaşarak ele geçirildi. Heytalların Fârisî asıllı oldukları, lûtîlik yaptıkları için Kisra Fîrûz tarafından Herat'a sürüldükleri, son olarak da Türklerle birlikte Kûhistân halkına yardım ettikleri de söylenir. Yine Aḥnef'in Heytalları kalelerine çekilmek zorunda bıraktığı, Abdullah b. 'Âmir geldiğinde kale halkının barış istediği, 600.000 dirhem mukabili sulh yapıldığı da rivayet olunur.<sup>73</sup> Makdisî'ye göre Aḥnef b. Kaḡs, Hz. Osman döneminde Cüzcân, Belh ve Toharistan halklarından müteşekkil olan Heyâtile üzerine gönderilmiştir.<sup>74</sup> İbn Manzûr, Aḥnef'in Heyâtile yurduna (Kûhistân) konuşlandığını, Heytalların ise Hint'ten bir kavim olduklarını kaydeder.<sup>75</sup> Mezkur rivayetlerden Kûhistân bölgesinde çeşitli kavimlerin yaşadığı ve bunlardan birinin de Türkler olduğu söylenebilir.

Toḥâristân seferine geçmeden önce burada yaşayan Türkler hakkında bilgi vermek gerekir. Toḥâristân toprakları bugünkü Kâbil'in kuzeyinde yer almaktaydı. Mâverâünnehir ve Toḥâristân MS 424 yılını müteakiben Sir-Deryâ'nın doğusundan gelen Türk kökenli Akhunların (Eftalitler)<sup>76</sup> hâkimiyetine girdi.<sup>77</sup> Yaklaşık bir asrı aşkın bir süre sonra Göktürk Devleti Hakani İstemi, Soğd topraklarındaki bazı şehirleri ele geçirdiğinde Akhun Devleti ile sınır komşusu olundu.<sup>78</sup> MS 556'da Akhun topraklarına akınlar düzenlemeye başlayan Göktürkler daha sonra Sâsânîlerle siyasi-askerî ittifaka gitti ve böylece Akhun Devleti kısa sürede tarih sahnesinden çekildi (MS 563-567). Toprakları ise bu iki devlet arasında paylaşıldı.<sup>79</sup> Müslüman-Araplar Hz. Osman döneminde bölgeye ulaştıkları zaman Toḥâristân'a Kök/Gök-Türk Hakan sülalesine mensup Toḥâristân yabguları hâkimdi. Yabgular, din olarak Budizm'i seçmişlerdi. Bölgenin iki başkenti Bedaḡşân'da bulunan (Herat yakınlarındaki) Kunduz şehri ile onun güney-batısına düşen Baktra (bugünkü Belh) şehirleriydi.<sup>80</sup>

Aḥnef b. Kaḡs'ın seferi üzerine Toḥâristân halkı asker topladı. Demografik yapıda Türklerin de yer aldığı Cüzcân, Tâleḡân, Fâryâb halkı ve civardakiler onlara destek verdi. Toplanan asker sayısı otuz bine ulaşıyordu. Ceyhun'un (kuzey) doğusunda yer alan

<sup>72</sup> Belâzürî, *Fütûḡ*, 390-395; Ṭaberî, *Târîḡ*, 4/269-287; İbnü'l-Eṡîr, *el-Kâmil*, 2/490-498.

<sup>73</sup> Ḥalîfe b. Ḥayyâḡ, *Târîḡ*, 178; Belâzürî, *Fütûḡ*, 390; Ṭaberî, *Târîḡ*, 4/301; Yâḡûḡ, *Mu'cem*, 4/416.

<sup>74</sup> Makdisî, *el-Bed' ve't-târîḡ*, 5/198.

<sup>75</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 11/59.

<sup>76</sup> Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi*, *Türk Dünya Nizamının Millî, İslâmî ve İnsanî Esasları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2009), 42.

<sup>77</sup> Bahaeddin Ögel, "İlk Töles Boyları", *Belleten* 12/48 (1948), 826; Jean-Paul Roux, *Türklerin Tarihi & Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, çev. Ahmet Kazancıgil - Lale Arslan Özcan (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008), 80; Taşaḡıl, *Gök-Türkler*, 1/31-32.

<sup>78</sup> Ögel, "İlk Töles Boyları", 826-829; Kafesoḡlu, *Türk Milli Kültürü*, 88-89; Taşaḡıl, *Gök-Türkler*, 1/31.

<sup>79</sup> Kafesoḡlu, *Türk Milli Kültürü*, 88-89; Taşaḡıl, *Gök-Türkler*, 1/32; Gürün, *Türkler ve Türk Devletleri Tarihi*, 1/155; Şeşen, "Eski Arablar'a Göre Türkler", 11-12.

<sup>80</sup> Esin, *Türk Kültür Tarihi*, 149; Roux, *Türklerin Tarihi*, 81.

Sâğâniyan halkı da bu ittifaka katıldı. Aḥnef'in emrinde dört bin Arap, bin tane de Acem Müslüman (mevâfî) asker vardı. Yapılan savaşı Müslümanlar kazandı. Aḥnef, Merv er-Rûz'a döndüyse de düşmandan Cüzcân'a sığınanların üzerine Akra' b. Hâbis et-Temîmî komutasında bir süvari birliği sevk etti. Bunlar düşmanı bozguna uğrattılar. Böylece Cüzcân savaşılarak fethedilmiş oldu.<sup>81</sup> Bir süre sonra Aḥnef dört yüz kişilik askerî birliğiyle bölgeye geldi ve başlarında Tokân Şâh'ın bulunduğu Toḥâristân, Cüzcân, Fâryâb ve Tâlekân halkını bozguna uğrattı. Tâlekân'ı sulh ile aldığı da rivayet edilir. Akabinde Toḥârâ'nın (Toḥâristân'ın) merkezi olan Belḥ üzerine yürüdü. Belḥliler, onunla 400.000, daha doğru bir rivayete göre 700.000 dirhem mukabili anlaşmaya vardı. Aḥnef, Esîd b. el-Müteşemmis'i buraya vali olarak atadı.<sup>82</sup> Kaynaklardan anlaşıldığına göre Ceyhun'un güneyine düşen yerleşim birimlerinde yaşayan Türk unsur, diğer örneklerde belirtildiği gibi topraklarına kasteden Müslüman-Araplara karşı aynı tavrı sergilemiştir.

### Sonuç

Cahiliye döneminde Hicaz bölgesi Arapları ile Türk unsur arasında dolaylı, oldukça sınırlı ve tek yönlü (Arap → Türk) bir ilişki olduğu varsayılabilir. Buna göre Arap tüccar, Türklere dair birkaç kültürel objeyi bugünkü Irak'ın güneyinde hüküm süren Laḥmî hanedanlığı ve bu bölgedeki İranlılar üzerinden transfer etmiştir.

Cahiliye şiiri ve bazı hadislerde de geçen Türk unsurla doğrudan ilişkilerin ancak Hulefâ-yi Râşidîn döneminde kurulabildiği anlaşılmaktadır. Hz. Ebû Bekir dönemi şartları, zamanın Türk toplulukları ile münasebet kurulmasına imkân tanımazken Türklerle doğrudan ilk temas Hz. Ömer'in son yıllarına doğru sağlanabilmiş, Hz. Osman zamanında ise artarak devam etmiştir. Hz. Ali dönemi iç sorunları nedeniyle ikili münasebetlerin neredeyse kesildiği görülmektedir.

Müslüman Araplar, Nihâvend zaferi sonrası (21/642) bugünkü İran'ın kuzeyi ile doğusunda ilerleyerek burada karşılaştıkları Türk topluluklarıyla doğrudan temasa geçmişlerdir. Bu ilk münasebetler savaş ve barış zemininde gerçekleşmiş, bu bağlamda Hazar (Belencer), Horasan (Merv er-Rûz) ve Toḥâristân (Belh) topraklarında Türklerle silahlı mücadeleye girilmiş, el-Bâb, Cürcân ve Dihistân'da yaşayan Şûl Türkleriyle ise sulh yapılmıştır. Hz. Ömer şartlar gereği Türk unsurun demografik yapıda yer aldığı Ceyhun'un ötesine (Mâverâünnehir) geçilmesini ise uygun görmemiştir. Hz. Osman dönemine gelindiğinde muhtemelen bölgeyi tanımak gayesiyle Mâverâünnehir'e küçük çaplı seferler düzenlenmiş ve bölge halklarıyla çeşitli anlaşmalara varılmıştır. Ancak kaynaklarda mezkûr sefer ve anlaşmalara dair ayrıntılı bilgi verilmemektedir. Yine bu dönemde Türk kökenli oldukları ön görülen Heyâtile yurdu Kûhistân fethedilmiş, demografik yapıda Türklerin de yer aldığı Cüzcân, Tâlekân ve Fâryâb halkları ise Aḥnef'in başarılı Toḥâristân seferinde kendisine mukavemet göstermiştir.

Hz. Ömer'in hilafetinde fethedilen, Hz. Osman zamanında ise yeniden itaat altına alınan Azerbaycan, Kafkaslara; dolayısıyla da Hazar Türklerine sınır olduğu için burada Türk unsurun yaşadığı ve kendileriyle münasebet kurulduğu varsayılabilir.

Sahâbe ve tâbiîn neslinin i'lâ-yi kelimetullâh uğruna yürüttükleri fetih hareketlerinin Türkler tarafından açık bir istila olarak algılandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Zira

<sup>81</sup> Belâzürî, *Fütûḥ*, 393-394.

<sup>82</sup> Ḥalife b. Ḥayyât, *Târîḥ*, 165. Belâzürî, *Fütûḥ*, 393-394.



Hazarlar ve Toḥâristân Türk Kağanlığı sınır ötesinde ve kendi topraklarında bir işgal olarak değerlendirdikleri fetih hareketlerini askerî güç kullanarak durdurmaya çalışmışlardır. Hatta dönemin Türk toplulukları bu uğurda birbirleriyle ve diğer milletlerle doğrudan ittifaka gitmişlerdir.

Hz. Osman halife olduğunda Türk topluluklarının yaşadığı yerlerde çeşitli isyanlar çıkmıştır. Türk unsura savaş esnasında, fetih sonrasında ve sulh ile alınan yerlerde haksızlık ve zulüm yapıldığına dair herhangi bir bilgiye tesadüf edilememiştir. Dolayısıyla Türklerin çıkardıkları bu isyanlar ile bağımsızlıklarını hedefledikleri anlaşılmaktadır.

Hz. Osman döneminde Hazarlar ve diğer Türk boyları karşısında başarısız olunması Kafkaslar, Karadeniz'in kuzeyindeki halklar ile Slav halkların İslam dini ve medeniyetini yakından tanımalarına mâni olduğu, dahası Doğu Avrupalı milletlerin de onlarla aynı kaderi paylaştıkları söylenebilir.

Savaş ve barış eksenli bu ilk dönemde Türklerin Müslüman-Araplarla güçlü, samimi ve kalıcı boyutta dinî, sosyal ve kültürel ilişkiler geliştirdikleri söylenemez. Savaşarak ya da anlaşma yoluyla fethedilen Türk yurtlarında ya da Türklerin demografik yapıda yer aldığı yerleşim birimlerinde, az sayıdaki Müslüman kitle için küçük mescitler inşa edildiği ve kendilerine can güvenliği, dinî özgürlük ve muhtemelen ticarî faaliyetler gibi çeşitli haklar tanındığı anlaşılmaktadır. Bu numune İslam topluluklarının İslam dini ve medeniyetini tebliğ ve tebyin noktasında Türklere başlangıç seviyesinde bir katkı sunduğu varsayılabilir.

### Kaynakça

- 'Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*. thk. Habîburrahmân el-Azamî. 11 Cilt. Beyrut, 1403/1982.
- Akyürek, Yunus. "Raşid Halifeler Dönemi-I: Hz. Ebubekir". *İslam Tarihi I*. ed. Nurettin Gemici – Cahid Kaya. 53–96. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018.
- Aliev, Saleh Muhammedoğlu, "Derbend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/164-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Barthold, Vasilij Viladimiroviç. *Turkestan Down To The Mongol Invasion*. London: Oxford University Press, 2. Basım, 1928.
- Belâzürî. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dârun ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1987.
- Belâzürî. *Ensâbü'l-êsrâf*. thk. Süheyl Zükkâr – Riyâd ez-Zirikî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Buĥârî. *el-Câmi'u-ş-şahîh*. thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çelebi, Evliya. *Seyahatnâme*, thk. Ahmed Cevdet Paşa. Dersâadet: İkdâm Matbaası, 1314.
- Dadan, Ali. *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Diyârbekrî. *Târîhu'l-ĥamîs fi aĥvâli enfesi'n-nefis*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Dualî, Şîr Muhammed. "Paganizmden Hıristiyanlığa Rusların Din Değiştirme Nedenleri". *G.O.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 59–74.
- Ebû Nu'aym el-İşfahânî. *Târîhu İşbahân*. thk. Seyyid Kisrevî Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi' (mevâkıf)*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Ebû 'Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Halil Muhammed Hirâs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Yûsuf. *el-Ĥarâc*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd – Sa'd Hasen Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Ekrem, Nuraniye Hidayet, "Chang Chien'in Raporuna Göre Hunlar Dönemindeki Orta Asya". *Türkler*. ed. Hasan Celal Güzel vd. 1/764-776. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Esin, Emel. *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.
- Esin, Emel. "Şûlî'ler, İslam ile Karşılaşan İlk Türkler". *İslam Tetkikleri Dergisi* 7/3-4 (1979), 31–86.
- Gürün, Kâmuran. *Türkler ve Türk Devletleri Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Karacan Yayınları, 1981.
- Ĥalebî, Nüreddîn. *es-Sîretü'l-Ĥalebiyye fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1400/1980.
- Ĥalîfe b. Ĥayyât. *Târîhu Ĥalîfe b. Ĥayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977.
- Hamidullah, Muhammed. *Mecmû'atü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-Nebevî ve'l-Ĥilâfeti'r-Râside*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1407/1986.

- Hatalmış, Ali. "Sahabîlerin Türkleri Tanımları ve İlişkileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/2 (2019), 418-440.
- Hudûdü'l-âlem mine'l-meşriq ile'l-mağrib. thk. es-Seyyid Yusuf el-Hâdî. çev. Yusuf el-Hâdî. Kahire: Dâru's-Sekâfiyye, 1423/2002.
- İbn 'Abdilberr en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Hayseme. *et-Târîhu'l-kebîr (Târîh İbn Ebî Hayseme)*. thk. Salah b. Fethi Hilal. 2 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye, 1427/2006.
- İbn Haldûn. *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âşarahüm min zevi's-şe'ni'l-ekber*. thk. Halîl Şehhâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1987.
- İbn Hibbân. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ'*. thk. Seyyid Aziz. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü's-Sakâfiyye, 1417/1997.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955.
- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kuteybe. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1413/1992.
- İbn Mâce. *Sünenü İbn-i Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyyeti, 1373/1953.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Seyyidi'n-nâs. *Uyûnü'l-eser fi funûni'l-meğâzi ve's-şemâ'il ve's-siyer*. thk. İbrahim Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ - Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Eşîr, İzzeddîn. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1417/1997.
- İbnü'l-Eşîr, İzzeddîn. *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbnü'l-Fakîh. *Kitâbü'l-Büldân*. thk. Yusuf el-Hâdî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1416/1996.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. Ankara: Ötüken Neşriyat, 16. Basım, 1997.
- Kaşallânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minaḥi'l-Muḥammediyye*. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Kmosko, Michael. "Araplar ve Hazarlar". *Türkiyat Mecmuası* 3 (2010), 133-156.
- Qudâme b. Ca'fer. *Kitâbü'l-Ḥarâc ve şinâ'at(san'at)i'l-kitâbe*. Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1401/1981.
- Kutlu, Sönmez. *Türkler ve İslâm Tasavvuru*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Maqdisî, Muṭahhar b. Ṭâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Marquart, J. *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- Mes'ûdî, Ali b. el-Hüseyn. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. thk. Abdullah İsmail es-Sâvî. Kahire: Dâru's-Sâvî, ts.

- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Maḥmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u-ş-şahîh*. thk. Muhammed Fuad el-Bâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 1412/1991.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*. thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hînî. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002.
- Orkun, Hüseyin Namık. *Türk Tarihi*. 4 Cilt. Ankara: Ahmet Sait Matbaası, 1946.
- Ögel, Bahaeddin. "İlk Tôles Boyları". *Bellelen* 12/48 (1948), 765-833.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Merv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/221-223. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Roux, Jean-Paul. *Türklerin Tarihi & Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*. çev. Ahmet Kazancıgil - Lale Arslan Özcan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 5. Basım, 2008.
- Roux, Jean-Paul. *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Şafedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnavut-Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000.
- Sehmî. *Târîhu Cürcân*. thk. Muhammed Abdülmuîd Han. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987/1407.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât. 23 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1434/2013.
- Süheylî, Abdurrahmân b. Abdillâh. *er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1412/1991.
- Şâmî, Şemseddîn. *Sübülül-hüdâ ve'r-raşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd (es-Sîretü'ş-Şâmiyye)*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1993.
- Şemseddîn Sâmî. *Kâmûsu'l-A'lâm*. 6 Cilt. İstanbul: Mihran Matbaası, 1306-1316/1889-1898.
- Şeşen, Ramazan. "Eski Arablar'a Göre Türkler". *Türkiyat Mecmuası* 15 (1969), 11-36.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
- Taşağıl, Ahmet, "Hazarlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/116-120. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Taşağıl, Ahmet. *Gök-Türkler I*. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Taşağıl, Ahmet, "Soğd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi: Türk Dünya Nizâmının Millî, İslâmî ve İnsanî Esasları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 18. Basım, 2009.
- Vâkıdî. *el-Meğâzi*. thk. Marsden Cons. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Ya'kûbî. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. M. T. Houtsma. Leiden: Brill Baskısı, 1300/1883.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1416/1995.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *İslâmiyet ve Türkler*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2011.
- Zehabî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1413/1993.





## Usûl-Furû Ayrımı: İşlev, Köken, Kapsam, Gelişim, Kriterler ve İtirazlar

Oğuzhan Tan

0000-0002-0657-1352

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

[ror.org/01wntqw50](http://ror.org/01wntqw50)

[otan@ankara.edu.tr](mailto:otan@ankara.edu.tr)

### Öz

*Usûl-furû* ayrımı, İslam norm siyasetinin ve bilgi nazariyesinin en karakteristik kabullerinden biridir. Usûlcüler bu ayrımı taşıdığı faydalar ve riskler çerçevesinde değerlendirmeye çalışmıştır. Ayrımın temel işlevi ‘disipline edilmiş bir ihtilaf’ nazariyesine katkı sunmasıdır. Taşıdığı risk ise hükümler konusunda, ‘asli olanlar – asli olmayanlar’, ‘kesinlik derecesinde önemli olanlar – ihtimale açık olanlar’ ve ‘ilahî olanlar – beşerî olanlar’ gibi bazı hiyerarşik derecelendirmeler yapmasıdır. Bu nedenle başta İbn Teymiyye olmak üzere *ehl-i hadisten* bazı alimler bunu ‘bid’at bir ayrım’ olarak nitelendirmişleridir. İbn Teymiyye, Mutezile tarafından icat edilerek bazı Eş’arî usûlcüler tarafından fıkıh usûlüne sokuşturulduğunu iddia ettiği bu ayrımın vahim sonuçları olduğu görüşündedir. O kavramsal ayrımların meşruiyetinin ilk nesillere dayanması gerektiğini söyler. Diğer taraftan Şâfiî’den itibaren, bir tür ‘İslam bilgi ağacı’ metaforu kullanılmıştır. Bu, kökü sabit; dalları ise uzadıkça çeşitlenen ve esneklikler gösteren bir ağaçtır. Şâfiî, metodolojik faaliyeti, köklerden-dallara doğru sirayet eden bu anlam ilişkisine odaklar. Neticede meyve, yani hüküm, dallardan toplanır ve toplumun faydasına sunulur. İlk dönemlerde oldukça sınırlı bir şekilde ve mecâzi olarak kullanılan *usûl-furû* ayrımı zaman içinde oldukça işlevsel bulunarak geliştirilmiş ve İslâmî ilimlerin tamamı için temel bir referansa dönüşmüştür. Bu çalışma, *usûl-furû* ayrımının tarihi gelişim sürecini literatür tarama, karşılaştırma ve süreç analizi gibi yöntemlere başvurarak ele almaktadır. Bu çerçevede ayrımın, kökeni, sınırları, işlevi, kriterleri yanında karşılaştığı eleştiriler üzerinde durulmuştur.

### Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku; İslam Hukuk Usûlü; Fıkıh Usûlü; Usûl-Furû Ayrımı; İbn Teymiyye

## Öne Çıkanlar

- *Usûl-furû* ayrımı, İslamî ilimler metodolojisinin en köklü kabullerinden biridir.
- *Usûl-furû* ayrımı, bir ağaç metaforu ile başlamış zamanla daha da geliştirilmiş ve karmaşık bir teoriye dönüşmüştür.
- *Usûl* ve *furû* kavramları farklı disiplinlerde ve bağlamlarda farklı farklı anlamlarda kullanılmıştır.
- İbn Hazm ve İbn Teymiyye *usûl-furû* ayrımına kesin bir dille karşı çıkmıştır.
- İbn Teymiyye *usûl-furû* ayrımını 'bid'at bir ayırım' olarak nitelendirmiştir.

## Atıf Bilgisi

Tan, Oğuzhan. "Usûl-Furû Ayrımı: İşlev, Köken, Kapsam, Gelişim, Kriterler ve İtirazlar". *Eskiye*ni 54 (Eylül 2024), 1435-1460. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1472533>

## Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	23 Nisan 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	30 Eylül 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	30 Eylül 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	iki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Kalkanma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0



## The Distinction Between *al-ʿUṣūl* and *al-Furūʿ*: Function, Origin, Scope, Development, Criteria, and Criticisms

Oğuzhan Tan

0000-0002-0657-1352

Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law, Ankara, Turkey

[ror.org/01wntqw50](http://ror.org/01wntqw50)

[otan@ankara.edu.tr](mailto:otan@ankara.edu.tr)

### Abstract

A fundamental tenet of Islamic norm politics and knowledge theory is the distinction between *al-ʿuṣūl* and *al-furūʿ*. Scholars of Islamic legal theory have traditionally evaluated this distinction in terms of its benefits and risks. Its contribution to the “disciplined disagreement” theory—which methodological thought has always sought to develop—is its main benefit. On the other hand, it causes hierarchical divisions regarding religious laws, such as “divine and human,” “essential and non-essential,” and “those that are vital in the degree of certainty and those that are open to possibility.” For this reason, some *ʿAhl al-Ḥadīth* scholars, most notably Ibn Taymiyya, considered this distinction to be a “*bidʿa*” that was first developed in Muʿtazilite circles and subsequently introduced into *ʿuṣūl al-fiqh* along with serious ramifications by certain Ashʿarite theoreticians. According to him, the basis of such conceptual divisions’ legitimacy has to be the traditions of the original generations. However, the majority of scholars have remained faithful to the metaphor of “the tree of Islamic knowledge,” which was most likely used by Shāfiʿī first, with many branches [*al-furūʿ*] that show flexibility as they grow and firmly grounded roots [*al-ʿuṣūl*]. According to Shāfiʿī, the task of a jurist is to derive those “meanings” that extend from the roots to the branches. Thus, the ruling [*ḥukm*], or the fruit, would be harvested from the branches and offered to the good of society. Once used in a highly symbolic sense, the distinction between *al-ʿuṣūl* and *al-furūʿ* proved to be highly functional and evolved over time to become a fundamental framework for all Islamic sciences. This paper deals with the historical evolution of the distinction by emphasizing its origins, limits, purposes, and standards as well as the criticisms it has encountered, using methods such as literature review, comparison, and process analysis.

### Keywords

Islamic Law; Islamic Legal Theory; Fiqh; The Distinction between *al-ʿuṣūl* and *al-furūʿ*; Ibn Taymiyya



## Highlights

- The distinction between *al-ʿuṣūl* and *al-furūʿ* is one of the most deeply rooted structural tenets of the methodology in Islamic sciences.
- The distinction between *al-ʿuṣūl* and *al-furūʿ* started with the metaphor of ‘the tree of knowledge’ that was developed and turned into a complex theory.
- The concepts of *al-ʿuṣūl* and *al-furūʿ* have been used with different meanings in different disciplines and contexts.
- Ibn Hazm and Ibn Taymiyya firmly opposed the distinction between *al-ʿuṣūl* and *al-furūʿ*.
- Ibn Taymiyya characterized the distinction between *al-ʿuṣūl* and *al-furūʿ* as a *bidʿa*.

## Citation

Tan, Oğuzhan. “The Distinction Between al-ʿUṣūl and al-Furūʿ: Function, Origin, Scope, Development, Criteria, and Criticisms”. *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1435-1460.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1468773>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	23 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	30 September 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

### Giriş: 'İhtilaf Halinde Birlik'

*Usûl-furû* ayrımı, İslam ilâhiyâtının en köklü metodolojik kabullerinden biridir. Bununla birlikte bu ayrımın meşruiyeti, kapsamı, sınırları, kriterleri ve sonuçları hakkındaki yaklaşımlar çeşitlilik gösterir. Ayrımın, hükümler arasında hiyerarşik bir derecelendirme getirdiği ortadadır. Buna göre iki alan oluşmaktadır. Birinci alanın kesin, değişmez, müşterek asılları kapsadığı düşünülür. İkinci alan ise birinci alana ait verilerin yorumlanmasıyla elde edilen ihtimale, içtihadı ve ihtilafa açık hükümlerden oluşur. Birinci alan, ikinci alanın tarihsel olarak kaynağı; metodolojik açıdan ise kılavuzu mesabesinde görülür.

Fıkıh usûlü ve Kelam tarafından ortaya konan 'dinî bilgi nazariyesi' ve 'norm siyaseti' açısından baktığımızda bu ayrımın iki temel amaca hizmet ettiğini söyleyebiliriz: Birinci amaç, ortak bir inanç ve davranış tarzı etrafında, asla uygun bir 'birlik' sağlamaktır. Ancak birliği, tekçiliğe indirgeyerek gösterilen sertliklerin, tam tersine, bir çatışma dinamiği yarattığı göz önünde tutulduğunda 'birliği bozmayan, hatta pekiştiren bir ihtilaf nazariyesi'ne ihtiyaç olduğu görülür. Bu noktada ikinci amaç, birliğe hizmet eden bir ihtilafa imkân tanınmasıdır. Bu da farklı tarz-ı telakkilerin teminat altına alınması; fakat bununla birlikte, disipline edilmesi ile gerçekleşir. Nitekim tarih boyunca, mezhepler meşruiyetini, istikrarını ve birliğe katkı sunma kapasitesini bu teminata ve disipline borçludur.

'Disipline edilmiş ihtilaf'ın sağladığı teo-politik yararlar göz ardı edilemez. Bununla birlikte, "Yaratıcısı bir, Kitâbî bir, Peygamberi bir ve kiblesi bir olan bir din"<sup>1</sup> hakkında farklı görüşler olması, tümdengelimle dayalı sade dindarlık tasavvuru açısından kabul edilmesi güç bir olgudur. Çünkü mümin açısından din, her şeyden önce bir iman alanıdır. Tipik bir dindarın *dinî* bilgiden beklentisi de tek, hakîkî, kesin, sâbit, mutlak ve aşkın olmasıdır. Onun psikolojisi, insanın *dinî* bilgi üretmesini ve onu sistemleştirmesini yadsır. O, *dinî* bilginin kaynağını otorite ile; otoriteyi de ilahîlik ile ilişkilendirir. Bu, inananın kendi kendine ürettiği bir beklenti olmasa gerektir. Çünkü, *dinî* otoritenin kurumsal tezahürleri de söylem düzeyinde sürekli olarak bu anlayışı benimser. Örneğin, usûlcülerin "Hâkim (*hüküm koyucu*), sadece Allah'tır."<sup>2</sup> söylemi adeta bu psikolojinin literatüre yansımış ifadesi gibidir. Kelime-i tevhidin teşri bağlamı versiyonunu andıran bu söylem, realiteyi ifade etmekten ziyade nazari bir tenzihçiliğe dayanır. Çünkü hükmün, insana dokunduğu her aşamada beşerîlik kaçınılmaz hale gelir. Örneğin Peygamberin teşri sürecindeki beşerî tasarrufu göz ardı edilemez. Ayrıca *hâkim* kavramının fukahâyı, yargıçları ve yöneticileri ifade etmek üzere müştereken kullanıldığı aşikardır. Zira bu sınıfların hepsi hüküm üretme süreçlerine şu ya da bu şekilde katılmaktadır. Dinin toplumsallaşması ve ortaya çıktığı şartların ötesine yayılması, bütün bu katılımı zorunlu hale getirmiştir.

Dinin, inananlarını birleştiren kaynak 'tekliği' ile toplumsallaşma sürecinde zorunlu olarak karşı karşıya kaldığı yorum ve uygulama 'çeşitliliği' arasındaki paradoksal durum,

<sup>1</sup> 'Abdübâki b. Yûsuf ez-Zurkânî, *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledunniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 7/477.

<sup>2</sup> Şihâbuddîn el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*, thk. Tâha Abdurrahmân Sa'îd (b.y.: Şirketu't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Muttehîde, ts), 91; 'Alî b. İsmâ'îl el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi 'uşûli'l-fıkıh*, thk. 'Alî b. Abdurrahman el-Cezâ'irî (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ', 2013), 1/480; Taqiyuddîn es-Subkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 2/89.

her zaman için metodolojik bir sorun olmuştur. ‘İslâmî çeşitlilik’, günümüzde sadece Müslüman geleneğin sorunu olmanın ötesinde modern toplumun da bir sorunudur. Hatta, Müslüman toplumlarda sekülerizmin bu soruna dair bir yaklaşım ve çözüm tarzı olarak ortaya çıktığı söylemek de mümkündür.

Şâtîbî’nin, bu sorunu ve çözümünü geleneksel usûl açısından özetleyen cümlesi şudur: “Ne kadar fazla ihtilaf olursa olsun, *furûda* Şeriat tek kavle râcidir. [Yani, Şeriat’ın hükmü, ihtilaf halindeki görüşlerden sadece birindedir.] Bu zâten usûlde de böyledir.”<sup>3</sup> Hakikati tekleştiren, fakat hakikate ulaşma gayretlerini ve uygulama genişliğini meşrulaştıran bu bakış açısı, İslam metodoloji düşüncesinin baskın karakterini oluşturmaktadır. Bu karakterin, daha ziyade *ehl-i re’ye* has olduğu düşünülebilir. Ne de olsa onların ihtilâfa olan ihtiyacı daha fazladır. Oysa *ehl-i hadis* çizgisi de genel olarak ihtilafa karşı müsamahalıdır. Ancak bu iki tarafın ihtilafı meşru görmelerindeki sâik farklıdır. *Ehl-i re’y*, içtihat farklılıklarını (*ihtilâf-ı re’y*) aşikâr bir olgu olarak görüp meşrulaştırırken *ehl-i hadis* de rivayet farklılıklarını (*ihtilâf-ı hadis*) inkâr edilemez bir olgu olarak görüp meşrulaştırmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla meşru görülen ihtilâfın mahiyeti ve kapsamı farklılık göstermektedir. *İhtilâf-ı hadis* olgusunun *ehl-i hadis*in bakışına etkisini gösteren en somut tarihsel veri, Mâlik’in bir hadis kitabı yazarak sünneti standartlaştırması yönündeki teklifi reddetmesidir.<sup>4</sup> Aktarıldığına göre Mâlik’in bu teklifi reddetme gerekçesi, seçilen belirli rivayetlerle sünnetin tekleştirilmesini mümkün görmemesidir. Mâlik’in *ihtilâf-ı hadis* olgusuna bakışını gösteren başka bir anekdot da farklı uygulamaları içeren bir kitap yazıp adını *el-İhtilâf* koymak isteyen birine, kitabın adını *es-Sunne* koymasını tavsiye etmesidir.<sup>5</sup> Bu rivayet doğruysa, aynı olgunun *sünnet* ve *ihtilaf* gibi birbirine zıt görünen iki kavramla isimlendirilebildiği anlaşılır; ki hayli dikkat çekicidir.

İhtilafın olgusal kaçınılmazlığına bağlı olarak onu meşru gören ana hat dışında iki eğilim daha vardır. Birinci eğilime göre ihtilaf, ‘ma’zûr’ olmanın ötesinde ‘müstahsen’dir; Allah’ın nimeti ve rahmetidir. İkinci eğilim ise ihtilafı meşrulaştırmaya direnç göstermekte onu din ve ümmet birliğine aykırı görmektedir. Bu eğilimdeki alimlere göre ihtilâfın mevcut olması meşru olması anlamına gelemez. İhtilâfın varlığı, herkesin doğruyu bulduğunun veya ‘doğruyu ararken doğru davrandığının’ kanıtı olamaz; aksine pek çok kişinin doğruyu bulamadığını gösterir.<sup>6</sup>

Bazı örnekler çerçevesinde, bu iki eğilimin marjinal boyutlara vardığını söyleyebiliriz: Mesela Cassâs, ihtilaf halindeki içtihâdî hükümlerin hep birlikte Allah’a nispet

<sup>3</sup> İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Hâsen ʿÂli Selmân (b.y.: Dâru İbn ‘Affân, 1997), 5/59.

<sup>4</sup> Bu teklifin hangi halife tarafından yapıldığı konusunda farklı rivayetler vardır. Bazı rivayetlerde teklifi yapanın, hac ziyareti için Mekke’ye gelen ve burada Mâlik ile de görüşen Ebû Ca’fer el-Mansûr olduğu ifade edilmektedir. (İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’ul-kebir*, ed. ‘Alî Muḥammed ‘Umer (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 2001), 7/573.) Bazı rivayetlerde ise teklifin el-Mehdî tarafından yapıldığı bilgisi yer almaktadır. (İbn Cerîr Ṭaberî, *Târiḥu’r-rusul ve’l-mulûk*, ed. Muḥammed Ebu’l-Faḍl İbrâhîm (Mısır: Dâru’l-Ma’ârif, 1967), 11/659.) Daha zayıf bir rivayete göre ise bu teklif, Hârûn er-Reşîd tarafından yapılmıştır. (Ebû Hâmid el-Ğazâlî, *İḥyâ’u ‘ulûmi’l-dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts), 1/27.)

<sup>5</sup> Taḳiyyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, ed. ‘Abdurrahmân b. Muḥammed (Medine: Mecma‘u’l-Melik Fehd, 2004), 30/79.

<sup>6</sup> İbn Hâzim el-Endelûsî, *el-İḥkâm fi ‘usûli’l-aḥkâm*, ed. Aḥmed Muḥammed Şâkir (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1431h.), 2/65.

edilebileceğini söyler. Ona göre bu içtihatlar ‘Allah’ın hükmü’ denmesine yapılan itiraz, isimlendirmeye yönelik naif bir itirazdan ibarettir. Yoksa bu tür hükümlere Allah’ın hükmü gibi muamele edilmesi gerektiği konusunda icmâ vardır.<sup>7</sup> Cassâs’a göre bu zorunluluktan kaçmak mümkün değildir. Zira kişi, içtihat ile elde edilmiş hükmü Allah’ın hükmü olarak uygulamak durumundadır. Suyûtî ise “bazı cahiller Resûlullâh’ın sadece bir şeriat getirdiğini sanıyorlar” diyerek başladığı eleştirisinin devamında dört mezhebin ‘Resûlullâh tarafından getirilmiş farklı şeriatlar’ [şerâ’i muteaddide] mesabesinde olduğunu söyler. Ona göre ihtilaf, ümmet-i Muhammed’e has kılınmış bir imtiyazdır.<sup>8</sup> Nitekim *haşâişu’r-resûl* literatüründe, Resûl’ün hususiyetleri arasında, ona tabi olan ümmetin “icmâmın hüccet, ihtilafının rahmet olması” da sayılır.<sup>9</sup> Yani önceki ümmetlerin ihtilafa düşmeleri, kendileri için azap sebebiyken, Muhammed ümmeti için rahmet vesilesidir.<sup>10</sup> Bu durumda, “Ümmetimin ihtilafı, rahmettir.” rivayetinde, “ümmetim” sözündeki iyelik eki, rahmetin asıl kaynağını da açıklamış olmaktadır. Bu arada belirtmek gerekir ki; çoğunlukla ayrı bir delil gibi zikredilen “Ashabım göklerdeki yıldızlar gibidir. Hangi birine uyarsanız doğru yolu bulursunuz.” sözü de “Ümmetimin ihtilafı rahmettir.” sözü ile aynı rivayet içerisinde yer almaktadır.<sup>11</sup> Bu rivayet, her ne kadar zayıf<sup>12</sup> olsa da içerdiği ‘rahmet söyleminin’ gelenekte oldukça yaygın olduğu görülmektedir.<sup>13</sup>

İkinci marjinal görüşün en güçlü ifadesini İbn Hazm’da görmekteyiz. O, “Ümmetimin ihtilafı rahmettir.” hadisinin asılsız olduğunu söyleyerek şu soruyu sorar: “İhtilaf, Allah’ın rahmeti ise, ittifak Allah’ın gazabı mıdır?”<sup>14</sup> İbn Hazm ihtilafı günaha benzetir; “günahlar da mevcuttur; fakat bu Allah’ın günahlardan razı olduğu anlamına gelmez” der.<sup>15</sup> Ona göre Kur’ân, sünnet ve icmâa uymaya çalışmakla birlikte ihtilaf edenler yerilmekten kurtulur. Fakat bunların dışında kalan taklit, kıyas ve istihsân gibi şeylere başvurarak ihtilafa düşenler daha baştan yergiyi hak ederler. Çünkü ne kadar gayret ederlerse etsinler onların bu tür hüccetleri kullanarak yaptığı içtihatlar meşru değildir.<sup>16</sup> Bu açıklamalarından hareketle İbn Hazm’ın *ihtilâf-ı hadis*’i ma’zûr; *ihtilâf-ı re’y*’i merdut saydığını söyleyebiliriz. Onun görüşleri, kendisinden önce Mu’tezile’den Câhiz ve İshâk b. İbrâhim el-Mevsilî’ye de nispet edilir. Mesela kendisine ait eserlerden teyit edemesek de

<sup>7</sup> Ebû Bekr el-Caşşâs, *el-Fuşûl fi’l-’uşûl*, ed. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratu’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 1994), 4/372.

<sup>8</sup> Celâluddîn es-Suyûtî, *Cezilü’l-mevâhib fi ihtilâfi’l-mezâhib*, 304829, 6-7.

<sup>9</sup> Ahmed b. Muhammed el-Kaştalânî, *el-Mevâhibu’l-ledunniyye bi’l-minahi’l-Muhammediyye* (Dâru’l-Kutubi’l-’ilmiyye, 1996), 2/330; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfu’l-kanâc’ an Metni’l-İknâc* (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1997), 4/27.

<sup>10</sup> el-Kaştalânî, *el-Mevâhibu’l-ledunniyye*, 2/329.

<sup>11</sup> Ebû ‘Umer İbn ‘Abdilberr, *Câmiu beyâni’l-’ilm ve fağlih* (es-Su’udiyye: Dâru İbnu’l-Cevzî, 1994), 1/898; el-Kaştalânî, *el-Mevâhibu’l-ledunniyye*, 2/329; Zeynu’l-dîn el-Munâvî, *Feyđu’l-’Qadir şerhu’l-Câmi’i’ş-şagîr* (Mısır: el-Mektebetu’t-Ticâriyyeti’l-Kubrâ, 1937), 1/270; es-Suyûtî, *Cezilü’l-mevâhib*, 304829, 1.

<sup>12</sup> İbn ‘Abdilberr, *Câmiu beyâni’l-’ilm*, 2/898.

<sup>13</sup> el-Haţîb el-Bağdâdî, *el-Faķih ve’l-mutefaqih*, ed. Ebû ‘Abdirrahman ‘Âdil b. Yûsuf el-Ğazzâvî (es-Su’udiyye: Dâr İbni’l-Cevzî, 1421h), 1/115-120.

<sup>14</sup> İbn Hazm el-Endelûsî, *el-İhkâm fi ’uşûli’l-’ahkâm*, thk. Maħmûd Hâmid ‘Uşmân (Kahire: Dâru’l-Ĥadîs, 1992), 2/61.

<sup>15</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fi ’uşûli’l-’ahkâm*, 2/65.

<sup>16</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/66-67.

Hattâbî'nin şöyle dediği aktarılmaktadır: “‘Ümmetimin ihtilafı rahmettir.’ hadisine sadece iki kişi itiraz etmiştir. Bunlardan biri itikadı konusunda belirsizlikler olan Câhız diğeri ise ciddiyetsizliği ve sefaheti ile meşhur İshâk b. İbrâhim el-Mevsilî'dir. İbrâhim ve Câhız “İhtilaf rahmet ise ittifağ azab mıdır?” diye sormuşlardır.”<sup>17</sup>

İhtilâf, fıkıh usûlü bağlamı dışında özellikle siyasal ve toplumsal birliğin bozulması gibi vesilelerle yerilen bir kavram olmuştur. Bu bağlamlarda ihtilâf, fikir çeşitliliğinden ziyade tefrika ile özdeşleştirilmiştir. Modern dönemde Muhammed Ferîd Vecdî de dini ihtilafı antropolojik kökenleri olan bir sapma olarak görür ve bunu, Max Weber'den yaptığı şu alıntıyla ortaya koymaya çalışır: “İnsan ilk tapındığında sadece Yaratıcı'ya secde etmiştir. Putlar ise insanın içinde hissettiği her şeye dokunma arzusunun sonucu olarak ortaya çıkmış hayal ürünleridir.” Dolayısıyla hak olan bir şeyin bâtil yorumları veya tezahürlerinin böyle bir kökeni vardır. Oysa “Hak dinde hilaf olamaz.” Hatta İslam, ihtilafı desteklemek şurada dursun bizatihi ihtilafı ortadan kaldırmak için vaz olunmuştur.<sup>18</sup>

Buraya kadar anlattıklarımızdan anlaşıldığı üzere, hâkim düşünce dinde ihtilâfın mevcut ve meşru olmasıdır. Bunu ifade eden en özlü söz İbn Kudâme'ye aittir: “İcmâ hüccet, ihtilaf rahmettir.”<sup>19</sup> Zıtlığın her iki tarafını olumlayan, paradokstan uyum ve istikrar çıkaran bu yaklaşım kuşkusuz iyi tasarlanmış bir norm stratejisine dayanmaktadır. Bununla birlikte ihtilafın meşruiyetini sağlayan, hatta sağladığı uyum ve istikrar sayesinde, çeşitlilik temelli bir bilgi ve toplum yapısı oluşturan ana çerçeve *usûl-furû* ayrımıdır. Bu ayrım, ihtilafın sınırlarının tanzim edilmesi anlamına gelmektedir.

Literatürdeki *usûl-furû* ayrımı, başlangıçta sadedir. Etki alanı ve sonuçları derin ve etraflı değildir. Fakat çok anlamlı ve çok çağrışımlı başka kelimeler ve kavramlarla kullanıldıkça *usûl* ve *furû* kavramlarının delâleti karmaşıklaşmıştır. Oluşturdukları etki nedeniyle olsa gerek, her iki kavram farklı perspektiflerden yeni tanımlamalara yahut nitelemelere maruz kalmıştır. İslami ilimlerde yaygın olan ıstılah tedâhülü, burada da etkisini fazlasıyla göstermiştir. Böylece bu kavramlar, bağlam-duyarlı bir hal almıştır. Başka bir ifadeyle, kim tarafından ve nerede kullanıldığına göre farklı anlamlara ve çağrışımlara bürünmüştür. Kaba bir genelleme ile söyleyecek olursak bu ayrım; *usûl* kat'iyet ile *furû* ise zannîyet ile ilişkilendirilmektedir. Fakat bu kavramlar hakkında yapılan diğer pek çok ilişkilendirme ya da özdeşleştirme gibi bu ilişkilendirme de her hâlükarda geçerli bir ölçü vermemektedir.

### 1. Usûl-Furû Ayrımının Kökenleri

Bu ayrım, bir ağaç metaforuna dayanmaktadır. En erken, Şâfiî'de rastladığımız bu metafora göre, ‘kökleri ve dalları’ bulunan bir ‘İslam bilgi ağacı’ndan bahsetmek mümkündür. Ağacın kökleri, zemine sabitlenirken dalları çoğalarak insanlara doğru uzanmaktadır. Metodoloji geleneği boyunca *kökler* (*asillar*); ilâhîlik, aslîlik, kat'îlik, sabitlik gibi niteliklerle özdeşleştirilen kaynakları ifade ederken *dallar* (*furû*) beşerîlik, tâlîlik, zânnîlik ve değişkenlik gibi sıfatlarla tasavvur edilen pratik bilgi ve hüküm verilerine

<sup>17</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyî'd-Dîn en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu şâhihi Muslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-<sup>c</sup>Arabî, 1972), 11/91; el-Kaşşâlânî, *el-Mevâhibu'l-ledunniyye*, 2/329.

<sup>18</sup> Muhammed Ferîd Vecdî, “‘Lâ hilâfe fi'd-dîni'l-hak”, *Risâletu'l-İslâm*, 48.

<sup>19</sup> İbn Kudâme el-Makdîsî, *el-Muğni*, ed. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsîn et-Turkî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1997), 1/4.

karşılık gelir. Literatürde, ‘usûl-furû’ söyleminin, “Allah’ın, güzel bir sözü güzel bir ağaca benzettiğini görmez misin? Kökü (*‘aşluhâ*) sabit, dalları (*fer’uhâ*) semâda [olan bir ağaca...]” (İbrâhîm, 14/52) ayetinden alınmış olma ihtimaline pek değinilmemesi ise hayli şaşırtıcıdır.

Gazâlî (öl. 505/1111), *el-Mustesfâ*’daki anlatımında bu metaforu biraz daha genişletir: O, delilleri, kökü ve dalları ile bütün olan bir meyve ağacına (*müsmir*) benzetir. Ağacın verdiği meyve (*semere*), ‘hük’m’dür. Bu meyveyi hasat edip insanlara ulaştırmak üzere ‘çaba’ sarf eden kişi (*müstesmir*) ise müçtehittir.<sup>20</sup>

### 1.1. İbn Teymiyye’nin ‘Bid’at Bir Ayrım’ İddiası

İbn Teymiyye (öl. 728/1328) Fıkıh, Usûl ve Kelam gibi disiplinlerde karakteristik, hatta yapısal bir unsur hâline gelmiş olan *usûl-furû* ayrımını sert bir şekilde eleştirir. Ona göre bu ayrım, sahabe ve tabiîn devrinde bulunmayan ‘bid’at bir ayrım’dır.<sup>21</sup> İbn Teymiyye bu ayrımın ‘Mutezile kaynaklı’ olduğunu iddia eder.<sup>22</sup> Ancak o bu ayrımı bizzat kimlerin icat ettiğini söylemez. Aynı şekilde ayrımı onlardan alıp fıkıh usûlüne sokan kişilerin adını da zikretmez.

İbn Teymiyye’nin bu konudaki iddialarını şöyle özetleyebiliriz: Bazı usûlcüler, fıkıh usûlü eserlerinde ihtilâfın meşruiyetini savunurken Mu’tezilî Anberî’nin (öl. 168/784) ‘ister usûlde ister furûda olsun, her müçtehidin içtihadında isabetli olduğu’ şeklindeki görüşüne atıfta bulunarak *usûl-furû* ayrımını fıkıh usûlüne sokmuşlardır. Oysa ‘bütün içtihatların isabetli olduğu’ kısmı itibarıyla bu görüş, zaten pek çok imam tarafından dile getirilen bir görüştür. Örneğin Ebû Hanife ve Şâfiî ihtilaf konusunda hayli müsamahalıdır. Nitekim onlar *hevâ ehl*inin şehadetini dahi geçerli saymışlar, hatta onların arkasında namaz kılınmasına bile cevaz vermişlerdir. (Tahmin edilebileceği gibi, İbn Teymiyye’nin ‘*hevâ ehl*’inden maksadı, ameli günahlar işleyenlerden ziyade ilk nesillerde bulunmayan bazı görüşler ihdas eden ‘sapkın te’vilciler’dir.) Diğer taraftan Ahmed ve Mâlik diğer iki imamın görüşüne karşı çıkmış olsalar da onların müsamahakârlığını kınamamış, bu görüşlerinden dolayı onları günahkâr saymamıştır. Netice itibarıyla, ihtilafı meşru gören tavırlarına rağmen bu büyük imamlar, *usûl-furû* ayrımı yapmamışlardır! Hâsılı bu görüşü Anberî’den nakletmenin lüzumu yoktur. Çünkü görüşün Anberî tarafından ifade edilmiş biçimi, nakil maksadını aşan bir ziyâde içermektedir. Bu ziyâde ise *usûl-fûru* ayrımıdır.<sup>23</sup> İlk etapta fıkıh usûlüne -istitrâdî olarak- dahil edilen bu ayrım, bazı usûl müellifleri tarafından zamanla iyice genişletilmiş üzerine ciddi sonuçlar yüklenmiştir. Özetlemeye çalıştığımız bu görüşler İbn Teymiyye tarafından pek çok yerde benzer cümlelerle ortaya konmaktadır.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Ebû Hâmid el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min ‘İlmî’l-‘usûl*, ed. Muhammed ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, 1993), 383. Usûlcüler tarafından içtihat işlemini tanımlamak üzere kullanılan kavramlar içerisinde en köklüsü olan *istinbât* ‘kuyudan su çekmek’ anlamına gelmektedir. Kelime, usûl literatüründe Şâfiî’den itibaren yaygın bir şekilde kullanılmıştır. (Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi’î, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Muştafâ el-Bâbî el-Ĥalebî, 1938), 19.) Gerek öncelik gerekse yaygınlık bakımından ikinci sıradaki kavram *istihrâc*’dır. Onu, içtihat faaliyetini nitelemeye kullanan ilk kişi, tespit edebildiğimiz kadarıyla Cassâs’tır. (el-Caşşâs, *el-Fuşûl fi’l-‘usûl*, 3/277.) Hem *meded* (yardım) almak hem de okkadan *midâd* (mürekkep) almak anlamına gelen *istimdâd* ise Gazâlî tarafından birkaç kere kullanılmış (Gazâlî, *Şifâu’l-ğalîl*, 322.) ve zamanla yaygınlaşmıştır. Modern usûl kitapları ve Gazâlî etkisinde yazılan bazı eserleri istisna edersek, *istişâr* kelimesinin sadece Gazâlî tarafından kullanıldığını söyleyebiliriz.

<sup>21</sup> İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, 1/3.

<sup>22</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 13/125.

<sup>23</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 13/125-127.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 13/125-129; İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, 1/3-4.

İbn Teymiyye'nin adını vermediği müelliflerin kimler olduğunu tahmin etmek zor değildir. Bilindiği üzere, o kelimciler içinde iki kesimi özellikle hedef alır. Bunlardan ilki Mu'tezile ikincisi ise Eşârîlerdir. Burada, söz konusu ayrımı üreten taraf Mu'tezile olduğuna göre onu onlardan alarak *usûle* dâhil edenler de Eşârîler olmalıdır. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin eleştirilerinin müzmin muhatapları, Bakillânî (öl. 403/1013), Cuveynî (öl. 478/1085) ve Gazâlî'dir. Nitekim önce Bakillânî'nin,<sup>25</sup> daha sonra Cuveynî<sup>26</sup> ve Gazâlî'nin<sup>27</sup> Anberî'den nakille bu ayırmadan bahsettiğini görmekteyiz.

İbn Teymiyye, *usûl-furû* ayrımı konusundaki karşıtlığını zaman içinde benimsemiş olsa gerektir. Çünkü o bazı eserlerinde bu ayırımı metodolojik değerini takdir eden sözler de söyler.<sup>28</sup> Örneğin *Minhâcu's-sunne*'de “furû ve usûl meselelerinde müctehitlerin isabetli veya hatalı sayılmaları ya da günahkâr kabul edilip edilmemeleri” başlığı altında şöyle der: “İnsanın adalet ve ilimle konuşabilmesi için öncelikle küllî asıllara [*ʿuşûl kulliyye*] sahip olması gerekir. Bu sayede cüzî konular, o asıllara ircâ edilir...”<sup>29</sup> İbn Teymiyye'nin, kendisinden önce bu ayrımı oldukça açık ve kararlı bir şekilde reddeden İbn Hazm'dan etkilenmiş olması muhtemeldir. İbn Hazm şöyle demektedir: “Şeriatın hükümlerinin tamamı aynı seviyededir ve asıldır [*uşûl*].”<sup>30</sup>

*Ashâb-ı hadis*'in bid'at konusundaki söylemleri malumdur. İbn Teymiyye'nin *usûl-furû* ayrımını bid'at olarak nitelemesi ne anlama gelmektedir? Eğer bid'at nitelemesinin gerekçesi, *usûl* ve *furû* kavramlarının ayrı ayrı veya birlikte kullanılmasının şeriat ile sabit olmaması ya da ilk nesillerin örfüne dayanmaması ise bu gerekçe *ulum-ı İslâmîye*'de kullanılan tanım, kavram ve taksimlerin neredeyse tamamı için geçerli olacaktır. Örneğin, rivayetlerin çeşitli açılardan tasnif edilmesi, farklı kavramlarla isimlendirilmesi ve delil değerlerinin kriterlere göre belirlenmesi ne şer'î naslarda ne de ilk asırların dinî-ilmî geleneğinde mevcuttur. Buna rağmen bid'at söylemi bazı selefi yazarların eserlerine de yansımıştır. Örneğin Bekr Ebû Zeyd (öl. 1429/2008), ‘söylenmesi mahzurlu sözler’e dair yazdığı kitapta ‘*usûl ve furû*’ denmesini hoş karşılamamaktadır. Bunun gerekçesini İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'dan yaptığı alıntılarla açıklayan Ebû Zeyd yanlış bir ayırmadan doğru bir şeymiş gibi bahsetmenin aldatıcı olacağını söyler. O, bu ayırımı sebep olduğu yanlış anlayışı şöyle açıklar: “Bu ayırım, zamanla mutasavvıfları hakikat ehli, fukahâyı ise ‘kabuk ehli’ gören zavallı bir söyleme dönüşmüştür. Böylece dinin aslını idrak etmek mutasavvıflara, ehven konularla uğraşmak ise fakihlere has kılınmıştır.”<sup>31</sup>

İbn Hazm ve İbn Teymiyye gibi isimlerde en güçlü ifadesini bulduğumuz *usûl-furû* ayrımı konusundaki karşıtlık, onlar tarafından re'y taraftarı kelamcı ve fakihlere ait bir tasarruf olarak görülmüş olmalıdır. Ayırımı, dinde ‘önemli-önemsiz’ sınıflandırması

<sup>25</sup> Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâdi's-sağîr*, thk. ‘Abdulhamîd b. ‘Alî Ebû Zunejd (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1998), 2/185.

<sup>26</sup> ‘Abdulmelik b. ‘Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İctihâd min kitâbi't-Telhîş li İmâmî'l-Harameyn*, thk. ‘Abdulhamîd b. ‘Alî Ebû Ebû Zunejd (Beyrut: Dâru'l-'Ulûmî's-Şekâfiyye, 1987), 26.

<sup>27</sup> el-Gazâlî, *el-Mustaşfa*, 348.

<sup>28</sup> Takiyuddîn İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sunneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmî's-Şi'ati'l-Kaderiyye* (Riyâd, 1986), 5/87-93; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 23/247.

<sup>29</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sunne*, 5/84.

<sup>30</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/115.

<sup>31</sup> Bekr b. ‘Abdillâh Ebû Zeyd, *Mu'cemu'l-menâhi'l-lafziyye ve fevâid fi'l-elfâz* (Dâru'l-'Âşime, 1996), 101.

yapması özellikle reddedilmiştir. Şu hâlde *usûl-furû* ayrımının önceki süreçte nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği üzerinde durabiliriz.

### 1.2. Şâfiî'nin Beyan Tanımında Usûl ve Furû

Öncelikle belirtmek gerekir ki içinde *usûl* bulunan *ʿuşûlü'l-fıkh*, her ne kadar ilk defa Şâfiî tarafından tedvin edilmiş ise de onun tarafından kullanılmış değildir. Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210), Şâfiî'nin fıkıh usûlünü tedvin etmesini Aristo'nun mantığı tedvin etmesine benzetmesi, konuya aşına olan herkesçe malumdur. Biz de konumuz açısından bu iki tedvin arasında şöyle bir benzerlik kuruyoruz: Tıpkı Aristo'nun, mantığı, adını koymadan tedvin etmesi<sup>32</sup> gibi Şâfiî de *ʿuşûlü'l-fıkhı*, adını koymadan tedvin etmiştir.

Şâfiî'nin *ʿuşûlü'l-fıkh* yerine kavramsallaştığı kavram '*beyân*'dır. O *beyân* kelimesini basit anlamıyla kullanmaz. Onun tanımıyla *beyân*, "kökleri (*ʿuşûl*) birleşik, dalları (*furû*) ayrı ayrı olan *mânâları* (*meânî*) kapsayan bir kavramdır (*ism*)."<sup>33</sup> Bu noktada, '*mânâ*' kavramının usûl geleneği içinde hem *nassın anlamı* hem de *kıyasın illeti/hikmeti* için kullanıldığını hatırlamak gerekir. Bu *beyân* tanımına göre ortada bir takım *ma'nâlar* bulunmaktadır. Bu *mânâlar*, ortak asıllardan kaynaklanmakta ve dallar boyunca detaylara doğru sirâyet etmektedir. *Ma'nâ* kavramının hem '*lafzî* anlam'ı hem de '*aklî* anlam'ı içerdiğini düşündüğümüzde bu *mânâların* '*lafzen* ve *aklen* anlaşılan' hükümlere tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Bu da kabaca *nass* ve *icthâh* ikilisini karşımıza çıkarmaktadır. Böylece Şâfiî *beyân* kavramıyla fıkıh usûlünü tanımlamıştır. Fakat bu, ifade gücü ve içeriği bakımından geliştirilmeye muhtaç bir tanımdır.

Şâfiî'nin *usûl* ile *furû* arasında hem *lafzî* hem de *aklî* delalet bulunabileceğine dair yaptığı bu îma önemlidir. Nitekim *beyân* hem açık olma hâlini (*zuhûr*) hem de açık hale getirme eylemini (*izhâr*) ifade etmektedir. Buna göre Şâri'in koyduğu hükümler bir *beyâna* yani '*açıklığa*' sahiptir. Bu açıklık, *nassa* göndermedir. Diğer yandan bu hükümler, aynı zamanda bir kök-dal ilişkisi çerçevesinde '*açıklanabilecek*' bir bütünlüğe sahiptir. Bu açıklanabilirlik ise *icthâda* göndermedir. Burada '*zuhûr*' daha ziyâde kök-hükümlere veya '*kökler*'de (*ʿuşûl*) yer alan hükümlere ait bir durum iken '*izhâr*' dallanan detaylardaki hükümleri ortaya çıkaran (*mużhir*) *icthâda* işaret etmektedir. Kısacası, Şâfiî'nin kullanımında *beyân*, fıkıhın iki kaynağı durumundaki '*açık*' *nass* ve '*açıklayıcı*' *icthâda* ifade etmektedir. Nitekim Şâfiî, *er-Risâle*'de *beyân* kavramının bu ikili açılımını sürekli olarak kullanmaktadır.<sup>34</sup>

Burada Şâfiî'nin *beyân* tanımını, kendisinden sonraki literatürde bulunan bazı açıklamalardan hareketle yorumlamaya çalıştık. Yoksa bu tanım mevcut haliyle biraz kapalıdır. Cassâs (öl. 370/981) da bu tanıma müphem bulur ve söz oyunu içeren bir dokundurmayla onu '*beyânı pek de iyi beyân etmeyen bir beyan*' şeklinde niteler.<sup>35</sup>

Şâfiî'nin *usûl-furû* ilişkisine bakışını netleştirmemize yarayacak başka bir bağlam daha vardır: O, *Cimâ'ul-ilm* adlı eserinde, '*dini bilginin mahiyeti ve kaynakları*' hakkında girdiği bazı tartışmalardan bahseder. Şâfiî'nin bu tartışmalar esnasında karşılaştığı ve çürütmeye çalıştığı fikir şudur: '*Dini bilgilerin ve hükümlerin bazıları kesindir. Bazıları da oldukça*

<sup>32</sup> Christopher Shields, "Aristotle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023).

<sup>33</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 22.

<sup>34</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 22, 576.

<sup>35</sup> el-Caşşâs, *el-Fuṣûl fi'l-ʿuşûl*, 2/11-12.



ihtilafıdır. Bu ihtilafın nedeni haberlerdir. Dolayısıyla haberleri tümünden reddetmek gerekir!’ Dini bilgiyi, *kat’iyyet* ile özdeşleştirmek isteyen bu fikir karşısında Şâfiî iki tür bilgiyi birbirinden ayırmak gerektiğini söyler. Bunlardan ilki, ‘Müslümanların müşterek bilgisi’dir [*ʿilmu’l-âmmeh*]. İkincisi ise ‘belirli kişilerin veya kesimlerin sahip olduğu bilgi’dir [*ʿilmu’l-hâṣṣa*]. Yani, bu iki bilgi türünün oluşması farklı şartlara tabidir. Herkesçe bilinen ve kabul edilen bilgileri ifade eden en önemli delil, *icmâ’*dir. İcmâ edilmiş konular hakkında ihtilaf, sorun teşkil ederken sadece belirli kimseler tarafından bilinen ve nakledilen bilgiler hakkında ihtilaf mümkündür. İcmâdan bahsedebilmek için ittifakın fiilen gerçekleşmiş olması gerekir. Yani “bu konuda icmâ var” dendiğinde hiç kimsenin “hayır bu konuda icmâ yoktur!” diyememesi gerekir. Böyle bir ittifak ise ancak ‘dini bilginin temel kaynakları’nda [*ʿuṣûlü’l-ʿilm*] yer alan bir şey hakkında mümkündür. Böylece Şâfiî *kat’iyyet* için ortaya sadece bir kriter koymaktadır. O da hüküm hakkında icmâ olmasıdır. Bu hükmün kaynaklarda (Kur’ân ve Sünnet) bulunması ise kriter olmaktan ziyade tabii bir zorunluluktur. Çünkü insanlar, kaynaklarda bulunmayan şeyler hakkında doğal bir şekilde ihtilaf ederler. Kaynaklardan elde edilen bilgilerden dallanan detaylara [*furûu’l-ʿilm*] gelince bunlar hakkında icmâ oluşması da mümkün değildir.<sup>36</sup>

Şâfiî, her ne kadar *ʿuṣûlü’l-fikh* kavramı kullanmamışsa da neredeyse onunla aynı anlama gelecek şekilde *ʿuṣûlü’l-ʿilm* kavramını kullanmıştır. Bu kullanımda *usûl* kelimesi, henüz ‘yorum kurallarını’ kapsamamaktadır; sadece ‘hükmün kaynaklarını’ ifade etmektedir. Şâfiî’de gördüğümüz şekliyle bu ayrımın, itikat vurgulu ‘*furû-ı dîn*’ ve amel vurgulu ‘*usûl-i dîn*’ arasındaki farklılığa da örtülü ve dolaylı şekilde işaret ettiğini söylemek mümkündür. Zira muarız, bilgilerin farklı kesinlik mertebelerinde olduğunu açıklarken Şâfiî’ye hitaben şöyle seslenir:

Kur’ân Arapların lisanıyla indi. Sen de bir Arap’sın! Kur’ân’ın nasıl korunduğunu da gayet iyi biliyorsun. Allah onda farzlar indirmiştir. Eğer Kur’ân konusunda aklı karışmış biri onlar hakkında şüpheye düşse sen onu tevbe etmeye çağırırsın. Tevbe etmezse öldürülmesine hükmedersin... Hal böyleyken insanların bir kere ‘bu farz herkesi kapsar’, başka kere ‘bu farz ise sadece belirli kimseler içindir’ demelerinin nasıl caiz görebilirsin?<sup>37</sup>

Şâfiî’nin muarız ile sürdürdüğü tartışma, en temelde ihtilâf hakkındadır. Muarız, ihtilafın itikadı bozacağı kanaatindedir. Şâfiî ise verdiği cevapla *usûlden* (kaynaklar) elde edilen ve hakkında icmâ bulunan bilginin aynı zamanda bir inanç konusu olduğunu; ihtilafa müsait olan *furû* niteliğindeki bilgilerin ise inanç konusu olmadığını ima etmektedir.

Şâfiî’nin *usûl-furû* ikilisine değindiği diğer bir bağlam ise kıyastır. Nitekim kıyas, kaynaklarda sabit olan bilgiler (asl) ile bu bilgilerden dallanan detaylar (fer’) arasında bir ilişki kurar. Bu açıdan Şâfiî kıyasın tarafları için *usûl* ve *furû* kavramını kullanır.<sup>38</sup>

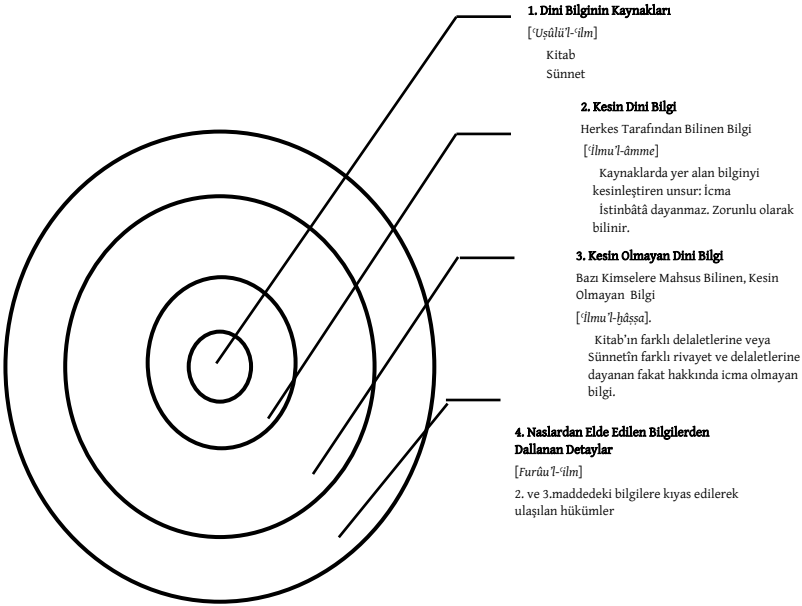
Şâfiî’nin, *usûl* ve *furû* kavramlarını metodolojik bir inşâ bağlamında kullandığı muhakkaktır. Bu kullanımda dikkat çeken şey; dinî bilgiler/hükümler arasında hiyerarşik bir ilişki oluşturmasıdır. Zira hüküm ve kaynak hiyerarşisi, metodolojik tasarımın en önemli unsurlarından biridir. Şâfiî’nin *ilm-i âmmenin* konusu olan *ʿuṣûlü’l-ʿilmi* peygamber

<sup>36</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Cimâ’u’l-ʿilm* (Beirut: Dârul-Âṣâr, 2002), 29.

<sup>37</sup> Şâfiî, *Cimâ’u’l-ʿilm*, 4.

<sup>38</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 479.

devrine dayandırdığı ortadadır. *ilm-i hâssanın* konusu olan *furûu'l-ilm* ise belirli kişiler ve durumlar için her daim söz konusu olmaktadır. Bu açıdan Şâfiî'nin usûl-furû ayrımı yapmakla kalmayıp bu ayrımı isimlendirme düzeyinde olmasa dahi içerik olarak önceki dönemlere kadar dayandırdığını söyleyebiliriz.



Şekil 1: Şâfiî'nin Beyân anlayışında Usûl-Furû ilişkisi

## 2. Usûl Kavramının Genişlemesi: Neler Asıldır veya Usûldür?

*Beyân*, Şâfiî'den sonra varlığını sürdürse de onunla kazandığı vurguyu kaybetmiştir. Muhtemelen *beyân* kavramı, daha ziyade ehl-i hadis metodoloji anlayışını kuşatabilecek nitelikte bir kavramdı ve gerek akılcı kelâmcılar gerekse re'yci fâkihler için dar bir perspektif sunmaktaydı. Bu nedenle Usûlcüler, Şâfiî'nin *beyân* kapsamında ele aldığı konuları *delil* ve *usûl* gibi başlıklar altında yeni bakış açılarıyla ele almaya başlamışlardır. Bununla birlikte 'kaynak' kavramını nakille özdeşleştiren anlayış her zaman için belirli derecelerde etkisini sürdürmüştür.

'*Uşûlü'l-fıkh* kavramına ilk olarak Şâfiî'nin (öl. 344/955) usûl eserinde tesadüf etmekteyiz. O, bu kavramın fıkhın asılları yani 'kaynakları' anlamında kullanıldığını söylemekte bu kaynakların dört tane olduğunu söylemektedir.<sup>39</sup> Müteakiben Cassâs, Ebû Ya'lâ (458/1066) ve Şirâzî (ö 476/1083) gibi âlimler de Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyası bir bütün olarak '*uşûlü'l-fıkh* kavramı ile ifade etmişlerdir.<sup>40</sup> Aynı kullanımı sürdürenlerden Bâkîllânî, '*uşûlü'l-fıkh*'i "mükelleflerin fiilleri ile ilgili hükümlerin elde edildiği bilgi kaynakları [*uşûlü'l-ilm*]" şeklinde tanımlarken<sup>41</sup> Şâfiî'nin kullandığı terimi de korumuştur. Daha doğru bir ifadeyle, Bâkîllânî usûlcüler arasında yerleşen '*uşûlü'l-fıkh*

<sup>39</sup> Nizâmuddîn eş-Şâfi, '*Uşûlu's-Şâfi*, thk. Şeyh Halîl el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-ʿArabî, 1982), 1/13.

<sup>40</sup> el-Caşşâs, *el-Fuşûl fi'l-ʿuşûl*, 2/69, 71; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-ʿUdde fi ʿuşûli'l-fıkh*, thk. Aḥmed b. ʿAlî el-Mubârekî (b.y.: y.y., 1990), 1/70; Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Lumaʿ fi ʿuşûli'l-fıkh* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2003), 6.

<sup>41</sup> el-Bâkîllânî, *et-Taḳrîb ve'l-irşâd*, 1/172.

kavramını, Şâfiî'nin kullandığı 'uşûlü'l-'ilm kavramına hizalayarak geleneğin devam ettiğine işaret etmiştir. Şâfiî'nin şekillendirdiği bu kullanıma göre *usûl* henüz içtihat yöntemlerini kapsamamaktadır. Aynı şekilde, bu kullanımda itikat esasları ('uşûlü'd-dîn) da kastedilmemektedir.

Kapsam dışı bırakılan bu iki unsurun fıkıh usûlü tanımına dahil edilmesine Ebu'l-Huseyn el-Basrî'de (öl. 436/1044) tesadüf etmekteyiz. O, 'uşûlü'l-fikh kavramını lügat imkanlarıyla anladığımız takdirde buna hem tevhit ve adalet gibi itikadî esasları hem de 'fikhın delilleri'ni dahil etmemiz gerektiğini söyler.<sup>42</sup> Bu, fıkıh usûlü tanımını genişleten bir perspektiftir. Zira bu perspektife göre, bir taraftan *usûl-i hamse* üzerine kurulu Mutezilî kelimeler örfü; diğer taraftan da usûlü, 'istidlal yollarına' da teşmil eden fukahâ örfü fıkıh usûlü tanımına dahil edilmektedir. Cuveynî, ilk zamanlarında yazdığı *et-Telhîş'de*, 'uşûlü'l-fikh Şâfiî'nin mirasına uygun olarak sadece 'kaynaklar' ile sınırlandırırken sonraki eserlerinde 'istinbat yollarını' da tanıma eklemektedir.<sup>43</sup> Gazâlî de 'uşûlü'l-fikh hem kaynakları hem de delalet yollarını ele alan bir ilim olarak tanımlar.<sup>44</sup>

Debbûsî'nin (öl. 430/1039) fıkıh usûlünün daha argümantatif bir karakter kazanmasındaki katkısı da kayda değer. O, usûl kavramından ziyade *hüccet* kavramı üzerinden ilerler. *Hüccet*'i âyet, delil, illet ve hâl gibi kavramlardan daha kapsamlı bulduğunu belirtir ve fıkıh usûlünü bir 'hüccet ilmi' olarak ele alır. Hüccetleri tasnif ederken söze şöyle başlar: "Hüccetler iki çeşittir: Akli hüccetler, şer'î hüccetler. Bunların her biri de iki kısımdır: Bilgiyi zorunlu kılanlar ve bilgiyi mümkün kılanlar."<sup>45</sup>

Bütün bu süreçte fıkıh usûlü, fikhın verili kaynakları yanında kelâmî asılları ve içtihat yollarını içeren bir metodolojiye evrilmiştir. Bu, bir taraftan kelâmî ve mantıkî konuları diğer taraftan fikhî meseleleri ve dilbilimsel detayları fıkıh usûlüne celbeden bir değişikliktir. Sem'anî (öl. 489/1096) ve Kelvezânî'nin (öl. 510/1116) ifadelerinden de fıkıh usûlünün mahiyeti konusundaki örfün değiştiği, tanımdaki ağırlığın, 'temel kaynaklar'dan 'ictihat usûlü'ne doğru kaydığı anlaşılmalıdır. Nitekim onlar, "fıkıh usûlünden fikhın kaynakları'nın anlaşılmasının sadece lügavî mânâya dayandığını; yoksa fukahânın bu kavramı, hüküm elde etmeyi sağlayan 'fikh yöntemi' [*tarihu'l-fikh*] anlamında kullandığını" söylerler.<sup>46</sup> Ebu'l-Huseyn el-Basrî, 'usûl temel olarak asılları içermekle birlikte 'istidlâlî de kapsar' diyerek içtihat yöntemlerine yer açmaya çalışırken ondan bir asır sonra usûl dendiğinde öncelikli olarak 'istinbat ilkelerinin' anlaşılmasının söylenmesi, usûl geleneğindeki beyânî hattın burhânî hatta doğru ilerlediğini göstermektedir.

Fahreddîn er-Râzî de fıkıh usûlü tanımını zenginleştiren usûlcülerdendir. O, kaynaklar/deliller ve istidlal yöntemleri yanında istidlalde bulunan kişinin (*el-mustedil*)

<sup>42</sup> Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi 'uşûli'l-fikh*, ed. Hâfil Muhyî'd-dîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403h), 1/5.

<sup>43</sup> 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî, *el-Varâkât fi 'uşûli'l-fikh*, thk. 'Abdullatif Muhammed el-'Abd (Kâhire: t.y., 1977), 9; 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî, *el-Burhân fi 'uşûli'l-fikh*, thk. Şalâh b. Muhammed İbn 'Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/214.

<sup>44</sup> el-Gazâlî, *el-Mustaşfa*, 5.

<sup>45</sup> Ebû Zeyd ed-Debbûsî, *Ta'vîmu'l-edille*, thk. Hâfil Muhyî'd-dîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 18-19.

<sup>46</sup> Ebû'l-Muzaffer es-Sem'anî, *Kavâtî'u'l-edille fi'l-'uşûl*, ed. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'îl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 1/21; Ebu'l-Hatâb el-Kelvezânî, *et-Temhîd fi 'uşûli'l-fikh*, thk. Mufid Muhammed Ebû 'Amşe, ts., 1/25.

niteliklerini de ilmin tarifine dahil etmiştir.<sup>47</sup> Bu, sonraki fıkıh usûlü tanımlarında da sabit bir şekilde görülen bir karakteristik bir özellik haline gelmiştir. Alâuddîn es-Semerkândî (öl. 539/1144) ise ‘*ilmu ʿuşûli’l-fikh*’ tabirini kullanan ilk kişidir.<sup>48</sup> Bu iki kavram arasındaki fark son derece önemlidir. Zira *fikh usûlü ilmi*, baştan beri ağırlıklı olarak ‘fikhın kaynakları’ olarak anlaşılmış olan ‘*uşûlü’l-fikh*’ kavramından daha geniştir. Böylece ‘*uşûlü’l-fikh*, *fikh usûlü ilminin* muhtelif kısımlarından biri olarak yerini almıştır. Semerkandî’nin fikh usûlünü bir disiplin olarak vurgulaması üzerinde durulması gereken bir durumdur. Benzer bir şekilde Karâfi’nin (öl. 684/1285) de ‘fikh usûlü kâideleri’ [*kavâidu ʿuşûli’l-fikh*] kavramsallaştırmasını yapan ilk usûlcü olduğunu belirtmek gerekir.<sup>49</sup> Buna göre, fikh usûlü sadece temel kaynaklar ve istidlal ile ilgili konuları ele alıp tasvir eden, tartışan ve detaylandıran bir disiplin olmanın ötesinde kısa cümleler halinde ifade edilebilecek bir takım hüküm çıkarma kâideleri oluşturan bir disiplindir.

Yaklaşık olarak ‘*uşûlü’l-fikh*’ ile eş zamanlı olarak ortaya çıkan ve onun konu içeriğini ve karakterini etkileyen başka bir kavram da ‘*uşûlü’l-dîn*’dir. Zaman içinde Kelâm’ın konusu haline gelen *dînin asılları ve dinin furûu* (‘*uşûlü’l-dîn* ve *furûu’l-dîn*) arasındaki ayırmadan bahseden ilk kişi literatüre yansıdığı kadarıyla Dârimî’dir (öl. 280/894). O, ‘Allah’ın yüce katlardan (*illiyîn*) semanın en alt semasına nüzul edışı’ ile ilgili rivayetten bahisle şöyle der: “Siz kesin olarak bilmektesiniz ki; bu rivâyetleri biz uydurmadık. Biz onları, insanlara *dinin usûlünü* ve *furûunu* [*uşûlü’l-dîn* ve *furûuh*] nakleden imamlardan rivayet ettik.”<sup>50</sup> Dârimî, akla dayalı tevelleri reddederken de şöyle demektedir: “Akıl ile yapılan tevellir [*ma’kûlât*] konusunda... Resulullah’ın ashabının yaygın bir şekilde anlamış olduğu mânâyı esas alırız. Çünkü vahiy onların arasına inmiştir. Dolayısıyla onlar, vahyin tevilini sizden de bizden de daha iyi bilirler. Onlar ‘*uşûlü’l-dîn*’ konusunda tam bir uyum içerisindediler. Bu konularda ihtilaf etmemişlerdi. Aralarında bidatler ve *ehvâ* zuhur etmemişti.”<sup>51</sup> Görüldüğü üzere Dârimî, *er-Red ʿale’l-Cehmiyye*’den alıntıladığımız bu iki yerde ve alıntılamadığımız başka bir yerde daha<sup>52</sup> ‘*uşûlü’l-dîn*’ kavramını ‘farklı tevellere açık olmayacak kadar kesin olan ve herkes tarafından bilinen ve inanılan konuları’ ifade etmek için kullanmaktadır. Bu, *usûle* ‘kat’î esaslar’ anlamını veren kelimelerin istilâhına yakın bir kullanımdır. Fakat o başka bir kitabında, bazı muteber alimlerin hadis (eser) toplamayı ve onunla delil getirmeyi kerih gördükleri yönündeki iddiaya cevap verirken şöyle demektedir: “Bu, o alimlerin, bu hadisleri (*eserleri*) ‘*uşûlü’l-dîn*’den saymamalarından dolayı değildir... Bu *eserler*, Kur’ân’dan sonra *dinin usûlü ve furûudur* [*uşûlü’l-dîn* ve *furûuh*].”<sup>53</sup> Dârimî’nin bu kullanımı ise *usûle* ‘kaynaklar’ anlamı veren beyâncî geleneğin istilâhına uygundur. Dârimî, ‘Kur’ân’dan sonra *dinin usûlü* de *furûu* da

<sup>47</sup> Faḥruddîn er-Râzî, *el-Maḥsûl*, thk. Tâhâ Câbir el-‘Alvânî (Riyad: Mu’essesetu’r-Risâle, 1997), 1/80.

<sup>48</sup> Alâu’d-dîn es-Semerkândî, *Mizânu’l-ʿuşûl fî netâici’l-ʿukûl*, thk. Muḥammed Zekî ‘Abdilberr (Katar: Maṭâbî‘u’d-Devḥa’l-Hadîşe, 1984), 1.

<sup>49</sup> Şihâbuddîn ‘Aḥmed b. İdrîs el-Ḳarâfî, *Nefâ’isu’l-ʿuşûl fî Şerḥi’l-Maḥsûl*, ed. ‘Âdil ‘Aḥmed ‘Abdulmevcûd - ‘Alî Muḥammed Muavvaḍ (b.y.: Mektebetu Nizâr Muṣṭafâ el-Bâz, 1995), 1/147.

<sup>50</sup> ‘Uṣmân b. Sa‘îd es-Sicistânî ed-Dârimî, *er-Red ʿale’l-Cehmiyye*, ed. Bedr b. ‘Abdullah el-Bedr (Kuveyt: Dâru İbni’l-Eşîr, ts.), 92.

<sup>51</sup> ed-Dârimî, *er-Red ʿale’l-Cehmiyye*, 124.

<sup>52</sup> ed-Dârimî, *er-Red ʿale’l-Cehmiyye*, 193.

<sup>53</sup> ‘Uṣmân b. Sa‘îd es-Sicistânî ed-Dârimî, *Naḥḍu’d-Dârimî ʿale’l-Merîsî*, ed. Reşîd b. Hasen el-Elmaî (Mektebetu’r-Ruşd, ts.), 2/652-654.

hadistir' diyerek kendisinden ve temsilcisi olduğu *ashâb-ı hadîs* geleneğinden beklenilir bir tavır sergilemektedir.

İçeriği sabit olmamakla birlikte, <sup>3</sup>uşûlü'd-dîn/<sup>3</sup>uşûlü'd-dîyânât kavramı üçüncü asrın ortaları itibariyle kullanımdadır. Bu, hilafet merkezi olan Bağdat'ta Mu'tezile'nin resmi devlet görüşü olarak benimsendiği dönemin (218/833-235/850) hemen sonrasına denk gelmektedir. Genel olarak kelâmî tesirin, özelde ise *usûl-furû* ayırımının kelâmî bir üslupla ele alınışının fıkıh usûlü literatüründeki ilk somut tezahürlerini görmek için Dârimî ile çağdaş sayılabilecek iki usûlcünün eserlerine müracaat etmek durumundayız. Her ikisi de Kâdı lakabı ile meşhur olan bu kişilerden ilki, Ebu't-Tayyib el-Bakillânî (330/941-403/1013) diğeri ise Kâdı Abdulcabbâr el-Hemezânî'dir (320/932-415/1025).

Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*'da felsefi-kelâmî bir temellendirme yapmak ister.<sup>54</sup> O eserinin pek çok yerinde bir miktar kelâmî bilgi verdikten sonra "merak edenler için, bu konuyu <sup>3</sup>uşûlü'd-dîyânât'ta daha geniş bir şekilde ele aldık" diyerek *usûl-i fikh*, *usûl-i dîn* irtibatına dikkat çeker.<sup>55</sup> Kâdı Abdulcabbâr da fıkıh usûlü ile <sup>3</sup>uşûlü'd-dîn'i içiçe ele almıştır. Şerhu'l-*Umed*'den anladığımızı göre o, fıkıh usûlü konularını ele alırken tanım (*had*), sûret, tenakuz, kat'iyet, zanniyet, zorunlu bilgi, mükteleb bilgi, istikrâ gibi pek çok kelâmî-felsefi-mantıkî terim kullanılmıştır. Kitabın bütününe bakıldığında ise neredeyse tamamen asıl-fer arasındaki illiyet ilişkisine odaklandığı görülür.<sup>56</sup> Ebû'l-Huseyn el-Başrî de *el-Mu'temed*'i telif etme sebebini açıklarken daha önce şerh etmiş olduğu *el-Umed*'in haddinden fazla 'ince kelim konuları' [*dağîku'l-kelâm*] içerdiğinden bahseder ve *el-Mu'temed*'i bu tür konulardan arındırarak yazdığını belirtir.<sup>57</sup>

<sup>3</sup>Uşûlü'l-fikh ile <sup>3</sup>uşûlü'd-dîn arasındaki ilişki hiçbir zaman göz ardı edilmemiştir. Fakat aralarındaki ilişkinin mahiyeti ve sınırları konusu tartışmalıdır. Hükme götüren bir disiplinin, felsefe ile ilişkilendirilen bir disiplinle olan irtibatı konusunda ihtiyatlı olma gereği hissedilmiş olsa gerektir. Diğer taraftan fıkıh usûlü kitaplarında kelâmî konulara fazla yer verilmesinin, söz konusu kitapları hukukî realiteye hitap eden dinamizminden uzaklaştırdığı yönünde bir fikir de vardır. Belki de bazılarının nazarında, fıkıh usûlü sadece fetvâ usûlünden ibaret olmalıdır. Bütün bu gerekçeler ve ihtimaller değerlendirmeye açıktır.

Gazâlî, *el-Mustasfâ*'da usûlcülerin bilgi, delil ve nazar tanımlarını ele almakla kalmayıp işi Sofistlere cevap vermeye vardırıdıklarını söyler ve bu durumu fıkıh usûlü ilminin sınırlarını aşmak olarak nitelendirir. Fakat Gazâlî, fıkıh usûlü içerisinde *furû-ı fikh* örneklerinin genişletilmesini de uygun bulmaz. Onun, bu konudaki itidal tavsiyesi şu şekildedir: "Fıkıh usûlünün başka şeylerle karıştırılmasında aşırıya gidildiğini belirttikten sonra ifade edelim ki; biz bunları fıkıh usûlünden tamamen çıkarmayı da uygun bulmuyoruz. Çünkü alışılmış olan şeylerden bir anda kopmak zordur... Biz bu tür şeyler içerisinde, bütün ilimler için faydası aşikâr olanlar ile yetinmeliyiz."<sup>58</sup> Alâuddîn es-Semerkindî ise hem *usûl-i fikh*'ın hem de *fikh'in*, *usûl-i kelâma* nispetle *furûu* mesabesinde

<sup>54</sup> el-Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/180, 190.

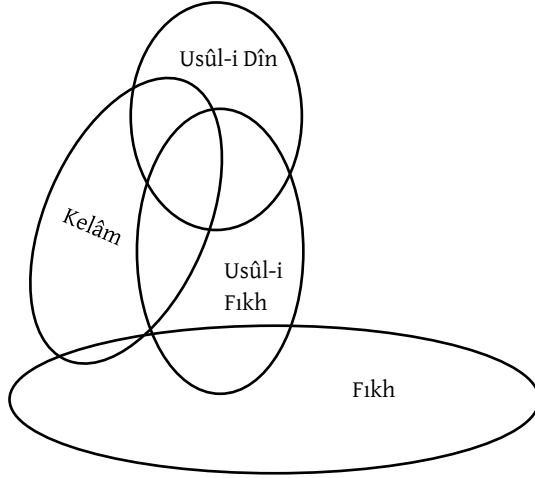
<sup>55</sup> el-Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/255, 259, 269, 352, 368, 376, 428, 431, 438, 2/13, 15, 101, 103, 140, 143, 148, 198, 206.

<sup>56</sup> bk. Ebu'l-Huseyn el-Başrî, *Şerhu'l-*Umed**, ed. 'Abdulhamîd Ebû Zuneyd (Kahire: Dâru'l-Maţba'ati's-Selafiyye, 1410h).

<sup>57</sup> Ebu'l-Huseyn el-Başrî, *el-Mu'temed*, 1/7.

<sup>58</sup> el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ*, 9.

olduğunu söylemektedir.<sup>59</sup> İbn Lahhâm (öl. 803/1401) da fıkıh usûlünün şerîat ilminde, furû ile kelâm arasında ‘vâsita’ konumunda olduğunu söylerken benzer bir yaklaşım sergilemektedir.<sup>60</sup>



Şekil 2: 'Usûlü'd-Dîn, 'Usûlü'l-Fıkh, Kelâm ve Fıkh arasındaki ilişki

Neticede, hicrî üçüncü asır itibarıyla usûl kavramının dört anlam kazandığı sabittir: 'Fıkhın temel kaynakları', 'kat'î itikat esasları', 'istidlâl yolları', 'kıyasta esas alınan nassa dayalı açık hükümler'. Buna göre *furû* kavramı da sırasıyla şu anlamları kazanmış olmaktadır: 'Temel kaynaklardan elde edilen bilgiler ve hükümler', 'kat'î itikat esasları dışında kalan tartışmaya açık kelâmî ve ameli hükümler', 'içtihâdi hükümler', 'hükmü kıyas yoluyla tespit edilen meseleler'. Bunlar yanında bir de Hanefilere mahsus bir kullanım vardır. Erken dönemlerden itibaren Hanefî mezhebinin üç kurucu imamına ait görüşler için *el-'Usûl* denmiştir.<sup>61</sup> Muhammed eş-Şeybânî'nin kitabına *Kitâbu'l-'aşl* denmesini de bu istilâhın bir tezâhürü olarak görmek mümkündür. Bu kullanıma Kerhî'nin *Risâle*'sinde ve Debûsî'nin *Te'sîsu'n-Nazar*'ında da rastlamaktayız. Bunlara, müteakip dönemlerde iki anlam daha eklenmiştir: Bunlardan ilkinde Şâtıbî'de denk gelmekteyiz. O, hükümlerin dayandığı asıllar (*usûl*) kavramından, 'Şârînin bu hükümleri koymakla gerçekleştirmeyi hedeflediği maksadlar'ı anlar. Başka bir deyişle, onun nazarında usûl, *makâsıdu's-şerîadan* ibarettir. Şâtıbî'nin bakışıyla *usûl*, şeriatın üzerinde bir konum kazanmaktadır. Şeriat ahkamı ise bütünüyle *furû* olmaktadır. İkinci anlam ise oldukça moderndir. Klasik İslam araştırmaları bir kenarda tutulursa, *usûl* günümüzde bir söylem ve arayış olarak karşımıza çıkmakta ve Batı bilim geleneğindeki Metodoloji kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu kullanımda kelimenin çoğul karakteri neredeyse tamamen göz ardı edilmektedir. Metodolojik bir söylem olarak *usûle*, klasik dinî hükümleri meşruiyet ve hikmet çerçevesinde yeni bir söylem gücü ile temellendirme, İslamî bilginin gelişen hayat şartlarına uygunluğunu sağlama ve din, toplum ve siyaset odaklı tartışmalarda fikri bir perspektif sunma gibi işlevler yüklenmektedir.

<sup>59</sup> es-Semerqandî, *Mizânu'l-'usûl*, 1.

<sup>60</sup> İbnu'l-Laḥḥâm, *el-Ḳavâ'id ve'l-fevâ'idu'l-'usûliyye*, 15.

<sup>61</sup> Hâcî Ḥalife, *Keşfu'z-ẓunûn*, 2/1282.

Bu çerçevede, usûl ve furû kavramlarının karşılıklı olarak kazandığı bu anlamlar arasında bazı geçişkenlikler olsa da bunlar tamamen örtüşmemektedir. Dolayısıyla *usûl-furû* ayırımından söz edildiğinde, bağlam son derece önemli hale gelmektedir.

### 3. Usûl-Furû Ayırımının Kriterleri ve Sonuçları

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, kelimelerin lügat anlamına uygun olarak, ‘usûl’ün kaynaklar; ‘furû’ün ise dini hükümlerle ilgili ‘detaylar’ olarak birbirinden ayrılması Şâfiî’den itibaren oldukça yaygındır. Ancak usûl geleneği içerisinde bu ayrımı farklı kriterlere dayandırmak isteyen usûlcüler olmuştur.

Bâkîllânî, Ebu’l-Huseyn el-Basrî, Cuveynî ve Şîrâzî gibi kelamcı usûlcüler *usûl-furû* ayırımında daha çok kat’iyyet-zannîyyet ilişkisine odaklanmışlardır. Ebû’l-Huseyn el-Basri, *şehâdet-rivâyet* farkı bağlamında “*Şerîatin furûu* konusunda haber-i vâhid ile amel etmek mümkün ise *usûlü* konusunda da hâber-i vâhid ile amel etmek câizdir.” diyenlere şu soruyu sormaktadır: “*Usûl* diyerek ne kastediyorsunuz?” O, bu soruya verilmesi muhtemel cevapları da yine kendi sıralamaktadır: “Eğer ‘kastımız, beş vakit namaz ve Ramazan orucu gibi şeylerdir.’ derlerse... ya da ‘kastımız, tevhid ve Allah’ın adaleti gibi esaslardır.’ derlerse...” İçinde *usûl* kavramı geçen bir tartışmada, bir usûlcünün başka usûlcülere bu kavramla ne kastettiklerini sorması hayli dikkat çekicidir. el-Basrî, verilmesi muhtemel iki cevabı da eleştirmekte ve ‘usûl’ün doğru anlamını kendi açısından şöyle açıklamaktadır: “Şerîatin usûlü, farziyeti kat’î olarak bilinen hususlardır.”<sup>62</sup> Buna göre usûl, dinin kesin bilgileridir.

Cuveynî de bazı *usûl* tanımlarını eleştirdikten sonra kendi tanımını yapar: “İster *akliyyâta* dayansın ister dayanmasın; hakkında sabit şer’î hüküm bulunan ve ihtilaf edilmesi haram olan meseleler, *usûldür*.”<sup>63</sup> Şîrâzî ise aynı bakış açısını, ihtilafa açık olup olmama üzerinden ifade etmiştir. Ona göre *usûlü usûl* yapan şey, kesin delillere dayanmasıdır. Bu açıdan *usûl* söz konusu olduğunda, hüküm tektir; dolayısıyla müçtehitlerin bunlar hakkındaki farklı görüşlerinin hep birden doğru olması mümkün değildir. *Furûun* delilleri ise kat’î değildir. Bunlar hakkında şeriatın birden fazla hükmü olabilir. Müçtehitlerin her biri bunlardan birine isabet etmiş olur.<sup>64</sup>

Kelamcıların, ‘kat’î inanç esasları’ ve ‘kat’î bilgi’ hakkında yoğunlaştıkları malumdur. Usûlü, ‘kat’iyyet’ ile özdeşleştiren bu yaklaşım, cüz’î meseleleri ‘bir üst prensibe’ giderek çözüme ihtiyacı duyan fıkha uygun gözükmemektedir. Fıkıh usûlünü, kat’î olarak tanımlamak kelâmî bir etki taşımaktadır. Onlar usûl-i dîn bağlamındaki kat’îliği, usûl-i fikh bağlamında da görmek istemektedirler. Söylem düzeyinde bunu söylemek mümkün olsa da pratik olarak bakıldığında, fıkıh açısından *zannîyyet* hayli muteberdir. Bu nedenle kelamcı usûlcülerden farklı olarak, bazı usûlcüler fıkıh usûlünü *zannî bir alan* olarak tanımlar. Mesela İbn Akîl (öl. 513/1119), “fıkıh usûlü için, *kat’iyyât* aranmaz” demektedir.<sup>65</sup> Başka bir yerde de “<sup>2</sup>Uşûlü’l-fikh, bize göre ‘ilm (kesin bilgi) mertebesine yükselmez. Çünkü

<sup>62</sup> Ebu’l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, 2/103.

<sup>63</sup> Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî, *et-Telhîş fi ’uşûli’l-fikh*, thk. ‘Abdullâh Cevlem en-Nibâli - Beşîr Aḥmed el-‘Umerî (Beyrut: Dâru’l-Beşâ’iri’l-İslâmiyye, ts.), 3/332.

<sup>64</sup> Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tebsîra fi ’uşûli’l-fikh*, thk. Muḥammed Ḥasen Heyto (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1980), 497.

<sup>65</sup> Ebû’l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâdîh fi ’uşûli’l-fikh*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuḥsîn et-Türkî (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1999), 3/110.

o ‘uşûlü’*d-dîn* değildir; geliş yolları kat’î değildir.” der.<sup>66</sup> Karâfi de Ebu’l-Huseyn el-Basrî’nin ‘uşûlü’*l-fıkh*’ı kat’î görerek onu ‘uşûlü’*d-dîne* ilhak ettiğini ve bundan dolayı da ‘uşûlü’*l-fıkh*’da taklidi câiz görmediğini belirtir. Ancak bu görüşü doğru bulmaz: “Fakat bilmelisin ki; fıkıh usûlünde, kaynak oluşuna dair zayıflık bulunan bazı meseleler vardır... Kaldı ki biz *usûl-i dîn* alanında yanlış görüşler ileri sürenleri bile günahkar kabul etmemekteyiz. Mesela ‘*araz*, iki zaman bâkîdir’ veya ‘boşluk (*halâ*) yoktur, doluluk (*milâ*) vardır’ diyenleri günahkar saymayız.”<sup>67</sup> Kârâfi, şunu kast etmektedir: Kat’iyyeti kategorik olarak ne *usûl-i fıkh* ile ne de *usûl-i dîn* özdeşleştirebiliriz. Bu iki alan hakkında ileri sürülen bazı şeyler kat’î delillere dayanmaz.

Karâfi, “‘uşûlü’*l-fıkh* kâidelerinin tamamı kat’îdir.”<sup>68</sup> diyerek *usûl-i dîne* ve de *usûl-i fıkh*a uygun bulmadığı ‘kategorik kat’îlik’ vasfını ‘kavâid’e uygun bulmaktadır. Bu, aynı zamanda onun ‘fıkıh usûlü’ ile ‘fıkıh usûlü kaideleri’ arasında fark gözettiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Karâfi’nin gözünden şöyle söyleyebiliriz: Fıkıh usûlünün ıstılahlarında, tanımlarında, delillerinde ve bazı meselelerinde *kat’iyyet* bulunmayabilir. Ancak *istikrâ* ile sabit olan usûl kâideleri kat’îdir.<sup>69</sup> Bilindiği üzere Karâfi, usûl geleneğinde *kavâid* konusunu çok detaylı bir şekilde ele alan ilk usûlcüdür. Bu açıdan kat’iyyet konusuna yaklaşımında *kavâidi* merkeze alması şaşırtıcı değildir. Necmedîn et-Tûfi de “Fıkıh usûlü, ekseriyyetle kat’î değildir.” diyerek benzer bir düşünce serdetmiştir.<sup>70</sup>

Usûlün *kat’iyyeti-zannîyyeti* konusundaki en güçlü cümle muhtemelen Şâtîbî’ye aittir. O, el-*Muvâfakât*’ın birinci mukaddimesine şöyle başlar: “‘Dinde fıkhın’ asılları, kat’îdir; zannî değildir. [أصول الفقه في الدين قطعية]”<sup>71</sup> Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere Şâtîbî, burada herkesçe bilinen ‘fıkıh usûlü’nü kastetmemektedir. Onun kastettiği, ‘*dinde fıkh*’ın yani dini hükümleri doğru ve derin bir şekilde anlamının dayandığı küllî makâsîd ilkeleridir.

Kat’iyyet bazen ‘ilm’ kavramı ile ifade edilmektedir. *İlm*’i haber olarak gören *ashab-ı hadîs* ıstılahından farklı olarak Kelam ıstılahında, ‘ilm sıradan bir malumatın ötesinde kesin bilgiye tekabül etmektedir. Buna göre bilgi, dış dünyada söylenen veya nakledilen bir şey (*sem’îyyât*) olmanın ötesinde *zihni bir durum*dur. Bu zihni durum *ikrar*, tasdik, itikat, ma’rifet, idrak gibi pek çok kelime ile açıklanmıştır. Açıkçası bu bilgi tanımı, Plato’ya nispetle<sup>72</sup> Grek felsefesinden İslam düşüncesine geçmiş ve gerek Müslüman filozoflarca gerekse kelimciler ve usûlcüler tarafından kullanılmıştır. Hatta bu geleneğe uygun olarak bir tür temel başlangıç verisi olarak ele alınmıştır. Bu geleneğin fıkıh usûlü içerisindeki ilk temsilcilerinden biri olan Bakillânî de eserinin başında bilgi tanımı ve türlerini detaylı bir şekilde ele alır.<sup>73</sup>

Usûl’de kesinlik aramak, onu ispat silsilesinin temeli olarak gören kelâmî-felsefi yöneme ait bir özelliktir. Bu anlamda tevhid, nübüvvet dahil olmak üzere kesinliğe

<sup>66</sup> İbn ‘Akîl, *el-Vâdîh*, 2/509, 4/132.

<sup>67</sup> el-Ķarâfi, *Nefâisu’l-‘uşûl*, 1/161.

<sup>68</sup> el-Ķarâfi, *Nefâisu’l-‘uşûl*, 1/147.

<sup>69</sup> el-Ķarâfi, *Nefâisu’l-‘uşûl*, 1/162, 6/2583.

<sup>70</sup> Suleymân b. ‘Abdulkavî et-Ṭûfi, *Şerhu Muhtasari’r-Ravḍa*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuhsîn et-Türki (b.y.: Muessetu Risâle, 1987), 3/616.

<sup>71</sup> eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/17.

<sup>72</sup> Sophie-Grace Chappell, “Plato on Knowledge in the Theaetetus”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024).

<sup>73</sup> el-Bâkîllânî, *et-Taḳrîb ve’l-irşâd*, 1/176-198.



dayanması gereken esaslar *ihbâr* niteliğindeki semiyât ile ispat edilemez. Çünkü *sem'iyât*, kesin değildir. Kesin asıllara dayandığı ispat edilmeyen sem'iyâta, kat'iyet isnadı, ancak inanç müntesiplerinin sübjektif inançlarına bağlanabilir. Aynı eğilimdeki Cuveynî de “*ilm* ifade etmeyen şeyler *'uşûlül-fıkh* ilmine dahil midir?” sorusuna cevap verirken şöyle der: “Tahkik ehlinin kabul ettiği şudur: Bir meselede *ilme* (kesin bilgi) ulaşılamıyorsa o mesele usûle dahil değildir.”<sup>74</sup> Kat'iyet kavramını ifade etmek üzere yakîniyyât, akliyyât, bedihiyyât gibi kavramların kullanıldığını da belirtmek gerekir. Bütün bunlara karşılık zânniyyât yerine de amelîyyât, haberiyyât, sem'iyât gibi kavramlar kullanılabilir.

Yukarıda ifade ettiğimiz ‘dindar psikolojisi’ açısından ‘zanniyet’ hâlâ sorundur. Acaba zanniyetin işlevsel varlığını muhafaza etmekle birlikte onu kat'iyete dönüştüren bir çare bulunabilir mi? Kelamcı usûlcüler, hükmün kaynaklarını ‘kat’î olarak nitelemekle bunlardan elde edilen hükümlerin kat’î olmasını sağlayamamışlardır. Fıkıh usûlünün zannilik içerebileceğini kabul eden usûlcüler açısından bakıldığında ise böyle bir usûlden elde edilecek amelî hükümler büyük oranda zannî olacaktır. Nitekim “fıkhın, zan nev’inden” [*el-fıkh min bâbi'z-zunûn*] olduğu<sup>75</sup> Zâhiriler gibi bazı kesimler hariç neredeyse herkes tarafından kabul edilmektedir. Bazı usûlcüler bunu şu şekilde çözmeye çalışmışlardır: ‘Fıkhın dayandığı delillerin çoğu zannîdir. Dolayısıyla zannîlikten kurtulmak mümkün değildir. Fakat müctehidin bu delillere uyması ve elde ettiği zanna göre amel etmesinin vacip olduğu kat’îdir. Dolayısıyla zannî de olsa bu hükümlere uymak gerektiği kesindir.’<sup>76</sup> Subkî bunu mantıkî bir argümana dönüştürür:

Vitir namazı, binek üzerinde kılınabilir.

Binek üzerinde, ancak sünnet olan namazlar kılınabilir.

Öyleyse vitir namazı sünnettir.

Birinci önerme haber-i vahid ile sabittir. İkinci haber ise *istikrâya* dayanır. Bunların ikisi de zannîdir. Dolayısıyla iki zannî hükümden çıkarılan sonuç da zannî'dir. Bu, hükme ulaşırken (yolda) kaçınılmaz bir şekilde karşılaşılan bir zandır. İnsanların çoğu, bu neticeye ulaşmakla yetinmekte ve bu yapılanın “fıkh” olduğuna inanmaktadırlar. Çünkü sadece bu kadarıyla bakılınca fıkh zannî gibi görülür. Ancak *zan* güvenilecek bir şey olmadığı için usûlcüler bu kadarıyla yetinmez. Bu nedenle onlar yukarıdaki zannî istidlâlî, kat'îleştirme üzere ikinci bir kıyas daha yaparlar:

Vitir namazının sünnet oluşu, zannîdir.

Sünnet oluşu zannî olan her şey, bu zanna sahip olan kişi açısından sünnettir.

Burada her iki mukaddime de kat'îdir. Çünkü, bir müctehidin ictihadının kendisini ulaştırdığı hükmün kendisi ve kendisini taklid edenler için Allah'ın hükmü olduğuna dair icma vardır.<sup>77</sup>

Zanniyeti bu yolla kat'iyete dönüştürmek, fıkhıdaki ‘şek haline rağmen yakîni devam ettirme’ kodlamasına benzemektedir. Buna göre bir kimse abdest aldığından kesin olarak eminse fakat daha sonra bu abdestin bozulduğundan şüphe ederse şu şekilde

<sup>74</sup> el-Cuveynî, *et-Telhîş*, 1/106-107.

<sup>75</sup> el-Cuveynî, *el-Burhân*, 1/8.; Faḥruddîn er-Râzî, *el-Maḥsûl*, 1/78.

<sup>76</sup> el-Cuveynî, *el-Burhân*, 1/9; Faḥruddîn er-Râzî, *el-Maḥsûl*, 1/78; Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi 'uşûlil-fıkh* (Kâhire: Dâru'l-Ketbî, ts.), 1/42; Taḳiyuddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 1/38.

<sup>77</sup> Taḳiyuddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 1/39.

davranmalıdır: Eğer abdestinin bozulduğuna dair kanıtı yok ise abdesti geçerli sayılır. Şüphesi kişinin içini kemirse de hatta abdesti gerçekten de bozulmuş olsa da kendisini abdestli saymak zorundadır. Çünkü bu durumda şüpheye itibar edilmemesi gerektiği kat'îdir. Usûlcüler dindar psikolojisini zan halinden kat'iyete doğru yönlendirirlerken fakihler de takıntılı psikolojileri şüphe halinden *yakîn* haline çevirmeye çalışmaktadırlar.

Gazâlî “kat'iyet üç kısımdır.” diyerek başladığı sözlerinin devamında kelâmî, usûlî ve fikhî kat'iyetlerden bahseder. Usûlî kat'iyetler arasında şunları sayar: İcmâin hücciyeti, kıyasın hücciyeti, haber-i vâhidin hücciyeti. Gazâlînin bu ayırım üzerine yaptığı yorum da zanniyeti kat'iyete çevirme eğiliminin yansımasıdır. O şöyle der: “Bunlardan her biri kendi içinde zannî olsa da hücciyetleri kat'îdir. Yine, bir müçtehit belirli bir devirde oluşmuş bir icmaa, muhelefet etmeyi caiz görse ve bu görüşüne dayanarak böyle bir icmaa karşı çıksa buna hakkı vardır. Her ne kadar o müçtehidin bu yaklaşımı bazı zannî çıkarımlara dayansa da bu ilke, usûl açısından kat'îdir.”<sup>78</sup>

Zânnî de olsa sayılan delillere uymanın usûlî bir kat'iyet oluşu, hakim kendi nezdinde adil gördüğü kimselerin şehâdetine göre hükmetmekle memur olması üzerinden de açıklanmıştır.<sup>79</sup> Yani, şahitlerin yalan söyleme ihtimali (zanniyet) ortadan kalkmasa da hâkimin onların sözünü dikkate alması kat'î bir hükümdür.

İbn Teymiyye, *usûl-furû* ayrımında başvuru kriterlerin hiçbirini sağlam bulmaz. Onun belirttiğine göre *furû* kapsamına giren şeylerin pek çoğu kat'îdir. Usûl kapsamında ele alınan şeylerin çoğu ise -hiç değilse bazı kimselere göre- zannîdir. Kaldı ki bir şeyin kat'î ya da zannî olması izâfîdir.<sup>80</sup>

İbn Teymiyye, *usûl-furû* ayrımının *ilmîyyât-amelîyyât* ayrımı olarak ifade edilmesine de karşı çıkar. Çünkü *amelî* hüküm olmasına rağmen namaz, oruç, hac gibi ibadetler kesin bilgi ifade eden haberlere dayanır. Aynı şekilde ‘usûlî, *kat'îyyât*; *furû* ise *sem'îyyât* olarak gören açıklamaları da reddeder. İbn Teymiyye'nin bunlar karşısındaki alternatif açıklaması şudur: *Usûl-furû* ayrımı yapmaksızın herkes Allah'ın hükmüne ulaşmaya çalışmalıdır. Samimi gayretine rağmen hükme ulaşamayanların mazur.<sup>81</sup>

## Sonuç

Peygamber sonrası dönemin hemen ardından ortaya çıkan ve günümüze kadar varlığını sürdüren en önemli teolojik problem ihtilâftır. Bir inanç sisteminin mensupları arasında belirli düzeyde ihtilaf olması doğal olduğu kadar kaçınılmazdır. Fakat niteliğine ve derinliğine bağlı olmakla birlikte, ihtilaf dinin aslî karakterini bozabilir; hatta din içinde birbirine zıt mezhepler ortaya çıkabilir. Hatta bu mezheplerin bazıları zamanla farklı bir din hüviyetinde ortaya çıkabilir veya öyle görülebilir. Bu sadece teolojik bir sorun değildir. Din birliğinin, inanç istikrarının, din-toplum-siyaset ilişkilerinin sağlıklı bir temele oturtulamamasının çok ciddi sosyo-politik sonuçları da vardır.

Öte yandan ihtilâf, riskler taşıdığı kadar imkanlar da getirir. Nitekim ihtilaf farklılık, dinamizm, zenginlik ve teşebbüs çeşitliliği sağlar. Tekçilik ile birlik kavramları birbirine

<sup>78</sup> el-Gazâlî, *el-Mustaşfâ*, 348.

<sup>79</sup> Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *’Usûlu’s-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973), 1/326; Ebû ‘Abdillâh el-Mâzerî, *İdâhu'l-maḥşûl min burhân’l-’uşûl*, thk. ‘Ammâr et-Ṭâlibî (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 446.

<sup>80</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u'l-fetâvâ*, 23/247.

<sup>81</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u'l-fetâvâ*, 23/247.

benzene de işlevsel olarak bakıldığında birbirinin karşıtıdır. Tekçilik ihtilafı, çeşitliği, fikri zenginliği yok ederek belirli bir ortodoksi etrafında toplanmayı hedefler. Birlik ise çeşitlilik halinde ortak hedef etrafında buluşmayı ifade eder. Usûl'ün sağlamayı hedeflediği şeylerden biri de toplumsal boyutlarıyla tevhit. Fakat teolojik ve sosyopolitik karakterli bu tevhit, tek hakikatli bir tekçiliğe mi dayanmalıdır yoksa çokluk halindeki bir birliğe mi? Doğrusu tek hakikatli bir anlayış, 'tek' olmayı hedeflerken çoğunlukla 'bir' olmayı ıskalar.

Toplumların tevarüs ettikleri ahlaki, dini, siyasi, kültürel bir gelenekleri vardır. Bu gelenek, bugün için de en önemli referans durumundadır. Gelenekler, saygı duyulan bir köken bilinci oluşturur. Köken bilinciyle oluşan ilkeler ve ülküler adeta mukaddes bir değer olarak varlığını sürdürmekle birlikte yeni şartlar karşısında yorumlanarak değişir ve çeşitlenir. Bu durum, İslamî gelenek için de geçerlidir.

İhtilâfın doğurduğu risklerin ve imkanların birlikte değerlendirilmesi birçok yönlü bir norm siyasetini gerekli kılar. Bu, hukuk anlayışının ötesinde bir ahlak, fayda, insan, metafizik, toplum anlayışıdır. Metodolojinin en önemli vazifesi, bu norm siyasetini sağlamaktır. Etkileri ulûm-ı İslâmiyenin tamamına yayılan *usûl-furû* ayrımı, bu norm siyasetinin en önemli mihverlerinden biridir. *Usûl-furû* ayrımı, özellikle Kelam, Fıkıh ve Usûl disiplinlerinde omurga mesabesinde. Özellikle Kelam ve Fıkıh usûlü, *asılları* konu edinirken fıkıh furûa münhasır kalmıştır. Diğer taraftan, daha geniş bir algıyla, nasslar birer asıl iken bunların tefsiri veya şerhi furûa yakındır. Makasıdî yaklaşımla bakıldığında ise toplumun zarurî maslahatları birer asıl durumundayken, zarurî derecesine ulaşmamakla birlikte hayatı rahatlatan, kolaylaştıran ve güzelleştiren tekмили ve tahsîni maslahatlar fer'î unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Makasid geleneğinde *usûl* kavramı nassdan maslahata doğru evirilerek başka bir paradigma oluşturmuştur. Açıkça söylemek gerekirse, kıyas bağlamında *maslahat* furûa dahilken makasid bağlamında *asıl* konumuna gelmiştir.

*Usûl-furû* ayrımı üzerine son derece geniş ve zengin bir düşünce alanı açılması, genel düşünce tarihi bakımından da başlı başına kıymetlidir. Çünkü, bu ayrım değerler ve çıktılar üzerine uzun soluklu, dinamik bir tartışma mekanizması açılması gerektiğine dair bir farkındalık göstergesidir. Hatta bu farkındalık realiteye de yansımış ve konu hakkında zengin bir literatür oluşmuştur. Bu anlamda *Usûl-furû* ayrımının, beşerî tecrübeyi (akıl, içtihad, maslahat, örf, zaruret, meşakkat) metodolojiye dahil etmenin formülü olduğunu söyleyebiliriz.

Bu ayrım, usûlü sabite ile furûu ise değişkenle özdeşleştirmektedir. Bu, usûlde hata yapanlar ile furûda hata yapanları birbirinden ayırmak anlamına gelir. Aynı şekilde her iki alanın bilgi edinme yollarının da birbirinden ayrılması demektir. Ehl-i hadis, her zaman için nakli bir asıl olarak kabul ederken makasidçi yaklaşım, nassların da esas olan üst küllî ilkeleri birer asıl olarak görmeye çalışmaktadır.

*Usûl-furû* ayrımı; kimi zaman kaynak hiyerarşisine dair bir ayrımdır. Kimi zaman dinin hükümlerinin itikadî ve amelî niteliğine dair bir ayrımdır. Bazen bu ayrım ile metodolojinin verili unsurları ile çıktıları arasındaki ilişki kastedilir. Bazen *usûl* içtihad, teville, ihtilâfa kapalı mutlak hatta ilâhî bir alan olarak nitelendirilirken bazen de tevhit, nübüvvet, haşır, adalet gibi kavramların ispatında kullanılan evrensel düşünce yasaları anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamsal çeşitliliğin zaman içinde oluştuğunu

söyleyebiliriz. Ancak usûl-furû ayrımının en çok *kat'iyet-zanniyet* ayrımı ile özdeşleştiğini söyleyebiliriz. Belirtmek gerekir ki; usûl literatüründe *kat'î-zannî* kavramları iki farklı geleneğin etkisinde kullanılmaktadır. Birinci gelenek dinî gelenektir. Bu bağlamdaki *kat'iyet*, sübut, delâlet ve ittibâ gerekliliği açısından bir gereklilik ifade eder. Felsefe-kelâm geleneği açısından ise akliyyât, yakîniyyât, ilmiyyât ve bedîhiyyat gibi kavramlarla ifade edilen *kat'iyet* ise göreceli olmayan 'zatında zorunlu bilgi'yi ortaya koymaya çalışır. Bu perspektif, usûlü felsefeye bağlamaktadır.

*Usûl-furû* ayrımı ilk usûlcülerden itibaren benimsenen bir kabuldür. Bununla birlikte *ehl-i hadis* cenahının iki polemikçi figürü tarafından bu ayrıma yönelik bazı eleştiriler yöneltmiştir. Bunların biri İbn Hazm diğeri ise İbn Teymiyye'dir. İbn Hazm, Zâhiri düşünce çerçevesinde usûlü naslara indirgemektedir. Zaten 'zanniyetin din dışına kovulması' onun düşünce projesinin en temel umdelerinden biridir. Diğer figür olan İbn Teymiyye ise eleştirilerini tedrici olarak geliştirmiş gibidir. O, ilk zamanlarda benimsediği *usûl-furû* ayrımına karşı sonraki eserlerinde eleştirel argümanlar ileri sürmüştür. İbn Teymiyye, 'bid'at' olarak gördüğü bu ayrımın ilk önce Mu'tezile tarafından yapıldığını daha sonra da Eş'ârî usûlcüler tarafından yayıldığını belirtir. Onların *kat'iyet* vasfını 'felsefî-kelâmî usûl'e yakıştırdıklarını dini ahkamı ise daha ziyade *furûât* ile özdeşleştirdiklerini belirtir.

Doğrusu, peygamber dönemi meşruiyet kriterleri ile peygamber sonrası meşruiyet şartları farklılaşmıştır. Eğer meşruiyet sadece vahiy döneminde aranacak olursa; ulûm-ı İslamiye'de ortaya konan pek çok tanımın, taksim, şartın, hükmün, usûlün ve kâidenin meşruiyeti ortadan kalkacaktır. Zâten usûl-furû ayrımı, yapısı gereği zaman içinde gelişen ve varlık meşruiyetini zamanın ilerlemesinden alan bir ayrımdır.

**Kaynakça | References**

- Bağdâdî, el-Ḥatîb. *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*. ed. Ebû ʿAbdirrahman ʿÂdil b. Yûsuf el-Ġazzâvî. 2 Cilt. es-Suʿudîyye: Dâr İbni'l-Cevzî, 1421h.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr. *et-Taḳrîb ve'l-irşâdî's-şagîr*. thk. ʿAbdulḥamîd b. ʿAlî Ebû Zuneyd. 3 Cilt. Beyrut: Muʿessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1998.
- Buhûtî, Manşûr b. Yûnus. *Keşşâfu'l-ḳınâʿ ʿan Metni'l-İḳnâʿ*. 6 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1997.
- Caşşâş, Ebû Bekr. ʿAlî. *el-Fuṣûl fi'l-ʿuṣûl*. ed. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Chappell, Sophie-Grace. "Plato on Knowledge in the Theaetetus". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Spring 2024., 2024.  
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/plato-theaetetus/>
- Cuveynî, ʿAbdumelik b. ʿAbdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi ʿuṣûli'l-fıḳh*. thk. Şalâh b. Muḥammed İbn ʿUveyḏa. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1997.
- Cuveynî, ʿAbdumelik b. ʿAbdillâh b. Yûsuf. *el-Varâḳât fi ʿuṣûli'l-fıḳh*. thk. ʿAbdullatîf Muḥammed el-ʿAbd. Ḳâhire: ts., 1977.
- Cuveynî, ʿAbdumelik b. ʿAbdillâh b. Yûsuf. *et-Telḥîs fi ʿuṣûli'l-fıḳh*. thk. ʿAbdullâh Cevlem en-Nibâli - Beşîr Aḥmed el-ʿUmerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâʿiri'l-İslâmiyye, ts.
- Cuveynî, ʿAbdumelik b. ʿAbdillâh b. Yûsuf. *Kitâbu'l-İctihâd min kitâbi't-Telḥîs li İmâmî'l-Ḥarameyn*. thk. ʿAbdulḥamîd b. ʿAlî Ebû Ebû Zuneyd. Beyrut: Dâru'l-ʿUlûmi's-Şekâfiyye, 1987.
- Dârimî, ʿUṣmân b. Saʿîd es-Sicistânî. *Naḳdu'd-Dârimî ʿale'l-Merîsî*. ed. Reşîd b. Hasen el-Elmaî. 2 Cilt. Mektebetu'r-Ruşd, ts.
- Dârimî, ʿUṣmân b. Saʿîd es-Sicistânî. *er-Red ʿale'l-Cehmiyye*. ed. Bedr b. ʿAbdullah el-Bedr. Kuveyt: Dâru İbni'l-Eşîr, 2. Basım, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Taḳvîmu'l-edille*. thk. Ḥalîl Muḥyi'd-dîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2001.
- Ebû Yaʿlâ el-Ferrâʿ, Muḥammed b. Ḥuseyn. *el-ʿUdde fi ʿuṣûli'l-fıḳh*. thk. Aḥmed b. ʿAlî el-Mubârekî. 5 Cilt. b.y.: y.y., 2. Basım, 1990.
- Ebû Zeyd, Bekr b. ʿAbdillâh. *Muʿcemu'l-menâhi'l-lafziyye ve fevâid fi'l-elfâz*. Dâru'l-ʿÂşime, 3. Basım, 1996.
- Ebu'l-Ḥuseyn el-Başrî, Muḥammed b. ʿAlî. *el-Muʿtemed fi ʿuṣûli'l-fıḳh*. ed. Ḥalîl Muḥyi'd-dîn el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1403h.
- Ebu'l-Ḥuseyn el-Başrî, Muḥammed b. ʿAlî. *Şerḥu'l-ʿUmed*. ed. ʿAbdulḥamîd b. ʿAlî Ebû Zuneyd. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maḥbaʿati's-Selefiyye, 1410h.
- Ebyârî, ʿAlî b. İsmâʿîl. *et-Taḥkîk ve'l-beyân fi şerḥi'l-Burhân fi ʿuṣûli'l-fıḳh*. thk. ʿAlî b. ʿAbdurrahman el-Cezâʿirî. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru'd-Diyâʿ, 2013.
- ez-Zuhrî, İbn Saʿd. *et-Taḳâḳātu'ul-kebîr*. ed. ʿAlî Muḥammed ʿUmer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Ḥâncî, 2001.
- er-Râzî, Faḥruddîn. *el-Maḥsûl*. thk. Tâhâ Câbir el-ʿAlvânî. 6 Cilt. Riyad: Muʿessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Ferîd Vecdî, Muḥammed. "Lâ ḥilâfe fi'd-dîni'l-ḥaḳ". *Risâletu'l-İslâm*.

- Ğazâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-üşûl*. ed. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.
- Ğazâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Ğazâlî, Ebû Hâmid. *Şifâ'u'l-ğalîl fi beyâni's-sîbih ve'l-muħîl ve mesâliku't-ta'îl*. thk. Hamdî el-Kebîsî. Bağdat: Maḥba'atu'l-İrşâd, 1971.
- Hâcî Ḥalîfe, Muşṭafa b. 'Abdillâh. *Keşfu'z-zunûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhya'i't-Turâş el-'Arabî, 1941.
- İbn Aķîl, Ebû'l-Vefâ. *el-Vâdiħ fi 'uşûli'l-fıkh*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuħsîn et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1999.
- İbn Ḥazm el-Endelusî, Ebû Muhammed 'Alî b. Aħmed. *el-İħkâm fi 'uşûli'l-aħkâm*. thk. Maħmûd Ḥâmid 'Uşmân. Kahire: Dâru'l-Ḥadîş, 1992.
- İbn Ḥazm el-Endelusî, Ebû Muhammed 'Alî b. Aħmed. *el-İħkâm fi 'uşûli'l-aħkâm*. ed. Aħmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâķi'l-Cedîde, 1431h.
- İbn Qudâme el-Maķdîsî, Muvaffaķuddîn. *el-Muĵnî*. ed. 'Abdullah b. 'Abdulmuħsîn et-Türkî. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 3. Basım, 1997.
- İbn Teymiyye, Taķiyyuddîn. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. ed. 'Abdurrahmân b. Muhammed. 35 Cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2004.
- İbn Teymiyye, Taķiyyuddîn. *Minhâcu's-sunneti'n-nebeviyye fi nakđi kelâmi's-şî'ati'l-Kaderiyye*. 9 Cilt. Riyâd, 1986.
- İbn Teymiyye, Taķiyyuddîn. *el-İstikâme*. ed. Muhammed Reşâd Sâlim. 2 Cilt. el-Medînetu'l-Munevvere: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1403h.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Umer. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fağlih*. 2 Cilt. es-Su'udiyye: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1994.
- İbn 'Aķîl, Ebu'l-Vefâ. *el-Vâdiħ fi 'uşûli'l-fıkh*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuħsin et-Türkî. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1999.
- İbnu'l-Lahħâm, 'Alâ'uddîn. *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'idu'l-üşûliyye ve mâ yetba'uha mine'l-aħkâmi'l-fer'iyye*. thk. 'Abdulkerîm el-Fuğaylî. b.y.: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1999.
- Ķarâfi, Şihâbuddîn. *Nefâ'isu'l-üşûl fi Şerħi'l-Maħşûl*. ed. 'Âdil 'Aħmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muhammed Muavvağ. 9 Cilt. b.y.: Mektebetu Nizâr Muşṭafâ el-Bâz, 1995.
- Ķarâfi, Şihâbuddîn. *Şerħu Tenķiħi'l-Fuşûl*. thk. Ṭâha Abdurra'ûf Sa'id. b.y.: Şirketu't-Ṭibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Mutteħide, ts.
- Ķaşṭalânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibu'l-ledunniyye bi'l-minaħi'l-Muħammediyye*. 3 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996.
- Kelvazânî, Ebu'l-Ḥaṭṭâb. *et-Temhid fi 'uşûli'l-fıkh*. thk. Mufid Muhammed Ebû 'Amşe, ts.
- Mâzerî, Ebû 'Abdillâh Muhammed. *İdâħu'l-maħşûl min burħân'l-üşûl*. thk. 'Ammâr et-Ṭâlibî. Tunus: Dâru'l-Ķarbi'l-İslâmî, 2001.
- Munâvî, Zeynu'd-dîn. *Feyđu'l-Ķadîr şerħu'l-Câmi'i's-şajîr*. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 1937.
- Nevevî, Muħyi'd-Dîn. *el-Minhâc şerħu şaħiħi Muslim b. el-Ḥaccâc*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî, 2. Basım, 1972.
- Semerķandî, Alâu'd-dîn. *Mîzânu'l-üşûl fi netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zekî 'Abdilberr. Katar: Maṭâbi'u'd-Devħa'l-Ḥadîşe, 1984.
- Sem'ânî, Ebû'l-Mużaffer. *Ķavâṭi'u'l-edille fi'l-üşûl*. ed. Muhammed Ḥasan Muhammed Ḥasen İsmâ'îl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1999.

- Seraḥsî, Muḥammed b. Ebî Sehl. *'Uşûlü's-Seraḥsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1973.
- Shields, Christopher. "Aristotle". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Winter 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/aristotle/>
- Subkî, Taḳiyuddîn. *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1984.
- Suyûtî, Celâluddîn. *Cezîlü'l-mevâhib fi ihtilâfi'l-mezâhib*. Maḥtûṭâtu'l-Ezheri's-Şerîf: 304829. <http://alazharonline.org>
- Şâfi'î, Muḥammed b. İdrîs. *Cimâ'u'l-'ilm*. Beyrut: Dâru'l-Âşâr, 2002.
- Şâfi'î, Muḥammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir. Mısır: Muştafâ el-Bâbî el-Halebî, 1938.
- Şâşî, Nizâmuddîn. *'Uşûlü's-Şâşî*. thk. Şeyḫ Ḥalîl el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1982.
- Şâṭibî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfaqât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥasen 'Âli Selmân. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn 'Affân, 1997.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Luma' fi 'uşûli'l-fikh*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *et-Tebşıra fi 'uşûli'l-fikh*. thk. Muḥammed Ḥasen Heyto. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1980.
- Ṭaberî, İbn Cerîr. *Târiḫur-rusul ve'l-mulûk*. ed. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1967.
- Ṭûfî, Suleymân b. 'Abdukkavî. *Şerḫu Muḥtasari'r-Ravḍa*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsîn et-Türkî. 3 Cilt. b.y.: Muessetu Risâle, 1987.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Baḫru'l-muḥîṭ fi 'uşûli'l-fikh*. 8 Cilt. Qâhire: Dâru'l-Ketbî, ts.
- Zurḳânî, 'Abdulbâki b. Yûsuf. *Şerḫu'l-Mevâhibi'l-ledunniyye bi'l-minaḥi'l-Muḥammediyye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996.

## Şîa Hadis Düşüncesinde Vâkıfıyye ve Onlardan Nakledilen Rivayetlerin Değeri

Abdulalim Demir

0000-0002-6815-7739

Muş Alpaslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Muş, Türkiye

[ror.org/009axq942](http://ror.org/009axq942)

[abdulalim.demir@alparslan.edu.tr](mailto:abdulalim.demir@alparslan.edu.tr)

### Öz

Tarihi süreç içerisinde çeşitli gerekçelerle Şîa'nın birçok fırkaya ayrıldığı bilinmektedir. Bu bölümlerin bir sonucu olarak meydana çıkan fırkalardan biri de Vâkıfıyye'dir. Vâkıf kelimesi, birçok mezhepte farklı bağlamlarda kullanılmış bir terimdir. Şîa terminolojisinde, mutlak olarak kendisinden yararlanıldığında Mûsâ el-Kâzım'ın ölümünü kabul etmeyerek ondan sonra tayin edilen oğlu Ali er-Rızâ'nın imâmetini reddeden, el-Kâzım'ın mehdi olarak geri döneceği düşüncesini benimseyen ve imamete dair görüşleri üzerinde inançlarını devam ettirenler için kullanılmaktadır. Vâkıfiliğin ortaya çıkışında maddi sebepler önemli bir rol oynamışsa da bunun dışında başka sebeplerin de etkisinin olduğu görülmektedir. Vâkıfıyye'yi Şîa hadis ilmi açısından önemli kılan temel etken bu düşüncede olan râvilerin adalet ve zapt yönünden durumları ile onlar yoluyla aktarılan rivayetlerden delil getirilip getirilmeyeceği meselesinin güncelliğini korumasıdır. Dolayısıyla Vâkıfıyye'yi bilmek, mezhepteki iç tenkit mekanizmasını anlamaya ve Şîa'nın öteki olarak gördüğü fırkalara yaklaşım metodlarını anlamaya yardımcı olacaktır. Şîa'nın diğer fırkalarını merkeze alan Türkçe birçok eser yazılmış olmasına rağmen Vâkıfıyye üzerinde müstakil herhangi bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu makale literatürde görülen bu eksikliği gidermeye katkı sunmayı amaçlamaktadır. Makalede Şîa hadis düşüncesinde Vâkıfıyye'nin yeri ve onlardan gelen rivayetlerin değeri irdelenmektedir. Çalışmada meselenin daha iyi anlaşılması için fikir-hadise irtibatı prensibine azami derecede dikkat edilerek deskriptif ve analitik bir bakışla konu incelenmektedir. Bunun için nitel araştırma metodlarından dokümantasyon analiz yönteminden faydalanılmaktadır. Son tahlilde Şîa, Vâkıfleri yalancılık, zındıklık, kâfirlik ve rivayetleri tahrif etmek ile suçlamasına rağmen Vâkıf râviler yoluyla gelen rivayetlere değer atfetmekte, belli şartlar dâhilinde ihtiyaç duydukları yerde rivayetlerini kullanmaktadır. Bunu Vâkıfî görüşünü benimseyenlerin mezhepteki ağırlığı, onlar yoluyla gelen rivayetlerin hadis ve ricâl kitaplarında fazlaca yer alıp mezhepte yerleşik bir hal almasıyla açıklamak mümkündür.

### Anahtar Kelimeler

Hadis; İmâmiyye Şîası; Vâkıfıyye; Mûsâ el-Kâzım; Ali er-Rızâ



### Öne Çıkanlar

- Şîa, Vâkıfleri ağır sözlerle tenkit etmesine rağmen rivayetlerine değer atfederek ihtiyaç duyulan yerlerde kullanılmaktadır.
- Şîa hadis rivayetlerinin önemli bir kısmı Vâkıfler yoluyla geldiğinden hadis ve ricâl kitaplarında Vâkıfî râvilerin sayısı ve rivayetlerinin oldukça fazla olduğu tespit edilmiştir.
- Şîa'nın yanı sıra birçok mezhep tarafından bazı mevzularda çoğunluğun görüşünü kabul ettiklerine veya reddettiklerine dair bir şey söylemeden tevakkuf edenler için Vâkıfî terimi kullanılmaktadır.
- Vâkıfî kavramı mutlak manada kullanıldığında Mûsâ el-Kâzım'ın ölümünü kabul etmeyip ondan sonra tayin edilen oğlu Ali er-Rızâ'nın imâmetini reddeden ve el-Kâzım üzerinde tevakkuf edenler kastedilmektedir.
- Şîa'daki genel kaniya göre Vâkıfîliğin ortaya çıkış nedeni her ne kadar maddi menfaat ve inancın suiistimali olsa da onun dışında başka gerekçelerin de var olduğu rivayetlerden anlaşılmaktadır.

### Atıf Bilgisi

Demir, Abdulalim. "Şîa Hadis Düşüncesinde Vâkıfıyye ve Onlardan Nakledilen Rivayetlerin Değeri". *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1461-1484.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1463001>

### Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	01 Nisan 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	30 Eylül 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	30 Eylül 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Kalkanma Amaçları</i>	4 Nitelikli Eğitim
<i>Lisans</i>	<a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a>



## Wāqifiyya in Shi'a Hadith Thought and the Value of Narrations Coming from Them

Abdulalim Demir

0000-0002-6815-7739

Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith, Muş, Türkiye

[ror.org/009axq942](http://ror.org/009axq942)

[abdulalim.demir@alparslan.edu.tr](mailto:abdulalim.demir@alparslan.edu.tr)

### Abstract

Shi'a has divided into many sects due to various reasons throughout the historical process. One of the sects formed as a result of these divisions is Wāqifiyya. The word Wāqifi has been used in different contexts in many sects, In Shi'a terminology, for those who do not accept the death of Imām Mūsā al-Kāzīm, when he is used in absolute terms, reject the imamate of his son 'Alī al-Riḍā who was appointed after him, adopt the idea that al-Kāzīm will return as the Mahdī and continue their beliefs on his imamate and jurisprudence. is used. Although materiality played an important role in the emergence of Wāqifiyya, it is seen that other reasons also had an impact. The main factor that makes Wāqifiyya important in terms of Shi'a hadith science is that the situation of the narrators who have this idea in terms of justice and control and whether the issue of whether they can bring evidence from the narrations conveyed through them remains current in the history of Shi'a hadith. Therefore, knowing Wāqifiyya in detail will help to understand the internal criticism mechanism in the sect and the methods of approaching the sects that Shi'a sees as other. Although many studies have been conducted focusing on other sects of Shia, no independent study has been conducted on Wāqifiyya. Our study aims to contribute to this deficiency seen in the literature. In the article, what is the value of Wāqifiyya and the narrations coming from them in Shia hadith thought? The answer to the question is sought. In order to better understand the issue, the study will examine the subject from a descriptive and analytical perspective, paying utmost attention to the principle of idea-event connection. For this purpose, documentation analysis method, one of the qualitative research methods, will be used. In the final analysis, although Shi'a accuses the Wāqifis of lying, atheism, infidelity and distorting narrations, they attach value to the narrations coming from their sect and use their narrations wherever they need within certain conditions. It is possible to explain this with the dominance of those who adopt the Wākifi view in the sect, and the narrations coming through them are widely included in the hadith and rijāl books and have become established in the sect.

### Keywords

Hadith; Shi'a Imāmiyah; Wāqifiyya; Mūsā al-Kāzīm; 'Alī al-Riḍā

## Highlights

- Although Shi'a criticizes the Wāqifis with harsh words, it is seen that they attach value to their narrations and use them where needed.
- Since a significant portion of the Shi'a hadith narrations came through Wāqifis, it has been determined that the number and narrations of Wāqifi narrators in the hadith and rijāl books are quite high.
- In addition to Shi'a, the term Wāqifi is used by many sects for those who abstain on some issues without saying anything about whether they accept or reject the majority opinion.
- When the concept is used in an absolute sense, those who do not accept the death of Mūsā al-Kāẓim, reject the imamate of his son 'Alī al-Riḏā, who was appointed after him, and continue to follow al-Kāẓim are called Wāqifi.
- According to the general opinion in Shi'a, although the reason for the emergence of Waqfism is material benefit and abuse of faith, it is understood from the narrations that there are other reasons besides that.

## Citation

Demir, Abdulalim. "Wāqifiyya in Shi'a Hadith Thought and the Value of Narrations Coming from Them". *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1461-1484.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1463001>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	01 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	30 September 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	4 Qualified Education
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

## Giriş

İslâm mezhepleri içerisinde Ehl-i sünnet'ten sonra en fazla müntesibe sahip olan Şîa, tarihi süreç içerisinde birbirinden farklı fırkalara ayrıldığı bilinmektedir. Bu bölünmeler sonucu oluşan fırkalardan biri de Vâkıfıyye'dir. Vâkıfıyye'nin tarihi arka planını, fikrî çerçevesini, itikâdî ve siyasi görüşlerini mensuplarından gelen eserler olmadığından onların muhalifi olan İsnâaşeriyye İmâmiyyesi kaynakları üzerinden okumak durumunda kalmaktadır. Şîa düşüncesinde Vâkıfıyye derin krizlere neden olduğundan tarih boyunca gündemde kalmayı başarmıştır. Bu da onlarla ilgili malumatların ve tartışmaların tevarüs edilmesine vesile olmuştur.

Vâkıfıyye'yi Şîa hadis ilmi açısından önemli kılan temel etken bu düşüncüyü benimseyen râvilerin adalet ve zapt yönünden durumları ile onlar yoluyla aktarılan rivayetlerle ihticac edilip edilmeyeceği meselesidir. Bu da temel bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Zira Şîa'nın en muteber rivayet kaynağı olarak kabul edilen *Kütüb-i Erbaa*'da Vâkıfıyye düşüncesini benimseyen birçok râvinin rivayetinin yer aldığı bilinmektedir. Binaenaleyh Vâkıfî düşünceye mensup olanların hadislerini kabul etmede Şîî muhaddislerin (i) vâkıfî ahbârını tamamen reddedenler (müteşeddid), (ii) belli şartlar dâhilinde kabul edenler (mutavassıt) ve (iii) diğer rivayetlerden farklı görmeyenler (mütesâhil) olmak üzere üçe ayrıldıkları gözlemlenmektedir. Dolayısıyla Vâkıfıyye'yi bilmek mezhepteki iç tenkit mekanizmasını ve Şîa'nın öteki olarak gördüğü fırkalara yaklaşım metodunu anlamaya yardımcı olabilir.

Şîa'nın İmâmiyye, Zeydiyye ve İsmâiliyye kolu üzerinde Türkçe birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen Vâkıfıyye üzerinde müstakil ve kapsamlı herhangi bir çalışmanın yapılmadığı müşâhede edilmektedir. Bu konuda Metin Bozan'ın "Ali er-Rıza'nın Velihtlığı Meselesi", Mehmet Ali Büyükkara'nın "İmamiyye Şîa'sının Hadis Usulünde Mezhebi Bozuk Raviler (II)" isimli makaleleri ve Cemil Hakyemez'in *Şîa'da Gaybet İnanıcı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdî* adlı kitabı istisna edilebilir. Bozan, er-Rızâ'nın hayat hikâyesine değinirken,<sup>1</sup> Büyükkara, Şîa'nın bozuk mezhep olarak nitelendirdiği Gulât, Eftahî, Zeydî ve Sünnî ricâlden bahsederken Vâkıfî ricâle de kısaca değinmektedir.<sup>2</sup> Hakyemez de gaybet konusunu işlerken<sup>3</sup> Vâkıflere dikkat çekmektedir. Bunların dışında kendi konusunun bağlamı içerisinde ayrıntıya girmeden birkaç cümle ile de olsa vâkıfî terimine değinenler bulunmaktadır.<sup>4</sup> Büyükkara, "The Schism in the Party of Mûsâ al-Kâzım and the Emergence of the Wâqıfa" isimli İngilizce makalesinde Vâkıfıyye fırkasının ortaya çıkış serüvenine, Vâkıfî Muhammed b. Basîr ve Ahmed b. Mûsâ'nın kısa hayat hikâyelerine ve takipçilerine değinmektedir.<sup>5</sup> Bunların dışında konuyla ilgili Farsça literatürde bazı çalışmaların yapıldığı

<sup>1</sup> Metin Bozan, "Ali er-Rıza'nın Velihtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Dini Araştırmalar* 7/19 (Haziran 2004), 161.

<sup>2</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "İmamiyye Şîa'sının Hadis Usulünde 'Mezhebi Bozuk' Raviler (II): Örneklerle Mezhebi Bozuk Rical Rivayetlerinin Değeri", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XVII/4 (2004), 361-363.

<sup>3</sup> Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanıcı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 67-69.

<sup>4</sup> Örnek olarak bk. İbrahim Kutluay, *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dil* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 52; Muhammed Enes Topgöl, *Erken Dönem Şîi Ricâl İlmi Keşif Örneği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 317-318; İbrahim Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü İle Mukayeseli Bir Çalışma* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 42; Abdullah Ünal, *Şîa'da Hadis Usûlü*, (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2021), 153.

<sup>5</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "The Schism in the Party of Mûsâ al-Kâzım and the Emergence of the Wâqıfa", *Arabica* 47/1 (2000), 78-99.

görülmektedir. En önemlileri şunlardır: Celâlî ve Ribâtî'nin beraber hazırlamış oldukları “Berresi-yi Te'sir-i Unsur-i Mezheb ber Dâver-yi Necâşî Derbâreyi Râviyânî Vâkıfî” isimli makalede Necâşî'nin ricâlinde geçen vâkıfî râvileri ve onlarla ilgili kullanılan cerh ve ta'dil lafazlarını konu edinmektedir.<sup>6</sup> Esedî, “Berresi-yi Âsâr ve Peyâmedhâ-yi Vâkıfiyye ber Câmîâ-yi Şî'a Pes ez İmâm Kâzım (as)” makalesinde el-Kâzım'dan sonra ortaya çıkan vâkıfîliğin Şîi topluma etkisini,<sup>7</sup> Hasan Pûr'un “İmâm Rızâ der Muvâcehe bâ Endişe ve Amel-i Vakıfiyân” makalesi er-Rızâ'nın vâkıfî düşünceye sahip olanlara yönelik eleştirileri ve onları İmâmiyye'ye geri döndürme çabalarını ele almaktadır.<sup>8</sup> Zakirî ve Furûşânî “Berresi-yi Mubâhasât-i Vâkıfiyye bâ İmâmiyye der Rivâyat” isimli araştırmalarında, Abdulkarîm b. Amr Has'amî örneğinde Vâkıfîlerin İmâmiyye ile olan tartışmaları incelenmektedir.<sup>9</sup> Mûsevîniya, Tabâtabâî ve Celâlî'nin beraber hazırladıkları “Berresi-yi ingârehâ-yi Vâkıfî der Rivâyet-i Gaybet” adlı makalelerinde Vâkıfî râvilerin gaybet konusunda naklettikleri rivayetlere değinmektedir.<sup>10</sup> Bu konuda en mufassal çalışma Nâsirî tarafından el-Vâkıfiyye ismi ile Arapça yapılmıştır.<sup>11</sup> Birçok konuyu iç içe ele alan bu çalışma alanda kaynak eser hüviyetine sahiptir. Bahis konusu çalışmalar önemli olmakla birlikte hiçbir Şîa hadis düşüncesinde Vâkıfiyye'nin konumu, onlardan gelen rivayetlerin değeri ve önemi konusuna eğilmediği görülmektedir. Şîa hadis literatüründe görülen bahis konusu eksikliğe katkı sunmak amacıyla kaleme alınan bu çalışma bu yönüyle özgünlük iddiasında bulunmaktadır. Çalışmamızın temel problemini, “Şîa hadis düşüncesinde Vâkıfiyye ve onlardan gelen rivayetlerin değeri nasıldır?” sorusu teşkil etmektedir. Bunu ortaya koymak için “Vâkıfiyye nedir? Diğer fırkalarda vâkıfî düşüncesi nasıl oluşmuştur? Mûsâ el-Kâzım üzerinde tevakkuf edenler nasıl ortaya çıktı? Onların düşüncesini besleyen rivayetler var mıdır? Şîi imamların Vâkıfîlere yönelik eleştirileri nasıl anlaşılmalıdır? Vâkıfî râvilerin rivayetlerine karşı İmâmiyye'nin tutumu nasıldır?” gibi soruların cevabı aranacak ve ulaşılan bulgular üzerinden değerlendirmeler yapıldıktan sonra bazı önerilerde bulunulacaktır. Bunun için çalışmada deskriptif (tasvîrî/betimleyici) ve analitik (tahlîlî/istidlâlî) bir bakış açısıyla konu incelenecek ve nitel araştırma metodlarından dokümantasyon analiz yönteminden faydalanılacaktır. Ayrıca meselenin daha iyi anlaşılması için fikir-hadise irtibatı prensibine de azami derecede dikkat edilecektir.

### 1. Vâkıfiyye Kelimesinin Etimolojik Yapısı ve Anlam Tahlili

V-k-f kökünden türemiş olan vâkıfiyye kelimesi, sözlükte “dikilmek, karar vermemek, tereddüt etmek, bir şeyin sırrını öğrenmek, park etmek, durmak, hareket etmemek; durucu,

<sup>6</sup> Mehdî Celâlî - Semâne Ribâtî, “Berresi-yi Te'sir-i Unsur-i Mezheb ber Dâver-yi Necâşî Derbâreyi Râviyânî Vâkıfî”, *Tahkikât Ulumu'l-Kur'ân ve'l-Hadis* 28 (1394), 79-101.

<sup>7</sup> Mahmud Asadi, “The Study of the Effects and Consequences of Vagifiyya on Shia Society After Imam Kazem (AS)”, *Moskuya Journal* 47 (1397), 114-126.

<sup>8</sup> Seyyed Abdolkarim Hassan Pour, “Imam Reza's Confrontation with the Mentality and Action of Waqifite”, *Journal of Razavi Culture* 1/4 (20 Şubat 2014), 144-169.

<sup>9</sup> Muhammad Taqî Zakerî - Nematollah Safari Forooshani, “A Study on Waqifite Debates with Imamiyya as Reflected in Traditions, a Case Study of Abdul Karim Ibn Amr Khath'ami”, *Journal of Imamiyyah Studies* 3/5 (23 Ağustos 2017), 5-26.

<sup>10</sup> Saeeda Sadat Mousavinia vd., “Study Waqifite's Ideas in the Occultation's Tradition”, *The Promised East* 13/50 (22 Haziran 2019), 99-118.

<sup>11</sup> Riyâd Muhammed Habîb Nâsirî, *el-Vâkıfiyye dirâse tahliliyye* (Meşhed: el-Mu'terü'l-Âlemî li'l-İmâm er-Rızâ, 1409).

durdurucu, dikilen, vakıf eden, kendini bir işe adayan”<sup>12</sup> gibi anlamları ihtiva etmektedir. İstılâhî olarak Şîa mezhebinde müntesibi olduğu imamın ölümünden sonra onun ölmeyip gaybete girdiğini, tekrar ric’at ederek imâmet vazifesini yerine getireceği fikrini şîâr edinen, onun yerine geçenin imâmetini kabul etmeyip ölen imamın imâmet prensipleri ve ictihadları üzerinde inancını devam ettirenler için kullanılmaktadır.<sup>13</sup> Bu yönüyle kavramın terim anlamının lugavî anlamlarından istifade edilerek oluştuğunu söylemek mümkündür. Kavramın bazı meselelerde Şîa’nın yanı sıra birçok mezhep tarafından kullanıldığı görülmektedir. Söz gelimi, imâmet ve bazı akâid ile ilgili mevzularda çoğunluğun görüşünü kabul veya reddettiklerine dair bir şey söylemeyenler için vâkıfî terimi kullanılmaktadır. Nitekim Mu’tezile’den Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) Hz. Ali (öl. 40/661) ile diğer sahâbîleri fazilet bakımından birbirlerine tercih etmediklerinden bu mevzuda Vâkıfî sayılmışlardır.<sup>14</sup> Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığı, Cemel Savaşı’nda (36/656) kimin haklı, kimin haksız olduğu gibi konularda görüş beyan etmeyen gruplar Vâkıfî kabul edilmiştir.<sup>15</sup>

Hâricîlerin İbâziyye kolunda bazı konularda tereddüt edip görüş beyan etmeyenler için de Vâkıfî denilmiştir. İbâzî bir câriyenin İbâzî olmayan birine satılıp satılmayacağı tartışmasında İbâziyye mezhebine mensup İbrâhim adında biri, “İbâzî inancını benimseyen bir câriyenin bu inancı benimsemeyen kâfir birine satılabileceği” fetvasını verince Meymûn ismindeki fikirdaşı “kendi inançlarını taşıyan mü’min bir câriyenin kâfirlere satılamayacağını” ileri sürerek fetvasına karşı çıkmıştır. Bunun üzerine İbrâhim, “Allah’ın câriye satmayı helâl kıldığını, mezhep büyüklerinin de bu görüşte olduklarını” beyan ederek konuyu mezhep âlimlerine arz etmiş, onlar da satılabileceğini söylemiştir. Bazı İbâzîlerin bu alışverişin helâllîği ya da haramlığı konusunda fikir beyan etmeyip tevakkuf etmeleri üzerine bu konuda İbâziyye’de Vâkıfîler ortaya çıkmıştır.<sup>16</sup> Aynı şekilde müşriklerin çocuklarının cennete mi yoksa cehenneme mi gideceği, Darü’l-küfür’de yaşayıp da Müslümanlığı bilinmeyenle tevella mı yoksa teberra mı edileceği konusunda tevakkuf edenler için de aynı terim kullanılmıştır.<sup>17</sup> Dolayısıyla diğer mezheplerde bir görüşü kabul veya ret konusunda çekimser kalanlar için o görüşün vâkıfîsi denilmiştir.

Tarihte vâkıfî terimini en çok kullanan mezhebin Şîa olduğunu söylemek mümkündür. Bu mevzuda Şîa’nın ricâl, fırka ve tarih kitapları incelendiğinde kimi imamların ölümleriyle onların yerine geçenin imâmetini kabul etmeyip çeşitli gerekçelerle vefat eden üzerinde tevakkuf edenlerin olduğu görülmektedir. Bu da her bir imamın vefatından sonra Şîa’nın kendi içerisinde birbirinden farklı fırkalara bölünmesine neden olmuştur. Bunların hepsine

<sup>12</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, thk. Abdulhumeyd Hindâvî (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1423/2003), 4/393-394; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1414/1993), 4898-4900; Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu’cemu’l-lügati’l-‘Arabıyyeti’l-mu’âsıra* (Kahire: Âlemu’l-Kutub, 1429/2008), 2483-2485.

<sup>13</sup> Abdullah el-Mâmekânî, *Mikbâsü’l-hidâye fi ilmi’d-dirâye*, thk. Muhammed Rızâ Mâmekânî (Kum: Delil-i Mâ, 1428/2007), 2/67-68; Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfû’l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beirut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1990), 1/103.

<sup>14</sup> Muhammed Cevâd Meşkûr, *Mevsûatü’l-fıraki’l-İslâmiyye* (Beirut: Mecmau’l-Buhusi’l-İslâmiyye, 1995), 517.

<sup>15</sup> Abdulmun’im Hıfînî, *Mevsûatü’l-fırak ve’l-cemaât ve’l-mezâhibi’l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru’r-Reşâd, 1993), 421; Mustafa Öz, “Vâkıfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/487.

<sup>16</sup> Hıfînî, *Mevsûatü’l-fırak*, 422-423; Mustafa Öz, “Beyhesiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/65.

<sup>17</sup> Hıfînî, *Mevsûatü’l-fırak*, 421.

değınmek makalenin sınırlarını ve asıl amacını aşacağından en önemlilerine değınilecektir.<sup>18</sup>

Şîa'da Hz. Peygamber'in imam olarak sadece Hz. Ali, Hz. Hasan (öl. 49/669) ve Hz. Hüseyin'i (öl. 61/680) tayin ettiğini onların dışında hiç kimseyi naspmediğini dolayısıyla imâmetin Hz. Hüseyin'de sona erdiğini belirtip ondan sonrakilerin imâmetini kabul etmeyenlere Hz. Hüseyin'de tevakkuf eden Vâkıfler adı verilmiştir.<sup>19</sup> Muhammed el-Bâkır'da (öl. 114/733) tevakkuf edip onun ric'at edeceğini ileri sürenler olduğu gibi oğlu Ca'fer es-Sâdık'ta (öl. 148/765) tevakkuf edenler de olmuştur.<sup>20</sup> Aynı şekilde es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'in (öl. 138/755-56) ölümünü kabul etmeyip Ca'fer'den sonra imamın İsmâil olduğunu ileri sürenlere İsmâil'de tevakkuf edenler denilmiştir.<sup>21</sup> Hasan el-'Askerî'nin (öl. 260/874) vefatından sonra bir grup müntesibi onun ölmediğini bir süre sonra Mehdî olarak dönüp imâmetini ikame edeceğini belirterek ondan sonra gelen imamı kabul etmemiştir. Bunlara da Hasan el-'Askerî Vâkıfesi denilmiştir.<sup>22</sup> Dolayısıyla Vâkıfî tabiri, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Ca'fer es-Sâdık, Hasan el-'Askerî gibi bir imamın ictihâd, fetva ve dini düşüncesi üzerinde durup ondan sonra gelen imamın imametini kabul etmeyenler için de kullanılmıştır.<sup>23</sup> Bununla birlikte ileride değınileceği üzere mutlak olarak kullanıldığında bu terimden Mûsâ el-Kâzım üzerinde tevakkuf edenler anlaşılmasıdır.

## 2. Mûsâ el-Kâzım Vâkıfiliği

Vâkıfî deyince ekseriyetle Mûsâ el-Kâzım'ın (öl. 183/799) vefatını kabul etmeyip ondan sonra tayin edilen oğlu Ali er-Rızâ'nın (öl. 203/818) imâmetini reddedip, Mûsâ el-Kâzım üzerinde tevakkuf edenler anlaşılmaktadır. İmamet meselesinde el-Kâzım'da durduklarından dolayı kendilerine el-Vâkıfî<sup>24</sup> denildiği gibi Mûsâ el-Kâzım'ın isminden hareketle Mûsevî, bu görüşün lideri el-Mufaddal b. Ömer'den (öl. II./VIII. yüzyıl) dolayı da el-Mufaddaliye denilmektedir.<sup>25</sup> Bu görüşü benimseyenlerin iddiasına göre el-Kâzım gerçekte ölmemiş, gaybete girmiş, dünyaya tekrar geri dönecek doğuya ve batıya hükmederek yeryüzünde adaleti hâkim kılacaktır. Onun gâib imam ve gizli mehdî olduğunu ileri sürenler, görüşlerini Ca'fer es-Sâdık'ın "Mûsâ'nın kâim olan mehdî olduğu, başı kesilip bir dağdan yuvarlansa bile öldüğünün kabul edilmemesi gerektiği" şeklindeki rivayetine dayandırmaktadır.<sup>26</sup> Bahsi geçen fırka içerisinde onun "Kâim el-Mehdî" olduğu hususunda görüş birliği olsa da gaybet döneminin ne kadar süreceği ve ne zaman zuhur edeceği hususunda aralarında ihtilaf bulunmaktadır. Bazıları hemen kıyam edeceğini belirtirken, bazıları Hz. İsa gibi gökyüzüne yükseltildiğini, bir kısmı da onun ölüp ölmediğinin bilinemeyeceğini ifade etmekle beraber rivayetlerde mehdiliğinin kesinlikle ortaya

<sup>18</sup> Fırkalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Nâsirî, *el-Vâkıfiyye*, 1/41 vd.

<sup>19</sup> Hasan b. Mûsâ Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şî'a* (Beyrut: Menşûrâtü'r-Rızâ, 2012), 97; Hıfînî, *Mevsûatü'l-fırak*, 421.

<sup>20</sup> Hıfînî, *Mevsûatü'l-fırak*, 421.

<sup>21</sup> Hıfînî, *Mevsûatü'l-fırak*, 421; Sa'd b. Abdullah Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran: Matbaatü Hayderî, 1341), 102 vd.

<sup>22</sup> Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şî'a*, 152; Hamid Algar, "Hasan el-Askerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/289; Öz, "Vâkıfe", 42/488.

<sup>23</sup> Muhammed Rızâ Cedîdî Nejât, *Mu'cemu mustalahâti'r-ricâl ve'd-dirâye*, ed. Muhammed Kâzım Rahmân Sitâyîş (Kum: Dârü'l-Hadîs, 1424/2003), 185; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 2/70.

<sup>24</sup> Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 2/67-68; Eş'arî, *Makâlât*, 1/103.

<sup>25</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/103.

<sup>26</sup> Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak*, 89-90; Öz, "Vâkıfe", 42/487.

konulduğunu iddia etmektedir.<sup>27</sup> Bu düşüncenin tarihi süreç içerisinde kendi içinde çeşitli fırkalara ayrıldığı müşahede edilmektedir.

el-Kâzım'ın hayatta olduğuna inananlara, el-Vâkıfiyye denilmiştir.<sup>28</sup> Bu düşünceyi benimseyenler onun ölmediğini, mehdî olarak ortaya çıkıp dünyaya adalet getireceğini ya da vefat etmiş olmakla beraber kâim olarak ortaya çıkacağını, bir kısmı da Allah'ın onu Hz. İsa gibi semaya yükselttiğini ve kıyamet gününden önce zuhur edeceğini ileri sürmüştür.<sup>29</sup> Onların iddiasına göre el-Kâzım, öldüreceği endişesini duyunca hiç kimse onu görmeden ve bilmeden gündüz hapisten çıkmıştır. Sultan ve arkadaşları onun öldüğünü vehmettirmek için ölü birine elbiselerini giydirerek hapishaneden çıkartmış, insanların göreceği şekilde Kureyş kabristanına defnederek insanları adeta kandırmışlardır. Hâlbuki o ölmemiş insanlardan gizlenmiştir.<sup>30</sup> Bu fırkaya göre el-Kâzım, el-Kâimu'l-muntazar olduğundan ölmemiş ve hayattadır. Yeryüzü zülüm, adaletsizlik ve zorbalıkla dolduktan sonra geri dönecek, yeryüzünü adalet ve eşitlikle dolduracaktır.<sup>31</sup> Ayrıca ondan sonra imâmet davasında bulunanların ya yoldan saptığını, ya da onun zuhur zamanına kadar ki halifeleri ve kadıları olduğunu iddia etmektedir.<sup>32</sup>

Bir kısım Şîilere göre el-Kâzım ölmüş olmasına rağmen imâmet onun hiçbir oğluna veya başkasına geçmemiştir. Onların iddiasına göre o öldükten sonra dirilip tekrar kıyam edip dönecek, bir yerde gizlenecek onun ashâbından güvenilir olanlar yanına gidip ondan çeşitli konularda rivayette bulunacaklardır.<sup>33</sup>

Bir grup da onun ölüp ölmediği konusunda tereddüt yaşamaktadır. Onların iddiasına göre yaşadığına ve öldüğüne dair rivayetler çok güçlü olduğundan imâmetin oğluna geçip geçmediği konusunda karar verilmemelidir.<sup>34</sup> Bu kuşkularından dolayı bu fırkaya Memtûra denilmektedir. Rivayete göre el-Kâzım'ın ölümüyle imamlığının sona erdiğine inanan Kat'îyye fırkası mensuplarından Ali b. İsmâil el-Mîsemî kendisiyle münazara yaptığı Vâkıfiyye'den Yûnus b. Abdurrahman'ı<sup>35</sup> tahkir etmek için kendisine yağmurda ıslandığından dolayı pis kokan köpek anlamında el-Kilâbu'l-memtûra (الكلاب المطورة) ya da el-Memtûra (المطورة) demesi üzerine bu tabir belli ölçüde yaygınlık kazanarak Vâkıfe fırkası için isim olmuştur.<sup>36</sup> Kısaca, Vâkıfî kavramı Şîa tarih ve ricâl kitaplarında karinelerle değil de mutlak olarak kullanıldığında onunla el-Kâzım üzerinde tevakkuf edenler kast edilmiştir.<sup>37</sup>

el-Kâzım'ın hapiste kesin olarak öldüğüne, imâmetin ondan sonra Ali er-Rızâ'ya geçtiğine inananlara el-Kat'îyye denilmiştir.<sup>38</sup> el-Kat'îyye düşüncesine mensup olanlar el-

<sup>27</sup> Meşkûr, *Mevsûatü'l-firaki'l-İslâmiyye*, 490-491; Öz, "Vâkıfe", 42/488.

<sup>28</sup> Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 2/68; Cedîdî Nejât, *Mu'cemu mustalahâti'r-ricâl ve'd-dirâye*, 185-186.

<sup>29</sup> Kummî, *el-Makâlât ve'l-firak*, 90.

<sup>30</sup> Kummî, *el-Makâlât ve'l-firak*, 89-90.

<sup>31</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/103.

<sup>32</sup> Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 2/68.

<sup>33</sup> Kummî, *el-Makâlât ve'l-firak*, 90.

<sup>34</sup> Kummî, *el-Makâlât ve'l-firak*, 91.

<sup>35</sup> Eş'arî, "Muhâlifini el-Kilâbü'l-memtûraya benzetenin el-Mîsemî değil, Yûnus b. Abdurrahman olduğunu" belirtmektedir. Eş'arî, *Makâlât*, 1/103.

<sup>36</sup> Kummî, *el-Makâlât ve'l-firak*, 90-91; Öz, "Vâkıfe", 42/488; İlyas Üzüm, "Memtûre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/100.

<sup>37</sup> Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 2/70; Meşkûr, *Mevsûatü'l-firaki'l-İslâmiyye*, 517.

<sup>38</sup> Kummî, *el-Makâlât ve'l-firak*, 89; Meşkûr, *Mevsûatü'l-firaki'l-İslâmiyye*, 489.



Kâzım'ın mehdi olmadığını, babası ve ataları gibi öldüğünü, onun ölümünün diğer atalarınınkinden daha açık olduğunu, defnedilmeden önce görevlilerin yüzünü açtığını, orada hazır bulunanlara gösterdiğini, hapishanede ona hizmet edenin de onun öldüğüne şahitlik ettiğini beyan etmiştir.<sup>39</sup>

### 3. Mûsâ el-Kâzım Vâkıflığının Ortaya Çıkış Serüveni

Mûsâ el-Kâzım, Abbâsî yönetimiyle barışçıl ve uyum içerisinde yaşamak istemesine rağmen fikirlerini benimseyen taraftarların sürekli artması yönetimin ondan kuşkulmasına, isyan edebilir endişesiyle ona baskı yapmasına ve onu gözetim altında tutmasına neden olmuştur.<sup>40</sup> O, el konulur endişesiyle mallarının bir kısmını ve şiîlerin kendisine verdiği humusu/zekâtı güvendiği bazı müntesiplerinin uhdesine bırakmıştır. Onlar el-Kâzım adına o mallarda çeşitli tasarruflarda bulunmuşlardır. el-Kâzım'ın ölümüyle birlikte varisleri onun mallarını vekillerinden isteyince onlar da malları vermemek için çeşitli bahaneler üretmişlerdir. Bu bahanelerden birisi de onun ölmediğidir. Örneğin, el-Kâzım'ın Mısır'daki görevlisinin yanında ona ait çokça mal ve altı câriye bulunuyordu. el-Kâzım'ın ölümü üzerine er-Rızâ câriye ve malları göndermesi için görevliye elçi göndermiştir. Görevli, "babasının ölmediğini" yazınca er-Rızâ ona cevaben "babasının öldüğünü, mirasını da taksim ettiklerini, ahbârın da ölümünü doğruladığı" konusunda deliller sunmuştur. Görevli cevaben "Eğer baban ölmediyse mallarda senin hiçbir hakkın yoktur. Eğer anlattığın gibi baban öldüyse sana bir şey gönderme konusunda bana hiçbir emirde bulunmadı." diyerek malları göndermediği gibi câriyeleri de azad edip evlendirdiğini ileri sürerek isteğini geri çevirmiştir.<sup>41</sup> Bu rivayetten ve Yûnus b. Abdurrahman'ın<sup>42</sup> anlattığı şu anekdotan anlaşıldığı üzere Vâkıflığın ortaya çıkış nedeni maddiyattır: Ebü'l-Hasan (Mûsâ el-Kâzım) vefat ettiğinde vekillerinin yanında ona ait çokça mal bulunuyordu. Ziyâd el-Kandî'nin yanında yetmiş bin dinar, Ali b. Ebû Hamza'da otuz bin dinar bulunuyordu. Bu da onların Mûsâ'nın vefatını inkâr etmelerine ve imâmetin onda sonlandığını söylemelerine sebep olmuştur. Mezkûr isimlerin bu şayiayı maddi menfaat devşirmek için yaptığını anladığı anda onlardan ayrılıp er-Rızâ'nın imam olduğuna inanmaya başladığını belirtmiştir. Bunun üzerine söz konusu isimlerin onun er-Rızâ'nın imâmetini kabul etmeme ve açıklamama karşılığında kendisine para teklifinde bulunduğunu, kendisinin ise bunu kabul etmediğini ileri sürmüştür.<sup>43</sup>

Ömer b. Yezîd'in Vâkıflığın teşekkülü ile ilgili amcasından duyduğu şu anekdot da yukarıda aktarılanları doğrular mahiyettedir. Eşâise kabilesinde mallarının zekâtı olarak el-Kâzım'a teslim edilmek üzere otuz bin dinarlık bir meblağ birikmişti. O sırada el-Kâzım hapiste tutuklu olduğundan bu meblağı Kûfe'deki vekillerinden Hayyân es-Serrâc ve onunla

<sup>39</sup> Ebû Ca'fer Tûsî, *el-Gaybe*, thk. Abdullah et-Tahrânî - Ali Ahmed Nâsîh (Kum: Dârü'l-Meârifî'l-İslâmîyye, 1411/1990), 23-24.

<sup>40</sup> Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, *Uyûnu ahbârî-r-Rızâ* (Tahrân: Neşr-i Cihân, 1420/1999), 1/114; Mustafa Öz, "Mûsâ el-Kâzım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/219-221.

<sup>41</sup> İbn Bâbeveyh, *Uyûnu ahbârî-r-Rızâ*, 1/113-114; Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, *İlelü's-şerâi'* (Kum: Mektebetü Dâverî, 1427/2006), 1/236.

<sup>42</sup> Hayatı için bk. Topgöl, *Keşşî*, 277-278.

<sup>43</sup> İbn Bâbeveyh, *Uyûnu ahbârî-r-Rızâ*, 1/113; İbn Bâbeveyh, *İlelü's-şerâi'*, 2/135; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 2/69; Fahrüddîn et-Tureyhî, *Mecmau'l-bahreyn*, thk. Ahmed Hüseyinî Eşkûrî (Tahrân: Murtezâvî, 1375), 5/130; Ca'fer es-Sübhanî, *Külliyât fî ilmi'r-ricâl* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1425/2004), 413.

birlikte olan diğer vekile teslim ettiler. Onlar da bu parayla çeşitli alışverişler yaptılar. el-Kâzım'ın ölüm haberini duyduklarında ölümünü kabullenemediler. Onun ölmediğini, kâim olduğunu, yeniden zuhur edip imâmetini devam ettireceğini ileri sürdüler. Bir kısım Şîiler onların bu düşüncelerine itimat ederek sözlerini yaymaya başladılar. İki vekil ölüm esnasında yanlarındaki malların Mûsâ'nın varislerine verilmesi vasiyetinde bulunarak bu şayiayı mal hırsıyla yaptıklarını açığa vurmuşlardır.<sup>44</sup> Şîa kaynaklarında aktarılan mezkûr rivayetlerden de anlaşıldığı üzere Vâkıflığın dinî ve mezhebî bir gerekçeyle değil de dünya malı hırsıyla yapıldığını söylemek mümkündür. Zira Vâkıflık fikrini ilk ileri süren Ali b. Ebû Hamza el-Betâînî, Ziyâd b. Mervân el-Kandî ve Osmân b. Îsâ er-Revâsî bunu dünya malı elde etme hırsıyla yaptıklarını itiraf etmişlerdir.<sup>45</sup>

Şîa'daki genel kaniya göre Vâkıflığın ortaya çıkış nedeni her ne kadar maddiyat olsa da onun dışında başka gerekçelerin de var olduğunu rivayetlerden çıkarmak mümkündür. Örneğin, Ali er-Rızâ imam olduğunda bir ara çocuğu olmadığından bazı Şîiler, "İmam zürriyetsiz olamaz." deyip onun imam olamayacağını belirterek babası üzerine tevakkuf etmişlerdir.<sup>46</sup> Oğlu dünyaya geldiğinde onu müntesiplerine göstererek "Şîamız için bu çocuktan daha bereketli hiç kimse doğmamıştır."<sup>47</sup> diyerek kendisi ile ilgili itirazı olanlara cevap vermiştir. Bunun üzerine bazı Vâkıfler bahis konusu düşüncelerinden vazgeçerek onun imâmetine dönmüştür.<sup>48</sup>

Vâkıfıyye mensubu bazı kişiler, "İmamın cenazesini ancak imam yıkar." rivayetinden hareketle er-Rızâ'nın imâmetine karşı çıkmıştır. Zira el-Kâzım, Bağdat'ta öldürüldüğünde er-Rızâ, Medine'de idi. Vâkıflere göre bu durumda onun babasının cenazesini yıkamış olması mümkün olmadığından o imam değildir. İmametini kabul etmeyenlerin bu itirazını kendisine aktaran müntesibine er-Rızâ babasının naaşını yıkadığını belirtmiş ve bunun bu şekilde anlatılmasını istemiştir.<sup>49</sup>

Şîa mensupları imamlara olan sevgide aşırı gittiğinden bir imamı bırakıp diğerini kabul etmesi bazen zor olabilmıştır. Aynı şekilde bir imamın diğerine yönelik övücü sözlerini "O mehdi olabilir." işareti olarak kabul edip ona karşı iştiyakı daha fazla olmuş olması da ihtimal dâhilindedir.<sup>50</sup> Bu durum vefat eden imam üzerinde müntesiplerinin bir kısmının tevakkuf etmesine neden olmuş olabilir. Ayrıca Tûsî'ye göre Vâkıflerin el-Kâzım'ın ölmediğine dair aktardıkları rivayetlerin hepsi delil için kullanılamayan haber-i vahid türünden haberlerdir. İlmî bir iddia ile onların sahihliğini ortaya çıkarmak mümkün olmadığı gibi râveleri de cerh edilmiştir.<sup>51</sup> Dolayısıyla o bu haberlere itibar edilmemesi gerektiğini savunmuştur.

<sup>44</sup> Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî ihtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî - Hasan el-Mustavfî (Meşhed: Menşurâtü Câmîatü Meşhed, 1409/1988), 459-460; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 2/68-69, 80; Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak*, 236; Öz, "Vâkıfe", 42/488.

<sup>45</sup> Tûsî, *el-Gaybe*, 63. Konu ile ilgili rivayetler için bk. Muhammed Bâkır Meclisî, *Bihârü'l-envâr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1403/1982), 48/251-255.

<sup>46</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, thk. Ali Ekber Çaffârî - Muhammed Âhûndî (Tahrân: Dârü'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1407/1986), 1/320-321.

<sup>47</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, 1/321.

<sup>48</sup> Mahmud Esedî, "Berresi-yi Âsar ve Peyamedhâ-yi Vâkıfe Ber Câmî'a Şîa Pes Ez İmâm Kâzım", *Miseveyyh* 47 (1397), 122.

<sup>49</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, 1/384-385.

<sup>50</sup> Sübhânî, *Külliyât*, 413-414.

<sup>51</sup> Tûsî, *el-Gaybe*, 43.

Özetle el-Kâzım Vâkıflığının mal sevgisi, onu övmeye aşırıya kaçan rivayetler, el-Kâzım'ın öldürülmesi esnasında er-Rızâ'nın Medine'de bulunmasından dolayı onun naaşını yıkamasının mümkün olmaması ve er-Rızâ'nın çocuksuz bir dönem geçirmiş olması sonucunda ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

#### 4. Ali er-Rızâ'nın Vâkıflere Yönelik Tenkitleri

Ali er-Rızâ yirmi yıllık imamlık döneminde hayatının büyük bir kısmını Medine'de ilimle iştigal ederek geçirmiş olmasına rağmen ömrünün sonlarına doğru 816'da Me'mun'un davetiyle Merv'e gitmiş, veliaht ilan edilmiş ve istemeyerek de olsa siyasete bulaşmıştır. Yaşadığı dönemde Vâkıflık başta olmak üzere mezhep içi birçok fırka ile mücadele etmiştir.<sup>52</sup> O, el-Kâzım'ın ölmediğini iddia edip onun üzerinde tevakkuf edenleri yalancılıkla ve Hz. Muhammed'e indirileni inkâr etmekle suçladıktan sonra sözlerini şöyle temellendirmiştir: “Eğer Allah, insanların ona olan ihtiyacına binaen birinin ömrünü uzatmış olsaydı, o da Resulullah olacaktı.” Dolayısıyla böyle bir şeyin söz konusu olmadığını belirttiikten sonra Vâkıfleri lanetleyerek tenkidinin dozunu artırmıştır.<sup>53</sup> Başka bir sözünde, “Resulullah vefat etti. Mûsâ b. Ca'fer mi etmeyecek? Allah'a yemin olsun ki o öldü, onun mirası taksim edildi, câriyeleri de nikâhlandı.”<sup>54</sup> diyerek tevakkufta direnenlerin yanlışlığına dikkat çekmiştir.

Vâkıflerin bir kısmı kendi menfaatleri doğrultusunda rivayetleri tahrif edince er-Rızâ rivayetlerin doğrusunu aktardıktan sonra tahrifçilerin yalancı olduğunu belirtmiştir. Bu meyanda Hasan b. Kıyâme es-Sayrafi,<sup>55</sup> er-Rızâ'ya babasına ne olduğunu sorunca “Ataları gibi vefat etti.” şeklinde cevap vermiştir. Ya'kûb b. Şuayb'ın Ebû Basîr'den; “Ebû Abdullah'ın/es-Sâdık'ın eğer biri size gelip benim bu oğlumun vefat ettiğini, kefenlendiğini ve kabre konulduğunu haber verse hatta ellerini onun toprağından silkelese bile onu doğrulamayın.” dediğini söylemesi üzerine er-Rızâ, Ebû Basîr'in yalan söylediğini (on ikinci imamı kast ederek) “bu emrin sahibinin (imam el-Kâim) ölümü hakkında gelirse” şeklinde söylediğini belirterek ilgili rivayeti düzeltmiştir.<sup>56</sup>

er-Rızâ, mektupla kendisine Vâkıflerle ilgili sorulan bir soruya verdiği cevapta “onların haktan yüz çevirdiğini, günah üzerinde durduklarını bu şekilde ölmeleri halinde cehenneme gireceklerini” belirtmiştir.<sup>57</sup> Benzer bir soru soran başka birine de “Vâkıfler, şaşkın yaşarlar ve zındık olarak ölürler.”<sup>58</sup> cevabını vermiştir. Bir sözünde onların kâfir, müşrik ve zındık olduklarından mütevellit zekâta müstahak olmadıklarına dikkat çekmiştir.<sup>59</sup>

er-Rızâ, Vâkıfleri eleştirirken zaman zaman âyetlerden iktibaslar yaparak sözlerini tezyin etmiştir. Medine'de Vâkıflerle ilgili sorulan bir soruya “Lânetlenmiş olarak nerede ele

<sup>52</sup> Muhammed Kâzım Tabâtabâî, *Târîh-i Hadîs* (Kum: Müessesese-i İlmi-yi Ferhengi-yi Dâru'l-Hadîs, 1396), 112-113.

<sup>53</sup> Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 458.

<sup>54</sup> İbn Bâbeveyh, *'Uyûnu ahbârî'r-Rızâ*, 1/106.

<sup>55</sup> es-Sayrafi ile ilgili bilgi için bk. Muhammed Mehdî Necef, *el-Câmi li ruvâti ashâbi'l-İmâm er-Rızâ* (Meşhed: el-Mu'terü'l-Âlemî li'l-İmâm er-Rızâ, 1407), 1/236.

<sup>56</sup> Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 475-476. Başka bir örnek için bk. 463-465.

<sup>57</sup> Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 455-456; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 2/74.

<sup>58</sup> Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 456, 461; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 2/82. Bir rivayette ise benzer ifadeler kullanılırken “Vâkıfıye” kavramı yerine “Mumture” kullanılmıştır. bk. Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 461.

<sup>59</sup> Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 456; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 2/75.

geçirilirlerse, yakalanır ve mutlaka öldürülürler...”<sup>60</sup> âyetiyle cevap vermek suretiyle onları mel’ûn ve katli caiz kategorisinde görmüştür.<sup>61</sup> Vâkıflerle oturan Muhammed b. Âsım’a “Onlarla oturma.” dedikten sonra “Allah’ın âyetlerini inkâr edenler ve onlarla alay edenler konuyu değiştirmedikleri sürece onlarla oturulmaması gerektiği”<sup>62</sup> beyan eden âyeti okuyarak Vâkıflerin vasileri inkâr ettiğini söylemek suretiyle iki durumu birbirine benzeştirmiştir.<sup>63</sup> Bir konuşmasında bu görüşünü şöyle sürdürmüştür: “Onlar, imanla inkâr arasında bocalayıp dururlar, ne onlara, ne de bunlara bağlanırlar”<sup>64</sup> âyetinin Vâkıfler hakkında nâzil olduğunu söylemiştir.<sup>65</sup> Bununla onların şüphe içerisinde bocalayıp durduğunu belirtmiştir. Yahudilerin “Allah’ın elleri bağlıdır.”<sup>66</sup> diyerek Allah’ı cimrilikle suçladıklarını beyan eden âyetin Vâkıfler hakkında indiğini iddia ettikten sonra bunu şöyle gerekçelendirmiştir: Vâkıfler “el-Kâzım’dan sonra imam yoktur.” deyince Allah onlara “Allah’ın iki eli de açıktır.”<sup>67</sup> şeklinde cevap vererek var olduğunu bu konuda cimrilik etmediğini, ondan sonra imam gönderdiğini belirtmiştir.<sup>68</sup> er-Rızâ’nın yanında Vâkıflığın önde gelenlerinden Ali b. Ebû Hamza’dan bahsedilince er-Rızâ ona lanet okuduktan sonra onun Allah’ın arzında ona ibadet etmekten kaçındığını belirtmiş, kaçışının işe yaramayacağını belirttiğinden sonra sözlerini “İnkarcılar istemese de Allah nurunu tamamlayacaktır.”<sup>69</sup> âyetiyle temellendirmiştir.<sup>70</sup>

er-Rızâ, Vâkıfıyye mensuplarını “Vâkıfler, Şîa’nın eşekleridir.”<sup>71</sup> şeklinde tahkir ettikten sonra düşüncesini “Onlar hayvanlar gibidirler hatta yolca onlardan daha da şaşkındırlar.”<sup>72</sup> âyetiyle pekiştirmiştir.<sup>73</sup> Ona göre “O gün bazı yüzler zillete bürünerek eğilmiş, çalışmış ve yorulmuştur.”<sup>74</sup> âyetleri Nâsibe, Zeydiyye ve Vâkıfler hakkında nâzil olmuştur.<sup>75</sup> Keşşî’nin de belirttiği gibi er-Rızâ bazı âyetleri batını yorumlarla Vâkıflere uyarlamıştır.<sup>76</sup> Hatta o, Vâkıflerin kendisinden yüz çevirmesi sebebiyle isimlerinin yanlarından silindiğini

<sup>60</sup> el-Ahzâb 33/61

<sup>61</sup> Keşşî, Ricâlül’l-Keşşî, 457.

<sup>62</sup> en-Nisâ 4/140

<sup>63</sup> Keşşî, Ricâlül’l-Keşşî, 457.

<sup>64</sup> en-Nisâ 4/143.

<sup>65</sup> Keşşî, Ricâlül’l-Keşşî, 462.

<sup>66</sup> el-Mâide 5/64.

<sup>67</sup> el-Mâide 5/64.

<sup>68</sup> Keşşî, Ricâlül’l-Keşşî, 456-457; Mâmekânî, Mikbâsü’l-hidâye, 2/76.

<sup>69</sup> es-Saf 61/6.

<sup>70</sup> Tûsî, el-Gaybe, 70; Meclisî, Bihâr, 48/257.

<sup>71</sup> Rivayetin farklı varyantı için bk. Meclisî, Bihâr, 48/255; Sa’d Râşid eş-Şenfâ, el-Cerh ve’t-ta’dil ‘inde Şî’ati’-î-İmâmiyye ‘arzun ve nakdun dirase tatbikiyye ‘alâ İbn Mutahhar el-Hillî ve Ebi’l-Kâsım el-Huî, ts., 163.

<sup>72</sup> el-Furkân 25/44.

<sup>73</sup> Mâmekânî, Mikbâsü’l-hidâye, 2/80.

<sup>74</sup> el-Çâşiye 88/2-3.

<sup>75</sup> Keşşî, Ricâlül’l-Keşşî, 459; Mâmekânî, Mikbâsü’l-hidâye, 2/81. Kummî, Tûsî, Furât el-Kûfi, Tabersî ve Feyz-i Kâşânî gibi Şîa’nın önemli müfessirleri bu âyetlerin sebep-i nüzûlü ile ilgili tefsirinde söz konusu rivayetlere yer vermemişlerdir. Furât el-Kûfi ve Tabersî’nin anlamca birbirine yakın olarak es-Sâdik’tan naklettiği “Bütün düşmanlarımız -Nâsibiler- ibadet ve ictihad ehli olsalar bile bu âyetin hükmüne mensuptur.” sözünde geçen Nâsib sözcüğü yukarıdaki bilgiyi desteklese de nüzûl sebebi olarak değil de âyetin bir yorumu olarak aktarmışlardır. (bk. Furât b. İbrâhim Furât el-Kûfi, Tefsîru Furât el-Kûfi (Tahran: Vezâretü’s-Sekâfe ve’l-İrşâdi’l-İslâmî, 1410), 549; Tabersî, Mecmeu’l-beyân (Tahran: Nâsır Husru Yayınları, 1372), 10/726.) Bu bilgilerden hareketle er-Rızâ’nın bahis konusu âyetlere batını yorumlar yükleyerek Vâkıfıyye gibi diğer fırkalara mensup olanları terhib yönemiyle kendi imametine döndürtmeye çalıştığını söylemek görmek mümkündür.

<sup>76</sup> Keşşî, Ricâlül’l-Keşşî, 456-457; Mâmekânî, Mikbâsü’l-hidâye, 2/76.

belirtmiştir.<sup>77</sup> O, Vâkıflere bu şekilde eleştiriler yöneltirken Zeydiyye ve Nâsıbiyye'yi de onunla aynı noktada gördüğünü beyan etmiştir.<sup>78</sup>

Özetle, er-Rızâ, Hz. Peygamber nasıl vefat ettiyse babasının da aynı şekilde vefat ettiğini, onunla ilgili ileri sürülen iddiaların gerçeği yansıtmadığını, bir şahıs için ölümsüzlük söz konusu olacaksa onun da Hz. Peygamber olabileceğini belirtmiştir. Ayrıca el-Kâzım'da tevakkuf edenleri yalancılık, zındıklık, kâfirlik ve rivayetleri tahrif etmekle suçlayarak lanetlemiştir. Bazı âyetlere batını yorumlar yükleyerek ve onların Vâkıfler hakkında nâzil olduğunu ileri sürerek onlar üzerinden Vâkıfleri keskin bir dille eleştirmiştir. Bütün bu bilgilerle birlikte er-Rızâ taraftarlarının Vâkıfiyye mensuplarını tahkir etmek için er-Rızâ'dan naklettikleri mezkûr rivayetlerin onlar tarafından uydurulmuş ve sonradan imama nispet edilmiş sözler olabileceği ihtimalini de gözden ırak tutmamak gerekir. Zira sonraki başlıkta aktarılan bilgiler bu ihtimali pekiştirmektedir.

### 5. İmâmiyye'nin Vâkıfî Râvilerin Rivayetlerine Yaklaşımı

İmâmiyye; Vâkıfleri küfür, dinden çıkma, fâsıklık, zındıklık, yalancılık vb. ağır ithamlarla cerh edip ıslanmış köpekten nasıl kaçınılıyorsa onlardan da öyle kaçınılması gerektiğini savunmaktadır.<sup>79</sup> Bu noktada bahsi geçen fikre mensup olanların rivayet ettiği hadislerle karşı İmâmiyye'nin nasıl bir tutum takındığını anlamak önemlidir. Zira Şîa hadis rivayetlerinin önemli bir kısmı, Vâkıfî râviler yoluyla gelmektedir. Ricâl kitaplarında Vâkıfî râvilerin sayısı oldukça fazladır. Ashâb-ı icma<sup>80</sup> başta olmak üzere hadiste kendilerine güvenilen birçok kişinin Vâkıfî düşünceye sahip olduğu iddia edilmektedir.<sup>81</sup> Her ne kadar bunların bazısının tövbe edip İmâmiyye düşüncesine geri döndüğü ileri sürülse de onların üzerindeki sis perdesi kolaylıkla kalkamayacak gibi durmaktadır.<sup>82</sup>

Vâkıfiliğin ortaya çıkış serüveni başlığında değinildiği üzere ilk başlarda bu fikri savunanlar ellerindeki malları ve paraları el-Kâzım'dan sonra imam olan er-Rızâ'ya vermek istemediklerinden böyle bir yola başvurmuşlardır. Bunların bir kısmı sonradan bu düşüncesinden vazgeçmiş, bir kısmı da ölüm döşeğinde iken malların geri verilmesini vasiyet etmiştir. er-Rızâ'nın onlara yönelik ağır ithamları da göz önünde bulundurulduğunda Vâkıflerin rivayet ettikleri hadislerle güvenilip güvenilemeyeceği tartışma konusu olmuştur. Şîi âlimler de bu konuda çeşitli fikir ve çözüm önerilerinde bulunmuşlardır. Şîa'da usûlî düşüncenin gelişmesinde katkısı olan Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye (öl. 460/1067) göre Vâkıfî vb. görüşlere sahip olanlar rivayet naklinde yalandan, uydurmadan sakınan sika râvi ise -Vâkıfiliği benimsediğinden dolayı itikatta hatalı olsa bile- bu kimselerin rivayetleri ile amel etmek caizdir.<sup>83</sup> Eğer itikadı bozuk sika râvi rivayetinde infirâd etmişse onun haberini destekleyecek başka sahih itikâtlı bir râviden hadis yoksa

<sup>77</sup> Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 463.

<sup>78</sup> Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 460; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 2/81.

<sup>79</sup> Örnek olarak bk. Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 456, 457, 461; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 2/75, 82; Şenfâ, *el-Cerh ve'ta'dil 'inde Şî'ati'l-İmâmiyye*, 163.

<sup>80</sup> On sekiz kişiden oluşan Ashâb-ı icma'nın içerisine yedi kişinin Vâkıfî olduğu üç kişinin de olma ihtimalinin bulunduğu iddia edilmektedir. Ashâb-ı icma'nın içerisindeki Vâkıfî râvilerin isimleri için bk. Nâsırî, *el-Vâkıfiyye*, 218-219.

<sup>81</sup> Ashâb-ı icma ile ilgili bilgi için bk. İbrahim Kutluay, "Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1 (30 Haziran 2017), 30 vd.

<sup>82</sup> Nâsırî, *el-Vâkıfiyye*, 1/179.

<sup>83</sup> Ebû Ca'fer, *el-Udde fi usûli'l-fıkh* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1417/1996), 1/133-134.

onunla amel edilmez.<sup>84</sup> Râvi, Şîa'nın Vâkıfiyye ve Eftahiyye<sup>85</sup> gibi fırkalarından birine mensupsa rivayetini destekleyen karineler varsa ya da güvenilir râvilerden gelen benzer başka rivayetler mevcutsa onunla amel etmek vaciptir. Sika râviler yoluyla gelen ona muhalif rivayet varsa onun rivayetinin reddedilmesi ve sikanın rivayetiyle amel edilmesi gerekmektedir. Eğer rivayetine muhalif başka rivayet yoksa ve et-Tâife'den/İmâmiyye'den onun muhalifi bir rivayetle amel edildiği bilinmiyorsa o kişi itikatta hatalı olsa bile rivayette titiz ve emanette güven sahibiyse onun rivayetiyle amel edilmesi gerekir. Tûsî, mezkûr görüşten mütevellit Şîa'nın Vâkıfî olan Semâ'a b. Mihrân,<sup>86</sup> Ali b. Ebû Hamza,<sup>87</sup> Osmân b. Îsâ<sup>88</sup> vb. şahısların ve Benî Semâ'a<sup>89</sup> ve Tâtarların<sup>90</sup> rivayetiyle amel ettiğini belirterek düşüncesini temellendirmektedir.<sup>91</sup> Dolayısıyla Tûsî, sika olan Vâkıfî'nin rivayetinde tek kalmamak ve sikalara muhalefet etmemek gibi şartlarla rivayet ettikleriyle amel edilmesinde beis görmemektedir. *Kütüb-i Erbaa*'da mezkûr isimlerden nakledilen birçok rivayetin yer almış olması da bu görüşü desteklemektedir.<sup>92</sup>

Şîa'nın ricâl ilmi âlimlerinden Necâşî (öl. 450/1058) kitabında 31 Vâkıfî râviden bahsetmektedir.<sup>93</sup> Bunların 26 tanesini müstakil bir biçimde ele alırken 5 tanesini de diğer râvilerden bahsederken inceleme konusu yapmaktadır.<sup>94</sup> Bunlardan 18'ni mutlak sika, 2'sini zayıf görmektedir. Sika ya da zayıf oluşlarının mezhebî aidiyetleri ile bir ilgisi

<sup>84</sup> Tûsî, *el-Udde*, 1/134-135.

<sup>85</sup> Ca'fer es-Sâdik'tan sonra imâmetin en büyük oğlu olan Abdullah el-Eftah'a (öl. 149/766) geçtiğine inananlara Eftahiyye/Fetahiyye denir. bk. Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 126-127.

<sup>86</sup> İpek tüccarı olan Semâ'a b. Mihrân b. Abdurrahman el-Hadremî, es-Sâdik ve er-Rızâ'dan hadis rivayet etmiştir. Vâkıfî olmasına rağmen ricâl âlimlerinin hepsi onu sika, rivayetlerini de doğru kabul etmiştir. bk. Tûsî, *el-Udde*, 1/134 (2. dipnot).

<sup>87</sup> Vâkıfiyye'nin önemli şahsiyetlerinden biri olan Ali b. Ebû Hamza el-Betâinî el-Kûfî; es-Sâdik ile el-Kâzım'ın ashâbından olup onlardan hadis aktarmıştır. Bazı Şîî ricâl âlimleri onu sika, bazıları ise Vâkıfliğinden dolayı onu zayıf görmüştür. Sika râviden onun haberine muhalif bir haber gelmediyse İmâmiyye onunkıyla amel etmiştir. bk. Tûsî, *el-Udde*, 1/150 (1. dipnot).

<sup>88</sup> Vâkıfliğin önemli âlimlerinden olan Ebû 'Amr Osmân b. İsa el-Âmirî el-Kilâbî, el-Kâzım ve er-Rızâ'nın ashâbından olup sika muhaddislerden ve fakihlerden kabul edilmektedir. Onun Vâkıflik düşüncesinden vazgeçerek tövbe ettiği ve İsnâaşiyye'ye rücu ettiği aktarılmıştır. bk. Tûsî, *el-Udde*, 1/150 (2. dipnot).

<sup>89</sup> Hicrî 3. asırda yaşamış ilim sahibi bir Şîî ailedir. Bu ailede Hasan b. Muhammed b. Semâ'a gibi hadis ve fıkıh ilminde yetkin sika âlimler ortaya çıkmıştır. Necâşî bahsi geçen kişiyi mutaassıp Vâkıfî şeyhi, muhaddis ve fakih olarak tanımlamıştır. bk. Tûsî, *el-Udde*, 1/134 (4. dipnot).

<sup>90</sup> Hicrî 2. asırda el-Kâzım üzerinde tevakkuf eden meşhur Şîî ailerdendir. Hadis ve fıkıhta Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hasan b. Muhammed et-Tâî gibi meşhur şahsiyetler yetiştirmişlerdir. Tâtarî isimli elbiseler sattıklarından dolayı bu isimle anılmışlardır. bk. Tûsî, *el-Udde*, 1/150 (3. dipnot).

<sup>91</sup> Tûsî, *el-Udde*, 1/150-151; Ayrıca bk. Bekir Kuzudîşli, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 503.

<sup>92</sup> Örneğin, Semâ'a b. Mihrân'dan nakledilen rivayetler için bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 1/20, 430, 534-535, 2/17-18; Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, *Men lâ yahduruhü'l-fakih*, thk. Ali Ekber Çaffârî (Kum: Defter-i İntişârât-ı İslâmî, 1413), 1/63, 170-171, 178, 222; Ebû Ca'fer Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, thk. Hasan el-Müsevî el-Harsân (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1407), 1/37, 47, 92, 259, 395-396; Ebû Ca'fer Tûsî, *el-İstibsâr fi ma'htülîfe mine'l-ahbâr*, thk. Hasan el-Müsevî el-Harsân (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1390), 1/8, 16, 20. Ali b. Ebû Hamza'dan nakledilen rivayetler için bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 1/31, 35, 38, 51, 104; İbn Bâbeveyh, *Men lâ yahduruhü'l-fakih*, 1/350-351, 2/139, 159, 298, 337, 379; Tûsî, *Tehzîb*, 1/228, 243, 272, 344, 351, 408, 443; Tûsî, *el-İstibsâr*, 1/21, 34, 89, 203, 251, 452. Osmân b. Îsâ'dan nakledilen rivayetler için bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 1/31, 38, 57, 64-65, 66; İbn Bâbeveyh, *Men lâ yahduruhü'l-fakih*, 3/57, 58, 4/125, 134-135, 153; Tûsî, *Tehzîb*, 1/6, 23, 39, 40, 143, 170, 172, 191; Tûsî, *el-İstibsâr*, 1/8, 10, 12, 13, 20-21.

<sup>93</sup> Örnek olarak bk. Necâşî, Ahmed b. Ali Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, thk. Mûsâ Zencânî Şübeyrî (Kum: Muesesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1365) 56, 74, 103, 193, 300.

<sup>94</sup> Celâlî - Ribâtî, "Berresi-yi Te'sir-i Unsur-i Mezheb ber Dâver-yi Necâşî Derbâreyi Râviyânî Vâkıfî", 86.

bulunmamaktadır.<sup>95</sup> Tûsî de *Ricâl*'inde 56 Vâkıfî râviden bahsetmektedir.<sup>96</sup> Rivayetlerin kabulü noktasında Necâşî ve Tûsî râvinin güvenilir olup olmadığı konusunda mezhebi aidiyetten ziyade sıdk ve zapta bakılmaktadır. Bazı Vâkıfî râvileri sika olarak göstermesi de bunun delilidir.<sup>97</sup> Onlar, râvinin inancı onu uydurma rivayete ve mezhebini desteğe yöneltmedikçe sikalık için engel olarak görmemektedir.<sup>98</sup> Dolayısıyla Ca'fer es-Sâdik ve Mûsâ el-Kâzım'ın ashâbından olan Mansûr b. Yûnûs Berzenc Vâkıfî<sup>99</sup> olmasına rağmen Necâşî'ye göre hadiste sikadır.<sup>100</sup> Aynı şekilde Ahmed b. Muhammed b. Ali Vâkıfî olmasına rağmen Necâşî,<sup>101</sup> İbn Dâvûd el-Hillî (öl. 707/1307-8),<sup>102</sup> Allâme el-Hillî (öl. 726/1325)<sup>103</sup> gibi birçok ricâl âlimi onu sika kabul etmektedir. Küleynî (öl. 329/941),<sup>104</sup> İbn Bâbeveyh (öl. 381/991)<sup>105</sup> ve Tûsî<sup>106</sup> gibi muhaddislerin de ondan hadis rivayet ettiği görülmektedir.

Vâkıfî râviler hakkında ricâl kitaplarında araştırma yapıldığında çoğunluğun bu görüşünden vazgeçerek tövbe ettiği hatta bazısının ifratından dönerek el-Kâzım'ın mallarını er-Rızâ'ya iade ettiği ile ilgili bilgiler görülmektedir. er-Rızâ'nın gayretleriyle Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr Bezentî, Abdurrahman b. el-Haccâc, Rufâ'a b. Mûsâ, Yûnus b. Ya'kûb, Cemîl b. Dira', Hammâd b. İsa, Hasan b. Ali el-Veşşâ<sup>107</sup> vb. Vâkıfîlikten İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'ne<sup>108</sup> geri dönmüşlerdir.<sup>109</sup> Vâkıfîler'den rivayet almada çağdaş ricâl âlimi Ebû'l-Kâsım Hûî (1899-1992) diğer muhaddislere göre daha mütesahildir. O, bütün Vâkıfîleri, İmâmiyye gibi görüp rivayetlerinin kabulü için imâmî râvide aranan şartları aramaktadır.<sup>110</sup>

Vâkıfîlerin rivayetlerine itimat etmeyip râvi için “mezhebe muhaliftir”, “fasidü'l-mezheptir”, “Vâkıfîdir” gibi ifadeler kullanarak rivayetlerini reddedenler bulunmaktadır.<sup>111</sup>

<sup>95</sup> Celâlî - Ribâtî, “Berresi-yi Te'sir-i Unsur-i Mezheb ber Dâver-yi Necâşî Derbâreyi Râviyânî Vâkıfî”, 97-98.

<sup>96</sup> Nâsırî, *el-Vâkıfiyye*, 1/211-213.

<sup>97</sup> Örnek olarak bk. Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 24, 74, 103, 176, 431.

<sup>98</sup> Celâlî - Ribâtî, “Berresi-yi Te'sir-i Unsur-i Mezheb ber Dâver-yi Necâşî Derbâreyi Râviyânî Vâkıfî”, 86-95.

<sup>99</sup> Ebû Ca'fer Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî* (Kum: Câmî'atü'l-Müderrişîn fi'l-Havzeti'l-İlmiyye, 1373), 343; İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Ricâlü Allâme el-Hillî* (Kum: eş-Şerîf er-Rızâ, 1402/1981), 258.

<sup>100</sup> Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 412.

<sup>101</sup> Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 92;

<sup>102</sup> Hasan b. Ali İbn Dâvûd Hillî, *er-Ricâl* (Tahran: Tahran Üniversitesi, 1342), 424.

<sup>103</sup> İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Ricâl*, 203.

<sup>104</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, 1/460, 4/68.

<sup>105</sup> Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, *el-Hisâl*, thk. Ali Ekber Çaffârî (Kum: Câmîu'l-Muderrisîn, 1403), 1/159.

<sup>106</sup> Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 1/190, 9/14.

<sup>107</sup> Tûsî, *el-Gaybe*, 57.

<sup>108</sup> IV./X. yüzyılın sonlarına doğru İmâmiyye doktrininin bünyesinde yapılan değişikliklerle imamların sayısı on ikiyle sınırlandırılmıştır. Eski İmâmiyye anlayışıyla İsnâaşeriyye arasındaki en önemli fark, imamların sayısının on iki ile sınırlanmış olması ve on ikinci imamın birbirini takip eden iki gaybete girdiği düşüncesinin kabulünde ortaya çıkmıştır. İsnâaşeriyye isminin söz konusu düşünceye ne zaman verildiği kesin olarak bilinmemekle birlikte IV./X. yüzyılın sonlarına kadar gündeme gelmemiştir. İsnâaşeriyye adını eserinde ilk zikreden yazar Abdülkâhîr el-Bağdâdî olmuştur. (bk. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1995), 53, 64.) (s. 53, 64). Daha sonraki dönemlerde İsnâaşeriyye, el-İmâmiyyetü'l-İsnâaşeriyye ve İmâmiyye isimleri mezhep için eş anlamlı olarak kullanılmıştır. bk. Ethem Ruhi Fığlalı, “İsnâaşeriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/143.

<sup>109</sup> Tûsî, *el-Gaybe*, 70-71; Meclisî, *Bihâr*, 48/258-259; Nâsırî, *el-Vâkıfiyye*, 1/179; Esedî, “Berresi-yi Âsâr ve Peyamedhâ-yi Vâkıfe Ber Câmî'a Şîa Pes Ez İmâm Kâzım”, 118.

<sup>110</sup> Şenfâ, *el-Cerh ve'ta'dil 'inde Ş'ati'i-İmâmiyye*, 167.

<sup>111</sup> Tûsî, *el-Udde*, 1/141.

Bu düşüncede olanları Muhakkık el-Hillî (öl. 676/1277) iki isim üzerinden şöyle eleştirmektedir:

“Ali b. Hamza Vâkıfı, Ammâr Fetahî”dir. Onların rivayetleriyle amel edilmez, denilmez. Sika birinin rivayetiyle amel edilebilmesi için ashâbın kabulü ve karinenin bulunması gerekmektedir. Böyle olmazsa akıl, sikanın haberiyle amel edilmesini engellemektedir. Mezkûr isimler gibi Vâkıfî ve Fetahîlerin naklettikleri rivayetler Şîa kitaplarında çok sayıda bulunmaktadır. Haber-i vâhid gibi bazı konularda diğer sikaların rivayetleri reddedilebildiği gibi bunları de reddedilebilir olması rivayetlerinin kabulüne engel değildir.”<sup>112</sup>

Dolayısıyla bir rivayetin kabulünde râvinin sika olup olmadığına bakılmalıdır. Bir râvinin rivayetinde mensubu olduğu fırkayı destekler mahiyette görüşler varsa rivayeti kabul edilmez. Onun dışında itikadına bakarak hadis reddedilmemelidir. Zira hadislerin rivayet zincirleri itikadı bozuk olan isimlerle doludur.<sup>113</sup> Muhaddis bu tür rivayetlerde hadise zarar veren şeyler aramalıdır. Onun dışındaki konularda sikalıği hadis ehline kabul görmüş olanların ahbârıyla amel etmelidir. Nitekim fâsîdül’-mezhebli olmasına rağmen sonradan tövbe edip durumunu düzelterlerin rivayetleri sahih kabul edilmektedir. Ondan hadis nakledenler tövbeden önce mi sonra mı hadisi aldığı bilinmiyorsa sika olduğu tespit edilmeden önce güvenilir râvilerle kıyasla mechûlül’-hâldir. Bu durumda araştırma sonucunda Vâkıfıyye’ye mensup olmadan önceki rivayetleri şartları sağladığından kabul edilir, sonrakilere ise reddedilir.<sup>114</sup>

Şehîd-i Sâni (öl. 966/1559) Vâkıflık görüşünü benimseyenleri fâsık kategorisinde değerlendirmektedir.<sup>115</sup> Ona göre Vâkıfı olanların Vâkıflık görüşünü benimsemeden önceki rivayetleri o dönemde rivayet kabul şartlarını taşıdığından kabul edilmelidir. Vâkıflıktan sonra rivayet ettikleri ise reddedilmelidir. Râvinin hadisi Vâkıflık düşüncesini benimsemesinden önce mi yoksa sonra mı rivayet ettiği konusunda şüpheler oluşursa rivayetin tarihine ve ondan rivayeti nakledenin rivayeti öncesinde mi sonrasında mı aldığı ile ilgili söylediklerine bakılarak karar verilmelidir. Bu bilgiler yoksa rivayet reddedilir.<sup>116</sup> Görüldüğü üzere Şehîd-i Sâni de belli şartları taşıyanların rivayetlerini kabul etmektedir. Ancak rivayetlerinin kabulü noktasında Tûsî’den ve diğer zikredilen ricâl âlimlerinden daha müteşeddît olduğu söylenebilir. Şeyh Bahâî (öl. 1031/1622) vâkıfı düşünceden dönen râvinin rivayetinin kabulü için edanın tövbeden önce olmasının bilinmesini şart koşmaktadır. Bu görüşünü Vâkıfıyye’yi tenkit eden rivayetler üzerinden temellendirmektedir.<sup>117</sup>

Bilindiği üzere râvinin adil, zabt sahibi, tahrife ve yanlış karşı uyanık olması gerekmektedir. Bir râvinin Vâkıfı veya fâsık olup olmadığı bilinmiyorsa ya da iki durum söz

<sup>112</sup> Muhakkık Hillî, *el-Mu’teber fi Şerhi’l-Muhtasar* (Kum: Seyyidül’ş-Şühedâ, 1407/1986), 1/94.

<sup>113</sup> Necâşî, *Ricâlü’l-Necâşî*, 40-41; Nâsîrî, *el-Vâkıfıyye*, 1/181-182; Mehdî Celâlî - Semâne Ribâtî, “Berresi-yi Tatbîkî Revişi İbn Gâdâirî, Şeyh Tûsî ve Necâşî der Teamül bâ Râviyânî Gayr-i İmâmî”, *Ulumu’l-Hadis* 79 (1395), 150 vd.

<sup>114</sup> Nâsîrî, *el-Vâkıfıyye*, 1/184.

<sup>115</sup> Ehl-i sünnet ve Şîa’nın hadis ve fıkına vâkıf olan Şehîd-i Sâni her iki ekolün âlimlerinden icazet almıştır. Hadis usulü alanında kaynak kabul edilen önemli eserler kaleme almıştır. Hayatı ve ilmi birikimi için bk. Ali Sâdıkî (Gulâmî), *eş-Şehîdül’-Sâni Zeynüddîn el-Cübaî el-Âmilî*, çev. Kemâl es-Seyyid (Kum: Müessesetü Ensâriyân, 1995), 21 vd.

<sup>116</sup> Şehîd-i Sâni, *er-Ri’âye fi İlmî’r-rivâye*, thk. Abdülhüseyîn M. Ali Bakkâl (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar’âşî, 1408/1987), 210-211.

<sup>117</sup> Bahâeddin Âmilî, *Meşriku’ş-Şemseyn ve İksîru’s-saâdeteyn*, thk. es-Seyyid Mehdî er-Recâî (Meşhed: Mecma’u’l-Buhûsî’l-İslâmiyye, 1429), 56-61.



konusu olacak şekilde hali meçhulse ya da bu durumlarda olduğu tarih bilinmiyorsa, rivayetin kabulü için zannı galibin olması gerekmektedir. Râvilerin çoğu bu şartlarda olmamasına rağmen Şîa'nın ileri gelenleri onlara rivayet konusunda güvenmiş, onlardan vârid olan rivayetleri tevsik ederek sika râvilerle aralarında hiçbir fark görmemiştir.<sup>118</sup> Vâkıflerin önde gelenlerinden olan Muhammed b. Ali b. Rebâh, Ali b. Ebû Hamza, İshâk b. Harîz'den hadis rivayet edenler bunu fâsıklık veya Vâkıflıktan önce dinlemiş olabilir ya da hadis usulüne uygun olarak Vâkıflıktan önce veya sonra almış olabilir. Vâkıf râviler hadislerini sikadan alıp sikaya verdiği için Şîa'nın ileri gelenleri onların hadislerine güvenip eserlerine almışlardır.<sup>119</sup> Hatta vâkıflıkta müteşeddit olan Ali b. Hasan et-Tâtârî, Ali b. Ebû Hamza ve İshâk b. Cerîr'in<sup>120</sup> rivayetlerini güvenilir oldukları için alıp kullanmışlardır.<sup>121</sup>

Konuyla ilgili hadis şerh kitapları incelendiğinde onların râvilerle ilgili bilgileri ricâl kitaplarından aktardıkları ve onların görüşleri doğrultusunda değerlendirme yaptıkları görülmektedir.<sup>122</sup> Örneğin, Muhammed b. Hasan, Sema'a b. Mihrân'ı incelerken Necâşî'nin onun Vâkıfiyye mezhebine bağlı olduğundan bahsetmeksizin iki defa tevsik ettiğini,<sup>123</sup> İbn Bâbeveyh<sup>124</sup> ve Tûsî'nin<sup>125</sup> onun vâkıflığından bahsettiğini belirtmektedir. Bununla birlikte Vâkıflığın hadisin sıhhatine zarar verip vermediği konusuna değinmemektedir.<sup>126</sup> Aynı şekilde Sadruddîn Şîrâzî, es-Sâdik'ın ashâbından olan ve vâkıf düşüncesini benimseyen İbrâhim b. Abdülhamîd'i Şeyh'in/Tûsî'nin *el-Fihris*'tinde sika olarak gördüğünü<sup>127</sup> belirtmekle yetinmektedir.<sup>128</sup> Bazı şerh kitapları aynı isimde birden fazla râvi varsa ve cerhta'dil âlimlerinin onlar hakkındaki hükümleri birbirinden farklı ise isim karışıklığının önüne geçmek için söz konusu râvilerle ilgili ayırt edici bilgilere yer vermektedir.<sup>129</sup>

Şîi âlimler, Vâkıfleri yağmurda ıslanmış köpeğe, eşeğe<sup>130</sup> vb. hayvanlara benzettikten sonra arkalarında namaz kılınmamasını,<sup>131</sup> kunut duasında kendilerine beddua okunmasını istemiştir.<sup>132</sup> Buna rağmen yukarıda aktarılan bilgilerde de görüldüğü üzere Şîa, Vâkıflerin rivayetlerine belli bir değer atfetmekte ve ihtiyaç duyduğu yerlerde kullanmaktadır. Şîa'nın

<sup>118</sup> Abdullah el-Mâmekânî, *el-Fevâidü'r-ricâliyye min Tenkîhu'l-mekâl fi ilmi'r-ricâl*, thk. Muhammed Rızâ Mâmekânî (Kum: Müessesetü Ali Beyt li İhyâi't-Turâs, 1431/2009), 1/493-494.

<sup>119</sup> Fahrüddîn et-Tureyhî, *Câmiu'l-makâl fînâ yeteallak bi ahvâli'l-hadis ve'r-ricâl*, thk. Muhammed Kâzım et-Tureyhî (Beirut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2011), 19-21.

<sup>120</sup> Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 30/316.

<sup>121</sup> Âmilî, *Meşriku's-Şemseyn*, 61-63.

<sup>122</sup> Örnek için bk. Ahmed b. Zeynüddîn Alevî Âmilî, *Menâhicü'l-ahyar fi şerhi'l-İstibsâr* (Kum: Müessesetü-i İsmâiliyân, 1399), 1/246, 341; Molla Halil Kazvîni, *Sâfi der Şerhi Kâfi* (Kum: Dâru'l-Hadis, 1429), 2/196.

<sup>123</sup> Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 193.

<sup>124</sup> İbn Bâbeveyh, *Men lâ yahduruhü'l-fakih*, 2/121.

<sup>125</sup> Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî*, 337.

<sup>126</sup> Muhammed b. Hasan İbn Şehîd-i Sâni, *İstiksâü'l-itibâr fi şerhi'l-İstibsâr* (Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi't-Turâs, 1419), 4/344. Başka örnekler için bk. İbn Şehîd-i Sâni, *İstiksâ*, 1/182-183.

<sup>127</sup> Ebû Ca'fer Tûsî, *Fihristu kütübi's-Şîa ve usûlihîm*, thk. Abdulazîz et-Tabâtabâî (Kum: Mektebetü'l-Muhakkik et-Tabâtabâî, 1420), 17. Başka örnekler için bk. Sadruddîn Şîrâzî, *Şerhu Usûlü'l-Kâfi*, 2/23-24, 56, 160.

<sup>128</sup> Muhammed b. İbrâhim Sadruddîn Şîrâzî, *Şerhu Usûlü'l-Kâfi*, thk. Muhammed Hâcûî (Tahrân: Müessesetü-i Mutâlâat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1383), 1/541.

<sup>129</sup> Örnek için bk. Alevî Âmilî, *Menâhicü'l-ahyar*, 1/25, 30-31.

<sup>130</sup> Meclisî, *Bihâr*, 48/255.

<sup>131</sup> İbn Bâbeveyh, *Men lâ yahduruhü'l-fakih*, 1/379; Ebû Ca'fer Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Mukni'a*, thk. Ali Ekber el-Çafârî (Tahrân: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1407/1986), 3/32.

<sup>132</sup> Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 460.

dörtlü taksimine (sahih, hasen muvassak/kavî ve zayıf)<sup>133</sup> göre sika Vâkıfın rivayet ettiği hadis muvassak kategorisinde değerlendirilmektedir. Zira muvassak, Şîi olmasına rağmen imâmet konusunda İmâmiyye düşüncesinde olmadığından itikadı bozuk kabul edilen sikanın rivayet ettiği hadise denilmektedir.<sup>134</sup> Dolayısıyla Şîa, sika Vâkıflerin rivayetlerini ihticâta zayıf üstü görmektedir. Rivayetlerine bu şekilde değer atfedilmesi onların el-Kâzım'a kadar ki imamlara inanması, haberlerini nakletmesi ve sonraki imamlarla bir şekilde münasebetlerini sürdürmelerine bağlamak mümkündür.

Kanaatimize göre Şîi imamların ve âlimlerin Vâkıflere yönelik ağır tenkitlerine bakıldığında onlardan hiçbir rivayetin alınmaması ve onların mezhep dairesinin dışına çıkartılması gerekmektedir. Çünkü mezhebin genel kabulüne göre önceki imamı tanımamasına rağmen yaşadığı dönemin imamını tanımadan ölen kişi küfür üzerine ölmüştür.<sup>135</sup> Başka bir rivayette "İmâmını tanımadan ölen kişi câhiliyye ölümü üzerine ölmüştür."<sup>136</sup> Söz konusu rivayette geçen "câhiliyye ölümü üzerine ölmeyi" Ca'fer es-Sâdik "küfür, nifâk ve dalalet üzerine ölmek" olarak açıklamıştır.<sup>137</sup> Bu çelişkiyi şu şekilde açıklamak mümkündür. er-Rızâ başta olmak üzere Şîilerin Vâkıflere yönelik ağır eleştirileri mezhebi imâmet düşüncesi etrafında konsolide etmek, İsnâaşeriyye'den Vâkıfiliğe geçenleri geri döndürtmek ve İmâmiyye'yi ayakta tutmak için yapmış olabilir. Ayrıca Vâkıfî düşüncesini benimseyenler mezhepte, ilim ve irfanda belli bir seviyede olanlardan müteşekkil olduğundan onlar vasıtasıyla aktarılan çok sayıda hadis mezhep içerisinde yer edinmiştir. Onların hepsinin toptan reddedilmesinin mezhepte bir boşluk meydana getirebileceği endişesi, onları belli koşullarda kabule yöneltmiş olabilir.

### Sonuç

Şîa'nın yanı sıra birçok mezhep tarafından bazı mevzularda çoğunluğun görüşünü kabul ettiklerine veya reddettiklerine dair bir şey söylemeden tevakkuf edenler için Vâkıfî terimi kullanılmaktadır. Tarihte Vâkıfî terimini, en çok kullanan mezhebin Şîa olduğunu söylemek mümkündür. Zira her imamın ölümüyle onun yerine geçen imâmetini kabul etmeyip çeşitli gerekçelerle vefat eden üzerinde tevakkuf edenler olmaktadır. Bu da her bir imamın vefatından sonra Şîa'nın kendi içerisinde birbirinden farklı fırkalara bölünmesine sebebiyet vermektedir.

Vâkıfî terimi mutlak olarak kullanıldığında Mûsâ el-Kâzım'ın ölümünü kabul etmeyip ondan sonra tayin edilen oğlu Ali er-Rızâ'nın imâmetini reddeden ve Mûsâ el-Kâzım

<sup>133</sup> Şîa'nın mutekaddimûn döneminde hadisler sahih ve sahih olmayan olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Muteahhirûn dönemi âlimleri bu taksimi yeterli bulmayıp hadisi sıhhat bakımından sahih, hasen muvassak/kavî ve zayıf dörde ayırdılar. Dörtlü taksimin ilk defa kim tarafından yapıldığı tartışmalıdır. Bir görüşe göre İbn Tâvûs diğeriine göre Allame el-Hillî tarafından yapılmıştır. İki görüşün arasında şöyle bulmak mümkündür. İbn Tâvûs öncesinde böyle bir taksimat olmadığına göre bu taksimat onunla başlamış olsa bile Allâme el-Hillî ile yaygınlık kazanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan b. Zeynüddîn İbn Şehîd-i Sâni, *Münteka'l-cümân fi ehâdisi's-sihâh ve'l-husân*, thk. Ali Ekber el-Gıfârî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1435), 1/5-7; Haydâr Hubbullâh, *Nazariyyetü's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmî eş-Şîi* (Beyrut: Dârü'l-İntişâr el-Arabî, 2006), 185-195; Ekrem Berekât, *Durûsun fi ilmi'd-dirâye* (Beyrut: Dârü's-Safve, 2009), 45-46; Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 227.

<sup>134</sup> Şehîd-i Sâni, *er-Rî'âye fi ilmi'r-rivâye*, 84; Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 237.

<sup>135</sup> Ali b. Hüseyin Hâkânî, *Ricâlü'l-Hâkânî*, thk. Muhammed Sâdik Bahru'l-Ulûm (Kum: Mektebül-i'lâmî'l-İslâmî, 1362), 138-139.

<sup>136</sup> Şeyh Müfîd, *el-İfsâh fi'l-İmâme* (Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1413/1992), 28.

<sup>137</sup> Küleyni, *el-Kâfî*, 1/377.

üzerinde tevakkuf edenler anlaşılmaktadır. Şîa'daki genel kanaate göre Vâkıfiliğin ortaya çıkış nedeni her ne kadar maddi menfaat ve inancın suiistimali olsa da onun dışında başka gerekçelerin de var olduğunu rivayetlerden çıkarmak mümkündür. Örneğin, Ali er-Rızâ imam olduğunda bir ara çocuğu olmadığından bazıları "İmam nesilsiz olamaz." iddiasında bulunarak babası üzerinde tevakkuf etmiştir. Bazısı da "İmamın naaşını ancak imam yıkar." rivayetinden hareketle el-Kâzım, Bağdat'ta öldürüldüğünde Medine'de olan er-Rızâ'nın onu cenazesini yıkamadığını belirterek imâmetine karşı çıkmıştır. er-Rızâ, el-Kâzım'da tevakkuf edenleri yalancılık, zındıklık, kâfirlik ve rivayetleri tahrif etmekle suçlayarak lanetlemiştir. er-Rızâ bazı âyetleri batını yorumlayarak onların Vâkıfîler hakkında nâzil olduğunu ileri sürmüş, onlar üzerinden Vâkıfîleri keskin bir dille eleştirmiştir. Bununla Vâkıfıyye gibi diğer fırkalara mensup olan Şîîleri terhîb yöntemiyle kendi imametine döndürtmek istemiş olabilir.

Şîa'nın Vâkıfîleri ıslanmış köpeğe benzeterek onlar hakkında pejoratif bir üslup kullandığı görülmektedir. İmâmiyye Şîası, onları tahkir edip onlardan kaçınılması gerektiğini belirtmesine rağmen belli şartlarda Vâkıfîlerin rivayetlerine değer atfederek ihtiyaç duyduğu yerde kullanmıştır. Sert tenkitler göz önünde bulundurulduğunda bunun bir çelişki olduğunu söylemek mümkündür. Şîa hadis rivayetlerinin önemli bir kısmı Vâkıfîler yoluyla geldiğinden hadis ve ricâl kitaplarında Vâkıfî râvîlerin sayısı ve rivayetleri oldukça fazladır. Ashâb-ı icma başta olmak üzere hadiste kendilerine güvenilen birçok kişi Vâkıfîden sayılmaktadır. Dolayısıyla bu düşünceyi benimseyenler mezhepte önemli ağırlığa sahip kişilerden oluşmaktadır. Onlar vasıtasıyla aktarılan çok sayıda rivayet Şîa hadis mecmualarında yer almaktadır. Onların hepsinin toptan reddedilmesi mezhepte bir boşluk meydana getirebileceği endişesi onları belli koşullarda bile olsa Vâkıfî râvîlerin ahbârını kabule yöneltmek zorunda bırakmış olabilir. Dolayısıyla bazı ricâl âlimleri vâkıfî düşünceye sahip olmayı tek başına bir cerh sebebi olarak görmediği gibi sika olmak için imâmî olmayı da yegâne şart görmemektedir.

Son tahlilde Vâkıfî râvîlerin rivayetlerinin mezhep içerisindeki ağırlığı, hangi mevzulara yoğunlaştığını ortaya koyacak ciddi çalışmalara halen ihtiyaç duyulmaktadır. Vâkıfîleri eleştiren rivayetlerde de görüldüğü üzere Şîa'da muhalifini lanetlemek son derece yaygındır. Dolayısıyla liân veya mulâane konusu sosyoloji ve psikoloji ilimlerinin metodolojileri açısından konu edinerek özgün bir çalışma yapılabilir.

**Kaynakça | References**

- Abdülkâhir el-Bağdâdî. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1995.
- Âmilî, Bahâeddin. *Meşriku's-şemseyn ve iksîru's-sââdeteyn*. thk. es-Seyyîd Mehdî er-Recâî. Meşhed: Mecma'ü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1429.
- Asadi, Mahmoud. "The Study of the Effects and Consequences of Vagifiyya on Shia Society After Imam Kazem (AS)". *Moskuya Journal* 47 (1397), 114-126.
- Alevî Âmilî, Ahmed b. Zeynüddîn. *Menâhicü'l-ahyar fi şerhi'l-İstibsâr*. 3 Cilt. Kum: Müessesese-i İsmâliyyân, 1399.
- Algar, Hamid. "Hasan el-Askerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/289. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Berekât, Ekrem. *Durûsun fi ilmi'd-dirâye*. Beyrut: Dârü's-Safve, 2009.
- Bozan, Metin. "Ali er-Rıza'nın Velihtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)". *Dini Araştırmalar* 7/19 (Haziran 2004), 159-171.
- Buyukkara, Mehmet Ali. "The Schism in the Party of Mūsā al-Kāzım and the Emergence of the Wâqifa". *Arabica* 47/1 (2000), 78-99.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İmamiyye Şia'sının Hadis Usulünde 'Mezhebi Bozuk' Raviler (II): Örneklerle Mezhebi Bozuk Rical Rivayetlerinin Değeri". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XVII/4 (2004), 354-368.
- Cedîdî Nejât, Muhammed Rızâ. *Mu'cemu mustalahâti'r-ricâl ve'd-dirâye*. ed. Muhammed Kâzım Rahmân Sitâyîş. Kum: Dârü'l-Hadîs, 2. Basım, 1424/2003.
- Celâlî, Mehdî - Ribâtî, Semâne. "Berresi-yi Tatbîkî Revişi İbn Gâdâirî, Şeyh Tûsî ve Necâşî der Teamül bâ Râvîyânî Gayr-i İmâmî". *Ulumu'l-Hadis* 79 (1395), 144-167.
- Celâlî, Mehdî - Ribâtî, Semâne. "Berresi-yi Te'sir-i Unsur-i Mezhep ber Dâver-yi Necâşî Derbâreyi Râvîyânî Vâkıfı". *Tahkikât Ulumu'l-Kur'ân ve'l-Hadîs* 28 (1394), 79-101.
- Esedî, Mahmud. "Berresi-yi Âsâr ve Peyamedhâ-yi Vâkıfe Ber Câmî'a Şîa Pes Ez İmâm Kâzım". *Miskeveyh* 47 (1397), 114-126.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1990.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İsnâaşeriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/142-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Furât el-Kûfî, Furât b. İbrâhim. *Tefsîru Furât el-Kûfî*. Tahran: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-İslâmî, 1. Basım., 1410.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abdulhumejd Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003.
- Hâkânî, Ali b. Hüseyin. *Ricâlü'l-Hâkânî*. thk. Muhammed Sâdık Bahru'l-Ulûm. Kum: Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 2. Basım, 1362.
- Hakyemez, Cemil. *Şîa'da Gaybet İnanıcı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Hassan Pour, Seyyed Abdolkarim. "Imam Reza's Confrontation with the Mentality and Action of Waqifite". *Journal of Razavi Culture* 1/4 (20 Şubat 2014), 144-169.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *Ricâlü Allâme el-Hillî*. Kum: eş-Şerîf er-Rızâ, 2. Basım, 1402/1981.
- Hillî, Muhakkık. *el-Mu'teber fi şerhi'l-Muhtasar*. Kum: Seyyidü's-Şühedâ, 1407/1986.

- Hıfñî, Abdulmun'im. *Mevsûatü'l-fırak ve'l-cemaât ve'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*. Kahire: Dârü'r-Reşâd, 1993.
- Hubbullâh, Haydâr. *Nazariyyetü's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmî eş-Şüî*. Beyrut: Dârü'i-İntişâr el-Arabî, 1. Baskı., 2006.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *el-Hisâl*. thk. Ali Ekber Ğaffârî. 2 Cilt. Kum: Câmiu'l-Muderrisîn, 1403.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *'Uyûnu ahhbâri'r-Rızâ*. Tahrân: Neşr-i Cihân, 1420/1999.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *İlelü'ş-şerâî'*. Kum: Mektebetü Dâverî, 1427/2006.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*. thk. Ali Ekber Ğaffârî. 4 Cilt. Kum: Defter-i İntişârât-ı İslâmî, 2. Basım, 1413/1992.
- İbn Dâvûd Hillî, Hasan b. Ali. *er-Ricâl*. Tahrân: Tahrân Üniversitesi, 1342.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1414/1993.
- İbn Şehîd-i Sâni, Hasan b. Zeynüddîn. *Münteka'l-cümân fi ehâdisi's-sihâh ve'l-husân*. thk. Ali Ekber el-Gıfârî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1435.
- İbn Şehîd-i Sâni, Muhammed b. Hasan. *İstiksâü'l-itibâr fi şerhi'l-İstisbâr*. 7 Cilt. Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi't-Turâs, 1419.
- Kazvînî, Molla Halil. *Sâfi der Şerhi Kâfi*. Kum: Dârü'l-Hadîs, 1429.
- Keşşî. *Ricâlü'l-Keşşî ihtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî - Hasan el-Mustavfi. Meşhed: Menşurâtü Câmîatü Meşhed, 1409/1988.
- Kummî, Sa'd b. Abdullah. *el-Makâlât ve'l-fırak*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahrân: Matbaatü Hayderî, 1341.
- Kutluay, İbrahim. *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dil*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Baskı., 2012.
- Kutluay, İbrahim. "Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1 (30 Haziran 2017), 29-50.  
<https://doi.org/10.33420/marife.591725>
- Kutluay, İbrahim. *Şîa'da Hadis Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü İle Mukayeseli Bir Çalışma*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Küleynî. *el-Kâfi*. thk. Ali Ekber Ğaffârî - Muhammed Âhûndî. 8 Cilt. Tahrân: Dârü'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1407/1986.
- Mâmekânî, Abdullah. *el-Fevâidü'r-ricâliyye min Tenkîhu'l-mekâl fi ilmi'r-ricâl*. thk. Muhammed Rızâ Mâmekânî. 36 Cilt. Kum: Müessesetü Ali Beyt li İhyâi't-Turâs, 1431/2009.
- Mâmekânî, Abdullah. *Mikbâsü'l-hidâye fi ilmi'd-dirâye*. thk. Muhammed Rızâ Mâmekânî. 2 Cilt. Kum: Delil-i Mâ, 1428/2007.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-envâr*. 110 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1403/1982.
- Meşkûr, Muhammed Cevâd. *Mevsûatü'l-fıraki'l-İslâmiyye*. Beyrut: Mecmau'l-Buhusi'l-İslâmiyye, 1995.
- Mousavinia, Saeeda Sadat vd. "Study Waqifite's Ideas in the Occultation's Tradittion". *The Promised East* 13/50 (22 Haziran 2019), 99-118.
- Müfid, Şeyh. *el-İfsâh fi'l-İmâme*. Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 2. Basım, 1413/1992.

- Nâsırî, Riyâd Muhammed Habîb. *el-Vâkıfıyye dirâse tahlîliyye*. Meşhed: el-Mu'terü'l-Âlemî li'l-İmâm er-Rızâ, 1409/1988.
- Necâşî, Ahmed b. Ali. *Ricâlü'n-Necâşî*. thk. Mûsâ Zencânî Şübeyrî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 6. Basım, 1365.
- Necef, Muhammed Mehdî. *el-Câmi li ruvâtı ashâbi'l-İmâm er-Rızâ*. Meşhed: el-Mu'terü'l-Âlemî li'l-İmâm er-Rızâ, 1407.
- Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ. *Fıraku's-Şî'a*. Beyrut: Menşûrâtü'r-Rızâ, 2012.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-lüğati'l-Ârabiyyeti'l-mu'âsira*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1429/2008.
- Öz, Mustafa. "Beyhesiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/65. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Öz, Mustafa. "Mûsâ el-Kâzım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/219-221. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Öz, Mustafa. "Vâkıfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/487-488. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Sâdikî (Gulâmî), Ali. *eş-Şehîdü's-Sânî Zeynüddîn el-Cübaî el-Âmilî*. çev. Kemâl es-Seyyîd. Kum: Müessesetü Ensâriyân, 1995.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Şerhu Usûlü'l-Kâfi*. thk. Muhammed Hâcûî. 4 Cilt. Tahran: Müessesese-i Mutâlâat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1383.
- Sübhânî, Ca'fer. *Külliyât fi ilmi'r-ricâl*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 6. Basım, 1425/2004.
- Şehîd-i Sâni. *er-Ri'âye fi ilmi'r-rivâye*. thk. Abdülhüseyn M. Ali Bakkâl. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'aşî, 1408/1987.
- Şenfâ, Sa'd Râşid eş-. *el-Cerh ve't-ta'dil 'inde Şî'ati'i-İmâmiyye 'arzun ve nakdun dirase tatbikiyye 'alâ İbn Mutahhar el-Hillî ve Ebî'l-Kâsım el-Huî*, ts.
- Tabâtabâî, Muhammed Kâzım. *Târîh-i Hadîs*. Kum: Müessesese-i İlmi-yi Ferhengi-yi Dâru'l-Hadîs, 1396.
- Tabersî. *Mecmeu'l-beyân*. 10 Cilt. Tahran: Nâsır Husru Yayınları, 3. Basım., 1372.
- Topgül, Muhammed Enes. *Erken Dönem Şîi Ricâl İlmi Keşşî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Tureyhî, Fahrüddîn. *Câmiu'l-makâl fimâ yeteallak bi ahvâli'l-hadîs ve'r-ricâl*. thk. Muhammed Kâzım et-Tureyhî. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2011.
- Tureyhî, Fahrüddîn. *Mecmau'l-bahreyn*. thk. Ahmed Hüseyin Eşkûrî. Tahran: Murtezâvî, 3. Basım., 1375.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *el-İstibsâr fi ma'htülîfe mine'l-ahbâr*. thk. Hasan el-Müsevî el-Harsân. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1. Basım., 1390.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *Fihristu kütübi's-Şîa ve usûlihîm*. thk. Abdulazîz et-Tabâtabâî. Kum: Mektebetü'l-Muhakkik et-Tabâtabâî, 1420.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *Ricâlü't-Tûsî*. Kum: Câmi'atü'l-Müderrişîn fi'l-Havzeti'l-İlmiyye, 3. Basım, 1373.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Mukni'a*. thk. Ali Ekber el-Ğafârî. 10 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1407/1986.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *Tehzîbü'l-ahkâm*. thk. Hasan el-Müsevî el-Harsân. 10 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 4. Basım., 1407.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *el-'Udde fi usûli'l-fikh*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1417/1996.

- Tûsî, Ebû Ca'fer. *el-Gaybe*. thk. Abdullah et-Tahrânî - Ali Ahmed Nâsîh. Kum: Dârü'l-Meârifî'l-İslâmiyye, 1411/1990.
- Ünalın, Abdullah. *Şîa'da Hadîs Usûlü*. ed. Abdurrahman Ece. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2. Basım., 2021.
- Üzüm, İlyas. "Memtûre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/100-101. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zakeri, Muhammad Taqî - Safari Forooshani, Nematollah. "A Study on Waqifite Debates with Imamiyya as Reflected in Traditions, a Case Study of Abdul Karim Ibn Amr Khath`ami". *Journal of Imamiyyah Studies* 3/5 (23 Ağustos 2017), 5-26.

## Değer Eğitiminde İşe Koşulacak Beceriler: Uzman Görüşüne Dayalı Bir İhtiyaç Analizi

Hasan Meydan

0000-0002-9093-7555

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye

[ror.org/04ttnw109](http://ror.org/04ttnw109)

[hasanmeydan@sakarya.edu.tr](mailto:hasanmeydan@sakarya.edu.tr)

Sevgi Coşkun Keskin

0000-0002-8477-6134

Sakarya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Sakarya, Türkiye

[ror.org/04ttnw109](http://ror.org/04ttnw109)

[scoskun@sakarya.edu.tr](mailto:scoskun@sakarya.edu.tr)

Elif İçöz Arslan

0000-0003-1840-8736

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, Sakarya, Türkiye

[ror.org/04ttnw109](http://ror.org/04ttnw109)

[elificozarslan@gmail.com](mailto:elificozarslan@gmail.com)

Özge Algül

0000-0001-6104-5139

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, Sakarya, Türkiye

[ror.org/04ttnw109](http://ror.org/04ttnw109)

[ozge.algul@ogr.sakarya.edu.tr](mailto:ozge.algul@ogr.sakarya.edu.tr)

### Öz

Beceri temelli eğitim ve değer eğitimi son yıllarda Türk eğitim sisteminde program geliştirme çalışmalarının önemli kavramları olmuştur. Bu çalışma beceri temelli eğitim ile değer eğitiminin öğretim programlarındaki bir aradalığı ve her iki yaklaşımın söylem ve eylem bütünlüğü ortak paydasında bulunduğu gerçeğinden hareket etmektedir. Çalışmanın amacı değer eğitiminde beceri-değer ilişkisini anlamak ve beceri temelli bir değer eğitiminde odaklanılması gereken beceriler ve alt becerileri belirlemektir.

Çalışma nitel araştırma yaklaşımına uygun olarak fenomenoloji (görüngübilim) deseninde yapılandırılmıştır. Veri toplama tekniği olarak mülakat ve odak grup görüşmeleri kullanılmıştır. Çalışma grubu amaçlı örnekleme tekniğine uygun olarak beceri ve değer eğitimi konusunda lisansüstü eğitim yapan ya da tamamlamış 25 araştırmacı ve eğitimciden oluşmuştur. Yapılan içerik analizinde kullanılacak kodlar için Meydan (2021) tarafından geliştirilen “Ahlaki Kişiliği Oluşturan Beceriler, Gelişimi ve Eğitimi” başlıklı modeldeki temel beceriler ve yetkinlik göstergeleri referans alınmış ancak inceleme bu maddelerle sınırlandırılmamıştır.

Elde edilen bulgular, öncelikle değer eğitiminde değer-beceri ilişkisi, ardından da değer eğitiminde hangi becerilerin işe koşulması gerektiğine dair iki ana tema üzerinden incelenmiştir. Beceri-değer ilişkisine dair bulgular katılımcıların görüşlerinin “aracı-istikamet belirleyici” kavramları ile özetlenebileceğini göstermiştir. İkinci temada ise katılımcılar bilişsel, duyuşsal ve sosyal-davranışsal ana beceri kümelerinin altında toplam 23 bileşen/alt becerinin değerlerin öğretiminde işe koşulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Beceri temelli bir anlayışla değerlerin öğretimi için bir model, ölçme aracı ve taslak öğretim programı geliştirilmesini amaçlayan bir TÜBİTAK projesinin ilk aşamasından elde edilen



verilerle hazırlanan bu çalışmanın bulgularının değer eğitimi uygulama ve planlama süreçlerine katkı vermesi beklenmektedir.

### Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi; Değer Eğitimi; Beceri Temelli Eğitim; Beceri Temelli Değer Eğitimi; Ahlaki Beceriler

### Öne Çıkanlar

- Bu çalışma değer eğitiminde beceri-değer ilişkisi ve beceri temelli bir değer eğitiminde odaklanılması gereken beceriler ve alt becerilerin neler olduğunu konu edinmektedir.
- Tamamı değer ve beceri eğitimi konusunda lisansüstü eğitim yapan ya da tamamlamış araştırmacılardan oluşan çalışma grubundan elde edilen veriler, öncelikle değer eğitiminde değer-beceri ilişkisi, ardından da değer eğitiminde hangi becerilerin işe koşulması gerektiğine dair iki ana tema altında ele alınmaktadır.
- Katılımcılar bilişsel, duyuşsal ve sosyal-davranışsal becerilerin, ahlaki değerlerin hayata transfer edilebilmesi için aracı olduğunu ifade etmişlerdir.
- Çalışma grubu verilerinin araştırma ekibince çözümlenmesi sonucunda değer eğitiminde işe koşulacak temel beceriler bilişsel (ahlaki muhakeme), duyuşsal (ahlaki duyuş) ve sosyal-davranışsal beceriler olarak şekillenmiştir.
- Beceri temelli değer eğitimi için model geliştirmeyi amaçlayan bir TÜBİTAK projesinin ilk aşama verileri ile hazırlanan bu çalışmanın bulgularının değer eğitimi uygulama ve planlama süreçlerine katkı vermesi beklenmektedir.

### Atıf Bilgisi

Meydan, Hasan – Keskin, Sevgi Coşkun – Arslan, Elif İçöz – Algül Özge. “Değer Eğitiminde İşe Koşulacak Beceriler: Uzman Görüşüne Dayalı Bir İhtiyaç Analizi”. *Eskiye*ni 54 (Eylül 2024), 1485-1512. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1462967>

### Makale Bilgileri

<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışma Prof. Dr. Hasan MEYDAN' ın proje yürütücüsü olduğu TÜBİTAK-1001 Beceri Temelli Değer Eğitiminin İmkanı: Beceri Temelli Bir Değer Eğitimi Modeli, Programı ve Öğretmen Eğitim Modülü Geliştirmek adlı projenin bilimsel /akademik çıktısıdır.
<i>Etik Kurul İzni</i>	<i>Etik onay, Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 11.09.2023 tarihli ve E-61923333-050.99-280883 sayılıdır.</i>
<i>Geliş Tarihi</i>	01 Nisan 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	30 Eylül 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	30 Eylül 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>Yazar Katkıları</i>	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1) Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%20) - Yazar-3 (%20) - Yazar-4 (%10) Veri Toplanması (CRediT 2) Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%10) - Yazar-3 (%20) - Yazar-4 (%20) Araştırma - Veri Analizi - Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)Yazar-1 (%40) - Yazar-2 (%30) - Yazar-3 (%10) - Yazar-4 (%20) Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%20) - Yazar-3 (%20) - Yazar-4 (%10) Metnin Geliştirilmesi ve Tashihi (CRediT 14)Yazar-1 (%40) - Yazar-2 (%20) - Yazar-3 (%30) - Yazar-4 (%10)
<i>S. Kalkanma Amaçları</i>	4 Nitelikli Eğitim
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0



## Skills For Value Education: A Needs Analysis Based On Expert Opinion

Hasan Meydan

0000-0002-9093-7555

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Sakarya, Türkiye

[ror.org/04ttnw109](http://ror.org/04ttnw109)

[hasanmeydan@sakarya.edu.tr](mailto:hasanmeydan@sakarya.edu.tr)

Sevgi Coşkun Keskin

0000-0002-8477-6134

Sakarya University, Faculty of Education, Department of Turkish and Social Sciences Education, Sakarya, Türkiye

[ror.org/04ttnw109](http://ror.org/04ttnw109)

[scoskun@sakarya.edu.tr](mailto:scoskun@sakarya.edu.tr)

Elif İçöz Arslan

0000-0003-1840-8736

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, PhD Student, Sakarya, Türkiye

[ror.org/04ttnw109](http://ror.org/04ttnw109)

[elifcozarslan@gmail.com](mailto:elifcozarslan@gmail.com)

 zge Alg l

0000-0001-6104-5139

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, PhD Student, Sakarya, Türkiye

[ror.org/04ttnw109](http://ror.org/04ttnw109)

[ozge.algul@ogr.sakarya.edu.tr](mailto:ozge.algul@ogr.sakarya.edu.tr)

### Abstract

Skills-based education and value education have been important concepts in curriculum development studies in the Turkish education system in recent years. This study is based on the coexistence of skills-based education and value education in curricula and the fact that both approaches come together in the common denominator of integrity of discourse and action. The aim of the study is to understand in value education and to identify the skills and sub-skills that should be focused on in a skills-based value education.

The study was structured in a phenomenological design in accordance with the qualitative research approach. Interviews and focus group discussions were used as data collection techniques. The study group consisted of 25 researchers and educators who are undertaking or have completed postgraduate education on skills and value education in accordance with the purposive sampling technique. The codes to be used in the content analysis were based on the basic skills and competence indicators in the model titled "Skills Forming Moral Personality, Its Development and Education" developed by Meydan (2021), but the analysis was not limited to these items.

The findings were first analyzed in terms of the value-skill relationship in value education, and then in terms of which skills should be used in value education. The findings on the skill-value relationship showed that the views of the participants could be summarised with the concepts of "mediator-determinant". In the second theme, the participants stated that a total of 23 components/sub-skills under the main skill clusters of cognitive, affective and social-behavioral should be used in teaching values. The results of this study, which is based on the data from the first phase of a T B TAK project that aims to develop a model,

measurement tool and draft curriculum for teaching values with a skill-based approach, are expected to contribute to the implementation and planning processes of value education.

### Keywords

Religious Education; Value Education; Skill Based Education; Skill Based Value Education; Moral Skills

### Highlights

- This study focuses on the skill-value relationship in value education and the skills and sub-skills that should be emphasised on in a skills-based value education.
- The data obtained from the study group, all of whom are or have completed postgraduate education on value and skills education, are discussed under two main themes: first, the value-skill relationship in value education, and second, which skills should be employed in value education.
- The participants stated that cognitive, emotional and social-behavioral skills are the means by which moral values can be transferred to life.
- As a result of the the research team's analysis of the study group data, the basic skills to be used in value education were identified as cognitive (moral reasoning), affective (moral affect) and social-behavioral skills.
- The findings of this study, which was prepared with the first stage data of a TÜBİTAK project that aims to develop a model for skill-based value education, are expected to contribute to the implementation and planning processes of value education.

### Citation

Meydan, Hasan – Keskin, Sevgi Coşkun – Arslan, Elif İçöz – Algül Özge. “Skills For Value Education: A Needs Analysis Based On Expert Opinion”. *Eskiyei* 54 (September 2024), 1485-1512. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.1462967>

### Article Information

<i>Ethical Statement</i>	This study was conducted by Prof. Dr. Hasan MEYDAN as the project coordinator of TUBİTAK-1001 The Possibility of Skill-Based Value Education: Developing a Skill-Based Value Education Model, Program and Teacher Training Module.
<i>Ethics committee approval</i>	Ethical approval was granted by Sakarya University Social and Human Sciences Ethics Committee and is dated 11.09.2023 and numbered E-61923333-050.99-280883.
<i>Date of submission</i>	01 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	30 September 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyendergi@gmail.com">eskiyendergi@gmail.com</a>
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1) Author-1 (%50) - Author-2 (%.20) - Author-3 (%20) - Author-4(%10) Data Curation (CRediT 2) Author-1 (%50) - Author-2 (%.10) - Author-3 (%20) - Author-4(%20) Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11) Author-1 (%40) - Author-2 (%.30) - Author-3 (%10) - Author-4(%20) Writing (CRediT 12-13) Author-1 (%50) - Author-2 (%.20) - Author-3 (%20) - Author-4(%10) Writing – Review & Editing (CRediT 14) Author-1 (%40) - Author-2 (%.20) - Author-3 (%30) - Author-4(%10).S.
<i>Development Goals</i>	4 Quality Education
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

## Giriş

Türkiye’de 2000’li yıllarda yapılan program değişiklikleri ile beceri, yeterlilik ve yetkinlik temelli eğitim gibi kavramlar gündemimize girdi (Yemenici, 2023). Mesleki Yeterlilik Kurumunun kurulması, eğitim sisteminin farklı kademelerinde geliştirilmesi hedeflenen becerileri tanımlayan Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi’ nin (Türkiye Yeterlilikler Çerçevesine Dair Tebliğ, 2015) hazırlanması yeni eğitim yaklaşımı ile uyumlu adımlar oldu. Eğitim alanında yakın ilişki içinde bulunan UNICEF ve OECD gibi uluslararası organizasyonların çalışmaları, Türkiye’nin PISA karnesi üzerine değerlendirmeler (BBC, 2017), 21. yüzyıl becerilerine dair raporlar (OECD, 2015; OECD, 2019; TTKB, 2023) beceri temelli eğitimin popülaritesinin artırdı. Neticede 2018 yılında güncellenen programlar - başlangıç düzeyinde de olsa - beceri temelli yaklaşıma göre hazırlanmış programlar olarak tanıtıldı.

Aynı dönemde Türk eğitim sisteminde görünürlüğü artan bir diğer olgu değer eğitimi oldu. Önceleri yapılandırmacı anlayış, devamında ise öğrenme yaşantıları açısından yapılandırmacı eğitimle büyük ortaklıklar içeren beceri temelli eğitimle değerleri öğretmek amaçlandı (Sturgis - Casey, 2018). Fakat bu süreçte “öğrenciyi, bireyselliği, yaparak yaşayarak öğrenmeyi, çoklu kaynak kullanımını, her durumda bilginin yeniden yapılandırılmasını ve işe yararlığını öne çıkartan bir eğitim anlayışı içerisinde değerler nereye konumlanır” sorusunu gerçek anlamı ile sorduğumuz kanaatinde değiliz. Oysa 1960’lı yıllarda değer eğitimine ilişkin en bireyselci yaklaşımların mimarı olanlar, 2000’li yıllara gelindiğinde “değerleri sorgulayan bir eğitimden” değerleri nasıl uygulayabilirim sorusuna odaklanan bir eğitime geçiş yapmıştı (Kirschenbaum, 2000).

Son yıllarda kişiliğin çok katmanlı yapısına yönelik çalışmalar da değer eğitimi, beceri temelli bir anlayışla düşünmeyi gerekli kılmıştır. Söz konusu bulgular giderek karmaşıklaşan sosyal gerçekliğe değerleri transfer edebilmenin bireyde bilişsel, duyuşsal, sosyal ve davranışsal becerileri geliştirmeyi gerektirdiğini göstermektedir (Blasi, 1999; Oser, 2013; Narvaez, 2019). Teorinin uygulamaya dönüşümüne yönelik arayışların sonucu olarak sunulan beceri temelli eğitim ile değer eğitiminin yollarının kesişim noktası da tam burasıdır (Ralf vd., 2020). Eğitimin bütünselliği ve değer eğitiminin en önemli hedeflerinden birisinin söylem ile eylem arasındaki tutarlılığı sağlamak olduğu düşünüldüğünde değer eğitimi beceri temelli bir perspektifle değerlendirmenin makul olduğu sonucuna ulaşılabilir. Nitekim çeşitli ülkelerde beceri temelli değer eğitimi hedefleyen öğretim programı arayışları dikkat çekmektedir (Lilja - Osbeck, 2020).

2018 DKAB öğretim programları üzerine yapılan incelemeler, belirlenen yetkinlik alanları ile değerler ve öğretiminin ilişkisinin sağlıklı biçimde kurulmadığını göstermektedir. Programlarda yer alan kazanımların ahlaki becerileri destekleme durumu oldukça yetersizdir. Kazanımlar beceri gelişimine katkısı çok az olan Bloom taksonomisinin alt düzeylerinde yazılmıştır (Meydan, 2021; Kasap Kayış - Meydan, 2023). Öte yandan araştırmalar Türkiye’de öğretmenlerin ahlak ve değerleri geliştirilebilir bir beceri alanı olarak değil teorik bir alan olarak görmeye daha eğilimli olduğunu göstermektedir (LePagea, 2011). Bu durum programlardaki yetersiz yönergelerle birleştiğinde değer eğitiminin bilgi ve uygulamayı bütünleştirebilen bir çaba olmak yerine değerler hakkında

öğretim haline dönüşmesine neden olmaktadır (Meydan, 2019; Öztürk, 2024; Öztürk - Mutlu, 2017).

Değer eğitimi konusunda hatırı sayılır miktarda içeriğe sahip olan Sosyal Bilgiler ve DKAB gibi derslerin programında toplam on üç temel yetkinlik alanı belirlenmiştir (MEB, 2018a; MEB, 2018b). Temel yetkinlik alanlarından sosyal vatandaşlıkla ilgili yetkinlikler, inisiyatif alma ve girişimcilik, kültürel farkındalık ve ifade, öz farkındalık, bilgi okuryazarlığı, insan hakları ve demokratik duyarlılık yeterliliği değer eğitimi ile ilgili görülmektedir. Ancak yetkinliklerin açıklamalarında yalnızca inisiyatif alma ve girişimcilikte “etik değerlerin farkında olma ve iyi yönetişi desteklemeyi de kapsar” açıklamasıyla etik alana açık bir gönderme yapılmıştır (MEB, 2018c). Diğer yetkinlik alanlarında ilişkilendirmeler yoruma açıktır. Örneğin sosyal vatandaşlıkla ilgili yetkinliğin çatışma çözme, kültürel farkındalık yetkinliğinin farklı etik perspektifleri görme, öz farkındalığın kişinin bilişsel ve duyuşsal öz düzenlemesine dair yeterliliğini içerdiği değerlendirilebilir.

Farklı disiplinlerden eğitimcilerle çalışmalar, öğretim programlarında beceri ve eğitime dair ortak bir çerçeve ihtiyacını ortaya koymuştur (Aşkar - Altun, 2023). Benzer bir ihtiyacı ahlak ve değer eğitimi alanı için ifade etmek mümkündür. Yemenici'nin (2023) DKAB öğretmenleri ile yaptığı saha araştırması beceri ve yetkinlikler; beceri temelli öğrenme yaklaşım ve uygulamaları konusunda öğretmenlerin eğitime ihtiyaç duyduklarını ve öğretim programlarının bu konuda kendilerine rehberlik etmemesini eleştirdiklerini göstermektedir. Bu çalışmanın hazırlandığı dönemde geliştirme süreci devam eden öğretim programlarının temel yaklaşımının beceri temelli eğitim olacağı anlaşılmaktadır (MEB - UNICEF, 2023). Mevcut gelişmeler, önceki programlar ve öğretmenlerle gerçekleştirilen çalışmalarda ulaşılan sonuçlar eğitim sisteminin önemli bir bileşeni olarak değerlerin beceri temelli bir model içinde öğretimine dair arayışı gerekli kılmaktadır.

Bu doğrultuda beceri temelli bir değer eğitimi modeli geliştirmek amacıyla Meydan'ın (2021) gerçekleştirdiği çalışma dışında Türkçe literatürde bir çalışmaya rastlanmamıştır. Meydan literatür incelemesi yöntemi ile gerçekleştirdiği çalışmasında değer eğitiminde geliştirilmesi gereken becerileri ahlaki duyarlılık, ahlaki muhakeme/yargı, ahlaki motivasyon (duyguları kontrol ve irade) ve ahlaki davranış olarak belirlemiştir. Modelde, becerilerin yanı sıra becerinin kazanıldığını gösteren yetkinlik göstergeleri ve bu becerileri geliştirmek için kullanılabilecek eğitimsel strateji ve yöntemlere de örnekler verilmiştir. Örneğin ahlaki motivasyon becerisi kendi duygularını fark edebilme, duygusal öz düzenleme yapabilme, empati yapabilme gibi yetkinlik göstergelerine sahip olup kişilik ideali oluşturmaya yönelik eğitsel çalışmalarla desteklenebilmektedir. Söz konusu çalışmada konunun uzman görüşleri ve saha verileri ile derinleştirilerek çalışılması önerilmiştir.

Bu çalışmanın amacı değer eğitiminde beceri-değer ilişkisini anlamak ve beceri temelli bir değer eğitiminde odaklanılması gereken beceriler ve alt becerilerin neler olduğunu gösteren bir model geliştirmektir. Bu amaçla eğitimci ve akademisyenlerden oluşan 25 kişilik çalışma grubundan elde edilen veriler; Meydan'ın aynı amaçla 2021 yılında literatür taraması ile önerdiği model, MEB'in program geliştirme çalışmalarında referans aldığı Programlar Ortak Metni (MEB, 2024), K12 Bütüncül Çerçevesi (MEB - UNICEF, 2023) ve Talim Terbiye kurulu Başkanlığı'nın 21. Yüzyıl Becerileri ve Değerler (TTKB, 2023) raporu referans

alınarak analiz edilmiştir. Analizler sonucunda ulaşılan yeni model, bu çalışmanın ilk aşamasını oluşturduğu TÜBİTAK projesinin danışma ekibinde yer alan eğitimciler, PDR ve program geliştirme uzmanları ile iki farklı toplantıda tartışılarak modele son şekli verilmiştir. Çalışma bulgularının beceri temelli bir değer eğitimi programı için veri sağlamakla birlikte uygulayıcılar için değerleri hangi becerilerle beraber öğretebilirsek uygulanmalarını kolaylaştırabiliriz sorusuna cevaplar sunacağı değerlendirilmektedir.

## 1. Yöntem

### 1.1. Araştırma Deseni

Bu çalışma nitel araştırma yaklaşımına uygun olarak fenomenoloji (görüngübilim) deseninde yapılandırılmıştır. Fenomenoloji (görüngübilim) deseni kişi ya da grupların belirlenen fenomene/ kavrama dair yaşanmışlıklarından veya yükledikleri anlamlardan yola çıkarak “Gerçek nedir?” sorusuna yanıt aramaktadır. Patton’a göre (2018) fenomenoloji (görüngübilim) tanımlayıcı bir niteliğe sahiptir ve amaçlarından biri olguları tanımlamaktır. Creswell (2015) ise fenomenoloji (görüngübilim) desenini kişi veya kişilerin fenomenle/kavramla ilgili yaşanmış deneyimlerin ortak anlamı şeklinde tanımlamaktadır.

Çalışmamız özelinde beceriler ile değerler arasında literatür incelemeleri ile öngörülebilir olan ilişkinin boyutları, değer eğitiminde hangi becerilerin işlevsel olabileceğinin belirlenmesi için konunun uzmanlarının algı ve deneyimlerine müracaat edilmesi fenomenoloji (görüngübilim) deseninin odağına uygun düşmektedir.

### 1.2. Verilerin Toplanması

Çalışmada veri toplama tekniği olarak mülakat ve odak grup görüşmeleri kullanılmıştır. Mülakat ve odak grup görüşmeleri ile geliştirilmesi amaçlanan model ve taslak program için mümkün olduğunca geniş bir beceri öneri havuzuna erişilmesi amaçlanmaktadır. Bu nedenle mülakatlarda taslak model (Meydan, 2021) referans alınarak oluşturulan soruların yanında özellikle görüşmecilerin kendi önerilerini paylaşmalarına imkân veren yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Odak grup görüşmelerinde özgün görüş paylaşımını destekleyen beyin fırtınası tekniği kullanılmıştır. Odak grup görüşmesi ve mülakatın birlikte kullanımı iki teknikten birinin (odak grup) katılımcılar arası etkileşime imkân vermesi yönüyle oluşan risklerin, diğeri (mülakat) ile telafi edilmesi ve aynı zamanda söz konusu etkileşimin oluşturabileceği muhtemel avantajın elde edilmesine yöneliktir (Yıldırım - Şimşek, 2005). Veri toplama işlemi 25 Kasım-15 Aralık tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Birisi üç diğeri beş kişiden oluşan iki odak grup görüşmesi yüz yüze gerçekleştirilmiş, mülakatlardan 8’i online 9’u ise yüz yüze gerçekleştirilmiştir.

### 1.3. Çalışma Grubu

Çalışma grubu amaçlı örnekleme tekniğine uygun olarak ölçüt örnekleme yaklaşımı ile çalışmanın amaçlarına en çok katkı verebilecek araştırmacı ve eğitimcilerden seçilmiştir. Değer eğitimi ile ilgili farklı alanlardan uzmanların katılımı ile veri çeşitliliği sağlanmış, veri doygunluğu ölçütü dikkate alınarak çalışma grubunun büyüklüğü belirlenmiştir (Creswell, 2020). Çalışma grubunun oluşturulmasında değer eğitimi/ahlaki gelişim ve/ya beceri temelli eğitim ile ilgili yayınları bulunmak, bu alanlarda lisans üstü çalışma yapmak veya sahada değer eğitimi çalışmaları yürütmek ya da veri toplama sürecinde devam eden MEB’in beceri temelli program geliştirme çalışmalarında değer eğitimi komisyonunda

görev almak ölçüt olarak kullanılmıştır. Çalışma grubunun beceri ve değer eğitimi konusunda ortalamanın üstünde bir farkındalığa sahip olması çalışmanın amaçları açısından önemli görüldüğü için katılımcıların tamamı lisansüstü eğitim yapan ya da tamamlamış araştırmacılardan seçilmiştir. Çalışma grubuna ait bilgiler Tablo 1’de sunulmuştur.

**Tablo 1**

Kod	Meşguliyeti	Değer-Beceri Eğitimine İlgisi	Bilim Unvanı
G1	Öğretmen	2018 ve 2023 Beceri temelli DKAB öğretim programlarının hazırlanma sürecinde aktif görev aldı.	Uzm.
G2	Öğretmen	Sosyal Bilgiler Eğitiminde Doktora yapıyor. Değerler Eğitimi lisansüstü eğitim aldı. Program geliştirmede Değerler Eğitimi (EDE) komisyonunda çalıştı.	Uzm.
G3	Akademisyen	Din/değer eğitiminde belirsizliklere uyum becerileri, beceri temelli eğitim çalıştı.	Dr. Öğ. Üyesi
G4	Akademisyen	Sosyal bilgiler alanında değer eğitimi çalışıyor. Değerler Eğitimi (EDE) komisyonunda çalıştı.	Dr. Öğ. Üyesi
G5	Akademisyen	Beceri temelli din eğitimi ve değer eğitimi alanında çalışmaları bulunmakta.	Dr. Öğ. Üyesi
G6	Akademisyen	Kohlberg'in ahlaki gelişim kuramı ve değer eğitimi üzerine çalışmakta.	Doç. Dr.
G7	Akademisyen	Değer eğitimi çalışıyor, beceri temelli eğitim konusunda çalışması var.	Doç. Dr.
G8	Akademisyen	Din ve ahlak eğitiminde yeterlilikler, yeterlilik temelli eğitim çalışıyor.	Dr.
G9	Akademisyen	Din ve ahlak eğitiminde problem çözüme becerisi üzerine çalışmalar yaptı.	Doç. Dr.
G10	Öğretmen	Ahlak ve değer felsefesi üzerine çalışıyor.	Uzm.
G11	Araştırmacı	Üst düzey düşünme becerileri ve ahlaki beceriler üzerine çalışıyor.	Uzm.
G12	Öğretmen	Değer eğitimi alanında yüksek lisans yaptı, bilişsel öğrenmede argümantasyon yöntemi üzerine çalışıyor.	Uzm.

G13	Akademisyen	Din ve değer eğitiminde post modern koşullar ve yaşam becerileri üzerine çalışıyor.	Uzm.
G14	Öğretmen	Ahlaki gelişim çalışıyor.	Uzm.
G15	Öğretmen	Gençlik dönemi ahlak eğitimi üzerine çalışıyor.	Uzm.
G16	Öğretmen	Sosyal bilgiler öğretimi ve çocuk kitapları yoluyla değer eğitimi çalışıyor.	YL. Yapıyor
G17	Öğretmen	Deneyimsel öğrenme ile değerler eğitimi çalışıyor.	YL. Yapıyor
G18	Öğretmen	Değerler eğitimi alanında uygulayıcı ve araştırmacı.	YL. Yapıyor
G19	Öğretmen	Değerler eğitimi alanında uygulayıcı ve araştırmacı.	YL. Yapıyor
G20	Öğretmen	Değerler eğitimi alanında uygulayıcı ve araştırmacı.	Uzm.
G21	Öğretmen	Değer eğitimi uygulayıcısı ve sosyal gelişim çalışıyor.	Uzm.
G22	Öğretmen	Ahlak felsefesi alanında çalışıyor.	Uzm.
G23	Öğretmen	Sosyal Bilgiler dersinde değerler eğitimi çalışıyor.	Uzm.
G24	Akademisyen	DKAB derslerinde beceri temelli eğitim üzerine çalışmaları var.	Dr. Öğ. Üyesi
G25	Akademisyen	Ahlaki gelişim çalışıyor. Program geliştirmede Değerler Eğitimi (EDE) komisyonunda çalıştı.	Prof. Dr.

#### 1.4. Verilerin Analizi

Verilerin analizinde içerik analizi kullanılmıştır. İçerik analizi yazılı ve sözlü metinlerin kendi içerisinde bütünlüklü tema, kategori ve kodlara ayrıştırılarak metin bütünlüğünden kopmadan yorumlanmasını amaçlar (Yıldırım - Şimşek, 2005). İçerik analizinde kullanılacak kodların belirlenmesi için öncelikle Meydan (2021) tarafından geliştirilen “Ahlaki Kişiliği Oluşturan Beceriler, Gelişimi ve Eğitim” başlıklı modeldeki temel beceriler ve yetkinlik



göstergeleri referans alınmış ancak inceleme bu maddelerle sınırlandırılmamıştır. İki araştırmacı tarafından birbirinden bağımsız şekilde ön kod havuzu dikkate alınarak ancak ihtiyaç halinde genişletme veya daraltma yapılarak incelenen veri setinden oluşturulan tema (ahlaki beceriler), kategori (alt beceriler/bileşenler) ve bunlara ait kodlar proje ekibinin tamamının katıldığı toplantılarla müzakereye açılmış ve verilerden çıkan yapıya uzlaşılı ile karar verilmiştir. Neticede ulaşılmak istenen modelin parçası olmamakla birlikte modeli eğitim-bilimsel açıdan desteklemek amacıyla oluşturulan beceri değer ilişkisini anlamaya yönelik ilk temanın ardından (Beceri Değer İlişkisi) değer eğitiminde işe koşulabilecek becerileri gösteren modele ait üç tema (Bilişsel Beceriler, Duyuşsal Beceriler, Sosyal-Davranışsal Beceriler) altında toplam 23 kategoriden oluşan bir yapı ortaya çıkmıştır. Ulaşılan nihai yapı Tablo 2’de yer almaktadır:

Tablo 2

Temalar	Kategoriler
Beceri Değer İlişkisi	Amaç-araç ilişkisi
	Değerler beceriye istikamet verir
	Değerlerin hayata transferi
(Ahlaki Beceriler (Ahlaki Muhakeme))	Ahlaki okuryazarlık becerisi
	Araştırma sorgulama becerisi
	Problem çözme becerisi
	Karar verme becerisi
	Yordama/Öngörme becerisi
	Yansıtıcı düşünme becerisi
	Çözümleme becerisi
	Perspektif alma/Bakış açısı oluşturma becerisi
	Bilişsel öz düzenleme becerisi
	Duyuşsal Beceriler (Ahlaki Motivasyon)
Öz farkındalık becerisi	
İç görü becerisi	
İç gözlem becerisi	
Duyuşsal öz düzenleme/kontrol becerisi	
Özdenetim becerisi	
Öz yansıtma becerisi	
Sosyal-Davranışsal Beceriler (Ahlaki Davranış)	Ahlaki ifade becerisi
	Etkili dinleme becerisi
	İletişim becerisi
	Sosyal organizasyon/liderlik becerisi
	Girişimcilik becerisi
	Görev yönetimi ve planlama becerisi
	Sosyal beceriler

### 1.5. Geçerlilik ve Güvenilirlik

Nitel araştırmalarda geçerlilik ve güvenilirlik toplanan verilerin detaylı işlenmesi, araştırmacıların sonuçlara nasıl ulaştığının izlenebilir olması, veri çeşitlemesi ve derinlikli analiz uygulamaları ile yakalanabilmektedir. Bunları nitel araştırmada inanırılık,

güvenilirlik, aktarılabirlik ve doğrulanabilirlik ölçütleri olarak tanımlamak mümkündür (Yıldırım - Şimşek, 2005). İnanırılık ve güvenilirlik nicel araştırmadaki iç ve dış geçerlilik ölçütlerine karşılık gelirken güvenilebilirlik nicel araştırmadaki güvenilirliğin, doğrulanabilirlik ise objektifliğin karşılığı olarak değerlendirilmektedir (Başkale, 2016).

Bu araştırmada inanırılığın sağlanması için veri toplama aracı, literatür taraması ve uzman değerlendirmelerini içeren kapsamlı bir ön çalışma ile hazırlanmış ve araştırmanın amacına uygun bir araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Çalışma grubundan elde edilen veriler MEB ve TTKB'nin konu ile ilgili metinleri başta olmak üzere literatürün kapsamlı bir incelemesi ile yorumlanarak veri çeşitlemesi yapılmıştır. Verilerin analizinde birden farklı araştırmacı tarafından bağımsız kodlama yapılmış, kodlamalar araştırma ekibi tarafından müzakere edilerek nihai sonuçlara varılmıştır.

Aktarılabirlik ölçütünün sağlanması için çalışma grubu çalışmanın amacına uygun şekilde amaçlı ve ölçüt örnekleme ile gönüllü katılımcılardan katılımcı teyidi alınarak belirlenmiştir. Katılımcılara ait bilgiler ayrıntılı şekilde tarif edilmiş, veri toplama süreci hakkında şeffaflığı sağlamak üzere ayrıntılı bilgilendirmeler yapılmıştır. Verilerin sunumunda katılımcı görüşlerini en iyi temsil eden ifadelerden örnekler doğrudan alıntı şeklinde aktarılmıştır.

Güvenilebilirlik ölçütünün sağlanması için çalışmada kullanılan araştırma yöntemi ve veri analiz süreci ayrıntılı biçimde aktarılmış, takip edilen adımlar detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Ulaşılan sonuçlar çalışma konusu ile ilişkili literatür ile tartışılarak benzerlik ve farklılıklar ortaya konarak yorumlanmıştır. Çoklu araştırmacı yöntemi kullanılarak veriler önce iki araştırmacı tarafından kodlanmış, ardından kodlar birleştirilmiş en son olarak da değer eğitimi, program geliştirme, PDR alanından uzmanlardan oluşan proje danışma ekibi ile iki farklı zamanda yapılan online toplantı ile ulaşılan yapı müzakere edilmiştir.

Doğrulanabilirlik ölçütünü sağlamak için veri toplama sürecinde katılımcıları yönlendirici tutum ve yaklaşımlardan uzak durulmuş, araştırmacının katılımcıları ve katılımcıların birbirini etkilemesi ihtimalini en aza indirmek için yarı yapılandırılmış görüşme ile birlikte odak grup görüşmesi kullanılarak veri toplama süreci çeşitlendirilmiştir. Araştırmanın etik izni, Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 11.09.2023 tarih ve E-61923333-050.99-280883 sayılı toplantısında alınmıştır.

## 2. Bulgular

Çalışmada elde edilen bulgular öncelikle değer eğitiminde değer-beceri ilişkisi, ardından da değer eğitiminde hangi becerilerin işe koşulması gerektiğine dair iki ana tema üzerinden ele alınmıştır.

### 2.1. Değer Eğitiminde Becerilerin Yeri

Yapılandırmacı yaklaşımla birlikte anlam genişlemesine uğrayan beceri kavramı somut davranış çıktısının yanında davranışın ardındaki zihinsel, duygusal ve sosyal süreçlerin geliştirilmesini de ifade eder hale gelmiştir (Boutin, 2004'ten akt. Güneş, 2012). Eğitime konu olan beceri; bilgileri, tutumları, teknikleri ve bunların uygulama sırasında bütünleştirilmesini içeren ve farklı durumlara aktarılmak suretiyle (transfer) bilinçli ve uzun süreçlerde kullanılarak gelişen kişilik özellikleridir (Güneş, 2016a). Becerinin kazanım ve uygulama süreçleri bilişsel, duyuşsal, sosyal ve davranışsal yeteneklerin karşılıklı

etkileşimi ile gerçekleşir. Nitekim Güneş (2018) “beceri çeşitli zihinsel, duygusal ve fiziksel kaynakların harekete geçirilmesini gerektirir” ifadeleri ile bu hususa dikkat çekmektedir. Özellikle ahlaki eylemler söz konusu olduğunda bilginin eyleme dönüşmesi, sosyal ortamlarda erdemli davranışın istikrarlı biçimde gösterimi duyuşsal süreçlerle yakından ilgilidir (Blasi, 1983; Blasi, 1984; Blasi, 2004; Dabrowski, 1964; Kwok - Selman L, 2013; Oser, 2013; Narvaez, 2019).

Beceri yaklaşımına uygun öğretim programlarında aktarılan beceriler (genel) ve alan (özel) becerileri bulunur. Alan becerileri öğretim programının ait olduğu disipline özgü becerilerken aktarılan beceriler düşünme, araştırma, karar verme gibi farklı iş ve görevlere transfer edilerek kullanılan becerilerdir (Güneş - Uygun, 2016; Güneş, 2018). Çalışma grubundan elde edilen veriler beceriler ile ahlaki gelişim ya da değer eğitimi arasındaki ilişkinin benzer şekilde konumlandırıldığını göstermektedir. Katılımcıların tamamı beceri ile değer ilişkisini temelde araç-amaç ilişkisi içinde açıklama eğilimi göstermişlerdir. Bir katılımcı bunu “Yani insana değer veriyorsun/saygı gösteriyorsun verdiğin o değeri gösterebilmek bazı becerilerle mümkün olur, duyuşsal ve sosyal becerilerle...” (G3) ifadeleriyle dile getirirken daha somut biçimde becerilerle değer eğitiminin ilişkisini kuranlar da olmuştur. Örneğin bir katılımcı “Hayat ihtiyaçların ve beklentilerin çatıştığı bir alan ve bu alanda şu anda, bu durumda değerlerin ekseni nedir, hangi davranış değer motifli bir davranıştır bunu ancak bilişsel süreçleri geliştirerek kazandırabiliriz” (G5) demektedir. Katılımcıların görüşlerinden bazı örnekler:

“Bunların hepsi (becerileri kastediyor) kazandığımız sahip olduğumuz değerleri hayata uygulayabilecek duruma getirebilecek o araçsal mekanizmalar olarak sanki görüyorum” (G7).

“Aslında karşılıklı bir etkileşim vardır yani değerleri, aslında dünyevi işlerimizi yaparken teoride kazandığımız değerleri beceriler sayesinde uygulamaya koymuş oluyoruz” (G9).

“Herkes yardımsever olmayı bilir ama yardımseverlik yapmak, onun için imkân bulmak, ortam yaratabilmek ya da bunu davranışa dönüştürebilmek becerilerle olur diye düşünüyorum” (G17).

“Yani değerler bir potansiyel enerji oluyor yani manevi zekâ olarak düşünelim bir tohum halinde bu kapasiteye sahip olabilir, beceri ise onu yaşamak için belli bir yere kadar getirebilir” (G16).

Katılımcıların görüşlerinde dikkat çeken bir diğer eğilim ise değerleri becerilerin kullanım yönünü belirleyen güç olarak tanımlarıdır (G1, G2, G4, G6, G7, G9, G10, G24). Katılımcılardan birisi bu durumu “Yani bana şöyle gibi geliyor beceriyi, hangi doğrultuda kullanılacağını belirleyen bir değer dünyası var...” (G10). Bir diğer katılımcı ise somut bir örnek üzerinden durumu şu şekilde açıklamaktadır: “...yani bir insanın çok iyi becerilere sahip olması onun erdemli, ahlaklı olacağı anlamına gelmez...benim ekonomi, internet vb. alanda pek bilinmeyen farklı becerilerim var, ben bu becerilerimi kullanıp çok kötü şeyler yapabilirim ama kendime senin değerlerin var diyorum.” (G2). Katılımcı görüşleri ve literatürdeki değerlendirmeler değerleri hayata transfer etmeye imkân veren/aracı olan genel bir beceri setinden bahsedebileceğimizi göstermektedir. Söz konusu beceri seti ahlaki gelişim ve değer eğitimi literatüründe zaman zaman ahlaki beceriler olarak tanımlanmakta

(Kole, 2011) ya da benzer bir ilişki karakter güçleri (Rest, 1982) ve karakter bileşenleri (Kerschenstainer, 1977) gibi kavramlar üzerinden kurulmaktadır.

Ahlaki becerileri bireyin iyi bir insan olarak yaşayabilmesi için günlük hayatında ihtiyaç duyacağı bilgi, yetenek ve davranışlar bütünü olarak tanımlayan Kole (2011), Rest'in (1982) karakter güçleri ve Kerschenstainer 'ın (1977) karakter bileşenleri olarak adlandırdığı nitelikleri ahlaki beceri kavramı ile ifade etmektedir. Kole'e (2011) göre ahlaki kişiliğin gelişimini anlamak için odaklanılması gereken psikolojik beceriler, Rest'in (1982) etik karar verme modelindeki dört beceridir: (i) Ahlaki duyarlılık: ahlaki ikilem oluşturan durumun varlığını fark edebilme (ii) Ahlaki muhakeme: duruma uygun ideal davranışa karar verebilme (iii) Ahlaki motivasyon: karar verilen davranışı yapmaya yönelme (iv) Ahlaki davranış: kararı davranışa dönüştürebilme. Benzer şekilde Narvaez (2019) uzmanlaşmış bir ahlaki kişiliğin dört alanda beceri gelişimi gerektirdiğini belirtir: ahlaki duyarlılık, ahlaki yargı, ahlaki odak ve ahlaki eylem. Ahlaki gelişimde psikolojik süreçleri öncelikli gören Oser'a (2013) göre ise ahlaki gelişim için üç beceri önemlidir: (i) Ahlaki bir niyet/hedef oluşturarak ona yönelme, (ii) içsel/duygusal enerjiyi hedef doğrultusunda düzenleme ve (iii) güçlü bir direnç gösterme (Meydan, 2021).

## 2.2. Değer Eğitiminde İşe Koşulacak Beceriler

Değer eğitimi açısından beceri temelli eğitimde geliştirilmesi hedeflenen beceriler neler olacaktır? Bunu cevaplayabilmek için öncelikle beceri temelli eğitimde beceri kavramına yüklenen anlamı netleştirmek gerekir. Beceri temelli eğitimde beceri kavramına yüklenen anlam sadece rasyonel ve psikomotor değil, açık ya da gizli duygusal ve ruhsal birikime de işaret eder. Kastedilen ruhsal birikim kişinin edindiği toplumsal ve kültürel değerleri de içermektedir (Bratianu, 2020). Beceri kavramının doğasında davranışın ardına gizlenmiş bilişsel ve duyuşsal süreçler ile sosyal onayı cezbeden bir boyut vardır (Zhao, 2020). Beceri kavramının eğitimde kullanımı teori bilgisi (olgu bilgisi), uygulama bilgisi (süreç/yöntem bilgisi) ve özdenetim, duygusal öz düzenleme, empati ve yansıtma gibi duygusal becerilerle birtakım sosyal-davranışsal becerilere sahip olmayı ifade eder (Ralf vd., 2020).

Bu çalışmada literatür incelemeleri, katılımcı görüşleri ve her iki kaynaktan elde edilen verilerin araştırma ekibince müzakeresi sonucunda değer eğitiminde işe koşulacak temel beceriler bilişsel (ahlaki muhakeme), duyuşsal (ahlaki duygu) ve sosyal-davranışsal beceriler olarak şekillenmiştir. Katılımcılar her üç temel becerinin değer eğitimi alanına transfer edilmesine yönelik eğitimsel çabaların önemine dikkat çekmiştir. Katılımcıların yaklaşımını özetleyen iki örnek şu şekildedir:

“...bilişsel olanı, duyuşsal olanı veya işte sosyal olanı, davranış boyutunda olanla biliş boyutunda olanı birbirinden ayırmak kesinlikle ahlaki gelişim açısından büyük problemlere neden olur. Bilişsel beceriler ne kadar geliştirilirse ahlaki olana karşı hissedilen o bağ o kadar güçlü olur yani duyuşsal bağ o kadar güçlü olur, duyuşsal bağ ne kadar güçlü olursa onun davranışa yansımaları davranış haline dönüşebilmesi bir o kadar fazla olur” (G3).

“Önce biliş sonradan işte duygu, duygu... Daha sonra da davranışlarına, davranışları da yine zamanla şekilleniyor, sosyal hayatta katıldıkça şekilleniyor” (G12).

### 2.2.1. Ahlaki Muhakeme ve Bileşenleri

Çok boyutlu bir yapı olarak beceri pek çok alt becerinin ya da süreç bileşeninin uygun şekilde bir araya gelmesi ile kazanılır. Örneğin öğrenci etik bir yargılama sürecinde iki

eylemi karşılaştırmak için muhakeme sürecini işletirken (a) öznelik belirleme, (b) benzerlikleri belirleme ve (c) farklılıkları belirleme gibi bileşenlerle birlikte bu bileşenlerin bağlı olduğu anlam dünyasına dair farkındalığı da kazanmış olmalıdır (Aşkar - Altun, 2023). Bu bağlamda ahlakın bilgisine dair okuryazarlık, çözümlenme, bilişsel öz düzenleme, yordama, yansıtıcı düşünme, karar verme gibi alt süreçleri birlikte işletmek ahlaki muhakemenin öncülleridir. K12 Beceriler Çerçevesi (MEB - UNICEF, 2023) ve Öğretim Programları Ortak Metni'nde (MEB, 2024) kavramsal becerilerin soyut fikirleri ve karmaşık süreçleri eyleme dönüştüren temel, bütünleşik ve üst düzey düşünme gibi her biri pek çok alt bileşene sahip eylemler olarak tanımlanması anlamlıdır. Bu yapıdaki en kapsamlı alt beceri kümelerinden olan bütünleşik beceriler çelişki giderme, özetleme, çözümlenme, sınıflandırma, çıkarım yapmanın da içinde olduğu yirmi farklı beceriyi içermektedir.

Bilişsel kuramlara göre bilginin sağlıklı işlenememesine bağlı olarak bireyde duygusal ve sosyal sorunlar ortaya çıkabilir, birey sağlıklı ilişkiler kuramayabilir (Karataş, 2021). Bireyin sağlıklı sosyal ilişkilere sahip olabilmesi için değerler konusunda doğru değerlendirmeler yapmasını sağlayacak bilişsel yapılara ihtiyaçları vardır. Bu nedenle bilişsel becerilerin değer eğitimi alanına transferi ile ortaya çıkan temel bir beceri olarak ahlaki muhakeme öne çıkmaktadır. Ahlaki muhakeme yeni durumlara ahlaki ilkeleri uygulamak, olayların ahlakla ilişkisini kurabilmek için acık bir ahlak zekasına sahip olmaktır. Bu ise ahlaki değerleri bilmek ile birlikte birtakım ileri bilişsel ve duyuşsal becerileri kullanmayı gerektirir (Lickona, 1991). Literatürde eylemin ortaya konmasından önce kişilerin zihinlerinde bu kararı değerlendirdikleri bir zekâ türü olarak da tanımlanan bu beceri ayırt etme, karar verme ve eylem sonrası kararlar için sonuç çıkarmayı da sağlamaktadır. Ahlaki zekâ kavramı, bir davranışta bulunmadan önce geçirilen zihinsel süreç boyunca ahlaki becerilerin farkındalığına ve kullanılmasına vurgu yapmaktadır (Öztürk - Şaylil, 2020).

Katılımcıların tamamı değer eğitiminde bilişsel becerinin geliştirilmesine dikkat çekmiştir. Öte yandan alt bileşenler; ahlaki okuryazarlık, araştırma sorgulama, problem çözme, karar verme, yordama/öngörme, yansıtıcı düşünme, çözümlenme, perspektif alma/bakış açısı oluşturma ve bilişsel öz düzenleme alt becerileri olarak belirginleşmiştir.

Ahlaki okuryazarlık becerisi (G2, G4, G5, G7): Literatürde bireyin kendi ahlaki ilke ve değerleri üzerine düşünmesini ve onları hayata uygulayabilmesini kapsayan temel bir beceri olarak tanımlansa da (Tekin, 2022) katılımcıların ahlaki okuryazarlığı "ahlaki değerlerin tanımı ve önemi hakkında bilgiye sahip olmak" anlamında kullandıkları gözlemlenmiştir. Örneğin G7 "Değer eğitimi anlamında kavramsallaştırmak dediğiniz şekilde hani belli değerleri belli temel değerleri diyelim altyapıyı oluşturacak şekilde bir okuryazarlığa ihtiyaç var." ifadeleriyle bu hususu dile getirmiştir. TTKB 21. Yüzyıl Becerileri ve Değerler (TTKB, 2023) çalışmasında, K12 Bütüncül Modeli (MEB - UNICEF, 2023) ve Öğretim Programları Ortak Metni'nde (MEB, 2024) bilgi, teknoloji, finans vb. alanlarda bilgiye ulaşma, onu işleme ve kullanma becerisi anlamında kullanılan okuryazarlık becerisi katılımcı görüşlerine yansıdığı şekilde değer alanına da transfer edilmesi gereken bir beceridir. Bu anlamda ahlaki okuryazarlık becerisi bu çalışmada "Ahlakın bilgisine, ahlaki değerlerin tanımı, önemi hakkında kavramsal bilgiye sahip olmak" şeklinde tanımlanmıştır.

Araştırma sorgulama becerisi (G1, G2, G5, G7, G19): Güneş'e (2012) göre sorgulama, bilginin zihinde daha iyi işlenmesi, bilişsel süreçleri harekete geçirerek problem çözme,

karar verme ve kavramlaştırma becerilerini geliştirmesi yönüyle bilişsel faaliyetin esasıdır. Değer eğitimi ile bağlantılı olarak araştırma ve sorgulama becerisi katılımcıların görüşlerinde “Ahlaki konularda hakikati aramak, iyice araştırıp öğrenerek doğru kanaat/tutum oluşturmak” şeklinde Anlamlandırıldığı görülmüştür. Katılımcılardan biri “Bir bilginin doğruluğunu, yanlışlığını tespit edebilecek kapasiteye sahip olması lazım” (G1) bir diğeri ise “Mesela şimdi Filistin’de yaşananlarda eğer siz bir ay öncesiyle ilişkilendirirseniz bütün olayları, zalimle mazlumu ayıramazsınız” (G7) şeklinde örneklendirerek araştırma sorgulama becerisini açıklamıştır.

Problem çözme becerisi (G1, G3, G4, G5, G6, G7, G10, G11, G17, G19, G23, G24): Problem çözme, sorunlarla başa çıkmada bilişsel duyuşsal ve davranışsal açıdan gerekenleri yapabilmektir. Problemi tanımlama, bilgi toplama, çözüm önerileri geliştirme gibi bilişsel süreçleri aktif kullanmayı gerektirir (Yiğit, 2020). Değerler bireyin ahlaki bir problem/ikilem ile karşılaştığında durumu tahlil edip karar verme sürecinde devreye girer. Bu nedenle bireyin problem çözme becerisini değerler alanına transfer edebilmesi beklenir. Katılımcılar problem çözme becerisinin değer eğitimindeki yerine işaret ederken sıklıkla problemin varlığını fark etme, onu tanımlama, değerleri problemin çözümü için transfer edebilme gibi hususlara temas etmiştir. Katılımcılardan G5 “Belki problem çözmeden istifade etmek gerekir yani çocuklarımızın ilk etapta zaten bir problemin varlığını algulamaktan uzak olduklarını görüyoruz.” İfadeleriyle bunu dile getirirken diğeri bir katılımcı “Değer belki kültürden alışkanlık olarak alınmış olabilir ama yeni bir problemle, yeni bir koşul karşısına çıktığında onu işte belki orada dönüştürebilmek, yeni probleme onu çözüm için uygulayabilmek” (G24) demiştir. Literatür ve katılımcı görüşleri ışığında problem çözme becerisi bu araştırma kapsamında “hayatın akışı içinde ahlaki problemleri fark edip bilgi, araştırma, deneyim ve gayretini problemin sistematik bir şekilde çözümü yönünde organize edebilmek” şeklinde tanımlanmıştır.

Karar verme becerisi (G3, G4, G18, G25): K12 Bütüncül Çerçeve (MEB - UNICEF, 2023) ve Öğretim Programları Ortak Metni’nde (MEB, 2024) üst düzey düşünme becerileri ve sosyal-duygusal öğrenme becerileri arasında tanımlanan (sorumlu) karar verme, kişisel davranış ve sosyal ilişkilerde yapıcı ve saygılı tercihler yapma becerisidir. Katılımcılar tarafından ahlaki beceri olarak tanımlanan karar verme becerisi “kanıt kullanma, süreci iyi değerlendirme, deneyim ve gözlemlerinden istifade etme, bilinçli ve bağımsız” gibi ön koşullarla zikredilmiştir. Görüşleri özetleyen ifadelerden birisi şu şekildedir: “Yine karar verme, zaten ahlaki yargı noktasında eğer bilişsel bir şeyden bahsediyorsak karar verme çok önemli. Kararını neyin etkilediğini, mesela neye göre karar verdiğinin gerçekten bilincinde olmak” (G11). Literatür ve katılımcı görüşlerine göre karar verme becerisinin “ahlaki konularda doğru bilgiye/kanıta dayalı olarak ve bilinçli bir şekilde kendi kararlarını verebilmek” şeklinde tanımlanabileceği değerlendirilmiştir.

Yordama/Öngörme becerisi (G2, G5, G6, G8, G14): K12 Bütüncül Çerçeve (MEB - UNICEF, 2023) ve Öğretim Programları Ortak Metni’nde (MEB, 2024) kavramsal-bütünlük becerileri arasında tanımlanan çıkarım yapma ve gözleme dayalı tahmin etme becerileri “ön gözlem, veri ya da deneyimlerden yola çıkarak mevcut durumla ilgili sonuçlar çıkarma-yargıda bulunma” anlamlarında kullanılmaktadır. Değer alanına söz konusu iki becerinin transferi olarak değerlendirilebilecek yordama becerisi katılımcı görüşleri doğrultusunda “ön gözlemlerinden veya deneyimlerinden yola çıkarak ahlaki durum ile ilgili kararlarının ve

eylemlerinin sonucunu öngörmek” şeklinde tanımlanmıştır. Bir katılımcının konuyu özetleyen görüşü şu şekildedir: “Onu yaparsam nasıl olur, bunu yaparsam sonucu nasıl olur bununla ilgili analizler, karşılaştırmalar yaparsın, değerlendirirsin. Her eylemim, kelebek etkisi gibi... Uzak düşünmek gerekir... (G14).

Yansıtıcı düşünme becerisi (G1, G4, G6, G11, G12, G13, G14, G15, G21, G23, G24): Herhangi bir inanç veya bilgi hakkında onu destekleyen gerekçeler ve yöneldiği olası sonuçlar ışığında kendi düşünme süreçlerini izleyerek/denetleyerek aktif, ısrarlı ve dikkatli bir şekilde değerlendirme yapmaktır (Öz, 2023; Güneş, 2012). Katılımcılar ahlaki konularda yansıtıcı düşünmenin önemini ısrarla vurgulamış ve çoğunlukla onu kendi kanaat ve düşüncelerimize eleştirel yaklaşma anlamıyla öne çıkarmışlardır. Katılımcıların eğilimini özetleyen iki görüş şu şekildedir: “Kişinin kendi düşünce sistemleri üzerine hem eleştirel düşünme, kişinin kendi düşünce sistemleri üzerinde bir bilinç sahibi olması ahlakta önemli” (G11), “Yani insanlar tabii aklı kötü anlamda kullanabilir ama bir insan bence aklını kötüye mi iyiye mi kullandığını kendi içinde bilir, o yüzden kendine bu gözle bakmak...” (G14). Veriler ışığında yansıtıcı düşünme becerisi değerler eğitimi için “Ahlaki ikilem karşısında kendi düşünme biçimini, karar ve tutumunu eleştirel bir yaklaşımla irdeleyebilmek” şeklinde tanımlanmıştır.

Çözümleme becerisi (G1, G4, G5, G6, G7, G10, G11, G17, G19, G21): K12 Bütüncül Çerçeve (MEB - UNICEF, 2023) ve Öğretim Programları Ortak Metni’nde (MEB, 2024) bireyin, bütünü parçalarına ayırarak parçalar arasındaki ilişkileri belirlemesi şeklinde açıklamaktadır. Katılımcılar çözümlemeyi genellikle ahlaki problemi anlamak ve tahlil etmek manasında problem çözme ile ilişkili bir beceri gibi kullanmışlardır. Çözümlemeyi en özgün ve literatürdeki açıklamasına yakın şekilde ifade eden katılımcılardan birisi olan G17’nin ifadeleri şu şekildedir: “Evet ahlaki beceri zaten algılamak, yorumlamak, analiz yapabilmek, sentez yapabilmek ve bunların zamanlamasını doğru yapabilmek diye düşünüyorum.” Literatür ve katılımcı görüşleri bu çalışma bağlamında çözümleme becerisinin “ahlaki ikilem durumunda boyutlarını, farklı yönlerini, nedenlerini, farklı alternatifleri göz önünde bulundurarak durumu çözümlmek” şeklinde tanımlanabileceğini göstermektedir.

Perspektif alma/Bakış açısı oluşturma (G2, G4, G6, G7, G10, G11, G12, G13, G14, G15, G20, G21): Piaget tarafından çocukta bilişsel gelişim için önemli bir gösterge olarak değerlendirilen perspektif alma başkalarının bakış açısını anlayabilmek ve birden çok değişken ve perspektifi dikkate alabilmek demektir (Piaget - Warden, 2002). Katılımcılar bilişsel açıdan da empati yapabilmek, kendini başkasının yerine koyarak düşünmek, empatik düşünce gibi kavramlara sıklıkla temas etmişlerdir. Katılımcılardan birisinin görüşü genel eğilimi özetler niteliktedir: "Başkasının yanlış veya doğru davranış sergilediği zaman onu o davranışa götüren motivasyonun ne olduğunu düşünmek, hocam bence değer eğitimi açısından veya değerleri içselleştirme açısından önemli... Kendini başkasının yerine koyarak düşünüyorsun" (G7). Çalışmamızda “ahlaki konularda kendini başkasının yerine koyarak düşünmek, farklı geçmiş, kültür ve şartlardan gelen bireylerin konu ile ilgili düşüncelerini ve gerekçelerini anlamaya çalışmak” şeklinde tanımlanmıştır.

Bilişsel öz düzenleme becerisi (G1, G4, G6, G7, G10, G11, G12, G13, G14, G15 G17, G22, G24). Öz düzenleme becerisi 21. Yüzyıl Becerileri ve Değerler raporunda (TTKB, 2023) farklı kaynaklardan bir derleme ile “Bireyin kendi duygu, düşünce ve davranışlarını hedeflere, standartlara veya koşullara göre kontrol etmesi, değiştirmesi ve zamanını etkili bir biçimde

yönetmesi” şeklinde tanımlanmıştır. Bilişsel öz düzenleme bireyin geçmiş deneyimlerinin kendinde oluşturduğu olumsuz düşünceleri onların işlevselliği üzerinden değerlendirerek yapılandırabilmesidir (İkiz vd., 2021). Katılımcıların görüşlerinde becerinin bilişsel ve duyuşsal boyutunun bulunduğu görüşünün yanında önyargılarımızla mücadele etme, düşünceyi güncelleme gibi kavramlarla ilişkili ele alındığı da görülmüştür. Literatür ve görüşler ışığında “ahlaki konularda/olayla ilgili olarak önyargılarının veya dış etkenlerin tesirinde kalmadan mantıklı düşünmenin kurallarını uygulayabilmek” tanımının uygun olacağı değerlendirilmiştir.

### 2.2.2. Ahlaki Duyuş ve Bileşenleri

Uzun yıllardır eğitim sistemlerinde baskın konumda bulunan Kohlberg 'in gelişim teorisinin entelektüalist karakterinin aksine Blasi (1999; 2004; 2005), Oser (2013), Rest (1982), Narvaez (2019), Kwok ve Selman (2013) gibi bütüncül bir perspektifle ahlaki kişiliği ele alan araştırmalar değer eğitiminde bilişsel becerilerin yanında duyuşsal becerilerin önemine dikkat çekmektedir. Aynı zamanda beceri temelli eğitimin ortaya çıkış sebeplerinden birisi olarak da gösterilen, gittikçe kaotikleşen yaşam koşulları duyuşsal becerilere duyulan ihtiyacı görünür kıldı. Dayanıklılık, kriz anlarında uygun çözümler üretmek için sakin kalabilmek, krizin oluşturduğu stresli durumlara karşı direnç gösterebilmek gibi beceriler ekonomik kaygılarla ilgili olarak da olsa önem kazandı. Oysa bireyin ahlaki ikileme karşılaştığında maruz kalacağı belirsizlik hissi ve stresin ekonomik belirsizlik ve stresten yapısal olarak farkı yoktur. Hatta ahlaki ikilemlerin önemli bir kısmı ekonomik belirsizlik veya yoksunluktan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle beceri temelli eğitim yalnızca ekonomik alanda belirsizliklerle başa çıkabilecek kitabi bilgi, model ve konulara dayanmak yerine ahlaki konularda da dayanıklılığı geliştirilmiş bireyler yetiştirmeye odaklanmak demektir (Creswell, 2020; Barbee - Martin, 2013).

Literatürde duygusal zekâ kavramı bağlamında tartışılan öz farkındalık, empati ve öz düzenleme gibi beceriler değer eğitiminde önemli becerilerdir. Duygusal zekâ kuramının öncüsü Goleman'ın belirttiği gibi dürtülerini kontrol edemeyen bireylerin ahlaki anlayışları yetersizdir. Dürtü ve duyguları kontrol etmek irade ve kişiliğin özüdür (Goleman, 2007). Öte yandan bu çalışmada duygu ve duyuş kavramı arasında bir tercih yapmak gerektiğinde duyuş kavramının ahlaki beceriler açısından daha uygun olduğu değerlendirilmiştir. Çünkü duyuş duygulara dayanmakla beraber değer alanı ile ilgili daha geniş bir yelpazeyi içermektedir. Duygular, duygular, tercihler, dikkat edişler, kimlik edinmeler, roller vb. duyuş kapsamı içinde değerlendirilir (Yılmaz - Çelik Balcı, 2021). Katılımcıların tamamı değer eğitiminde duyuşsal becerinin geliştirilmesine dikkat çekerken alt bileşenler olarak empati, öz farkındalık, iç görü, iç gözlem, duyuşsal öz düzenleme, özdenetim ve öz yansıtma alt beceriler olarak belirlenmiştir:

Empati becerisi (G1, G4, G6, G7, G10, G11, G12, G13, G14, G15, G16, G21, G23): K12 Bütüncül Çerçeve (MEB - UNICEF, 2023) ve Öğretim Programları Ortak Metni'nde (MEB, 2024) bireyin çevresindeki kişilerin duygu ve düşüncelerini hissederek içselleştirip dönüt vermesine ilişkin zihinsel örüntüler olarak açıklanmıştır. 21. Yüzyıl Becerileri ve Değerler raporunda (TTKB, 2023) ise başkalarını ve onların iyi oluşlarını umursama ve onlara nazik davranabilme becerisi şeklinde açıklanmıştır. İki açıklamadan birisinde bilişsel diğerinde duyuşsal vurgu ön planda görünse de -katılımcıların görüşlerine de yansıdığı şekliyle-



empati her ikisinin birleşiminden oluşan bir beceridir. G23 katılımcının görüşü eğilimleri özetlemektedir: “Yani empati becerisine sahip olmak bizim insanları anlama, insanlara yardımcı olma, insanlara merhamet etme onların yerine kendimizi koyarak onlar gibi hissetmeye ve düşünmeye çalışmak, değerleri ortaya çıkartan şey bence”. Veriler, empati becerisini “kendisini başkasının yerine koyarak onun ne hissettiğini anlayabilmek, acısını ya da mutluluğunu hissedebilmek, anlayabilmek” olarak tanımlayabileceğimizi göstermektedir.

Öz farkındalık becerisi (G1, G,2, G,6, G10, G11, G15, G16, G22, G25): K12 Bütüncül Çerçeve (MEB - UNICEF, 2023) ve Öğretim Programları Ortak Metni’nde (MEB, 2024) sosyal-duygusal beceriler arasında sayılan öz farkındalık öğrencinin kendi özelliklerinin ve bu özelliklerin duygu, düşünce ve davranışlara yansımalarının bilincinde olmak şeklinde açıklanmıştır. 21. Yüzyıl Becerileri ve Değerler raporunda (TTKB, 2023) ise bireyin düşünce ve iç gözlem yoluyla kendisini açık ve nesnel olarak görmesi olarak ifade edilmiştir. Katılımcıların görüşlerinde bireysel, duyuşsal ve sosyokültürel açıdan kişinin kendini tanımasına dair vurgu öne çıkmaktadır. G2 numaralı katılımcının "Kendini bilmek , ben kimim, nasıl biriyim güçlü-zayıf yönlerim neler, nasıl bir insanım, nasıl duygulara sahibim, ailemden gelen genetik özellikler bana nasıl etki ediyor veya geçmişim beni nasıl etkiledi gibi kendini tanımlayabilmek” ifadeleri ile G22’nin "Ben bilincinde olan ahlaki bir özne ancak ahlaki konularda inisiyatif alabilir, irade gösterebilir” ifadeleri görüşleri özetlemektedir. Veriler, öz farkındalığı “bireysel özelliklerinin ve bu özelliklerin duygu, düşünce ve davranışlarına yansımalarının bilincinde olma” şeklinde tanımlayabileceğimizi göstermektedir.

İç gözlem becerisi (G1, G6, G7, G8, G10, G11, G12, G13, G14, G15, G20): Öz farkındalık becerisinin gelişimini destekleyen bir beceri olarak iç gözlem (TTKB, 2023), kişinin kendi duygularını objektif bir şekilde izlemesidir. Psikanalizde kişinin duygu dünyasını anlamaya yönelik bir metot (Yavuz, 1986) olarak bilinen iç gözlem geleneksel ahlak literatüründe nefsin dürtülerine karşı farkındalık olarak karşımıza çıkar (Meydan, 2017). İç gözlem duyguları yönetme sürecinde farkındalığı sağlayan en önemli beceridir (Yılmaz - Çelik Balcı, 2021). Katılımcıların kötü duygularımızın etkisini fark etmek, kabaran duyguları izlemek, duyguları gözlemek, duygu farkındalık eğitimi gibi kavramlarla ifade ettikleri bu beceriye dair görüşlere G8’in şu ifadeleri iyi bir örnek teşkil etmektedir: “...duygularını fark edememe, işte hayal kırıklığı, öfke, kızgınlık, kıskançlık, kırgınlık, işte sevinç, hüznün iç içe geçiyor iç dünyasında neyin olup bittiğini idrak edemediği için dolayısıyla ifade edemiyor dolayısıyla ileriki dönemlerde ahlak eğitimi değerler eğitimi zaten sağlam bir zemin üzerine inşa edilmiyor”. Veriler ışığında iç gözlem becerisi “kendi duygularını, duygularda oluşan aşırılıkları, korku, kıskançlık vb. duyguların karar ve eylemleri üzerindeki yönlendirmelerini gözlemleyebilmek” şeklinde tanımlanmıştır.

İç görü becerisi (G1, G,3 G,5, G10, G12, G15, G16, G22, G25): Psikolojik sağlık çalışmaları problem çözme ve dayanıklılığı geliştiren sezgisel bir yetenek anlamında kullanılan (Kaya vd., 2021) bu beceri katılımcılar tarafından çoğunlukla değerleri bir inanç ile bağlayarak ona anlamlılık duygusu katma bağlamında kullanılmıştır. Katılımcıların eğilimlerini yansıtan bazı örnekler şu şekildedir: “Öz farkındalık, iç gözleme dayalı gerçekleşebilir ama daha derinlikli, hayatın gayesine dair farkındalıktır, bu da bir beceridir ve ahlak gelişiminde etkilidir” (G12). “İç görü diyebileceğimiz belki yani hayatta benim gayem, amacım, felsefem ben nasıl bir insanıma ilişkin benlik algısı, benlik saygısından yola

çıkarak böyle bir özdenetim inşa etmek mümkün” (G25). Veriler ışığında iç görü becerisi “ahlaki bir benlik oluşturmaya imkân verecek şekilde amaçlı bir hayat duygusuna sahip olmak, hayatın gaye ve amacına dair dinamik bir duyguyu sürdürülebilmek” şeklinde tanımlanmıştır.

Duyuşsal öz düzenleme/kontrol becerisi (G1, G5, G8, G11, G16, G25): Duygu düzenleme becerisi öfke, üzüntü, endişe ve korku gibi olumsuz duyguları azaltma anlamında kullanılmaktadır (Yılmaz - Çelik Balcı, 2021). Duyguların kölesi olmaksızın onlara hâkim olmak ve onları dengelemek duygusal sağlığımızın ve başkaları ile sağlıklı bir etkileşimin anahtarıdır (Goleman, 2007). Katılımcıların görüşlerinde duygusal öz düzenleme becerisi öz farkındalık, iç gözlem ve iç görü becerilerinin nihai hedefi; özdenetiminde destekleyicisi olarak değerlendirilmektedir. Katılımcıların eğilimini özetleyen bir görüş şu şekildedir: “Öz düzenleme, öz farkındalık ve iç gözlemin bir sonraki adımı... Mesela kıskanç bir insan mıyım? Kıskançsam bunu tetikleyen nedir? Yani bunu ben ifade edebildiğimde gerektiğinde aşırıya kaçmasına karşı direniyorum bu çok büyük bir beceri” (G8). Veriler ışığında duygusal öz düzenleme “etik açıdan olumsuz yönlendirmeler yapan kıskançlık, korku, öfke, stres vb. duygularla başa çıkmaya çalışmak” şeklinde tanımlanmıştır.

Özdenetim/öz düzenleme becerisi (G2, G4, G6, G9, G14, G20, G23): K12 Bütüncül Çerçeve (MEB - UNICEF, 2023) ve Öğretim Programları Ortak Metni’nde (MEB, 2024) sosyal-duygusal beceriler arasında öz düzenleme şeklinde geçmekte olup bireyin hedeflerine ulaşabilmek için kendi duygularını, davranışlarını ve bilişsel stratejileri izleyerek kontrol edebilmesi olarak ifade edilir. Literatürde, kişinin duygularını, düşüncelerini ve davranışlarını farklı bağlamlarda etkili bir şekilde düzenleyebilme becerisi olarak tanımlanmaktadır (Aras vd., 2023). Duyuşsal öz düzenlemeden farklı olarak bilişsel ve sosyal-davranışsal süreçleri de içerir hatta bu süreçlerin doğru biçimde yönetiminin sonucu olarak görülebilir (Tanhan, 2021). Katılımcıların görüşlerinde bu bütünlük ile geleneksel irade kontrolü gibi kavramlara göndermeler yapılmıştır: “Caydırıcılara rağmen o iradeyi istikrarlı bir şekilde ortaya koyabiliyor mu? Değer davranışını hayatına geçirirken düşünceleri, duyguları davranış boyutunu da irade ve tutarlılıkla davranabiliyor mu...” (G6). Veriler ışığında “karar ve davranışlarını manipüle eden, yanlış yönlendiren iç ya da dış duygusal baskılarla başa çıkarak duygu, eğilim ve tepkilerini kontrollü şekilde sergileme” olarak tanımlanmıştır.

Öz yansıtma becerisi (G5, G9, G7, G14): K12 Bütüncül Çerçeve (MEB - UNICEF, 2023) ve Öğretim Programları Ortak Metni’nde (MEB, 2024) sosyal-duygusal beceriler arasında sayılmakta olup kendi duygu, düşünce ve davranışları üzerinde değerlendirmeler yapıp bu değerlendirmelere dayalı geliştirici tepkiler koymayı ifade eder. Katılımcı görüşlerinde duygusal öz farkındalık, öz düzenleme ve öz yönetim becerileri ile paralel şekilde temas edildiği görülmüştür. Katılımcılardan birinin görüşü şu şekildedir: “Kendimi gözlemleyebilip hissedebilmem gerekiyor. Ya benim içimde neler barındırıyor, hangi şartlarda bunlar tetikleniyor ... Bunu içsel faktörlerle ölçmem, gerekiyor fark etmem ve ona göre karşılık vermem gerekiyor” (G14). Veriler ışığında “duygu, düşünce ve davranışları etik açıdan geliştirebilmek için kendi duygu, düşünce ve davranışları üzerinde değerlendirmeler yapmak ve bu değerlendirmelere dayalı tepkiler koymak” olarak tanımlanmıştır.

### 2.2.3. Sosyal-Davranışsal Beceri ve Bileşenleri

K12 Bütüncül Çerçeve (MEB - UNICEF, 2023) ve Öğretim Programları Ortak Metni'nde (MEB, 2024) sosyal-duygusal öğrenme becerileri altında eğilim ve değerlerle de yakın ilişkili görülen beceriler tanımlamıştır. Benlik, sosyal yaşam ve birleşik beceriler olarak üç ana grupta toplanan bu becerilerden benlik becerileri öz farkındalık, öz yansıtma, öz düzenleme gibi duyuşsal becerileri; sosyal yaşam becerileri ise iletişim, iş birliği gibi sosyal davranışa işaret eden becerileri içermektedir. Sosyal duygusal öğrenme becerileri bireyin, bireysel ve sosyal hedefler doğrultusunda duygularını yönetmek, destekleyici ilişkiler kurmak ve sağlıklı benlik geliştirmek için gerekli olan bilgi, beceri ve eğilimleri edinmesi ve uygulayabilmesidir (MEB - UNICEF, 2023). Değer öğretiminde işe koşulabilecek becerilere odaklanan bu çalışma kapsamında çıkan yapıda ahlaki biliş ve ahlaki duyuş özelinde kazanılan becerileri sosyal bir ortamda somutlaştırma adımı ile sosyal duygusal becerilerin uygulamayı/davranışı işaret eden yönü örtüşmektedir.

Beceri davranıştan çok daha geniştir. Beceriye sadece davranış olarak tanımlamak onun ardındaki bilişsel ve duyuşsal süreçleri görmezden gelmek olacağı gibi davranışın sergilendiği sosyal bağlamın görmezden gelinmesi anlamına da gelir (Quiesse, 2007'den akt. Güneş, 2016b). Katılımcılar bu hususa sıklıkla dikkat çekmişlerdir: “Davranışsal olarak da yani kişinin bunu her türlü ortamda davranışa dönebilecek, özellikle belki tecrübi olabilir, bir yeteneğe sahip olması gerekiyor. Mesela ahlaki olmak bilişsel olarak gördük, eğilimimiz de var evet ama bir kere münasip bir ortamda yaptık ahlaki olamayız. Burada devamlılık önemli” (G11). Katılımcı görüşleri ve literatürde sosyal beceri ve becerinin davranış yönüne dair yaklaşımlar dikkate alınarak, ayrıca ahlak ve değer eğitiminin sosyal bir bağlam içerisindeki ilişkilerde istikrarlı biçimde bazı becerileri gösterebilmekle ilgili olduğu değerlendirilerek sosyal-davranışsal beceri teması oluşturulmuştur.

Katılımcıların tamamı değer eğitiminde sosyal bir ortamda değerleri davranışa dönüştürebilmeyi sağlayacak birtakım istikrar kazanmış/huy haline gelmiş sosyal davranışsal beceri gerekliliğine işaret ederken ahlaki ifade, etkili dinleme, iletişim, sosyal organizasyon, girişimcilik, görev yönetimi ve sosyal becerileri alt beceriler olarak ifade etmişlerdir:

Ahlaki ifade becerisi (G1, G2, G3, G6, G7, G8, G12, G20, G21, G23, G24, G25): Lilja ve Osbeck (2020) bireyin ahlaki konularda kendi perspektifini yapıcı bir üslup ve açıklıkla paylaşması olarak açıkladıkları ahlaki ifadeyi değer eğitiminde geliştirilmesi gereken bir beceri olarak görmektedir. İfade becerisi gelişmiş bir birey ahlaki konularda kendi perspektifini, duyuş ve görüşlerini insani bir üslupla aktararak ahlaki problemleri kutuplaşma ve çatışmaya meydan vermeden çözebilmek için yapıcı ilişkiler kurabilir. Katılımcılar ahlaki ifade becerisini açıklarken kişinin kendi davranışının/tutumunun nedenini açıklayabilmesi, ses tonunu ayarlamak, çatışma ve öfkenin önlenmesi gibi kavramlara sıklıkla göndermeler yapmıştır. Katılımcıların görüşlerine örnek olarak G7 “...etik olmayan bir duruma karşı kendi görüşlerimizi ifade edebilmemiz gereklidir, hani yalan gibi bir olay karşısında bakışımızı anlatma, gerekçeleriyle usulünce anlatabilme becerisine sahip olması beklenir” demektedir. Veriler ışığında “ahlaki konularda kendi pozisyonunu ifade edebilme, duygularını makul bir şekilde anlatabilme; kararlarını, gerekçelerini, başkalarının perspektifini de dikkate alarak sağlıklı şekilde müzakere edebilme” şeklinde tanımlanmıştır.

Etkili dinleme becerisi (G1, G4, G6, G7, G8, G12, G20, G24): Etkili dinleme karşındaki konuşurken sessiz kalmaktan öteye karşındakini anlama, onu eğlendirme, ondan bir şeyler öğrenme veya konuşma sürecinde onu destekleme olarak değerlendirilmelidir (Arslan - Özteke Kozan, 2021). K12 Bütüncül Model (MEB - UNICEF, 2023) ve Öğretim Programları Ortak Metin’de (MEB, 2024) karşındakinden gelen iletileri fark etme, doğru anlamaya çalışma ve destekleyerek yapıcı iletişimi sürdürmeye yarayan bir süreç bileşeni olarak tanımlanmaktadır. Katılımcılar ahlaki konularda etkili dinleme, karşındakini saygı ile dinleyebilme gibi yeterliliklerin gelişimine vurgu yapmıştır. Katılımcıların eğilimlerini yansıtan bir ifade ile G24, durumu şu şekilde özetlemektedir: “Hani kendini anlatabilmek değil sadece, aslında burada karşı tarafın dinlenebilmesi, değerlerin kazanımı karşındakini saygıyla dinleyebilmekten geçiyor. Bu geliştirilmeli”. Veriler “ahlaki diyalogu sürdürebilmek için ötekini dinlemek ve anlamak için samimi gayret göstermek” şeklinde tanımlanabileceğini göstermektedir.

İletişim becerisi (G1, G2, G3, G4, G6, G8, G12, G20, G21, G23, G24, G25): K12 Bütüncül Model (MEB - UNICEF, 2023) ve Programlar Ortak Metni’nde (MEB, 2024) duygu, düşünce veya bilgilerin sözlü ya da sözsüz olarak başkalarına iletilmesi anlamında sosyal duygusal beceri olarak tanımlanmaktadır. Literatürde etkili dinleme, kendini doğru biçimde ifade edebilmeyi de içeren bir temel sosyal beceri olarak tanımlanmaktadır (Arslan - Özteke Kozan, 2021; Karataş, 2021). Katılımcılar hem ahlaki konularda kendini doğru ifade edebilmeyi hem de etkili dinlemeyi ayrı ayrı konumlandırırken iletişimi, ikisini de içeren ancak ikisinden de kapsamlı ve değer eğitiminde özel olarak üzerinde durulması gereken bir beceri olarak açıklamışlardır. Örnek: “değerler eğitimindeki en önemli beceri iletişim gerçekten, doğru ifade edebilme, doğru şekilde de anlayabilme, iletişimi hep canlı tutma, o kesilirse önyargılar başlıyor sanki” (G8). Veriler “ahlaki konularda çatışmadan uzak kalarak sözel iletişimi, beden dili, jest ve mimikler gibi sembolik iletişim unsurlarını yapıcı şekilde kullanabilme” şeklinde tanımlanabileceğini göstermektedir.

Sosyal organizasyon/liderlik becerisi (G1, G2, G6, G10, G13): Kişi ahlaki karar ve iradeyi gerçekleştirebilmek için bazı durumlarda sosyal desteğe ihtiyaç duyar. Bu durumda liderlik ve sosyal organizasyon becerileri devreye girer. Sosyal becerilerin bir parçası olarak liderlik başkalarıyla iyi ilişkiler kurmak, iş birliği yapmak ve grupla çalışmak suretiyle problemlere yapıcı çözümler üretmeyi içerir (Güneş, 2012; Gökel, 2022). 21. Yüzyıl Becerileri ve Değerler raporuna (TTKB, 2023) göre bireyin; amaçlara ulaşmak için ilişkileri yapılandırma, inisiyatif alma, cesaret gösterme, vizyon sahibi olma, ilham verme, bilgiyi yönetme ve başkalarını bu doğrultuda harekete geçirebilme yeteneklerine sahip olmasıdır. Katılımcılar genellikle değer eğitiminde herkeste olması beklenmeyen ancak iyiyi uygulayabilmek ve yaygınlaştırabilmek için değer eğitimi süreçlerinde işe koşulması gereken bir beceri olarak tanımlamışlardır. Örnek: “Liderlik ahlaki konularda işi kolaylaştırabilir. Sonuçta ahlak toplumun iyi ya da kötüye ikna edilmesi ile de ilgili oluyor bazen. Ama herkeste olmasını beklemek zor” (G10). Veriler ışığında “gereken durumlarda ahlaki davranışı en ideal şekilde gerçekleştirebilmek için diğer bireyleri organize edebilme, yönlendirebilme, kurum ve kuruluşları harekete geçirebilme” şeklinde tanımlanmıştır.

Girişimcilik becerisi (G1, G6, G7, G8, G11, G13, G17, G20, G21, G23, G24, G25): 21. Yüzyıl Becerileri ve Değerler raporunda (TTKB, 2023) genel eğilimi yansıtır şekilde istihdam alanına yönelik bir beceri olarak sınıflandırılmıştır. Ancak K12 Bütüncül Model (MEB -

UNICEF, 2023) ve Programlar Ortak Metni'nde (MEB, 2024) sosyal açıdan problem çözmeye yönelik uyumlu inisiyatif alma vurgusu öne çıkmaktadır. Problem, ekonomi alanıyla ilgili olabileceği gibi deneyimlenen bir ahlaki ikilem de olabilir. Nitekim Gökel (2022) tarafından insanlar arası ilişkileri yürütmeyi sağlayan sosyal bir beceri olarak tanımlanmıştır. Görüşmeler esnasında girişimcilik bazı katılımcılar tarafından liderlik ile ilişkilendirilmiş ve sık sık doğru olanı gerçekleştirebilmek için cesaret göstermekle açıklanmıştır. Katılımcıların eğilimlerini yansıtan bir örnek şu şekildedir: “Bazen doğru olanı biliyoruz ama yapmıyoruz ya da yanındakine karşı gelmek istemiyoruz, hayır demek istemiyoruz, dışlanmaktan korkuyoruz ama o gücü göstermek yanlışa yanlışı, doğruya doğru bir şekilde durabilmek de önemli” (G21). Veriler ışığında “ahlaki konularda aldığı doğru kararları uygulayabilmek için bilgi, yetenek ve imkanlarına güvenerek inisiyatif alma” şeklinde tanımlanmıştır.

Görev yönetimi ve planlama (G1, G4, G7, G10, G11, G12, G25): K12 Bütüncül Model (MEB - UNICEF, 2023) ve Programlar Ortak Metni'nde (MEB, 2024) müstakil olarak yer almamakla birlikte diğer becerilerin süreç bileşenleri içinde pek çok defa yer alan bu beceri 21. Yüzyıl Becerileri ve Değerler raporunda (TTKB, 2023) sosyal organizasyon ile birlikte anılmakta ve “...sorumluluklarını tatmin edici bir şekilde yerine getirmek için görevleri planlama ve organize etme” şeklinde açıklanmaktadır. Katılımcılar plansızca bir yaşamın kişinin ahlaki açıdan zor kararlar vermesine neden olabileceği ve ahlaki kararları uygulamada planlı olmanın değerlerin yaşanmasını kolaylaştıracağına işaret etmişlerdir. Örnek: “Planlılık veya işlerini düzenleme becerisine sahip olmak o kadar önemli ki... verdiğiniz sözde durabilmek adına o eylemi gerçekleştirmek adına düzenli olmanız gerekli...” (G7). Veriler ışığında “Düzensizliğin oluşturabileceği görev ihmalleri önlemek üzere yapılması gereken işlemleri öncelik sırasına uygun olarak başarılı şekilde sıraya koyup uygulama planı yapabilmek” şeklinde tanımlanmıştır.

Sosyal beceriler (G4, G6, G8, G21): Sosyal beceriler bireyin sosyal ortamlarda anlaşmasına ve uyum sağlamasına yardımcı olan davranış bileşenleridir. Toplumsal norm ve kültüre uygun olarak ve özgüvenle hareket edebilmeyi gerektirir (Karataş, 2021). Kültüre uygun şekilde selamlaşma, iletişimi başlatma ve bitirme, gerektiğinde hayır diyebilme ya da uzlaşma sosyal beceri davranışlarıdır (Bacanlı, 1988). Katılımcılar toplum içinde kültüre uygun davranış kalıplarında ustalaşmayı değer eğitiminde geliştirilmesi gereken bir beceri olarak tanımlamıştır. Katılımcıların eğilimini yansıtan bir örnek şu şekildedir: “Şu biraz şöyle yani çocuk yardım etmek isteyebilir ama yardım edebilmek aynı zamanda bu içinde bulunduğu kültüre uygun nezaket kurallarını bilmek ve uygulamayı gerektiriyor. Sadece değerleri öğretmek değil onları içinde bulunulan toplumda en naif şekilde göstermeyi nasıl öğreteceğiz (...) sosyal beceri yani” (G4). Veriler ışığında “ahlaki konularda iletişimi sürdürebilmek için nezaket, ölçülülük, öfke kontrolü, özü dileme vb. sosyal becerileri alışkanlık haline getirmek” olarak tanımlanmıştır.

### **Değerlendirme ve Sonuç**

Değer eğitiminde beceri-değer ilişkisini ve beceri temelli bir değer eğitiminde odaklanılması gereken beceriler ve alt becerilerin neler olduğunu belirlemeyi amaçlayan bu araştırma, Meydan (2021) tarafından önerilen model, MEB'in güncel program geliştirme çalışmalarında referans aldığı metinler, literatür incelemeleri ve alan uzmanlarından

oluşan çalışma grubundan elde edilen verilerle bu amacı gerçekleştirmeye çalışmıştır. Öğretim programlarının hazırlanması sürecinde geçerli bir yol olarak görülen bu yöntem K12 Bütüncül Çerçevesi'nde sosyal duygusal öğrenme becerilerinin, süreç bileşen ve öğrenme çıktılarının hazırlanmasında da kullanılmıştır (Özhan vd., 2024). Bulgular iki ana tema altında incelenmiş olup birinci temada beceri-değer ilişkisi ve beceri temelli bir değer eğitiminin ne ifade ettiği, ikinci temada ise beceri temelli bir eğitimde işe koşulması gereken beceriler incelenmiştir.

Birinci temaya ilişkin bulgular katılımcıların beceri-değer ilişkisine dair görüşlerinin “aracı-istikamet belirleyici” kavramları ile özetlenebileceğini göstermiştir. Katılımcılar becerilerin ahlaki değerlerin hayata transfer edilebilmesi için aracı olduğunu ifade etmişlerdir. Bu aracılığın nasıl gerçekleştiğine dair işaretler ise ikinci temada netleşmektedir. Katılımcılar bilişsel (ahlaki okuryazarlık, araştırma sorgulama, problem çözme, karar verme, yordama/öngörme, yansıtıcı düşünme, çözümleme, perspektif alma/bakış açısı oluşturma ve bilişsel öz düzenleme), duyuşsal (empati, öz farkındalık, iç görü, iç gözlem, duyuşsal öz düzenleme, özdenetim ve öz yansıtma) ve sosyal-davranışsal (ahlaki ifade, etkili dinleme, iletişim, sosyal organizasyon, girişimcilik, görev yönetimi ve sosyal beceri) ana beceri kümeleri altında toplanabilecek toplam 23 bileşen/alt becerinin değerlerin öğretiminde işe koşulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bilişsel beceriler değerlerin bilgisinin olguya transferini sağlarken duyuşsal beceriler değerlerin uygulanması için gerekli motivasyonu sağlama yönünde bireyin iç dünyasını yapılandırmakta, sosyal davranışsal beceriler ise geliştirilen yatkınlıklar sayesinde değerlerin deneyimlenen sosyal ortama uygun ve verimli biçimde sergilenmesini sağlamaktadır.

Bulgularımız başlangıçta referans noktası olarak aldığımız Meydan'ın (2021) Ahlaki Kişiliği Oluşturan Beceriler Modeli'nde bazı tadilatlar yapılmasını gerekli kılmıştır. İlk modelde dört ana beceri kümesinden birisi olarak tanımlanan ahlaki duyarlılık yeni durumda ayrı bir temel beceri olarak belirginleşmemiştir. Kişinin olan bitene karşı etik farkındalık geliştirmesini sağlayan ahlaki duyarlılığa yeni modelde daha çok ahlaki okuryazarlık, perspektif alma, empati, öz farkındalık, iç gözlem, iç görü gibi beceriler içinde işaret edilmiştir. İlk modelde ahlaki yargı, ahlaki motivasyon ve ahlaki davranış şeklinde tanımlanan diğer üç temel beceri ise ana karakterini koruyarak yeni modelde ahlaki muhakeme (bilişsel ahlaki beceri), ahlaki duyuş (duyuşsal ahlaki beceri) ve sosyal davranışsal beceri olarak isimlendirilmiştir. Yeni modelde beceri kavramının, tek başına davranışı değil sosyal bir ortam içinde değeri uygulayabilme alışkanlığı kazanmış olmayı vurgulaması nedeniyle ahlaki davranış becerisi sosyal-davranışsal beceri olarak isimlendirilmiştir.

Yemenici (2023) öğretmenlerle yaptığı çalışmada becerinin değer yüklü olmadığını, beceriyi değerli kılanın hangi değerle ilişkili kullanıldığı olduğunu bulgulamıştır. Öğretmen görüşlerinden becerinin birer araç, ahlaklı/erdemli olmanın ise sonuç yani araçla varılan amaç olduğu fikri öne çıkmaktadır. Bu durum çalışmamızın bulguları ile paraleldir. Yemenici'nin (2023) bulgularına göre öğretmenlerin öğrencilere kazandırılmasını gerekli gördüğü beceriler arasında değer eğitimi açısından önem arz eden ve bizim çalışmamızda bulgulan şunlar beceriler sayılmaktadır: problem çözme, kendini ifade etme, iletişim kurma, anlama-yorumlama, ahlaki beceriler, araştırma yapma veya bilgiye ulaşma, sosyal beceriler,

yaratıcı düşünme, eleştirel düşünme, üst düzey düşünme becerileri, bilginin temellendirilmesi, öz düzenleme, kendini yönetme ve kendini disipline etme.

İsveç'te okullarda değer eğitimi genel eğitimde uygulamaya başlayan ve beceri temelli öğretim ile uyumlu hale getirmek için bir proje yürüten Lilja ve Osbeck (2020) ise literatür ve saha araştırmalarının bulgularını birleştirerek eğitimsel açıdan işlevsel olan ahlaki becerileri belirlemeye çalışmıştır. Ona göre bireyi ahlaki olgunluğa eristirecek dört temel ahlaki beceri: ahlaki anlayış, ahlaki ifade, ahlaki irade ve ahlaki davranıştır. Bu becerilerin, bireyin kendisi, öteki ve toplumla ilişkilerinde ortaya çıkan yetkinlik göstergeleri ise ahlaki muhakeme ve empati, ahlaki ifadede, sağlıklı bir iletişim, kendi içimizde ve sosyal bağlamda cesaret, kararlılık ve sebat gösterebilme, iyiliği geliştirecek öngörülebilir davranışlarda bulunma gibi yeterliliklerdir. Lilja ve Osbeck 'in modeli temel beceriler ve bileşenleri açısından bu çalışmada ulaşılan model ile kesişen ve ayrışan yönler içermektedir. Örneğin ilgili modelde ahlaki anlayış bir üst beceri kabul edilip muhakeme ve empati bu becerinin yetkinlik göstergesi olarak değerlendirilmekte ve bizim modelimizde sosyal-davranışsal beceri altında konumlanan ahlaki ifade temel bir beceri olarak görülmektedir.

Bu makalenin hazırlanma sürecinde devam eden öğretim programları geliştirme sürecine kaynaklık eden ve beceriler yönünden birbirinin tekrarı mahiyetinde olan K12 Bütüncül Model ve Öğretim Programları Ortak Metni'nde değerler, programlar arası bir bileşen olarak ele alınmıştır. Becerilerle değerler arasındaki ilişkiye dair güçlü bir yaklaşım içermeyen ilgili metinlerde bütünlük beceriler, sosyal duygusal öğrenme becerileri altında ifade edilen bazı beceri ve süreç bileşenlerinin modelimizde ortaya çıkan becerilerle ilişkileri ilgili bölümlerde ifade edilmiştir. İlgili metinlerin geliştirilen model bağlamında çok daha kapsamlı incelemelere ihtiyaç duyduğu da anlaşılmaktadır. Zira söz konusu metinlerde erdem-değer-eylem modeli altında programlar arası bir bileşen olarak tanımlanan değerlerin yanında değerlerle benzer içeriklere sahip eğilimler ve sosyal duygusal öğrenme becerileri oldukça girift bir yapı oluşturmaktadır. Bu çalışma kapsamında ise özellikle ahlaki biliş temel becerisinin alt becerilerinin ilgili metinlerdeki bütünlük beceriler; ahlaki duyuş ve sosyal-davranışsal alanındaki alt becerilerin ise sıklıkla ilgili metinlerdeki sosyal duygusal öğrenme becerileri ile örtüştüğü görülmüştür.

Beceri temelli bir eğitim sistemi içinde değerlerin öğretim konusu yapılması gerçeğinden hareketle değer eğitiminde işe koşulması gereken becerileri belirlemeyi amaçlayan bu çalışmanın bulguları taslak bir program için fikir verici olabilir. Ancak bulguların daha sonraki araştırmalarla iyice saflaştırılması, çalışmada çıkan yapıya yönelik olarak daha büyük örneklemelerle merkezi yığılma ölçülerini de dikkate alan uzlaştırmaya dayalı ihtiyaç analizlerinin yapılması önerilebilir. Ayrıca hazırlanmakta olan öğretim programlarının beceri temelli eğitimde 2018 programlarından çok daha kapsamlı; temel beceriler, süreç bileşenleri, öğrenme kanıtları gibi eğitim süreçlerine rehberlik etmede önemli bileşenleri kapsamlı bir algoritma içinde sunması bir imkân olarak görülerek değer eğitiminin beceri temelli öğretimine yönelik araştırmalara ağırlık vermenin faydalı olacağı değerlendirilmektedir.

## Kaynakça

- Aras, Selda vd. “Okul Öncesi Eğitim Programı’nın K12 Beceriler Çerçevesi Türkiye Bütüncül Modeli’ne Göre İncelenmesi”. *Millî Eğitim Dergisi* 52/1 (2023), 791-812. <https://doi.org/DOI: 10.37669/milliegitim.1309000>
- Arslan, Coşkun - Özteke Kozan, İrem. “İletişim Becerileri”. *Sosyal Beceri Eğitimi*. ed. M. Engin Deniz - Ali Eryılmaz. 51-72. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2021.
- Aşkar, Petek - Altun, Arif. “K-12 Beceriler Çerçevesi: Türkiye Bütüncül Modeli Üzerine Bir Çalışma”. *Millî Eğitim Dergisi* 52/1 (2023). <https://doi.org/DOI: 10.37669/milliegitim.1308740>
- Bacanlı, Hasan. *Sosyal Beceri Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi, 10. Basım, 1988.
- Barbee, A. P - Martin, M. L. “Skill-Based Training and Transfer of Learning”. *Contemporary Issues in Child Welfare Practice*. ed. H Cahalane. London: Springer, 2013.
- Başkale, Hatice. “Nitel Araştırmalarda Geçerlik, Güvenirlik ve Örneklem Büyüklüğünün Belirlenmesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 9/1 (2016).
- BBC. “Pisa Direktörü Andreas Schleicher: Türkiye Bilgiyi Pratiğe Geçirmeyi Öğrenmeli”. *BBC NEWS*. 2017. Erişim 21 Şubat 2024. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-42481321>
- Blasi, Augusto. “Emotions and Moral Motivation”. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 20/1 (1999), 1-19.
- Blasi, Augusto. “Moral Character: A Psychological Approach”. *Character Psychology and Character Education*. ed. Daniel K Lapsley - F. Clark Power. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.
- Blasi, Augusto. “Moral Cognition and Moral Action: A Theoretical Perspective”. *Developmental Review* 3 (1983), 178-210.
- Blasi, Augusto. “Moral identity: Its role in moral functioning”. *Morality, Moral Behavior and Moral Development*. ed. W Kurtines - J Gewirtz. 128-139. Wiley, 1984.
- Blasi, Augusto. “Neither personality nor cognition: An alternative approach to the nature of the self”. *Changing conceptions of psychological life*. ed. C Lightfoot vd. 3-26. ABD: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2004.
- Bratianu, Constantin. “Paradigm Shift in Business Education: A Competence Based Approach”. *Sustainability* 12/4 (2020), 1348-1365.
- Creswell, John W. *Eğitim Araştırmaları Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*. çev. Halil Ekşi. İstanbul: Edam, 3. Basım, 2020.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Siyasal Kitabevi, 3. Basım, 2015.
- Dabrowski, Kazimierz. *Positive Disintegration*. Boston: Little Brown Company, 1964.
- Goleman, Daniel. *Duygusal Zekâ*. çev. Banu Seçkin Yüksel. İstanbul: Varlık Yayınları, 31. Basım, 2007.
- Gökel, Ömer. *Sosyal Beceri Eğitiminin Gençlerin Sosyal Beceri Seviyelerine Etkisi*. İstanbul: Kriter Yayınları, 2022.
- Güneş, Firdevs. “Limitless Education from Knowledge to Skill”. *The Journal of Limitless Education and Research* 1/1 (2016), 1-19.
- Güneş, Firdevs. “Öğrencilerin Düşünme Becerilerini Geliştirme”. *Türklük Bilimi Araştırmaları* 32 (2012), 127-146.



- Güneş, Firdevs. “Öğretmen Yetiştirmede Beceri Yaklaşımı”. *Sınırsız Eğitim ve Araştırma Dergisi* 3/2 (2018), 1-16. <https://doi.org/DOI: 10.29250/sead.441487>
- Güneş, Firdevs - Uygun, Tuğba. “Öğretmen Yetiştirmede Beceri Uyuşmazlığı”. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/3 (2016), 1-14.
- İkiz, Fatma Ebru vd. “Bilişsel Düzenleme ve Anlaşmazlık Çözümü”. *Sosyal Beceri Eğitimi*. ed. M Engin Deniz - Ali Eryılmaz. 191-219. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2021.
- Karataş, Zeynep. *Sosyal Beceriye Giriş*. ed. M. Engin Deniz - Ali Eryılmaz. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2021.
- Kasap Kayış, Fatma Nur - Meydan, Hasan. “10. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabında ‘Ahlaki Tutum ve Davranışlar’ Ünitesinin Ahlaki Beceriler Açısından İncelenmesi”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2023), 216-234. <https://doi.org/DOI: 10.34086/rteusbe.1251312>
- Kaya, Muhammet Enes vd. “İçgörü ve Bilişsel Esnekliğin Psikolojik Dayanıklılık Üzerindeki Yordayıcı Etkisinin İncelenmesi”. *Kıbrıs Türk Psikiyatri ve Psikoloji Dergisi* 3/1 (2021). <https://doi.org/Doi:10.35365/ctjpp.21.1.05>
- Kerschenstainer, George. *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*. çev. Halil Fikret. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Kirschenbaum, Howard. “From Values Clarification to Character Education: A Personal Journey”. *The Journal of Humanistic Counselling, Education and Development* 39/1 (2000), 4-20.
- Kole, Jos. “Teaching Moral Competence to Pre-Professionals”. *Moral Education and Development*. ed. Doret J. de Ruyter - Siebren Miedema. Boston: Sense Publishers, 2011.
- Kwok, Janet - Selman L, Robert. “Moral Reasoning, Moral Motivation and Informed Social Reflection”. *Handbook of Moral Motivation (Theories, Models, Applications)*. ed. Heinrichs Karin. 551-566. Netherlands: Sense Publishers, 2013.
- LePagea, Pamela. “Comparing Teachers’ Views on Morality and Moral Education, A Comparative Study in Turkey and the United States”. *Teaching and Teacher Education* 27 (2011), 366-375.
- Lickona, Thomas. *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*. New York: Bantam Books, 1991.
- Lilja, Annika - Osbeck, Christina. “Understanding, acting, verbalizing and persevering—Swedish teachers’ perspectives on important ethical competences for students”. *Journal of Moral Education* 49/4 (2020), 512-528. <https://doi.org/10.1080/03057240.2019.1678462>
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (ilkokul 4 Ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.
- MEB. “Milli Eğitim Bakanlığı Temel Beceri ve Yeterlilikler”. *Türkiye Cumhuriyeti Öğretim Programları İzleme ve Değerlendirme Sistemi*. 2018. Erişim 21 Mart 2023. <https://mufredat.meb.gov.tr/Veliler.aspx>
- MEB. *Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı (ilkokul ve Ortaokul 4, 5, 6 ve 7. Sınıflar)*. Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.
- MEB. “Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni”. Milli Eğitim Bakanlığı, 2024.

- MEB - UNICEF. “K12 Beceriler Çerçevesi Türkiye Bütüncül Modeli”. Milli Eğitim Bakanlığı, 2023.
- Meydan, Hasan. *Akademide Değerler Eğitimi (Tezler ve Makaleler/1989-2017)*. Araştırma Proje Raporları. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2019. Değerler Eğitimi Merkezi.
- Meydan, Hasan. “Bir Beceri Olarak Ahlak ve Eğitimi: Ahlaki Gelişim Kuramlarına Dayalı Bir İnceleme”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. <https://doi.org/10.29288/ilted.890349>
- Meydan, Hasan. “Kişilik Gelişiminde İçsel Çatışmanın Rolü: Nefsin Mertebelerinden Olumlu Çözölmeye Karşılaştırmalı Bir Analiz”. *Turkish Studie* 11/7 (2017). <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.9679>
- Narvaez, Darcia. “İnsani ve Ahlaki Gelişim: Erdem Gelişimine Bilişsel ve Nörobijolojik Bakışlar”. çev. Cengiz Şeker. *Ahlak ve Karakter Eğitimi El Kitabı*. ed. Larry Nucci - Darcia Narvaez. İstanbul: Edam, 2019.
- OECD. *OECD Future of Education and Skills 2030 OECD Learning Compass 2030* (2019).
- OECD. *Universal Basic Skills What Countries Stand to Gain*. OECD, 2015. <https://www.oecd.org/education/universal-basic-skills-9789264234833-en.htm>
- Oser, Fritz. “Models of Moral Motivation”. *Handbook of Moral Motivation (Theories, Models, Applications)*. ed. Karin Heinrichs. 7-27. Netherlands: Sense Publishers, 2013.
- Öz, Eda. “Üst Düzey Düşünme Becerileri ile İlgili Araştırmaların Bibliyometrik Analizi: Türkiye Perspektifi”. *Millî Eğitim Dergisi* 52/1 (2023), 107-136. <https://doi.org/10.37669/milliegitim.1308837>
- Özhan, Mehmet Buğra vd. “K12 Beceriler Çerçevesi: Türkiye Bütüncül Modeli Bağlamında Sosyal Duygusal Öğrenme Becerileri”. *Millî Eğitim Dergisi* 52/1 (2024), 1027-1054. <https://doi.org/10.37669/milliegitim.1308964>
- Öztürk, Hülya - Şaylıgil, Ömür. “Ahlaki Zekâ: Sağlık Hizmetlerinin Sunumunda Yeni Bir Kavram”. *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi* 28/1 (2020), 110-121. <https://doi.org/10.5336/mdethic.2018-63002>
- Öztürk, Mustafa. “Farklılaştırılmış, Beceri ve Değer Temelli Sosyal Bilgiler ve Tarih Öğretimi Sosyal Bilgiler ve Tarih Öğretmen ve Öğretmen Adaylarının Eğitimine Yönelik Etkinlik Rehberi”. *Erciyes Üniversitesi Proje Ootput*. 01 Mart 2024. <https://csd.erciyes.edu.tr/output/rehber.pdf>
- Öztürk, Mustafa - Mutlu, Neşet. “Sosyal Bilgiler ve Tarih Derslerinde Beceri ve Değerleri Ne Kadar Öğretiyoruz?” *Sakarya University Journal of Education* 7/3 (2017), 552-563. <https://doi.org/10.19126/suje.328256>
- Patton, Michael Quinn. *Nitel araştırma ve değerlendirme yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2018.
- Piaget, Jean - Warden, Marjorie. *Judgment and Reasoning in the Child*. K. Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd Harcourt, Brace and Company, 2002.
- Ralf, Van Griethuijsen vd. “Does Implementation of Competence-Based Education Mediate The Impact of Team Learning on Student Satisfaction”. *Journal of Vocational Education and Training* 72/4 (2020), 516-535. <https://doi.org/10.1080/13636820.2019.1644364>
- Rest, R. James. “A Psychologist Looks at the Teaching of Ethics”. *The Hasting Center Report* 12/1 (1982), 29-36.
- Sturgis, C - Casey, K. *Quality Principles for Competency-based Education*. Vienna: AURORA Institute and VA:iNACOL., 2018.

- Tanhan, Fuat. “Öz düzenleme”. *Sosyal Beceri Eğitimi*. ed. M. Engin Deniz - Ali Eryılmaz. 159-190. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2021.
- Tekin, İshak. “Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (2022).  
<https://doi.org/10.33420/marife.1104203>
- TTKB. 21. Yüzyıl Becerileri ve Değerlere Yönelik Araştırma Raporu. Ankara: Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, 2023.
- Yavuz, Kerim. “Din Psikolojisinde Metod Meselesi ve Yeni Gelişmeler”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 152-185.
- Yemenici, Ahmet. *Din Eğitiminde Mekân, Zaman ve Kronolojiyi Algılama Becerisi (Teorik Çerçeve ve Öğretmen Deneyimleri Bağlamında Bir Değerlendirme)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2023.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 5. Basım, 2005.
- Yılmaz, Müge - Çelik Balcı, Seher. “Duygu ve Duyguları Düzenleme”. *Sosyal Beceri Eğitimi*. ed. M. Engin Deniz - Ali Eryılmaz. 29-50. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2021.
- Zhao, Kang. “Educating for Wholeness, But Beyond Competences: Challenges to Key-Competences-Based Education in China”. *ECNU Review of Education* 3/3 (2020), 470-487.
- “Türkiye Yeterlilikler Çerçevesine Dair Tebliğ”. Ankara: Resmi Gazete, 2015.

## Publication Policies

- *Eskiyeni* is published by Anadolu İlahiyat Akademisi / The Anatolian Theological Academy, Ankara, TÜRKİYE.
- *Eskiyeni* publishes academic studies about Religion, Philosophy, and History as a priority in the field of Social Sciences and Humanities.
- *Eskiyeni* accepts academic studies such as research articles and book reviews.
- The publication language of *Eski-yeni* is Turkish. But there can be English articles not to exceed %40 of the complete manuscripts.

### Article Submission Terms

- Ph.D. students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor- can send their work.
- In the case of the book review, only the studies written by someone with a doctorate degree are examined.
- On the study's first page, there must be the author's name, ORCID ID, institution name, ROR ID, and phone number.
- Permission letter/mail taken from the author of translation articles should be added.

For the articles and translation studies, the upper limit of words are 8.000; for other studies, the upper limit of words is 1500.

- 250-300 words of Turkish abstract, English abstract, and at least 5 Turkish and English keywords should be written during application.

## Yayın İlkeleri

- *Eskiyeni*, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır.
- *Eskiyeni*; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
- *Eskiyeni*, araştırma makalesi ve kitap değerlendirmesi çalışmalarını kabul eder.
- *Eskiyeni*'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce çalışmalar da yayımlanabilir.

### Makale Gönderim Şartları

- Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları gönderebilirler.
- Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca kaleme alınan çalışmalar incelemeye alınır.
- Gönderilen çalışmanın ilk sayfasında yazarın ismi ve ORCID ID, kurum adı ve ROR ID ile cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.
- Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 8.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür.
- Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.
- Gönderilen makaleler, 250-300 kelime Türkçe özet, İngilizce özet ve en az 5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelime içermelidir.

- The manuscript should be written in Gentium Plus font with 10 points and footnotes with 8 points using the *Eskiyeni Manuscript Template* in Microsoft Word.
- The ISNAD Citation Style should be used in the citation and bibliography: [www.isnadsitemi.org](http://www.isnadsitemi.org).
- The online version of *Eskiyeni* is available online for free.
- OAI:
- <https://dergipark.org.tr/api/public/oi/ai/eskiyeni/>
- Scientific, intellectual, and literary responsibilities of published articles belong to their author.
- Makale, Microsoft Word'de *Eskiyeni Makale Şablonu* kullanılarak Gentium Plus yazı tipinde metin 10 dipnotlar 8 punto ile yazılmalıdır.
- Atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır:
- [www.isnadsitemi.org](http://www.isnadsitemi.org)
- Online versiyonu ticari kullanım hariç olmak üzere açık erişimdir.
- OAI:
- <https://dergipark.org.tr/api/public/oi/ai/eskiyeni/>
- Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.