

e-ISSN: 2757-6949

23
cilt
volume

2
sayı
issue

2024
aralık
december

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

HİTİT THEOLOGY JOURNAL



HİTİT
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

HİTİT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume: 23 - Sayı | Issue: 2

Aralık 2024 | December 2024

HİTİT ÜNİVERSİTESİ ADINA SAHİBİ | OWNER ON BEHALF OF HITIT UNIVERSITY

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK

Hitit Üniversitesi Rektörü | Rector of Hitit University

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Hitit Üniversitesi

EDİTÖR | EDITOR

Dr. Öğr. Üyesi Betül YURTALAN

Hitit Üniversitesi

EDİTÖR YARDIMCISI | ASSIST EDITOR

Dr. Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Hitit Üniversitesi

DERGİNİN ESKİ ADLARI | FORMER TITLES OF THE JOURNAL

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Hitit University
ISSN: 2651-3978 | e-ISSN: 2636-8110

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

Yayımlanan Sayılar | Year Range of Publication with Former Title

Yıl 2006, Cilt 9, Sayı 9 – Yıl 2020, Cilt 19, Sayı 2

Year 2006, Volume 9, Issue 9 – 2020, Volume 19, Issue 2

Yıl 2002, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2005, Cilt 8, Sayı 8

Year 2002, Volume 1, Issue 1 – 2006, Volume 8, Issue 8

YAYIN DİLİ | LANGUAGE OF PUBLICATION

Türkçe & İngilizce | Turkish & English

YAZIŞMA ADRESİ | CONTACT ADDRESS

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ÇORUM, TÜRKİYE

Tel: 0090 364 2346358 | Fax: 0090 364 2346357

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

YAYINCI | PUBLISHER

Hitit Üniversitesi Yayınları | Hitit University Press

TARANILAN DİZİNLER | INDEXED BY

TRDİZİN



Scopus

ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES



DOAJ

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Abdulkadir TANIŞ, Dr.
Serbest Araştırmacı

Abdullah Sıtkı İLHAN, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Ahmet Emre POLAT, Dr.
Serbest Araştırmacı

Ahmet KOÇ, Doç.
İstanbul Üniversitesi, TR

Ali Fikri YAVUZ, Dr.
İstanbul Üniversitesi, TR

A. Başak İLHAN DEĞİRMENÇİ, Prof.
Marmara Üniversitesi, TR

Bayram SEVİNÇ, Prof.
Karadeniz Teknik Üniversitesi, TR

Bünyamin AYDIN
Kastamonu Üniversitesi, TR

Cemil HAKYEMEZ, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Cemil KUTLUTÜRK, Doç.
Ankara Üniversitesi, TR

Ceyhun ÜNLÜER, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Christopher ELLISON, Prof.
University of Texas, USA

Ebru KOÇAK, Dr.
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, TR

Ercan ALKAN, Doç.
Marmara Üniversitesi, TR

Ersin KABAKCI, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Fatma ÇAKIR, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Fatma Nur BEDİR, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Güllü YILDIZ, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi, TR

Gülnur KÜLÜNKOĞLU, Dr.
Serbest Araştırmacı

Hesna Serra AKSEL DURMUŞ, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Hikmet AKDEMİR, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Hussam TIMANI, Prof.
Cristopher Newport University, USA

İsmail ARICI, Doç.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, TR

İsmail TAŞPINAR, Prof.
İstanbul Üniversitesi, TR

Kayhan ÖZAYKAL, Dr.
İstanbul Üniversitesi, TR

Macid YILMAZ, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Muhammet Akif TİYEK, Dr.
Bayburt Üniversitesi, TR

Muhammed İhsan HACİSMAİLOĞLU, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Münevver TİYEK
Ankara Üniversitesi, TR

Nihal ŞAHİN UTKU
Marmara Üniversitesi, TR

Oğuzhan TAN, Doç.
Ankara Üniversitesi, TR

Osman AYDIN, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Selim TÜRCAN, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Seydi KİRAZ, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Sümevra OCAK AHMED, Dr.
Marmara Üniversitesi, TR

Şahabettin ERGÜVEN, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Şeyma YAZICI, Dr.
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TR

Tuba Nur SARAÇOĞLU, Dr.
Mardin Artuklu Üniversitesi, TR

Yakup ÇOŞTU, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Yunus ÖZTÜRK, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Zafer ERGİNLİ, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Zehra İŞİK, Dr.
Marmara Üniversitesi, TR

ETİK EDITÖRÜ | ETHIC EDITOR

Dr. Abdullah DEMİR
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TR

HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

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

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

Ön İnceleme

Preliminary Examination

Leyla DÜNDAR

Abdullah ÇAKIR, Dr.

Mustafa ERZEN

Sema BOLAT, Dr.

Sümevve Revşen OKUMUŞ

Alan Editörlüğü

Field Editorial

Abdullah Sıtkı İLHAN, Dr.

İlhami ÇITIR, Dr.

Gökhan COŞGUN, Dr.

Dilâ BARAN, Dr.

Tuba AKÇAY

Dil Kontrol

Language Control

Elif Büşra KOCALAN, Dr.

Fatma Nur BEDİR, Dr.

Ayşegül ŞİMŞEK, Dr.

Mete AKCAN

Ersin KABAKCI, Doç.

Tashih ve Redaksiyon

Redaction

Hafzullah GENÇ, Dr.

Muharrem Samet BİLGİN, Dr.

Ramazan KILIÇ, Dr.

Muhammet Cihat ORUÇ, Dr.

Hakan ATALAY, Dr.

Mizanpaj | Layout: Muhammet Fatih KİRENCİ

LOCKSS: <http://dergipark.org.tr/hid/lockss-manifest> | OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/hid/>

Değerli Araştırmacılar,

Hitit İlahiyat Dergisi'nin Aralık 2024 (23/2) sayısında yer alan birbirinden kıymetli araştırma makaleleri ile huzurlarınızda olmaktan mutluluk duymaktayız.

Yeni sayımızın içeriğine geçmeden önce Dergimizle ilgili bazı gelişmelere işaret etmek isterim. Dergimiz Index Islamicus ve PhilPapers dizinlerinde taranmaya başlamıştır. Katkılarından dolayı Yazım Desteği Ekibine teşekkür ederiz.

Son yıllarda yapay zekâ araçlarının hızla gelişmesi ve yaygınlaşması, dergimize gönderilen makalelerde yapay zekâ kullanımına ilişkin etik ve bilimsel standartların belirlenmesini gerekli kılmıştır. Bu doğrultuda Editör Kurulumuz tarafından bir "Yapay Zekâ Politikası" oluşturulmuş ve ilan edilmiştir. Ayrıca Aralık 2024 sayısından itibaren ise yazarlardan yapay zekâ etik beyanı alınmaya başlanmıştır. Yapay zekânın akademik makale yazımında ve analizinde doğru bir şekilde kullanılmasını sağlamak; veri gizliliği ve akademik dürüstlük ilkelerini korumak bu politikanın temel hedefidir.

Dergimize Aralık 2024 sayısında yayımlanmak üzere 150 makale gönderilmiştir. Editör Kurulu incelemesi ve Yayın Kurulu değerlendirmeleri sonrasında 25 makale hakem değerlendirmesi sürecine geçmiş ve 3'ü İngilizce 20'si Türkçe olmak üzere 23 araştırma makalesi hakemlerin onayını alarak bu sayıda yerini almıştır. Dergimize gösterilen yoğun ilgi ve gönderilen makale sayısının her sayıda artması bizleri son derece memnun etmektedir. Ancak, bu yoğunluk titiz bir çalışma sürecini gerektirmektedir. Hakem değerlendirmesine alınacak makalelerin belirlenmesinde ve Aralık sayısında yayımlanan makalelerin sıralamasında Editör Kurulu ve Yayın Kurulu üyelerimizin değerlendirmeleri belirleyici olmuştur. Bu vesileyle, çok sayıda makaleyi değerlendirme zahmetine katlanan ve makalelere katkı sunan Yayın Kurulu üyelerimize müteşekkir olduğumu özellikle ifade etmek isterim. Ayrıca, Aralık 2024 sayımızı makaleleriyle zenginleştiren yazarlarımıza, sayının yayıma hazırlanmasında özveri ve gayretleriyle büyük bir rol üstlenen Editör Kurulu'na ve değerlendirmeleri ile makalelere katkıda bulunan hakemlerimize yoğun emekleri dolayısıyla teşekkür ederim.

Kıymetli çalışmalarla karşınızda olan 23/2. sayımızın literatüre katkı sunmasını temenni ederim.

Dergimize gösterdiğiniz ilgi için teşekkür eder, Haziran 2025 sayımızda tekrar görüşmeyi dilerim.

Dr. Öğr. Üyesi Betül YURTALAN

Editör

Dear Researchers,

We are pleased to present you with valuable research articles in the December 2024 (23/2) issue of Hitit Theology Journal.

Before moving on to the content of our new issue, I would like to point out some developments regarding our journal. Our journal has started to be indexed in Index Islamicus and PhilPapers. We would like to thank the Editorial Support Team for their contributions.

The rapid development and widespread use of artificial intelligence tools in recent years has made it necessary to set ethical and scientific standards regarding the use of AI in articles submitted to our Journal. In this direction, an "Artificial Intelligence Policy" has been created and announced by our Editorial Board. As of the December 2024 issue, AI ethical declaration has started to be received from the authors. The main goal of this policy is to ensure the proper use of AI in writing and analyzing academic articles and to uphold data privacy and academic integrity principles.

150 articles were submitted to our Journal for publication in the December 2024 issue. After the review of the Editorial and the evaluation of the Editorial Board, 25 articles went through the referee evaluation process and 23 research articles, 3 in English and 20 in Turkish, received the approval of the referees and took their place in this issue. We are extremely pleased with the intense interest shown in our Journal and the increase in the number of articles submitted in each issue. However, this intensity requires a meticulous working process. The evaluations of our Editorial and Editorial Board members were decisive in determining the articles to be included in the referee evaluation and in the ranking of the articles published in the December issue. On this occasion, I would like to take this opportunity to express my gratitude to our Editorial Board members who took the effort to evaluate a large number of articles and contributed to the articles. I would also like to thank our authors who enriched our December 2024 issue with their articles, the Editorial who played a major role in the preparation of the issue with their dedication and efforts, and our referees who contributed to the articles with their evaluations for their hard work.

May our 23/2nd issue, which is in front of you with valuable studies, will contribute to the literature.

I would like to thank you for your interest in our journal and hope to see you again in our June 2025 issue.

Dr. Betül YURTALAN

Editor

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Editörden | From Editor

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Süleyman b. Tarhân'ın *Sîret*'inde Vahyin Başlangıcı ve İlk Nâzil Olan Sûreler

The Beginning of Revelation and the First Sûrahs in the *Sîrah* of Suleiman b. Tarhân

Murat BAHAR585

Arap Dilinde İncelik [Nezaket] Kuramı: Kur'an'da İstifham Üslubu Bağlamında Diyalogların Tahlili

Politeness Theory in Arabic Language: Analysis of Dialogues in the Context of al-Istifhâm Style in the Quran

Yusuf AKYÜZ.....610

A Panpsychist Interpretation of Evolutionary Theory

Evrin Teorisinin Panpsisist Bir Yorumu

Ferhat ONUR.....633

Değer Eğitiminde İşe Koşulacak Becerilerin Delphi Tekniği ile Belirlenmesi: Bir Model Önerisi

Identification of Skills to be Used in Value Education Using the Delphi Technique: A Model Proposal

Hasan MEYDAN | Özge ALGÜL | Yusuf Asım SÖYLEMEZ.....656

Enderun Mektebi Odalarından Kiler Koğuşu'nun Kitapları

The Books of Cellar Ward (Kiler Koğuşu) of Enderûn School Rooms

Meral BAYRAK FERLİBAŞ.....685

Ayasofya 23: Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Abbâsî Dönemi Bir Kur'ân-ı Kerîm Elyazması

Ayasofya 23: A Qur'anic Manuscript from Abbasid Period at the Suleymaniye Library

Tuba KARAŞAHİN | Esra GÖZELER.....726

Web of Science'ta İndekslenen Türkiye Adresli İlahiyat Dergilerinin Araştırma Performansı

Research Performance of Turkish Theological Journals Indexed in Web of Science

Üsâme BALIKÇI | Halil İbrahim YILMAZ | Enes DURMUŞ.....755

Yetişkinlerin Tevekküle Yönelik Algılarının Metaforlar Aracılığıyla Belirlenmesi: Kültürlerarası Bir Araştırma

Determining Adults' Perceptions of Tawakkul Through Metaphors: A Cross-Cultural Research

Esra İRK | Mükerrrem Saliha KARS | Armin JASAREVIC.....784

Vakıf'da Okunduğu Gibi: Cüneyt Kosal'ın Yazdığı Dini Müzik Notalarına Kaydettiği Notlar Üzerine Bir İnceleme

As Performed in the Vakıf: A Study on Cüneyt Kosal's Annotations in his Religious Music Notes

Selman BENLİOĞLU.....809

Kansere Yönelik Dinî Yüklemeler Üzerine Nitel Bir Araştırma

A Qualitative Study on Religious Attributions Regarding Cancer

Emine KURT | İbrahim GÜRSES.....842

Arap Edebiyatı Tarihi Yazımının Kuramsal ve Metodolojik Temelleri

The Theoretical and Methodological Foundations of Writing the History of Arabic Literature

Sultan ŞİMŞEK | İsmail ARAZ.....870

Risâle fî işbâti'l-mufâriqâ'tın Aidiyeti Üzerine: Tahlil, Tahkik ve Tercüme

On the Authorship of Risâla fî lthbât al-Mufâriqât: Analysis, Critical Edition, and Translation

Muhammed Abdullah HAKSEVER.....895

Human and Machine: A View through Kant's Use of Regulative Reason

İnsan ve Makine: Kant'ın Düzenleyici Akıl Kullanımı Doğrultusunda Bir Bakış

Ümit TAŞTAN.....943

Erken Dönem Sûfî Dilinin Bağlarını Birleştirmek: Ebu Tâlib el-Mekkî'de Havâtır

Connecting the Ties of the Şûfî Language in the Early Period: Khawâṭir in Abū Ṭâlib al-Makkî

Hasan AYDEMİR.....959

Uyum ve Barış Kültürü için Kültürlerarası Eğitim: Bir Uygulamanın Yansımaları Intercultural Education for a Culture of Harmony and Peace: Reflections of a Practice Aybiçe TOSUN Ayşe YORULMAZ.....	991
Geleneğin İzinde Türk Din Musikisinde Perde Kaldırma In the Footsteps of Tradition: Pitch Raising in Turkish Religious Music Safiye Şeyda ERDAŞ Ferdi KOÇ.....	1015
Sosyo-Kültürel Mirasın Buluşma Noktası: İskilip'teki Köy Odalı Çantı Camiler The Convergence Point of Socio-Cultural Heritage: Village Room Çantı Mosques in İskilip Oktay GÜNDOĞDU.....	1040
Çocukluk Dönemi İhmal ve İstismar Yaşantılarının Tanrı Tasavvuru ile İlişkisinde Bilişsel Çarpıtmaların Aracı Rolü The Mediating Role of Cognitive Distortions in the Relationship of Childhood Neglect and Abuse Experiences with God Conception Said SAMİ.....	1067
Düşüncedeki Değişimi Hadis Şerhleri Üzerinden Okumak: Mahremiyet Algısındaki Değişim Örneği Reading the Change in Thought through Hadith Commentaries (Sharh): The Case of Change in the Perception of Privacy Peyman ÜNÜGÜR TEKİN.....	1090
Ağ Toplumunda Dini Nefret Söylemi: Dijital Kürsü Şeyhliği Religious Hate Speech in a Networked Society: The Digital Pulpit Sheikdom Asena SİLER Bahset KARSLI.....	1114
Peira ve Logos'un İzinde: Galenos'un Bilim Metodunun Ahlâk Felsefesine Yansıması Following the Path of <i>Peira and Logos</i> : The Reflection of Galen's Method of Science on His Ethics Hümeyra ÖZTURAN.....	1138
Coğrafi Aidiyetin Hadis Yorumuna Etkisi: Muzaffer Topluluk Hadisi Örneği The Effect of Geographical Belonging on Hadith Interpretation: The Example of Victorious Community Hadith Fatma Büşra ÇOBAN.....	1170
The Role of Syrian Christians (Shuwām) in the Nahda Movement of the 19th Century Suriyeli Hristiyanların (Şuvâm) XIX. Yüzyıl Nahda Hareketi'ndeki Rolü Turgay GÖKGÖZ.....	1195

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Süleyman b. Tarhân'ın *Sîret*'inde Vahyin Başlangıcı ve İlk Nâzil Olan Sûreler

The Beginning of Revelation and the First Sûrahs in the *Sîrah* of Suleiman b. Tarhân

Murat BAHAR

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Tafsir

Burdur, Türkiye

muratbahar25@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7694-329X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 31.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 11.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Bahar, Murat. "Süleyman b. Tarhân'ın *Sîret*'inde Vahyin Başlangıcı ve İlk Nâzil Olan Sûreler". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 585-609.
<https://doi.org/10.14395/hid.1525735>

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard

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

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

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

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

The Beginning of Revelation and the First Sūrahs in the *Sīrah* of Suleiman b. Tarhān

Abstract

Suleiman b. Tarhān (d. 143/761) is known as a hadīth hāfiz and a sika rāwī. Muhaddiths such as Yahyā b. Sa'īd (d. 198/813), Yahyā b. Ma'īn (d. 233/848), and 'Ijlī (d. 261/875) say that his riwāyas are sahīh. It is seen that his riwāyas are trusted by muhaddiths, especially al-Bukhārī (d. 256/870), Muslim (d. 261/875) and al-Tirmidhī (d. 279/892), and his riwāyas are included in many hadīth sources, including the *Kutub al-Sitta*. On the other hand, Ibn Tarhān's *Kitāb al-Sīrat al-Rasulillah* is considered to be the first complete work written in the field of siyar-maghāzī. In the work, many subjects from the Prophet's birth to his death are narrated, especially the battles of the Prophet. Ibn Tarhān's credibility as a sika rāwī and the fact that his *Sīrat* was the first siyar work to be compiled makes the information it contains valuable for the science of tafsīr. As a matter of fact, the work touches upon the verses, the occasions of revelation (asbāb al-nuzūl), and the history of the Qur'ān. In addition, the second title of the *Sīrah* is recorded as "Mab'asu al-Rasulillah", and this section includes issues related to the beginning of revelation and the first sūrahs that were revealed. However, since the information about the period of revelation is transmitted through riwāyas, isnād and sources are sought in riwāyas related to hadīth, tafsīr and other sciences. Ibn Tarhān, on the other hand, conveys the information in his *Sīrah* through riwāya. Although he is a Muhaddith, he does not observe the ways of hadīth tolerance and performance. The author, who transmits almost all the information in his work without any isnad and source, makes records that may lead to reproach in terms of the method of riwāya by stating "according to what has reached us" just before his determinations about the beginning of revelation. Considering the fact that he was a hadīth hāfiz and recognized as a sika muhaddith, it is inconceivable that he did not know the isnāds/sources in question, did not take them into consideration, or conveyed unsubstantiated information. In this respect, this study focuses on the information directly related to the science of tafsīr in the title "Mab'asu al-Rasulillah" of *Kitāb al-Sīrah al-Rasulillah*. The source of the information and by whom else it was transmitted are investigated. Thus, this study, which aims to reach the authenticity and source of Ibn Tarhān's narratives, aims to contribute to the tafsīr-history relationship and to offer new perspectives on the issues of the science of tafsīr. In the study, the source of the narratives is reached by applying the method of comparative analysis of historical data. In addition, the analytical evaluation of the data is made to determine their content and spheres of influence. In line with the research and evaluations made, the subjects are linked to the results in their own contexts. For instance, Ibn Tarhān mentions that Jabrā'īl came with a silk rug decorated with pearls and rubies when he revealed the first five verses of Sūrah 'Alaq. This information was reported by Ibn 'Abbās and the 'A'isha. The riwāya from Ibn 'Abbās has a weak isnād, while the riwāya from 'A'isha has a strong isnād. Ibn Tarhān points out that the first six verses of Sūrah al-Qalam were revealed before the period of fatrat al-wahy. Almost all riwāyas and sources that include the order of the revelation of the sūrahs support this information. He also states that the first four verses of Sūrah al-Qalam were revealed about Warāqa b. Nawfal and the other two about the polytheists. This data is not specifically available in the sources. However, it is seen that the information is not contradicted, on the contrary, the riwāyas about the revelation of Sūrah al-Qalam support this information. In addition to these narratives that seem to be attributed to the generation of the companions, there is also a small amount of information the source of which cannot be found. Ibn Tarhān's riwāyas about the cause of the revelation of Sūrah al-Inshirāh and his statements that the sūrah was revealed together with Sūrah al-Duhā immediately after the end of the fatrat are among the information the source of which cannot be found. Therefore, Ibn Tarhān and his *Sīrah*, which is the earliest source of some information and the only source of some others for the time being, both reveal the relationship between tafsīr and history and make an undeniable contribution to the science of tafsīr.

Keywords: Tafsīr, Sīrah, Suleiman b. Tarhān, Wahy, 'Alak, Qalam, Duhā.

Süleyman b. Tarhān'ın *Sīret*'inde Vahyin Başlangıcı ve İlk Nâzil Olan Sûreler

Öz

Tâbiün neslinden olan Süleyman b. Tarhān et-Teymī el-Basrī (ö. 143/761) hadis hafızı ve sika bir râvi olarak bilinmektedir. Yahyâ b. Sa'īd (ö. 198/813), Yahyâ b. Ma'īn (ö. 233/848), 'İclī (ö. 261/875) gibi muhaddisler rivayetlerinin sahih olduğunu söylemektedir. Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875) ve Tirmizî (ö. 279/892) başta olmak üzere muhaddislerin itimat ettiği rivayetlerinin *Kütüb-i Sitte* dahil birçok hadis kaynağında yer aldığı görülmektedir. Diğer yandan İbn Tarhān'ın telif ettiği *Kitābu Sīreti Resûlillah* isimli eser siyer-megâzî alanında yazılan ilk tam eser olarak kabul edilmektedir. Eserde Resûlullah'ın bi'setinden vefatına kadar birçok konu anlatılmakta, özellikle gazveler hayli yekûn tutmaktadır. İbn Tarhān'ın sika bir râvi olarak itimat kazanması ve *Sīret*'inin telif edilen ilk siyer eseri olması ihtiva ettiği bilgileri tefsir ilmi için de değerli kılmaktadır. Zira eserde konular muvacehesinde âyetlere, sebab-i nuzûl bilgilerine ve Kur'ân tarihi meselelerine temas edilmektedir. Ayrıca *Sīret*'in ikinci başlığı "Meb'asü Resûlillah" şeklinde kaydedilmekte, bu bölümde vahyin başlangıcıyla ilgili meseleler ve ilk nâzil olan sûreler yer almaktadır. Şu kadar var ki nuzûl dönemiyle ilgili bilgiler rivayetlerle taşındığından gerek hadis ve tefsir gerekse diğer ilimlerle ilgili nakillerde isnad ve kaynak aranmaktadır. İbn Tarhān ise *Sīret*'indeki bilgileri tahkiye usulüyle aktarmaktadır. Muhaddis olmasına rağmen hadis tahammül ve

edâ yollarına riâyet etmemektedir. Eserindeki hemen bütün bilgileri isnadsız ve kaynaksız nakleden müellif vahyin başlangıcıyla ilgili tespitlerinin hemen öncesinde “bize ulaştığına göre” şeklinde irsâlde bulunarak rivayet usulü açısından töhmete yol açacak kayıtlar düşmektedir. Kendisinin hadis hafızı olması ve sika bir muhaddis olarak tanınması göz önünde bulundurulduğunda söz konusu isnadları/kaynakları bilmemesi, dikkate almaması veya mesnedsiz bilgiler nakletmesi düşünülememektedir. Bu itibarla çalışmada *Kitâbu Sîreti Resûlillâh* isimli eserin “Meb’asü Resûlillâh” başlığında yer alan tefsir ilmiyle doğrudan ilişkili bilgiler konu edilmektedir. Bilgilerin kaynağı ve başka kimler tarafından nakledildiği araştırılmaktadır. Böylece İbn Tarhân’ın anlatılarının sıhhatine ve kaynağına ulaşmayı amaçlayan bu çalışma tefsir-siyer ilişkisine katkıda bulunmayı ve tefsir ilminin meselelerine yeni bakış açıları sunmayı hedeflemektedir. Çalışmada tarihsel verilerin mukayeseli analizi yöntemi uygulanarak anlatıların kaynağına ulaşılması amaçlanmaktadır. Ayrıca verilerin analitik değerlendirmesi yapılarak muhtevaları ve etki alanları tespit edilmektedir. Yapılan araştırma ve değerlendirmeler doğrultusunda konular kendi bağlamlarında değerlendirilmektedir. Öyle ki İbn Tarhân, Cebrâil’in ‘Alak sûresinin ilk beş âyetini indirdiği sırada inci ve yakut süslemeli ipek bir kilim ile geldiğinden bahsetmektedir. Bu bilginin İbn Abbas ve Hz. Âişe tarafından nakledildiği anlaşılmaktadır. İbn Abbas’tan nakledilen rivayetin zayıf isnada, Hz. Âişe’den nakledilen rivayetin ise sağlam senede sahip olduğu görülmektedir. İbn Tarhân Kalem sûresinin ilk altı âyetinin fetretü’l-vahy döneminden önce indirildiğine işaret etmektedir. Sûrelerin nüzül sıralamasına yer veren hemen bütün rivayetler ve kaynaklar bu bilgiyi desteklemektedir. Ayrıca Kalem sûresinin ilk dört âyetinin Varaka b. Nevfel hakkında diğer ikisinin ise müşrikler hakkında nâzil olduğunu belirtmektedir. Kaynaklarda ise spesifik olarak bu veriye ulaşamamaktadır. Fakat bu bilgiye muhalefet edilmediği, bilakis Kalem sûresinin nüzülüyle ilgili rivayetlerin bahsedilen bilgiyi desteklediği görülmektedir. Sahâbe nesline isnad edildiği görülen bu anlatıların yanı sıra az da olsa kaynağına ulaşamayan bilgiler de söz konusudur. İbn Tarhân’ın İnşirah sûresinin sebab-i nüzûlüne yönelik anlatıları ve sûrenin fetretten hemen sonra Duhâ sûresiyle beraber indirildiğine dair ifadeleri kaynağına ulaşamayan bilgilerdendir. Dolayısıyla bazı bilgilerin en erken kaynağı, bazıların ise şimdilik yegâne kaynağı olan İbn Tarhân ve *Sîret*’i hem tefsir-siyer ilişkisini ortaya koymakta hem de tefsir ilmine yadsınamayacak oranda katkıda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Siyer, Süleyman b. Tarhân, Vahiy, ‘Alak, Kalem, Duhâ.

Giriş

İlâhî bir hitap olan Kur’ân âyetleri nüzül sürecinde yazıya geçirilmeye başlanmış, Resûlullah’ın vefatının ardından cem’ ve istinsah faaliyetleriyle kitap hüviyeti kazanmıştır. Kur’ân’ın nüzül ortamını ve Resûlullah’ın nübüvvetini ihata eden olgular ise tefsir, hadis ve siyer-megâzî gibi alanların kaynaklarında yer bulmuştur. Tefsir ilmi kendi içerisinde de nüzül ortamına ayrı önem vermekte, esbâb-ı nüzül, Mekkî-Medenî gibi ilimlerle bu bilgileri kaydederek Kur’ân’ın anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır.¹ Nitekim sahâbenin siyeri-megâzîyi öğrenme ve nakletme çabası da temelde Kur’ân’ı anlama amacına matuftur. İbn Abbas’ın “Ben, muhâcir ve ensârın büyükleriyle oturmaya önem verir onlardan Hz. Peygamber’in gazveleri ve bu konularda inen âyetler hakkında bilgi alırdım.” ifadeleri² hem kendisinin hem de diğer sahâbenin sîrete verdikleri değeri göstermektedir. Âyetleri siyer-megâzî verileri doğrultusunda anlama gayretlerine işaret etmektedir. Keza tâbiûn neslinin siyer-megâzî alanındaki anlatıları ve öğretileri de Kur’ân’ı anlamaya yönelik faaliyetler olarak değerlendirilebilmektedir. Tefsir ve siyer ilimlerinin metodolojik farklarına rağmen sahâbe ve tâbiûn neslinden kaynak kabul ettikleri isimlerin ortak olması, tefsir ve siyer ilimlerinin birbirlerini beslediklerine işaret etmektedir. Ka’b el-Ahbâr (ö. 32/653), Abdullah b. Selâm (ö. 43/664), Ebû’l-Esved ed-Düelî (ö. 69/689), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Vehb b. Münebbih (ö. 114/733), Nâfi’ (ö. 117/735), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) her iki disiplinin de kaynak kabul ettiği isimlerden bazılarıdır.³ Bu bağlamda Süleyman b. Tarhân’ın (ö. 143/761) da tefsir ve siyer ilimleri için ortak kaynak niteliği taşıdığı söylenebilmektedir. İbn Tarhân yaşadığı dönem itibarıyla kaynak olduğu gibi günümüze ulaşan ilk tam siyer-megâzî

¹ Tefsir-siyer ilişkisine ve Kur’ân ilimlerinin siyer bilgisiyle temasına dair geniş bilgi için bk. Abdulcabbar Adıgüzel, “Siyer-Tefsir İlişkisinin Kökenleri Üzerine”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 280-299.

² Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakât*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 2001), 2/320.

³ Geniş bilgi için bk. Abdulcabbar Adıgüzel, “Siyer-Tefsir İlişkisinin Kökenleri Üzerine”, 299-304.

eserini telif etmesi⁴ hasebiyle yadsınamaz değer taşımaktadır. Onun *Sîret*'i siyer-megâzî türü eserler içerisinde bilinen en eski tam çalışmayı yapan İbn İshâk'ın *Sîret*'inden⁵ de önce telif edilmiştir. Kendisinin sika bir ravi olarak tanınması, muhaddis kimliğiyle öne çıkması, rivayetlerinin birçok temel hadis kaynağında yer alması değerini artıran diğer unsurlardır. Eser Resûlullah'ın peygamber olarak gönderilmesinden vefatına kadarki süreci içeren tam sîret niteliğindedir. *Sîret*'in anlatıları ise tefsir ilmi özelinde Kur'ân tarihi, âyet tefsirleri ve ulûmu'l-Kur'ân meseleleri için kaynak değeri taşımaktadır. Ayrıca eserin önemli bir kısmını gazveler teşkil etmektedir. İbn Abbas'ın yukarıdaki ifadelerinden de anlaşıldığı üzere gazveler sebebiyle indirilen birçok âyet söz konusudur.⁶ Dolayısıyla eser tabii olarak hem birçok âyetin sebab-i nüzûlünü hem de konusunu içermektedir.⁷ Eserde vahyin başlangıcını ve ilk inen sûreleri konu edinen "Meb'asu Resûlillah" şeklinde özel bir başlığın bulunması ise tefsir ilmiyle ilgisini ve tefsir ilmine sağlayacağı katkıyı tahkim etmektedir.

Süleyman b. Tarhân ve *Sîret*'inin söz konusu önemine rağmen eseri konu edinen sadece bir akademik çalışma yapıldığı belirtilmelidir.⁸ Bu çalışmanın yazarı temel amacının eserde geçen âyetlerin tespit edilmesi ve âyetlerle ilgili bilgilerin değerlendirilmesi olduğunu söylemektedir. Makalede âyetler tespit edilerek bütüncül bakış açısı sunulsa da anlatıların kaynağı araştırılmamakta, bilgiler tahkim edilmemekte ve konularla ilişkili diğer rivayetlere çalışmanın hedefi gereği müracaat edilmemektedir. Zaten makale yazarı da tahkim ve değerlendirmelerin esas amacı olmadığını belirtmektedir.⁹

Süleyman b. Tarhân'ın *Sîret*'ini konu edinen bu çalışma ise "Meb'asu Resûlillah" bölümünü ve bölümdeki tefsir ilmiyle doğrudan ilgili meseleleri araştırmaktadır. Söz konusu bölüm vahyin başlangıcı ve ilk inen sûrelere dair dikkat çeken anlatılarda bulunması bakımından diğer bölümlerden ayrılmaktadır. Nitekim bölümde Cebrâîl'in Hira'ya "elinde inci ve yakut süslemeli ipek bir kilim" ile geldiği, Resûlullah'a dua ettiği, onu sakinleştirdikten sonra "*Oku*"¹⁰ telkininde bulunarak 'Alak sûresinin ilk beş âyetini indirdiği bilgileri yer almaktadır. Kalem sûresinin ilk dört âyetinin Varaka b. Nevfel'in Resûlullah'ı mecnûn şeklinde nitelemesi üzerine, sonraki iki âyetinin ise müşriklerin mecnûn şeklinde nitelemesi üzerine indirildiğini söylemektedir. Bunların yanı sıra anlatılarına göre Kalem sûresi ikinci sırada indirilen sûredir ve fetretü'l-vahy döneminden önce indirilmiştir. Kalem sûresinden, yani fetretü'l-vahy döneminden sonra indirilen ilk sûreler Duhâ ve İnşirah sûreleridir. Bu iki sûre ise birlikte ve aynı sebab-i nüzûl üzerine gelmişlerdir. Bu itibarla bölümde Kur'ân vahyinin başlangıcı, Cebrâîl'in vahyi getirme keyfiyeti, Varaka b. Nevfel'in değerlendirmeleri, sebab-i nüzûl, evvelü mâ nüzile gibi tefsir ilminin konusu olan bilgilerin yer aldığı, ancak bu bilgilere özellikle tefsir kaynakları içerisinde temas edilmediği veya nispeten daha az değinildiği görülmektedir.

⁴ Bilal Saklan, "Süleyman b. Tarhân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/109; Süleyman b. Tarhân'ın *Sîret*'inin ulaşılan ilk tam siyer eseri olmasıyla ilgili bilgi başka bir kaynaktan tespit edilememiştir. Ancak gerek müellifin vefat tarihi ve gerekse siyer-megâzî alanlarında yapılan çalışmalarda İbn İshâk öncesi kaynağa atıf yapılmaması bu bilgiyi desteklemektedir.

⁵ Eser Muhammed Hamidullah tarafından *Sîretü İbn İshâk el-müsemma bi-kitâbi'l-mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî* ismiyle, Süheyl Zekkâr tarafından ise *Kitâbu's-siyer ve'l-megâzî* ismiyle neşredilmiştir; bk. Mustafa Fayda, "İbn İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/93-96.

⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/320.

⁷ Süleyman b. Tarhân'ın *Sîret*'inde yer alan âyetler ve sebab-i nüzûlleri hakkında geniş bilgi için bk. Hüseyin Topal, "Tâbiin Dönemi Tefsir Kaynağı Olarak Süleyman b. Tarhân'ın Kitâbu Sîreti Resûlullah'ı", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 17 (2023), 371-406.

⁸ Topal, "Süleyman b. Tarhân'ın Kitâbu Sîreti Resûlullah'ı", 371-406.

⁹ Topal, "Süleyman b. Tarhân'ın Kitâbu Sîreti Resûlullah'ı", 374.

¹⁰ 'Alak 96/1.

Anlaşıldığı kadarıyla bunun sebebi İbn Tarhân'ın eserinde tahkiye usulüyle anlatımı tercih etmesidir. Öyle ki İbn Tarhân hadis tahammül ve eda yollarını gözetmemektedir. Bu anlatı usulü siyer ilminin mahiyetinden ileri gelse de anlatıların isnad ve kaynaklarının verilmemesi hadis rivayet usulüyle örtüşmemektedir. Eser erken dönemde telif edilerek ilk tam siyer olma özelliğine sahip olsa da bilgilerin söz konusu şartlarla kaydedilmesi güveni zedelemektedir. Zira isnadın ilim kabul edildiği ilk iki asırda onun isnadı hazfetmesi dönemin ilim anlayışı ile örtüşmemekte, bu çerçevede yaptığı nakillerine Ka'bî gibi bazı hadis münekkitlerinin ihtiyatlı yaklaşmasına sebebiyet vermektedir.¹¹ Hâlbuki İbn Tarhân *Kütüb-i Sitte* müellifleri başta olmak üzere temel hadis kaynaklarının itimat edip rivayette bulunduğu, ulemânın sika olarak tanıyıp muhaddis şeklinde değerlendirdiği bir râvidir. Kimlik ve kişiliği sebebiyle uydurma veya güvensiz bilgileri kaydetmesi düşünülememektedir. Dolayısıyla anlatılarının sahih kanallara ve sağlam kaynaklara dayandığı öngörülmektedir. Söz konusu durumlar ise *Sîret*'in anlatılarının dikkate alınmasını, tahkik edilmesini ve kaynaklarına ulaşılmasını gerektirmektedir.

Çalışma bu konu, kapsam ve problematik yönü sebebiyle *Sîret* üzerine yazılan bahsi geçen makaleden ayrılmaktadır. Ayrıca araştırmada ilk siyer eserinde yer alan tefsir temalı bilgilerin kaynaklarına ulaşılması ve tespit edilen verilerin analitik değerlendirmesi yapılarak sonuçlandırılması amaçlanmaktadır. Bu sayede tefsir ve siyer anlatılarına katkıda bulunularak temas edilen konularda yeni bakış açıları sunulması hedeflenmektedir. Dolayısıyla bölümde yer alan anlatılardan tefsir edebiyatında bilinen ve kaynaklar tarafından kaydedilerek meşhur olan bilgiler etraflıca değerlendirilmemekte; bütünlüğün yakalanabilmesi için sadece temas edilmektedir. Çalışmada tarihsel verilerin mukayeseli analizi yöntemi uygulanarak *Sîret*'teki bilgiler incelenmektedir. Bu yöntemle kaynak metin olan *Sîret*'teki bilgilerin etraflıca tespiti yapılmakta, eserde yer alan anlatıların kaynaklarına ulaşmakta, bilgilerin sıhhati belirlenmekte ve eserin sonraki dönemlerde etkilediği kaynaklar gösterilmektedir.

Bu itibarla birinci başlıkta İbn Tarhân ve eserinin değeri araştırılmaktadır. Kendisinin ve eserinin kaynaklık değerinin tespit edilmesinden sonra anlatılarındaki meselelerin araştırması yapılmaktadır. Zira müellif ve eserinin güvenilirlikleri, anlatılarının sıhhatine işaret edecek ilk unsur mesabesinde. Bu veri aynı zamanda onun bakış açısını ve bilgileri işleme yetkinliğini ortaya koymaktadır. Araştırmanın esasını teşkil eden ikinci başlıkta Hira'da yaşananlar, 'Alak sûresinin nüzûlü, Varaka ile ilgili meseleler incelenmektedir. Üçüncü başlıkta ise Kalem, Duhâ, İnşirah sûrelerinin nüzûlleriyle ilgili anlatılar üzerinde durulmaktadır. Bu başlıklarda anlatıların kaynaklarına ulaşmakta, sıhhatleri tespit edilmekte, etki alanları belirlenmekte ve bütün bu veriler analitik değerlendirmelerle sonuçlandırılmaktadır.

1. Süleyman b. Tarhân et-Teymî ve *Kitâbu Sîreti Resûlillah* İsimli Eseri

İbn Tarhân'ın yaşadığı dönem ve kimliği naklettiği bilgilere güven duyulmasının esas sebebidir. Bu itibarla aşağıdaki bölümde müellifin muhaddis kimliği ile ilmî kişiliğine dair bilgilere yer verilmektedir. Ayrıca bahis konusu eserin müellife aidiyeti, ihtiva ettiği konular, eserde takip

¹¹ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka'bî, *Kabûlu'l-ahbâr ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Ebû Amr el-Hüseynî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 1/393-394.

edilen usûl ve üslup tespit edilmektedir. Böylece ikinci bölümde kaydedilecek bilgilere ve değerlendirmelere zemin hazırlanmaktadır.

1.1. Süleyman b. Tarhân et-Teymî'nin Hayatı ve Güvenilirliği

Tâbiûn neslinden Ebu'l-Mu'temir Süleyman b. Tarhân et-Teymî el-Basrî'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte 46/667 yılında doğmuş olabileceği söylenmektedir.¹² Benî Mürre kabilesinden Amr b. Mürre'nin (ö. 116/734 [?]) mevlâsıdır.¹³ Benî Teym kabilesiyle beraber yaşadığı için Teym nisbesiyle tanınsa da buraya Benî Mürre kabilesinden gelmiştir. Nitekim oğlu Mu'temir (ö. 187/803) babasına; "Teym kabilesine nispet ediliyorsun ama biz o kabileden değiliz?" deyince babası; "Ben, evi Teym'de olanlardanım." cevabını verdiği nakledilmektedir.¹⁴ Benî Mürre kabilesinde mevlâ olmasından anlaşıldığı üzere aslen bu kabileden de değildir. Eski Türk halklarından Altaylar'da bazı nüfuzlu kişilere Tarhân denildiği için onun Türk asıllı olduğu kanaati ağır basmaktadır.¹⁵ Kaynaklarda bu konuda açık bilgiye ulaşılamamaktadır. Ancak Tarhân nisbesiyle tanınan bazı isimlerin yanına "et-Türkî" nisbesinin eklenmesi bu yaklaşımı desteklemektedir.¹⁶ Kaynaklar genellikle onu Süleyman b. Tarhân, Süleman et-Teymî, Süleyman b. Tarhân et-Teymî isimleriyle kaydetmektedir. Fakat Basra'da uzun yıllar yaşaması ve 143/761 yılında Basra'da vefat etmesi sebebiyle Basrî nisbesiyle de tanınmaktadır.¹⁷

Nakledildiğine göre Süleyman b. Tarhân kader konusundaki görüşleri sebebiyle Benî Mürre kabilesinden kovulmuştur. Bu hadiseden sonra Benî Teym kabilesine intisap ederek burada yaşamaya başlamış, kabile içerisinde öne çıkan isimlerden olmuştur.¹⁸ Onun, hayatının ilerleyen dönemlerinde kader hakkındaki görüşlerinden vazgeçtiği kaydedilmektedir. Saîd b. Âmir ed-Dabî'nin (ö. 208/824) bildirdiğine göre bir gün Süleyman et-Teymî hastalanınca çok fazla ağlamış, kendisine "Seni bu kadar ağlatan nedir? Yoksa ölüm [korkusu] seni çıldırttı mı?" diye sorulmuştur. O da "Hayır, ben kaderi inkâr edenlerden birinin yanından geçiyordum ve ona selam verdim. Rabbimin bu sebeple beni onlardan saymasından korkuyorum." demiştir.¹⁹ Ayrıca "Şarabın yasaklanması ve kaderin belirlenmesi konusundaki fikrimi değiştirdiğimi görürseniz, bilin ki kalbim değişmiştir." demesi²⁰ ve "Kaderi inkâr edenlerin arkasında namaz kılmam" şeklindeki ifadesi kader konusundaki görüşlerinden döndüğünü göstermektedir.²¹

İbn Tarhân sahâbeden Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) hadis rivayet etmiştir. Tâbiûndan ise Tâvus b. Keysân (ö. 106/725), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Katâde b. Diâme (ö. 117/735) ve A'meş (ö. 148/765) hadis rivayet ettiği hocalarından bazılarıdır. Başta oğlu Mu'temir olmak üzere Süfyân

¹² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/251; Rıdvan el-Hasrî, *Kitâbu sîreti Resûlillah (Muhakkikin mukaddimesi)* (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İlmiyye, 2021), 11; Saklan, "Süleyman b. Tarhân", 38/109.

¹³ Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, thk. Süheyl Zekkâr (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1993), 376; Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Ma'ârif*, thk. Servet 'Ukkaş (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Amme, 1992), 476; Hasrî, *Kitâbu sîreti Resûlillah (Muhakkikin mukaddimesi)*, 11.

¹⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952), 402; Ebû'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî eş-Şeybânî, *el-Ensâbu'l-müttefika*, thk. P. D. Jong (Leiden: y.y., 1865), 26.

¹⁵ Bilal Saklan, "Süleyman b. Tarhân", 38/109.

¹⁶ Örnek nisbeler için bk. İbn Mâlik, *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/2; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1998), 1/360.

¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/251; Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, 376; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-evsât*, thk. Mahmud İbrahim Zeyd (Riyad: Meketebetü'r-Rüşd, 2005), 4/771; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 476; Ebû Bekr Muhammed İbn Hayr, *el-Fehrese*, thk. Muhammed Fuâd Mansûr (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 199, 286; Saklan, "Süleyman b. Tarhân", 38/109.

¹⁸ Ebû Hafis Amr b. Ali el-Fellâs, *et-Târîh*, thk. Muhammed et-Taberânî (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal, 2015), 298; İbn Hayr, *el-Fehrese*, 199, 286; Ebû's-Seâdât Meccüddîn el-Mübârek İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, thk. Abdulkâdir el-Arna'ût (b.y.: Dârü'l-Hulvânî, 1972), 12/472.

¹⁹ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Kahire: Dâru's-Sa'âde, 1974), 3/32.

²⁰ Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 3/33.

²¹ Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 3/33.

es-Sevrî (ö. 161/778), Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) gibi birçok isim de kendisinden hadis nakletmiştir.²² Rivayet ettiği hadislerin 200 civarında olduğu,²³ naklettiği hadislerin *Kütüb-i Sitte*'de yer aldığı²⁴ ve oğlu Mu'temir ile birlikte muhaddis olarak şöhret buldukları belirtilmektedir.²⁵

Münekkit muhaddislerden Yahyâ b. Saîd (ö. 198/813), Süleyman b. Tarhân'dan hadis rivayet etmektedir.²⁶ Ayrıca insanlar içerisinde Süleyman b. Tarhân'dan daha çok Allah'tan korkanını görmediğini söylediği kaydedilmektedir.²⁷ İbn Sa'd (ö. 230/845) sika, çok hadis rivayet eden ve âbid bir müctehid olduğunu, oğlu Mu'temir ile birlikte geceleyin mescitleri gezip namaz kılarak sabahladıklarını ifade etmektedir.²⁸ Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848), Süleyman b. Tarhân'ın insanların seçkinlerinden olduğunu belirtmekte,²⁹ Süleymân b. Tarhân'dan tahdis edilen rivayetleri nakletmektedir. Söz konusu rivayetler Mu'temir b. Süleyman kanalıyla geldiği için İbn Ma'în'in, Mu'temir'e de itimat ettiği anlaşılmaktadır.³⁰ Fakat öte yandan İbn Ma'în, Süleyman b. Tarhân'ın tedlîs³¹ yaptığını da söylemektedir.³²

Buhârî (ö. 256/870), İbn Tarhân'ın ehl-i hadisten olduğunu belirtmektedir. Ayrıca kendisinden nakledilen rivayetlere *es-Sahîh*'te yer vermekte³³ ve Yahyâ b. Saîd'e atıfla semâ ve tahdis sîgalarıyla nakillerinin sahih olduğunu ifade etmektedir.³⁴ Müslim (ö. 261/875), İbn Tarhân'dan tahricta bulunmaktadır.³⁵ İclî (ö. 261/875), onu tâbiündan sika bir râvi ve Basra ehlinin seçkinlerinden biri olarak değerlendirmektedir.³⁶ İbn Kuteybe (ö. 276/889) hâfiz ve sika bir râvi olduğunu, çok kişinin ondan nakilde bulunduğunu söylemekte,³⁷ ayrıca Asma'nin (ö. 216/831), İbn Tarhân'ı Allah'a en çok kulluk eden kişilerden kabul ettiğini nakletmektedir.³⁸ Tirmizî (ö. 279/892), İbn Tarhân'ı ilim ehlinden ve insanları cerh ta'dîl bakımından değerlendirecek yetkinlikte görmektedir.³⁹ İbn Hibbân (ö. 354/965), Basra ehlinin âbidlerinden olduğunu, hafıza,

²² Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (b.y.: Dârü'l-Fikr, t.y.), 4/20, 8/49; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Ahmed el-Kaşkarî (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1984), 2/736, 2/807; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *es-Sikât*, thk. Abdualim Abdulazîm el-Bestevisî (Medine: y.y., 1985), 430; İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, 12/472; el-Hasrî, *Kitâbu sîreti Resûlillah (Muhakkikin mukaddimesi)*, 12-14; Saklan, "Süleyman b. Tarhân", 38/109.

²³ Saklan, "Süleyman b. Tarhân", 38/109.

²⁴ Örnek rivayetler için bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Tevhîd", 51 (No. 7537); Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (Kahire: Dârü't-Te'sil, 2015), "İkâmeti's-Salât", 154 (No. 1271); Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Es'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Âdil Muhammed-'Ammar Abbas (Kahire: Dârü't-Te'sil, 2015), "Tahâret", 57 (No. 150).

²⁵ İclî, *es-Sikât*, 430.

²⁶ Ebü Bekir el-Hallâl, *el-Müntehab mine'l-ilel*, thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2012), 266.

²⁷ Ebü İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Kahire: Dârü't-Te'sil, 2015), "Emsâl", 1 (No. 2861); Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 4/21.

²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/251.

²⁹ Yahyâ b. Ma'în, *Min kelâmi Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în fi'r-ricâl*, thk. Ahmed Muhammed Nür Seyf (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Turâs), 81.

³⁰ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2009), 218; Ayrıca bk. Yahyâ b. Ma'în, *Min kelâmi Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în fi'r-ricâl*, 355.

³¹ Râvinin, hocasından işitmediği bir hadisi ondan duymuş gibi nakletmesi anlamında terim. Ebü Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed Alevî (Mağrib: Vüzâretü 'Umûmî'l-Evkâf, 1967), 1/15. Geniş bilgi için bk. Bünyamin Erul, "Tedlis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/262-264.

³² Yahyâ b. Ma'în, *Târîhu İbn Mâ'în - Rivayetü'd-Dürî*, thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2013), 2/92.

³³ Örnek olarak bk. Buhârî, "Tevhîd", 51 (No. 7537).

³⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 4/20-21.

³⁵ Ebü Mes'ûd ed-Dımaşkî, *Cevâbu Ebî Mes'ûd li'd-Dârekutnî*, thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2010), 119.

³⁶ İclî, *es-Sikât*, 430.

³⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis* (by.: el-Mektebetü'l-İslâmî Müessesetü'l-İşrâk, 1999), 131.

³⁸ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 476.

³⁹ Tirmizî, *el-İlelû's-sağîr*, thk. İsmâ Mûsâ Hâdî (Cübeyl: Dâru's-Siddîk, 2012), 6/738.

güvenilirlik, doğruluk ve sünnete bağlılık bakımlarından sâlihlerden olduğunu nakletmektedir.⁴⁰ İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) imam, rabbânî, zâhid, verâ sahibi ve âlim bir kimse olduğunu, Allah Teâlâ'nın izzetinin simâsına yansıdığını söylemektedir.⁴¹

Diğer yandan Ka'bî (ö. 319/931), Yahyâ b. Saîd'e isnadla *kultü* ve *semi'tü* lafızlarıyla yaptığı nakillerin sahih, mürsellerinin⁴² şüpheli ve *lâ şey'* olduğunu, Yahyâ b. Maîn'e isnadla ise onun tedlîs yaptığını belirtmektedir.⁴³ Ayrıca İbn Uleyye (ö. 193/809), Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-34) gibi hadis münekkitleri, Süleyman b. Tarhân'ın kendilerinden bizzat hadis dinlemediği bazı kimselerden hadis rivayet ettiğini belirtmektedirler.⁴⁴ Dolayısıyla İbn Tarhân sika bir râvi olmakla birlikte tedlîs yaptığı ve mürsel olarak naklettiği rivayetlerinde eleştirilmiştir. Ancak Yahyâ b. Saîd bunların çok fazla olmadığını belirterek onu savunmuştur. Bu itibarla İbn Tarhân'ın tedlîs yaptığı ve mürsel olarak naklettiği rivayetler dışında güvenilir bir râvi olduğu, bu gibi rivayetlerinin ise az sayıda olması hasebiyle güvenilirliğine halel getirmedeği anlaşılmaktadır.

1.2. *Kitâbu Sîreti Resûlillah* İsimli Eserinin Değeri

Süleyman b. Tarhân'ın oğlu Mu'temir tarafından nakledilen⁴⁵ *Kitâbu Sîreti Resûlillah* isimli eserin bir kısmı daha önce Vâkidî'nin (ö. 207/823) *Kitâbu'l-Megâzî* siyle beraber basılmıştır. Avusturyalı oryantalist Alfred Von Kremer (1828-1889) tarafından basılan bu bölüm Vâkidî'nin *Megâzî* sinin eki olarak neşredilmiştir. Söz konusu bölüm İbn Tarhân'ın *Sîret*'inin sadece üçte birlik kısmına tekabül etmektedir.⁴⁶ Bu sebeple Süleyman b. Tarhân'ın *Kitâbu Sîreti Resûlillah* isimli eserinin ilk defa 2021 yılında neşredildiğini⁴⁷ söylemek yanlış olmayacaktır.

Eserin klasik dönemdeki izleri araştırıldığında çeşitli isimlendirmelerin ve nisbelerin kaydedildiği görülmektedir. İbn Mende (ö. 470/1078), İbn Tarhân'ın *Sîret*'ini oğlu Mu'temir'e nispet etmektedir. Ancak *Siyeru Mu'temir* şeklinde geçen kaydın isnadı eserin Süleyman b. Tarhân'a aidiyetini göstermektedir. Zira İbn Mende esere Süleyman b. Tarhân → Mu'temir → Muhammed b. Abdî'l-A'lâ → İbrahim b. Abdillâh ez-Zebîbî → Zâhir b. Ahmed isnadıyla ulaşmıştır.⁴⁸ Dolayısıyla söz konusu eserin Mu'temir'e değil, babası Süleyman b. Tarhân'a nispet edilmesi gerekmektedir. İbn Asâkir (ö. 571/1176), Süheylî (ö. 581/1185) ve Ebû Şâme'nin (ö. 665/1267) de eseri oğlu Mu'temir'e isnad ettikleri görülmektedir.⁴⁹ Bu kaynaklarda ise eserin ismi veya esere ulaşan isnad zinciri yer almamaktadır; birtakım bilgilerin nakledilmesinin ardından "Mu'temir b.

⁴⁰ İbn Hibbân, *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim (b.y.: Dârü'l-Vefâ, 1991), 151; *es-Sikât*, thk. Şerefü'd-Dîn Ahmed (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1975), 4/300.

⁴¹ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 12/472.

⁴² İsnadında, sahâbî olan râvisi veya diğer râvilerinden biri zikredilmeyen hadis anlamında terim; bk. İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 1/1-3. Geniş bilgi için bk. Salahattin Polat, "Mürsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/52-54.

⁴³ Ka'bî, *Kabûlu'l-ahbâr ve ma'rifeti'r-ricâl*, 1/393-394.

⁴⁴ Saklan, "Süleyman b. Tarhân", 38/109.

⁴⁵ Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed İbn Mende, *el-Mustahrec min kütübî'n-nâs li tezkireti ve'l-mustatrafi min ahvâli'r-ricâli li'l-ma'rife*, thk. Âmir Hasan Sabrî et-Temîmî (by.: yy., ts.), 1/131; İbn Hayr, *el-Fehrese*, 199, 287; el-Hasrî, *Kitâbu sîreti Resûlillah (Muhakkikin mukaddimesi)*, 40.

⁴⁶ Hasrî, *Kitâbu sîreti Resûlillah (Muhakkikin mukaddimesi)*, 38; Topal, "Süleymân b. Tarhân'ın Kitâbu Sîreti Resûlillah'ı", 372-373.

⁴⁷ 2021 yılında basılan eserin tahkikinde İspanya'nın başkenti Madrid'in yaklaşık kırk beş km kuzeybatısında yer alan Escorial Manastırında 1878 numaralı kayıtlı bulunan nüsha esas alınmıştır. Tahkiki gerçekleştiren Rıdvan el-Hasrî, müellifi ve eseri tanıttığı otuz altı sayfalık bir bölümü kitabın baş tarafına eklemiştir. Geniş bilgi için bk. Topal, "Süleymân b. Tarhân'ın Kitâbu Sîreti Resûlillah'ı", 372-373.

⁴⁸ İbn Mende, *el-Mustahrec min kütübî'n-nâs*, 1/131.

⁴⁹ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimâşk*, thk. Ömer b. Ğarâme el-Amravî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998), 63/17; Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh es-Süheylî, *er-Ravdü'l-ünûf*, thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2000), 2/261; Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İsmâil Ebû Şâme el-Makdisî, *Şerhu'l-hadîsi'l-muktefi*, thk. Cemâl 'Azûn (Şarika: Mektebetü'l-'Amrîni'l-İlmîyye, 1999), 112.

Süleyman'ın *Siyer*'inde geçtiği gibi" denilmektedir. Buna göre söz konusu kaynaklarda *Sîret*'in ilk râvisi olduğu için veya rivayetleri cem' ettiği için Mu'temir'e isnad edildiği anlaşılmakta, esere ulaşan isnad zincirlerinin de teyit ettiği üzere müellifin Süleyman b. Tarhân olduğu söylenebilmektedir.

İbn Hayr'ın (ö. 575/1179) kayıtlarında eserin ilk geçtiği yerde Ebû Süleyman b. Tarhân'a nispet edilmektedir. Ancak söz konusu kaydın akabinde Süleyman b. Tarhân'ın künyesine, kabilesine ve kaderle ilgili düşüncelerine atıfta bulunmaktadır. Ayrıca eserin isminin *Kitâbu Sîreti Resûlillah* şeklinde belirtilmesi İbn Tarhân'ın eserinden bahsedildiği tespitini kuvvetlendirmektedir.⁵⁰ Buna göre "Ebû" kaydının sehven yazıldığı veya "Ebû" kaydından sonra "Mu'temir" isminin yazılmasının atlandığı anlaşılmaktadır. Esere ikinci defa temas edildiğinde müellifin "Ebû Mu'temir Süleyman b. Tarhân" şeklinde düzeltilmesi ise bahsi geçen eserin Süleyman b. Tarhân'a ait olduğunu teyit etmekte; söz konusu hatanın ise müstensih veya muhakkik kaynaklı ortaya çıktığını göstermektedir.⁵¹

İbn Kesîr (ö. 774/1373) eserin ismini *Kitâbu'l-Megâzî* şeklinde kaydetmektedir. Ancak eseri Süleyman b. Tarhân'a nispet ettiği ve eserden nakillerde bulunduğu görülmektedir.⁵² Keza Kastallânî (ö. 923/1517) ve Zürkânî (ö. 1122/1710) de eseri *Megâzî* şeklinde isimlendirmekte ve Süleyman b. Tarhân'a nispet etmektedirler.⁵³ Bu verilerin yanı sıra Rıdvân el-Hasrî'nin tespitlerine göre Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) de Dimaşk'ta derlediği kitaplar içerisinde bu esere *Megâzî's-Süleyman b. Tarhân* ismiyle yer vermektedir.⁵⁴ Eserin çeşitli kaynaklarda *Megâzî* ismiyle anılmasının haylî yekûn tutan gazve konularından ileri geldiği veya siyer/sîre kelimesiyle eş anlamlı kullanıldığı⁵⁵ düşünülmektedir. Nitekim muhakkik Rıdvân el-Hasrî de söz konusu isimlerin aynı esere ait olduğunu tespit etmektedir.⁵⁶ Ayrıca muhakkik, hem bu verilerden hareketle⁵⁷ hem de eserin müellife ulaşan isnad zincirini takip ederek⁵⁸ konuyu açıklığa kavuşturmuştur. Tespitlerine göre müellife ulaşan senedde yer alan râvilerin tamamı sika veya sadûktur, dolayısıyla esere farklı isimler verilerek oğluna nispet edilse de İbn Tarhân'a aidiyetinde şüphe yoktur. Eserin *Megâzî* ismiyle değil de *Siyer*, *Sîret* ve *Kitâbu Sîreti Resûlillah* ismiyle şöhret bulması ise yukarıda da yer aldığı üzere İbn Mende ve özellikle İbn Hayr'a dayanmaktadır. Zira diğer kayıtlara nispeten hem daha erken döneme aittirler hem de eser bu isimlerin kayıtlarından sonra şöhret bulmuştur.

Bu bilgilerin yanı sıra eserin ve(ya) Süleyman b. Tarhân → Mu'temir isnadının klasik dönemde itibar gördüğü anlaşılmaktadır. Erken dönemlerden itibaren *Kütüb-i Sitte* müellifleri başta olmak üzere birçok ismin eserden alıntı yapması veya Süleyman b. Tarhân → Mu'temir isnadıyla çeşitli rivayetleri nakletmeleri bu itibara işaret etmektedir. Yukarıda *Kütüb-i Sitte*'den aktarılan örneklerin yanı sıra Taberânî (ö. 360/971), Hattâbî (ö. 388/998), Ebû Nu'aym el-İsfehânî (ö. 430/1038), Beyhakî (ö. 458/1066), İbn Asâkir, Süheylî, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi birçok ismin de aynı isnadla nakilde bulunmaları⁵⁹ bu çıkarımı

⁵⁰ İbn Hayr, *el-Fehrese*, 199.

⁵¹ İbn Hayr, *el-Fehrese*, 287.

⁵² Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (b.y.: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1988), 1/255, 275.

⁵³ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* (Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 3/544; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu mevâhibi'l-ledünniyye* (by.: Dârü'l-Kütüb'il-İlmiyye, 1996), 3/294.

⁵⁴ Rıdvân el-Hasrî'nin bu tespitine tarafımızca ulaşamamıştır; bk. Hasrî, *Kitâbu sîreti Resûlillah (Muhakkikin mukaddimesi)*, 21.

⁵⁵ Mustafa Fayda, "Siyer ve Megâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/319-324.

⁵⁶ Hasrî, *Kitâbu sîreti Resûlillah (Muhakkikin mukaddimesi)*, 22-23.

⁵⁷ Hasrî, *Kitâbu sîreti Resûlillah (Muhakkikin mukaddimesi)*, 34-40.

⁵⁸ Hasrî, *Kitâbu sîreti Resûlillah (Muhakkikin mukaddimesi)*, 22-23.

⁵⁹ Örnekler ve açıklamalar için bk. Hasrî, *Kitâbu sîreti Resûlillah (Muhakkikin mukaddimesi)*, 23-33.

kuvvetlendirmektedir. Zira ulemâ doğrudan eserden nakilde bulunmasa da eserin müellifine ve ilk râvisine gösterdikleri ihtimam ve güven bu kaynağın değerini de tahkim etmektedir.

Eserin ve(ya) müellifinin kazandığı şöhretin nakledilen konulardan kaynaklı olduğu da söylenebilmektedir. Şöyle ki eser Kâbe'nin inşasına dair rivayetlerin ve ilişkili meselelerin anlatısıyla başlamaktadır.⁶⁰ İkinci başlıkta ise "Meb'asu Resûlillah" konusu işlenerek vahyin başlangıcına dair bilgiler verilmektedir. Bu çalışmada kapsamlı bir şekilde araştırılan söz konusu başlık; Resûlullah'ın Hira'da yaşadıklarına, indirilen ilk âyetlere, Hz. Hatice ile istişarelere, dönemin bilginleri ile yapılan görüşmelere, Kalem, Duhâ ve İnşirah sûrelerinin nüzûllerine, bunların fetretü'l-vahy öncesi ve sonrası indirilmelerine dair bilgileri ihtiva etmektedir.⁶¹ Sonraki bölümlerde ise Habeşistan'a hicret, ambargo süreci, Ebû Tâlib'in vefatı ve bunu takiben başlayan sıkıntılı dönemler, Hz. Ömer'in Müslüman olması, Birinci Akabe Biati ve Resûlullah'ın Medine'ye hicreti, Resûlullah'ın gazveleri, Bedir Gazvesi, Benî Nadr Gazvesi, Hendek Gazvesi, Benî Kurayza Gazvesi, Benî Lihyân Gazvesi, Zeyd b. Erkâm kıssası ve Bi'ri Ma'ûne hadisesi, Benî Mustalik Gazvesi, Hudeybiye Antlaşması, Hayber Gazvesi, Resûlullah'ın umreye gidişi, Hâlid b. Velîd'in Müslüman oluşu, Mute Savaşı, Huzâa ve Benî Ümeyye kabileleriyle ilgili hadiseler, Mekke'nin Fethi, Benî Cezîme hadisesi, Huneyn Gazvesi, Tâif Gazvesi, Tebük Gazvesi, Veda Haccı ve Resûlullah'ın vefatı konuları anlatılmaktadır.⁶² İbn Tarhân bu gazve ve meseleleri kronolojik olarak anlatmakta, konularla ilgili çeşitli ve dikkat çekici bilgiler aktarmaktadır. Ayrıca tahkiye üslubunun hâkim olduğu söz konusu eserde meselelerin değerlendirildiği ve kişisel yorumlara yer verildiği de belirtilmelidir.

2. Meb'asü Resûlillah Bölümündeki Tefsir Bilgileri

İbn Tarhân'ın *Sîret*'inin "Meb'asü Resûlillah" bölümü özellikle Kur'ân tarihi açısından önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Öyle ki vahyin başlangıcı şeklinde ifade edilebilecek fetretü'l-vahy dönemine kadarki süreçte yaşananlar ile fetret döneminin hemen ardından yaşananlara dair bilgiler bu bölümde kaydedilmektedir. Bilgilerin senedine yer verilmediği, bununla beraber zaman zaman müellifin değerlendirmelerinin görüldüğü belirtilmelidir. Diğer yandan İbn Tarhân'ın bu bölümdeki bazı anlatılarının hadis ve tefsir kaynaklarıyla örtüştüğü de ifade edilmelidir. Bu sebeple aşağıdaki başlıklarda diğer kaynaklarla örtüşen bilgilere temas edilmekte, diğerleri ise derinlemesine incelenerek hem kaynaklarına hem de müellifin değerlendirmelerinin artalanına ulaşılmaktadır.

2.1. Vahyin Başlangıcı: 'Alak Sûresinin Nüzûlünde İnci ve Yakut Süslemeli İpek Kilim

Süleyman b. Tarhân'ın "Meb'asu Resûlillah" bölümündeki ifadelerine göre Resûlullah, Kureyş'in ilahlarına düzenledikleri törenden uzak durmak için Hira'ya gitmektedir. Bir gün yine Hira'ya gittiğinde Cibrîl gelmiş, ilk önce elini Resûlullah'ın göğsüne koymuş ve "Allah'ım onun yükünü hafiflet, göğsünü genişlet ve kalbini temizle." şeklinde dua etmiştir. Daha sonra Resûlullah'ı müjdelemiş, onun bu ümmetin peygamberi olduğunu söylemiş, bu ifadelerden sonra "Oku"⁶³ telkininde bulunmuştur.⁶⁴ İbn Tarhân, Cibrîl'in duasıyla ilgili naklettiği bilginin isnadını ve kaynağını vermemektedir. Bilgileri bu lafızlarla kendisinden sonra nakleden en yakın isim ise İbn Asâkir'dir. *Târîhu Dimaşk* isimli eserinde Süleyman b. Tarhân → Mu'temir → Muhammed b. Abdî'l-A'lâ es-San'ânî isnadıyla kaydettiği⁶⁵ bilginin İbn Tarhân öncesi kaynağına bu eserden de ulaşılabilir. Cibrîl'in duasını ve oku telkininden önceki ifadelerini İbn Asâkir'den sonra

⁶⁰ Süleyman b. Tarhân, *Kitâbu sîreti Resûlillah*, 51-52.

⁶¹ Süleyman b. Tarhân, *Kitâbu sîreti Resûlillah*, 53-60.

⁶² Süleyman b. Tarhân, *Kitâbu sîreti Resûlillah*, 60-193.

⁶³ 'Alak 96/1.

⁶⁴ Süleyman b. Tarhân, *Kitâbu sîreti Resûlillah*, 53.

⁶⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 63/17.

başka isimlerin de naklettikleri görülmektedir. Öyle ki Süheylî İnşirah sûresinin ilk âyetlerinin tefsiri bağlamında,⁶⁶ Ebû Şâme Hira hadisesine dair nakledilen rivayetleri değerlendirdiği fasılda,⁶⁷ İbn Manzûr Varaka b. Nevfel ile ilgili bilgileri derlediği başlıkta,⁶⁸ İbn Kesîr Resûlullah'ın peygamber olarak gönderildiğinde kaç yaşında olduğunu tespit ettiği bölümde⁶⁹ ve İbnü'l-Mülakkın Müddessir sûresinin ilk âyetlerinin tefsiri sadedinde söz konusu bilgileri nakletmektedir.⁷⁰ Fakat bu isimlerin tamamının Süleyman b. Tarhân'a veya oğlu Mu'temir'e atıfta buldukları görülmektedir. Bu sebeple söz konusu kaynaklardan da İbn Tarhân öncesi râvilere ulaşılamamaktadır. Ancak anlatının devam eden ibareleriyle ilgili bilgiler ve genel anlamda muhteva bakımından örtüşen veriler İbn Abbas ve Hz. Âişe tarafından nakledilmektedir.⁷¹ Cibrîl'in duasının olduğu ibare İbn Abbas ve Hz. Âişe rivâyetlerinde yer almasa da yakın anlama gelebilecek bazı pasajlara ulaşılması İbn Tarhân'ın kaynağının bu iki sahabî veya birisi olduğunu göstermektedir.

Müellifin devam eden satırlarda⁷² verdiği bilgilere göre Cibrîl Hira'ya bir tür ipek kumaşa gelmiştir. Şöyle ki Resûlullah'ın ikinci defa "Okuma bilmem" demesinden sonra Cibrîl onu inci ve yakut süslemeli ipek bir kilimin⁷³ üzerine oturtmuş ve ona 'Alak sûresinin ilk beş âyetini indirerek "Korkma Ey Muhammed! Sen Allah'ın elçisisin." demiş sonra da oradan ayrılmıştır.⁷⁴

Diğer yandan rivayette yer alan "inci ve yakut süslemeli ipek bir kilim" ifadesinin bazı kaynaklarda hem bağlamı hem de vurgusu değişmektedir. İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîre*'sinde anlatıldığına göre Resûlullah "Cibrîl bana, ben uykudayken içinde kitap bulunan ipek desenli bir kılıfla geldi ve 'oku' dedi." buyurmuştur.⁷⁵ Bu metne Dûlâbî,⁷⁶ Fâkihî (ö. 278/891-92

⁶⁶ Süheylî, *er-Ravdü'l-ünûf*, 2/261.

⁶⁷ Ebû Şâme, *Şerhü'l-hadîsi'l-muktefi*, 112.

⁶⁸ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Muhtasarü târîhi Dimaşk*, thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd. (Dimaşk: Dârü'l-Fikir, 1984), 26/278.

⁶⁹ İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Abdulvâhid (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1976), 1/407; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/34.

⁷⁰ Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh li şerhi'l-câmi'i's-sahîh*, thk. Hâlid Rabat (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 2/269.

⁷¹ Ebû Bîşr Muhammed b. Ahmed ed-Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü't-tâhire*, thk. Muhammed Cevâd (by.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1986), 54; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Abdulmu'tî Kal'acî (by.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 2/142.

⁷² İbn Tarhân, Cibrîl'in ilk *oku* telkinine karşılık olarak Resûlullah'ın "Ben daha önce hiç kitap okumadım, ne okuyabilirim ne de yazabilirim." dediğini ifade etmektedir. Anlatılarına göre bunun ardından Cibrîl onu sıkıp bırakmış ve tekrar "*Oku*" demiştir. Resûlullah ikinci defasında ise "Okuyacak bişey göremiyorum. Zaten okuma da yazma da bilmem." demiştir. Resûlullah'ın Hira tecrübesine dair aktarılan bu bilgiler lafız olarak temel hadis kaynaklarında görülemez de mana itibarıyla erken dönemlerden itibaren birçok hadis kaynağında yer almaktadır. Ayrıca rivayet Taberî (ö. 310/923), Semerkandî (ö. 373/984), Sa'lebî (ö. 427/1035), Vâhidî (ö. 468/1076), Begavî (ö. 516/1122), İbn Atiyye (ö. 541/1147), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Süyûtî (ö. 911/1505) gibi müfessirlerin tefsirlerinde de yer almakta, 'Alak ve Müddessir sûrelerinin sebab-i nüzûlü bağlamında lafzen veya manen kaydedilmektedir. Söz konusu bilgiler Hira rivayeti şeklinde meşhur olmuş ve hemen bütün hadis kaynaklarında yer almıştır. Tefsir kaynaklarından bilgi almak için ise ismi geçen müfessirlerin 'Alak ve Müddessir sûrelerinin tefsirlerine müracaat edilebilir. Diğer yandan bu bilgilerin yukarıda bahsedilen İbn Abbas ve Hz. Âişe rivayetlerinde de bulunduğu belirtilmelidir.

⁷³ İbn Tarhân'ın *Sîre*'inde geçen *ed-durnûk* lafzı lügatte deve postuna benzeyen, mendil gibi kısa, ipliği olan bir tür kumaş şeklinde tanımlanmaktadır; bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-lbrahim es-Sâmerrâfî (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), "Derneke-Dürnûk", 5/429; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), "Derneke-Dürnûk" 10/423-424.

⁷⁴ Süleyman b. Tarhân, *Kitâbu sîreti Resûlillah*, 54.

⁷⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbil el-Halebî, 1955), 1/237.

⁷⁶ Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü't-tâhire*, 54.

[?])⁷⁷ Taberî (ö. 310/923),⁷⁸ Harkûşî (ö. 407/1016),⁷⁹ Ebû Bekir İbn Arabî,⁸⁰ İbn Asâkir,⁸¹ Süheylî,⁸² İbn Manzûr (ö. 711/1311),⁸³ İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1334),⁸⁴ Zehebî (ö. 748/1348)⁸⁵ ve İbn Kesîr⁸⁶ de eserlerinde yer vermektedir. İbn Tarhân'ın metni ile İbn Hişâm'ın metni arasındaki farklardan ilki hadisenin yakaza/uyku halinde gerçekleştiği bilgisidir. Bu çalışmada İbn Tarhân konu edildiği için ve İbn Tarhân da Hira hadisesinin uykuda gerçekleştiğine dair herhangi bir bilgi vermediği için Cebrâil'in Hz. Peygamber'e yakaza/uyku halinde gelmesi meselesi araştırılmamaktadır.⁸⁷ Fakat İbn Hişâm'ın metninde yer alan "içinde kitap bulunan ipek desenli bir kılıf" tanımlaması İbn Tarhân'ın metnindeki "inci ve yakut süslemeli ipek bir kilim" ibaresiyle beraber düşünüldüğünde hadisenin gerçekleştiği esnada Cibrîl'in ipek bir kumaşla geldiği bilgisi ortaya çıkmaktadır. Bu kumaşı İbn Hişâm Cibrîl'in beraberinde getirdiği Mushaf'ın/Suhuf'un kılıfı şeklinde, İbn Tarhân ise Resûlullah'ın oturduğu örtü şeklinde açıklamaktadır. Hira ile ilgili rivayetler ve kaynaklar incelendiğinde İbn Hişâm'ın verdiği bilgiye ulaşılammamaktadır. Fakat İbn Tarhân'ın ifade ettiği "inci ve yakut süslemeli ipek bir kilim" bilgisi İbn Abbas ve Hz. Âişe'ye ulaşan iki farklı senedden nakledilmektedir.⁸⁸ Bu sebeple İbn Tarhân'ın anlatılarının, İbn Hişâm'ın anlatılarından daha kuvvetli olduğu söylenebilir. Ayrıca İbn Hişâm'ın anlatılarının, söz konusu bilginin eksik anlatımından kaynaklı olarak farklı yorumlanmış olabileceği de ileri sürülebilir.

Yukarıda ifade edildiği üzere İbn Tarhân'ın kaydettiği "inci ve yakut süslemeli ipek kilim" bilgisi iki farklı senedden nakledilmektedir. Dûlâbî'nin (ö. 310/923) İbn Abbas → İkrime → 'Atâ b. Ebî Müslim el-Horasânî (ö. 135/752)⁸⁹ → Osman b. 'Atâ el-Horasânî (ö. 155/772)⁹⁰ → Muhammed b. Şuayb b. Şâbûr (ö. 200/816)⁹¹ → Muhammed b. 'Âiz (ö. 233/848)⁹² → Yezid b. Abdüssamed ed-Dimaşkî (ö. 299/912)⁹³ senediyle naklettiği rivayete göre İbn Abbas şöyle demiştir:

Allah Teâlâ Hz. Muhammed'i Kâbe'nin [yeniden] inşasının beşinci yılının başında peygamber olarak gönderdi. Ona (s.a.v.), ilk olarak rüyasında nübüvvetini gösterdi. Bu durum kendisine ağır gelince -ki hak ağır, insan ise zayıftır- gördüklerini hanımı Hatice bint Huveylid'e anlattı. Allah Teâlâ Hatice'yi onu (sav) yalanlamaktan korudu da [bu sayede Hz. Peygamber'e] şöyle dedi: "Müjdeler olsun! Allah Teâlâ senin için hayırdan

⁷⁷ Muhammed b. İshâk el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdumelik b. Abdullah (Beyrut: Dâru Hadar, 1994), 4/54.

⁷⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *et-Târîh* (Beyrut: Dârü't-Turâs, 1967), 2/301.

⁷⁹ Abdumelik el-Harkûşî, *Şerefu'l-Mustafâ* (Mekke: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2004), 1/426.

⁸⁰ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/180.

⁸¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 63/17.

⁸² Süheylî, *Ravdü'l-ünûf*, 2/381.

⁸³ İbn Manzûr, *Muhtasaru târihi Dimaşk*, 26/277.

⁸⁴ Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnu'l-eser fi funûni'l-megâzi ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramadân (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993), 1/104.

⁸⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 1/201.

⁸⁶ İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/403; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/12.

⁸⁷ Hira hadisesinin uykuda gerçekleşmesiyle ilgili rivayetler ve değerlendirmeler için bk. Murat Bahar, *Kitâbu Bed'i'l-Vahy Örneğinde Sahîh-i Buhârî Şerhlerinin Tefsir İlmi Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 124-160.

⁸⁸ Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü't-tâhire*, 54; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2/142.

⁸⁹ Zehebî sika bir ravi olduğunu, Yahya b. Ma'in'in de bu görüşte olduğunu, ancak bazı rivayetlerinde irsâl yaptığını söylemektedir; bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşâr 'Avâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/701.

⁹⁰ Yahya b. Ma'in ve Ali b. Medîni zayıf olduğunu söylemektedir; bk. Yahya b. Ma'in, *et-Târîh - Rivayetü Dârimî*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn, ts.), 146; Ali b. Medîni, *es-Suâlâtü İbn Ebi Seybe*, thk. Muvaffak Abdullah Abdulkadir (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1983), 158.

⁹¹ 'İclî ve Zehebî sika olduğunu söylemektedir; bk. 'İclî, *es-Sikât*, 240; Zehebî, *el-Kâsîf*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dârü'l-Kible, 1992), 180.

⁹² Yahyâ b. Ma'in ve İbn Ebî Hâtim sika, sadûk ve kâtib olduğunu söylemektedir; bk. Yahyâ b. Ma'in, *es-Suâlât*, thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kahire: el-Fârûkû'l-Hadîse, 2007), 166; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1952), 52.

⁹³ Sülemî ve Zehebî sika olduğunu söylemektedir; bk. Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Suâlâtü's-Sülemî li'd-Dârekutnî*, thk. Hâlid b. Abdurrahman el-Cerîsî (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd, 2006) 31-32; Zehebî, *el-Kâsîf*, 651.

başka bir şey yapmaz.” Bunun üzerine Resûlullah ona (r.anhâ), içinin yıkanıp temizlendiğini gördüğünü anlattı. Hatice yine söylediklerini tekrar etti ve “Bu, vallahi bu bir hayırdır!” dedi. -İbn Abbas sözlerine şöyle devam etmektedir:- Sonra Cibrîl, Resûlullah Mekke’den uzakta, Hira taraflarındayken kendisini Resûlullah’a gösterdi; elini onun (sav) başına, kalbinin üstüne ve dizlerine koydu, “Korkma!” dedi ve onunla beraber hoş, değerli ve şaşkınlık uyandıran bir mecliste oturdu. Bu sırada Resûlullah; “*Beni, yakut ve inciden yapılmış bir tür örtü görünümünde kilimin üzerine oturttu*” buyurdu. Sonra onu (sav), Allah Teâlâ’nın risaleti ile müjdeledi. O kadar ki Resûlullah mutmain olmuş, sakinleşmişti. Daha sonra Cibrîl; “Oku!” dedi. Resûlullah; “Keyfe ekrau/nasıl okuyayım” diye sorunca Cibrîl; “*Yaratan Rabbinin adıyla oku. O ki insanı kan pıhtısından yaratandır. Oku, senin Rabbin en cömert olandır.*” âyetlerini okudu. Bunun üzerine Resûlullah Rabbinin risaletini kabul etti. Cibrîl, Resûlullah’tan onu [risaleti] gizlemesini ve yüce arşın Rabbinin katından gelen Cibrîl’in indirildiğine tâbi olmasını istedi. Kendisine (sav) emrolunan şeyi idrak edince de ailesinin yanına döndü. Dönerken yanından geçtiği her ağaç ve her taş ona “Ey Allah’ın Resûlü sana selâm olsun” diyordu. O (sav) ailesinin yanına emin bir şekilde [şüphelerinden kurtulmuş olarak] döndü, zira çok büyük bir şey kazanmıştı. Hanımı Hz. Hatice’nin yanına girince; “Ey Hatice! Uykumda görüp de sana anlattığım şeylerin ne olduğunu gördün mü? O Cibrîl imiş, bana kendisini gösterdi, onu Rabbi göndermiş!” dedi ve sonra da görüp duyduklarını anlattı. Bunun üzerine Hatice; “Müjdeler olsun! Yemin ederim ki Allah sana hayırdan başka bir şey yapmaz. Ben de Allah katından sana verileni kabul ediyorum. Şüphesiz ki o hak olandır. Sana da müjdeler olsun; çünkü sen gerçekten de Allah Teâlâ’nın Resûlüsün.”⁹⁴

Yahyâ b. Ma’in (ö. 233/848) ve Ali b. Medînî (ö. 234/848-49) gibi muhaddisler İbn Abbas’tan nakledilen bu rivayetin isnadında yer alan Osmân b. ‘Atâ el-Horasânî’nin zayıf bir râvi olduğunu söylemişlerdir. Bu sebeple rivayet zayıf kalmıştır.⁹⁵ Fakat İbn Tarhân’ın anlatılarıyla örtüşen Hz. Âişe rivayeti sahih kanallarla nakledilerek hem İbn Abbâs rivayetini hem de İbn Tarhân’ın anlatılarını desteklemektedir. Beyhakî’nin (ö. 458/1066) Hz. Âişe → Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713)⁹⁶ → İbn Şihâb ez-Zührî⁹⁷ senediyle naklettiği rivayete göre Hz. Âişe şöyle demiştir:

Allah Teâlâ ona (sav), ilk olarak rüyasında nübüvvetini gösterdi. Bu durum kendisine ağır gelince gördüklerini hanımı Hatice bint Huveylid b. Esed’e anlattı. Allah Teâlâ Hatice’yi onu (sav) yalanlamaktan korudu ve gönlünü onu (sav) tasdik etmeye yönlendirdi de [bu sayede Hz. Peygamber’e (sav)] şöyle dedi: “Müjdeler olsun! Allah Teâlâ senin için asla hayırdan başka bir şey yapmaz.” Resûlullah onun yanından ayrıldı, sonra tekrar geldi ve ona (r.anhâ), içinin açıldığını ve yıkanıp temizlendiğini gördüğünü anlattı. Hatice yine söylediklerini tekrar etti ve “Bu, vallahi bu bir hayırdır!” diyerek onu müjdeledi. Sonra Cibrîl, Resûlullah Mekke’den uzaktayken, kendisini Resûlullah’a gösterdi; onunla beraber değerli ve şaşkınlık uyandıran bir mecliste oturdu. Bu sırada Resûlullah; “Beni, yakut ve inciden yapılmış bir tür örtü görünümünde kilimin üzerine oturttu” buyurdu. Sonra onu (sav), Allah Teâlâ’nın risaleti ile müjdeledi. Öyle ki Resûlullah mutmain olup sakinleşince Cibrîl; “Oku!” dedi. Resûlullah;

⁹⁴ Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü’t-tâhire*, 54.

⁹⁵ Nitekim Ahmed b. Hanbel bir başka rivayetin senedinde Osmân b. ‘Atâ el-Horasânî geçtiği için rivayetin zayıf olduğunu belirtmektedir; bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtubâ, t.y.), 4/67.

⁹⁶ Saîd b. Müseyyeb’in sika bir ravi olması ve mürsellerinin dahi sahih kabul edilmesiyle ilgili geniş bilgi için bk. Yusuf Ziya Keskin, “İmam Şafî’ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönünden Değeri”, *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012), 196-198.

⁹⁷ Zührî, mürselleri hakkında eleştirilse de buradaki rivayetin mürsel olmaması sebebiyle söz konusu eleştiriler dikkate alınmamıştır.

“Keyfe ekrau/nasıl okuyayım” diye sorduğunda ise Cibrîl; “Yaratan Rabbinin adıyla oku. O ki insanı kan pıhtısından yaratandır. Oku, senin Rabbin en cömert olandır. O, kalemle öğreten, insana bilmediklerini öğretendir.” âyetlerini okudu. [Beyhakî dedi ki:] Hâlbuki insanlar “Yâ eyyühe'l-müddessir” sûresinin Resûlullah'a indirilen ilk sûre olduğunu sanıyorlar. Allah Teâlâ en doğrusunu bilendir...⁹⁸

İbn Abbas'a isnad edilen metin zayıf görülse de tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Âişe'den nakledilen bu metnin senedinde herhangi bir kusur bulunmamaktadır. Ayrıca Cibrîl'in inci ve yakut süslemeli bir tür ipek kilimle geldiğine dair bilgiler Halîmî (ö. 403/1013),⁹⁹ Ebû Şâme (ö. 665/1267),¹⁰⁰ İbn Manzûr,¹⁰¹ İbn Seyyidinnâs,¹⁰² İbn Kesîr,¹⁰³ İbn Nâsiruddîn ed-Dîmaşkî (ö. 842/1438),¹⁰⁴ Makrîzî (ö. 845/1441),¹⁰⁵ Süyûtî,¹⁰⁶ Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520),¹⁰⁷ eş-Şâmî (ö. 942/1535),¹⁰⁸ Zürkânî (ö. 1122/1710)¹⁰⁹ ve İbn Âşûr (ö. 1393/1973)¹¹⁰ tarafından da kaydedilmektedir. Bu kaynaklardan kimisi rivayeti İbn Abbas'a, kimisi Hz. Âişe'ye, kimisi de Beyhakî'ye isnad etmektedir. Bununla beraber İbn Asâkir,¹¹¹ Süheylî,¹¹² Ebû Şâme,¹¹³ İbn Manzûr,¹¹⁴ İbn Kesîr¹¹⁵ ve İbnü'l-Mülakkın¹¹⁶ tarafından nakledilen metinler ise Süleyman b. Tarhân'a veya oğlu Mu'temir'e isnad edilmektedir.

Rivayeti İbn Abbâs'a isnad eden âlimler, sıhhat bakımından zayıf olmasına rağmen metni esas almışlardır. Beyhakî'ye ve doğrudan Hz. Âişe'ye isnad edenler ise nispeten daha muteber metni kabul etmişlerdir. Dolayısıyla her iki grubun da aynı bilgiye ulaştıkları anlaşılmaktadır. Zira metinler arasındaki fark manaya tesir etmeyecek oranda kalmaktadır. Diğer yandan Beyhakî'den veya doğrudan Hz. Âişe'den nakilde bulunanların Zührî'den sonraki râvilere yer vermedikleri belirtilmelidir. Anlaşıldığı kadarıyla Zührî'den nakilde bulunan râvilerden birisi Süleyman b. Tarhân'dır. Nitekim I) Zührî ile İbn Tarhân çağdaştır. II) Her ikisinin de ortak hocaları ve talebeleri olmuştur.¹¹⁷ III) Naklettikleri metin neredeyse aynı lafızlara sahiptir. IV) Yukarıda belirtildiği üzere kaynaklardan bazıları rivayeti İbn Tarhân'a veya Mu'temir'e isnad etmektedir. Bu durumlar rivayetin Zührî'den sonraki râvisinin İbn Tarhân olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu itibarla söz konusu rivayetin isnadının Hz. Âişe → Saîd b. Müseyyeb → İbn Şihâb ez-Zührî → Süleyman b. Tarhân → Mu'temir b. Süleyman şeklinde olduğu düşünülmektedir. Kaldı ki İbn Tarhân'ın Saîd b.

⁹⁸ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2/142.

⁹⁹ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen b. Muhammed b. Halîmî, *Minhâc fî şu'abi'l-îmân*, thk. Muhammed Fûde (b.y.: Dârü'l-Fîkr, 1979), 1/609, 2/265.

¹⁰⁰ Ebû Şâme, *Şerhu'l-hadîsi'l-muktefî*, 114, 151.

¹⁰¹ İbn Manzûr, *Muhtasaru târihi Dîmaşk*, 26/ 273.

¹⁰² İbn Seyyidünnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1/100.

¹⁰³ İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/405; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/13, 19, 4/32.

¹⁰⁴ İbn Nâsiruddîn ed-Dîmaşkî, *Câmi'u'l-âsâr*, thk. Ebû Yakub Neşet Kemâl (b.y.: Dârü'l-Felâh, 2010), 4/90, 93.

¹⁰⁵ Ebû Muhammed Takıyyüddîn el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ*, thk. Muhammed Abdulhamid en-Nemîsî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/5, 28.

¹⁰⁶ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *'Ukûdu'z-zeberced alâ müsnedi'l-imâm Ahmed*, thk. Selmân el-Kudât (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1994), 3/191; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, 1/158.

¹⁰⁷ Zekeriyâ el-Ensârî, *Menhatü'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*, thk. Süleyman b. Dürey (b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 1/88.

¹⁰⁸ Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, thk. Âdil Ahmed-Muhammed Muavvid (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2/239.

¹⁰⁹ Zürkânî, *Şerhu mevâhibi'l-ledünniye*, 1/394, 406.

¹¹⁰ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvir* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 30/439.

¹¹¹ İbn Asâkir, *Târihu Dîmaşk*, 63/17.

¹¹² Süheylî, *Ravdü'l-ünûf*, 2/261.

¹¹³ Ebû Şâme, *Şerhu'l-hadîsi'l-muktefî*, 112.

¹¹⁴ İbn Manzûr, *Muhtasaru târihi Dîmaşk*, 26/278.

¹¹⁵ İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/407; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/34.

¹¹⁶ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh li şerhi'l-câmi'i's-sahîh*, 2/269.

¹¹⁷ Geniş bilgi için bk. Saklan, “Süleyman b. Tarhân”, 38/109; Halit Özkan, “Zührî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/544-549.

Müseyyeb'den nakilde bulunmadığının belirtilmesi¹¹⁸ ve hocaları arasında Saîd b. Müseyyeb'in sayılmaması rivayeti Saîd b. Müseyyeb'den almadığını göstermektedir. Dolayısıyla İbn Tarhân'ın anlatılarındaki bilgilerin kaynağının Zührî olması kuvvetle muhtemeldir. İlgili rivayetlerde metin açısından birtakım farklılıkların olması ise İbn Tarhân'ın tahkiye usulünü benimsemesinden ileri gelmektedir. Ayrıca Zührî'den sonraki râvilere yer vermeyen Beyhakî'nin bu bilgilere İbn Tarhân üzerinden ulaştığı anlaşılmaktadır. Şayet Zührî'nin metnini İbn Tarhân'ın naklettiği düşünülecek olursa ondan da Mu'temir'in naklettiği söylenebilecektir. Çünkü Mu'temir, babası İbn Tarhân'ın önde gelen râvilerindendir ve babasından çokça nakilde bulunmuştur. Öyle ki bu sebeple İbn Tarhân'ın *Sîret*'i zaman zaman Mu'temir'e isnad edilmiştir.

2.2. Kalem, Duhâ ve İnşirah sûrelerinin Nüzûl Sıraları

Süleyman b. Tarhân'ın *Sîret*'inin Meb'asü Resûlillah bölümünde yer alan 'Alak sûresinin nüzûlü hakkındaki bilgiler genel hatlarıyla klasik kaynaklarla örtüşmektedir. Fakat 'Alak sûresinin nüzûlünün ardından sırasıyla Kalem, Duhâ ve İnşirah sûrelerinin indirildiğini; Kalem sûresinin fetretten önce, Duhâ ve İnşirah sûrelerinin ise fetretten sonra ve birlikte nâzil olduklarını anlatmaktadır. Ayrıca sûrelerin sebep-i nüzûllerine dair dikkat çekici bilgilere yer vermektedir. Öyle ki Resûlullah Hira'da yaşadıklarının ardından korku ve endişe içerisinde evine dönmüştür.¹¹⁹ Hz. Hatice'ye yaşadıklarını anlattıktan sonra Hz. Hatice ilk olarak Rahip Bahîrâ'yla, daha sonra Utbe b. Rebîa'nın Nasrânî kölesi Addâs ile, en son da Varaka b. Nevfel ile görüşmeye gitmiştir. Bahîrâ ve Addâs ile yaptığı görüşmelerde onlara Cibrîl'in kim olduğunu sormuş ve Allah'ın resullerine gönderdiği elçisi olduğuna yönelik birtakım bilgiler almıştır.¹²⁰ Aynı soruyu Varaka b. Nevfel'e de sormuş ve benzer cevaplar almıştır. Fakat Varaka bu konuşmanın ardından "Sen, Cibrîl'in adını bile anmayan, ne olduğunu bile bilmeyen bir beldeden değil misin [bu sorularının sebebi nedir]?" diye sormuştur. Hz. Hatice de söyleyeceklerini gizli tutacağına ve doğruyu söyleyeceğine dair Varaka'dan söz aldıktan sonra "Abdullah'ın oğlu bana bunu söyledi. O doğru sözlü birisidir. Yalan söylemediğine ve daha önce kimse tarafından da yalanlanmadığına dair Allah'a yemin ederim. Dediğine göre Hira'dayken Cibrîl ona gelmiş ve bu ümmetin peygamberi olduğunu bildirmiş. Sonra da Allah'ın gönderdiği bazı âyetleri okutmuş." Varaka b. Nevfel duydukları karşısında telaşa kapılmış ve Cibrîl'in yeryüzündeki en hayırlı kişiye geldiğini, onun sadece nebî ve resullerin dostu olduğunu anlatmıştır. Ayrıca Hz. Hatice'den Abdullah'ın oğlunu kendisine göndermesini istemiş, ona (sav) birtakım sorular soracağını, onu dinleyeceğini, sonra da Cibrîl'in kim olduğunu ve yaşananlar hakkındaki düşüncelerini bizzat anlatacağını söylemiştir.¹²¹

Süleyman b. Tarhân'ın kayıtlarına göre Varaka b. Nevfel bizzat görüşmek istemesinin sebebinin şu sözleriyle açıklamıştır: "Bahsettiğiniz varlığın Cibrîl'den başka bir varlık olmasından

¹¹⁸ 'Alâ'î ed-Dimaşkî, *Câmi'u't-tahsil fi ahkâmî'l-merâsîl*, thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefi (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1986), 188; Moğultây b. Kılıç, *İkmâlu tehzîbi'l-kemâl*, thk. 'Âdil b. Muhammed-'Usâme b. İbrahim (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2001), 6/71.

¹¹⁹ Süleyman b. Tarhân, *Kitâbu sîreti Resûlillah*, 54-57. Süleyman b. Tarhân Hira'da 'Alak sûresinin ilk âyetlerinin indirilmesinin akabinde yaşananları detaylı bir şekilde anlatmaktadır. bk. Süleyman b. Tarhân, *Kitâbu sîreti Resûlillah*, 53-56. Bu bölüme genişçe temas eden Hüseyin Topal, Resûlullah'ın korku içerisinde Hira'dan ayrılmasını, onun (s.a.v) intihar düşüncesine bağlamaktadır; bk. Topal, "Süleyman b. Tarhân'ın Kitâbu sîreti Rasûlillâh'ı", 375-378. Hâlbuki İbn Tarhân'ın ifadelerinden Resûlullah'ın korkusundan kısa sürede kurtulduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Tarhân da intihar gibi bir eylem isnad etmemektedir; bk. Süleyman b. Tarhân, *Kitâbu sîreti Resûlillah*, 54. Diğer yandan Zührî'nin mürseli olarak nakledilen intihar temalı rivayetin muhaddisler tarafından *lâ şey* olarak nitelendiği, böyle bir düşüncenin ve teşebbüsün söz konusu olmadığı, konuyla ilgili rivayetlerin sıhhat şartlarını sağlamadığı tespit edilmektedir. Zührî mürseli ve konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Murat Bahar, "Fetretü'l-Vahy Döneminde İsrâfil'in Vahiy Getirmesi Meselesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2024), 27-58; "İsrâfil'in Fetretü'l-Vahy Döneminde İndirdiği 'el-Kelime ve's-Şey' Vahyi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (2024), 262-291.

¹²⁰ Süleyman b. Tarhân, *Kitâbu sîreti Resûlillah*, 55-56.

¹²¹ Süleyman b. Tarhân, *Kitâbu sîreti Resûlillah*, 57.

korkuyorum. Zira bazı şeytanlar âdemoğlunu saptırmak ve yoldan çıkarmak için onun suretine bürünürler. Buna maruz kalan insan da aklını yitirip mecnûn olabilir ki ben de eşinizin böyle olmasından korkuyorum.”¹²² Hz. Hatice Varaka ile görüşmesini tamamlamış ancak henüz Resûlullah'ın yanına varmadan önce Cebrâîl tekrar inerek Kalem sûresinin şu âyetlerini bildirmiştir: “*Nûn. Kaleme ve (yazanların) onunla yazdıklarına andolsun ki sen -Rabbinin lütfu sayesinde- deli değilsin. Hiç şüphesiz senin için bitip tükenmeyen bir ödül vardır. Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin. Aranızdan hanginizin aklını yitirdiğini yakında sen de göreceksin onlar da görecekler.*”¹²³

Sîret'te yer alan bilgilere göre bu sırada Bahîrâ ve Addâs, Hz. Hatice'nin kendileriyle görüşmesinden sonra Resûlullah'ın Hira'da yaşadıklarını Kureyş'e anlatmışlardır. Ayrıca bu kısa süre içerisinde Kureyş, Varaka'nın mecnûnlukla ilgili yukarıdaki değerlendirmelerini de duymuştur.¹²⁴ Bunun üzerine müşrikler aralarında görüşmüş, Varaka'nın ifadelerini yorumlamış ve Resûlullah'ın 'mecnûn' olduğuna hükmederek “O, muhtemelen bir mecnûndur” demişlerdir.¹²⁵ Hz. Hatice Varaka'nın yanından dönüp konuşulanları Resûlullah'a anlattığında ise Resûlullah şöyle demiştir: “Bunlar kesinlikle söz konusu olamaz. O beni peygamber olarak seçti. Gelen Cebrâîl idi ben de mecnûn değilim. Çünkü Cebrâîl bana [daha sonra tekrar] geldi, Kureyş'in konuştuklarını ve Varaka'nın mecnûn nitelemesi üzerinde karar kıldıklarını bildirdi.”¹²⁶

Sîret'te yer alan bu bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Cebrâîl'in gelme sebebi, Varaka'nın Resûlullah'ı şeytanlarla/mecnûnlukla korkutmasını engellemeye yönelik ona (sav) güvence vermektir. Zira Kalem sûresinin indirilen âyetlerinde “*Sen, Rabbinin lütfu sayesinde deli değilsin.*” buyrulmaktadır ve bu âyetler henüz Varaka'nın sözleri kendisine (sav) ulaşmadan önce indirilmiştir. Dolayısıyla âyetteki mecnûn lafzıyla Varaka'nın ifadelerine atıfta bulunmaktadır. Ayrıca ilgili âyetlerin muhtevalarından ve sebep-i nüzûl rivayetinden hareketle Varaka'nın Resûlullah'ı mecnûn olarak itham etmesine mucize ile karşılık verildiği söylenebilmektedir. Nitekim Hz. Hatice ile Varaka'nın konuşmaları sırasında Resûlullah yanlarında değildir. Hz. Hatice'nin Cibrîl hakkındaki sorularının sebebini açıklamadan önce Varaka'dan aldığı söz dikkate alındığında yanlarında başka kimse de yoktur. Buna göre ikisi arasındaki konuşmalar Resûlullah için gaybtir. Henüz Hz. Hatice anlatmadan önce gaybî bilginin kendisine (sav) ulaştırılması suretiyle mucize göstermiş olmaktadır. Hz. Hatice'nin, Resûlullah'ın yanına geldiğinde Varaka'nın değerlendirmelerini hemen terk ederek mecnûn olmadığına ikna olması şahit olduğu mucizenin etkisi gibi görünmektedir. İlerleyen satırlarda temas edileceği üzere Resûlullah Varaka'yla bizzat görüştüğünde indirilen âyetleri okuması ve bunun üzerine Varaka'nın düşüncelerinin değişmesi de söz konusu mucizenin etkisine işaret etmektedir.

İbn Tarhân'ın aktardığına göre Resûlullah'ın Varaka'nın sözlerine karşı çıkmasının ardından Hz. Hatice kendisinden (sav) Varaka ile görüşmesini istemiştir. Hz. Hatice'nin isteğinin altında yatan sebep ise Varaka'nın bilge kişiliğinin yanında kutsal kitabı okuyan bir kimse olmasıdır. Şayet Resûlullah indirilen âyetleri Varaka'ya okursa kalbi [Resûlullah'a] dönecektir. Hz. Hatice'nin bu isteği üzerine Resûlullah Varaka'nın yanına gitmiş, Varaka da yaşadıklarını anlatmasını istemiştir. Resûlullah Hira'da yaşadıklarını anlatıp indirilen âyetleri okuyunca Varaka tutumunu

¹²² Süleyman b. Tarhân, *Kitâbu sîreti Resûlillah*, 57.

¹²³ el-Kalem 68/1-6.

¹²⁴ Muhtemelen Hz. Hatice Varaka'nın yanından ayrıldıktan sonra Varaka başka kimselerle görüşmüş ve mecnûn ithamı o kişiler üzerinden yayılmıştır. Fakat Varaka'nın ithamının Kureyş'e nasıl ulaştığına dair *Sîret*'te sarih bilgilerin bulunmadığı belirtilmelidir.

¹²⁵ Süleyman b. Tarhân, *Kitâbu sîreti Resûlillah*, 57.

¹²⁶ Süleyman b. Tarhân, *Kitâbu sîreti Resûlillah*, 57.

Resûlullah'ın lehine değiştirmiştir. Resûlullah'ı dinledikten sonra meşhur olan “şayet tebliğ günlerine yetişirsem mutlaka sana yardım ederim” sözünü söylemiş, ayrıca “Ey Abdulmuttalib'in evladı!¹²⁷ Allah seni ne ile müjdelediye sen de onunla müjdele.” demiştir.¹²⁸

İbn Tarhân, Varaka'nın bu sözlerinin ve Resûlullah'ı tasdik etmesinin Kureyşliler arasında yayıldığını ifade etmektedir. Müellifin tespitine göre şeytan bunun üzerine onların kalplerine vesvese vermiş; onun (sav) Kureyş'in işlerini bozacağını ve dinlerini yok edeceğini ilkâ etmiştir. Ayrıca fakir ve zayıflardan olmasına rağmen buna nasıl müsaade edeceklerini söyleyerek Kureyşlileri kıskırtmıştır. Bu süreçte Cebrâil ise Resûlullah'ın yanına bir süredir¹²⁹ gelmemektedir. Durumu fırsat bilen Kureyş “Muhammed'in artık bişey söylediğini görmüyoruz. Şayet söyledikleri Allah katından olsaydı, kendisinden öncekiler gibi sözleri bitmez/kesilmez mutlaka devam ederdi. Görünen o ki kendisine gelen her ne ise onu terk etmiş ve darılmış.”¹³⁰ Kureyş'in bu sözleri üzerine Cebrâil gelerek “*Yemin olsun, kuşluk vaktine. Kararıp sakinleştiğinde geceye. Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı...*”¹³¹ şeklinde başlayan Duhâ sûresinin tamamı ile “*Senin kalbini açıp genişletmedik mi? Belini büken yükünü üzerinden kaldırmadık mı? Ve senin şanını yüceltmedik mi?...*”¹³² şeklinde başlayan İnşirah sûresinin tamamını indirmiştir.

İbn Tarhân, Varaka'nın anlattıkları Resûlullah'a ulaşmadan önce indirilen âyetleri tespit ettiği bölümde Kalem sûresinin ilk altı âyetini kaydetmektedir. Kureyş ile ilgili anlatılarında ise 5 ve 6. âyetleri tekrar zikretmektedir. Buna göre İbn Tarhân Kalem sûresinin ilk altı âyetinin birlikte indirildiği görüşündedir. Ancak ilk dört âyetin sebep-i nüzûlü olarak Varaka b. Nevfel'in sözlerini, sonraki iki âyetin sebep-i nüzûlü olarak ise Kureyş'in sözlerini göstermektedir. Kalem sûresinin 6. âyetinde yer alan “*eyyiküm/aranızdan*” ifadesinin muhatabı da Resûlullah'a mecnûn diyen müşrikler olmaktadır. Ayrıca Hz. Hatice'nin görüşmeleri ve Varaka ile ilgili hadiseler fetretü'l-vahy döneminden önce yaşandığına göre Kalem sûresinin ilk altı âyetinin fetretten önce indirildiği ortaya çıkmaktadır.

Süleyman b. Tarhân'ın kaydettiği mezkûr bilgileri bütüncül olarak nakleden herhangi bir kaynağın tespit edilemediği belirtilmelidir. Keza yukarıda sened ve metin tahlili yapılan İbn Abbas ve Hz. Âişe rivayetlerinde de bu bilgiler geçmemektedir. Bilgileri İbn Tarhân'dan sonra bütüncül olarak nakleden en yakın isim ise İbn Asâkir'dir.¹³³ Onun da Süleyman b. Tarhân → Mu'temir isnadıyla ve aynı metni nakletmesi sebebiyle söz konusu bilgilerin İbn Tarhân öncesi kaynağına ulaşılamamaktadır. Fakat Kur'ân sûrelerinin nüzûl sıralamasına dair veriler İbn Tarhân'ın anlatılarını kısmen desteklemektedir. Şöyle ki İbnü'd-Durays'ın (ö. 294/906) İbn Abbas → 'Atâ b. Ebî Müslim [el-Horasânî] senediyle naklettiğine göre 'Alak ilk indirilen süredir. Kalem ikinci, Duhâ on birinci, İnşirah ise on ikinci sırada indirilen süredir.¹³⁴ Ya'kûbî'nin (ö. 292/905'ten sonra) İbn Abbas → Ebû Sâlih senediyle naklettiğine göre 'Alak birinci, Kalem ikinci, Duhâ üçüncü, İnşirah on ikinci sırada indirilmiştir.¹³⁵ Nu'mân b. Beşir → İbn Şihâb ez-Zühri → Ma'mer senediyle İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) *el-Fihrist*'ine atfı yapılan araştırmaya göre 'Alak birinci, Kalem

¹²⁷ Varaka'nın bu sözü Abdulmuttalib'in soyundan gelen anlamındadır.

¹²⁸ Süleyman b. Tarhân, *Kitâbu sîreti Resûlillah*, 58.

¹²⁹ İbn Tarhân “Allah'ın dilediği kadar” diyerek belli bir süre vermemektedir; bk. Süleyman b. Tarhân, *Kitâbu Sîreti Resûlillah*, 58.

¹³⁰ Süleyman b. Tarhân, *Kitâbu sîreti Resûlillah*, 58.

¹³¹ ed-Duhâ 93/1-11.

¹³² el-İnşirah 94/1-8. İbn Tarhân *Sîret*'inde, İnşirah sûresinin sadece ilk âyetini kaydetmektedir. Ancak ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla sûrenin tamamının indirildiğini kastetmektedir. Nitekim vâkıa ve sûrenin muhtevası bunu desteklemektedir.

¹³³ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 63/17.

¹³⁴ İbnü'd-Durays, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk. Gazve Budayr (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1987), 33.

¹³⁵ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Ya'kûbî, *et-Târîh* (b.y.: el-Mektebetü'l-Haydariyye, 1964), 2/26-28.

ikinci, İnşirah sekizinci, Duhâ on birinci sırada indirilen sûredir.¹³⁶ Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) İkrime ve Hasan-ı Basrî'ye isnad ettiği rivayete göre 'Alak birinci, Kalem ikinci, Duhâ onuncu ve İnşirah on birinci sırada indirilmiştir.¹³⁷ Zerkeşi'nin (ö. 794/1392) kaynak zikretmeden yer verdiği nüzûl tertibine göre 'Alak birinci, Kalem ikinci, Duhâ onuncu ve İnşirah on birinci sırada indirilmiştir.¹³⁸ Süyûtî'nin (ö. 911/1505) Câbir b. Zeyd'e (ö. 93/711-712) isnad ettiği nüzûl tertibine göre 'Alak birinci, Kalem ikinci, Duhâ on birinci ve İnşirah on ikinci sırada indirilen sûredir.¹³⁹ Bunların yanı sıra İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), ed-Dânî (ö. 444/1053), Mâverdî (ö. 450/1058), Hâzin (ö. 741/1341), Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), Bikâî (ö. 885/1480) ve Diyarbekrî'nin (ö. 966/1582) kaydettikleri sûre tertiplerinde 'Alak birinci, Kalem ikinci, Duhâ onuncu ve İnşirah da on birinci sırada indirilmiştir.¹⁴⁰ İbnü'l-Arabî'nin sûrelerin nüzûl sıralamasına dair naklettiği rivayetlerde de benzer veriler görülmektedir. Hz. Âişe'ye isnad ettiği bir rivayete göre 'Alak birinci sırada, Kalem ikinci sırada, İnşirah ise altıncı sırada indirilmiştir. Bu rivayette Duhâ sûresiyle ilgili bilgi yer almamaktadır. Mücâhid'e isnad ettiği rivayete göre 'Alak birinci, Kalem ikinci, İnşirah altıncı ve Duhâ dokuzuncu sırada indirilmiştir.¹⁴¹

Dolayısıyla nüzûl sıralamasında bulunan bu verilere göre 'Alak sûresi birinci sırada, Kalem sûresi ise ikinci sırada indirilmiştir.¹⁴² İbn Tarhân'ın *Sîret*'inden de 'Alak sûresinin birinci sırada, Kalem sûresinin ikinci sırada indirildiği sonucuna ulaşılmıştır. Diğer yandan kaynaklarda Kalem sûresinin fetretten önce indirildiğine dair herhangi bir veriye ulaşılamamaktadır. Ancak fetretten sonra indirilen ilk sûrenin Kalem sûresi olduğuna dair de herhangi bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Buna karşın kaynaklardan bazıları fetretten sonra indirilen ilk sûrenin Müddessir olduğunu,¹⁴³ bazıları Müzzemmil olduğunu,¹⁴⁴ bazıları ise Duhâ olduğunu¹⁴⁵ belirtmektedir. Nüzûl sıralı sûre tertiplerine yer veren yukarıdaki kaynaklar da bu veriyi desteklemektedir.¹⁴⁶ Dolayısıyla ulemânın büyük çoğunluğunun ikinci sırada indirildiğini belirttiği Kalem sûresi fetretten önce indirilmiş olmalıdır. Çünkü fetretten sonra indirilen ilk sûre temalı rivayetlerde Kalem sûresi geçmemektedir; fetretten önce indirildiğini nakzeden herhangi bir veriye de ulaşılamamaktadır. Ayrıca Kalem sûresi ikinci sırada indirildiğine göre; fetretten sonra indirilen ilk sûrenin Kalem sûresi olduğunun söylenmesi durumunda hem sûrenin nüzûl sebebiyle hem muhtevasıyla hem de fetretten sonra inen sûrelere dair nakledilen rivayetlerle ihtilafa düşülecektir. Kalem sûresinin

¹³⁶ Geniş bilgi için bk. Esra Gözeler, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016), 70-75.

¹³⁷ Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvve*, 7/142.

¹³⁸ Bedrüddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, t.s.), 1/193-194.

¹³⁹ Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye (Medine: Mücemmâ'u'l-Melik Fahd, t.s.), 1/168-169.

¹⁴⁰ Söz konusu kaynaklardaki sûre tertiplerini senedleriyle birlikte tespit eden araştırma ve bu husustaki genel değerlendirmeleri için bk. Gözeler, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 58-109.

¹⁴¹ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Abdülkebir el-Alevî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1992), 2/9-13. Rivayetlerle ilgili değerlendirmeler için bk. Esra Gözeler, "Mekkî-Medenî Sûre Tertipleri: Hz. Âişe, İbn Abbâs-Kurayb, Mücâhid ve Katâde Rivayetleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 225-238.

¹⁴² Sûrelerin çoğu zaman bir bütün olarak indirilmedikleri, âyetlerinin peyderpey nâzil olduğu bilinmektedir. Bu durumla beraber çalışmanın akışı ve ifadelerin bağlamı gereği sadece sûrenin ismi kaydedilmekle yetinilmiştir. Âyetlerin parçalı olarak indirilmesi ve olaylara izafesiyle ilgili geniş bilgi için bk. Burhan Çonkor, "Surelerin Belirli Dönemlere ve Olaylara İzâfesi", *Dini Araştırmalar* 19/48 (2016), 129-152.

¹⁴³ Ebü'l-Hasen Alâüddin Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl*, thk. Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 4/362.

¹⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ İbnü'l-Hazzâ, *Şevâhidü't-tenzîl*, thk. Muhammed Bâkir el-Mahmûdî (b.y.: Müessesetü't-Tab', ts.), 838.

¹⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hecer, 2001), 24/485.

¹⁴⁶ İbnü'd-Durays, Beyhâkî, Zerkeşi ve Süyûtî Müzzemmil sûresinin Kalem sûresinden sonra yani üçüncü sırada indirildiğini söylemektedir; bk. İbnü'd-Durays, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 33; Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvve*, 7/142; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/193-194; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/168-169. Ya'kûbî ise Duhâ sûresinin Kalem sûresinden sonra yani üçüncü sırada indirildiğini belirtmektedir; bk. Ya'kûbî, *et-Târih*, 2/26-28.

fetretten önce indirildiğinin söylenmemesi durumunda sûrelerin nüzûl sırasını veren yukarıdaki kaynaklara ve bu bağlamdaki rivayetlere de muhalefet doğacaktır. Dolayısıyla ‘Alak sûresinden sonra indirildiği bildirilen Kalem sûresi Müzzemmil, Müddessir ve Duhâ sûrelerinden önce indirilmiş olmalıdır ki bu dönemin fetretü'l-vahyden önceye tekabül ettiği de tabii olarak ortaya çıkmaktadır.

Bununla beraber İbn Tarhân'ın, Cibrîl'in bir süre gelmediğine dair kaydettiği ibarede bazı mücmel¹⁴⁷ hususlar söz konusudur. Öncelikle müellifin kastettiği kesintinin fetretü'l-vahy dönemi olup olmadığı açık değildir. Varaka ile ilgili hadiselerle dair verdiği bilgiler kendisine özgü olsa da kaynakların tamamına göre Varaka ile görüşmeler fetretten önce yaşanmış, “şayet tebliğ günlerine yetişirsem mutlaka sana yardım ederim” ifadeleri de fetretten hemen önce söylenmiştir.¹⁴⁸ Dolayısıyla müellif bahis konusu kesintinin fetretü'l-vahy dönemi olduğunu belirtmese de anlatılarından hareketle bu dönemi kastettiği ortaya çıkmaktadır. Mücmel olan hususlardan bir diğeri de Cibrîl'in bir süre gelmemesiyle ilgili ifadelerinde bu inkıtanın ne kadar sürdüğüdür. Erken dönem kaynaklarında Cibrîl'in gecikmesine dair farklı görüşlere ulaşılmaktadır. İbn Abbas'a (ö. 68/867) nispet edilen bir görüşe göre bu gecikme kırk gün sürmüştür.¹⁴⁹ İbn Cüreyc (ö. 149/766) on iki gün,¹⁵⁰ Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) üç gün,¹⁵¹ Ferrâ (ö. 207/822) ve Zeccâc (ö. 311/923) on beş gün¹⁵² sürdüğünü belirtmişlerdir.¹⁵³ Buna göre İbn Tarhân'ın “bir süre” diyerek net bir zaman diliminden bahsetmemesinin sebebi erken dönemlerdeki söz konusu süre ihtilafı olmalıdır. İbn Tarhân'ın anlatılarına en yakın ifadeler Ferrâ (ö. 207/822), Taberî ve Zeccâc'ın eserlerinde görülmektedir.¹⁵⁴ Zira söz konusu müfessirler vahyin bir süre kesilmesi üzerine müşriklerin “Rabbi ona darıldı ve terk etti” dediklerini, Duhâ sûresinin bu sebeple indirildiğini belirtmektedirler. Bu kaynaklarda da bahis konusu edilen inkıtanın ilk fetret dönemi olup olmadığı, yani tefsir ilminde kavramlaşan fetretü'l-vahy döneminden bahsedilip bahsedilmediği açık değildir. Ayrıca bu kaynaklarda Duhâ sûresi tek başına konu edilmekte, İnşirah sûresiyle ilgili herhangi bir ifade yer almamaktadır. Dolayısıyla tespit edilen verilere bütüncül bakıldığında İbn Tarhân'ın Kalem, Duhâ ve İnşirah sûreleriyle ilgili anlatılarının erken dönemlerden itibaren nakledilen rivayetlerle desteklendiği söylenebilmektedir. Bu durum ise bilgilerin sahâbe neslinden kaynağının olduğunu, bilgileri muteber kanallarla aldığını ve kendisinden başka kimseler tarafından da nakledildiğini göstermektedir. Bununla beraber bilgilerin birçok kaynakta yer alması ve rivayetlerin farklı farklı senedlerinin bulunması İbn Tarhân'ın esas kaynağına ulaşılmasını güçleştirmektedir.

Sonuç

Tefsir ve siyer ilimleri mesâil, mebâdî ve makâsîd bakımından birbirlerinden ayrılırlar da Resûlullah'ın hayatı ve nübüvveti bağlamında ortak noktada buluşmaktadırlar. Kur'ân'ın kendisine indirildiği elçinin tanınması Kur'ân'ın anlaşılmasının ilk adımı olmaktadır. Nitekim

¹⁴⁷ Sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadıkça kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılmanan lafız manasında terim; bk. Ferhat Koca, “Mücmel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/451-453.

¹⁴⁸ Buhârî, “Bed'ü'l-Vahy”, 1 (No. 3).

¹⁴⁹ İbn Akile el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Şarika: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2006), 1/196.

¹⁵⁰ Ebu'l-Velîd İbn Cüreyc, *Tefsîru İbn Cüreyc*, thk. Ali Hasan Abulğani (Kahire: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1992), 339.

¹⁵¹ İbn Akile el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/196.

¹⁵² İbn Akile el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/196.

¹⁵³ Yapılan bir araştırmada Kur'ân tarihinde birden fazla kesinti döneminin yaşandığı, Duhâ sûresinin de bu dönemlerden birisine tekabül ettiği, ancak ilk fetretü'l-vahy döneminin Duhâ sûresiyle, sebep-i nüzûlüyle ve Duhâ sûresi üzerinden ifade edilen kesinti süreleriyle ilişkili olmadığı tespit edilmektedir; bk. Murat Bahar, “İsrâfil'in Fetretü'l-Vahy Döneminde İndirdiği 'el-Kelimete ve's-Şey' Vahyi”, 271-277.

¹⁵⁴ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâti vd. (Kahire: Dârü'l-Mısriyye, t.y.), 273. Müslim, “Cihâd ve's-Siyer”, 39 (No. 1797); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/485; Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Abdulcelîl Abdullah Şelebî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988), 5/339.

âyetlerin sebab-i nüzûllerinden Mekkî-Medenî olanlarına, nâsîh-mensûhundan müteşabihlerine kadar hemen bütün meseleler siyer bilgisine ihtiyaç duymaktadır. Siyer bilgileri tefsir ilmini beslemekte, tefsir temalı rivayetler de siyer bilgilerini şekillendirmektedir. Hira hadisesine dair ifade edilen bilgiler, Kur'ân vahyinin başlangıcını anlamayı sağlamaktadır. 'Alak sûresinin ilgili âyetlerinin sebab-i nüzûlü olması hasebiyle âyetlerin tefsirinde önemli rol oynamaktadır. Evvelü mâ nüzile kabilinden olmak üzere sûrelerin ve âyetlerin tertibini kolaylaştırmakta, iç ve dış bağlamları hakkında fikir vermektedir. Ayrıca 'Alak sûresindeki "Oku" emri ve bu bağlamda nakledilen tefsir bilgileri de siyer alanındaki yaklaşımları ve değerlendirmeleri tesis etmektedir. Kalem sûresinin ikinci âyetinde yer alan "Asla mecnûn değilsin" ifadesindeki mecnûn lafzı vahiyyle muhatap olan ilk müşriklerin Resûlullah'a ithamlarını, ona karşı tutum ve davranışlarını göstermektedir. Bu itham üzerine inen âyetlerle ilgili rivayetler siyer müelliflerinin anlatılarını kronolojik olarak kaydetmelerine olanak sağlamaktadır. Dolayısıyla tefsir ve siyer ilimleri ayrılmaz ilişki içerisinde gelişmekte, hatta birbirlerini beslemektedir. İbn Abbas, Ka'b el-Ahbâr, Urve, Nâfi', Zührî gibi sahâbe ve tâbiûnun ileri gelenlerinin siyer anlatılarına önem vermeleri de bu amaca matuftur. Dolayısıyla Kur'ân'ın nüzûl ortamını resmeden siyer anlatıları âyetlerin anlaşılmasında önemli birer kaynak mesabesinde dirler.

Siyer anlatılarının tarihî birer veri olmaları ise râvilerinin ve kaynaklarının güvenilirliklerini zorunlu kılmaktadır. Aksi halde müşâhede edilemeyecek bu verilere güvenilmesi mümkün olmamaktadır. Bu sebeplerle hadis ilminde rivayetlerin sıhhati ne kadar önemliyse siyer-megâzî ilminde de anlatıların sıhhati/kaynağı o kadar önemli görülmektedir. Şu kadar var ki siyer-megâzî anlatıları genellikle isnad-kaynak ilişkisine önem vermemektedir. Bilgilerin senedlerine ve kaynaklarına yer verilmemesi güven zedelenmesine yol açsa da bilgiye sağlam kanallarla ulaşılma ihtimali tamamen ortadan kalkmaz. Bu durum anlatıların tahkik edilmesini gerektirmektedir. Kur'ân tarihi gibi alanlarda bilgi veren siyer anlatıları tahkik edilerek güven tesis etmeleri durumunda ise yadsınamaz değere ulaşmaktadır.

Süleyman b. Tarhân ve *Kitâbu Sîreti Resûlillah* isimli eserinin araştırıldığı bu çalışma bilgilerin tahkik edilmesi suretiyle söz konusu değeri ortaya koymaktadır. Şöyle ki İbn Tarhân'ın sika bir râvi olması ve muhaddis olarak nitelenmesi kendisinin kaydettiği bilgilere güven duyulmasını sağlamaktadır. Hadis münekkitlerinin onu güvenilir bir râvi olarak görmeleri ve kendisinden nakillerde bulunmaları bu güveni göstermektedir. Süleyman b. Tarhân → Mu'temir senedine hem temel hadis kaynaklarında yer verilmesi hem de diğer hadis ve siyer kaynaklarında itimat edilmesi de aynı öneme matuftur. Bu sebeple ondan nakledilen bilgilerin ilişkili oldukları alanlara katkıda bulunacağı anlaşılmaktadır. İbn Tarhân tedlîs ve irsâl ile ta'n edilse de bu çalışma kapsamındaki anlatılarının sened ve kaynakları tespit edildiğinden veya farklı bilgilerle desteklendiğinden ilgili anlatılara yönelik ta'n sebebi ortadan kalkmaktadır.

Diğer yandan İbn Tarhân'ın telif ettiği siyerinin onun güvenilir kimlik ve kişiliğiyle beraber değerlendirilmesi gerekmektedir. Sika ve muhaddis olarak nitelenen bir kimse tarafından kaydedilen eserin değeri ise açıktır. Zira isnad zincirlerine yer verilmemesine, hadis tahammül ve eda yollarına riayet edilmemesine rağmen eserin güvenilir tarihî bilgiler içerdiği görülmektedir. Güvenilir tarihî bilgiler içerdiğini gösteren örneklerden ilki Hira'da yaşananlarla ilgilidir. Öyle ki İbn Tarhân Hira'da Cebrâil'in 'Alak sûresinin ilk âyetlerini okumadan önce Resûlullah'a dua ettiğini belirtmektedir. Yapılan çalışmada bu bilgiye kendisinden önce yer veren herhangi bir kaynağa ulaşılamamaktadır. Fakat devam eden ibareleriyle ilgili bilgiler ve genel anlamda muhteva bakımından örtüşen veriler İbn Abbas ve Hz. Âişe tarafından nakledildiği için bilginin kaynağının bu iki sahâbî veya birisi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Tarhân'ın anlatılarında

Cebrâîl'in Hira'ya inci ve yakut süslemeli ipek bir kilimle geldiği bilgisi geçmektedir. Bu ifadenin hem İbn Abbas'a isnad edilen rivayette hem de Hz. Âişe'ye isnad edilen rivayette yer alması önemlidir. Bununla beraber Cebrâîl'in "Oku" telkinine ve Resûlullah'ın bu emre karşı tepkisine dair anlatılar ile temel hadis kaynaklarının örtüşükleri görülmektedir. Bu durum bilginin birçok isnadı bulunduğu için kaynağını ortaya çıkarmayı zorlaştırırsa da sahih bir kaynaktan alındığını izhar etmektedir. Buna göre İbn Tarhân'ın 'Alak sûresinin nüzûlü ve Hira'da yaşananlara dair anlatılarını kendisinden önce nakledilen rivayetlerin şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hem güvenilir kimlik ve kişiliği hem de eserinin sahâbe bilgisini kaynak edinmesi kaydettiği bilgilerin tefsir, hadis, siyer ve benzeri alanlara katkıda bulunacağını göstermektedir. Erken dönem siyer çalışmalarının kaynaklık değerini artırmakta, özellikle tefsir ilminin müracaat edebileceği yeni bilgilere imkân tanımaktadır.

Güvenilir tarihî bilgiler içerdiğini gösteren örneklerden diğeri ise Varaka b. Nevfel ve ilk nâzil olan sûrelerle ilişkilidir. Varaka b. Nevfel ile ilgili anlatılarda *Sîret*'in ayrıldığı temel husus Varaka'nın başta Resûlullah'ın mecnûn olabileceğini düşünmesidir. Varaka'nın Hz. Hatice'ye açıkladığı bu düşüncesi üzerine Kalem sûresinin ilk dört âyeti indirilerek Resûlullah'ın kendisinden şüphe etmesinin önüne geçilmektedir. Mecnûnlukla ilgili yaklaşımı yayarak Resûlullah'ı tahkir etmek isteyen Kureyş müşrikleriyle ilgili indirilen âyetler ise Kalem sûresinin 5 ve 6. âyetleridir. İbn Tarhân bu sebep-i nüzûllerden dolayı Kalem sûresinin fetretü'l-vahyden önce indirildiğine işaret etmektedir. Bu durum ise bir siyer eserinin sûrelerin nüzûl sıralarını tespit etmeye katkısını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Nitekim söz konusu bilginin açık ve net olarak kaydedildiği başka bir kaynağa ulaşılammamaktadır. Diğer yandan fetretten sonra indirilen ilk sûrelerin Duhâ ve İnşirah olduğuna işaret eden İbn Tarhân'ın anlatıları erken dönem verileriyle kısmen örtüşmektedir. Şöyle ki Duhâ sûresinin fetretten sonra indirilen ilk sûre olduğu hem rivayetlerde yer almaktadır hem de nüzûl sıralı sûre tertiplerinin bazıları bu bilgiyi desteklemektedir. Fakat İnşirah sûresiyle beraber indirildiğini kaydeden müellifin bu kabulünü destekleyen rivayet ve kaynağa ulaşılammamaktadır. Buna göre İbn Tarhân İnşirah sûresiyle ilgili anlatılarında ferd kalmaktadır. Dolayısıyla Kalem sûresi örneğinde bilginin kaynağına ve diğer delillerine ulaşılması sebebiyle güvenilirliğini artırmakta, İnşirah sûresi örneğinde ise bilginin tek kaynağı olduğu için dikkat çekmektedir.

Sonuç itibarıyla İbn Tarhân sahih bilgileri isnadsız kaydetse de bu bilgilerin hem kendi döneminde yaygın olduğu hem de sahâbe neslinden kaynağının olduğu görülmektedir. Bu durum ise İbn Tarhân ve *Sîret*'ini şimdilik ilgili anlatıların ilk veya yegâne kaynağı konumuna taşımaktadır. Ayrıca metin içerisindeki tespitlerden de anlaşıldığı üzere özellikle Kur'ân tarihi ile ilgili meselelerde tefsir edebiyatının yanı sıra siyer/megâzî kaynaklarına da müracaat edilmesi konuların ayrıntılarını yakalama ve bütüncül değerlendirme bakımından önem arz etmektedir. Söz konusu kaynaklar isnad zincirine yer vermese de ihtiva ettikleri bilgilerin tahkik edilmesi durumunda alana katkı sağlayacağı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Adıgüzel, Abdulcabbar. "Siyer-Tefsir İlişkisinin Kökenleri Üzerine". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 275-308.
- Ahmed b. Muhammed, Ebu'l-Abbâs. *Ma'rîfetü'r-ricâl*. thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2009.
- 'Alâ'î ed-Dimaşkî. *Câmi'u't-tahsil fî ahkâmî'l-merâsîl*. thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- Bahar, Murat. *Kitâbu Bed'i'l-Vahy Örneğinde Sahîh-i Buhârî Şerhlerinin Tefsir İlmi Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Bahar, Murat. "İsrâfil'in Fetretü'l-Vahy Döneminde İndirdiği 'el-Kelîmete ve's-Şey' Vahyi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (2024), 262-291. <https://doi.org/10.18498/amailad.1445016>.
- Bahar, Murat. "Fetretü'l-Vahy Döneminde İsrâfil'in Vahiy Getirmesi Meselesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2024), 27-58. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1442622>.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Abdulmu'tî Kal'acı. 7 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr en-Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Buhârî. Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-evsât*. thk. Mahmud İbrahim Zeyd. 5 Cilt. Riyad: Meketebetü'r-Rüşd, 2005.
- Buhârî. Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebir*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, t.y.
- Çonkor, Burhan. "Surelerin Belirli Dönemlere ve Olaylara İzâfesi". *Dini Araştırmalar* 19/20-06 (2016), 129-152. <https://doi.org/10.15745/da.50144>.
- Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed. *ez-Zürriyyetü't-tâhire*. thk. Muhammed Cevâd. b.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. 'Âdil Muhammed 'Ammâr Abbâs. 8 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- Ebû Mes'ûd ed-Dimaşkî. *Cevâbu Ebî Mes'ûd li'd-Dârekutnî*. thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2010.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hiyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Kahire: Dâru's-Sa'âde, 1974.
- Ebû Şâme el-Makdisî. *Şerhu'l-hadîsi'l-muktefi*. thk. Cemâl 'Azûn. Şarika: Mektebetü'l-'Amrîni'l-İlmiyye, 1999.
- Erul, Bünyamin. "Tedlis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Fayda, Mustafa. "İbn İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/93-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Fayda, Mustafa. "Siyer ve Megâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/324-326. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Fâkihî, Muhammed b. İshâk. *Ahbâru Mekke*. thk. Abdumelik b. Abdullah. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Hadar, 1994.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Kahire: Dârü'l-Misriyye, t.y.
- Fellâs, Ebû Hafs Amr b. Alî. *et-Târîh*. thk. Muhammed et-Taberânî. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal, 2015.
- Gözeler, Esra. *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016.
- Gözeler, Esra. "Mekkî-Medenî Sûre Tertipleri: Hz. Âişe, İbn Abbâs-Kurayb, Mücâhid ve Katâde Rivayetleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 225-238. https://doi.org/10.1501/llhfak_0000001462.
- Halîmî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen b. Muhammed. *Minhâc fî şu'abi'l-îmân*. thk. Muhammed Fûde. 3 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1979.
- Hallâl, Ebû Bekir. *el-Müntehab mine'l-ilel*. thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2012.
- Harkûşî, Abdumelik. *Şerefu'l-Mustafâ*. 6 Cilt. Mekke: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2004.

- Hasrî, Rıdvan. *Kitâbu sîreti Resûlillah (Muhakkikin mukaddimesi)*. Riyad: Merkezû'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İlmiyye, 2021.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed. *Lübâbu't-te'vîl*. thk. Muhammed Ali Şâhin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed Alevî. Mağrib: Vüzâretü 'Umûmi'l-Evkâf, 1967.
- İbn Ahmed, Halil. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- İbn Akîle el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Şarika: Merkezû'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2006.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu Dimaşk*. thk. Ömer b. Ğarâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- İbn Âşûr, Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Cüreyc, Ebu'l-Velîd. *Tefsîru İbn Cüreyc*. thk. Ali Hasan Abulġani. Kahire: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1992.
- İbn Ebî Hâtim. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. 6 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtubâ, t.y.
- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed. *el-Fehrese*. thk. Muhammed Fuâd Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Hayyât, Halife. *et-Tabakât*. thk. Süheyl Zekkâr. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1993.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*. thk. Merzûk Ali İbrahim. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 1991.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Şerefü'd-Dîn Ahmed. 9 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1975.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn el-Himyerî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbil el-Halebî, 1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 15 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa Abdulvâhid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. thk. Servet 'Ukkaş. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Amme, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah ed-Dîneverî. *Te'vîlû muhtelifi'l-hadîs*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî Müessesetü'l-İşrâk, 1999.
- İbn Ma'in, Yahya. *es-Suâlât*. thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî. Kahire: el-Fârûkû'l-Hadîse, 2007.
- İbn Ma'in, Yahya. *et-Târîh - Rivayetü Dârimî*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, t.y.
- İbn Ma'in, Yahya. *Min kelâmi Ebî Zekerîyyâ Yahyâ b. Ma'in fi'r-ricâl*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, t.y.
- İbn Ma'in, Yahya. *Târîhu İbn Mâ'in - Rivayetü'd-Dürî*. thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî. Kahire: el-Fârûkû'l-Hadîse, 2013.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- İbn Mâlûkâ. *el-İkmâl fi ref'i'l-irtiyâb*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânu'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.
- İbn Manzûr. *Muhtasarü târihi Dimaşk*. thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd. 29 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Medîni, Alî. *es-Suâlâtü İbn Ebî Şeybe*. thk. Muvaffak Abdullah Abdulkadir. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1983.
- İbn Mende, Ebû'l-Kâsım Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Mustahrec min kütübi'n-nâs*. thk. Âmir Hasan Sabrî et-Temîmî. 3 Cilt. b.y.: y.y., t.y.
- İbn Nâsiruddîn ed-Dimaşkî. *Câmi'u'l-âsâr*. thk. Ebû Yakub Neşet Kemâl. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Felâh, 2010.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakât*. thk. Alî Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.

- İbn Seyyidinnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed. *'Uyûnu'l-eser fî funûni'l-meğazî ve's-şemâil ve's-siyer*. thk. İbrahim Muhammed Ramadân. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993.
- İbn Tarhân, Süleyman. *Kitâbu sîreti Resûlillah*. thk. Rıdvân el-Hasrî. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İlmiyye, 2021.
- İbnü'd-Durays. *Fezâilü'l-Kur'ân*. thk. Gazve Budayr. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1987.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. thk. Abdulkebîr el-Alevî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek. *Câmi'u'l-usûl*. thk. Abdulkâdir el-Arna'ût. 12 Cilt. b.y.: Dârü'l-Hulvânî, 1972.
- İbnü'l-Hazzâ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ. *Şevâhidü't-tenzil*. thk. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî. b.y.: Müessesetü't-Tab', t.y.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl. *el-Ensâbu'l-müttefika*. thk. P. D. Jong. Leiden: yy., 1865.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer. *et-Tavdîh li şerhi'l-câmi'i's-sahîh*. thk. Hâlid Rabat. 36 Cilt. Dimaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2008.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh. *es-Sikât*. thk. Abdualîm Abdulazîm el-Bestevî. Medine: y.y., 1985.
- Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kabûlu'l-ahbâr*. thk. Ebû Amr el-Hüseynî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, t.y.
- Keskin, Yusuf Ziya. "İmam Şafî'ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönünden Değeri". *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu*. ed. Mehmet Bilen. İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012.
- Koca, Ferhat. "Mücmel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/451-453. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn. *İmtâ'u'l-esmâ*. thk. Muhammed Abdulhamid en-Nemîsî. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Moğultây b. Kılıç. *İkmâlu tehzîbi'l-kemâl*. thk. Âdil b. Muhammed-'Usâme b. İbrahim. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2001.
- Müslim, el-Haccâc. *el-Künâ ve'l-esmâ*. thk. Ahmed el-Kaşkarî. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1984.
- Özkan, Halit. "Zührî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/544-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Polat, Salahattin. "Mürsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Saklan, Bilal. "Süleyman b. Tarhân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/109. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh. *er-Ravdü'l-ünûf*. thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Suâlâtü's-Sülemi li'd-Dârekutnî*. thk. Hâlid b. Abdurrahman el-Cerîsî. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd, 2006.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye. 2 Cilt. Medine: Mucemmâ'u'l-Melik Fahd, t.y.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Hasâisü'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *'Ukûdu'z-zeberced alâ müsnedi'l-imâm Ahmed*. thk. Selmân el-Kudât. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1994.
- Şâmî, Muhammed b. Yûsuf. *Sübülü'l-hüdâ*. thk. Âdil Ahmed-Muhammed Muavvid. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. b.y.: Dâru Hecer, 2001.

- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *es-Sünen*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *el-İlelü's-sağîr*. thk. 'Isâm Mûsâ Hâdî. Cübeyl: Dâru's-Siddîk, 2012.
- Topal, Hüseyin. "Tâbiîn Dönemi Tefsir Kaynağı Olarak Süleymân b. Tarhân'ın Kitâbu Sîreti Resûlullah'ı". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 17 (2023), 371-406. <https://doi.org/10.47502/mizan.1355446>.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb. *et-Târîh*. by.: el-Mektebetü'l-Haydariyye, 1964.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Abdulcelil Abdullah Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Beşâr 'Avâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dârü'l-Kible, 1992.
- Zekeriyâ el-Ensârî. *Menhatü'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*. thk. Süleyman b. Dürey. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dârî't-Turâs, t.y.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülbâkî. *Şerhu mevâhibi'l-ledünniyye*. 12 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Arap Dilinde İncelik [Nezaket] Kuramı: Kur'an'da İstifham Üslubu Bağlamında Diyalogların Tahlili

Politeness Theory in Arabic Language: Analysis of Dialogues in the Context of al-Istifhām Style in the Quran

Yusuf AKYÜZ

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı
Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Eloquence

Erzurum, Türkiye

yusuf.akyuz@atauni.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8212-1997>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 15.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 14.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Akyüz, Yusuf. "Arap Dilinde İncelik [Nezaket] Kuramı: Kur'an'da İstifham Üslubu Bağlamında Diyalogların Tahlili". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 610-632. <https://doi.org/10.14395/hid.1534187>

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanması sırasında yazar, %10 luk kısmına tekabül edecek miktarda ve İngilizce diliyle ilgili olan kısımlarda incelik kuramıyla ilgili bazı kavramların açıklanması, İngilizce metinlerin çevirisi ve İngilizce abstract kısmının yazılması amacıyla Google Translate, DeepL ve ChatGPT'yi kullanmıştır. Bu araç/hizmeti kullandıktan sonra yazarlar içeriği gerektiği gibi gözden geçirip düzenlemiş ve yayının içeriğinin tüm sorumluluğunu üstlenmiştir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: During the preparation of this study, the author used Google Translate, DeepL ve ChatGPT for explain some concepts related to the theory of nuance, translate the English texts and to write the abstract in English in the parts related to the English language in an amount corresponding to 10% of the total amount. After utilizing this tool/service, the authors reviewed and edited the content as necessary and assumed full responsibility for the publication's content.

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

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

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

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

Politeness Theory in Arabic Language: Analysis of Dialogues in the Context of al-Istifhām Style in the Quran

Abstract

With the development of linguistics in the West and its branching into various fields, some new concepts have emerged. Especially after the introduction of pragmatics into the field of linguistics, a communication-centered understanding of language has become predominant. For the smooth execution of communication, the concepts of politeness and face were first developed by P. Brown and Levinson and were included among linguistic terms. The politeness theory is a concept derived from the notion of face used by Goffman in sociolinguistics. The starting point of face and politeness theory is based on the smooth continuation and completion of communication. Goffman divides face into two types: the positive face, which symbolizes the desire for approval and acceptance; and the negative face, which symbolizes the need to be left undisturbed and to have one's autonomy respected. With the development of politeness theory in the field of linguistics, four types of politeness strategies were identified for use in communication: direct, positive, negative, and indirect, each with its own discourse forms. The aim of this study is to determine the place of the concepts of face, politeness theory, and strategies in Arabic linguistic sciences and their nuances in rhetorical styles of al-istifhām in the Quran. The application area chosen is the rhetorical styles of al-istifhām in human dialogues in the Quran. These rhetorical styles were selected from expressions used in indirect speech acts such as encouragement, requests, and suggesting rather than direct questioning. The study employs a qualitative research method, compiling and synthesizing data from contemporary linguistic studies and classical Arabic language sources. Accordingly, politeness theory, face concepts, and politeness strategies were thoroughly examined based on up-to-date sources in English, Turkish, and Arabic. After presenting sufficient information on these concepts through the examinations, meanings directly and indirectly related to these concepts were explored in the fields of Arabic grammar, rhetoric, and al-tafsīr sciences. Firstly, in Arabic, the concept of politeness is examined within the terms al-ta'addub, at-talattuf, and at-tadarruf; while the concept of face is explored through terms such as al-wajh, māu'l-wajh, siyānetu'l-wajh, and irāqatu'l-wajh. The rhetorical style of al-istifhām, its references, and its implications in the Quran are addressed. The study then discusses the Quran's statements regarding the preservation of politeness and face. Finally, the rhetorical styles of al-istifhām mentioned above in the Quran are interpreted in terms of politeness strategies and the concept of face. A literature review was conducted, and a number of academic studies were identified. However, some of these studies have focused on the analysis of politeness theory and face in political discourse and intercultural translation activities. In Arabic, it has been observed in literary works, grammatical contexts, the general scope of the Quran, and specifically in Surah al-Kahf. However, no studies addressing the nuances of discourse types such as commands, exclamations, and prohibitions in terms of politeness have been identified. This study investigates the politeness strategies and face preservation within the rhetorical style of al-istifhām in the Quran. In this respect, the study has a unique identity in the field of science. It is anticipated that this research could serve as a prototype for examining indirect references with a broad usage in the Arabic language within the context of politeness theory. The study concludes that, although politeness and face are concepts discovered and developed by 20th-century linguists, their roots trace back to much earlier times. They were addressed in various contexts in early Arabic linguistic studies and al-tafsīr. It is particularly understood that contemporary linguistic perspectives have enriched the meaning of the face concept. The Quran recommends executing the mission of prophethood with kind speech (al-qawl al-layyin) to protect the face of the addressees. It is observed that the Quran uses rhetorical styles of al-istifhām not just for asking questions but more for commands, encouragement, prohibition, and suggesting, thereby protecting the negative face of the addressees.

Keywords: Arabic Language Rhetoric, Qur'an and Politeness Theory, Politeness, Strategies of Politeness, al-Istifhām, al-Wajh (Face).

Arap Dilinde İncelik [Nezakat] Kuramı: Kur'an'da İstifham Üslubu Bağlamında Diyalogların Tahlihi

Öz

Batıda dilbilimin gelişmesi ve çeşitli dallara ayrılmasıyla birlikte bazı yeni kavramlar da ortaya çıkmıştır. Özellikle edimbilimin dilbilim sahasına girmesinin akabinde iletişim merkezli dil anlayışı hâkim olmuştur. İletişimin -doğru bir şekilde icrası için incelik ve yüz kavramları ilk kez P. Brown ve Levinson tarafından geliştirilmiş ve dilbilim terimleri arasına dâhil edilmiştir. İncelik kuramı (politeness theory), dilbilim ve toplumbilim alanında Goffman tarafından kullanılan yüz olgusundan hareketle oluşturulan bir kavramdır. Yüz olgusu (ظاهرة الوجه) ve incelik kuramının (مبدأ التآدب) çıkış noktası, iletişimin pürüzsüz bir şekilde sürdürülmesi ve tamamlanması ilkesine dayanmaktadır. E. Goffman, yüz'ü bireyin onaylanma ve kabul edilme arzusunu simgeleyen olumlu yüzü; rahatsız edilmeme ve kişinin özerk alanlarına müdahale edilmeme ihtiyacını simgeleyen olumsuz yüzü olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İncelik kuramının dilbilim sahasında gelişmesiyle iletişim esnasında uygulanabilecek yalın sade, olumlu, olumsuz ve dolaylı olmak üzere dört çeşit incelik stratejisi ve bu stratejilerin kendilerine özgü söylem

formları da belirlenmiştir. Çalışmanın amacı modern dilbilim kavramlarından yüz olgusu, incelik kuramı ve incelik stratejilerinin Arap dili ilimlerindeki yeri ve Kur'an'da istifham üsluplarındaki incelik stratejilerini ve yüzün konumunu belirlemektir. Uygulama alanı olarak Kur'an'da geçen beşerî diyaloglardaki istifham üslupları tercih edilmiştir. Bu istifham üslupları doğrudan sormak anlamından ziyade teşvik, talep, düşündürme gibi dolaylı söz edimleri olarak kullanılan ifadelerden seçilmiştir. Çalışma, nitel araştırma yöntemi kullanılarak konuyla ilgili verilerin güncel dilbilim çalışmalarından ve klasik Arap dili kaynaklarından derleme ve sentezleme yapılarak oluşturulmuştur. Bu doğrultuda öncelikle incelik kuramı, yüz olgusu ve incelik stratejileri başta İngilizce olmak üzere Türkçe ve Arapça ilgili güncel kaynaklardan araştırma yapılarak etraflıca ele alınmıştır. Yapılan incelemeler sonucunda mezkûr kavramlarla ilgili yeterince bilgi sunulduktan sonra bu kavramlarla doğrudan ve dolaylı olarak ilgili anlamlar Arap dili nahiv, belagat ve tefsir ilimlerinden araştırılmıştır. Arap dili ilimlerinde literatüründe incelik kavramı tehzi'u'l-kelam, teeddüb, talattuf ve tazarruf terimleri; yüz kavramı ise vech, mâ'u'l-vech, sıyânetu'l-vech, irâkatu'l-vech gibi kelimelerin kullanımı kapsamında incelenmiştir. Arap dilinde istifham üslubu, bu üslubun gönderimleri ve Kur'an'da istifham üslubunun delaletleri ele alınmıştır. Daha sonra incelik ve yüz'ün korunması hususunda Kur'an'dan araştırma yapılmıştır. Son olarak Kur'an'da yukarıda değinilen istifham üsluplarını içeren ayetler incelik stratejileri ve yüz olgusu açısından yorumlamaya tabi tutulmuştur. Konuyla ilgili literatür taraması yapılmış ve birtakım akademik çalışmalar tespit edilmiştir. Ancak bu çalışmaların bir kısmı incelik/nezaket kuramı ve yüz olgusunu siyasi söylem çözümlerinde, kalıp sözlerde ve kültürler arası çeviri faaliyetlerinde incelemiş olduğu fark edilmiştir. Arap dilinde ise edebi yapıtlarda, dilbilgisel bağlamda, Kur'an'ın genelinde ve Kehf sûresi kapsamında araştırıldığı görülmüştür. Ancak emir, taaccüp, nehy istifham gibi belli söylem türlerindeki incelik boyutunu ele alan çalışma henüz tespit edilememiştir. Bu çalışmada ise Kur'an'da istifham üslubunda gözüken incelik stratejileri ve yüz olgusunun korunumu araştırılmıştır. Özellikle Arap dilinde geniş kullanım ağına sahip olan dolaylı gönderimlerin incelik kuramı bağlamında incelenmesinde prototip olabileceği öngörülmektedir. Çalışma sonucunda incelik ve yüz olgusu 20. Yy. dilbilimcileri tarafından keşfedilmiş ve geliştirilmiş bir kavram olsa da köklerinin ve iletişim eyleminde kullanımının çok öncelere dayandığı görülmüştür. Erken dönem Arap dilbilim çalışmalarında ve tefsir ilimlerinde çeşitli bağlamlarda ele alındığı tespit edilmiştir. Özellikle yüz kavramına günümüz dilbilim bakış açısına uygun anlamların yüklendiği anlaşılmıştır. Kur'an'da risâletin gayesi olan tebliğin muhatapların özellikle olumsuz yüzlerini korumak için kavli leyyinle icra edilmesi tavsiye edildiği görülmüştür. Kur'an'ın istifham üslubunu, sormak anlamı dışında daha çok emir, teşvik, yasaklama, düşündürme gibi çeşitli anlamlarda kullanarak muhataplarının olumsuz yüzlerini koruduğu ve bu sayede incelik stratejilerini kullandığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili Belagati, Kur'an ve Nezaket Teorisi, İncelik, İncelik Stratejileri, İstifham el-Vech (Yüz).

Giriş

İletişim esnasında ne söylendiği kadar nasıl söylendiğinin de önemli olduğu incelik kuramının temel prensibidir. Bu ise konuşmacıya bazı sorumluluklar yüklemektedir. Konuşmacı, muhatabının istemediği şeyleri yapmaya doğrudan emrederek onu zorunlu kılmamalı, muhatabına seçenek hakkı tanımalı ve son kararı ona bırakmalı ve karşılıklı sevgiyi gösteren sen zamiri, isim, künye ve lakap gibi muhatabının alışık olduğu hitap şekillerini seçmelidir.¹ Dolayısıyla incelik iletişim esnasında konuşmacının başkalarının duygusal, sosyal, kültürel vs. konumlarını dikkate alması demektir. İncelik kuramının içerisinde önemli bir kavram da “yüz” olgusudur. İnsanın olumlu ve olumsuz olmak üzere iki tür yüzü bulunmaktadır. İletişim esnasında konuşmacı hem kendisinin hem de muhatabının “yüz”ünü tehdit etmemeli ve korumalıdır. Çalışmada istifham üslubunun hem incelik kuramı ve stratejileri hem de “yüz”ün tehdit edilmemesi ve korunması çerçevesinde yorumlanması yapılacaktır. Yüz, algılanması kültürden kültüre farklılık arz eden bir niteliğe sahiptir. Toplumsal cinsiyet, sosyal statü, duruma göre değişkenlik gösteren roller, sosyal ve psikolojik mesafe, bireyler arası yakınlık, söylem konusu gibi etmenler incelik kurallarının işleyişinde etkilidir. Dolayısıyla her iletişim eylemi kendi iç bağlamı, katılımcıların rolleri, kişilikleri, konumları, kültürleri ve cinsiyetleri dikkate alınarak çözümlenmelidir.

Çalışmanın amacı modern dilbilim terimlerinden olan yüz ve incelik kuramının erken dönem Arap dili ilimlerindeki izdüşümlerini, kullanımını ve söylem formu tercihlerinin arka planındaki konumlarını araştırmaktır. Arap dilinde istifham üslubu ve Kur'an'daki istifham üsluplarının

¹ Tâhâ Abdurrahman, *el-Lisân ve'l-mîzân ev et-tekevsi'ri'l-'akli* (Mağrib: el-Merkezu's-Sekâfi'l-'Arabî, 2016), 240-241.

gönderimlerini tespit ederek incelik kuramıyla ilişkisini kurmaya çalışmak ve yüz olgusunun bu üsluplardaki durumunu incelemektir. Ayetlerde yaratıcının yaratılanlara yönelik kullandığı istifham üslupları olduğu gibi yaratılanların kendi aralarındaki diyaloglarda geçen istifham üslupları da vardır. Makalede araştırılan istifham üslupları biyolojik, psikolojik ve sosyal konumları birbirlerine yakın olan beşerî yani ikinci tür istifham üsluplarıyla sınırlı tutulmuştur.

Makale üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde incelik kuramı, yüz olgusu ve incelik stratejileri hakkında detaylı bilgiler ilgili kaynaklardan verilerin derlenmesiyle sunulmuştur. Burada incelik kuramının doğuşu yüz kavramıyla münasebeti ve yalın sade, olumlu, olumsuz ve dolaylı incelik stratejileri etraflıca ele alınmıştır. İkinci bölümde Arap dilinde incelik kuramının belagat ilmiyle ve muhatabın halinin gözetilmesiyle ilişkisi kurulmuş ve incelik kavramına denk gelen bazı kavramlar da verilmiştir. Ayrıca yüz kavramının Arap dili kaynaklarında ele alınış biçimleri ve günümüz dilbilimindeki yüz kavramıyla münasebeti kurulmaya çalışılmıştır. Bu bölümde Arap dilinde istifham üslubu ve kullanım amaçlarına da değinilmiştir. Makalenin temel problemini oluşturan üçüncü bölümde ise Kur'an'da istifham üslubunun kullanım gayeleri ele alınmıştır. Bu bölümde ayrıca Kur'an üslupları içerisinde incelik üslubunun yeri araştırılmış ve yüzün korunması ve tehdit edilmemesinin Kur'an'ın üsluplarına nasıl yansıdığı incelenmiştir. Son olarak bu bölümde Kur'an'da geçen beşerî diyaloglardaki istifham üslupları yüz olgusu, incelik kuramı ve incelik stratejileri açısından yorumlanmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın konusuyla ilgili literatür taraması sonucunda her ne kadar aynı konuya rastlanmamışsa da benzer çalışmalar şu şekilde sıralanabilir.

Türkiye'de yapılan çalışmalarda; Kadir Sariaslan'ın hazırladığı doktora tezi dikkat çekmektedir.² Buna ilaveten; İrem Onursal Ayırır'ın Türkiye Türkçesindeki Kalıp Sözlerin nezaket kuramı bağlamında değerlendirmesini yaptığı makalesi,³ Hanife Yaman'ın Türkçe deyimlerdeki nezaket ifadelerini ele aldığı makalesi⁴ Burcu Meliha Keser'in Türkçede nezaket kavramlarını incelediği makalesi⁵ ayrıca çalışmayla muhteva açısından olmasa da konusal bağlamda ilgisi bulunan Seçil Hirik'in Türkçe soru cümleleri üzerinden nezaket stratejisi oluşturmaya yönelik makalesi⁶ yapılan çalışmalar arasında sayılabilir.

Arap dilinde ise pek çok çalışma olmakla beraber konuyla ilgili olması bakımından iki makaleye değinilecektir.

Tahlilu'l-Muhâdese fî Dav-i Nazariyyeti't-Teeddub,⁷ Halife b. el-Hâdî el-Mîsâvî tarafından ele alınan çalışmada incelik kuramıyla ilgili açıklamalar yapıldıktan sonra söz eylemlerinin incelik ve yüz olgusu açısından tahlili yapılmıştır.

Zâhiratu't-Teeddub'l-Lugavî fi'l-Kurâni'l-Kerîm,⁸ Menal Muhammed Abdunnâsır tarafından kaleme alınan çalışmada Kur'an'ın bazı ayetlerinde incelik stratejilerinin tatbiki bir incelemesi

² Kadir Sariaslan, *The Translation Processes of Directive Speech Acts within the Scope of Politeness Theory in the Examples of Arthur Miller's Death of a Salesman and All My Sons* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

³ İrem Onursal Ayırır, "Türkiye Türkçesinde Kalıp Sözler: Nezaket Kuramı Açısından Edimbilimsel Bir Değerlendirme", *Milli Folklor* 16/126 (2020), 86-98.

⁴ Hanife Yaman, "Türkçe Deyimlerde Nezaket İfadeleri", *Gazi Türkiyat* 31 (2023), 131-151.

⁵ Burcu Meliha Keser, "Nezaket, Nezaket Teorileri ve Türkçede Kullanılan Nezaket Kavramları", *TÜRÜK Uluslararası Dil Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi* 1/15 (2018), 127-138.

⁶ Seçil Hirik, "Soru Tümceleri Üzerinden Nezaket Stratejisi Kurma", *Karadeniz Araştırmaları* 19/76 (2022), 1143-1178.

⁷ Halife b. el-Hâdî el-Mîsâvî, "Tahlilu'l-Muhâdese fî Dav-i Nazariyyeti't-Teeddub", *Mecelletu'l-Lisâniyyati'l-'Arabiyye* 13 (2021), 242-248.

⁸ Menal Muhammed Abdunnâsır, "Zâhiratu't-Teeddub'l-Lugavî fi'l-Kurâni'l-Kerîm", *el-Mecelletu'l-'İlmiyye li-Kulliyeti'l-Âdâb* 28 (ts.), 142-181.

yapılmıştır. Ayrıca Kur'an'ın anlamları muhataplarına ulaştırmada incelik stratejilerini nasıl kullandığı araştırılmıştır.

Kaleme alınan bu makale ise mevcut çalışmalardan farklı olarak Kur'an'daki beşerî istifham üsluplarını incelik stratejileri ve yüz olgusu bağlamında araştırmaktadır. Böylece Kur'an'ın ifadelerinde incelik üslubunun ne denli kullanıldığı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu yönüyle çalışma, alanında benzerine rastlanmamış bir hüviyete sahip olduğu düşünülmektedir. Özellikle Arap dilinde geniş kullanım ağına sahip olan dolaylı gönderimlerin incelik kuramı bağlamında incelenmesinde örnek olabileceği beklenmektedir.

1. İncelik [Nezakat] Kuramı

İncelik kuramı, ilk kez Brown ve Levinson tarafından dilbilim sahasına kazandırılan bir kavramdır. Bu kuram, Goffman'ın (1975) dilbilim ve toplumbilim alanında ilk kez kullandığı Türkçesi yüz olan "face" olgusundan yola çıkılarak geliştirilmiştir. İncelik, etkileşimde bulunan kişilerin birbirlerini incitmeyerek kendinin ve muhatabının "yüz"ünü koruma ilkesine dayanmaktadır.⁹ Goffman, yüz kavramını olumlu yüz ve olumsuz yüz olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Olumlu yüz insanın onaylanma ve kabul edilme arzusudur. Olumsuz yüz ise kişinin sorumluluk altına girmeme ve rahatsız edilmeme isteğidir.¹⁰ Brown ve Levinson, dilsel kibarlığın yüzle ilgili iki temel ihtiyaç veya isteği dikkate almayı amaçlayan etkileşim stratejilerinin kullanımını içerdiğini öne sürmektedir. Birincisi, değer verilme, beğenilme ve beğenilme ihtiyacı ve olumlu bir benlik algısını sürdürme ihtiyacı olan olumlu yüz ihtiyaçları; ikincisi, kendisine dayatılmama, göreceli düşünce ve eylem özgürlüğü veya kişinin kendi hususi alanıyla ilgili olan olumsuz yüz ihtiyaçlarıdır.¹¹

İncelik kuramı, etkileşimde bulunan bireyler arasındaki iletişimin sorunsuz bir şekilde tamamlanmasını sağlamaya ve doğabilecek muhtemel çatışmaları engellemeye yöneliktir.¹² Bu kuram, toplumların kendine mahsus bazı normları tarafından belirlendiği için kültürlerarası etkileşimde hesaba katılması gereken bir özelliğe sahiptir. Bu yönüyle kültürlerarası çeviri faaliyetlerinde çevirmeni dilsel ve sosyokültürel bakımdan zora sokmaktadır.¹³ Brown ve Levinson, incelik kuramıyla ilgili üç temel sosyokültürel değişkenin önemini vurgulamaktadırlar. Birincisi, katılımcılar arasındaki sosyal mesafe; ikincisi, muhatabın konuşmacı üzerinde sahip olduğu güç ve üçüncü olarak ilgili kültürdeki bir söylemde bulunan dayatmadır. Üstelik bu değişkenlerin katkıda bulunma şeklinin kültürden kültüre farklılık göstereceğini de belirtmektedirler. Bu bileşenlerin her biri "yüzü tehdit edici eylem" olarak Türkçeye aktarılan "face-threatening act" FTA'nın göreceli ciddiyetine ve dolayısıyla konuşmacının amaçladığı mesajını ifade etmesi için gereken uygun stratejinin veya incelik düzeyinin değerlendirilmesine katkıda bulunmaktadır.¹⁴

İnsanın kişisel ve toplumsal düzeyde geliştirilebilen, sürdürülebilir veya kaybedilebilir bir yüzü vardır. Bundan dolayı iletişim tarafları birbirlerinin olumlu kişisel ve toplumsal imgelerini zedelememek veya bu noktadaki olumsuz etkiyi hafifletmek için bazı konuşma stratejileri geliştirirler. Bu sayede muhataplarını incitmeyecek mahcup etmeyecek söylemler üretmeye çalışırlar. Günlük dil kullanımında bazen insanlar kendi imgelerini zedeleyecek türden sözler sarf

⁹ J. Holmes, "Politeness Strategies as Linguistic Variables", *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, ed. Jacob L. Mey (Oxford: Elsevier, 2009), 711-723, 712.

¹⁰ Penelope Brown-Stephen C. Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, ed. John J. Gumperz (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 61.

¹¹ Holmes, "Politeness Strategies as Linguistic Variables", 712.

¹² Kasper, "Linguistic Politeness: Current Research Issues", *Journal of Pragmatics* 14/2 (1990), 193-218.

¹³ Pizziconi, "Politeness", 707.

¹⁴ Holmes, "Politeness Strategies as Linguistic Variables", 713.

edebilirler. Konuşmacı, kendi toplumsal imgesini tehlikeye atma riskinin farkındalığı nispetinde incelik kuramı içinde tanımlanan davranışlardan birini benimser. Bir iletişim eyleminde dil kullanıcılarının kendi kişisel ve toplumsal imgelerine ait beklentileri, kendi onurlarının korunmasıdır. Hakaret etme veya eleştirme gibi bazı söz eylemleri insan onurunu rencide etmek ve onun kişisel imgesini kırmakla olumlu “yüz”ünü zedelemektedir. Yüz kavramını dikkate alarak, sosyal etkileşimde bulunan katılımcıların birbirlerinin olumlu ve olumsuz yüzlerini tehdit edebilecek ricalar, anlaşmazlıklar ve özürler gibi belirli eylemleri bulunmaktadır.¹⁵ Bu eylemleri başkalarının yüzüne zarar vermeden gerçekleştirmek için, katılımcıların sözlü etkileşimde kullanabilecekleri belli stratejiler vardır. Bu stratejiler, katılımcıların onaylanma ihtiyacını simgeleyen olumlu ve özerklik alanına müdahale edilmeme gereksinimini temsil eden olumsuz yüzlerini korurken aynı zamanda belirli hedeflere ulaşmak için kullanılan dilsel üsluplardır. Bu stratejiler (olumlu nezaket stratejileri) olumlu yüzü ve (olumsuz nezaket stratejileri) olumsuz yüzü korumaya yöneliktir.¹⁶

Pozitif nezaket, muhatabın pozitif yüzüne, isteklerinin ya da bunlardan kaynaklanan eylemlerin/kazanımların/değerlerin arzu edilir olarak düşünülmesine yönelik daimi arzusuna yönelik bir telafidir. Telafi, kişinin kendi isteklerinin (veya bazı isteklerinin) bazı açılardan muhatabın isteklerine benzer olduğunu ileterek bu arzuyu kısmen tatmin etmekten ibarettir.¹⁷ Brown ve Levinson (1987), olumlu nezaket stratejileri olarak teklifte bulunma, şaka yapma ve sempati gösterme; olumsuz nezaket stratejileri olarak riskten korunma, özür dileme ve saygı gösterme gibi çeşitli nezaket stratejilerinin ana hatlarını çizmektedir.¹⁸

1.1. İncelik Kuramı Stratejileri

İncelik kuramı kapsamında “*Yalın/Sade İncelik Stratejisi (Bald-on record strategy)*, *Olumlu İncelik Stratejisi (Positive politeness strategy)*, *Olumsuz İncelik Stratejisi (Negative politeness strategy)* ve *Dolaylı İncelik Stratejisi (Off-record indirect strategy)* olmak üzere dört strateji bulunmaktadır.¹⁹

1.1.1. Yalın/Sade İncelik Stratejisi

“Bald-on-record” stratejisi, konuşmacının niyetini veya isteğini açıkça ifade ettiği, dinleyici üzerindeki olası yüz tehdit edici davranışları hafifletmeye veya iletişimin etkisini yumuşatmaya çalışmadığı bir iletişim yaklaşımıdır. Başka bir deyişle, konuşmacı, istediği veya ihtiyaç duyduğu şeyleri dolaylı dil veya yumuşatma ifadeleri kullanmadan doğrudan ve açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu strateji genellikle konuşmacının doğrudan ve hemen bir yanıt alınması gerektiğini düşündüğü durumlarda kullanılır. Bu stratejinin kullanılmasının uygunluğu kültürel normlara, ilişkinin doğasına ve iletişimin bağlamına bağlıdır. Bu açık iletişim bazı kültürlerde veya bağlamlarda daha yaygın kullanılabilir. ²⁰ Örneğin, “Bugün saat 4'e kadar raporunu masamda istiyorum.”

Cümlede de görüldüğü gibi bu strateji, doğruluk, netlik, açıklık, verimlilik, düşük yüz tehdidi endişesi ve ilişkilerin yakın olduğu durumlarda sıkça kullanılmaktadır.

¹⁵ B. Pizziconi, “Politeness”, *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, ed. Jacob L. Mey (Oxford: Elsevier, 2009), 706-710, 707.

¹⁶ María José García Vizcaíno, “Using Oral Corpora in Contrastive Studies of Linguistic Politeness”, *Corpus Linguistics Beyond the Word: Corpus Research from Phrase to Discourse*, ed. Eileen Fitzpatrick (Amsterdam-New York: Rodopi, 2007), 117-142, 119.

¹⁷ Brown-Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, 101.

¹⁸ Brown-Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, 102- 131.

¹⁹ Brown-Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, 92; Richard J . Watts, *Politeness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 93.

²⁰ Brown-Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, 94-95.

Bu örnekte, konuşmacı, herhangi bir dolaylı veya yumuşatıcı dil kullanmadan net ve doğrudan bir istekte bulunmaktadır. Bu stratejinin etkililiği, kültürel normlara, konuşmacı ve dinleyici arasındaki ilişkiye ve iletişimin bağlamına bağlıdır. Bazı durumlarda daha dolaylı veya yüz kurtarma amaçlı bir yaklaşım daha uygun olabilir.

1.1.2. Olumlu İncelik Stratejisi

Pozitif nezaket, bir etkileşimde dostluk, takdir ve konuşmacının iyi niyetini vurgulayarak olumlu ve destekleyici bir ortam oluşturmayı amaçlayan bir iletişim stratejisidir. Bu yaklaşım, yüz tehditlerini en aza indirme ve konuşmacı ile dinleyici arasında bir dostluk duygusu oluşturma amacını taşımaktadır. Bu strateji, diğer kişinin duygularına ve tercihlerine saygı, samimiyet ve düşünceli davranma amacını taşımaktadır. Pozitif nezaket stratejileri genellikle dayanışma ifadeleri, övgüler, saygı ve düşünceyi göstermek için kapsayıcı dil kullanımını içermektedir. Amaç, dinleyiciyi değerli hissettirmek ve olumlu bir sosyal ilişkiyi sürdürmektir.²¹ Pozitif nezaket stratejilerinde, “Lütfen”, ve “teşekkür ederim” gibi nezaket ifadelerinin kullanılmasına ek olarak bazı iletişim eylemleri önem arz etmektedir. Bunlar: Dinleyicinin görüşlerine, deneyimlerine veya başarılarına ilgili olma, onay veya duygudaşlığı gösterme, grup içi kimlik işaretçilerini kullanma, anlaşmayı arama, anlaşmazlıktan kaçınma, ortak zemini öngörme, mizah veya şaka yapma, dinleyicinin isteklerinin farkında olma, vaatlerde bulunma, iyimser olma, konuşmacı ve dinleyiciyi faaliyete dâhil etme, nedenler sunma veya sorma, karşılıklılığı öne sürme, dinleyicinin bir şey isteyebilmesine imkân vermedir.²² Örneğin,

“Bu projedeki çabanı gerçekten takdir ediyorum. Bu konuda büyük çaba harcadığın açıkça ortada. Herhangi bir sorunuz veya yardıma ihtiyacınız varsa lütfen bana ulaşın. Bu projeyi birlikte başarıya ulaştırmak için hep birlikte çalışalım.”

Bu örnekte, pozitif nezaket, takdir ifadeleri, çaba gösterimlerinin kabulü ve destek teklifleri aracılığıyla gösterilmekte ve olumlu ve işbirlikçi bir iletişim tarzına katkıda bulunmaktadır.²³

1.1.3. Olumsuz İncelik Stratejisi

Negatif nezaket stratejisi, başkalarına karşı yükü en aza indirme amacı güden dolaylı dil, yumuşatma ifadeleri ve saygılı ifadeler kullanma iletişiminde dayanmaktadır.²⁴ Bu strateji, potansiyel olarak rahatsızlık veya anlaşmazlığa neden olabilen yüz tehdit edici eylemler veya durumlarla başa çıkmak için uygulanmaktadır. Bu stratejinin hedefi, kişinin olumsuz yüzüne hitap etmektir. Bu da kişinin özerklik isteği ve baskıdan kaçınma (baskı altında olmama) arzusu ile ilgilidir. Bu strateji, dinleyicinin alanına, zamanına ve özgürlüğüne saygı göstermeyi amaçlamaktadır.²⁵

Negatif nezaket stratejilerinin ortak özellikleri ve örnekleriyle ilgili şunlar söylenebilir: Dolaylılık, belirsizlik yaratma, nazik özürler, formellik, baskıdan kaçınma, etiket sorular, yoğunluğu azaltma, saygı gösterme, minimizasyon, olumsuzlar ve kısıtlamalar, önceden özür dileme, nedenler sunma, seçenekler sunma, özürlük, hafifletici dil kullanmadır.²⁶

²¹ Vizcaino, “Using Oral Corpora in Contrastive Studies of Linguistic Politeness”, 135-136.

²² Brown-Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, 101-129.

²³ Brown-Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, 116.

²⁴ Vizcaino, “Using Oral Corpora in Contrastive Studies of Linguistic Politeness”, 136-137.

²⁵ Brown-Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, 129-132.

²⁶ Holmes, “Politeness Strategies as Linguistic Variables”, 713.

- Yumuşatma (Hedging): Bir ifadenin etkisini yumuşatan, belirsizlik veya esneklik ifade eden bir dil kullanma. Örnek: “Bu görevle ilgili bana yardım edebilir misiniz? diye sormak istedim.”²⁷
- Özür Dileme (Apologizing): Rahatsızlık vermemek için gerekli olmasa bile özür dileme. Örnek: “Sizi rahatsız ettiysem özür dilerim, ama sizden bir yardım isteyebilir miyim?”²⁸
- Dolaylı İstekler (Using Indirect Requests): İstekleri dolaylı bir şekilde yaparak dinleyiciye zorunlu hissetmeden reddetme seçeneği tanıma. Örnek: “Eğer vaktiniz varsa, bu raporu gözden geçirebilir misiniz?”²⁹
- Nazik Formlar (Polite Forms): İstekleri yumuşatmak için “lütfen”, “eğer izin verirseniz” veya “bunu yapabilir misiniz” gibi nazik dil kullanma. Örnek: “Rica etsem, bana belgeyi iletebilir misiniz?”³⁰

Negatif nezaket genellikle konuşmacının dinleyiciye baskı yapmaktan veya kişisel alanlarına müdahale etmekten kaçınmak istediği durumlarda kullanılır. Bu, diğer kişinin duygularını ve özerkliğini kabullenme şeklidir. Bu olumsuz nezaket stratejilerini kullanarak bireyler, özellikle sosyal uyumun potansiyel tehdit altında olduğu durumlarda, başkalarının otonomi ve yüz koruma ihtiyaçlarına saygı göstermeyi amaçlamaktadır. Ancak, negatif nezaketin etkinliği kültürel normlara, konuşmacı ve dinleyici arasındaki ilişkiye ve iletişimin belirli bağlamına bağlıdır.³¹

1.1.4. Dolaylı İncelik Stratejisi

Bu strateji, aynı zamanda dolaylı stratejiler olarak bilinir, bir mesajı açıkça belirtmeden ima etmeyi, önermeyi veya öne sürmeyi içeren iletişim teknikleridir. Bu stratejiler, alıcının yüzünü kurtarmasına veya utanç yaşamasını önleyerek dolaylı bir şekilde bir mesajı iletmek için kullanılmaktadır. Off-record stratejiler genellikle daha doğrudan bir yaklaşımın kaba veya yüz tehdidi olarak algılanabileceği durumlarda kullanılmaktadır. Off-record dolaylı strateji, konuşmacının niyetini açıkça belirtmeden veya doğrudan bir istekte bulunmadan mesajını dolaylı bir şekilde ilettiği bir iletişim yaklaşımıdır. Bu strateji, ima edilen anlamlara dayanmakta ve genellikle konuşmacının amaçlanan mesajını çıkarabilmesi için ipuçları, öneriler veya hafif işaretler kullanmayı içermektedir. *Off-record dolaylı iletişim stratejisinin amacı, dinleyicinin üzerine doğrudan baskı yapmadan mesajı anlamasına izin vermektir.* Bu, dinleyicinin ima edilen anlamı yorumlama yeteneğine dayanmaktadır.³²

Dolaylı incelik stratejileri, dolaylı işaretler, ipucu verme, ön varsayım oluşturma, azaltma, aşırı vurgulama, çelişki kullanma, retorik sorular kullanma, aşırı genelleme, elips kullanma (bazı kelimeleri söylemden düşürme), ima etme, belirsiz dil kullanma, metafor ve figüratif dil kullanma, ironi, istihza, nazik istekler, koşullu ifadeler, tavsiye isteme, üçüncü tarafları kullanma, sözsüz işaretler, sessizlik, pozitif nezaket, negatif nezaket gibi kullanımları içermektedir.³³

²⁷ Brown-Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, 145.

²⁸ Brown-Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, 187.

²⁹ Brown-Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, 132.

³⁰ Soho Song, *Politeness and Culture in Second Language Acquisition* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 117.

³¹ Brown-Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, 129-210.

³² Brown-Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, 211-227.

³³ Brown-Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, 213-227; Watts, *Politeness*, 92-95.

- İma Etme: Amaçlanan mesajı açıkça belirtmeden önce hafif ipuçları veya işaretler verme. Örnek: “Burası da oldukça serin, değil mi?” (sıcaklığı ayarlamak için bir istekte bulunma, ima)³⁴
- Nazik Sorular Kullanma: Bir isteği bir soru formunda çerçeveleme, dinleyiciye yardım teklif etme seçeneği tanıma. Örnek: “Bu hafta sonu herhangi bir planın var mı?” (doğrudan sormadan bir davet ima)³⁵
- Koşullu İfadeler Kullanma: Bir arzuyu veya öneriyi koşullu bir dil kullanarak ifade etme. Örnek: “Eğer biri kurulumda yardım edebilirse harika olurdu.” (yardım talebini ima etme)³⁶
- Dolaylı Dil Kullanma: Bir ihtiyacı veya isteği doğrudan bir istekte bulunmak yerine dolaylı bir şekilde ifade etme. Mesajı açıkça belirtmeden iletecek kelimeleri seçme. Örnek: “Bu ağır kutuyu kaldırmamda bana yardım edecek birini dilerdim.” (yardım talebini ima etme). Yine dolaylı dil kullanımına örnek olarak Örnek: “Pencereler kapalı herhalde.” (Pencerenin açılmasının gerekliliğini ima etme)³⁷

Dolaylı incelik stratejilerin etkinliği, dinleyicinin ima edilen mesajı anlama ve buna uygun bir şekilde yanıt verme yeteneğine bağlıdır. Başarılı iletişimi sağlamak için bağlam, konuşmacı ile dinleyici arasındaki ilişki ve kültürel normları dikkate almak önemlidir.³⁸

Dolaylı incelik stratejisinin tanımlayıcı özelliği belirsizliktir. Diğer bir ifadeyle bağlamdaki ifadenin birden fazla savunulabilir yorumu vardır. Bu stratejiler, dinleyicinin ima edilen mesajı anlayacağı varsayımına dayanır ve iletişimin daha düşünceli ve yüz kurtaran bir şekilde gerçekleşmesine olanak tanımaktadır. Diğer incelik stratejilerinin aksine, dolaylı incelik stratejisinde muhatap, konuşmacının kastettiği söylemin unsurlarında açıkça gözükmeyen anlamı çıkarmalıdır. Dolayısıyla incelik, konuşmacıyı eylemin doğasında var olan yüz tehdidinden ayırarak gerçekleştirilmektedir. Dolaylı incelik stratejileri temelde Grice’in iş birliği ilkesinin alt koşullarını delerek konuşma sezdirimleri içermektedir. Teorik olarak gerçekleştirilen eylem, yüzü tehdit eden anlamın muhatap tarafından çıkarımının yapılmasıdır.³⁹

Searle,⁴⁰ inceliğin dolaylı söz edimleriyle ilişkisini kurarak isteklerde dolaylı oluşun, en belirgin motivasyon olduğunu ve belirli formların genellikle dolaylı isteklerin geleneksel kibar yolları haline gelmeye doğal olarak eğilimli olduğunu ifade etmektedir. İnceliğin dolaylı formlar için başlıca motivasyon olduğu direktifler söz konusu olduğunda, belirli formlar geleneksel olarak kibar talepler sınıfında kabul edilir. Hangi tür biçimlerin seçildiği, büyük olasılıkla, bir dilden diğerine değişiklik göstermektedir.⁴¹

³⁴ Brown-Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, 213.

³⁵ Brown-Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, 132-133.

³⁶ Deeyu Srinarawat, “Indirectness as a Politeness Strategy of Thai Speakers”, *Broadening the Horizon of Linguistic Politeness*, ed. Robin T. Lakoff-Sachiko Ide (Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2005), 175-193, 177.

³⁷ Song, *Politeness and Culture in Second Language Acquisition*, 120.

³⁸ Brown-Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, 213-226.

³⁹ Thomas Holtgraves, *Language as Social Action: Social Psychology and Language Use* (Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2002), 42-44.

⁴⁰ John Rogers Searle (d. 31 Temmuz 1932, Denver, Colorado) Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley’de Slusser profesörü olarak görev yapan Amerikalı felsefecidir. 31 Temmuz 1932 Colorado, Denver doğumlu John Rogers Searle Amerikalı bir filozoftur. İlgilendiği esas alanlar; dil felsefesi, aklın felsefesi ve metafiziğin alanlarıdır.

⁴¹ John R. Searle, *Expression and Meaning -Studies in the Theory of Speech Acts-* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 49-51.

2. Arap Dilinde İncelik

İncelik denilince Arap dilinde, tehzîbu'l-kelam,⁴² husnü'l-edeb,⁴³ teeddüb/tazarruf,⁴⁴ telattuf/mülâtafe,⁴⁵ ve açıktan söylemeyi terk etmek anlamında olan terku'l-mucâhere, gibi kavramlar akla gelmektedir. Bununla beraber incelik kuramı iletişimin selametli bir şekilde ilerlemesini ve tamamlanmasını konu edinmesi bakımından belagat ilmiyle de yakından ilişkilidir. Zira belagat ilminin temel problemi, konuşmacının maksadını muhatabın gönlüne en güzel ve en etkili bir şekilde iletmektir.⁴⁶ Burada belagat kavramıyla ilgili çeşitli tanımlara⁴⁷ değinilmeden aşağıdaki örnekte belagatin mahiyeti üzerinde durularak incelik kuramıyla ilişkisi kurulmaya çalışılacaktır. Bu noktada şu anekdot üzerinde düşünülmalıdır: Bir bedevi, Ömer b. Abdulaziz'e şöyle dedi: "سأقتني إليك الحاجة, وانتهت بي إليك الفاقة, والله سأنالك عن مقامي هذا" *İhtiyaç beni sana sevk etti, yoksulluk beni sana getirdi. Allah benim bu halimi senden sorar.*" Bunun üzerine Ömer b. Abdulaziz ağladı ve "ما سمعت قولاً أبلغ من هذا, ولا وعظاً أوجع منه" *bundan daha beliğ bir söz ve daha acı veren bir vaaz işitmedim.*" dedi.⁴⁸ Bu sözler incelendiğinde konuşmacı doğrudan bir talepte bulunmayıp muhatabın olumsuz yüzünü koruyarak talebini dolaylı bir şekilde ifade etmektedir. Söylemin bu şekilde oluşturulması muhatabı daha çok etkileyerek ağılattığı görülmektedir. Hem maksadını en etkili bir şekilde dile getirmiş hem de muhatabının olumsuz yüzünü, izzetini ve özerk olduğu alanı koruduğu anlaşılmaktadır. Zira Ömer b. Abdulaziz "*bundan daha beliğ bir söz ve daha acı veren bir vaaz işitmedim.*" demekten kendini alamamıştır. Meramın dolaylı dile getirilmesini sözün belagatine önemli bir delil yapmıştır. Belagat ilmi incelendiğinde bu ilmin araştırma alanında olan inşâî ve haberî söylem türlerinin yapısal olarak ilk akla gelen anlamının dışında dolaylı edimsözlerinin daha fazla olduğu görülmektedir.⁴⁹

Modern dilbilimin kavramlarından olan incelik kuramı ve onun stratejilerinin klasik Arap dili ve belagatı kaynaklarında uygulamalı çeşitli örneklerine rastlamak mümkündür. Belagat ilmindeki muktezây-ı hâle mutabık olmak ve murâ'ât-u hâli'l-muhâtab kavramlarının işlevselliği tam da bu noktada devreye girmektedir. Zira incelik muhatabın halini, hassas noktalarını, özelini ve mahremini dikkate almaktır. Konuşmacı, muhatabın durumuna ve bağlamın gereğine göre talebini bazen doğrudan emir veya istek formunda, bazen de dolaylı bir şekilde, söylem türlerinin dolaylı anlamlarını kullanarak ifade etmektedir. Dolaylı gönderim türleri cümlelerin zahirinde

⁴² Sözün beyanını güzelleştirmek ve muhatabı rahatsız edecek ifade tarzlarından ve kelimelerden kaçınma anlamındadır; bk. Alî b. 'İsâ b. Alî b. Abdillâh Ebu'l-Hasen er-Rummânî, *en-Nuket fi 'icâzi'l-kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlül Selâm (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1976), 80.

⁴³ Konuşurken muhatabına saygı duymayı ve baskınlık kurmaktan kaçınmayı ifade etmektedir; bk. Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî İbn Abdirabbih, *el-'İkdu'l-ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2/264.

⁴⁴ Edepli olmak, konuşurken ince ve nazik olmak anlamındadır. Teeddüb ve tazarruf yayıldığında insanlar konuşurken nezaketi tercih etmişlerdir; bk. Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Matba'atu'l-Hukûme, 1987), 2/12; Ebu'l-Hasen Alî b. Abdilaziz el-Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâtu beyne'l-mütenebbî ve husûmihi*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim-Ali Muhammed el-Bicâvî (b.y.: Matba'at-u 'İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhu, ts.), 18.

⁴⁵ Yumuşaklık bir şeyde yumuşak olmak anlamında olup biriyle konuşurken ve cevap verirken veya sultanla konuşma esnasında yumuşak olmak anlamında da kullanılmıştır; bk. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârus-Sihâh* (Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirün, 1986), 249; Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-Ehbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1925), 1/92, 2/197; Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn -el-kitâbetu ve's-şî'r-*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikru'l-'Arabî, 1971), 445.

⁴⁶ Ebû Yakub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Nu'aym Zerkûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 415; 'Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn -el-Kitâbetu ve's-Şî'r-*, 16.

⁴⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî el-Halebî İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982), 59; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 110.

⁴⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Nahnâs, *'Umdetu'l-küttâb*, thk. Bâsim Abdülvehhab el-Câbî (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2004), 292.

⁴⁹ Haber ve inşâ cümleleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Mustafa İrmak, *Haber ve İnşâ Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017).

gözükten anlamın dışında kastedilen anlamlar da bulunmaktadır.⁵⁰ Dolaylı anlamların muhatabın yüzünü tehdit etmeden talep ifade etmesine örnek olarak Kasas sûresinden bir ayet ele alınacaktır. Ayetin bağlamına göre çeşme başında kenarda bekleyen kızların hayvanlarını Hz. Musa'nın sulaması üzerine daha sonra kızlardan birisi gelip Hz. Musa'ya şöyle demiştir. ﴿قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا﴾ “Doğrusu babam, bizim için sulamanın karşılığını sana vermek üzere seni davet ediyor.” dedi.⁵¹ İbn-i Kesîr bu ayetteki ifade tarzını incelik olarak değerlendirmektedir. Zira muhatabın zihninde herhangi bir tedirginliğe neden olmamak için doğrudan emir formunda değil bildirimsel bir ifade tarzı tercih edilerek amaçlanan anlam ifade edilmektedir.⁵² Burada konuşmacı muhatabının olumsuz yüzünü tehdit etmemek için dolaylı incelik stratejisi kullanarak meramını dile getirmektedir.

İncelik kavramıyla doğrudan ilişkili olan yüz kavramının anlamı ve kullanımlarıyla ilgili olarak Arap dili literatüründe yeterince veri bulunmaktadır. Arapçada “الوجه” kelimesi “yüz” kelimesi için en yaygın kullanılan sözcüktür. “الوج” kelimesi yüz, herhangi bir şeyin yüzü, çehre, cihet, yön, taraf, suret, sima, şekil, biçim, rıza, hatır, şeref, kast, kişinin yöneldiği yer, sıhhat, anlam, doğruluk, niyet, yol, neden, sebep, ön taraf, kalp, bir nesnenin özü, zatı, sabah namazı, görünüş gibi anlamlara gelmektedir. V-c-h kökü ve bu kökten türeyen çeşitli kelimeler çeşitli bağlamlarda kullanılmıştır.⁵³

Bu doğrultuda her türlü dilsel olay gibi incelik kuramının tezahürleri ve yüz olgusu kültürden kültüre farklılık göstermektedir. Zira dil ile kültür arasında önemli bir ilişki vardır. Arap dili ile Arap ve İslam kültürü arasında da ilişki vardır.⁵⁴ Bu ilişki bağlamında Arap dili ve kültüründe yüz kavramı ve bundan türeyen formların sosyal etkileşim esnasında kişinin kendi ve başkasının öz benliğini koruması veya kaybetmesi bakımından çok önemli kullanımlara sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda “سواد الوجه yüzkarası”, “بياض الوجه yüzzaki”, “أحمر وجهه yüzü kızarmak”, “أبيض وجهه yüzü ağarmak”, “أسود وجهه yüzü kararmak”, “صيانة الوجه yüzü korumak”; gibi doğrudan yüz kelimesiyle kişinin psikolojik ve sosyolojik durumunu ifade eden deyimler vardır. Bununla beraber kişinin hayasından ibaret olan yüzüsu⁵⁵ kavramı da yine benzer amaçlar için kullanılmıştır. Şöyle ki; “ماء الوجه yüzüsu”, “صيانة ماء الوجه yüzüsuyu korumak”, “إراقة ماء الوجه yüzüsuyu dökmek”, “إخلاق ماء الوجه yüzüsuyu heder etmek”, “قلة ماء الوجه yüzüsuyunun azalması”, “ذهاب ماء الوجه yüzüsuyunun gitmesi”, “استبقاء ماء الوجه yüzüsuyunun devamı”, gibi ‘yüz’ün olumlu ve olumsuz yönleriyle ilgili kullanımlar da göze çarpmaktadır.⁵⁶ Arap toplumunda kişinin onur ve haysiyetinin yüz kavramıyla ifade edildiği görülmektedir. Dolayısıyla toplumsal düzeyde kişinin onur ve haysiyetini koruması veya kaybetmesi yüz kelimesinin kullanımına aksetmiştir. Bu durumu açıklaması bakımından Muhammed b. Hâzim el-Bâhilî'nin şu beyti örnek verilebilir.

لعمرك للقليل أصون وجهي ** به في الأوحدين وفي الجميع
أحب إلي من طلبني كثيراً ** تمد إليه أعناق الخضوع

⁵⁰ Şemsuddîn Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî, *Tahkîku'l-fevâidil-ğiyâsiyye*, thk. Ali b. Dehilullâh b. İciyyân el-Üfi (Medine: Mektebetu'l-Ülûmi ve'l-Hikem, 1424), 231.

⁵¹ Kasas 28/25.

⁵² Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999), 6/228.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1984), 6/4775-4777.

⁵⁴ Arap dili ve kültür arasındaki ilişki konusunda detaylı bilgi için bk. Soner Gündüzöz, “Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 215-229.

⁵⁵ Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Simâru'l-kulûb fi'l-mudâfi ve'l-mensûb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1965), 563.

⁵⁶ Se'âlibî, *Simâru'l-kulûb fi'l-mudâfi ve'l-mensûb*, 563; İbrahim el-Yazcî, *Nec'atu'r-râid ve şir'atu'l-vârid fi'l-müterâdifi ve'l-mütevärid* (Mektebet-u Lübnân, 1985), 1/229.

Hayatın hakkı için tenhada ve kalabalıklarda yüzümü (onurumu) koruyacağım az şey Alçak boyunların eğildiği çok şeyi istemekten bana daha sevimlidir.⁵⁷

Klasik Arap dili literatüründe kişinin yüzünü tehdit eden ve koruyan bazı unsurlar şu şekilde tespit edilmiştir. Bunlar, espri yapmak⁵⁸ ve bir şey isterken ısrarcı olmak⁵⁹ kişinin yüzünü yıpratmaktadır. İnsanlık ve mertlik bireyin yüzünü korumaktadır.⁶⁰ Akıl sahibi kişiler yüzlerini azaltmazlar.⁶¹ Yüzsuyu az olanın hayâsı da az olur.⁶² Bir kadının eşinin malından izinsiz olarak başı yapmak konusunda cimrilik göstermesi kendi yüzünü korumasıdır.⁶³ En güzel edep kişinin yüzünü korumasıdır.⁶⁴ Elindekiyle yetinmek insanın yüzünü korur. Bu ise kişinin izzetli olduğunun göstergesidir. Kavramsal düzeyde yapılan bu literatür taramasına dayanarak Arap kültüründe toplumsal bağlamda kişinin benliği, onuru, haysiyeti ve kimliğinin takdimi söz konusu olduğunda yüz teriminin önemli ölçüde kullanıldığı görülmektedir.

İncelik kuramına bağlı olarak taraflar iletişim esnasında makro bir perspektifte en az zarar yasasına göre etkileşime girerler. Çünkü konuşmacı ve dinleyicinin yüz korunumu ihtiyaçlarının ikisi aynı anda devreye girmektedir. Dinleyicinin yüz ihtiyaçlarını karşılama ve konuşmacının yüz ihtiyaçlarını dikkate almak için dolaylı anlatımlar tercih edilmektedir.⁶⁵ Arap dilinde iletişim esnasında dolaylı ifade türlerinin kullanımı oldukça yaygındır. Bu noktada Arap dilinde anlatım türleri hakkında birtakım bilgiler verilerek istifham üslubuyla hâsıl olan dolaylı anlamlardaki incelik stratejilerinin açıklanması konuyu daha da aydınlatacak mahiyettedir.

2.1. Arap Dilinde Gönderim Türleri

Gönderim, dilsel bir birimle bu birimin dış âlemde anlattığı varlık arasındaki bağ olarak tanımlanmaktadır.⁶⁶ Gönderim ya da anlam, gösterge ile gönderge arasındaki ilişki olması bakımından çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Çalışmanın konusu açısından, göstergelerin hem kendi sözlük (temel) anlamı hem de dilin kullanımında kullanıcılar ve bağlam aracılığıyla kazandığı dolaylı anlam (gönderim) dikkate alınarak yapılan tasnif takip edilecektir. Bu bağlamda, temel anlam, ikincil veya yan anlam, üsluba bağlı anlam, ruhsal anlam ve çağrışımsal anlam olmak üzere beş çeşit anlam veya gönderim bulunmaktadır.⁶⁷

Arap dilinde konuşmacının meramını dile getirebildiği gönderim türleri doğrudan ve dolaylı olmak üzere ikiye ayrılabilir. Dolaylı anlamlar, Arap dilinde ikincil anlam olarak da adlandırılmaktadır. Bu ikincil anlamlar sosyokültürel bağlamda Arap dilinde yaygın olmasıyla

⁵⁷ Muhammed b. Hâzım el-Bâhilî, *Dîvânu'l-bâhilî*, nşr. Muhammed Hayru'l-Bikâ'î (Dimaşk: Dâr Kuteybe, 1981), 67.

⁵⁸ Ebu 'Ubâde'l-Velîd b. 'Ubeyd el-Buhturî, *el-Hamâsetu li'l-Buhturî*, thk. Muhammed İbrahim Huvver-Ahmed Muhammed 'Ubeyd (Ebu Zabî: Hey'etu Ebu Zabî, 2008), 491.

⁵⁹ Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî İbn Abdırabbih, *el-'İkdu'l-ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kumeÿha (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1/212.

⁶⁰ İbn Abdırabbih, *el-'İkdu'l-ferîd*, 2/117.

⁶¹ Ebu'l-Huseyn İshâk b. İbrâhîm b. İsmâil el-Kâtib İbn Vehb, *el-Burhân fî vucûhi'l-beyân*, thk. Hafnî Muhammed Şeref (Kahire: Mektebetu's-Şebâb, 1969), 223.

⁶² Muhammed b. el-'Abbâs el-Havârizmî, *el-Emsâlu'l-müvellede* (Ebu Zabî: el-Mecma'u's-Sekâfî, 2003), 491.

⁶³ Ahmed b. Abdullah b. Süleyman Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî, *Şerh-u dîvân-i ebi't-tayyibî'l-mütenebbî*, thk. Abdulmecid Diyâb (Kahire: Daru'l-Me'ârif, 1992), 2/45.

⁶⁴ Ahmed b. Abdilmümin b. Mûsâ Ebu'l-'Abbâs, *Şerh-u makâmâtî'l-harîrî*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 3/196.

⁶⁵ Neslihan Kansu-Yetkiner, "İncelik Kuramı ve Yüz Olgusu Bağlamında Çeviri Çalışmalarında İşlevsel-Edimbilimsel Eleştiri Yöntemi Uygulaması", *Dilbilim Araştırmaları 2008* (2008), 31-50, 34.

⁶⁶ Kâmile İmer vd., *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011), 140.

⁶⁷ Abdulcelîl Menkür, *'İlmu'd-delâle, -usûluhû ve mebâhisuhû fî't-turâsî'l-'arabî-* (Dimaşk: İttihâdu Kuttâbî'l-Arab, 2001), 36-39; Anlam ve gönderimle ilgili detaylı bilgi için bk. Bünyamin Aydın, *Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi -İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme-* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 11, 16-58, 77; Muhammed Mücahit Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâ'is'teki Temelleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 121, 123.

beraber Arap dilbiliminin temel kaynağı olan Kur'an'ın nazarında da gayet önemlidir. Kur'an'ın Kur'anlığı, belagati ve imtiyazı daha çok ikincil anlam denilen dolaylı anlamlarda saklıdır. Zira emir, temenni, bildirim, nehiy ve istifham gibi söylem türlerinin asıl anlamlarının kapsamı dar ve ufku sınırlıdır. Ancak bu ifade türlerinin dolaylı anlamları ise her bir dalgasından çeşitli anlamların fıskırdığı dalgalı bir okyanus gibidir. Allah'ın ilimleri, hikmeti ve ilahi azameti; ilahi feyizler yüce ilhamlar daha çok ikincil anlamlardan ortaya çıkmaktadır.⁶⁸

Bu bağlamda öncelikle Arap dilinde istifham üslubunun çerçevesinin çizilmesi önem arz eder.

2.2. Arap Dilinde İstifham Üslubu

İstifham, bir konu hakkında açıklama veya bildirme istemek ve anlamının oluşmasını sağlamak anlamındadır. Soran kişinin muhatabının bildiklerini öğrenmek istediği iletişimsel bir etkinliktir. İstifham üslubunun هل، أم، همزة، أئى، كئىف، كم، متى، أين، أى، ما، أى، من، gibi isimleri vardır. İstifham edatları cümlede öncelik hakkına sahiptir. Zira edat sonra gelirse cümle bildirimsel olmaktadır. Bildirim ifade eden cümleye soru edatı eklendiğinde çelişki oluşacağı için soru edatlarının başta gelmesi gerekmektedir.⁶⁹ İstifham, muhatabın zihninde ve gönlünde bulunan şeyi öğrenme isteğidir. Bir şeyin suretinin zihinde oluşmasını istemektir. Eğer bu suret iki şey arasında bir ilişkinin vuku bulması veya bulmaması ise o suretin oluşması tasdik olur. Aksi takdirde tasavvur olur.⁷⁰ İstifhamın gayesi soru sorulan kişinin cevap vermesini gerekli kılmaktadır.⁷¹

Arap dilinde talep, suâl, istihbâr, istifhâm ve isti'lâm ve istisfâr sormak anlamında birbirine yakın kavramlardır. Ancak birbirinden farklı delaletleri bulunmaktadır. Talep, başkasından veya kendi kendine yapılan istekleri ifade edip en genel olandır. Suâl sadece başkasından yapılan isteklerde vardır. Dolayısıyla her suâl taleptir ancak her talep suâl değildir. Suâl başkasından bir şey istemek anlamında olduğu gibi bir şey hakkında bilgi almak anlamında da kullanılmaktadır. İstihbar ise bilgi ve haber almak veya sormak anlamında olup suâlden daha hususidir. Zira her istihbar suâldir. Ancak her suâl istihbar değildir. İstifham ise anlamaya çalışmak, anlamayı talep etmektir. İstihbardan daha hususidir. Her istifham istihbardır ancak her istihbar istifham değildir. İsti'lam ise bilmeyi istemektir. İstifhamdan daha hususidir. Çünkü her anlaşılan şeyin künhü bilinmez ancak bir zanna dayanabilir. Bundan dolayı her isti'lam istifhamdır. Ancak her istifham isti'lam değildir.⁷²

İstifham üslubu Arap dilinde doğrudan muhataptan bir şey öğrenmek için sormak anlamında kullanıldığı gibi bu anlamın dışında bazen de dinleyicide farkındalık oluşturarak kendine dönüp utanmasını ve titreyip kendine gelmesini ve dolayısıyla cevabı idrak etmesini sağlamak da amaçlanmaktadır.⁷³ Bununla beraber istifham üslubu çeşitli ikincil/yan anlamları da ifade etmektedir. Yan anlamlar aynı zamanda mecazî veya dolaylı anlam olarak da

⁶⁸ Muhammed Abdülazîm Zerkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995), 2/103.

⁶⁹ Temmâm Hassân, *el'Luğâtu'l-'arabiyye: ma'nâhâ ve mebnâhâ* (el-Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1994),207. Hibetullah b. 'Ali b. Muhammed b. Hamza el-Hasenî el-'Alevî İbnu's-Şecerî, *Emâlî ibni's-şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1992), 1/402.

⁷⁰ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitabu't-ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Mısır: Dâru'r-Reyyân li'n-Nesr, 1982), 37.

⁷¹ Ebu'l-Bekâ Muhibuddîn 'Abdullah b. Hüseyin b. 'Abdullah el-'Ukberî, *el-Lübâb fi 'ileli'l-binâ ve'l-'irâb*, thk. Gazi Muhtar Tuleymât (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 2/129-131; detaylı bilgi için bk. İrmak, *Haber ve İnşa Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri*, 196-242.

⁷² Şerefuddîn el-Huseyn b. Abdillâh et-Tibî, *Futûhu'l-gayb fi'l-keşfi 'an kınâ'i'r-rayb (Hâşiyetu't-Tibî 'ala'l-Keşşâf)*, thk. Muhammed Sultânü'l-'Ulemâ Abdurrahim (el-İmârâtul-'Arabiyyetu'l-Muttehide: Câizet-u Dubeyi'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 5/507.

⁷³ Ebû Bekr Abdulkâhîr b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilu'l-'icâz*, thk. Mahmûd Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 2004), 119, 140.

isimlendirilmektedir. Bu anlamların tespiti bağlam, konuşmacının kastı ve muhatabın hali gibi farklı karinelere ihtiyaç duymaktadır. Kaynaklarda tespit edilen bu anlamlar şu şekilde sıralanabilir. Teşvik, inkâr, dikkat çekme, övünme, geciktirme, şaşırma, yasaklama, nefiy, uyarma, tehdit etme, takrir, alay, küçümseme, uzak görme, umma, yüceltme, kınama, yalanlama, bildirme, hasret çekme, acınma, azarlama gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁷⁴ Çalışmada özellikle muhataptan bir beklenti anlamı taşıyan ayetler tahlile tabi tutulacaktır. Aşağıda Kur'an'da istifham türlerinin incelik kuramı açısından yorumlanması yapılacaktır. Bu bağlamda öncelikle Kur'an'ın takip ettiği pek çok üslup içinden incelik üslubunun Kur'an'daki konumuna değinilecektir.

3. Kur'an'da İncelik

Kur'an, "bütün zamanlarda gelip geçen nev-i beşerin tabakalarına, milletlerine ve fertlerine hitaben Arş-ı aladan irad edilen İlahi ve şümüllü bir nutuk ve umumi, Rabbani bir hitabe"⁷⁵ olması hasebiyle ne söylediği kadar nasıl söylediği de araştırmalara konu olmuştur. Bir sözün konusu, anlam ve lafızların bütünlüğünden meydana gelen bir olgudur. Lafızlar sözün temel bileşenleridir. Cümleler bazen doğrudan anlama götürdüğü gibi bazen de çeşitli karineler sebebiyle dolaylı anlamlar ifade etmektedir. Kur'an'da her iki ifade tarzı da bulunmakla beraber dolaylı gönderimlerin oldukça fazla olması dikkat çekmektedir. Tekid, hazif, îcaz, takdim, tehir, kalb, tağlib, iltifat, tazmîn, haberî cümlelerin inşâ ve inşâ cümlesinin haber anlamında kullanılması; muhâzat, tecrîd, tecnîs, tevessü', istiâre, tevriye, mukabele, teşbîh, kinaye, açık ifadeden kaçınma, delille susturma, hitapta incelik, rahmetin zikrini azabın önüne almak ve isimle hitap etmek ve fiille hitap etmek gibi üslupları Kur'an istimal etmektedir.⁷⁶

Kur'an'ın kullandığı belirtilen söylem formlarından birisi de incelik üslubudur. İncelik, Kuran'da bir üslup olarak ayetlerde doğal olarak görüldüğü gibi inceliğin tavsiye edildiği hatta emredildiği ayetler de bulunmaktadır. İncelik kuramının temelini oluşturan yüz kavramının olumlu yüz ve olumsuz yüz olmak üzere iki yönünden önceden bahsedilmişti. Şimdi de Kur'an'da insanın hem olumlu hem de olumsuz yüzünü tehdit etmeme ile ilgili olarak şu hususlara değinilecektir.

Peygamberler tebliğ yaparken belli sınırları gözetmeleri olumsuz yüzün tehdit edilmemesine yöneliktir. Zira ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَيَّ رَسُولُنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ "Şayet yüz çevirerseniz şunu bilin ki, elçimize düşen yalnızca apaçık bir şekilde tebliğ etmektir."⁷⁷ Ayeti gibi on bir ayet⁷⁸ peygamberlerin vazifesinin muhatapların üzerinde herhangi bir baskı unsuru oluşturmadıklarını, onların özerk alanlarına müdahale etmediklerini yani olumsuz yüzlerini tehdit etmeyerek koruduklarını beyan etmektedir. Zira ayet, peygamberlerin vazifelerinin sadece emir olunanı insanlara bildirmek olup onları o emirleri yaşamaya zorlamak olmadığını beyan etmektedir. Yine ﴿لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ "Sen onların üzerinde bir zorlayıcı değilsin."⁷⁹ ayeti de bu anlamı takviye ederek olumsuz yüzün korunmasına yöneliktir. Yine peygamberlerin vazifesinin sadece uyarmak olduğunu ve yalnızca

⁷⁴ İbnü's-Şecerî, *Emâli İbni's-Şecerî*, 1/402, 409; Abdulkerim Mahmûd Yusuf, *Üslûbu'l-istifhâm fi'l-kurâni'l-kerîm garadhü-irâbuhü* (Dimaşk: Matba'atu's-Şâm, 2000), 17-18; Ali Bulut, *Belâgat-i müyessera -meânî beyân bedî'* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 69-72; Yusuf Akçakoca, *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu -Cümle Öğeleri, Kurgusu ve Anlam* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 285-286.

⁷⁵ Said en-Nursî, *İşârâtü'l-i'câz fi mezânni'l-icâz* (İstanbul: Altınbaşak Neşriyat, ts.), 5.

⁷⁶ İbn Vehb, *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân*, 2/382-383.

⁷⁷ Mâide 5/92.

⁷⁸ Âl-i 'İmrân 3/20; Mâide 5/92, 99; Ra'd 13/40; Nahl 16/35, 82; Nûr 24/54; 'Ankebût 29/18; Yâsîn 36/17; Şûrâ 42/48; Teğâbun 64/12

⁷⁹ Gâşiye 88/22.

uyarmak için gönderildiklerini beyan eden ﴿وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ “Ben sadece, apaçık bir uyarıcıyım.”⁸⁰ Yine Kur’ân’da

﴿إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ⁸¹، إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ⁸²، إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ⁸³، إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ⁸⁴، قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ⁸⁵، بَشِيرًا وَنَذِيرًا⁸⁶، النَّذِيرُ الْمُبِينُ⁸⁷، نَذِيرٌ مُّبِينٌ⁸⁸﴾

gibi ayetler de yine muhatapların olumsuz yüzlerinin korunmasına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Zira sadece uyarıcı olmak, muhatapların iradelerini ellerinden almamayı gerekli kılmaktadır. Böylece muhataplar uyarılardan sonra tercihlerinde serbest bırakılmış demektir. Dolayısıyla peygamberliğin en önemli görevi olan tebliğin incelik esasına ve muhatapların yüzlerinin korunmasına ve tehdit edilmemesine dayandırıldığı anlaşılmaktadır.

Peygamberlerin tebliğde yumuşak söz söylemelerinin emredilmesi dinleyicilerin olumsuz yüzlerini korumaya yönelik olan diğer önemli bir esastır. Zira yumuşak söz, iletişimde bulunan tarafların birbirlerinin özel alanlarına saygılı olmayı sonuç vermektedir. Bu bağlamda Hz. Musa ve Hz. Harun’u firavuna tebliğ için gönderen yüce Allah onlara: ﴿قُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ﴾ “O’na yumuşak söz söyleyin belki düşünür de ibret alır.”⁸⁹ İncelik kuramı kapsamında olumsuz yüzün bir özelliği de hükmü muhataba bırakmaktır. Bu ayette de düşünüp karar verme kısmı muhataba bırakılarak muhatap olan Firavun’un olumsuz yüzü korunmakta ve tehdit edilmemektedir. Kur’an’da yumuşak söz anlamında on bir ayette ﴿قُولَا مَعْرُوفًا⁹⁰، قُولَا كَرِيمًا⁹²، قُولَا مَيْسُورًا⁹³﴾ قولا (قولا لینا⁹⁰) (قولا لینا⁹⁰) ifadeleri kullanılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamberin katı kalpli olmadığını ve bu yüzden onların (çevresindeki inanların) Hz. peygamberin etrafından dağılmayıp onun için kenetlenmelerini beyan eden ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَآنْفَضْنَا مِنْ حَوْلِكَ﴾⁹⁵ ayetle de katı kalpli olmanın iletişime katılan bireyleri birbirinden uzaklaştırdığını göstermektedir. Dinleyicinin olumsuz yüzünün korunduğu bu ayetler Kur’an’ın nazarında inceliğin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Muhatapların düşüncelerine fırsat tanımakla son kararın kendilerine ait olduğunu beyan ederek onların olumsuz yüzleri korunmaktadır. Şöyle ki, onlarca ayette ve özellikle ayet sonlarında bulunan ﴿تَعَطَّلُونَ﴾⁹⁶، ﴿تَشْكُرُونَ﴾⁹⁷، ﴿تَذْكُرُونَ﴾⁹⁸، ﴿تَهْتَدُونَ﴾⁹⁹، ﴿تَتَّقُونَ﴾¹⁰⁰، ﴿يَتَفَكَّرُونَ﴾¹⁰¹ gibi Allah’ın kullarından beklediği özellikle kişinin doğrudan tasarrufuna bırakılan eylemler genellikle ummak ve arzu etmek anlamında¹⁰² kullanılan لعل ve teşvik için kullanılan أفلا edatından sonra zikredilmektedir.

⁸⁰ ‘Ankebût 29/50; Mülk 67/26;

⁸¹ Hûd 11/ 12; Ra’d 13/7.

⁸² Nâzi’ât 79/45.

⁸³ Gâşiyeh 88/21.

⁸⁴ Neml 27/92.

⁸⁵ Sâd 38/65.

⁸⁶ Bakara 2/119; Mâide 5/19; Sebe’ 34/28; Fâtır 35/24.

⁸⁷ Hıcr 15/89.

⁸⁸ A’râf 7/184; Hûd 11/25; Hacc 22/49; Şu’arâ’ 26/115; ‘Ankebût 29/50; Sâd 38/70; Ahkâf 46/9; Zâriyât 51/50, 51; Mülk 67/26; Nûh 71/2.

⁸⁹ Tâhâ 20/44.

⁹⁰ Tâhâ 20/44.

⁹¹ Bakara 2/235, 263; Nisâ’ 4/5, 8; Ahzâb 33/32; Muhammed 47/21.

⁹² İsrâ’ 17/23.

⁹³ İsrâ’ 17/28.

⁹⁴ Nisâ’ 4/9; Ahzâb 33/70

⁹⁵ Âl-i ‘İmrân 3/159.

⁹⁶ Bakara 2/44.

⁹⁷ Âl-i ‘İmrân 3/123; Mâide 5/6, 89.

⁹⁸ En’âm 6/152.

⁹⁹ A’râf 7/158.

¹⁰⁰ Bakara 2/21.

¹⁰¹ Nahl 16/44.

¹⁰² İbn Manzûr, *Lisânu’l- ‘Arab*, 5/4043.

Gâib sigasının hitap sigasına tercih edilmesi, Kur'an'da herhangi bir davranış veya düşünce teşvik edildiği veya o davranışlardan uzaklaştırılmak istendiğinde gâib sigasının çokça kullanıldığı görülmektedir. Muhataplar belli oldukları ve Kur'an onlara hitap ettiği halde

﴿مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ،¹⁰³ وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذْ،¹⁰⁴ وَمَنْ أَحْسَنُ،¹⁰⁵ وَمَنْ أَظْلَمُ،¹⁰⁶ وَمَنْ كَفَرَ،¹⁰⁷ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ،¹⁰⁸﴾

gibi çok çeşitli formlarda gelen ayetlerde gaib sigası kullanarak muhatapların yüzleri korunmuş ve düşünerek karar vermeleri kendilerine bırakılmıştır. Öyle ki Zerkeşî inceliğin hitaptan ziyade gaib sigasında olduğunu beyan etmiştir.¹⁰⁹

İncelik, başkasını veya muhatabını dikkate almaktır. Konuşmacı, muhatabının psikolojik halini ve içinde bulunduğu koşulları dikkate alarak maksadını muhatabı açısından en selametli ve verimli bir şekilde ifade etmektedir. Bu durum, Arap dilinde murâ'at-u hâli'l-muhatab ve mutâbakat-u muktezây-ı hâl kavramlarıyla ifade edildiği görülmektedir.¹¹⁰ Dolayısıyla aşağıdaki verilen örnekler bu perspektiften değerlendirilecektir. Diğer bir ifadeyle Kur'an'da geçen beşerî diyaloglardaki istifham üsluplarında bu durumun ne kadar dikkate alındığı da ele alınacaktır.

3.1. Kur'an'da İstifham Ayetlerinde İncelik Tezahürleri

Bilinmeyen bir şey hakkında bilgi alma çabası olan istifham üslubu, fikirleri ve amaçlanan anlamları muhataplara ulaştırmada; kavramları ve yönelimleri onların gönüllerinde yerleştirmede önemli bir araç olması hasebiyle Kur'an'ın fazlaca kullandığı beyan üsluplarından. Zira istifham, muhatabın zihnine bilgileri ve düşünceleri yerleştirmek bakımından karmaşıklığı olmayan etkili ve üstün bir ifade tarzıdır.¹¹¹ İstifham üslubunun gayeleri kullanıcıların konularına ve mahiyetlerine bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Cevabı bilen veya cevaptan müstağni olan kişinin kullandığı istifham farklı amaçlar taşımaktadır. Zira istifham, bilmemekten kaynaklanır.¹¹² Kur'an'da her şeyin görünen ve görünmeyen cihetlerini bilen Allah tarafından kullanılan istifhamlar bilinmeyen bir şeyi öğrenmek için değildir. Bu durumlarda istifhamın amacı bağlamına göre emretmek, teşvik etmek, onaylamak, yasaklamak gibi söz edimleri olmaktadır.¹¹³ Kur'an'da istifham üslubu sormak anlamında kullanıldığı gibi farklı anlamları ifade etmek için dolaylı söz edimi olarak da kullanılmaktadır. Bu bölümde Allah'ın kullarına yönelttiği istifham üslubu değil de ilahi kelimada geçen yaratılmışların iletişimleri esnasında birbirlerine yönelttikleri istifham ayetleri incelik ve yüz olgusu bağlamında incelenecektir.

3.1.1. Hz. Âdem ve İblis'in Diyalogu

Hız. Âdem'e secde etme emrine karşı gelen İblis, Hız. Âdem'i tuzağına düşürmek için;

﴿قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَىٰ﴾

¹⁰³ Bakara 2/207.

¹⁰⁴ Bakara 2/165.

¹⁰⁵ Bakara 2/138.

¹⁰⁶ Bakara 2/114.

¹⁰⁷ Nûr 24/55.

¹⁰⁸ Nisâ 4/30.

¹⁰⁹ Ebu 'Abdillah Bedru'd-Dîn Muhammed b. 'Abdullah b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru l-hyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1957), 3/327.

¹¹⁰ Muhammed b. 'Arefe ed-Düsûki, *Hâşiyetu'd-düsûki 'alâ muhtasaris-sa'd*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 563-630. Salâhuddin Halil b. İzziddin Aybeg es-Safedî, *E'yânu'l-'asr ve e'vânu'n-nasr*, thk. Mâzin Abdulkadir el-Mubârek (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1998), 3/368.

¹¹¹ Abdulkâhir b. Abdurrahman el-Cürçânî, *Dercu'd-durer fi tefsiri'l-âyi ve's-süver*, thk. Tal'at Salâh el-Ferhân-Muhammed Edip Şekûr (Ammân: Dâru'l-Fikr, 2009), 2/36.

¹¹² Ali b. Faddâl b. Ali et-Temimi el-Mücaşî'î Ebü'l-Hasan, *en-Nuket fi'l-kur'âni'l-kerim*, thk. Abdullah Abdulkadir et-Tavîl (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 507.

¹¹³ İbn Vehb, *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân*, 2/327-328. Ebu Abdillah el-Hüseyn b. Ahmed İbn Haleveyh, *el-Hucceh fi'l-kiraati's-seb* ' , thk. Abdül-'Âli Sâlim Mükrim (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1979), 23.

“Ey Âdem! Sana ebedilik ağacını ve yok olmayacak bir saltanatı göstereyim mi?” demiştir. Ayet-i kerimede “هل” soru edatı gerçek anlamının dışında kullanılıp “ألا” anlamında teşvik ve ikna için kullanılmıştır.¹¹⁴ Ayetin bağlamında, Allah Hz. Âdem’i yaratıp ona secde edilmesini istediğinde şeytan secde etmemiş ve Hz. Âdem’i ve neslini haktan uzaklaştıracak bir düşman olduğu belirtilmiştir. Bunun üzerine ilk vesvesesine başlayan şeytan düşmanına doğrudan emir kipiyle hitap etmemiş daha yumuşak bir şekilde soru kipiyle yaklaşmıştır. Ayette kullanılan üslupta hasımlardan birinin diğeri üzerinde amaçladığı bir şeye sevk etmek için ikna etme çabası görülmektedir. Bunun için muhatabının “olumsuz yüz” ünü koruyarak yani muhatabının hususi dairesine tecavüz etmeden ve karar mekanizmasına doğrudan müdahale etmeden sözünü söylediği kabul görülmektedir. Zira bir düşmanın hasmına emir kipiyle iş yaptırması ihtimal haricindedir. İblis adeta bir dost gibi yaklaşarak Hz. Âdem’le incelik koşullarına bağlı kalarak ve onun “yüz” ünü koruyarak iletişime geçmiştir.

3.1.2. Hz. Nuh’un Kavminin Ona Yönelttiği İstifham

Şu’arâ suresinde geçen kıssada Hz. Nuh kendisinin kavmine gönderilen bir peygamber olduğunu, bunun için bir karşılık istemediğini ve Allah’tan korkup ona itaat etmeleri gerektiğini bildirdiğinde onlar onu yalanlayıp şöyle dediler: ﴿قَالُوا أَتُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾ “Dediler ki: “Sana alt tabaka insanlar uymuşken, hiç sana inanır mıyız?”¹¹⁵ Bu ayette tasdik ve tasavvur için kullanılan “أ” soru edatıyla oluşan bir istifham üslubu bulunmaktadır. Ancak ayette Nuh’un kavmi bu cümle ile bir soru sormaktan ziyade iman etmelerinin imkânsızlığını ifade etmektedirler.¹¹⁶ Soru edatı asıl anlamının dışına çıkıp küçük görme, aşağılama ve soruya konu olan eylemin imkânsızlığını sezdiren dolaylı söz edimi olarak kullanılmıştır. İncelik kuramı bağlamında Nuh (as)’un kavmi kaba bir üslup kullanarak muhatabı olan Nuh (as)’un olumlu yüzünü zedelemektedir. Zira o bir peygamber olarak yaptığı davetin kabul görmesini istemekte ve halkı tarafından onaylanmasını beklemektedir. Onlar ise Nuh’a tabi olan insanların toplumsal ve iktisadi durumlarını dikkate alarak onun peygamberliğini ve doğruluğunu itiraf etmemektedirler.

3.1.3. Hz. Nuh’un Kavmine Yönelttiği İstifham

Konuşmanın bağlamı şu şekildedir: Hz. Nuh (as), kavmine kendisinin onlar için bir uyarıcı olduğunu ve onlar hakkında endişe ettiğini belirtip onları yalnızca Allah’a kulluk yapmaya davet etmiştir. Kavmi ise onun kendileri gibi bir insan olduğunu ve ona tabi olanların toplumun ayak takımı olduğunu, dolayısıyla onun kendilerinden üstün olmadığını ve yalancı olduğunu düşündüklerini belirtmişlerdir.¹¹⁷ Görüldüğü üzere kavmi Hz. Nuh’u küçük ve ona tabi olanları da hakir görerek hatta onu yalancılıkla itham ederek onun davetini reddetmiş böylece onun onaylanma ve kabul görme arzusunu simgeleyen olumlu yüzünü zedelemişlerdir. Buna karşılık Hz. Nuh (as)’un, kullandığı üsluptaki incelik, anlaşmayı arama gayreti ve anlaşmazlıktan kaçınma çabasıyla olumlu incelik stratejisini takip etmesi dikkat çekmektedir. Zira O,

﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّي وَآئِنِّي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِي فَعِمَيْتُ عَلَيْكُمْ أَنْزَلْتُكُمْ هَا وَآتَيْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾

“Ey kavmim eğer ben rabbimden apaçık bir delil üzereysem ve O bana kendi katından bir nimet vermişse ve bu da sizden gizlenmişse siz onu hoş görmediğiniz halde sizi ona zorlayacak ‘mıyız? dedi.”¹¹⁸ Ayette iki defa genel geçer belli durumları istifham ile takrir etmek için kullanılan¹¹⁹ “أ”

¹¹⁴ Ebû Hilâl el-‘Askerî, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dini, 2007), 501.

¹¹⁵ Şu’arâ 26/111.

¹¹⁶ Ebû Muhammed b. Hammûs b. Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülüğî’n-nihâye* (Şârika: Câmiatü’ş-Şârika Külliyyâtü’d-Dirâsâtî’l-Ulyâ ve’l-Bahsi’l-İlmî, 2008), 8/5328.

¹¹⁷ Hüd 11/25-27.

¹¹⁸ Hüd 11/28.

¹¹⁹ Cürçânî, *Delâilu’l-i’câz*, 111, 118,119.

istifham edatı dikkat çekmektedir. Birinci istifham edatıyla olumlu incelik stratejisi kullanılarak muhataplarla anlaşmayı arama çabası bulunmaktadır. Böylece muhatapların olumlu yüzleri korunmaktadır. İkinci “i” istifham edatı ise bir şeye zorlamak ve bir şeyi mecbur kılmak¹²⁰ anlamındaki ilzâm mastarından türeyen fiille kullanılmıştır. Hz. Nuh (as), halkını Allah katından gelen ve rahmet olarak nitelenen hidayete, İslam’a davet etmektedir. Buna rağmen onları istemedikleri bir şeye zorlamayacağını da istifham üslubuyla muhataplarını incitmeden belirtmektedir. Şöyle ki: “Sizin hoş görmediğiniz bir şeye biz sizi zorlayacak mıyız?” Diğer bir ifadeyle biz sizi ilzam etme konumunda değiliz demektir.¹²¹ Bu ifadeye olumsuz ve dolaylı incelik stratejileri gözükmektedir. Ayette kullanılan istifham üslubunun incelik stratejilerini yansıttığı ve bu üslup ile muhatapların yüzlerinin korunduğu görülmektedir. Hz. Nuh’un muhataplarının düşünme ve onaylama gibi özgür karar verebilecekleri özerk alanlarına zorlama yapmadan olumsuz yüzlerini koruduğu anlaşılmaktadır

3.1.4. Hz. İbrahim’in Kavmine Yönelttiği İstifham

Hz. İbrahim’in kavmi taptıkları putları Hz. İbrahim’in kırdığını anlayınca ona “*bunu sen mi yaptın ilahlarımıza*” diye sorarlar. O ise bıraktığı büyük putu işaret ederek onun yapmış olabileceğinden dolayı ona sormalarını ister. Kavmi ise onun konuşamayacağından dolayı bunun imkânsız olduğunu belirtirler. Bunun üzerine Hz. İbrahim şöyle dedi:

﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾

“*O halde Allah’ı bırakıp da size hiç bir fayda sağlamayan ve zarar vermeyen şeylere mi tapıyorsunuz?*” ayette cerayan eden diyalogda kullanılan soru cümlesi şaşırma ve inkâr bildirerek¹²² böyle şeylere tapmamalısınız anlamında bir dolaylı edimsözdür. Ayette putların kulluğa layık olmadıkları konuşamamalarından dolayı fayda ve zarar veremeyeceği gerçeğine dayanılarak aynı zamanda incelik stratejilerinden olan neden belirtme kullanılmıştır. Böylece muhatapların düşünerek özgürce karar vermeleri için fırsat tanınmıştır. Diğer bir ifadeyle muhatapların kendi kararlarını kendileri vermeleri için hiçbir etkisi olmayan şeylere tapmayın demek yerine istifham üslubuyla hallerini gözden geçirmeleri için akıllarına hitap edilmiştir denilebilir. Böylece dolaylı incelik stratejisi ile onların olumsuz yüzleri korunmuştur.

3.1.5. Hz. Musa’nın Hz. Hızır’a Yönelttiği İstifham

﴿قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَن تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَٰ رَبًّا﴾ “Mûsâ ona: “*Sana öğretilenden, hayra götüren bir ilmi (ledün ilmini) bana öğretmen üzere sana tâbi’ olabilir miyim?*” dedi.”¹²³ Ayette kullanılan istifham üslubu Nehhâs’a göre incelik sahibi ve incelik konusunda son derece dikkatli bir konuşmacının sorma tarzıdır. Bunun anlamı şöyledir: Senin için de uygunsa ve sana sıkıntı vermeyecekse beni doğru yola iletecek bilgileri senin ilminden almam için sana eşlik etmeme izin verir misin?¹²⁴ Hz. Musa izin isteme makamında olduğu için konuşmasında incelik yaparak başlamış daha sonra maksadını ifade etmiştir.¹²⁵ Burada dikkate değer diğer bir husus Hz Musa’nın daha önce teşrik-i mesaisi olmamış ve henüz yeni tanıştığı bir kişiye hitap etmesi ve ondan izin istemesidir. Dolayısıyla kişinin geçmişe dayalı hukuku olmadığı ve tanışmadığı kişilerden emir formuyla değil

¹²⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, *Tefsîr-u garîbî'l-kur’ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1978), 203.

¹²¹ Cürcânî, *Delâilü’l-İcâz*, 119.

¹²² Nâsîru’d-Dîn Ebû Saîd Abdillâh el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil*, thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk-Muhammed Ahmed el-Etraş (Beyrut: Dâru’r-Reşîd-Mu’essesetu’l-İmân, 2000), 2/425.

¹²³ Kehf 18/66.

¹²⁴ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed Nahhâs, *Me’ânî’l-kur’ân’i’l-kerim*, thk. Muhammed Ali es-Sâbüni (Mekke: Merkezü İhyâ-i’t-Turâsî’l-İslâmî, 1988), 4/267.

¹²⁵ Ebû’l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, thk. Abdullatîf Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2008), 2/228.

de rica anlamında kullanılan istifham üslubuyla bir şey talep etmesinin incelik kuramına uygun olduğu söylenebilir. Bu söylem tarzıyla muhatabın olumsuz yüzü de korunmuş ve zedelenmemiştir.

3.1.6. Hz. Hızır'ın Hz. Musa'ya Yönelttiği İstifham

Hz. Musa (as) Hz. Hızır'dan onunla birlikte olmayı talep etmesi üzerine Hz. Hızır ona kendisiyle birlikte seyahat etmeye sabredemeyeceğini bildirmiş ve sonrasında aslını bilmediği durumlar karşısında sabretmesinin daha zor olacağını istifham üslubuyla beyan etmiştir. Şöyle ki:

﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾

“iç yüzünü bilmediğin şeye nasıl sabredeceksin?” ayette kullanılan “كيف” istifham edatı hem şaşırma hem de inkâr anlamındadır. Burada Hz. Musa'nın bazı konuları bilemeyeceği¹²⁶ istifham üslubuyla ifade edilerek onun olumlu yüzü korunmuş yani doğrudan senin bilmediğin şeyler var denilmemiştir. Ayrıca onun özel tasarrufunda bulunan tahammül ve sabretmek eyleminin imkânsızlığı da istifham üslubuyla kendisine bildirilerek yine olumsuz yüzü korunmuştur denilebilir. Olumsuz ve dolaylı incelik stratejileri ile muhatabın hem olumlu hem de olumsuz yüzü korunmuş ve zedelenmemiştir.

3.1.7. Hz. Yakup'un Oğullarının Hz. Yakup'a Yönelttiği İstifham

Hz. Yakup'un oğulları onun Hz. Yusuf'u fazla sevmesini hazmedemeyip kıskanmışlardır. Bunun üzerine Hz. Yusuf'u babalarından ayırmak için çeşitli planlar kurup farklı zamanlarda girişimlerde bulunmuşlardır. Bu girişimlerin fayda vermediği ayette geçen “مَا لَكَ سَنَا نَعْدُ مَا لَكَ” soru formundan anlaşılmaktadır. Zira bu soru tarzı önceki girişimleri neticesiz kalan kişinin kullanabileceği soru formudur.¹²⁷ ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ﴾ “Dediler ki: “Ey babamız! Sana ne oldu ki Yusuf hakkında bize güvenmiyorsun? Hâlbuki biz, hiç şüphesiz onun iyiliğini isteyenleriz.” Ayetteki istifham üslubunda birkaç husus dikkat çekmektedir. Hz. Yakup çocuklarının Hz. Yusuf'a bir kötülük yapabileceklerinden korkmaktadır. Bu durumun farkında olan çocukları ise Hz. Yakup'a doğrudan talep formunda değil de hem şaşırma hem de güven telkin eden istifham üslubuyla olumlu istek formunda amaçlarını ifade etmektedirler. Amaçlarına ulaşabilmek için Hz. Yakup'un olumsuz yüzünü korumayı tercih etmişlerdir.

3.1.8. Habib-i Neccâr'ın Köy Halkına Yönelttiği İstifham

﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ “Hem bana ne oluyor ki, beni yaratana kulluk etmeyeyim. Halbuki siz dahi yalnızca O'na döndürüleceksiniz.”¹²⁸ Ayetin bağlamına bakıldığında muhatapların inkarlarından vazgeçmeyen mutaassıp bir grup olduğu önceki ayetlerden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu yapıdaki bir kitleye doğrudan emir üslubunun fayda vermeyeceği aşikâr gözükmektedir. Bu doğrultuda ayetin tahlili şu şekilde yapılabilir. Ayeti kerimde Habib-i Neccâr, “مَا” soru edatını mütekellim sigasıyla kullanarak kavmine dolaylı yoldan nasihat etmektedir.¹²⁹ Ayette muhatapların kulluk yapılacak varlık hakkındaki düşüncelerinin yanlış olduğuna dair delil getirme ve onları uyarma gibi iki önemli husus da dikkat çekmektedir.¹³⁰ Delil getirme ve uyari yapma eylemleri doğrudan değil, dolaylı olarak yapılmaktadır. Şöyle ki: ayet-i kerimede ki istifham üslubu, incelik kuramı bağlamında şu şekilde yorumlanabilir. Habib-i Neccâr, kavminin

¹²⁶ Ebû Hafs Amr b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avved (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 12/532.

¹²⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilât-u ehli's-sünnet*, thk. Mecdî Bâslûm (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 6/213.

¹²⁸ Yâsin 36/22.

¹²⁹ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te 'vili âyi'l-kur 'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Heçr, 2001), 19/423.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât-u ehli's-sünnet*, 8/512.

olumsuz yüzünü tehdit etmemek, son kararı onlara bırakıp iradelerini ellerinden almamak, onlara tercih hakkı vermek ve arzusunu direktif şeklinde iletmemek için doğrudan onlara “döndürüleceğiniz ve sizi yaratan rabbinize kulluk yapın.” demek yerine mütekellim siygasıyla istifham üslubunu birleştirerek onları tefekküre davet etmekte ve nasihatini onları rencide etmeden icra etmektedir. Amaçlanan anlamın ifade ediliş şekli dolaylı incelik stratejisi kapsamında değerlendirilebilir. Zira doğrudan bir talep söz konusu değildir. Ayrıca “beni yaratan” ifadesi kulluk yapmayı gerekli kılan¹³¹ sebebi açıklamak bağlamında olumlu incelik stratejilerinden neden sunmaya örnek olabilir.

Sonuç

Yapılan çalışma ile incelik (nezaket) ve yüz terimlerinin modern dilbilim ve toplumbilim içerisindeki gelişim süreci ve konumu belirlenmiştir. İncelik stratejilerinin uygun kullanılmasıyla iletişimin problemlerden uzak bir şekilde tamamlanma olasılığının yüksek olduğu anlaşılmıştır. Yüz olgusunun olumlu ve olumsuz yüz olarak tasnif edilmesinin genel hatlarıyla insanın doğasıyla uyum sağladığı söylenebilir. Her iki kavramın da Arap dili ve belagati ilimlerinde ve yorumlama temelli olan tefsir ilminde belli bağlamlarda dolaylı olarak kullanıldığı görülmüştür. Arap dilinde incelik kavramıyla ilgili olarak teeddüb, tazaruf, mulâtafe, talattuf, husnû'l-edeb tehziû'l-kelam ve terku'l-mucahera gibi kelimelerin benzer anlamı verebilmek için kullanıldığı tespit edilmiştir. Yüz kavramının ise kaynaklarda daha geniş bir şekilde kullanıldığı görülmüştür. Yüzünü korumak, yüzünü, yüzünü dökmek, korumak ve heder etmek gibi kullanımlar bunlardan sadece bir kaçıdır. Arap dilinde istifham üslubunun soru sormak anlamına ilaveten farklı edimsözler için de kullanıldığı anlaşılmıştır. Farklı amaçlar için kullanılan istifham üsluplarından bir kısmının iletişim esnasında incelik esasına dayalı olarak muhatapın yüzünü korumaya yönelik olduğu belirlenmiştir. Kur'an'da peygamberlerin görevinin Allah'ın buyruğunu insanlara sadece tebliğ etmek ve insanları yalnızca uyarmak olduğunun ifade edilmesi, incelik kapsamında değerlendirilip muhatapların olumsuz yüzlerinin korunması anlamına gelmektedir. Ayrıca tebliğ vazifesi icra edilirken incelik ve muhatapların yüzlerini korumaya dayalı olarak yumuşak sözün kullanılması tavsiye edildiği de gözden kaçmayan diğer bir husustur. Yine Kur'an'da herhangi bir eylem teşvik edilirken veya onun çirkinliği ifade edilirken dolaylı incelik stratejisinin kullanıldığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle doğrudan emir formu yerine gaib sigası kullanılarak “her kim, kim olabilir ki” gibi söylem formlarıyla muhataplara düşünme ve kendi kararlarını verme fırsatı sunulması da yine olumsuz yüzün korunmasına yöneliktir. Zira iletişim esnasında herhangi bir şeyin talep edilmesinde inceliğin gaip sigasında daha çok görüldüğü belirtilmiştir. İlahi kelimada yerini almış olan beşeri diyaloglardaki istifham üsluplarında eğer konuşmacı muhatapları üzerinde kendince bir amacı veya onları ulaştırmak istediği bir gayesi varsa incelik üslubunu tercih ettiği ve muhataplarının yüzlerini koruduğu fark edilmiştir. Buradan hareketle iletişim esnasında taraflar birbirlerinden bir beklenti içerisindeyseler ve o beklentilerinin gerçekleştirilmesini arzu ediyorlarsa incelik stratejileri içerisinde bir söylem tarzı geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Öyle ise iletişimdeki beklenti ile incelik arasında birbirini gerektiren bir etkileşim vardır denilebilir. Son olarak kavram ve kullanım olarak incelik kuramı ve yüz olgusunun Arap dilinde erken dönem dilbilim ve tefsir çalışmalarına yansıdığı görülmüştür.

¹³¹ Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzi, *Tefsîru'l-fahru'r-râzi mefâtihu'l-gayb* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981), 26/56.

Kaynakça

- Abdunnâsir, Menal Muhammed. "Zâhiratu't-Teeddubi'l-Lugavî fi'l-Kurâni'l-Kerîm". *el-Mecelletu'l-İlmiyye li-Kulliyeti'l-Âdâb* 28 (ts.), 142-181.
- Abdurrahman, Tâhâ. *el-Lisân ve'l-Mizân ev et-Tekevsi'l-'Aklî*. Mağrib: el-Merkezu's-Sekâfi'l-'Arabî, 4. Basım, 2016.
- Akçakoca, Yusuf. *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu –Cümle Ögeleri, Kurgusu ve Anlam*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *el-Vücûh ve'n-Nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, 2007.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbu's-Sinâ'ateyn -el-Kitâbetu ve's-Şî'r-*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikru'l-'Arabî, 2. Basım, 1971.
- Asutay, Muhammed Mücahit. *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin El-Hasâ'is'teki Temelleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Aydın, Bünyamin. *Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi -İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme-*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Bâhilî, Muhammed b. Hâzîm. *Dîvânü'l-Bâhilî*. çev. Muhammed Hayru'l-Bikâ'î. Dimaşk: Dâr Kuteybe, 1981.
- Beydâvî, Nâsîru'd-Dîn Ebû Saîd Abdillâh. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk-Muhammed Ahmed el-Etraş. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd-Mu'essesetu'l-Îmân, 2000.
- Brown, Penelope-Levinson, Stephen C. *Politeness: Some Universals in Language Usage*. ed. John J. Gumperz. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Buhturî, Ebu 'Ubâde'l-Velîd b. 'Ubeyd. *el-Hamâsetu li'l-Buhturî*. thk. Muhammed İbrahim Huvver-Ahmed Muhammed 'Ubeyd. Ebu Zabî: Hey'etu Ebu Zabî, 2008.
- Bulut, Ali. *Belâgat-i Müyessera -Meânî Beyân Bedî'*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahman. *Dercu'd-durer fî tefsiri'l-âyi ve's-süver*. thk. Tal'at Salâh el-Ferhân-Muhammed Edip Şekûr. 2 Cilt. Ammân: Dâru'l-Fikr, 2009.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitabu't-Ta'rîfât*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Mısır: Dâru'r-Reyyân li'n-Neşr, 1982.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2004.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Abdilazîz el-Kâdî. *el-Vesâlatu beyne'l-mütenebbî ve husûmihi*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim-Ali Muhammed el-Bicâvî. Matba'at-u 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhu, ts.
- Düsûkî, Muhammed b. 'Arefe. *Hâşiyetu'd-Düsûkî 'alâ Muhtasaris-Sa'd*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebu'l-'Abbâs, Ahmed b. Abdilmümin b. Mûsâ. *Şerh-u Makâmâti'l-Harîrî*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî, Ahmed b. Abdullah b. Süleyman. *Şerh-u Dîvân-i Ebi't-Tayyibi'l-Mütenebbî*. thk. Abdulmecid Diyâb. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1992.
- Ebu'l-Hasen er-Rummânî, Alî b. 'Îsâ b. Alî b. Abdillâh. *en-Nuket fî i'câzi'l-kur'ân*. thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Selâm. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1976.
- Ebü'l-Hasan, Ali b. Faddâl b. Ali et-Temimi el-Mücaşî'î. *en-Nuket fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. thk. Abdullah Abdulkadir et-Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Gündüzöz, Soner. "Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Ögeler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 215-229.
- Hassân, Temmâm. *el-Luğâtü'l-'Arabiyye: Me'nâhâ ve Mebnâhâ*. el-Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1994.
- Havârizmî, Muhammed b. el-'Abbâs. *el-Emsâlu'l-Müvellede*. Ebu Zabî: el-Mecma'u's-Sekâfi, 2003.
- Hirik, Seçil. "Soru Tümceleri Üzerinden Nezaket Stratejisi Kurma". *Karadeniz Araştırmaları* 19/76 (2022), 1143-1178. <https://doi.org/10.56694/karadearas.1220640>
- Holmes, J. "Politeness Strategies as Linguistic Variables". *Concise Encyclopedia of Pragmatics*. ed. Jacob L. Mey. 711-723. Oxford: Elsevier, 2009.

- Holtgraves, Thomas. *Language as Social Action: Social Psychology and Language Use*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2002.
- Irmak, Mustafa. *Haber ve İnşa Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- İbn Abdırabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî. *el-İkdu'l-Ferîd*. thk. Müfid Muhammed Kumeyha. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Amr b. Ali. *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*. thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avved. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Haleveyh, Ebu Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *el-Hucceh fî'l-kıraati's-seb'î*. thk. Abdü'l-Âli Sâlim Mükrim. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *Uyûnu'l-Ehbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1925.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *Tefsîr-u Garîbi'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1984.
- İbn Sinân el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî el-Halebî. *Sirru'l-Fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- İbn Vehb, Ebu'l-Huseyn İshâk b. İbrâhîm b. İsmâîl el-Kâtib. *el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân*. thk. Hafnî Muhammed Şeref. Kahire: Mektebetu's-Şebâb, 1969.
- İbnu's-Şecerî, Hibetullah b. 'Ali b. Muhammed b. Hamza el-Hasenî el-'Alevî. *Emâli İbni's-Şecerî*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1992.
- İmer, Kâmile vd. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Kansu-Yetkiner, Neslihan. "İncelik Kuramı ve Yüz Olgusu Bağlamında Çeviri Çalışmalarında İşlevsel-Edimbilimsel Eleştiri Yöntemi Uygulaması". *Dilbilim Araştırmaları* 19 (2008), 31-50.
- Kasper. "Linguistic Politeness: Current Research Issues". *Journal of Pragmatics* 14/2 (1990), 193-218. [https://doi.org/doi.org/10.1016/0378-2166\(90\)90080-W](https://doi.org/doi.org/10.1016/0378-2166(90)90080-W)
- Keser, Burcu Meliha. "Nezaket, Nezaket Teorileri ve Türkçede Kullanılan Nezaket Kavramları". *TÜRÜK Uluslararası Dil Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi* 1/15 (2018), 127-138.
- Kirmânî, Şemsuddîn Muhammed b. Yusuf. *Tahkîku'l-fevâidi'l-ğiyâsiyye*. thk. Ali b. Dehîlullâh b. 'İciyyân el-'Üfi. Medine: Mektebetu'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1424.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-İşârât*. thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2008.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vilât-u Ehli's-Sünnet*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammûs b. Muhammed. *el-Hidâye ilâ Bülûğî'n-Nihâye*. 13 Cilt. Şârîka: Câmiatü's-Şârîka Külliyyâtü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmî, 2008.
- Menkûr, Abdulcelîl. *İlmu'd-Delâle, -Usûluhu ve Mebâhisuhü fî't-Turâsi'l-'Arabî-*. Dimaşk: İttihâdu Kuttâbi'l-Arab, 2001.
- Misâvî, Halîfe b. el-Hâdî. "Tahlilu'l-Muhâdese fî Dav-i Nazariyyeti't-Teeddub". *Mecelletu'l-Lisâniyyâti'l-'Arabiyye* 13 (2021), 242-248.
- Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Umdetu'l-Küttâb*. thk. Bâsim Abdülvehhab el-Câbî. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2004.
- Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Kur'ân'il-Kerim*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Merkezü İhyâ-i't-Turâsi'l-İslâmî, 1988.
- Nursî, Said. *İşârâtü'l-İcâz fî Mezânni'l-İcâz*. İstanbul: Altınbaşak Neşriyat, ts.
- Onursal Ayırır, İrem. "Türkiye Türkçesinde Kalıp Sözcükler: Nezaket Kuramı Açısından Edimbilimsel Bir Değerlendirme". *Millî Folklor* 16/126 (2020), 86-98.

- Pizziconi, B. "Politeness". *Concise Encyclopedia of Pragmatics*. ed. Jacob L. Mey. 706-710. Oxford: Elsevier, 2009.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîru'l-Fahru'r-Râzi Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârus'-Sihâh*. Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşîrûn, 1986.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg. *E'yânu'l-'asr ve e'vânu'n-nasr*. thk. Mâzin Abdulkadir el-Mubârek. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1998.
- Sariaslan, Kadir. *The Translation Processes of Directive Speech Acts within The Scope of Politeness Theory in The Examples of Arthur Miller's Death of a Salesman and All My Sons*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Se'âlibî, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl Ebû Mansûr. *Simâru'l-Kulûb fi'l-Mudâfi ve'l-Mensûb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1965.
- Searle, John R. *Expression And Meaning -Studies In the Theory of Speech Acts-*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed. *Miftâhu'l-'Ulûm*. thk. Nu'aym Zerkûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Song, Sooho. *Politeness and Culture in Second Language Acquisition*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Srinarawat, Deeyu. "Indirectness as a Politeness Strategy of Thai Speakers". *Broadening the Horizon of Linguistic Politeness*. ed. Robin T. Lakoff-Sachiko Ide. 175-193. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2005.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te 'vili Âyi'l-Kur 'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tibî, Şerefuddîn el-Huseyn b. Abdillâh. *Futûhu'l-Gayb fi'l-Keşfi 'an Kinâ'i'r-Rayb (Hâşiyetu't-Tibî 'ala'l-Keşşâf)*. thk. Muhammed Sultânû'l-'Ulemâ Abdurrahim. el-İmârâtul-'Arabiyyetu'l-Muttehîde: Câizet-u Dubeyi'd-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 2013.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibuddîn 'Abdullah b. Hüseyin b. 'Abdullah. *el-Lübâb fi 'İleli'l-Binâi ve'l-'İrâb*. thk. Gazi Muhtar Tuleymât. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Vizcaíno, María José García. "Using Oral Corpora in Contrastive Studies of Linguistic Politeness". ed. Eileen Fitzpatrick. *Corpus Linguistics Beyond the Word: Corpus Research from Phrase to Discourse* 60 (2007), 117-142. https://doi.org/doi.org/10.1163/9789401203845_009
- Watts, Richard J. *Politeness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Yaman, Hanife. "Türkçe Deyimlerde Nezaket İfadeleri". *Gazi Türkiyat* 31 (2023), 131-151. <https://doi.org/10.34189/gtd.33.007>
- Yazcî, İbrahim. *Nec'atu'r-Râid ve Şir'atu'l-Vârid fi'l-Müterâdifi ve'l-Mütevârid*. 2 Cilt. by.: Mektebet-u Lübnân, 3. Basım, 1985.
- Yusuf, Abdulkerim Mahmûd. *Üslûbu'l-İstifhâm fi'l-Kurâni'l-Kerîm Garaduhû - İ'râbuhû*. Dimaşk: Matba'atu's-Şâm, 2000.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk el-Hüseyinî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atu'l-Hukûme, 1987.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.
- Zerkeşî, Ebu 'Abdillâh Bedru'd-Dîn Muhammed b. 'Abdullah b. Bahadır. *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1957.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

A Panpsychist Interpretation of Evolutionary Theory

Evrim Teorisinin Panpsişist Bir Yorumu

Ferhat ONUR

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Genel Sosyoloji ve Metodolojisi
Karadeniz Technical University, Faculty of Letters, Department of Sociology and Methodology

Trabzon, Türkiye

ferhatonur@ktu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7052-2881>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 24.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 22.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Onur, Ferhat. "A Panpsychist Interpretation of Evolutionary Theory". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 633-655. <https://doi.org/10.14395/hid.1521378>

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanması sırasında yazar dil kontrolü amacıyla CharGPT'yi kullanmıştır. Bu araç/hizmeti kullandıktan sonra yazarlar içeriği gerektiği gibi gözden geçirip düzenlemiş ve yayının içeriğinin tüm sorumluluğunu üstlenmiştir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: During the preparation of this study, the author used ChatGPT for gramer check. After utilizing this tool/service, the authors reviewed and edited the content as necessary and assumed full responsibility for the publication's content.

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

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

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

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

A Panpsychist Interpretation of Evolutionary Theory

Abstract

If there is a questionable element in the theory of evolution, it is likely the randomness of mutations, which is seen as the primary source of evolutionary change. The idea that errors in DNA sequences are the source of species change does not seem acceptable to many scientists and philosophers. According to them, adaptive evolution, which suggests that some mutations occur purposefully, is possible. Both views seem scientifically supportable. However, science typically excludes purposes, especially due to their implications of the supernatural. So, the philosophical problem here concerns which metaphysical framework would better explain a natural world in which purposes are at work, assuming that adaptive evolution is real.

In this article, I propose panpsychism as a candidate for such an explanation. Although panpsychism is a well-known metaphysical view, it has rarely been associated with evolution. Panpsychism simply states that all actual natural entities possess some form of mentality that is intrinsic to matter. Mentality must be present at the most fundamental level of existence to manifest in any higher-level form. This idea of panpsychism that mentality develops gradually is already compatible with the traditional view of evolution that species change slowly and incrementally by small steps. Nevertheless the adaptive evolution hypothesis demands more. The idea that organisms can alter their own DNA in response to environmental conditions implies that this process occurs voluntarily in a controlled manner. However, adaptation does not always occur voluntarily, and such an understanding becomes difficult to accept as it attributes higher-level cognitive functions, such as choosing, will, and decision-making, to cells and molecules. Thus, a more naturalistic approach is needed.

Panpsychism can take many forms such as dualistic panpsychism or idealistic panpsychism. I suggest dual-aspect panpsychism as a wholly naturalistic version of this concept. Accordingly, mentality and physicality are two aspects of the same thing or stuff. Just as there is no mental causation from the mental to the physical, there is no physical causation from the physical to the mental. There are processes or events that manifest as physical happenings when observed from the outside and as mental happenings when experienced from the inside. Along with an interpretation of dual-aspect panpsychism that is compatible with physicalism, when we accept that the most plausible way to extend mentality to all actual entities is to think of it as intentionality, it may become even more easier to situate adaptive evolution within a naturalistic framework. Non-random mutations do not occur as mental acts of choice but arise from the organism's behavior being about or directed towards selective environmental conditions for the purpose of ensuring survival.

The article consists of two main parts. The first part seeks to establish the possibility that some mutations may not be random on a scientific-philosophical basis. The second part aims to show the compatibility of this possibility with dual-aspect panpsychism. As a result, it is hoped that an acceptable interpretation of evolutionary theory, combined with a naturalistic interpretation of panpsychism, will result in a fruitful synthesis that explains the seemingly purposeful actions of cells and organisms.

Keywords: Metaphysics, Panpsychism, Dual-Aspect Panpsychism, Evolution, Adaptive Evolution, Directed Evolution.

Evrin Teorisinin Panpsişist Bir Yorumu

Öz

Evrin teorisiyle ilgili şüphe uyandırıcı bir unsurdan söz edilecekse, muhtemelen bu, evrimin yakıtı olarak görülebilecek mutasyonların rastgeleliği olurdu. DNA dizilimindeki hataların tür değişiminin kaynağı olduğu fikri, birçok bilim insanı ve filozof için kabul edilebilir görünmüyor. Onlara göre, bazı mutasyonların amaçlı gerçekleştiğini bildiren adaptif evrim olanaklıdır. Her iki görüş de bilimsel olarak desteklenebilir görünmektedir. Ancak bilim, doğaüstü güçleri ima ettiğinden ötürü genellikle amaçları dışlar. Doğal olayları açıklayıcı bir kavram olarak teleoloji, bilimsel jargonda kendine yer bulamaz. Dolayısıyla, adaptif evrimin gerçek olduğunu varsaydığımızda, burada söz konusu olan felsefi problem, hangi metafiziksel çerçevenin amaçların yürürlükte olduğu bir doğal dünyayı daha iyi açıklayacağı hakkındadır. Zira adaptif evrim gerçekse, felsefi spekülasyona kapı aralanmış olacaktır.

Bu makalede, aday olarak panpsişizmi öneriyorum. Panpsişizm iyi bilinen bir metafizik görüş olsa da, evrimle nadiren ilişkilendirilmiştir. Panpsişizm, basitçe söylenecek olursa, tüm aktüel doğal varlıkların, maddeye içkin olan bir tür zihinselliğe sahip olduklarını ifade eder. Panpsişizme göre, zihinselliğin herhangi bir üst-düzey formda (hayvan veya insan zihni gibi) ortaya çıkması için, varlığın en temel düzeyinde dahi zihinsellik yer almalıdır. Panpsişizmin bu zihinselliğin kademeli olarak geliştiği fikri, türlerin yavaş ve küçük adımlarla değiştiği şeklindeki geleneksel evrim görüşü ile halihazırda uyumludur. Ancak adaptif evrim hipotezi daha fazlasını talep etmektedir. Organizmanın çevresel koşullara yanıt olarak kendi DNA'sını değiştirebileceği fikri, bu sürecin kontrol altında, isteğe bağlı olarak gerçekleştiğini ima etmektedir. Ancak adaptasyon her zaman isteğe bağlı olarak gerçekleşmediği gibi, böylesi bir anlayış, seçme, irade etme, karar verme gibi üst-düzey bilişsel işlevleri veya

edimleri hücrelere ve moleküllere atfettiğinden kabul edilmesi güç bir hal almaktadır. Bu nedenle söz konusu güçlüğü aşılmasını gerektirmeyen daha natüralist bir yaklaşıma ihtiyaç vardır.

Panpsişizm, düalist panpsişizm veya idealist panpsişizm gibi çeşitli biçimlerde olabilir. Bu çalışmada bu kavramın tamamen natüralist bir versiyonu olarak çift-yön panpsişizmi öneriyorum. Buna göre, zihinsellik ve fiziksellik aynı şeyin veya maddenin iki yönü veya veçhesidir. Bu görüşte, zihinselden fiziksele zihinsel nedensellik olmadığı gibi, fizikselden zihinele fiziksel nedensellik de yoktur. Dışarıdan gözlemlendiğinde fiziksel, içeriden deneyimlendiğinde zihinsel olarak ortaya çıkan süreçler veya olaylar vardır. Fizikalizmle uyumlu çift-yön panpsişizmin bir yorumuyla birlikte, zihinselliğin tüm aktüel varlıklara genişletilmesinin en makul yolunun onu yönelimsellik olarak düşünmekten geçtiğini kabul ettiğimizde, adaptif evrimi natüralist bir çerçeveye yerleştirmek daha da kolay olabilir. Rastgele olmayan mutasyonlar, zihinsel birer edim olarak bir seçim şeklinde gerçekleşmemekte, organizmanın hayatta kalımını sağlamak adına davranışının seçici çevresel koşullar hakkında veya onlara yönelik olması sonucu ortaya çıkmaktadır.

Makale iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, bazı mutasyonların rastgele olmayabileceği olasılığını bilimsel-felsefi bir temelde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Mutasyonların rastgele olduğunu gösteren deneyler olduğu gibi aksi yönde bulgular da vardır. Felsefi açıdan bu bulguların illa doğada bir teleoloji olduğu şeklinde yorumlanmak zorunda olmadığını bildiren alternatif görüşlerin varlığı ileri sürülecektir. İkinci bölüm ise, mutasyonların rastgele olmayabileceği olasılığın çift-yön panpsişizm ile uyumluluğunu göstermeyi hedeflemektedir. Çift-yön panpsişizm bir yandan doğaüstü kaynaklı her türlü amaç düşüncesini dışarken öte yandan amaçlılığı maddeye etki edebilen bir zihinsel güce bağlayan felsefi teorilerden farklı bir çizgiye oturabilmekte, böylece fiziksel ve doğacı bir anlayışla bağdaşabilmektedir. Sonuç itibarıyla, evrim teorisinin kabul edilebilir bir yorumuyla, panpsişizmin natüralist bir yorumunun, hücre ve organizmaların amaçlı görünen eylemlerini açıklayan verimli bir birliktelikle sonuçlanması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Metafizik, Panpsişizm, Çift-Yön Panpsişizm, Evrim, Adaptif Evrim, Yönlendirilmiş Evrim.

Introduction: What is Wrong with Evolutionary Theory and What Does Panpsychism Have to Do with It

Evolutionary theory is a highly successful theory. It is a successful theory not only in terms of its explanatory power but also in terms of its practical applications, especially in medicine and agriculture (Mindell, 2006; Poiani, 2012)¹. It is also a very ambitious and dangerous idea. It is ambitious in the sense that it purports to explain the origin of species—all species, from the simplest organisms (and indeed molecules) to the most complex living things. It is a dangerous idea because it suggests that, “evolution is, in the end, just an algorithmic process” (Dennett, 1995, 266). This implies that there is no transcendent being or God behind the splendor of life, but mechanical, self-perpetuating, material happenings devoid of any inherent meaning or purpose.

Later on, some theists contested this idea by introducing God into the evolutionary scheme (theistic evolution), but for most people, the primary and crucial mechanism of evolution, which is natural selection, renders such an interpretation untenable. It is nature that preserves “favourable variations” (Darwin, 1869, 92) or modifications which are advantageous to the organism in its struggle for survival. There does not seem to be an external agent needed for natural selection to do its job. For this reason most theists who are committed to the doctrine of creation based on scriptures choose to reject Darwinian account of the descent of life altogether (Moreland et al., 2017). Another interpretation would be to equate nature with God and to say that so-called mechanisms of evolution, like other laws of nature, actually describe the behaviour of God. While it is a simpler view than the classical theist one (where there are two separate entities, God and nature) it is not entirely clear what we gain from this kind of pantheistic personification of nature.

¹ There is a journal dedicated to practical applications of evolutionary theory by the name of “Evolutionary Applications”. See here <https://onlinelibrary.wiley.com/journal/17524571>.

If the theory of evolution is so successful, why is there a need for alternative interpretations? Although the apparent answer is that the theory, when approached from a naturalistic standpoint, doesn't allow for God's intervention in nature or involvement in natural processes, another motivating factor for entertaining the idea of divine intervention may be that the theory is not found satisfactory enough. Even if we take into account the vast geological timescale of the Earth, we must admit that it is quite challenging to grasp the idea that all living organisms ultimately descend from a single common ancestor. Recognizing that the beaks of Galapagos finches varied according to the principles of evolutionary adaptation is one thing; saying that these birds ultimately descended from theropod dinosaurs is another. In other words, almost no one rejects microevolution or finds it difficult to accept, but the idea of macroevolution meets resistance.

Whether it is microevolution or macroevolution, the transformation of species largely depends on the presence of mutations (alterations in the DNA sequence), which serve as raw materials upon which natural selection operates. However, "mutation" is not usually defined as a neutral term as suggested in the parentheses above. "Mutations" they say, "are simply errors in DNA replication" (Coyne, 2009, 128). As a result, all the complexity and functionality we see in nature is essentially nothing but an accident. How could it be otherwise, since the traditional view of evolution excludes purposes or goals from nature? Although it is not a surprising result, it is most likely this aspect of the theory of evolution that will drive a person to seek an alternative interpretation, regardless of their belief.

Other than the concept of divine intervention, is there an account that does not make mutations completely random? What does science say about this? In their article published in the journal *Nature*, Cairns et al. (1988), based on some experiments, suggested that "cells may have mechanisms for choosing which mutations will occur." Later, this notion became known as directed or adaptive mutation, describing any process through which advantageous mutations emerge in response to selective conditions (Roth et al. 2006, 479; Foster, 1998). Accordingly, organisms can, to some extent, influence the occurrence of mutations in their genomes in a way that enhances their adaptation to certain (stress-induced for example) environmental conditions.

The adaptive mutation hypothesis is highly controversial (Savic, 2009; Brisson, 2003; Lenski – Mittler, 1993), but the possibility that the hypothesis is correct or that the traditional view is flawed is sufficient for us to engage in philosophical speculation. In fact, the concept of divine intervention is one of these speculations, but there are other ways to explain the phenomena. In this regard, I will argue that panpsychism can be used to explain possible non-random mutations, and, therefore, a panpsychist interpretation of the theory of evolution can be given. According to this interpretation, if cells "choose" mutations in line with certain environmental conditions, it implies that they possess abilities that we might call "mental".

Panpsychism is generally understood as the view that "mentality is a fundamental feature of the world which exists ubiquitously throughout the world" (Seager, 2020, xi). Although it is a proper definition, it does not tell us how the term "mentality" should be understood. In order to show what kind of panpsychism can be integrated with the theory of evolution, it is necessary to clarify the term in question. But first, let us examine how receptive the theory of evolution is to alternative interpretations regarding mutations.

1. The Possibility of Non-randomness of Mutations

Mutations are not the sole mechanism of evolution. Other well-known mechanisms are, genetic drift, gene flow (migration), non-random mating, and, of course, natural selection (Whitlock, 2014, 305). It is Darwin's great insight that in their struggle for survival, organisms preserve "variations, however slight, and from whatever cause proceeding, if they be any degree profitable to the individuals of a species" (Darwin, 1869, 72). Moreover, even if he didn't know by what processes it occurred, he nevertheless concluded that these variations or traits "will generally be inherited by the offspring."

After the birth of genetics and the discovery of DNA, we now understand these processes quite well, hence the "modern synthesis". We've come to know that for evolution to operate, certain alterations must take place in the genetic material of individuals. Evolutionary mechanisms such as natural selection and genetic drift—changes in gene frequencies due to chance events—act only if there is variation in the genetic material, and the existence of these variations ultimately depends on the existence of mutations.² Even if a genetic variant is introduced to a population through migration or gene flow, it must have originated as a mutation. In this respect, mutations are essential to evolution. Without mutations evolution simply could not occur. Mutations provide the necessary material for populations to adapt to changing environments, and, over time, lead to the emergence of new species with the filtering act of natural selection. But how do mutations arise?

Mutations can arise due to internal or external factors. The most common internal factors leading to mutations are errors that occur during the process of DNA replication. These errors include the substitution, insertion, or deletion of nucleotides, which are the building blocks of DNA and RNA (Zimmer-Emlen, 2016). Extrinsic factors contributing to mutations typically involve the exposure of cells to radiation, harmful chemicals, or viruses. These factors can directly damage DNA or disrupt the replication process. Mutations can be beneficial, neutral or deleterious (Mayr, 2001, 107). Only beneficial mutations are favored by natural selection. Since neutral mutations have no effect on the phenotype (observable properties or traits of an organism), they are immune to selection. On the other hand, deleterious mutations are eliminated over time by natural selection because of their negative effects on the fitness of the organism. It should be added that mutations must occur in reproductive cells (sperm or egg cells) to have an effect on the genetic makeup of the next generation and thus have evolutionary significance. Mutations in somatic cells (body cells other than sperm and egg cells), which are non-reproductive, typically do not get passed on to offspring.

So, why are mutations considered random or chance events? First of all, DNA replication is a highly accurate process, and mutations are anomalies that occur occasionally as mistakes. Secondly, it is impossible to know or predict which gene will undergo mutation in a specific cell of an individual. Lastly, and most importantly, the occurrence of mutations does not depend on whether they are beneficial or harmful (Ayala, 2007, 77).

² I say "ultimately", for although "all new genes are produced by mutation, most of the phenotypic variation in natural populations that is available for selection is the product of recombination" (Mayr, 2001, 108). Recombination refers to the process by which genetic material is exchanged between two similar or identical molecules of DNA. This process can occur during the formation of reproductive cells or during certain stages of the cell cycle. During sexual reproduction, for example, the chromosomes from the mother and father undergo recombination, leading to offspring with a unique combination of genetic material. This process contributes to the variability within a population and is a key factor in evolution through natural selection.

There is a well-known experiment illustrating this final reason (Futuyma – Kirkpatrick, 2017, 95). This experiment, called replica plating, was conducted by Joshua and Esther Lederberg in 1952 using *E. coli* bacteria. While most *E. coli* bacteria are vulnerable to a virus named T1, there are occasional mutations that render the bacteria resistant to this virus. The Lederbergs started with a single cell of *E. coli* that wasn't resistant to the virus and cultivated it into numerous colonies on a petri plate (master plate). They used a disk covered in velvet, gently pressing it onto the master plate to pick up cells from each colony. Then, they pressed the velvet onto several sterilized replica plates, transferring the cells. The clever design ensured that the positions of colonies on the master and replica plates were the same, facilitating the observation of how the resistant trait spread among colonies.

The subsequent phase of the experiment involved subjecting all the plates to a culture of the T1 virus. As anticipated, most of the bacteria were killed by the virus, except those with the resistance mutation. If the resistance mutation had occurred randomly, independent of the presence of the T1 virus, some bacteria should have possessed it before the virus was introduced. In such a scenario, the same colonies would have survived across all replicas since they would all share the resistance mutation. However, if the mutation only occurred after exposure to the virus, it wouldn't have been present before the virus was added. Ultimately, the bacteria developing the mutation should differ in each replica because the mutations would have taken place after the transfer.

The Lederbergs observed that each petri dish appeared quite similar, indicating that the resistance mutation occurred before the transfer and, therefore, before exposure to the virus. This indicated that beneficial mutations occurred randomly, not because they were beneficial.

This experiment, along with another famous one (Luria – Delbrück, 1943) that achieved similar results, was accepted by scientists as proof that mutations are entirely random. However, another study conducted by Cairns et al., thirty six years after the replica plating experiment, told a different story. For Cairns et al. “these classical experiments could not have detected (and certainly did not exclude) the existence of a non-random, possibly product oriented form of mutation” (Cairns et al., 1988, 142). What these experiments prove is that some bacterial mutations occur randomly. To claim that all mutations are random, it would be necessary to give bacteria enough time and see what they would do.

So instead of using a bacteriophage that kills the bacteria instantly, Cairns and his colleagues considered placing the bacteria in an environment that was not conducive to growth. They created an environment where lactose was the only available food source for the *E. coli* bacteria. However, some cells carried a mutation that allowed them to utilize lactose more efficiently. The researchers hypothesized that if cells could actively select beneficial mutations, the frequency of these mutations would increase in the population over time. The results showed an increase in the frequency of beneficial mutations related to lactose utilization, while rates of other mutations which offered no selective advantage did not exhibit the same increase.

Cairns et al. interpreted these findings as evidence that the bacteria somehow “chose” specific mutations in response to the environmental challenge. The organisms not only appeared to know when they needed to mutate but also which gene to mutate. This experiment led to the proposal of the idea of directed or adaptive mutation, suggesting that cells might have mechanisms to actively choose mutations that confer a selective advantage in specific environments.

“Choose” might be the wrong word, but it seems likely that more than random events are at play here. Other studies have also supported the results achieved by Cairns et al. (Wright, 2000; Rosenberg et al., 2012; Monroe et al., 2022). While these studies do not conclusively settle the discussion, they successfully raise questions about the authority of the orthodox view. The concern with adaptive mutations is that they appear to suggest a form of Lamarckism. Lamarckism, named after the French biologist Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), is now considered a discredited theory proposing that acquired traits during an individual’s lifetime can be passed on to the next generation. The association between Lamarckism and the theory of adaptive mutation lies not in their agreement on the process of genetic inheritance but in Lamarckism’s acknowledgment of the guiding influence of the environment on adaptation.

Therefore, the adaptive mutation hypothesis is not strictly a form of Lamarckism, but as Paul Davies has noted, it carries a “Lamarckian flavour” (Davies, 2019, 126). Davies concludes from experiments on adaptive mutation that the cell’s ability to implement beneficial mutations is not a spontaneous act on behalf of the cell but rather something that emerged during its past evolutionary history. In other words, “nature selects not just the fittest organisms but the fittest survival strategies too”. If we adhere to this explanation, we must accept that the cell’s “choosing” is nothing more than the application of evolutionarily inherited strategies—the information it uses to cope with the survival challenges of life.

But how do these strategies emerge in the first place? Do they also happen randomly? While Davies doesn’t provide an answer, he highlights that cells’ ability to actively manipulate their own genome (for example, correcting the errors that occur during DNA replication) may require a reconsideration of the orthodox view.

It seems, then, that the jury is still out on the scientific question, despite the fact that most scientists support the traditional view. Can we make sense of the adaptive mutation hypothesis on other grounds? Theodosius Dobzhansky, the famous evolutionary biologist who helped pave the way for the modern synthesis with his work in genetics, touches upon one way of doing this with the following words:

The most serious objection is that since mutations occur by “chance” and are undirected, and since selection is a “blind” force, it is difficult to see how mutation and selection can add up to the formation of such complex and beautifully balanced organs as, for example, the human eye. This, say critics of the theory, is like believing that a monkey-pounding a type writer might accidentally type out Dante’s *Divine Comedy* (Dobzhansky, 1950, 40).

The primary contention of this objection, generally voiced by theists, is that the complexity observed in living creatures is highly unlikely to be the result of random processes. Could there be some truth to this? There are certainly some points that need to be taken into account.

First of all, most mutations are not beneficial (Futuyma–Kirkpatrick, 2017, 575; Ayala, 2007, 77). They are either neutral or harmful. Secondly, no matter how beneficial they are to the individual organism, mutations occurring outside germ cells are not evolutionarily significant in the traditional Darwinian view.³ Thirdly, it will require more than a single mutation for the emergence

³ The situation differs when it comes to epigenetics, which falls outside the traditional Darwinian view. The essence of the epigenetic theory lies in the idea that substantial environmental changes throughout an individual’s life can lead to heritable

of a new bodily structure, let alone a new species. When we add these (and possibly some other) points together, it seems doubtful to attribute the complexity of life to the existence of random mutations.

This approach, which we can call the low probability argument, is frequently employed by proponents of intelligent design, who are most commonly theists.⁴ One aspect of the low probability argument revolves around the mathematical improbability of a functional body structure emerging by chance. Consider proteins—the fundamental building blocks of body structures—that play crucial roles in diverse cellular functions and indispensable for the overall regulation of the body. Proteins are composed of amino acids, of which there are 20 different types. Many proteins with various functions can be produced by using these 20 types of amino acids. However, the specific sequence of amino acids in a protein is crucial for its three-dimensional structure, and, consequently, its function.

As an example, let's take a relatively small protein consisting of 100 amino acids. With a simple mathematical calculation, if we consider that the probability of one amino acid being in the right place is $1/20$, the probability of 100 amino acids in the correct sequence will be $1/20^{100}$. Given that the number of atoms in the observable universe is around 10^{80} , we can say that this figure is astronomically low. And this is for just one protein. Life as we know it requires many more proteins—often longer than 100 residues—and other essential molecules to sustain itself. If we take all factors into account, the figure becomes even more staggering.⁵ Looking at the numbers alone, it seems implausible to explain the complexity of life solely by chance events like random mutations. So, what are we missing here?

For evolutionary biologists, the missing factor is the power of natural selection combined with the vastness of geological time. They emphasize that the process of natural selection, acting on variations provided by mutations, can gradually lead to the development and refinement of complex structures over long periods. Richard Dawkins, one of the most prominent evolutionary biologists, effectively communicates this idea in his book *Climbing Mount Improbable*. He uses the metaphor of climbing a mountain to illustrate how complex structures in living organisms could evolve gradually over time through a series of small, advantageous steps. Dawkins acknowledges that, if left entirely to chance, the formation of even a short protein or enzyme is almost mathematically impossible: “You don't need to be a mathematician or physicist to calculate that an eye or a hemoglobin molecule would take from here to infinity to self-assemble by sheer higgledy-piggledy luck” (Dawkins, 1996, 77). He emphasizes, however, that Darwinism is not a theory based on random chance. Instead, it is a theory of random mutation combined with non-random cumulative natural selection. Thus, evolutionary theory addresses the low probability problem “by breaking the improbability up into small, manageable parts, smearing out the luck needed, going round the back of Mount Improbable and crawling up the gentle slopes, inch by million-year inch” (Dawkins, 1996, 77).

modifications in that organism, which can be passed down to succeeding generations (Ward, 2018). More specifically, “epigenetics can be defined as the set of modifications to our genetic material that change the ways genes are switched on or off, but which don't alter the genes themselves” (Carey, 2012, 7). It's important to note that the field of epigenetics is still an active area of research, and scientists continue to explore its role in evolution and inheritance.

⁴ See for example, Dembski, 2002; Behe, 2007; Taslaman, 2007; Meyer, 2013; Axe, 2016.

⁵ Davies calculates that “the odds against producing just the proteins by pure chance are something like 10^{40000} to one” (Davies, 2003). Biologist and complex system researcher Stuart A. Kauffman writes: “It would take at least 10 to the 67th times the current lifetime of the universe for the universe to manage to make all possible proteins of length 200 at least once” (Kauffman, 2000, 144).

Focusing on the improbability of the first organic molecule forming by chance is pointless, as Darwinian evolution concerns itself with how life evolved, rather than how it initially emerged. In other words, evolutionary processes take place at the organismic level, involving changes in populations of organisms over generations. Nonetheless, some scientists have sought to bridge chemistry and biology, proposing that evolution is also applicable at the molecular level. For instance, distinguished chemist Addy Pross states that “the central biological paradigm, Darwinism, is just the biological manifestation of a broad physicochemical description of natural forces” (Pross, 2012, xiii). From this perspective, once a replicating molecule—such as DNA, RNA, or even a simple protein, depending on one’s preferred theory of life’s origin—arose by a chance event, natural selection would gradually shape the remaining elements of life.

However, there is still a long way to go from the first molecule to the first cell and from single-celled organisms to complex life forms. This journey requires numerous beneficial mutations, some of which likely need to arise concurrently. Even if we take into account the power of natural selection and the vastness of time, is it probable to traverse this long road with random mutations? Evolutionary biologist Lynn Margulis (1938-2011) addressed this issue in 2002:

Although random mutations influenced the course of evolution, their influence was mainly by loss, alteration, and refinement. One mutation confers resistance to malaria but also makes happy blood cells into the deficient oxygen carriers of sickle cell anemics. Another mutation transforms a gorgeous newborn into a cystic fibrosis patient or a victim of early onset diabetes. One mutation causes a flighty red-eyed fruit fly to fail to take wing. Never, however, did that one mutation make a wing, a fruit, a woody stem, or a claw appear. Mutations, in summary, tend to induce sickness, death, or deficiencies. No evidence in the vast literature of heredity change shows unambiguous evidence that random mutation itself, even with geographical isolation of populations, leads to specification.

There is ample evidence that speciation has occurred, ranging from anatomy and molecular biology to biogeography and the fossil record. However, similarly compelling evidence for the complete randomness of mutations is lacking⁶. Since Margulis wrote these lines, there has been a growing chorus of voices expressing dissatisfaction with various aspects of Darwinism, alongside the acceptance that mutations are entirely random. The common point of these objections appears to be the endorsement, in one way or another, of the concept of organism-centered evolution, wherein the organism plays a more active role in the evolutionary process (Walsh, 2015).

One prominent approach advocating for a reevaluation of Darwinism is known as the extended evolutionary synthesis (EES). EES challenges the modern synthesis, which its proponents perceive as limited by gradualism, externalism, and gene centrism. It proposes an expansion or revision of the Darwinian framework to incorporate new mechanisms and factors, such as non-genetic inheritance (for example, epigenetic modifications or cultural transmission), phenotypic plasticity, and niche construction (Pigliucci-Muller, 2010).

Although EES suggests enriching the evolutionary theory to better account for the complexity of biological systems and the diverse ways in which organisms evolve, it does not discard the

⁶ Another much more direct way to put it is this: “The power of natural selection is beyond dispute, but this power has limits. Natural selection can preserve innovations, but it cannot create them. And calling the change that creates them random is just another way of admitting our ignorance about it” (Wagner, 2014).

fundamental principles of natural selection and genetic inheritance, including randomness of mutations. On the other hand, the so-called third way of evolution (TWE) does not endorse the concept of mutations occurring entirely randomly. According to James Shapiro, one of the leading representatives of this view, “the capacity of living organisms to alter their own heredity is undeniable. Our current ideas about evolution have to incorporate this basic fact of life” (Shapiro, 2011, 2). He argues that cells possess mechanisms to actively restructure their genomes, coining the term “natural genetic engineering” to describe this modifying capacity (Shapiro, 2011, 43). For him, molecular agents—the operators of natural genetic engineering—are like human engineers when they create new products or enhance existing functions for greater efficiency or responsiveness (Shapiro, 2011, 129). Just as an engineer, when needing to adjust a system, doesn’t randomly tinker with its components or start from scratch, cells utilize existing evolutionary innovations as the foundation for creating new genomic architectures.

If it seems like mental traits are being ascribed to cells, you are not mistaken. Shapiro asserts that “living cells and organisms are cognitive (sentient) entities that act and interact purposefully to ensure survival, growth, and proliferation. They possess corresponding sensory, communication, information-processing, and decision-making capabilities” (Shapiro, 2011, 143). This is a direct rejection of the modern synthesis’s mechanistic view of organisms.

Physiologist and biologist Denis Noble, another prominent advocate of TWE, also contends that the modern synthesis fails to fully recognize and integrate new scientific findings and developments. He suggests the replacement rather than the extension of neo-Darwinism because “the existence of robust mechanisms of trans-generational inheritance independent of DNA sequences runs strongly counter to the spirit of the Modern Synthesis” (Noble, 2015, 7). According to Noble, the view of living systems as machines stems from the belief that information flows unidirectionally, moving from genes to proteins and subsequently to organismic functions. He calls this idea the Central Dogma, which states that “the genotype maps to the phenotype in a one-way causative fashion”, and he further adds, “making us prisoners of our genes” (Noble–Noble, 2023). Yet, the fate of organisms is not up to the whims of genes. The main actor is the organism itself. Self-regulating organisms, much like arranging musical notes in different ways to create compositions, utilize their genetic heritage to produce a variety of potential outcomes. Additionally, when confronted with environmental stress beyond their heritage’s capabilities to cope, they can modify their genes, showcasing their ability to change their genetic heritage. It is actually this ability to evolve actively that enables macroevolutionary transformations to occur.

For these scientists, despite the rapid increase in empirical data that clearly reveals incompatibilities with the modern synthesis, mainstream evolutionists maintain their attitude that there has been no change in the basic assumptions (Shapiro–Noble, 2021). The likely reason behind this attitude is the fear that revising -or worse, rejecting- the modern synthesis could open the door to interpretations that seek to explain biological processes by invoking supernatural agents, such as creationism or intelligent design. However, TWE explicitly rejects both creationism (and intelligent design, which can be considered a variant of it) as well as the modern synthesis. This is precisely why they refer to their movement as “the third way”:

The vast majority of people believe that there are only two alternative ways to explain the origins of biological diversity. One way is Creationism that depends upon intervention by a divine Creator. That is clearly unscientific because it brings an arbitrary supernatural force into the evolution process. The commonly accepted alternative is Neo-Darwinism, which is clearly naturalistic science but ignores much contemporary molecular evidence and invokes a set of unsupported assumptions about the accidental nature of hereditary variation.⁷

The TWE appears to aim at reintroducing purposes and goals into the living world without reverting to old methods and outdated concepts. For example, they use the term teleonomy to express the idea that “living systems exhibit/demonstrate an evolved, means–ends purposiveness” (Corning et al., 2023). This differs from the infamous term teleology in that teleonomy denotes an internal purposiveness within living beings, whereas teleology implies an overarching plan at work in the biological world (Okasha, 2023, 237). Evolution is blind in the sense that there are no externally imposed long-term goals or ends for organisms. However, this does not mean that organisms lack goal-directed behavior or short-term goals that they fulfill (Noble–Noble, 2017).

Of course, for TWE, goal-directed behavior is not limited to activities connected with “migration, food-getting, courtship, ontogeny, and all phases of reproduction” (Mayr, 1988, 45). It also encompasses organisms’ capacity to alter their genetic material in response to changes in the environment. Accordingly, goal-directed behavior occurs not only at the organismic level but also at the cellular level. Indeed, it is primarily the purposeful actions of cells that are responsible for the emergence of an increasingly complex living world through evolution (Baluška et al., 2023).

These are controversial issues, and a paradigm shift in evolutionary biology is not expected any time soon. While it may not be possible to say that many scientists have embraced the ideas of TWE (Svensson, 2023, 176), those who have are nonetheless engaged in legitimate scientific research, much like mainstream scientists. I am not a scientist, so I cannot be in a position to decide between the traditional view and its alternatives. In this chapter, my sole aim was to demonstrate how the adaptive or directed mutation hypothesis finds acceptance within the scientific community. This acceptance is driven by factors such as the lack of strong evidence supporting complete randomness and the presence of evidence suggesting the possibility of non-random mutations.

From now on, I am going to argue, after some clarifications, that this scientifically supported idea aligns well with panpsychism from a metaphysical point of view.

2. How to Understand Panpsychism?

Panpsychism seems to have gained popularity in recent years. Aside from its relative advantages in addressing the problem of consciousness, one of the key reasons for its appeal is that it allows for discussions of purpose and meaning without invoking a supernatural entity. A supernatural entity like God can undoubtedly provide purpose and meaning to life, but this would come at the cost of needing to justify the existence of such a being. Since the meaning of life -if there is any- is already inherently mysterious, attempting to solve it with another mystery like God is unlikely to be a successful endeavor. Consequently, naturalistic explanations, especially as

⁷ The Third Way of Evolution, “Home” (Retrieved November, 16 2023).

naturalism increasingly becomes a default position -at least in academic circles- tend to be more favored.

Panpsychism is not naturalistic due to its assertion that mentality exists ubiquitously throughout the world. For the idea that mentality is everywhere in the universe is not sufficiently clear and can be thought of in both immanent and transcendental terms. For example, the fact that a transcendent God sees, knows, or encloses everything with his/her mind can be thought of as being present or existing everywhere in the universe. What makes panpsychism naturalistic is its view of mentality as intrinsic to matter. The mind doesn't reside in matter, rather, it is found within matter. In other words, matter in itself, by its very nature, is mental or has qualities that can be characterized as mental.

Here, panpsychists not only assume that matter have an intrinsic nature, but also argue that this nature is mental in character. So, why should matter have an intrinsic nature beyond its structural or relational features which are described by our mathematical models?⁸ Because if it weren't so, we would have difficulty explaining the actual existence of matter. As the renowned physicist Stephen Hawking put it: "The usual approach of science of constructing a mathematical model cannot answer the questions of why there should be a universe for the model to describe" (Hawking, 1988, 174). Furthermore, science remains entirely silent on the intrinsic nature of matter. Bertrand Russell (1872-1970) made this observation in his *The Analysis of Matter*: "Physics, in itself, is exceedingly abstract, and reveals only certain mathematical characteristics of the material with which it deals. It does not tell us anything as to the intrinsic character of this material" (Russell, 2023, 9).

The assertion that matter have an intrinsic nature presupposes the distinction between appearance and reality, a concept found in philosophers like Plato, Descartes and Kant. According to Kant, for example, our perception or experience of the world is shaped by our mental faculties, such as space, time, and the categories of understanding. While we can perceive objects through our senses, our perception is filtered through these mental structures. As a result, we perceive objects only as they appear to us. However, Kant believed that beyond our perception of objects lies their true nature, which he referred to as "things-in-themselves." The concept of things-in-themselves represents the idea that there is a reality independent of our perceptions, but that this reality is inaccessible to human knowledge: "...things as objects of our senses existing outside us are given, but we know nothing of what they may be in themselves, knowing only their appearances, i.e., the representations which they cause in us by affecting our senses" (Kant, 1977, 30).

There is a real physical world out there (i.e., subjective idealism is false), but we can never know its true nature using our cognitive apparatus, as that apparatus can only provide us with an image of the world. Nevertheless, Kant sees it as possible that the intrinsic nature of matter is mental in character. When talking about the mind-body problem, he raises this possibility:

⁸ In philosophy of science this question raised by the structural realists who argue that our scientific theories do not describe the real nature of physical things -what they are in themselves- but rather their structure, "the relations that are captured in the theory's equations" (Bokulich-Bokulich, 2011: xi). To give an example, for a structural realist, what matters is not the reality of electrons -whether they exist or not- but the reality of relations between electronic phenomena that are described by Maxwell's equations and preserved throughout various physical theories. There are two kinds of structural realism: Epistemological structural realism (ESR) and metaphysical structural realism (MSR) (Ladyman, 1988). While ESR remains agnostic about the intrinsic nature of matter, MSR declares that all that exists is structure and that matter has no other intrinsic nature. ESR is no threat to panpsychism but MSR is. Since it is beyond the scope of this study, I do not intend to provide a detailed criticism of the MSR here, but only include the most serious objection raised against it, especially by panpsychists.

...if one considers that two kinds of objects [mind and body] are different not inwardly but only insofar as one of them appears outwardly to the other, hence that what grounds the appearance of matter as thing in itself might perhaps not be so different in kind, then this difficulty vanishes... (Kant, 1998, 456).

Russell makes a similar remark:

As regards the world in general, both physical and mental, everything that we know of its intrinsic character is derived from the mental side, and almost everything that we know of its causal laws is derived from the physical side. But from the standpoint of philosophy the distinction between physical and mental is superficial and unreal (Russell, 2023, 372).

If matter have an intrinsic nature, there is a real possibility that it is mental in character. This is because the only evidence we have for the intrinsic nature of matter is our own mental states. The fact that our brains can generate these states could be seen as an indication that matter, in general, may have such a capability.

Let us assume, then, that matter have an intrinsic nature that can be characterized in mental terms. This is where the different interpretations of panpsychism come into play. All forms of panpsychism take mentality as fundamental, but they differ on how this mentality should be understood.

A widely held view among panpsychists posits that the mind is one of the fundamental properties of matter, alongside mass, charge, and spin (Skrbina, 2009, xii). In this case, the mind is either a physical property or a mental property.⁹ If we think of physical properties as attributes or characteristics of physical objects or systems that can be observed or measured, then mentality cannot be considered a physical property for the simple reason that minds are neither observable nor measurable. However, this does not preclude minds from being physical. They can be physical, just as quantum fields are physical. While we cannot directly observe or measure quantum fields in the same way we can observe and measure macroscopic objects, their effects can be observed indirectly through experimental techniques in particle physics. Similarly, while we cannot directly observe minds, we can observe their effects through our subjective experiences - thoughts, emotions and feelings. Thus, there can be physical minds in the universe without them being physical properties that can be attributed to anything.

The idea that seems more convenient or natural to adopt here is to think of mentality as mental properties of physical entities. Mental properties are typically understood to denote non-physical properties. In the philosophy of mind, the view that mental properties are distinct from physical properties but dependent on the same physical substrate is called property dualism (Mandik, 2010, 37). Electrons have mental properties alongside their physical properties, just as our brains have mental properties alongside their physical properties. Therefore, regarding the mind as a fundamental mental property entails extending property dualism, with all its problems, down to the quantum level. One glaring issue with property dualism is that, while it acknowledges the dependence of mental properties on the physical substrate, it fails to provide a satisfactory explanation of how the mental can autonomously influence the world apart from

⁹ Actually, a third option is possible: the mind could belong to a category of properties distinct from both physical and mental properties. However, given our conventional understanding of mental properties as non-physical, it remains unclear how to classify this third type. Moreover, the usefulness of such a classification is dubious, as it introduces additional entities.

the physical. The relationship of dependence from the physical to the mental suggests physicalism rather than dualism.

Another way to think about mentality is to conceive of it as a substance rather than a property. Again, the mind is either a fundamental material substance or a mental substance. The view that considers the mind as a mental substance, like the soul, is known as substance dualism. A panpsychist version of substance dualism would hold that what is found within matter is a soul-like substance. Historically, substance dualism has been predominantly advocated by thinkers with religious sensitivities. Consequently, the entity responsible for placing the soul-like substance into matter was often conceived as God. While we do not know the mechanism by which God might have placed the soul into matter, we do know that once matter and soul were separated as distinct substances, reuniting them -as our experiences suggest- has proven to be quite challenging. Hence, the enduring mind-body problem.

How about the mind as a fundamental material substance? Such a metaphysical view is possible and is advocated in contemporary philosophy, particularly by Galen Strawson. Strawson asserts that “mind is the stuff of reality, the (‘categorical’) stuff being of reality” (Strawson, 2020, 317-18)¹⁰. By “stuff” he means “whatever it is that gives the structural-relational features of reality their concrete existence” (Strawson, 2020, 318). If we express physical stuff in the language of modern physics as energy, then, according to Strawson, energy is also equivalent to experientiality, which refers to what we understand as mentality. So, for Strawson “the ultimate, intrinsic, categorical nature of physical stuff is experience, experientiality” (Strawson, 2020, 319). He terms this perspective as “physicalist pure panpsychism”. It is “pure” because it does not merely propose that experientiality is one of the fundamental features of reality, but rather that experientiality or mentality is all there is to reality. If I understand Strawson correctly, physicalist pure panpsychism can be seen as a kind of idealism in that it reduces reality to mentality or accepts the ontological priority of the mental. Thus, quite surprisingly, conceiving of the mind as a fundamental material substance leads us to idealism.

The problem with this view is explaining how a fundamental mental reality enables physical existence. There are things in the world for which we have no reason to believe they have experiences or mentality. While we might say that the atoms making up a chair are experiential, we are less inclined to accept that the chair itself is. Yet, chairs exist (very likely) as non-experiential things. The only way to render non-experiential things experiential seems to be by embracing subjective idealism, which posits that everything exists as a perception, image, or thought.¹¹

We have seen that when we consider mentality formally, we can think of it both as a property and as a substance. This leads to different types of panpsychism -panpsychist dualism, panpsychist physicalism, and panpsychist idealism- as philosophical standpoints. We should also consider mentality in terms of its content: What is this mentality about? For Strawson and many

¹⁰ Although Strawson's view can be traced back to his well-known articles *Real Materialism and Relistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism* (2008), it has recently been expressed more forcefully.

¹¹ Although Strawson tries to distance himself from a Berkeleyan-style subjective idealism in his article, he seems to unintentionally flirt with that view: “...if the universe is space-time, and if space-time is stuff, and if it is experiential stuff, and if it is also, in a fundamental sense, a unity, and if the existence of an experience entails an experiencer, in some fundamental and ineliminable sense, as I believe it does, then -so it seems- we must not only suppose that the universe is itself a subject, but must also (unless considerations about the nature of time show this to be a mistake) suppose that it is experiencing all the disparate and often mutually incompatible thoughts and feelings of all sentient beings” (Strawson, 2020, 334). Given this statement, it would not be unreasonable to argue that everything that exists, not only sentient beings with their thoughts and feelings, but also insentient ones such as chairs, are experiences of the mind of the universal subject.

others, it is about experience. Experiencing an event or moment implies that the encounter or interaction with the object of experience generates a certain inner state or feeling within the subject. To use philosopher Thomas Nagel's famous phrase, if an entity experiences the world, there must be something it is like to be that entity (Nagel, 1974, 436).

The concept of experience is closely related to the concept of consciousness. An entity experiences the world only when it is conscious of that world. Another idea associated with mentality is cognition. Cognition is somewhat an umbrella concept that encompasses mental activities such as perception, reasoning, memory, attention, language, problem-solving, and decision-making—essentially, all the processes that enable individuals to perceive, understand, and interact with their surroundings. Sentience is another related concept, usually understood as the ability of an organism to sense and respond to stimuli from the external environment. It is sometimes associated with consciousness and subjective experience, referring specifically to the capacity to experience sensations or feelings. Lastly, mentality can be linked with the concept of intentionality. Mental states always seem to be about or directed towards something, and this aboutness or directedness is expressed by the concept of intentionality. Intentionality is loosely connected to the word “intention,” as intentions are just one type of intentional state.

Therefore, when a panpsychist claims that mentality is inherently present in matter, they may mean that material entities such as particles and atoms, experience, are conscious, possess cognitive capacities, are sentient, or have intentionality.

3. Panpsychism and Evolution

Evolution is a natural phenomenon. This means that if we want to relate any metaphysical theory to evolution, it is important for that theory to be situated within a naturalistic framework to ensure the plausibility of the relationship. Certainly, ideas that we currently consider inexplicable by natural means can be naturalized over time as possible gaps in our knowledge or understanding are filled. The world could indeed turn out to be comprised of two distinct realms—physical and mental (dualism)—or it could be entirely a product of the mind (idealism). However, based on our current knowledge and common sense, the world appears to be entirely a physical place governed by physical laws.

As we have seen, panpsychists do not view the mind as something outside or beyond matter. All forms of panpsychism operate from the same basic assumption: the idea that the mind is intrinsic to matter. However, they reach different conclusions in their efforts to establish the connection between mind and matter. Even when we say “the connection between mind and matter”, we are using a dualistic language, yet dualism -being the view that creates the mind-body problem in the first place- has not been successful in comprehending the nature of things. Therefore, a monistic version of panpsychism might offer a more promising approach.

Strawson's physicalist pure panpsychism is one of those monistic approaches, but since it reduces reality entirely to mentality, it leans toward the idealist side of monism, thereby straying from naturalism. It seems that what we require is a metaphysical view that neither reduces the physical to the mental nor the mental to the physical, while also avoiding dualism. Is there such a nuanced view?

There is such a view, found in thinkers like Arthur Schopenhauer (1788-1860), Gustav Fechner (1801-1887) and William James (1842-1910). We may call this “dual-aspect panpsychism”. This view draws its theoretical basis from dual-aspect monism, which can be traced back to Baruch

Spinoza (1632-1677). According to Spinoza, thought and extension are two attributes of the same substance (Nature/God). In other words, “the order and connection of ideas is the same as the order and connection of things” (Spinoza, 2002, 247). This implies that for every physical entity, there is an associated mental aspect, and vice versa. Just as the mind is an idea for the body, the body is an object for the mind: “The object of the idea constituting the human mind is the body” (Spinoza, 2002, 251).

Spinoza also speaks about the inner nature of things and introduces a metaphysical principle: “Each thing, insofar as it is in itself, endeavors to persist in its own being.” He calls this tendency toward self-preservation “conatus”. According to Spinoza, the conatus, or the drive of each thing to preserve its existence, is nothing other than the actual essence of the thing itself (Spinoza, 2002, 283).

Schopenhauer, drawing inspiration from Spinoza, posits another metaphysical principle to describe Kant’s thing-in-itself: “...this thing in itself, this substratum of all phenomena, and therefore of the whole of nature, is nothing but what we know directly and intimately and find within ourselves as the will” (Kant, 1889, 216). For him, will is the noumenon of things -what is behind the representations- and it is this will that gives them the power to exist and act (Schopenhauer, 1889, 217). Schopenhauer is quite clear that all entities, organic or inorganic, by virtue of their existence, have this will¹², and the body as will is not separate from the body as representation —hence dual-aspect panpsychism of Arthur Schopenhauer (1969, 100):

The act of will and the action of the body are not two different states objectively known, connected by the bond of causality; they do not stand in the relation of cause and effect, but are one and the same thing, though given in two entirely different ways, first quite directly, and then in perception for the understanding. The action of the body is nothing but the act of will objectified, i.e., translated into perception.

Gustav Fechner (1801-1887) is also in agreement with Schopenhauer when he says: “What will appear to you as your mind from the internal standpoint, where you yourself are this mind, will, on the other hand, appear from the outside point of view as the material basis of this mind” (Schopenhauer, 1860, as cited in Clarke, 2004, 70). According to Fechner, what we call the mind is the inwardly experienced side of things, whereas matter is the outwardly observed side. Reality is perceived as physical from an external perspective and as mental from an internal one. Fechner’s view is panpsychist because he expands this psychophysical conception of reality beyond living organisms to include the non-living world (Heidelberger, 2004, 173).

James, who admitted late in his career that he came to a “general view of the world almost identical to Fechner’s” (James, 1920, 309-10), put forward ideas that openly reveal his affinity to panpsychism in his writings (Lamberth, 1997). James’s view was a dual-aspect kind of panpsychism because he believed that mind and matter are two aspects of the same fundamental stuff:

¹² “...accordingly, not only the voluntary actions of animals, but the organic mechanism, nay even the shape and quality of their living body, the vegetation of plants and finally, even in inorganic Nature, crystallization, and in general every primary force which manifests itself in physical and chemical phenomena, not excepting Gravity, —that all this, I say, in itself, i.e. independently of phenomena (which only means independently of our brain and its representations), is absolutely identical with the will we find within us and know as intimately as we can know anything” (Schopenhauer, 1889, 217).

There is no thought-stuff different from thing-stuff, I said; but the same identical piece of 'pure experience' (which was the name I gave to the *materia prima* of everything) can stand alternately for a 'fact of consciousness' or for a physical reality, according as it is taken in one context or in another (James, 1922, 137-138).

Reality is experiential through and through. For James, we should reach the same conclusion when we approach from an evolutionary perspective: "If evolution is to work smoothly, consciousness in some shape must have been present at the very origin of things" (James, 1981, 152). If physicality is there at the beginning so should mentality. Since the process of evolution does not create physical bodies from scratch, it should not create mentality from scratch either. Physical complexity should develop mutually with mental complexity.

Although the orthodox view holds that evolution had no purpose in creating increasingly complex minds, what we observe in natural history is the emergence of complex minds in tandem with the increasing complexity of brains. Viewed this way, dual-aspect panpsychism integrates well with an evolutionary framework. The notion that both physical and mental aspects evolve together aligns with the observed emergence of sophisticated minds as brains become more intricate. Moreover, the idea that the mind has existed in some form since the beginning of biological history seems more comprehensible than the notion that it emerged at a specific point. If the evolutionary process introduced mentality at a certain moment, we face a challenging question: What made that moment special? Exactly what advantage did mentality confer on organic matter in terms of survival and reproductive success, such that it was favored by natural selection? In other words, what specific tasks were biological organisms unable to perform before the emergence of mentality, but became capable of doing with its development, thus enhancing their survival and reproductive success? It is difficult to say.

Besides that, the idea that a phenomenon like the mind could be created from scratch with a certain configuration of matter seems implausible. No matter how you arrange matter (no pun intended), shouldn't you eventually just get more matter? This is to be expected, because awareness, sensations, thoughts, emotions, and feelings are nothing like atoms, molecules, minerals, soil, and stone. Unless we assume that matter have mind-like qualities in itself, it seems to remain a complete mystery how the former can emerge from the composition or interaction of the latter.

Of course, when we make this assumption, we will encounter further problems, such as explaining how smaller mental units (like the mind of atoms) can give rise to larger mental units (such as the mind of molecules). However, these problems don't pose the same kind of tough conceptual difficulties that the materialist perspective encounters. While panpsychism can answer the question of why mentality with its various lower and higher powers exists in the world at all, the materialist view, which completely divorces matter from mental characteristics, has no better answer than claiming "it is a brute fact." This is the real difference between the two camps.

Although materialism and panpsychism are opposing metaphysical views, a physicalist version of dual-aspect panpsychism is possible. Indeed, it may even be the most viable option. The term "materialism" is often used interchangeably with "physicalism". However, given the historical usage of the term materialism in philosophy,¹³ it may be useful to make a distinction between it

¹³ For instance, George Berkeley (1685-1753) defines "matter" as "an inert, senseless substance, in which extension, figure, and motion do actually subsist" (Berkeley, 1878, 198). Accordingly, materialism was not confined to the thesis that "everything is material"; it also involved a judgment about the nature of matter.

and physicalism, as the two do not carry identical connotations. Physicalism asserts that everything is physical, while materialism goes further, claiming that the physical is inherently devoid of mentality. By making this distinction, physicalistic dual-aspect panpsychism appears as a coherent metaphysical position. If the fundamental stuff of reality is physical, then mentality exists as the other aspect of this stuff. Thus, mentality is not a property but is just as substantive as the physical. Since there is only one substance, there can't be a causal interaction between the mental and physical, as they are two aspects of the same underlying reality.

If this is the case, how can the occurrence of non-random mutations, and hence adaptive evolution, be understood within physicalistic dual-aspect panpsychism? How do we explain the seemingly purposeful actions of cells and organisms, such as modifying or manipulating DNA sequences, without invoking the concept of mental causation?

On a conceptual level, the behaviors of cells and other lesser organisms are not fundamentally different from those of higher animals, including humans. We are purposeful beings, but there is no evidence that our purposeful actions are created by the top-down influence of our mind on our bodies. On the contrary, scientific evidence has been presented to demonstrate that such an effect does not exist (Libet, 1993; Haynes, 2011). It seems that it is the brain that makes the decisions and carries out the actions. This is not a surprising fact for physicalistic dual-aspect panpsychism because, in this view, purposeful actions can be explained with reference to the mental aspect of the physical system, i.e., the brain, without denying its deterministic role.

Certainly, having a brain is not a prerequisite for possessing a mental aspect. In panpsychism, mentality isn't exclusive to entities with brains or central nervous systems. Microorganisms like bacteria, cells, protein molecules, and even atoms and subatomic particles can perform actions that are meaningful and exhibit a sense of purpose. The purposeful behavior of a developed animal is not of the same complexity as that of simpler beings, but the difference is one of degree, not of kind.

So, if we consider mentality in terms of its content, which one among them can be seen as the common mental denominator shared by all spontaneously interacting entities?¹⁴ The least demanding, most inclusive candidate seems to be intentionality. As mentioned earlier, intentionality refers to the idea that mental states are always about or directed towards something. According to Franz Brentano, who introduced the term into contemporary philosophical discourse, intentionality is the "mark of the mental". In a famous paragraph, he explains the term as follows:

Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as object within itself, although they do not all do so in the same way. In presentation something is presented, in judgement something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired and so on (Brentano, 1995, 68).

¹⁴ Here, I'm using the expression "spontaneously interacting entities" to simply distinguish objects that seemingly do not have mentality, such as a table or a rock, from those that do. According to dual-aspect panpsychism, a table does not have mentality because its only physical activity is nothing other than the individual and collective activities of the atoms that constitute it.

The term “intentional inexistence” might be misleading, as it does not imply the possible or actual non-existence of objects of thought. Instead, it simply denotes what is later stated in the paragraph: “Every mental phenomenon includes something as an object within itself.” As Tim Crane puts it, intentional inexistence literally means “existence in the mental act itself” (Crane, 2006, 26). The object of thought or perception resides within the mental act itself, not necessarily in the external world. In Brentano the divide between the mental and physical is preserved: “This intentional inexistence is characteristic exclusively of mental phenomena. No physical phenomenon exhibits anything like it” (Brentano, 1995, 68). In dual-aspect panpsychism, however, there is no such divide. Thus, physical phenomena can exhibit intentionality due to their inner mental aspect. The actions of physical phenomena are always directed towards something —whether objects with extension, like bodies, or objects without extension, like thoughts and purposes.

For example, while the intentional action of a cell may be about the DNA material (a macromolecule, which is an extended object), it may also be about the ensuring of survival and proliferation (a purpose, which is a non-extended object). The concept of intentionality allows us to consider the purposeful behavior of entities without necessarily attributing complex cognitive capacities, such as thinking, deciding or choosing, to them. These capacities are present to varying degrees in humans and other animals, but are likely absent in simpler organisms and cells. However, fundamentally, they all exhibit intentionality in the same way.

Even atoms, though their actions cannot be about survival and proliferation like cells, may be directed towards other atoms and the idea of being part of a larger whole —that is, to create. In the context of evolutionary theory, the occurrence of mutations should not be viewed as teleological events dependent on the will or volition of cells or organisms, nor should they be seen as entirely undirected processes. Actions can be directed without conscious will or deliberate planning; in other words, they can be teleonomical. Adaptive evolution takes place not because organisms decide and will it into being, but because they are mentally concerned - albeit unconsciously on the organismic level- with changing conditions.

When information about the outside world is shared with the body’s cells and molecules, the body may act on this information, and sometimes this action results in adaptation. This is a wholly natural process, but it is important to recognize that the driving factor here is the tendency toward self-preservation (Spinoza’s conatus) or the power to exist and act (Schopenhauer’s will). These tendencies stem from the mental aspect or intrinsic nature of beings. As long as we try to understand the physical through a materialist lens, there seems to be no explanation for the unconscious desire of beings to persist or their propensity to act and create. Dual-aspect panpsychism suggests discarding that lens while leaving everything else unchanged.

Conclusion

A panpsychist interpretation of evolutionary theory necessitates an interpretation of both evolution and panpsychism. The interpretation of evolution hinges on the contingency of the randomness of mutations. Scientific data on the subject seem to support both conclusions: that mutations are entirely random and that they are at least partially non-random. If mutations are not entirely random, meaning that directed mutations are a reality, it can be argued that some adaptations, which externally appear purposeful, may indeed be so. This leads to a philosophical issue regarding how to understand the purposefulness in question. Panpsychism can be

considered a candidate for explaining purposefulness in nature. There is nothing supernatural about panpsychism, as its sole hypothesis is that matter have an intrinsic mental character that science has yet to access. However, to provide a fully naturalistic account of panpsychism, we must think of it in physicalistic terms. This is where the need for an interpretation of panpsychism arises, as neither dualistic nor idealistic versions of panpsychism fully align with naturalism.

Dual-aspect panpsychism is a type of monism that views the physical and mental as two facets of the same substance. This means there is no causation between the mental and the physical. Material entities act by themselves and interact with other material entities due to their mental aspect, but what we observe is their physical aspect. The actions of entities are intentional; they are always directed toward something. When they act on their own, it may be about a desire or a purpose; when they interact with others (objects or individuals), it may be about the other's body or presence. The intentional actions of cells and molecules make adaptive evolution possible. Adaptive evolution is purposeful not in the sense that adaptation is an end goal for the organism that it consciously calculate to achieve, but in the sense that it is a directed response to changing conditions, signaling to the organism that something needs to be done.

In conclusion, panpsychism in its various forms align well with the idea of gradualism central to evolutionary theory. Just as the physical evolution of living organisms unfolds gradually over geological time, their mental development follows a similar gradual process. What distinguishes dual-aspect panpsychism is its compatibility with physicalism, enabling it to incorporate purposeful behavior within a naturalistic framework —without invoking separate mental powers or forces.

References

- Axe, Douglas. *Undeniable: How Biology Confirms Our Intuition That Life Is Designed*. San Francisco: HarperOne, 2016.
- Ayala, Francisco J. *Darwin's Gift to Science and Religion*. Washington: Joseph Henry Press, 2007.
- Baluška, František et al. "Cellular Basis of Cognition and Evolution: From Protists and Fungi Up to Animals, Plants, and Root- Fungal Networks". *Evolution "On Purpose": Teleonomy in Living Systems*. 33-58. Cambridge: The MIT Press, 2023.
- Behe, Michael J. *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism*. New York: Free Press, 2007.
- Berkeley, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Philadelphia: J. B. Lippincott, 1878.
- Bokulich, Alisa-Bokulich, Peter (ed.). *Scientific Structuralism*. New York: Springer, 2011.
- Brentano, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*. New York: Routledge, 1995.
- Cairns, John et al. "The Origin of Mutants". *Nature* 335 (1988), 142-145. <https://doi.org/10.1038/335142a0>
- Carey, Nessa. *The Epigenetics Revolution*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Clarke, D. S. *Panpsychism: Past and Recent Selected Readings*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Corning, Peter A. et al. "Introduction". *Evolution "On Purpose": Teleonomy in Living Systems*. 1-10. Cambridge: The MIT Press, 2023.
- Coyne, Jerry A. *Why Evolution Is True*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Crane, Tim. "Brentano's Concept of Intentional Inexistence". *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*. ed. Mark Textor. 20-35. New York: Routledge, 2006.
- Darwin, Charles R. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. London: John Murray, 5. Basim, 1869.
- Davies, Paul. *The Demon in the Machine*. London: Allen Lane, 2019.
- Davies, Paul. *The Origin of Life*. London: Penguin Books, 2003.
- Dawkins, Richard. *Climbing Mount Improbable*. New York: W. W. Norton & Company, 1996.
- Dembski, William A. *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased without Intelligence*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2002.
- Dennett, Daniel C. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. London: Penguin Books, 1995.
- Dobzhansky, Theodosius. "The Genetic Basis of Evolution". *Scientific American* 182 (1950), 32-41. <https://doi.org/10.1038/scientificamerican0150-32>
- Foster, Patricia L. "Adaptive Mutation: Has the Unicorn Landed?" *Genetics* 148 (1998), 1453-1459. <https://doi.org/10.1093/genetics/148.4.1453>
- Futuyma, Douglas J.-Kirkpatrick, Mark. *Evolution (Fourth Edition)*. Sunderland: Sinauer Associates Inc., 2017.
- Hawking, Stephen. *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*. New York: Bantam Books, 1988.
- Haynes, John D. "Decoding and Predicting Intentions". *Annals of the New York Academy of Sciences* 1224 (2011), 9-21. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.2011.05994.x>
- Heidelberger, Michael. *Nature from Within: Gustav Theodor Fechner and His Psychophysical Worldview*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004.
- James, William. *A Pluralistic Universe*. New York: Longmans, Green and Co., 1920.
- James, William. *Essays in Radical Empiricism*. New York: Longmans, Green and Co., 1922.
- James, William. *The Principles of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1977.
- Kauffman, Stuart A. *Investigations*. New York: Oxford University Press, 2000.

- Ladyman, James. "What is Structural Realism?" *Studies in History and Philosophy of Science* 29/3 (1998), 409-424. [https://doi.org/10.1016/s0039-3681\(98\)80129-5](https://doi.org/10.1016/s0039-3681(98)80129-5)
- Lamberth, David C. "Interpreting the Universe After a Social Analogy: Intimacy, Panpsychism, and a Finite God in a Pluralistic Universe". *The Cambridge Companion to William James*. 237-259. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Libet, Benjamin. "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action". *Neurophysiology of Consciousness: Selected Papers and New Essays*. ed. Benjamin Libet. 269-279. New York: Springer Science+Business Media, 1993.
- Luria, Salvador E.-Delbrück, Max. "Mutations of Bacteria from Virus Sensitivity to Virus Resistance" *Genetics* 28 (1943), 491-511. <https://doi.org/10.1093/genetics/28.6.491>
- Mandik, Pete. *Key Terms in Philosophy of Mind*. London: Continuum, 2010.
- Margulis, Lynn. *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*. New York: Basic Books, 2002.
- Mayr, Ernst. *Toward a New Philosophy of Biology*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- Mayr, Ernst. *What Evolution Is*. London: Phoenix, 2001.
- Meyer, Stephen C. *Darwin's Doubt*. San Francisco: HarperOne, 2013.
- Mindell, David P. *The Evolving World: Evolution in Everyday Life*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Monroe, J. Grey et al. "Mutation Bias Reflects Natural Selection in Arabidopsis Thaliana". *Nature* 602 (2022), 101-105. <https://doi.org/10.1038/s41586-021-04269-6>
- Moreland, J. P. et al. (ed.). *Theistic Evolution: A Scientific, Philosophical, and Theological Critique*. Wheaton: Crossway, 2017.
- Nagel, Thomas. "What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review* 83/4 (1974), 435-450. doi: 10.2307/2183914
- Noble, Denis. "Evolution Beyond Neo-Darwinism: A New Conceptual Framework". *The Journal of Experimental Biology* 218 (2015), 7-13. <https://doi.org/10.1242/jeb.106310>
- Noble, Denis-Noble, Raymond. *Understanding Living Systems*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Noble, Denis-Noble, Raymond. "Was the Watchmaker Blind? Or Was She One-Eyed?" *Biology (Basel)* 6/4 (2017), 47. <https://doi.org/10.3390/biology6040047>
- Okasha, Samir. "Goal Attributions in Biology: Objective Fact, Anthropomorphic Bias, or Valuable Heuristic?" *Evolution "On Purpose": Teleonomy in Living Systems*. 237-256. Cambridge: The MIT Press, 2023.
- Pigliucci, Massimo-Müller, Gerd B. "Elements of an Extended Evolutionary Synthesis". *Evolution—The Extended Synthesis*. 3-17. Cambridge: The MIT Press, 2010.
- Poiani, Aldo (ed.). *Pragmatic Evolution: Applications of Evolutionary Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Pross, Addy. *What Is Life? How Chemistry Becomes Biology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Rosenberg, Susan M. et al. "Stress-Induced Mutation via DNA Breaks in Escherichia Coli: A Molecular Mechanism with Implications for Evolution And Medicine". *Bioessays* 34 (2012), 885-892. <https://doi.org/10.1002/bies.201200050>
- Roth, John R. et al. "Origin of Mutations Under Selection: The Adaptive Mutation Controversy". *The Annual Review of Microbiology* 60 (2006), 477-501. <https://doi.org/10.1146/annurev.micro.60.080805.142045>
- Russell, Bertrand. *The Analysis of Matter*. New York: Routledge, 2023.
- Savic, Dragutin J. "Adaptive Mutations: A Challenge to Neo-Darwinism". *Science Progress* 92 (2009), 447-468. <https://doi.org/10.3184/2F003685009X12547510332277>
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation Volume 1*. trans. E. F. J. Payne. New York: Dover Publications, 1969.
- Schopenhauer, Arthur. *Two Essays by Schopenhauer*. London: George Bell and Sons, 1889.

- Seager, William (ed.). "The Routledge Handbook of Panpsychism". *The Routledge Handbook of Panpsychism*. New York: Routledge, 2020.
- Shapiro, James A. *Evolution: A View from the 21st Century*. New Jersey: FT Press Science, 2011.
- Shapiro, James A.-Noble, Denis. "What Prevents Mainstream Evolutionists Teaching the Whole Truth About How Genomes Evolve?" *Progress in Biophysics and Molecular Biology* 165 (2021), 140-152. <https://doi.org/10.1016/j.pbiomolbio.2021.04.004>
- Skrbina, David. *Mind That Abides: Panpsychism in the New Millennium*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2009.
- Spinoza, Baruch. *Spinoza: Complete Works*. ed. Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- Strawson, Galen. *Real Materialism and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Strawson, Galen. "What Does 'Physical' Mean? A Prolegomenon to Physicalist Panpsychism". *The Routledge Handbook of Panpsychism*. New York: Routledge, 2020.
- Svensson, Erik I. "The Structure of Evolutionary Theory: Beyond Neo-Darwinism, Neo Lamarckism and Biased Historical Narratives About the Modern Synthesis". *Evolutionary Biology: Contemporary and Historical Reflections Upon Core Theory*. 173-217. London: Springer, 2023.
- Taslaman, Caner. *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2007.
- The Third Way of Evolution. "Home". Retrieved November, 16 2023. <https://www.thethirdwayofevolution.com>
- Wagner, Andreas. *Arrival of the Fittest: Solving Evolution's Greatest Puzzle*. New York: Current, 2014.
- Walsh, Dominic M. *Organisms, Agency, and Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Ward, Peter. *Lamarck's Revenge*. New York: Bloomsbury Publishing, 2008.
- Whitlock, Michael J. "Evolutionary Processes". *The Princeton Guide to Evolution*. 305-320. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Wright, Barbara E. "A Biochemical Mechanism for Nonrandom Mutations and Evolution". *Journal of Bacteriology* 182/11 (2000), 2993-3001. <https://doi.org/10.1128%2Fjb.182.11.2993-3001.2000>
- Zimmer, Carl-Emlen, Douglas J. *Evolution: Making Sense of Life (2nd Edition)*. New York: W.H. Freeman, 2016.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Değer Eğitiminde İşe Koşulacak Becerilerin Delphi Tekniği ile Belirlenmesi: Bir Model Önerisi

Identification of Skills to be Used in Value Education Using the Delphi Technique:
A Model Proposal

Hasan MEYDAN

Prof. Dr. | Prof.
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi
Sakarya University, Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religious Sciences
Religious Education
Sakarya, Türkiye
hasanmeydan@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9093-7555>

Özge ALGÜL

Dr. Öğrencisi | PhD Can.
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi
Sakarya University, Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religious Sciences
Religious Education
Sakarya, Türkiye
ozgealgul9@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6104-5139>

Yusuf Asım SÖYLEMEZ

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Arş. Gör. | Res. Asst.
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi
Sakarya University, Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religious Sciences
Religious Education
Sakarya, Türkiye
asimsoylemez@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0487-1757>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 05.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 16.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Meydan, Hasan vd. "Değer Eğitiminde İşe Koşulacak Becerilerin Delphi Tekniği ile Belirlenmesi: Bir Model Önerisi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 656-684. <https://doi.org/10.14395/hid.1511197>

Yazar Katkı Oranları:

Araştırmanın Tasarımı : Yazar-1 (%40) Yazar-2 (%35) Yazar-3 (%25)
Veri Toplanması : Yazar-1 (%40) Yazar-2 (%35) Yazar-3 (%25)
Araştırma-Veri Analizi-Doğrulama : Yazar-1 (%40) Yazar-2 (%35) Yazar-3 (%25)
Makalenin Yazımı : Yazar-1 (%40) Yazar-2 (%35) Yazar-3 (%25)
Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi : Yazar-1 (%40) Yazar-2 (%35) Yazar-3 (%25)

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışma için etik kurul izni, SAÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Bilimsel Araştırma Etik Kurulu'nun 12.09.2023 tarih ve E-61923333-050.99-280883 sayılı kararı ile alınmıştır. Bu çalışma Tübitak-1001/123K630 no'lu proje kapsamında gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazarlar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Author Contribution Rates:

Conceptualization : Author-1 (%40) Author-2 (%35) Author 3 (%25)
Data Curation : Author-1 (%40) Author-2 (%35) Author 3 (%25)
Investigation-Analysis-Validation : Author-1 (%40) Author-2 (%35) Author 3 (%25)
Writing : Author-1 (%40) Author-2 (%35) Author 3 (%25)
Writing-Review & Editing : Author-1 (%40) Author-2 (%35) Author 3 (%25)

Review: Single anonymized-Two internal (Editorial board members) and Double anonymized -Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: Ethics committee permission for this study was received by the decision of SAÜ Graduate Education Institute Scientific Research Ethics Committee dated 12.09.2023 and numbered E-61923333-050.99-280883. This study was carried out within the scope of the project numbered Tübitak-1001/123K630. It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: Authors declare that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accept full responsibility in this regard.

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

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

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

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

Identification of Skills to be Used in Value Education Using the Delphi Technique: A Model Proposal*

Abstract

An education that prepares an individual for life should provide the person with the cognitive ability as well as the method to transform knowledge into an application plan and the affective, social and behavioural factors that will be necessary to implement the plan. This necessity between knowledge and practice has been seen as a deficiency in today's educational discussions, and a solution to this situation has been sought through skill-based education. In this type of education, skill, which undertakes a unifying task between knowledge, attitude and behaviour, draws attention as a concept that can fill the gap between knowledge and practice in terms of value education. The concept of skill basically emphasizes the transformation of the act of knowing into practice with all its components. In the process of applying values to life, there are many cognitive, affective, social and behavioral skills that will enable a person to decide on a moral principle and value, to be motivated to implement his decision, to transform his decision into behavior in the social environment and to continue this behavior. As a complex concept that is subject to education in different ways, skill clearly specifies what a person should do, taking into account the process, and takes the place of goals and achievements in education. In this direction, the skills targeted in education represent a long developmental process. In terms of the process of applying values to life, there are many cognitive, affective, social and behavioural skills that will enable the individual to decide on a moral principle and value, to be motivated to implement the decision, to transform the decision into behaviour in the social environment and to maintain this behaviour. Based on this, the main question of our study is which skills should be utilised in the field of value education. In Turkey, the issue of values and teaching in skill-based education, which has been mentioned since the early 2000s, has just begun to be addressed. In Meydan's study, which is one of the limited studies on the subject, developing moral personality is seen as the ultimate goal of values education and a model of the skills and competence indicators that will form this personality is created and the need to test this model with field data is pointed out. As a matter of fact, innovations in curricula, analyses on previous programs and teachers' opinions necessitate a search for how to teach values in a skill-based model as an important component of the education system. In this regard, the aim of this study is to determine the skills and sub-skills that should be focused on in a skill-based value education. In this study using Delphi technique, the items related to moral skills in the model developed by Meydan and renewed based on the opinions of 25 field experts were purified, the model was restructured based on the literature and the opinions of the experts in the Delphi study group, and skills and competency indicators that can be used in value education were defined for a draft curriculum. In this process, firstly, an expert group consisting of academicians and teachers in different fields such as educational sciences, religious education, value education, social studies teaching, PDR, preschool, psychology, moral philosophy was formed. In the first round, the questionnaire form consisting of a total of 23 sub-skills under the 3 basic skills, namely cognitive, affective and social-behavioral skills was presented to 71 experts for evaluation. 64 experts responded to the first round and the central aggregation and dispersion values of the scores were determined. The experts re-evaluated the items based on the statistical analyses of the first round and their previous answers, and the second round of Delphi was concluded with the feedback from 64 experts. Central agglomeration and dispersion values were calculated for the second round. As consensus criteria in the study, 80% consensus rate, +/- 1 standard deviation, ≥ 4.0 mean and ≤ 1 interquartile range (IQR) values were determined for each item. In the first round Delphi results, it was seen that 21 of the 23 sub-skills met the consensus criteria. In the second round, it was observed that the means and percentage of consensus, which are the signs of consensus/central clustering, either remained the same or increased, while the standard deviation and IQR values, which are the signs of deviation from consensus/central dispersion, either remained the same or decreased. In addition, in the second round, it was observed that two items that could not be agreed in the first round also met the consensus criteria. As a result, the average agreement rates of the three basic skills groups were 93.06% for cognitive moral skills; 96.66% for affective-moral skills and 93.53% for social-behavioral skills, and a total of 23 sub-skills were identified as skills that could be used in values education. These sub-skills are moral competence, research/ questioning, problem solving, decision-making, forecast/prediction, reflective thinking, analysis, perspective taking and cognitive self-regulation in the cognitive domain; empathy, self-awareness, insight, self-observation, introspection, affective self-regulation, self-control and self-reflection in the affective domain; moral expression, effective listening, communication, social organization/participation, entrepreneurship, task management/planning and social skills in the behavioural domain. Based on the results, it is suggested that the model should be used as a source for programme designs and experimental studies, and tested and developed through pilot applications.

Keywords: Religious Education, Value Education, Skill-Based Education, Moral Skills, Delphi Technique.

* This study is the output of the project titled "The Possibility of Skill-Based Value Education: Development of a Skill-Based Value Education Model, Program and Teacher Training Module". Project no: 123K630.

Değer Eğitiminde İşe Koşulacak Becerilerin Delphi Tekniği ile Belirlenmesi: Bir Model Önerisi**

Öz

İnsanı hayata hazırlayan bir eğitim, kişiye bilişsel kabiliyetin yanında bilgiyi uygulama planına dönüştürecek yöntemi ve planı uygulamada gerekli olacak duyuşsal, sosyal ve davranışsal faktörleri sağlamalıdır. Bilgi ve uygulama arasındaki bu gereklilik, günümüz eğitim tartışmalarında bir eksiklik olarak görülmüş ve bu duruma beceri temelli eğitimle çare aranmıştır. Bu tür eğitimde bilgi, tutum ve davranış arasında birleştirici bir görev üstlenen beceri, değer eğitimi açısından bilgi ve uygulama arasındaki boşluğu doldurabilecek bir kavram olarak dikkat çekmektedir. Beceri kavramı temelde tüm bileşenleri ile bilme eyleminin uygulamaya dönüşmesini vurgulamaktadır. Farklı şekillerde eğitime konu olan karmaşık bir kavram olarak beceri, kişinin yapması gerekeni süreci de göz önüne alarak açık bir şekilde belirtir ve eğitimde amaç ve kazanımların yerini alır. Bu doğrultuda eğitimde hedeflenen beceriler uzun gelişimsel bir süreci ifade etmektedir. Değerlerin hayata uygulanma süreci açısından bireyin ahlaki bir ilke ve değer konusunda karar verebilmesini, verdiği kararı uygulayacak motivasyonu, kararını sosyal ortamda davranışa dönüştürmesini ve bu davranışı sürdürmesini sağlayacak bilişsel, duyuşsal, sosyal ve davranışsal birçok beceri söz konusudur. Bu noktada değer eğitimi alanında hangi becerilerin işe koşulması gerektiği çalışmamızın temel sorusunu oluşturmaktadır. Türkiye’de 2000’lerin başından itibaren söz konusu edilen beceri temelli eğitimde değerler ve öğretimi konusu yeni yeni ele alınmaya başlanmıştır. Konu hakkındaki sınırlı çalışmalardan Meydan’ın çalışmasında ahlaki kişilik geliştirmek değer eğitiminin nihai hedefi olarak görülmüş ve bu kişiliği oluşturacak beceriler ve yetkinlik göstergelerine dair bir model oluşturularak bu modelin saha verileri ile sınanma ihtiyacına dikkat çekilmiştir. Nitekim öğretim programlarındaki yenilikler, önceki programlar ve öğretmen görüşleri üzerine analizler eğitim sisteminin önemli bir bileşeni olarak değerlerin beceri temelli bir modelde öğretiminin nasıl olacağına yönelik bir arayışı gerekli kılmaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın amacı beceri temelli bir değer eğitiminde odaklanılması gereken beceriler ve alt becerilerin neler olduğunu belirlemektir. Delphi tekniğinden yararlanılan bu çalışmada Meydan tarafından geliştirilen ve 25 alan uzmanının görüşleri üzerine yenilenen modeldeki ahlaki becerilere dair maddeler saflaştırılmış, literatür ve Delphi çalışma grubundaki uzmanların görüşlerinden hareketle model yeniden yapılandırılmış ve taslak bir öğretim programı için değer eğitiminde işe koşulabilecek becerilerle yetkinlik göstergeleri tanımlanmıştır. Bu süreçte ilk olarak eğitim bilimleri, din eğitimi, değer eğitimi, sosyal bilgiler öğretimi, PDR, okul öncesi, psikoloji, ahlak felsefesi gibi farklı alanlarda akademisyen ve öğretmenlerden oluşan bir uzman grubu oluşturulmuştur. İlk turda bilişsel, duyuşsal ve sosyal-davranışsal beceriler olmak üzere temel 3 beceri başlığı altında toplam 23 alt beceriden oluşan anket formu değerlendirilmek üzere 71 uzmana sunulmuştur. 64 uzmanın geri dönüş yaptığı ilk turdaki puanların merkezi yığılma ve dağılım değerleri belirlenmiştir. Uzmanlar ilk turun istatistiksel analizleri ve önceki cevapları eşliğinde maddeleri yeniden değerlendirmiş ve 64 uzmandan gelen dönüşle Delphi’nin ikinci turu sonlandırılmıştır. İkinci tur için de merkezi yığılma ve dağılım değerleri hesaplanmıştır. Çalışmada uzlaşma ölçütü olarak her madde için %80 uzlaşma oranı, +/- 1 standart sapma, $\geq 4,0$ ortalama ve ≤ 1 çeyrekler arası açıklık (IQR) değerleri belirlenmiştir. İlk tur Delphi sonuçlarında 23 alt beceriden 21’inin uzlaşma ölçütlerini sağladığı görülmüştür. İkinci turda genel olarak tüm maddelerde uzlaşma/merkezi yığılma işareti olan ortalamaların ve uzlaşma yüzdesinin ya aynı kaldığı ya da yükseldiği, uzlaşmadan uzaklaşma/merkezi dağılım işareti olan standart sapma ve IQR değerlerinin ise ya aynı kaldığı ya da düştüğü görülmüştür. Ayrıca ikinci turda ilk turda uzlaşma sağlanamayan iki maddenin de uzlaşma ölçütlerini sağladığı görülmüştür. Sonuç olarak üç temel beceri grubunun ortalama uzlaşma oranları bilişsel ahlaki becerilerde %93,06; duyuşsal ahlaki becerilerde %96,66 ve sosyal-davranışsal becerilerde %93,53 olarak gerçekleşmiş ve toplam 23 alt beceri değer eğitiminde işe koşulabilecek beceriler olarak belirlenmiştir. Bu alt beceriler bilişsel alanda ahlaki okuryazarlık, araştırma sorgulama, problem çözme, karar verme, yordama/öngörme, yansıtıcı düşünme, çözümlenme, perspektif alma/bakış açısı oluşturma ve bilişsel öz düzenleme; duyuşsal alanda empati, öz farkındalık, iç görü, iç gözlem, duyuşsal öz düzenleme, özdenetim ve öz yansıtma; davranışsal alanda ahlaki ifade, etkili dinleme, iletişim, sosyal organizasyon/katılım, girişimcilik, görev yönetimi/planlama ve sosyal becerilerdir. Sonuçlardan hareketle oluşan modelin program tasarımlarına ve deneysel çalışmalara kaynaklık etmesi, pilot uygulamalar aracılığıyla sınanması ve geliştirilmesi önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değer Eğitimi, Beceri Temelli Eğitim, Ahlaki Beceriler, Delphi Tekniği.

Giriş

Bilgiyi insan için daha değerli kılan hayatı güzelleştirmeye yaptığı katkıdır. Uygulamaya dönüşmemiş, hayat için fayda üretmemiş bilgi ancak entelektüel bir kazanımdan ibarettir.

** Bu çalışma, TÜBİTAK 1001 desteği kapsamında yapılan “Beceri Temelli Değer Eğitimin İmkânı: Beceri Temelli Bir Değer Eğitimi Modeli, Programı ve Öğretmen Eğitim Modülünün Geliştirilmesi” başlıklı projenin çıktılarıdır. Proje no: 123K630.

Yüzmeyi en ince ayrıntısına kadar tarif eden insan suya girdiğinde imdat çılgılığı atıyorsa işlevsel bir bilmeden bahsedemeyiz. Ya da Kur'an-ı Kerim'de işaret edildiği üzere kutsal kitapları yüklenip öğretilerini temsil etmemek düşünülemez.¹ Bilgi ile hayat, bilmek ile e-bilmek arasında eğitim yoluyla doldurulması gereken derin bir boşluk bulunur. Hal böyleyken modern eğitim insan için hayata hazırlık mahiyetindedir ve bireye ileride kullanmak üzere bilgi aktarımı yapar.² Bu durum bilgi ile uygulamanın arasının açılmasına, öğrencilerin yeni yaşam koşullarına uygun problemleri çözmede başarısızlık yaşamasına neden olmaktadır.³

Günümüzde okul merkezli eğitimin, giderek kaotikleşen toplumda bilgiyi uygulamaya dönüştürme konusundaki eksiklikleri eleştirilmektedir.⁴ Bu eleştirilerin sonucu olarak eğitimciler beceri kavramına ve beceri temelli eğitim düşüncesine sarılmış görünmektedir. Öğrencilerin okulda teorik olarak öğrendikleri bilgilerin ya da kalıp davranışların hızlı değişen sosyoekonomik ve kültürel ortamda karşılaştıkları yeni durumlara adapte olmada yeterli görülmemesi beceri temelli eğitimi gündeme taşımıştır. Becerinin bilgi, tutum ve davranış arasındaki entegrasyonu vurgulayan doğası onu yeni eğitim arayışları için işlevsel kılmaktadır.⁵ Yeni durum, bilme ile yapmanın geleneksel olarak en önemli sorun alanlarından birisini oluşturduğu değer eğitimi için de beceri kavramını dikkat çekici kılmaktadır.⁶

Türkiye yeterlilikler çerçevesinde⁷ bilgi; bir çalışma veya öğrenme alanı ile ilgili gerçeklerin, ilkelerin, teorilerin ve uygulamaların anlaşılmasını içeren kuramsal ve/veya olgusal bilgi olarak tanımlanmıştır. Beceri ise bir çalışma veya öğrenme alanında edinilen mantıksal, sezgisel ve yaratıcı düşünme ile el becerisi, yöntem, materyal, araç ve gereçleri kullanabilmeyi gerektiren bilgi kullanımı ve problem çözme olarak tanımlanmıştır. Beceri esasında kişinin yatkinlik ve öğrenime bağlı olarak bir işi başarma ve bir işlemi amaca uygun sonuçlandırma yeteneği kazanmasıdır.⁸ Beceri kavramıyla bilme eylemine konu olan bütün kavram, bilgi, yöntem, teknik, süreç vb. bilgilerin uygulamaya aktarılmasına vurgu yapılır. Bu aktarma işlemi bilişsel, duyuşsal, sosyal ve davranışsal boyutları içeren çok yönlü bir kazanımı ifade etmektedir.⁹

Hayattaki pek çok görev ve uygulama, bilgi ve beceriyi birlikte edinmeyi gerektirir. Örneğin bir sosyal çalışmacı incelediği vakıyı analiz edebilmek için psikoloji kuramlarından hukuka, çocuk gelişiminden çalışma hayatına dair pek çok alanda bilgiye gereksinim duyar. Ancak bu alanlarda bilgiye ilave olarak eleştirel düşünme, analiz etme ve çözümlenme, etkili iletişim ve raporlama, gözlem yapabilme ve önyargılarıyla baş edebilme gibi pek çok beceri de sürece dahil edilmek durumundadır.¹⁰ Aslında beceri temelli eğitimde istenen, bilgi ile beceriler arasındaki bütünlüğü

¹ *Kur'an Yolu* (Erişim 29 Haziran 2024), el-Cuma 62/11.

² Hyun Joo S. Oh, "Escaping Obsolescence? The Shift from Subject to Skill Based Education in a South Korean International School", *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education* 39/5 (2018), 814-828.

³ Abdullah Topcu-Deniz Eroğlu, "Üçüncü Sınıf Öğrencilerinin Geleneksel ve Beceri Temelli Gerçek Yaşam Problemlerindeki Çözümlerinin İncelenmesi", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/2 (2022), 1483-1528.

⁴ Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015); John Taylor Gatto, *Eğitim: Bir Kitle İmha Silahı*, çev. Mehmet Ali Özkan (İstanbul: Edam, 2017); Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, çev. Mehmet Özyay (İstanbul: Şule Yayınları, 2021).

⁵ Ralf A.L.F. van Griethuijsen vd., "Does Implementation of Competence-Based Education Mediate the Impact of Team Learning on Student Satisfaction?", *Journal of Vocational Education & Training* 72/4 (2020), 516-535.

⁶ Annika Lilja-Christina Osbeck, "Understanding, Acting, Verbalizing and Persevering – Swedish Teachers' Perspectives on Important Ethical Competences for Students", *Journal of Moral Education* 49/4 (2020), 512-528.

⁷ MYK, *Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi* (Ankara: Mesleki Yeterlilik Kurumu, 2015), 18-19.

⁸ *Güncel Türkçe Sözlük*, "Beceri" (Erişim 29 Haziran 2024).

⁹ Firdevs Güneş-Tuğba Uygun, "Öğretmen Yetiştirmede Beceri Uyuşmazlığı", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/3 (2016), 1-14; Ahmet Yemenici, *Din Eğitiminde Mekan, Zaman ve Kronolojiyi Algılama Becerisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2023).

¹⁰ Anita P. Barbee-Marcia L. Martin, "Skill-Based Training and Transfer of Learning", *Contemporary Issues in Child Welfare Practice*, ed. Helen Cahalane (New York, NY: Springer, 2013), 183-204.

sağlayabilecek bir eğitim ortamı hazırlamaktır. Bunun için de en azından geleneksel olarak bilginin transferi şeklinde ifade edilen eğitimsel becerinin geliştirilmesi gerekir.¹¹ Bilginin transferi öğrenmenin yalnızca malumat artışı olarak görülmemeyip; onun güncel hayatta kullanımını, sosyal beceriye dönüşerek işlevsellik kazanmasını ve pratik faydalar üretmesini ifade eder.¹²

Beceriler son yıllarda farklı biçimlerde eğitime konu edilmektedir. Bilişsel beceriler,¹³ sosyal duygusal öğrenme becerileri,¹⁴ sosyal beceriler,¹⁵ 21. Yüzyıl becerileri,¹⁶ transfer edilebilir beceriler,¹⁷ eleştirel düşünme becerileri,¹⁸ iletişim becerileri,¹⁹ ahlaki beceriler,²⁰ öz düzenleme becerileri²¹ becerilerin eğitimle bağlantılı çalışıldığı çeşitli örneklerdendir. Beceri çalışmalarındaki çeşitliliğin ortaya koyduğu üzere beceriler oldukça kompleks bir yapıda olup eğitimde amaç ve kazanımların yerini alarak öğrencinin neyi yapması gerektiğini -süreci göz ardı etmeden- açık ve net olarak belirtmektedir.²² Becerinin kompleks yapısı onun öğretimini bir süreç meselesi olarak ele almayı gerektirir. Eğitimde ulaşılmak istenen beceriler öğrencinin uzun süreli gelişimi ve tecrübe edinimi sonucunda kazanılabilir.²³

Beceri temelli eğitim, öğrenme çıktılarının kesinliği açısından davranışçı yaklaşıma yakınen eğitimsel süreçlerin tasarımı açısından yapılandırmacı öğrenmenin aktif öğrenme süreçlerini işe koşmayı talep eder.²⁴ Bu yaklaşıma göre öğrencilere kazandırılacak beceriler aktarılan/transfer edilen/genel ve alan becerileri/özel beceriler olarak ikiye ayrılabilir. Alan becerileri bir öğrenme alanına özgü becerilerken aktarılan beceriler çeşitli iş ve görevlere aktarılacak ortak kullanılan becerilerdir. Örneğin düşünme, araştırma, sorgulama, karar verme, sorun çözme, iş birliği yapma gibi beceriler aktarılan becerilerdir.²⁵ Aktarılan becerilerin işlevselliği bireyin sahip olduğu becerileri farklı alanlarda kullanmaya eğilim göstermesi ve bu alanlarda kullanmak üzere farkındalık ve alışkanlık geliştirmesi ile mümkündür.²⁶ Örneğin bilimsel öğrenmelerde araştırma ve sorgulama becerisini kazanmış bir bireyin bu beceriyi etik alana transfer edebilmesi için ahlaki ikilem çalışmaları ile desteklenmesi beklenir.

¹¹ Nitza Davidovitch-Zvi Shiller, "Skill-Based Teaching For Undergraduate STEM Majors", *American Journal of Engineering Education (AJEE)* 7/1 (2016), 29-36.

¹² David P. Ausubel, *The Acquisition and Retention of Knowledge: A Cognitive View* (Dordrecht: Springer Netherlands, 2000).

¹³ Firdevs Güneş, "Öğrencilerin Düşünme Becerilerini Geliştirme", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 32 (2012), 127-146; G. Şensoy-K. Balkan, "Bilişsel Düzenleme ve Anlaşmazlık Çözümü", *Sosyal Beceri Eğitimi*, ed. M. Engin Deniz-Ali Eryılmaz (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021), 191-219.

¹⁴ Mehmet Buğra Özhan vd., "K12 Beceriler Çerçevesi: Türkiye Bütüncül Modeli Bağlamında Sosyal Duygusal Öğrenme Becerileri", *Milli Eğitim Dergisi* 52/1 (2023), 1027-1054.

¹⁵ Hasan Bacanlı, *Sosyal Beceri Eğitimi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021); Ömer Gökel, *Sosyal Beceri Eğitiminin Gençlerin Sosyal Beceri Seviyelerine Etkisi* (İstanbul: Kriter Basım Yayın Dağıtım, 2022).

¹⁶ TTKB, *21. Yüzyıl Becerileri ve Değerlere Yönelik Araştırma Raporu* (Ankara: Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, 2023).

¹⁷ UNICEF, *Global Framework on Transferable Skills* (New York: UNICEF, 2019).

¹⁸ Kürşad Yılmaz, *Eleştirel ve Analitik Düşünme* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020).

¹⁹ Coşkun Arslan-İrem Özteke Kozan, "İletişim Becerileri", *Sosyal Beceri Eğitimi*, ed. M. Engin Deniz-Ali Eryılmaz (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021), 51-72.

²⁰ Hasan Meydan, "Bir Beceri Olarak Ahlak ve Eğitimi: Ahlaki Gelişim Kuramlarına Dayalı Bir İnceleme", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021), 445-471.

²¹ Fuat Tanhan, "Öz Düzenleme", *Sosyal Beceri Eğitimi*, ed. M. Engin Deniz-Ali Eryılmaz (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021), 159-190.

²² William G. Spady, "Competency Based Education: A Bandwagon in Search of a Definition", *Educational Researcher* 6/1 (1977), 9-14.

²³ J. Gervais, "The Operational Definition of Competency-Based Education", *The Journal of Competency-Based Education* 1/2 (2016), 98-106.

²⁴ Davidovitch-Shiller, "Skill-Based Teaching For Undergraduate STEM Majors"; Gervais, "The Operational Definition of Competency-Based Education"; W. J. M. Levelt, "Skill Theory and Language Teaching", *Studies in Second Language Acquisition* 1/1 (1978), 53-70; Elif Medeni, "Din Eğitiminde Yeni Bir Yaklaşım: Yeterlilik Modelleri ve Eğitim Standartları-Almanya ve Avusturya Örneğinin Türkiye'ye Uyarlanabilirliği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013), 9-22.

²⁵ Firdevs Güneş, "Öğretmen Yetiştirmede Beceri Yaklaşımı", *Sınırsız Eğitim ve Araştırma Dergisi* 3/2 (2018), 1-16.

²⁶ Petek Aşkar-Arif Altun, "K-12 Beceriler Çerçevesi: Türkiye Bütüncül Modeli Üzerine Bir Çalışma", *Milli Eğitim Dergisi* 52/1 (2023), 925-940.

UNICEF,²⁷ transfer edilebilir becerileri okulda disiplinler arası ve bütüncül bir anlayışla geliştirilebilen beceriler olarak tanımlamakta ve üç grupta toplamaktadır: bilişsel beceriler, duygusal beceriler ve sosyal beceriler. Bilişsel beceriler düşünme, odaklanma, problem çözme, bilinçli tercihler yapma, planlama ve hedefler koymayı içermektedir. Duyuşsal beceriler, kişinin kendi duygularını anlamasını, stresle başa çıkmayı, başkalarının duygularını anlamayı ve onlarla empati yapabilmeyi içermektedir. Sosyal beceriler ise müzakere edebilme, çatışma çözme, iş birliği yapabilme ve iletişim kurabilme gibi başkaları ile etkileşimi sağlayan becerilerdir. Söz konusu becerilerin tamamı bireyin tüm karar ve eylemlerinde ahlaki ilke ve değerleri doğru biçimde sürece dahil etmesini sağlamak için de gereklidir. Zira değerlerin hayata uygulanması en çetrefilli ikilem durumlarında dahi etik karar alabilmeyi, kararı uygulamak için motivasyonu canlı tutabilmeyi, sosyal bir ortam içinde davranışı sergilemeyi ve sürdürülebilmeyi ifade eder.²⁸

Değerlerin bilgi-duygu-eylem bütünlüklü yapısını göz ardı eden teorik öğretimlerin başarısızlığı değer eğitimi alanında hangi becerilerin işe koşulması gerektiği sorusunu gündeme getirmiştir.²⁹ Kişinin, durumu, muhtemel davranış alternatiflerini ve sonuçlarını kestirip bir karara varması için birtakım bilişsel becerileri değer alanına transfer etmesi beklenirken verilen kararın oluşturacağı muhtemel stresle başa çıkabilmesi ve güçlü bir irade ortaya koyabilmesi bazı duyuşsal becerilerin gelişimi ile mümkündür. Ahlaki değerlerin bir sosyal ortam içinde görünür olduğu gerçeğinden hareketle doğru eylemi istikrarlı bir şekilde sürdürülebilmek ise birtakım sosyal davranışsal becerilere yatkınlık/alışkanlık kazanmış olmayı gerekli kılar. Bu bağlamda Kole'un³⁰ ahlak/değer alanına transferi öğrenilmiş olan bilişsel, duyuşsal ve sosyal-davranışsal becerileri ahlaki beceriler olarak tanımlaması önemlidir.

Türkiye'de değerler ve beceriler/yetenlikler 2000'li yılların başından bu yana gündemde olmasına karşın beceri temelli bir eğitim sisteminde değerler ve öğretimini konu alan çalışmalar oldukça yenidir. Beceri temelli bir müfredatta hangi becerilerin değer öğretiminde işe koşulabileceği, değerlerin öğrenme çıktıları olarak nasıl yapılandırılabilceği, becerilerle değerlerin birlikte öğretime konu edilmesinde ne tür etkinliklerin işlevsel olduğu incelemeye ihtiyaç duyulan konuların başında gelmektedir. Literatürde bu soruların cevabını ağırlıklı olarak beceri temelli eğitim ve ahlaki gelişim literatürü bağlamında arayan sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır.³¹ Söz konusu çalışmalardan Medeni³² ve Tekin'in³³ çalışmaları büyük oranda

²⁷ UNICEF, *Global Framework on Transferable Skills*.

²⁸ Kazimierz Dabrowski, *Positive Disintegration* (Boston: Little Brown Company, 1964); G. Kerschensteiner, *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, çev. H. Fikret Kanad (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1977); J. Jos Kole, "Teaching Moral Competence to Pre-Professionals", *Moral Education and Development: A Lifetime Commitment*, ed. Doret J. de Ruyter-Siebre Miedema (Rotterdam: SensePublishers, 2011), 239-253; Darcia Narvaez, "İnsani ve Ahlaki Gelişim: Erdem Gelişimine Bilişsel ve Nörobiyolojik Bakışlar", çev. Cengiz Şeker, *Ahlak ve Karakter Eğitimi El Kitabı*, ed. Larry P. Nucci-Darcia Narvaez (İstanbul: Edam, 2019), 325-340; Fritz Oser, "Models of Moral Motivation", *Handbook of Moral Motivation: Theories, Models, Applications*, ed. Karin Heinrichs vd. (Rotterdam: SensePublishers, 2013), 7-24; James R. Rest, "A Psychologist Looks at the Teaching of Ethics", *The Hastings Center Report* 12/1 (1982), 29-36.

²⁹ Augusto Blasi, "Moral Cognition and Moral Action: A Theoretical Perspective", *Developmental Review* 3/2 (1983), 178-210; Augusto Blasi, "Neither Personality Nor Cognition: An Alternative Approach to The Nature of The Self", *Changing Conceptions of Psychological Life* (Mahwah, NJ, US: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2004), 3-25; Janet Kwok-Robert L. Selman, "Moral Reasoning, Moral Motivation and Informed Social Reflection", *Handbook of Moral Motivation: Theories, Models, Applications*, ed. Karin Heinrichs vd. (Rotterdam: SensePublishers, 2013), 551-565; Harvey Siegel, "The Role of Reasons in Moral Education", *Moral Education and Development: A Lifetime Commitment*, ed. Doret J. de Ruyter-Siebre Miedema (Rotterdam: SensePublishers, 2011), 59-69.

³⁰ Kole, "Teaching Moral Competence to Pre-Professionals", 239-253.

³¹ Lilja-Osbeck, "Understanding, Acting, Verbalizing and Persevering – Swedish Teachers' Perspectives on Important Ethical Competences for Students"; Medeni, "Din Eğitiminde Yeni Bir Yaklaşım"; Meydan, "Bir Beceri Olarak Ahlak ve Eğitimi"; Ishak Tekin, "Ahlak Eğitiminde Beceri Merkezli Öğrenme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (2019), 259-287.

³² Medeni, "Din Eğitiminde Yeni Bir Yaklaşım: Yeterlilik Modelleri ve Eğitim Standartları", 9-22.

³³ Tekin, "Ahlak Eğitiminde Beceri Merkezli Öğrenme", 259-287.

beceri temelli eğitim ve din-ahlak eğitimini kavramsal çerçevede ele almaktadır. Lilja ve Osbeck'in çalışması³⁴ ise İsveç eğitim sistemi özelinde beceri temelli bir ahlak eğitimi modeli geliştirmeyi denemesi yönüyle önemlidir. Meydan³⁵ değer eğitiminin nihai hedefinin ahlaki bir kişilik geliştirmek olduğundan hareketle ahlaki kişiliği oluşturan beceriler ve bunların yetkinlik göstergelerinden oluşan bir model geliştirmeyi denemiştir. Söz konusu çalışma ahlaki gelişim literatürünün incelenmesi suretiyle gerçekleştirilmiş teorik bir çalışma olup araştırmacı, önerilen modelin saha verileri ile sınanması ihtiyacını ifade etmiştir.

Türkiye'de 2018 yılında yürürlüğe giren ve bu çalışmanın gerçekleştiği dönemde halen kullanımda olan öğretim programlarında beceriler ve değerlere yer verilmekle birlikte programların bu iki temel ögesinin öğretim süreçlerine transferine yönelik bütüncül bir algoritma oluşturulmamıştır.³⁶ Çalışmalar, programlarda beceri, beceri temelli eğitim ve beceri temelli eğitimde öğrenme çıktıları gibi hususlarda ortak bir anlayışa ihtiyaç bulunduğunu göstermiştir.³⁷ Din ve ahlak eğitimi alanında görev yapan öğretmenlerse mevcut programların beceri temelli eğitim konusunda kendilerine rehberlik etmekten uzak olduğunu belirtmişlerdir.³⁸ Hazırlanma süreci devam eden ve 2024 yılından itibaren uygulanması beklenen öğretim programlarının seleflerinden farklı olarak kavramsal beceriler (temel beceriler, bütünlük beceriler ve üst düzey düşünme becerileri); sosyal-duygusal öğrenme becerileri (benlik becerileri, sosyal yaşam becerileri ve birleşik beceriler), eğilimler, okuryazarlıklar ve değerlerden oluşan kapsamlı bir bütünlük yapı ortaya koymaya çalıştığı anlaşılmaktadır.³⁹ Programlarda beklenen düzenlemeler, önceki programlar ve öğretmen görüşleri üzerine analizler eğitim sisteminin önemli bir bileşeni olarak değerlerin beceri temelli bir model içinde öğretiminin ele alınması gereken bir problem olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmanın amacı beceri temelli bir değer eğitiminde odaklanılması gereken beceriler ve alt becerilerin neler olduğunu belirlemektir. Bu amaçla Meydan⁴⁰ tarafından değer eğitimi ve ahlaki gelişim literatürü üzerine incelemeler ile geliştirilen ve sonrasında 25 alan uzmanı ile gerçekleştirilen odak grup görüşmeleri ve yarı yapılandırılmış mülakat çalışmaları⁴¹ ile revize edilmiş bulunan modeldeki ahlaki becerilere dair maddelerin saflaştırılması için Delphi tekniğinden yararlanılmıştır. Aynı zamanda Milli Eğitim Bakanlığının yeni program geliştirme çalışmalarında referans aldığı Programlar Ortak Metni,⁴² K12 Bütüncül Çerçevesi,⁴³ Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı tarafından hazırlanan 21. Yüzyıl Becerileri ve Değerler⁴⁴ gibi belgeler başta olmak üzere yeni literatür incelemeleri ve değer eğitimi, psikolojik danışma ve rehberlik ve program geliştirme alanından uzmanların yer aldığı Delphi çalışma grubundan elde edilen

³⁴ Lilja-Osbeck, "Understanding, Acting, Verbalizing and Persevering – Swedish Teachers' Perspectives on Important Ethical Competences For Students".

³⁵ Meydan, "Bir Beceri Olarak Ahlak ve Eğitimi", 445-471.

³⁶ Meydan, "Bir Beceri Olarak Ahlak ve Eğitimi", 445-471.

³⁷ Aşkar-Altun, "K-12 Beceriler Çerçevesi".

³⁸ Yemenici, *Din Eğitiminde Mekan, Zaman ve Kronolojiyi Algılama Becerisi*.

³⁹ Selda Aras vd., "Okul Öncesi Eğitim Programı'nın K12 Beceriler Çerçevesi Türkiye Bütüncül Modeline Göre İncelenmesi", *Milli Eğitim Dergisi* 52/1 (2023), 791-812; MEB, "Milli Eğitim Bakanlığı Temel Beceri ve Yeterlilikler", Türkiye Cumhuriyeti Öğretim Programları İzleme ve Değerlendirme Sistemi (2023); MEB, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2024).

⁴⁰ Meydan, "Bir Beceri Olarak Ahlak ve Eğitimi", 445-471.

⁴¹ Söz konusu çalışmada odak grup görüşmeleri, mülakatlar ve verilerin analizi Kasım 2023-Şubat 2024 tarihleri arasında tamamlanmıştır; bk. Hasan Meydan vd. "Değer Eğitiminde İşe Koşulacak Beceriler: Uzman Görüşüne Dayalı Bir İhtiyaç Analizi". *Eskişeyni* 54 (2024), 1485-1512.

⁴² MEB, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni*.

⁴³ MEB, "Milli Eğitim Bakanlığı Temel Beceri ve Yeterlilikler".

⁴⁴ TTKB, *21. Yüzyıl Becerileri ve Değerlere Yönelik Araştırma Raporu*.

verilerle söz konusu model yeniden yapılandırılmış ve taslak bir öğretim programı için değer eğitiminde işe koşulabilecek becerilerle yetkinlik göstergeleri tanımlanmıştır.

1. Yöntem

Bu çalışmada, literatür taraması, uzmanlarla yapılan ön çalışmadaki mülakatlar ve odak grup görüşmeleri sonucu ortaya çıkan beceri ve alt beceriler saflaştırılarak değer eğitiminde işe koşulacak becerilere dair bir model geliştirmek amaçlanmıştır. Literatürde, görüş geliştirme ve farklı konularda eğilimlerin saflaştırılması, eğitimsel ihtiyaç ve hedeflerin belirlenmesi, karmaşık problemlerin çözümüne yönelik beyin fırtınası yapılması için Delphi tekniğinin kullanımı önerilmektedir.⁴⁵ Çalışmamızda değer eğitiminde işe koşulabilecek becerilere dair görüşlerin saflaştırılması için Delphi tekniğinin uygun olduğu değerlendirilmiştir. Zira görüş geliştirilmesi istenen konunun karmaşıklığına karşın bu teknik, yapılandırılmış bir iletişim ortamında alanın uzmanlarının konu hakkında büyük oranda uzlaşma sağlamasına imkân vermektedir.⁴⁶

Delphi tekniği, karmaşık problemlerin çözümüne yönelik fikir geliştirmede veya eğitimde ihtiyaç analizinde uzmanların en yüksek düzeyde özgün önerilerde uzlaşma sağlamalarını amaçlayan bir görüş geliştirme tekniğidir.⁴⁷ Uzmanlardan oluşan bir panelin kolektif görüşlerini ortaya çıkaran, geliştiren ve bunlardan yararlanan niteliksel, uzun vadeli bir tahmin tekniği olarak ortaya çıkan Delphi, hem kamu hem de özel sektörde yaygın olarak kullanılmıştır.⁴⁸ İlk etapta tahmin boyutu ön plana çıkan teknik, iletişimsel bir yöntem olarak sosyal araştırmalarda günün sorunlarına yönelik uygulanmış⁴⁹ ve kısa sürede yönetim, tıp, eğitim gibi alanlarda bilimsel bir yöntem olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁵⁰

Delphi tekniğine yönelik anonimlik, yineleme, kontrollü geri bildirim ve grup yanıtının istatistiksel olarak toplanması şeklinde dört temel özellik karşımıza çıkmaktadır. Kolektif görüşlere bir dizi yoğun anket ve kontrollü bir geri bildirim ile ulaşılmaya çalışılır. Uzmanlar tekrar tekrar görüşme veya anket yoluyla sorgulanır (yineleme) ve uzmanların birbirleriyle doğrudan yüzleşmesi önlenir (anonimlik). Bu süreçte katılımcılar çeşitli aşamalarda genel sonuçlar hakkında bilgilendirilerek katılımcılar arasında kontrollü etkileşim (geri bildirim) sağlanmaktadır. Bu doğrultuda teknik, uzman grubunun uzlaşma yönündeki olumlu niteliklerinden yararlanmayı sağlarken birbirini tanımadan kaynaklı olumsuz etkilenimleri de olabildiğince önlemeyi amaçlamaktadır.⁵¹

1.1. Uzman Grubunun Oluşturulması

Uzman grubunun oluşturulması Delphi çalışmalarında kilit noktalardan biridir. Grubun nasıl seçildiği Delphi'ye özgü bir sorun olmamakla birlikte çalışmanın başarısı açısından önemli bir belirleyicidir.⁵² Delphi çalışmalarında uzman ve uzmanlık kavramları tartışılmakta ve bu durum

⁴⁵ Ali Ekber Şahin, "Eğitim Araştırmalarında Delphi Tekniği ve Kullanımı", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/20 (2001), 215-220.

⁴⁶ Harold A. Linstone-Murray Turoff (ed.), *The Delphi Method Techniques and Applications* (Addison-Wesley, 2002).

⁴⁷ Mehmet Bahar-Naciye Somuncu Demir, "Delphi Tekniği Uygulama Sürecine Yönelik Örnek Bir Çalışma: Çok Fonksiyonlu Tarım Okuryazarlığı", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 35-53; Şahin, "Eğitim Araştırmalarında Delphi Tekniği ve Kullanımı", 215-220.

⁴⁸ Uma G. Gupta-Robert E. Clarke, "Theory and Applications of the Delphi Technique: A Bibliography (1975-1994)", *Technological Forecasting and Social Change* 53/2 (1996), 185-211.

⁴⁹ Jan Van Dijk, "Popularising Delphi Method: Developing an Instrument to Control Technological Change for Employees", *Quality & Quantity* 23 (1989), 189-203.

⁵⁰ Bahar-Somuncu Demir, "Delphi Tekniği Uygulama Sürecine Yönelik Örnek Bir Çalışma: Çok Fonksiyonlu Tarım Okuryazarlığı", 35-53.

⁵¹ Norman Dalkey-Olaf Helmer, *An Experimental Application of the Delphi Method to the Use of Experts* (ABD: The RAND Corporation, 1962).

⁵² Linstone-Turoff, *The Delphi Method Techniques and Applications*.

sınırlıklar arasında yer alabilmektedir.⁵³ Bu sebeple iyi tanımlanmış bir ölçüt listesi hazırlanmalıdır. Bu doğrultuda amaçlı örnekleme ile çalışmanın amacına en çok katkısı sunabilecek, konuya dair deneyime ve bilişsel farkındalığa sahip⁵⁴ araştırmacı ve eğitimcilerden oluşan çalışma grubu belirlenmiştir. Araştırmaya dahil edilen akademisyen ve öğretmenlerin seçiminde uzmanlık kriteri olarak öncelik sırasına göre aşağıdaki ölçütler dikkate alınmıştır:

Tablo 1. Uzman Belirleme Ölçütleri

	Akademisyenlerin Belirlenmesinde Ölçütler	Öğretmenlerin Belirlenmesinde Ölçütler
Brans Ölçütü	Eğitim Bilimleri, Din Eğitimi, Sosyal Bilgiler Öğretimi, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık, Çocuk Gelişimi/Okul Öncesi, Psikoloji, Ahlak Felsefesi, Sınıf Öğretmenliği, Türkçe ve Sosyal Bilgiler Öğretimi, Değerler Eğitimi, Din Psikolojisi alanlarından birisinde en az Dr. unvanı ile çalışıyor/ders veriyor olmak.	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Sosyal Bilgiler, Psikolojik Danışma ve Rehberlik, Sınıf Öğretmenliği, Türkçe ve Okul Öncesi branşlarından birinde görev yapıyor olmak.
Öncelik 1	Değerler/karakter/ahlak eğitimi üzerine yüksek lisans veya doktora yapmış olmak.	Değerler/karakter/ahlak eğitimi üzerine yüksek lisans veya doktora yapmış/yapıyor olmak.
Öncelik 2	Beceri temelli eğitim üzerine yüksek lisans veya doktora yapmış olmak.	Beceri temelli eğitim üzerine yüksek lisans veya doktora yapmış/yapıyor olmak.
Öncelik 3	Beceri temelli değer eğitimi üzerine en az bir yayını bulunmak.	Beceri temelli değer eğitimi üzerine en az bir yayını bulunmak.
Öncelik 4	Değerler eğitimi üzerine en az bir yayını bulunmak.	Değerler eğitimi üzerine en az bir yayını bulunmak.
Öncelik 5	Beceri temelli eğitim üzerine en az bir yayını bulunmak.	Beceri temelli eğitim üzerine en az bir yayını bulunmak.
Öncelik 6	K12 Bütüncül Modeli, Programlar Ortak Metni veya bu modele uygun öğretim programlarının hazırlanma sürecinde görev almak.	K12 Bütüncül Modeli, Programlar Ortak Metni veya bu modele uygun öğretim programlarının hazırlanma sürecinde görev almak.
Tercih: 7	Ahlak, ahlaki gelişim, ahlak eğitimi, ahlak felsefesi, kişilik gelişimi üzerine yayını bulunmak.	MEB'in değerler eğitimi çalışmalarında aktif görev almış olmak.
Tercih: 8	Akademisyenlik öncesinde K12 düzeyinde öğretmenlik yapmış olmak.	Alanının/branşının öğretimi ile ilgili lisansüstü eğitim almış/alıyor olmak.

Delphi tekniğinde örneklem (panelist/uzman grubu) çalışmanın amaçları ve görüş istenen alanın yapısının karmaşıklığı gibi faktörlere bağlı olarak yüzlerce kişiye kadar çıkabilmektedir. Konunun daha teknik ve uzmanlıkların birbirine daha yakın olduğu durumlarda daha küçük grupla çalışmak gerekirken konunun tartışmaya açık ve grubun heterojen olduğu durumlarda sayı artmaktadır.⁵⁵ Söz konusu değişkenlik nedeniyle bazı çalışmalarda 5-10 kişi yeterli sayıyı ifade

⁵³ Dijk, "Popularising Delphi Method: Developing an Instrument to Control Technological Change for Employees"; Vincent-Wayne Mitchell, "The Delphi Technique: An Exposition and Application", *Technology Analysis & Strategic Management* 3/4 (1991), 333-358.

⁵⁴ Michael Adler-Erio Ziglio, *Gazing into the Oracle: The Delphi Method and its Application to Social Policy and Public Health* (London: Jessica Kingsley Publishers, 1996).

⁵⁵ Patricia L. Williams-Christine Webb, "The Delphi Technique: A Methodological Discussion", *Journal of Advanced Nursing* 19 (1994), 180-186.

ederken bazı çalışmalarda bu sayı yüzlere ulaşabilmektedir.⁵⁶ Bu noktada panelin genişliği ile ilgili bir görüş birliği bulunduğunu söylemek zordur. Nitekim Delphi çalışmalarının odağında nicelikten ziyade belirli bir konunun derinlemesine araştırılmasına ve anlaşılmasına olanak tanıyan zengin verilere ulaşma yer almaktadır.⁵⁷ Katılımcı sayısı, araştırılan konuya ve anket hazırlama, dağıtım ve veri analizi gibi konularda araştırmacının imkanlarına bağlı olarak da değişebilmektedir.⁵⁸

Bu çalışmada panel genişliği belirlenirken çalışma konusunun çok yönlü ancak yapısal/kavramsal bütünlük gerektiren bir konu olması, uzmanların alanlarının kısmen birbirine yakın olması, değerlendirmeye sunulan becerilerin daha önce literatür ve mülakat çalışmaları ile belli bir yapısal bütünlüğe kavuşturulmuş olması ve teknolojik imkanların Delphi panelini geniş tutmayı kolaylaştırması gibi durumlar dikkate alınmıştır. Panel genişliğini belirleyen faktörler dikkate alınarak 50-70 kişilik bir panel grubunun yeterli olacağı değerlendirilmiştir. Delphi'nin bir dizi yoğun anketten oluşması, yoğun emek ve zaman gerektirmesi süreci tamamlayan katılımcıların ilk etapta iletişime geçilenden az olması durumunu doğurabilir. Bu ihtimale karşı başta 71 uzman çalışmaya davet edilmiştir. Bu uzmanlardan 64'ü Delphi sürecindeki tüm turlara katılım sağlamıştır. Aşağıdaki tabloda katılımcıların uzmanlık alanları, kurumları, unvanları ve mesleki kıdemleri yer almaktadır:

Tablo 2. Uzmanların Demografik Özellikleri

Uzman Kodu	Unvanı	Alanı/Branşı	Görev Yeri	Mesleki Kıdemi
U1	Prof. Dr.	Din Eğitimi	İnönü Üniversitesi	19
U2	Prof. Dr.	Din Eğitimi	Gençlik ve Spor Bakanlığı	33
U3	Prof. Dr.	Din Eğitimi	Ankara Üniversitesi	22
U4	Prof. Dr.	Din Psikolojisi	Atatürk Üniversitesi	12
U5	Prof. Dr.	Eğitim Bilimleri	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi	30
U6	Prof. Dr.	PDR	Yıldız Teknik Üniversitesi	30
U7	Prof. Dr.	PDR	Sağlık Bilimleri Üniversitesi	55
U8	Prof. Dr.	PDR	Marmara Üniversitesi	32
U9	Doç. Dr.	Din Eğitimi	Atatürk Üniversitesi	16
U10	Doç. Dr.	Din Eğitimi	Ankara Üniversitesi	22
U11	Doç. Dr.	Din Eğitimi	Giresun Üniversitesi	17
U12	Doç. Dr.	Din Eğitimi	İstanbul Medeniyet Üniversitesi	16
U13	Doç. Dr.	Din Eğitimi	Trabzon Üniversitesi	13
U14	Doç. Dr.	Din Eğitimi	Iğdır Üniversitesi	14
U15	Doç. Dr.	Din Eğitimi	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	20
U16	Doç. Dr.	Eğitim Bilimleri	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi	12
U17	Doç. Dr.	PDR	Sakarya Üniversitesi	18
U18	Doç. Dr.	PDR	Gazi Üniversitesi	19

⁵⁶ Bahar-Somuncu Demir, "Delphi Tekniği Uygulama Sürecine Yönelik Örnek Bir Çalışma: Çok Fonksiyonlu Tarım Okuryazarlığı", 35-53.

⁵⁷ Victoria Naisola-Ruiter, "The Delphi Technique: A Tutorial", *Research in Hospitality Management* 12/1 (2022), 91-97.

⁵⁸ Thelme Sumsion, "The Delphi Technique: An Adaptive Research Tool", *British Journal of Occupational Therapy* 64/1 (1998), 153-156.

U19	Doç. Dr.	PDR	Sakarya Üniversitesi	25
U20	Doç. Dr.	Sınıf Eğitimi	Sakarya Üniversitesi	17
U21	Doç. Dr.	Sosyal Bilgiler	Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi	17
U22	Dr. Öğr. Üyesi	Din Eğitimi	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	29
U23	Dr. Öğr. Üyesi	Din Eğitimi	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	9
U24	Dr. Öğr. Üyesi	Din Eğitimi	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	11
U25	Dr. Öğr. Üyesi	Din Eğitimi	Yalova Üniversitesi	16
U26	Dr. Öğr. Üyesi	Din Eğitimi	Kırıkkale Üniversitesi	8
U27	Dr. Öğr. Üyesi	Eğitim Bilimleri	Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi	20
U28	Dr. Öğr. Üyesi	Eğitim Bilimleri	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi	13
U29	Dr. Öğr. Üyesi	Okul Öncesi	Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi	17
U30	Dr. Öğr. Üyesi	Sınıf Eğitimi	Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi	13
U31	Dr. Öğr. Üyesi	Sınıf Eğitimi	Afyon Kocatepe Üniversitesi	11
U32	Dr. Öğr. Üyesi	Sosyal Bilgiler	Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi	18
U33	Dr. Öğr. Üyesi	Sosyal Bilgiler	İnönü Üniversitesi	8
U34	Dr. Öğretmen	Din Eğitimi	MEB	12
U35	Dr. Öğretmen	Sosyal Bilgiler	MEB	12
U36	Öğretmen/Değerler Eğitimi Uzmanı	Değerler Eğitimi	Özel Okul	17
U37	Öğretmen/Değerler Eğitimi Uzmanı	Okul Öncesi	MEB	13
U38	Öğretmen/Değerler Eğitimi Uzmanı	Türkçe	MEB	9
U39	Uzman Öğretmen	DKAB	MEB	10
U40	Uzman Öğretmen	DKAB	MEB	18
U41	Uzman Öğretmen	DKAB	MEB	20
U42	Uzman Öğretmen	DKAB	MEB	18
U43	Uzman Öğretmen	DKAB	MEB	12
U44	Uzman Öğretmen	Sosyal Bilgiler	MEB	20
U45	Milli Eğitim Uzmanı	Din Eğitimi	MEB	10
U46	Müdür Yardımcısı	Okul Öncesi	MEB	10
U47	Müdür Yardımcısı	Sınıf Öğretmenliği	MEB	23
U48	Öğretmen	PDR	MEB	13
U49	Öğretmen	DKAB	MEB	7
U50	Öğretmen	DKAB	MEB	8
U51	Öğretmen	DKAB	MEB	15
U52	Öğretmen	DKAB	MEB	13
U53	Öğretmen	DKAB	MEB	11

U54	Öğretmen	DKAB	MEB	9
U55	Öğretmen	DKAB	MEB	13
U56	Öğretmen	DKAB	MEB	3
U57	Öğretmen	DKAB	MEB	12
U58	Öğretmen	DKAB	MEB	8
U59	Öğretmen	PDR	MEB	11
U60	Öğretmen	Sınıf Öğretmenliği	MEB	9
U61	Öğretmen	Sosyal Bilgiler	MEB	24
U62	Öğretmen	Sosyal Bilgiler	MEB	11
U63	Öğretmen	Sosyal Bilgiler	MEB	23
U64	Öğretmen	Türkçe	MEB	10

Uzmanların çalışma alanları/branşları incelendiğinde Değerler Eğitimi alanından 1, Din Eğitiminden 17, Din Psikolojisinden 1, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisinden 15, Eğitim Bilimlerinden 4, Çocuk Gelişimi/Okul Öncesi 3, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlıktan 8, Sınıf Öğretmenliğinden 5, Sosyal Bilgilerden 8 ve Türkçe branşından 2 uzmanın Delphi sürecine katkıda bulunduğu görülmektedir. Katılımcılar, branş koşulunun ardından öncelik sırasına göre diğer katılım koşulları uygulanarak panele davet edilmişlerdir.

1.2. Veri Toplama Süreci

Delphi tekniğinde uygulama, önerilen maddeler üzerinde görüşler arası yakınlaşma araştırmanın ölçütlerine uygun hale gelinceye kadar birkaç defa tekrarlanabilmektedir. Delphi'nin geleneksel tasarımında tercih edilen tekrar sıklığı çoğunlukla üçtür.⁵⁹ Genellikle ilk turda katılımcılara açık uçlu sorular yöneltilerek veya literatür incelemeleri gibi ikincil veri kaynaklarından yararlanılarak bir madde havuzu oluşturulmaktadır.⁶⁰ Bu çalışmada Delphi uygulamasının geleneksel tasarımının biraz dışına çıkılarak kapsamlı literatür incelemesi ve Delphi uzman grubunda da görev alan 25 farklı uzmanla yapılan odak grup görüşmeleri ve mülakatlardan elde edilen veriler ön hazırlığı oluşturmuştur.⁶¹ Ön hazırlık çalışmasında elde edilen veri setinin Delphi çalışması ile birlikte yayınlanması durumunda makale sınırlarını aşacak düzeyde kapsamlı olduğu görüldüğü için öncelikle ön veriler analiz edilerek yayına hazırlanmış ardından da oluşan beceri havuzu ile ilk tur Delphi uygulamasına geçilmiştir.

Çalışmada ikisi de kapalı uçlu sorulardan oluşan ancak katılımcıya ilgili becerinin ahlak ve değer eğitimindeki yeri, diğer becerilerle ilişkisi, puanlama gerekçesi vb.ne dair görüşlerini yazma imkânı veren iki tur Delphi uygulaması yapılmıştır. İkinci turda yüksek uzlaşma düzeyine ulaşıldığı kanaati olduğu için süreç sonlandırılmıştır. İki turda yüksek düzeyde uzlaşma elde edilmesinin birinci tur öncesinde Delphi panel grubunun içinden seçilmiş 25 kişilik bir çalışma grubu ile mülakat ve odak grup görüşmeleri gerçekleştirilmesi nedeniyle mümkün olduğu değerlendirilmiştir. Kanaatimizce görüşme ve odak grup çalışmaları sırasında veri doygunluğuna ulaşıncaya kadar beceri temelli bir değer eğitiminde hangi becerilerin işe koşulması gerektiği sorusunun cevabı aranarak kendi içinde bütünlüğe sahip bir yapıya ulaşıldığı için yüksek oranda uzlaşma ikinci turda gerçekleşmiştir.

⁵⁹ Şahin, "Eğitim Araştırmalarında Delphi Tekniği ve Kullanımı", 215-220.

⁶⁰ Sinead Keeney vd., "Consulting the Oracle: Ten Lessons From Using the Delphi Technique in Nursing Research", *Journal of Advanced Nursing* 53/2 (2006), 205-212.

⁶¹ Söz konusu çalışmada mülakatlar ve verilerin analizi Kasım 2023-Şubat 2024 tarihleri arasında tamamlanmış olup ilgili yayın bilimsel bir dergide yayın sürecindedir.

Bu çalışmanın veri toplama sürecinde iletişim yöntemi olarak Delphi'nin elektronik ortamlarda yürütülmesine olanak tanıyan e-Delphi kullanılmıştır.⁶² Anketi uygulama, geri bildirimleri alma ve sunma, uzman panelinin katılımı gibi süreçlerin tamamı telefon görüşmeleri, e-posta veya çevrimiçi iletişim yollarıyla yürütülmüştür. Her iki turda da görüşler Google Forms'ta oluşturulan anket formu vasıtasıyla toplanmıştır. Birinci turda ortak form tüm katılımcılara e-posta yoluyla iletilirken ikinci turda her katılımcıya özel form hazırlanarak gönderilmiştir. Çalışmaya dahil edilmesi planlanan uzmanlarla telefon yoluyla iletişime geçilip davet edilmiştir. Bu sayede uzmanların çalışmaya katılmaya yönelik isteklilikleri ve yeterli zamana sahip olup olmadıkları noktasında bilgi edinilmiştir. Daha sonra uzmanlarla tekrar birebir iletişime geçilip çalışma konusu ve Delphi süreci hakkında detaylı bilgilendirmeler yapılmıştır.

Delphi maddeleri (beceriler) katılımcılara literatür incelemeleri ve ön çalışma ile oluşturulan maddeye ilişkin tanımlar ile birlikte sunulmuştur. Söz konusu tanımlarla katılımcıların madde ile kastedileni, maddenin kapsam ve sınırlılıklarını, öngörülen ahlaki beceriler yapısı içindeki konumunu ve ilgili becerinin yetkinlik göstergelerini görerek karar vermeleri amaçlanmıştır. Aynı zamanda her iki turda katılımcılara her bir maddenin yanına yorum ekleyebilmeleri için alanlar açılarak katılımcıların maddeler ve tanımlarına dair yorum yapmaları teşvik edilmiştir. Elde edilen yorumlar ve literatür incelemelerinden yola çıkarak becerilere ait tanım ve yetkinlik göstergeleri revize edilip model tamamlanmıştır. Modelde beceriler ve yetkinlik göstergelerinin literatürde yer bulan pedagojik boyutu dikkate alınarak eğitimsel önerilerde de bulunulmuştur.

1.3. 1. Tur Delphi Anketi

Birinci tur anket formu çalışma hakkında bilgilendirmelerin yapıldığı bir giriş, uzmanların kişisel bilgileri ve anketin yer aldığı ana kısımdan oluşmaktadır. Delphi anket formu 5'li likert tipte hazırlanmıştır. Uzmanlara "Beceri temelli bir değer eğitiminde bireye kazandırılması gereken beceriler nelerdir? Öğrencilerle ahlaki konularla ilişkili olarak hangi becerilere yönelik etkinlikler gerçekleştirilirse onların ahlaki gelişimleri desteklenmiş olur?" soruları sorulmuştur. Uzmanlardan bu temel sorular çerçevesinde bilişsel, duyuşsal ve sosyal-davranışsal beceriler ana başlıkları altında yer alan toplam 23 alt beceriyi ahlaki gelişimi destekleme oranı açısından değerlendirmeleri istenmiştir. Maddelerin herkesçe anlaşılır olması için ön çalışma ve literatüre dayalı olarak 20-25 kelimeyi geçmeyecek şekilde madde açıklamaları yazılmıştır. Formda ayrıca her beceri için uzmanın görüşlerini belirtebileceği bir alan açılmıştır. Literatür taraması ve görüşmelerden elde edilen verilerle belirlenen beceriler aşağıda yer almaktadır:

Tablo 3. Değer Eğitiminde İşe Koşulacak Beceriler

A. Bilişsel Beceriler (Ahlaki Muhakeme)
A1. Ahlaki okuryazarlık becerisi (Ahlakın bilgisine, ahlaki değerlerin tanımı, önemi hakkında kavramsal bilgiye sahip olmak)
A2. Araştırma sorgulama becerisi (Ahlaki konularda hakikati aramak, iyice araştırıp bilinçli kanaat oluşturmak)
A3. Problem çözme becerisi (Hayatın akışı içinde ahlaki problemleri fark edip bilgi, araştırma, deneyim ve gayretini problemin sistematik bir şekilde çözümü yönünde organize edebilmek)
A4. Karar verme becerisi (Ahlaki konularda doğru bilgiye/kanıta dayalı olarak ve bilinçli bir şekilde kendi kararlarını verebilmek)
A5. Yordama/Öngörme becerisi (Gözlem ve deneyimlerinden yola çıkarak ahlaki durum ile ilgili kararlarının/eylemlerinin sonucunu öngörmek)
A6. Yansıtıcı düşünme becerisi (Ahlaki ikilem karşısında kendi düşünme biçimini, karar ve tutumunu eleştirel bir yaklaşımla irdeleyebilmek)

⁶² Phillip L. Davidson, "The Delphi Technique in Doctoral Research: Considerations and Rationale", *Review of Higher Education and Self-Learning* 6/22 (2013), 53-65.

A7. Çözümleme becerisi (Ahlaki ikilem durumunda olayı; boyutlarını, farklı yönlerini, nedenlerini ve alternatifleri göz önünde bulundurarak analiz etmek)
A8. Perspektif alma/Bakış açısı oluşturma becerisi (Ahlaki konularda kendini başkasının yerine koyarak düşünmek, farklı geçmiş, kültür ve şartlardan gelen bireylerin konu ile ilgili düşüncelerini ve gerekçelerini anlamaya çalışmak)
A9. Bilişsel öz düzenleme becerisi (Ahlaki konu/olayla ilgili kişisel önyargılarının veya dış etkenlerin tesirinde kalmadan mantıklı düşünmenin kurallarını uygulayabilmek)
B. Duyuşsal Beceriler (Ahlaki Motivasyon)
B1. Empati becerisi (Kendisini başkasının yerine koyarak onun ne hissettiğini anlayabilmek, acısını ya da mutluluğunu hissedebilmek)
B2. Öz farkındalık becerisi (Bireysel özelliklerinin ve bu özelliklerin duygu, düşünce ve davranışlarına yansımalarının bilincinde olmak)
B3. İç görü becerisi (Ahlaki bir benlik oluşturmaya imkân verecek şekilde amaçlı bir hayat duygusuna sahip olmak, hayatın gaye ve amacına dair dinamik bir duyguyu sürdürürebilmek)
B4. İç gözlem becerisi (Kendi duygularını, duygularla oluşan aşırılıkları; korku, kıskançlık vb. duyguların karar ve eylemleri üzerindeki yönlendirmelerini gözlemleyebilmek)
B5. Duyuşsal öz düzenleme/kontrol becerisi (Etik açıdan olumsuz yönlendirmelere sebep olabilecek kıskançlık, korku, öfke, stres gibi duygularla başa çıkmaya çalışmak)
B6. Özdenetim becerisi (Karar ve davranışlarını yanlış yönlendiren iç ya da dış baskılarla başa çıkarak duygu, eğilim ve tepkilerini kontrollü şekilde sergilemek)
B7. Öz yansıtma becerisi (Duygu, düşünce ve davranışlarını etik açıdan geliştirebilmek için kendi duygu, düşünce ve davranışları üzerinde değerlendirmeler yapmak ve bu değerlendirmelere dayalı tepkiler ortaya koymak)
C. Sosyal-Davranışsal Beceriler (Ahlaki Davranış)
C1. Ahlaki ifade becerisi (Ahlaki konularda kendi pozisyonunu ifade edebilmek, duygularını makul bir şekilde anlatabilmek; kararlarını, gerekçelerini, başkalarının perspektifini de dikkate alarak sağlıklı şekilde müzakere edebilmek)
C2. Etkili dinleme becerisi (Ahlaki diyalogu sürdürürebilmek amacıyla ötekini dinlemek ve anlamak için samimi gayret göstermek)
C3. İletişim becerisi (Ahlaki konularda çatışmadan uzak kalarak sözel iletişim ve beden dili, jest, mimikler gibi sembolik iletişim unsurlarını yapıcı şekilde kullanabilmek)
C4. Sosyal organizasyon/Etkili katılım (Gereken durumlarda ahlaki davranışı en ideal şekilde gerçekleştirebilmek için diğer bireyleri organize edebilmek, yönlendirebilmek, kurum ve kuruluşları harekete geçirebilmek/işbirliği yapabilmek)
C5. Girişimcilik becerisi (Ahlaki konularda aldığı doğru kararları uygulayabilmek için bilgi, yetenek ve imkanlarına güvenerek inisiyatif alabilmek)
C6. Görev yönetimi ve planlama becerisi (Düzensizliğin oluşturabileceği görev ihmallerini önlemek üzere yapılması gerekenleri öncelik sırasına koyup uygulama planı yapabilmek)
C7. Sosyal beceriler (Ahlaki konularda iletişimi sürdürürebilmek için nezaket, ölçülülük, özür dileme vb. sosyal becerileri alışkanlık haline getirmek)

Anket formu 22-30 Ocak arasında 71 uzmana e-posta yoluyla iletilmiştir. Delphi tekniğinde zaman açısından her bir tur için iki haftanın yeterli olacağı öngörüldürken turlar arasında yaklaşık üç hafta olması gerektiği belirtilmektedir.⁶³ Bu çalışmada değerlendirmeye sunulan madde sayısının fazla olmaması nedeniyle uzmanların konuyu derinlemesine ele alabilmeleri ve özgün bir şekilde görüş geliştirebilmeleri için 15 günlük sürenin yeterli olacağı kanaatine varılmıştır. 15 günlük süre içerisinde dönüş sağlamayan uzmanlara en az iki defa mesaj ya da telefonla hatırlatma yapılmış ve 15 Şubat itibarıyla ilk tur için veri toplama sürecine son verilmiştir. Süreç sonunda anketin iletildiği 71 uzmandan 64'ü dönüş sağlamıştır.

⁶³ Bahar-Somuncu Demir, "Delphi Tekniği Uygulama Sürecine Yönelik Örnek Bir Çalışma: Çok Fonksiyonlu Tarım Okuryazarlığı" 35-53.

1.4. 2. Tur Delphi Anketi

Delphi uygulamasının ikinci turunda uzmanların ilk turda verdikleri yanıtların merkezi yığılma ve dağılım değerleri belirlenmiş ve maddelerin şeklinde bir değişikliğe gidilmeden tekrar uzman görüşüne sunulmuştur. Bu turda her bir uzmana özel hazırlanan forma maddeler için hesaplanan merkezi yığılma değerleri ve uzmanın bir önceki formda ilgili maddeye verdiği puan da eklenmiştir. Anketin açıklama kısmında bu istatistiksel analizlerin çalışma açısından ne anlama geldiğine dair bilgilendirmeler yapılmıştır. Uzmanlardan her madde için ilk turda verdikleri cevapları gruba ilişkin istatistiklerle karşılaştırarak yeniden değerlendirme yapmaları istenmiştir. İlk puanlarda değişiklik yapmanın zorunlu olmadığı hatırlatılarak eğer bir değişiklik yaparlarsa sebebini yazmaları istenmiştir.

2. turun anket formu 29 Şubat-1 Mart tarihlerinde uzmanlara iletilmiş ve bu turda da anketi doldurma süresi 15 gün olarak belirlenmiştir. Belirtilen süre içerisinde dönüş sağlamayan uzmanlara 15 Mart tarihinde bir hatırlatma yapılmış ve bazı uzmanların yoğunlukları sebebiyle ek süre tanınmıştır. 20 Şubat'ta ilk turdaki 64 uzmanın hepsinden cevap alınmasıyla veri toplama sürecine son verilmiştir.

1.5. Verilerin Analizi

Delphi tekniği hem nitel hem de nicel analizlere imkân veren bir tekniktir. Bu teknikte ölçekli maddelere ilişkin kolektif görüş düzeyinin belirlenmesi için tanımlayıcı ve çıkarımsal istatistiklere başvurmak gerekmektedir. Bu doğrultuda toplanan görüşler hakkında merkezi eğilim ve dağılım ölçüleri hesaplanmaktadır.⁶⁴ Delphi çalışmalarında uzlaşma ölçütü noktasında farklı görüşler bulunmaktadır. Panelin konu üzerindeki anlaşma seviyesini ifade eden uzlaşma için ölçüt, çalışmanın amacına, katılan uzman sayısına ve çalışma süresine bağlı olarak araştırmacı tarafından belirlenmektedir.⁶⁵ Uzlaşmanın sağlanması için evrensel olarak bir ölçüt bulunmamakta,⁶⁶ genel olarak merkezi eğilim ve dağılım değerleri ölçüt alınmakta, uzlaşma yüzdesinin araştırmadan araştırmaya değişiklik gösterdiği ve %51'den %100'e geniş bir aralıkta belirlenebildiği görülmektedir.⁶⁷ Bu çalışmada maddelere verilen puanların mod-medyan, ortalama, standart sapma, çeyrekler arası açıklık (IQR) ve 4-5 yüzdelerik değerleri hesaplanmıştır. Çalışmanın ön hazırlıklarla oluşturulan ve kendi içinde bütünlüğü olduğu değerlendirilen bir yapı üzerinde gerçekleştiriliyor olması nedeniyle uzlaşma ölçütünün yüksek tutulmasının uygun olacağı değerlendirilmiş ve 4-5 puanlı maddelerde uzlaşma ölçütü %80 olarak belirlenmiştir. Ayrıca standart sapma ve çeyrekler arası açıklığın 1'in altında, ortalama değer ise 4'ün üstünde olması ölçüt kabul edilmiştir. Belirlenen uzlaşma ölçütüne iki tur sonunda ulaşılmıştır.

2. Bulgular

2.1. Tur Delphi Sonuçları

Birinci Delphi anketinde bilişsel, duyuşsal ve sosyal-davranışsal beceriler olmak üzere 3 ana başlık altında toplam 23 alt beceri bulunmaktadır. Uzmanlardan bu becerilerin öğrencilerin ahlaki gelişimine katkısı nedeniyle değer eğitiminde çok yüksek oranda işe koşulması gerektiğini düşündüklerine 5 (beş) az desteklediğini/hiç desteklemediğini düşündüklerine 1 (bir) puan olacak şekilde değerlendirmeleri istenmiştir. Uzman görüşleri değerlendirildiğinde iki madde

⁶⁴ Felicity Hasson vd., "Research Guidelines for the Delphi Survey Technique", *Journal of Advanced Nursing* 32/4 (2000), 1008-1015.

⁶⁵ John Nworie, "Using the Delphi Technique in Educational Technology Research", *Tech Trends* 55/5 (2011), 24-30.

⁶⁶ Hasson vd., "Research Guidelines for the Delphi Survey Technique", 1008-1015.

⁶⁷ Bahar-Somuncu Demir, "Delphi Tekniği Uygulama Sürecine Yönelik Örnek Bir Çalışma: Çok Fonksiyonlu Tarım Okuryazarlığı", 35-53.

(A1, C6) dışındaki 21 maddenin %80 uzlaşma oranı, +/- 1 standart sapma, $\geq 4,0$ ortalama ve ≤ 1 çeyrekler arası açıklık (IQR) ölçütünü sağladığı görülmüştür.

Tablo 4. 1. Tur Delphi Sonuçlarına İlişkin Bulgular

	Ortalama	SS	IQR	Uzlaşma Yüzdesi
A. Bilişsel Beceriler (Ahlaki Muhakeme)				
A1. Ahlaki okuryazarlık becerisi	4,1	0,9	2	73,44%
A2. Araştırma sorgulama becerisi	4,3	0,9	1	84,38%
A3. Problem çözme becerisi	4,5	0,7	1	90,63%
A4. Karar verme becerisi	4,6	0,7	1	92,19%
A5. Yordama/Öngörme becerisi	4,3	0,8	1	85,94%
A6. Yansıtıcı düşünme becerisi	4,5	0,6	1	92,19%
A7. Çözümleme becerisi	4,6	0,5	1	95,32%
A8. Perspektif alma/Bakış açısı oluşturma becerisi	4,6	0,7	1	89,07%
A9. Bilişsel öz düzenleme becerisi	4,4	0,9	1	84,38%
B. Duyuşsal Beceriler (Ahlaki Motivasyon)				
B1. Empati becerisi	4,7	0,5	0	95,31%
B2. Öz farkındalık becerisi	4,6	0,6	1	92,19%
B3. İç görü becerisi	4,5	0,7	1	89,07%
B4. İç gözlem becerisi	4,3	0,7	1	81,25%
B5. Duyuşsal öz düzenleme/kontrol becerisi	4,6	0,5	0	93,75%
B6. Özdenetim becerisi	4,7	0,5	0	95,32%
B7. Öz yansıtma becerisi	4,5	0,7	1	87,51%
C. Sosyal-Davranışsal Beceriler (Ahlaki Davranış)				
C1. Ahlaki ifade becerisi	4,5	0,7	1	87,50%
C2. Etkili dinleme becerisi	4,6	0,6	0,5	92,19%
C3. İletişim becerisi	4,5	0,6	1	89,06%
C4. Sosyal organizasyon/Etkili katılım	4,2	0,8	1	81,25%
C5. Girişimcilik becerisi	4,3	0,8	1	82,82%
C6. Görev yönetimi ve planlama becerisi	4,2	0,8	1	78,13%
C7. Sosyal beceriler	4,6	0,5	0,5	93,75%

Uzmanların maddelere ilişkin açıklama kısmında yer verdikleri görüşleri de ayrı bir formda toplanarak incelenmiştir. Uzlaşmaya ulaşılamayan C6 maddesinde ölçütlerden yalnızca birinde küçük bir fark oluşurken özellikle %80 uzlaşma ve IQR ölçütünü aynı anda sağlayamayan tek madde olan A1'e ilişkin uzman yorumları ve literatür yeniden gözden geçirilmiştir. Aşağıda uzmanların üzerinde uzlaşma sağlanamayan ahlaki okuryazarlık becerisine ilişkin yorumları ve tarafımızdan yapılan değerlendirmeler örneklendirilmiştir:

“Taraflar arasındaki iletişimin taşıyıcısı kavramlar olduğu için ahlaki okuryazarlık gerekli görülmektedir. Ancak bu, amaç olarak görülmemeli, araç olarak temellendirilmelidir.” (U11)

“Ahlaki değerlerin ne olduğunu bilmeksizin bir kişi pekâlâ ahlaklı davranışlar ortaya koyabilir. Değerleri içselleştirebilir...” (U19)

“Genel anlamda ahlakın teorik öğretimden ziyade pratik uygulamalar ortamında edinilebileceği ve normlaşan davranışlar yoluyla aktarılabilmesi kanaatindeyim. ...İlkokul ve ortaokuldan ziyade lise son sınıflar ve üniversite tahsili sırasında tanımların ve kavramların etkili ve işe yarar olduğunu söyleyebilirim.” (U58)

“Bilmek ile uygulamak aynı şey değil, özellikle ahlaki gelişim konusunda. Kavramların ve ahlakın önemini tanımını çok iyi öğretebiliriz ama bu beraberinde ahlaki gelişimde iyileşme getirmeyebilir her zaman.” (U34)

Yorumlardan hareketle ahlaki okuryazarlık maddesine düşük puan veren uzmanların ahlaki okuryazarlığı yalnızca teorik düzeyde kaldığında, uygulama ile desteklenmedikçe bir beceri olarak değerlendirilemeyeceği kanaatinde oldukları söylenebilir. Uzmanlara göre ahlakın bilgisine, ahlaki değerlerin tanımı, önemi hakkında kavramsal bilgiye sahip olmak önemli olsa da ahlaki davranış ortaya koyma noktasında tek başına etkili olmayacaktır. Yine de katılımcıların görüşlerinden ahlaki okuryazarlığı kavramsal bilgi ile ilişkilendirdikleri ve bilişsel beceriler için önemli bir önkoşul olarak değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. İlgili maddede uzlaşma yüzdesinin nispeten düşük çıkmasına neden olarak kavramsal bilgiye sahip olmanın bir beceri olarak tanımlanıp tanımlanamayacağına katılımcılarda oluşturduğu tereddüt görülebilir. Ancak literatürde kavramsal beceri ya da okuryazarlık/ ahlaki okuryazarlık ifadesinin farklı alanlarla ilgili olarak teorik bilgi ve onu işleme kapasitesine de işaret edecek şekilde kullanıldığı görülmektedir.⁶⁸

2.2. Tur Delphi Sonuçları

İkinci tur Delphi anketinde maddeler değişiklik yapılmadan tekrar uzman görüşüne sunulmuştur. Uzmanlardan ilk tura ilişkin istatistiksel sonuçların ve ilk turda ilgili maddeye verdikleri puanların yer aldığı anket üzerinden yeniden değerlendirme yapmaları istenmiştir. İlk tura katılan tüm uzmanlar ikinci turda da görüşlerini belirtmişlerdir. İkinci tur anketinin analizi sonucunda tüm maddelerin uzlaşma ölçütlerini sağladığı görülmüştür. Genel olarak değerlendirildiğinde ikinci turda tüm maddelerde uzlaşma/merkezi yığılma işareti olan ortalamaların ve uzlaşma yüzdesinin ya aynı kaldığı ya da yükseldiği, uzlaşmadan uzaklaşma/merkezi dağılım işareti olan standart sapma ve IQR değerlerinin ise ya aynı kaldığı ya da düştüğü görülmektedir.

Tablo 5. 2. Tur Delphi Sonuçlarına İlişkin Bulgular

	Ortalama	SS	IQR	Uzlaşma Yüzdesi
A. Bilişsel Beceriler (Ahlaki Muhakeme)				
A1. Ahlaki okuryazarlık becerisi	4,2	0,8	1	82,82%
A2. Araştırma sorgulama becerisi	4,4	0,7	1	90,63%
A3. Problem çözme becerisi	4,5	0,5	1	95,32%
A4. Karar verme becerisi	4,6	0,6	1	93,75%
A5. Yordama/Öngörme becerisi	4,4	0,5	1	95,32%
A6. Yansıtıcı düşünme becerisi	4,5	0,5	1	95,31%
A7. Çözümleme becerisi	4,7	0,5	0	96,87%
A8. Perspektif alma/Bakış açısı oluşturma becerisi	4,7	0,5	0	93,76%
A9. Bilişsel öz düzenleme becerisi	4,4	0,6	1	93,75%
B. Duyuşsal Beceriler (Ahlaki Motivasyon)				
B1. Empati becerisi	4,7	0,4	0	98,44%
B2. Öz farkındalık becerisi	4,7	0,4	0	98,44%
B3. İç görü becerisi	4,6	0,5	1	98,44%
B4. İç gözlem becerisi	4,4	0,6	1	95,32%
B5. Duyuşsal öz düzenleme/kontrol becerisi	4,6	0,6	1	95,32%
B6. Özdenetim becerisi	4,7	0,4	0	96,88%
B7. Öz yansıtma becerisi	4,6	0,5	1	93,76%

⁶⁸ MEB, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni*; MEB-UNICEF, *12 Beceriler Çerçevesi Türkiye Bütüncül Modeli* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2023); Tekin, “Ahlak Eğitiminde Beceri Merkezli Öğrenme”; TTKB, *21. Yüzyıl Becerileri ve Değerlere Yönelik Araştırma Raporu*.

C. Sosyal-Davranışsal Beceriler (Ahlaki Davranış)				
C1. Ahlaki ifade becerisi	4,6	0,5	1	96,87%
C2. Etkili dinleme becerisi	4,6	0,5	1	95,31%
C3. İletişim becerisi	4,6	0,5	1	95,31%
C4. Sosyal organizasyon/Etkili katılım	4,3	0,6	1	90,63%
C5. Girişimcilik becerisi	4,4	0,6	1	89,06%
C6. Görev yönetimi ve planlama becerisi	4,3	0,7	1	87,50%
C7. Sosyal beceriler	4,7	0,4	0	100%

İkinci tur istatistiklerinde ilk turda uzlaşa sağlanamayan iki maddenin de uzlaşa oranının yükseldiği görülmektedir. Bunlardan ahlaki okuryazarlığa (A1) dair şu yorumlar yapılmıştır:

U29 “Geçen sefer 3 puan vermiştim. Ortalama 4 civarıymış, öğrencilere verilecek kavramsal bilgilerin sade tutulmasının yararlı olacağına inancım ile birlikte geçen seferki cevabıma göre biraz daha fazla puan vererek yine de kavramsal bilgileri önemsediğimi vurgulamak istedim.” diyerek puanını yükseltmiştir.

U33 “Bu madde konusunda daha önce de kararsız kalmıştım. Uzman görüşüne uyması da benim için önemli bu yüzden değiştiriyorum.” yorumu ile puanını 4’ten 5’e yükseltmiştir.

İkinci turda katılımcılar nadiren puanlarını düşürmüşlerdir. Söz konusu düşüşler genel ortalamayı etkileyecek mahiyete ulaşmamıştır. Aksine tüm maddeler ya aynı değeri korumuş ya da yükselmiştir. Delphi çalışmalarında beklenen bir sonuç olan bu durumun sebebinin açıklamaya yönelik bazı uzmanların görüşlerinden örnekler şu şekildedir:

U38, yansıtıcı düşünme becerisine verdiği puanı “Ahlaki bir ikilemde karar verme mekanizması ve bireyin kendini eleştirebilmesi oldukça önemlidir. O yüzden cevabımı 4’ten 5’e çeviriyorum. Kesinlikle kazanılması gereken bir beceri olduğunu düşünüyorum.” şeklinde bir yorumla yükseltmiştir.

İlk uygulamada iç gözlem becerisine 3 puan veren U44, görüşünü “Maddeyi tekrar düşündüğümde ve ortalamayı da dikkate alarak iç gözlem becerisinin değerler eğitiminde daha etkin olacağını düşündüğüm için 4 verdim.” diyerek değiştirmiştir.

Yine iç gözlem becerisine yönelik U20 “Duyuşsal öz düzenleme açısından önemi düşünülerek eski değerlendirmede değişiklik yapılmıştır.” yorumuyla üç olan puanını dörde yükseltmiştir.

Uzmanların görüşlerinden birinci Delphi uygulaması sonucundaki ortalamaların ilgili becerinin önemine dair kanaatleri pekiştirme yönünde etki ettiği anlaşılmaktadır. Delphi’nin görüş geliştirme ve ihtiyaç belirlemede avantajlı yönü olan bu durumun bizim çalışmamızda işlediği anlaşılmaktadır.⁶⁹

Tartışma ve Sonuç

Teori ile uygulama arasındaki uyumu güçlendirmeye yönelik çabaların sonucu olarak beceri temelli eğitim 1960’lı yıllardan itibaren öncelikle mesleki alanda ardından da genel eğitimde yer almaktadır.⁷⁰ ABD’de K-12 okul sisteminde beceri temelli eğitimi yaygınlaştırmak ve kalitesini geliştirmek üzere çalışmalar yapan AURORA Institute tarafından yayınlanan rehberde Levine ve Patrick⁷¹ beceri temelli eğitimin yedi niteliğini sıralamaktadır:

⁶⁹ Linstone-Turoff, *The Delphi Method Techniques and Applications*.

⁷⁰ Spady, “Competency Based Education”, 9-14.

⁷¹ Eliot Levine-Susan Patrick, *What Is Competency-Based Education? An Updated Definition* (Vienna: Aurora Institute, 2019).

- a) Öğrencilerin kendi gündelik öğrenme deneyimleri ile ilgili önemli kararlar alma, bilgi üretme, kullanma ve bildiğini açıklama konusunda desteklendikleri,
- b) Öğretmenlerin anlamlı öğrenmeyi ölçen, geliştirici öğrenme hedefleri ile güçlü bağı olan ve bilginin kullanımını ölçen bir değerlendirme sistemi uyguladığı,
- c) Öğrencilerin kendi öğrenme ihtiyaçlarına uygun farklılaştırılmış ve zamanında geri dönütler alabildiği,
- d) Öğrencilerin okul sırasında oturup bilgi beklemek yerine öğrenme rehberinin kanıta dayalı rehberliğinde ilerlediği,
- e) Öğrencilerin farklı öğrenme yolları ve araçları kullanarak kendi hızlarında aktif olarak öğrendikleri,
- f) Her öğrencinin okulun ve genel anlamda eğitim sisteminin kültürüne, işleyişine ve genel anlamda pedagoji anlayışına eşit şekilde adapte olmasını garanti eden stratejilerin uygulandığı,
- g) Bilgi ve beceriyi birlikte işaret eden açık, ölçülebilir ve transfer edilebilir öğrenme çıktılarının izlendiği bir eğitimidir.

Beceri temelli eğitimi uygulamak isteyen eğitimci; öğrencilerin kitabi bilgi, beceri ve tutumları hayat içinde kullanmak, örneğin bilişsel veya duyuşsal öz düzenleme ya da sosyal ve duyuşsal davranış edinimi için öğrendiğini kabul etmelidir.⁷² Beceri temelli eğitimde öğrenciden program çıktıları olarak bilgi, tutum, değer, beceri ve davranışlara ilişkin yeterlilikleri sergilemeleri beklenmelidir.⁷³ Sturgis ve Casey⁷⁴ okulda tüm uygulayıcılar tarafından kaliteli eğitim süreçlerine dönüştürülmeksizin beceri temelli eğitimi müfredatlara adapte etmenin beklenen faydaları sağlamayacağı gibi yararlı bir modelin tüketilmesine de neden olabileceğini belirtir.

Ülkemizde 2018 yılında uygulamaya konulan öğretim programlarında beceri temelli bir anlayışla değerlerin nasıl öğretileceği net olmadığı gibi beceri temelli anlayışa uygun kazanım ve süreç bileşenlerini içeren bir algoritma da yer almamaktadır.⁷⁵ Programlardaki bu durum öğretmenlerin beceri temelli eğitim konusundaki eksikliği ile bütünleşince teori ile davranış arasındaki açıklığı giderme yönünde bir iyileşme imkânı zayıflamıştır.⁷⁶ Oysa geleneksel olanla beceri temelli değer eğitimi arasında amaç, ahlakın yorumlanması, kişiyi ahlaklı kılan özellik/beceriler, eğitimin yapılandırılması ve çıktılar açısından önemli farklar bulunmaktadır. Örneğin beceri temelli değer eğitiminde tanımlar veya “neden şöyle ya da böyle davranmalıyım” sorularına hazır kalıplar ezberletilmez. Onun yerine bütüncül bir kişilik gelişimi için tüm gelişim alanlarıyla paralel yapılandırılmış bir eğitim ortamı kurgulanır. İki değer eğitimi arasındaki farkı Sturgis ve Casey’in⁷⁷ çalışmasından yola çıkarak Tablo 6’daki gibi uyarlayabiliriz:

⁷² Levine-Patrick, *What Is Competency-Based Education? An Updated Definition*.

⁷³ Gervais, “The Operational Definition of Competency-based Education”, 99.

⁷⁴ Chris Sturgis-Katherine Casey, *Quality Principles for Competency-Based Education* (Vienna: Aurora Institute an Va: Inacol, 2018).

⁷⁵ Fatma Nur Kasap-Hasan Meydan, “10. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabında ‘Ahlaki Tutum ve Davranışlar’ Ünitesinin Ahlakî Beceriler Açısından İncelenmesi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2023), 216-234; Meydan, “Bir Beceri Olarak Ahlak ve Eğitimi”, 445-471.

⁷⁶ Aşkar-Altun, “K-12 Beceriler Çerçevesi”; Yemenici, *Din Eğitiminde Mekan, Zaman ve Kronolojiyi Algılama Becerisi*, 925-940.

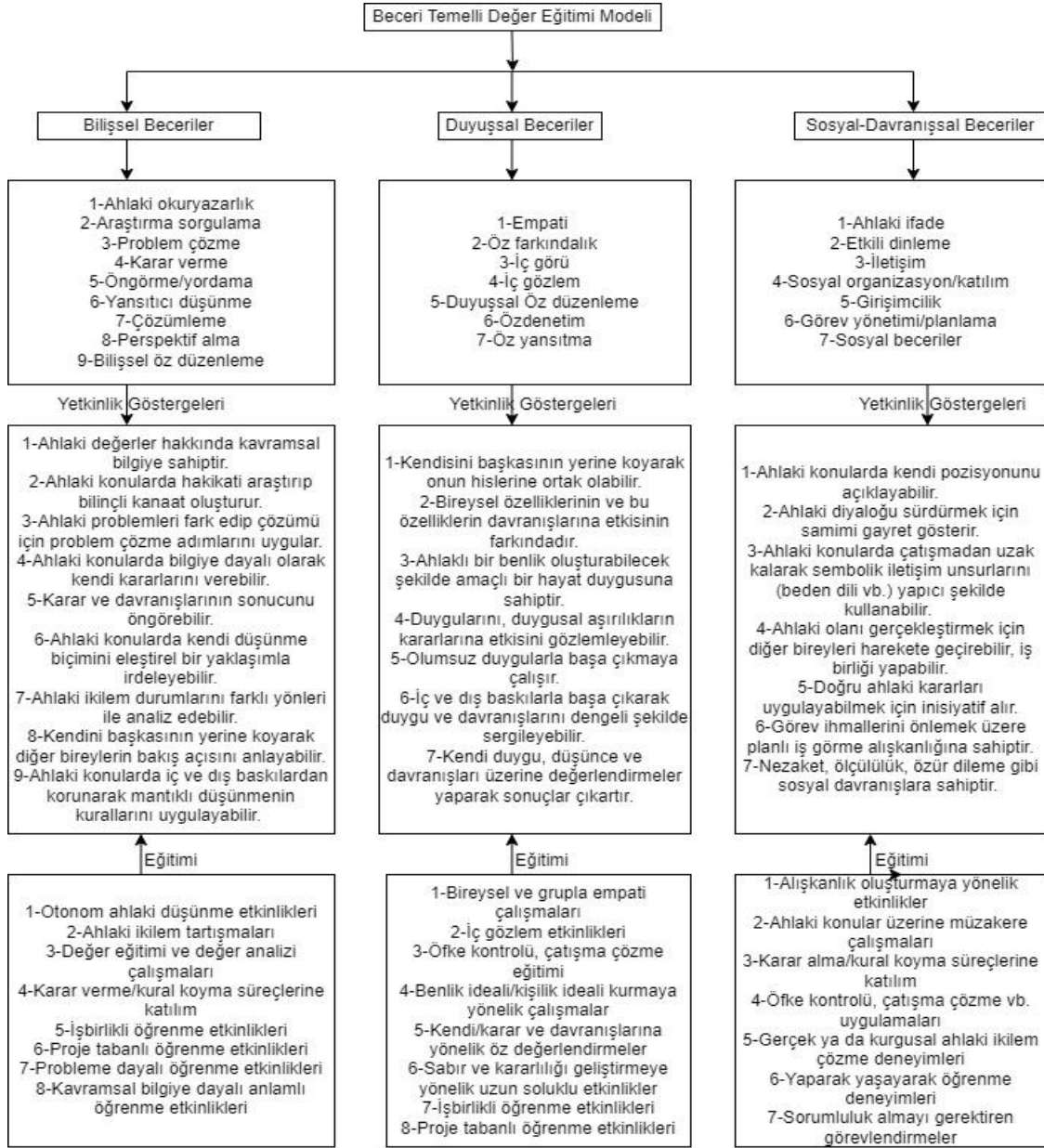
⁷⁷ Sturgis-Casey, *Quality Principles for Competency-Based Education*.

Tablo 6. Geleneksel ve Beceri Temelli Değer Eğitimi

	Geleneksel Değer Eğitimi	Beceri Temelli Eğitimi
Amaç/Kazanımlar	Ahlaki değer, ilke ve normların, kaynaklarının bilgisi ve temellendirmenin kavranması	Ahlaki değer, ilke ve normları sosyal ve duyuşsal becerilerle bütünleştirebilme
Ahlakın Uygulanışı	Ahlaki değer ve ilkeler kendiliğinden problem çözen genel geçer normlar olarak algılanır	Ahlaki ilke ve değerlerin tecrübe edilen/cek gerçeklikle ilişkisinin kurulması için çaba sarf edilir
Kişiliğe Yaklaşım	Kişiliğin bilişsel (ahlakın bilgisi) ya da davranışsal (alışkanlık) boyutunun gelişimi yeterli görülür	Ahlaki kişilikte bilgi ile davranış arasındaki duyuşsal-motivasyonel süreçler dikkate alınır
Eğitiminin Yapılanışı	Normatif, konu ve öğretmen merkezli	Analitik, öğrenci ve etkinlik merkezli
Muhtemel Çıktılar	Ahlaki değer ve ilkelerin bilgisine sahip, ahlak hakkında konuşabilen, ahlaki davranışı kendi perspektifinden tanımlayabilen, sınırlı alanda iyi eylemde bulunabilen uslu bireyler.	Ahlaki ilke ve değerleri kendi hayatında ve geniş ölçekli insani meselelerde uygulamak için gerekli sosyal ve duyuşsal becerilere sahip bireyler.

Beceri temelli bir sistem içinde değerlerin öğretimine dair değerlendirmeler değerlere ait olgusal bilgiyi çeşitli bilişsel, duyuşsal ve sosyal-davranışsal becerilerle bütünleştirebilen bir modele olan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Söz konusu modelin hangi değeri öğretirsek öğretilim hayat ile ilişkili olarak doğru kararı vermeyi sağlayacak bilişsel becerileri, kararı verme ve eyleme dönüştürme süreçlerinde güçlü bir kişilik ortaya koymayı sağlayacak duyuşsal becerileri ve eylemin uygulamaya dönüştürülmesi sürecine istikrar kazandıracak sosyal-davranışsal becerileri ve bu becerilerin yetkinlik göstergeleri ile eğitim ortamlarında nasıl desteklenebileceklerini içermesi gerekmektedir. Bu bağlamda Delphi tekniği ile gerçekleştirilen bu çalışmada ulaşılan model Şekil 1'deki gibi tasarlanmıştır.

Şekil 1. Beceri Temelli Değer Eğitimi Modeli



Bu çalışmada değer eğitiminde işe koşulabilecek temel beceriler bilişsel (ahlaki muhakeme), duyuşsal (ahlaki motivasyon) ve sosyal-davranışsal (ahlaki davranış) beceriler olarak şekillenmiştir. Katılımcılar üç temel beceri altında yer alan toplam 23 becerinin değer eğitimi alanına transferini tüm ölçütlerde yüksek uzlaşa ile önemsemişlerdir. Bilişsel ahlaki becerinin geliştirilmesi için alt bileşenler/beceriler olarak ahlaki okuryazarlık, araştırma sorgulama, problem çözme, karar verme, yordama/öngörme, yansıtıcı düşünme, çözümleme, perspektif alma/bakış açısı oluşturma ve bilişsel öz düzenleme belirginleşmiştir. Duyuşsal ahlaki beceri için empati, öz farkındalık, iç görü, iç gözlem, duyuşsal öz düzenleme, özdenetim ve öz yansıtma alt becerilerinin geliştirilmesinde uzlaşa sağlanmıştır. Sosyal davranışsal beceriler olarak ahlaki ifade, etkili dinleme, iletişim, sosyal organizasyon/katılım, girişimcilik, görev yönetimi/planlama ve sosyal becerilerde uzlaşa sağlanmıştır.

Modelde değer eğitiminde işe koşulacak beceriler literatürdeki aktarılan/transfer edilen beceriler kapsamında değerlendirilebilir.⁷⁸ Zira bu beceriler sadece değer eğitiminde değil tüm disiplinlerde geliştirilebilen ve işe koşulabilen becerilerdir. Ancak literatürde ahlak/değer eğitiminde yoğun olarak kullanımı gerekli görülen bu tür becerilere ahlaki beceriler dendiği de görülmektedir.⁷⁹ Bu nedenle söz konusu becerilerin genel/aktarılan beceriler olduğu gerçeğini yadsımadan değer eğitimi ve ahlaki gelişim süreçlerine katkılarını göz önünde bulundurarak ahlaki beceriler veya değer eğitiminde işe koşulabilecek beceriler olarak adlandırmanın uygun olduğunu değerlendirebiliriz. Nitekim Kole⁸⁰ bireyin iyi bir insan olarak yaşayabilmesi için günlük hayatında ihtiyaç duyacağı bilişsel, duygusal ve davranışsal yetenekleri ahlaki beceriler olarak tanımlamaktadır.

Çok boyutlu bir yapı olarak beceri pek çok alt becerinin ya da süreç bileşeninin uygun şekilde bir araya gelmesi ile gerçekleşir. Örneğin öğrenci etik bir yargılama sürecinde iki eylemi karşılaştırmak için (a) öznelilik belirleme, (b) benzerlikleri belirleme ve (c) farklılıkları belirleme gibi bileşenlerle birlikte bu bileşenlerin bağlı olduğu anlam dünyasına dair farkındalığı da kazanmış olmalıdır.⁸¹ Bu bağlamda ahlaki okuryazarlık, çözümleme, bilişsel öz düzenleme, yordama, yansıtıcı düşünme, karar verme gibi alt süreçleri birlikte işletmek gerekmektedir. Eğer birey ahlaki meselelerde bilgiyi sağlıklı işleyemezse duygusal sorunlar yaşayabilir, sağlıklı ilişkiler kuramayabilir.⁸² Bireyin sağlıklı sosyal ilişkilere sahip olabilmesi için değerler konusunda doğru değerlendirmeler yapmasını sağlayacak bilişsel yapılara ihtiyaçları vardır. Bu nedenle değer eğitiminde odaklanılması gereken ilk temel beceri olarak ahlaki muhakeme ya da bilişsel ahlaki beceri öne çıkmaktadır. Bilişsel ahlaki beceri, olayların ahlakla ilişkisini kurabilmeyi, yeni durumlara ahlaki ilkeleri uygulamayı sağlar.⁸³

Çalışmamızda bilişsel ahlaki becerilerden biri olarak belirginleşen ahlaki okuryazarlığın yetkinlik göstergesi bireyin ahlaki değerler hakkında kavramsal bilgiye sahip olmasıdır. Öğretim programlarında matematik, sürdürülebilirlik, kültür, teknoloji gibi okuryazarlıklardan bahsedilirken ahlaki okuryazarlığa yer verilmediği görülmektedir.⁸⁴ Oysa öğretim programlarında doğru ve yerinde tercihler yapabilmek için gerekli bir beceri olarak ahlaki okuryazarlığın ihmalinin eğitimin sosyalleştirme fonksiyonuna ilişkin önemli bir eksiklik oluşturacağı belirtilmektedir.⁸⁵ Ahlaki okuryazarlık becerisi eğitim süreçlerinde sadece ahlakın bilgisinin aktarımı anlamına gelmez. Ahlakın kuramsal bilgisini hayatın olgusal gerçekliği ile birlikte değerlendirecek kabiliyetlerle öğretimi esastır. Bu nedenle ahlaki okuryazarlığı bilişsel ahlaki beceri altında yer alan diğer beceriler için tamamlayıcı bir beceri olarak görmek

⁷⁸ Güneş, "Öğretmen Yetiştirmede Beceri Yaklaşımı", 1-16; Güneş-Uygun, "Öğretmen Yetiştirmede Beceri Uyuşmazlığı", 1-14; UNICEF, *Global Framework on Transferable Skills*.

⁷⁹ Kole, "Teaching Moral Competence to Pre-Professionals".

⁸⁰ Kole, "Teaching Moral Competence to Pre-Professionals".

⁸¹ Petek Aşkar-Arif Altun, "K-12 Beceriler Çerçevesi: Türkiye Bütüncül Modeli Üzerine Bir Çalışma", *Milli Eğitim Dergisi* 52/1 (2023), 925-940.

⁸² Zeynep Karataş, *Sosyal Beceriye Giriş*, ed. M. Engin Deniz-Ali Eryılmaz (Ankara: Pegem Akademi, 2021).

⁸³ Thomas Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility* (New York: Bantam Books, 1991).

⁸⁴ MEB, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni*; MEB-UNICEF, *12 Beceriler Çerçevesi Türkiye Bütüncül Modeli*.

⁸⁵ Mirjana Bajovic-Anne Elliott, "The Intersection of Critical Literacy and Moral Literacy: Implications for Practice", *Critical Literacy: Theories and Practices* 5/1 (2011), 27-37; Nancy Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy", *Journal of Educational Administration* 45/4 (2007), 364-378.

gerekmektedir.⁸⁶ Nitekim uzman grubunda bazı katılımcılar ahlaki okuryazarlığa kısmen düşük puan verirken bu hususa dikkat çekmiştir.

Kişinin ahlaki meselelerde hakikati araştırıp bilinçli kanaat oluşturma yetkinliğine sahip olması yani araştırma sorgulama becerisi üzerinde yüksek oranda (%90,63) uzlaşa sağlanmıştır. Araştırma sorgulama becerisi yapıda yer alan problem çözme ve çözümlene gibi diğer becerilerle birlikte bireye doğru ve anlamlı sorular sorarak problemi fark etme, doğru kaynaklardan bilgi toplama ve o bilgileri problemin çözümünü yönünde organize etme imkânı verir.⁸⁷ Uzmanların %95,32 ve %96,87 ile bilişsel beceriler arasında en yüksek uzlaşmayı sağladıkları beceriler olarak problem çözme ve çözümlene becerileri ahlaki meselelerde gerçeği anlama ve ona uygun kanaat oluşturmaya yönelik becerilerdir. Problem çözme becerisini kazanmış bir birey ahlaki problemleri fark edebilir ve çözümü için problem çözme adımlarını uygulayabilir.⁸⁸ Çözümlene becerisine sahip olmak ise ahlaki ikilem durumlarını farklı yönleri ile analize imkân verir. Bu becerilerin geliştirilmesi için eğitimde ahlaki meseleler üzerine araştırma, sorgulama, müzakere etmeye vb. yönelik etkinliklere ihtiyaç vardır.

Bireyin bilişsel ahlaki becerisini geliştirmeye yönelik çalışmalarda dikkate alınması gereken bir diğer beceri karar verme becerisidir. Literatürde problem çözme adımlarına bezer adımlardan oluştuğu ifade edilen bu becerinin yetkinlik göstergesi, ahlaki konularda bilgiye dayalı olarak kendi kararlarını verebilmektir.⁸⁹ Doğru karar verebilme aynı zamanda verdiğimiz kararların ve davranışlarımızın sonucunu öngörebilme ile ilgilidir. Nitekim yapıda öngörebilme becerisi yüksek düzeyde uzlaşa sağlanan bir diğer beceri olmuştur. Kişinin bilgiye ulaşmadan karar vermeye tüm bilişsel süreçlerini öz-eleştirel bir perspektifle denetlemesi anlamında⁹⁰ yansıtıcı düşünme de değer eğitiminde geliştirilmesi gereken bir beceri olarak görülmüştür. Kendini başkasının yerine koyarak diğer bireylerin perspektifini anlama ve ahlaki konularda sağlıklı düşünmeyi manipüle eden iç ve dış baskılara karşı koyarak bilişsel öz düzenleme yapabilme diğer bilişsel ahlaki beceriler olarak öne çıkmıştır.

Çalışmamızda ahlaki gelişime katkısı nedeniyle değer eğitiminde işe koşulması gerekli görülen yedi duyuşsal beceride yüksek düzeyde uzlaşa sağlanmıştır. Duygusal zekâ kuramının öncüsü Goleman'ın belirttiği gibi dürtülerini kontrol edemeyen bireylerin ahlaki anlayışları yetersizdir. Dürtü ve duyguları kontrol etmek irade ve kişiliğin özüdür.⁹¹ Bireyin ahlaki kararlar alabilmesi ve kararların oluşturacağı muhtemel risklere karşı dayanıklılık gösterebilmesi için birtakım duyuşsal becerilerin gelişimine ihtiyaç vardır.⁹² Bu bağlamda Delphi panelinde uzmanlara sunulan ve

⁸⁶ John Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*. çev. A. F. Oğuzkan (Ankara: Şafak Matbaası, 1995.); Guy Tchibozo, "Emergence and Outlook of Competence-Based Education in European Education Systems: An Overview", *Education, Knowledge and Economy* 4/3 (2011), 193-205.

⁸⁷ Fikriye Kanatlı Öztürk, *Çokkültürlü Eğitim Çerçevesinde Hazırlanan Etkinliklerle Farklılıklara Saygı Değeri ve Araştırma Becerisi Geliştirmeye Yönelik Bir Eylem Araştırması* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

⁸⁸ Burçin Gökkurt vd., "Öğrencilerin Problem Çözme ve Problem Kurma Becerilerinin Değerlendirilmesi", *Bartın University Journal of Faculty of Education* 4/2 (2015), 751-774; S. Armağan Yıldız-Mustafa Ekşisu, "Problem Çözme Becerisini Geliştirme Programının 9. Sınıf Öğrencilerinin Problem Çözme Becerisi Üzerindeki Etkisi", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 189-206; Yasin Yiğit, "Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi (Sivas İli Örneği)", *Eskiye* 40 (2020), 155-179.

⁸⁹ Fatma Torun, *Sosyal Bilgiler Dersinde Argümantasyon Temelli Öğretim ve Karar Verme Becerisi Arasındaki İlişki Düzeyi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015).

⁹⁰ Emine Lamiser Atik, *Liseli Ergenlerde Bağlanma Stilleri ve Psikolojik Sağlık Düzeyleri Arasındaki İlişkide Öz-Yansıtma ve İçgörünün Rolü* (İstanbul: İstanbul Bilim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Şafak Uluçınar Sağır-Harun Bertiz, "Fen Bilimleri Öğretmen Adayları ve Pedagojik Formasyon Fen Grubu Öğrencilerinin Yansıtıcı Düşünme Becerilerinin Karşılaştırılması", *Bartın University Journal of Faculty of Education* 5/2 (2016), 385-404.

⁹¹ Daniel Goleman, *Duygusal Zekâ*, çev. Banu Seçkin Yüksel (İstanbul: Varlık Yayınları, 2007).

⁹² Oser, "Models of Moral Motivation".

yüksek düzeyde uzlaşa elde edilen yedi beceri ve yetkinlik göstergelerinin tanımına ilişkin değerlendirmeler şu şekildedir: Empati, öz farkındalık ve iç görü %98,44 ile duyuşsal ahlaki beceriler arasında en yüksek değeri elde etmişlerdir. Bu durum değer eğitiminde kendini başkasının yerine koyarak onun hissettiklerine ortak olabilme (empati),⁹³ kişinin kendi bireysel özelliklerinin ve bu özelliklerin davranışlarına etkisinin farkına varabilme (öz farkındalık)⁹⁴ ve ahlaklı bir benlik oluşturabilecek şekilde amaçlı bir hayat duygusuna sahip olabilme (iç görü) yetkinliklerinin önemini göstermektedir.⁹⁵

Kişinin kendi duygularını ve duygularındaki aşırılıkların davranışlarına etkisini gözlemleyebilme (iç gözlem), olumsuz duygularla başa çıkmaya çalışması (duyuşsal özdüzenleme) %95,32 ile oldukça yüksek düzeyde uzlaşa sağlanan duyuşsal becerilerdendir. %96,88 uzlaşa sağlanan özenetim becerisi ile birlikte bu beceriler hem kişinin ahlaki karar alabilmesi hem de kararı uygulamaya geçirecek motivasyonu kendinde bulabilmesi açısından önemlidir. Kendi duygu, düşünce ve davranışları üzerinde değerlendirmeler yaparak sonuçlar çıkartma yeterliliği olarak tanımlanan öz yansıtma becerisi de duyuşsal ahlaki yeteneği bütünleyen bir beceri olarak görülmüştür. Gerek öz yansıtma gerekse iç gözlem ve öz düzenleme sonuçları itibarıyla bireyde etik ilkelere bağlı bir öz denetime imkân verir. Zira özenetim bireyin uyumlu ilişkiler kurabilmek adına duygu, davranış ve düşüncelerini yönetebilme potansiyelidir.⁹⁶

Modelde sosyal-davranışsal beceri olarak tanımlanan toplam yedi beceri uzman grup tarafından %100-%87,50 arasında uzlaşa ile değer eğitimi süreçlerinde geliştirilmesi gereken becerilerden kabul edilmiştir. Sosyal beceri, bireyin diğer insanlarla başarılı bir şekilde etkileşimde bulunmasını sağlayan alışkanlık haline getirilmiş davranışlardır.⁹⁷ Ahlaki becerinin istikrar kazanmış davranış boyutuna ve söz konusu davranışın bir sosyal ortam içinde sergilenmesine vurgu yapar.⁹⁸ Gotz⁹⁹ becerinin doğuştan gelen yetenekler üzerine bir sosyal çevre içinde inşa edilmiş alışkanlık benzeri melekeler olduğunu belirtir. Oser¹⁰⁰ ise ahlaki davranışı motive edenin temelde geçmiş yaşantılardan devşirilen tecrübeler olduğunu belirterek onun sosyal davranışsal bağlamlarda sergilenmesinin alışkanlıkla ilişkisine işaret eder. İnsanın eğitim yoluyla geliştirilebilecek bazı yetenekleri onun sosyal bir ortam içerisinde diğer bireylerle değer temelli ilişkileri daha sağlıklı bir şekilde yürütmesine imkân tanır. Bu bağlamda çalışmamızda ahlaki ifade, etkili dinleme, iletişim, sosyal organizasyon/katılım, girişimcilik, görev yönetimi/planlama ve sosyal beceri alt becerilerinden oluşan bir yapı olarak belirginleşmiştir.

Genel anlamda iletişim becerisi olarak tek beceri altında toplanabilecek ahlaki ifade, etkili dinleme ve iletişim becerisi bu modelde ayrı birer beceri olarak konumlandırılmıştır. Bunun nedeni ahlaki gelişim ve değer eğitimi literatüründe bunların her birinin önemine ayrı olarak

⁹³ Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2004); Çiğdem Kan-Zehra Tebiş, "Ortaokul Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarının Empati Becerisi Açısından İncelenmesi", *Türkiye Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2022), 474-487; Tahsin Yıldırım-Yeter Konuk, "Empati Becerisine Dayalı Etkinliklerle Desteklenen Sosyal Bilgiler Öğretiminin Öğrencilerin Çevre Bilincine ve Akademik Başarılarına Etkisi", *International Journal of New Approaches in Social Studies* 2/2 (2018), 57-69.

⁹⁴ Mustafa Enes Işıkgöz vd., "Spor Yöneticiliği Bölümünde Okuyan Üniversite Öğrencilerinin Öz-Farkındalık Düzeyleri", *International Journal of Social Science Research* 9/2 (2020), 96-108.

⁹⁵ Lamiser Atik, *Liseli Ergenlerde Bağlanma Stilleri ve Psikolojik Sağlık Düzeyleri Arasındaki İlişkiye Öz-Yansıtma ve İçgörünün Rolü*; Melda Yavaşoğlu, *Kendine Yansıtma ve İçgörü Ölçeği'nin Türk Kültürüne Uyarlanması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

⁹⁶ Zeynep Akkuş Çutuk, "Üniversite Öğrencilerinde Özdenetim ile İnternet Bağımlılığı İlişkisi", *Trakya Eğitim Dergisi* 10/3 (2020), 854-863.

⁹⁷ Selahattin Akpınar-Öznur Akpınar, "Meslek Yüksekokulunda Öğrenim Gören Öğrencilerin Sosyal Beceri Düzeylerinin İncelenmesi", *Uluslararası Anadolu Spor Bilimleri Dergisi* Ağs/3 (2017), 143-155.

⁹⁸ Kwok-Selman, "Moral Reasoning, Moral Motivation and Informed Social Reflection".

⁹⁹ Ignacio L. Gotz, "Is There a Moral Skill?", *Educational Theory* 39/1 (1989), 11-16.

¹⁰⁰ Oser, "Models of Moral Motivation".

vurgu yapılması ve eğitimsel süreçlerde etkinliklere daha açık yol gösteren bir anlayışa ulaşma çabasıdır. Özel olarak ahlaki ifade becerisi ahlaki konularda kendi pozisyonunu açıklayabilme,¹⁰¹ etkili dinleme becerisi ahlaki diyalogu sürdürmek için samimi gayret gösterme¹⁰² ve iletişim becerisi ise ahlaki konularda çatışmadan uzak kalarak sözel ve sembolik iletişim unsurlarını yapıcı şekilde kullanabilme¹⁰³ yetkinliğini ifade etmektedir. Ahlaki konularda kendini ifade etme, başkalarını dinleme ve onlarla yapıcı iletişim kurma becerileri gelişmemiş bireylerin diğer insanlarla iyi ilişkiler kurması zorlaşır.

Aristoteles'in¹⁰⁴ belirttiği üzere kişi iyiliği destekleyecek dostlara sahip olup onları harekete geçirebildikçe değerleri daha kolay hâkim kılar. Bu nedenle değer eğitiminde sosyal organizasyon/katılım ile girişimcilik gibi beceriler önemli görülmüştür. Bu beceriler "ahlaki olanı gerçekleştirebilmek için diğer bireyleri harekete geçirebilmek ve iş birliği yapabilme" ve "ahlaki olanı uygulayabilmek için inisiyatif alma" yetkinlik göstergeleri ile somutlaşmaktadır. Sosyal-davranışsal ahlaki becerilerden bir diğeri olan planlama/görev yönetimi becerisi ise birinci Delphi turunda nispeten düşük puanlansa da ikinci turda ölçütün oldukça üstünde puanlanmış ve uzman yorumlarında sorumluluk bilinci ile ilişkilendirilmiştir. Literatür¹⁰⁵ ışığında ahlaki görevleri yerine getirmede başarısız olmamak, öteleme yapmak ve mazeretler üretmek zorunda kalmamak için görev yönetiminin önemli bir sosyal davranışsal beceri olarak görülebileceği değerlendirilebilir. "Nezakət, ölçülülük, özür dileme vb. gibi sosyal davranışlara sahip olma" yetkinliği katılımcıların tam uzlaşa sağladıkları tek maddedir. Tam uzlaşıda maddenin somut ahlaki davranış ile örneklendirilmiş olmasının etkili olduğu değerlendirilebilir.

Araştırma sonucunda üç ana beceri grubunun ortalama uzlaşa dağılımı bilişsel ahlaki becerilerde %93,06; duyuşsal ahlaki becerilerde %96,66 ve sosyal-davranışsal becerilerde %93,53 olarak gerçekleşmiştir. Duyuşsal becerilerin diğer iki gruptan bariz şekilde yüksek uzlaşa değerine ulaşması ahlaki gelişim ve değer eğitiminde duyuşsal faktörlerin önemini göstermektedir. Değer eğitimi süreçlerinde işe koşulması beklenen becerileri belirlemeye yönelik bu çalışma gelişim basamaklarının oluşturabileceği muhtemel farklılıkları göz ardı ederek tasarlanmıştır. Delphi uzmanlarından gelen dönütlerde de nadiren dile getirilen bu husus ortaya çıkan modelin gelişimsel basamakları da dikkate alan başka çalışmalarla test edilmesi ihtiyacını göstermiştir. Ayrıca ortaya çıkan modelin program tasarımlarına ve deneysel çalışmalara kaynaklık etmesi, pilot uygulamalar yoluyla sınanması ve yeni revizelerle geliştirilmesi de önerilebilir. İleri çalışmalarda modele uygun ölçme-değerlendirme araçlarının geliştirilmesi de bir ihtiyaç olarak görünmektedir. Çalışma sonucunda elde edilen modelin delphi grubunun konuya ilişkin uzmanlıkları ile sınırlı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

¹⁰¹ Lilja-Osbeck, "Understanding, Acting, Verbalizing and Persevering – Swedish Teachers' Perspectives on Important Ethical Competences For Students", 520.

¹⁰² Mustafa Gazioğlu, *Çoklu Duyuşsal Öğrenme Modeline Göre Masal Anlatıcılığının Dinleme Becerisinin Geliştirilmesine Etkisi* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

¹⁰³ Coşkun Arslan-İrem Özteke Kozan, "İletişim Becerileri", *Sosyal Beceri Eğitimi*, ed. M. Engin Deniz-Ali Eryılmaz (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 51-72; Karataş, *Sosyal Beceriye Giriş*.

¹⁰⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2012).

¹⁰⁵ TTKB, *21. Yüzyıl Becerileri ve Değerlere Yönelik Araştırma Raporu*.

Kaynakça

- Adler, Michael-Ziglio, Erio. *Gazing into the Oracle: The Delphi Method and its Application to Social Policy and Public Health*. London: Jessica Kingsley Publishers, 1996.
- Akpınar, Selahattin-Akpınar, Öznur. "Meslek Yüksekokulunda Öğrenim Gören Öğrencilerin Sosyal Beceri Düzeylerinin İncelenmesi". *Uluslararası Anadolu Spor Bilimleri Dergisi* Ağ/3 (2017), 143-155.
- Aras, Selda vd. "Okul Öncesi Eğitim Programı'nın K12 Beceriler Çerçevesi Türkiye Bütüncül Modeline Göre İncelenmesi". *Milli Eğitim Dergisi* 52/1 (2023), 791-812. <https://doi.org/10.37669/milliegitim.1309000>
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2012.
- Arslan, Coşkun-Özteke Kozan, İrem. "İletişim Becerileri". *Sosyal Beceri Eğitimi*. ed. M. Engin Deniz-Ali Eryılmaz. 51-72. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 3. Baskı, 2021.
- Aşkar, Petek-Altun, Arif. "K-12 Beceriler Çerçevesi: Türkiye Bütüncül Modeli Üzerine Bir Çalışma". *Milli Eğitim Dergisi* 52/1 (2023), 925-940. <https://doi.org/10.37669/milliegitim.1308740>
- Ausubel, David P. *The Acquisition and Retention of Knowledge: A Cognitive View*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2000. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9454-7>
- Bacanlı, Hasan. *Sosyal Beceri Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 10. Baskı, 2021.
- Bahar, Mehmet-Somuncu Demir, Naciye. "Delphi Tekniği Uygulama Sürecine Yönelik Örnek Bir Çalışma: Çok Fonksiyonlu Tarım Okuryazarlığı". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 35-53. <https://doi.org/10.17240/aibuefd.2021.21.60703-814729>
- Bajovic, Mirjana-Elliott, Anne. "The Intersection of Critical Literacy and Moral Literacy: Implications for Practice". *Critical Literacy: Theories and Practices* 5/1 (2011), 27-37.
- Barbee, Anita P.-Martin, Marcia L. "Skill-Based Training and Transfer of Learning". *Contemporary Issues in Child Welfare Practice*. ed. Helen Cahalane. 183-204. New York, NY: Springer, 2013. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-8627-5_8
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Blasi, Augusto. "Moral Cognition and Moral Action: A Theoretical Perspective". *Developmental Review* 3/2 (1983), 178-210. [https://doi.org/10.1016/0273-2297\(83\)90029-1](https://doi.org/10.1016/0273-2297(83)90029-1)
- Blasi, Augusto. "Neither Personality Nor Cognition: An Alternative Approach to the Nature of the Self". *Changing Conceptions of Psychological Life*. 3-25. Mahwah, NJ, US: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2004.
- Çutuk, Zeynep Akkuş. "Üniversite Öğrencilerinde Özdenetim ile İnternet Bağımlılığı İlişkisi". *Trakya Eğitim Dergisi* 10/3 (2020), 854-863. <https://doi.org/10.24315/tred.650932>
- Dabrowski, Kazimierz. *Positive Disintegration*. Boston: Little Brown Company, 1964.
- Dalkey, Norman-Helmer, Olaf. *An Experimental Application of the Delphi Method to the Use of Experts*. ABD: The RAND Corporation, 1962.
- Davidovitch, Nitza-Shiller, Zvi. "Skill-Based Teaching For Undergraduate STEM Majors". *American Journal of Engineering Education (AJEE)* 7/1 (2016), 29-36. <https://doi.org/10.19030/ajee.v7i1.9683>
- Davidson, Phillip L. "The Delphi Technique in Doctoral Research: Considerations and Rationale". *Review of Higher Education and Self-Learning* 6/22 (2013), 53-65.
- Dewey, John. *Eğitimde Ahlak İlkeleri*. çev. A.F. Oğuzkan. Ankara: Şafak Matbaası, 1995.
- Dijk, Jan Van. "Popularising Delphi Method: Developing an Instrument to Control Technological Change for Employees". *Quality & Quantity* 23 (1989), 189-203.
- Dökmen, Üstün. *İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2004.
- Gatto, John Taylor. *Eğitim: Bir Kitle İmha Silahı*. çev. Mehmet Ali Özkan. İstanbul: Edam, 2017.
- Gazioğlu, Mustafa. *Çoklu Duyusal Öğrenme Modeline Göre Masal Anlatıcılığının Dinleme Becerisinin Geliştirilmesine Etkisi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Gervais, J. "The Operational Definition of Competency-Based Education". *The Journal of Competency-Based Education* 1/2 (2016), 98-106. <https://doi.org/10.1002/cbe2.1011>
- Goleman, Daniel. *Duyusal Zekâ*. çev. Banu Seçkin Yüksel. İstanbul: Varlık Yayınları, 31. Basım, 2007.

- Gotz, Ignacio L. "Is There a Moral Skill?". *Educational Theory* 39/1 (1989), 11-16.
- Gököl, Ömer. *Sosyal Beceri Eğitiminin Gençlerin Sosyal Beceri Seviyelerine Etkisi*. İstanbul: Kriter Basım Yayın Dağıtım, 2022.
- Gökkurt, Burçin vd. "Öğrencilerin Problem Çözme ve Problem Kurma Becerilerinin Değerlendirilmesi". *Bartın University Journal of Faculty of Education* 4/2 (2015), 751-774. <https://doi.org/10.14686/buefad.v4i2.5000145637>
- Griethuijsen, Ralf A.L.F. van vd. "Does Implementation of Competence-Based Education Mediate The Impact of Team Learning on Student Satisfaction?". *Journal of Vocational Education & Training* 72/4 (2020), 516-535. <https://doi.org/10.1080/13636820.2019.1644364>
- Gupta, Uma G.-Clarke, Robert E. "Theory and Applications of the Delphi Technique: A Bibliography (1975-1994)". *Technological Forecasting and Social Change* 53/2 (1996), 185-211. [https://doi.org/10.1016/S0040-1625\(96\)00094-7](https://doi.org/10.1016/S0040-1625(96)00094-7)
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 29 Haziran 2024. <http://sozluk.gov.tr>
- Güneş, Firdevs. "Öğretmen Yetiştirmede Beceri Yaklaşımı". *Sınırsız Eğitim ve Araştırma Dergisi* 3/2 (2018), 1-16.
- Güneş, Firdevs-Uygun, Tuğba. "Öğretmen Yetiştirmede Beceri Uyuşmazlığı". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/3 (2016), 1-14.
- Güneş, Firdevs. "Öğrencilerin Düşünme Becerilerini Geliştirme". *Türklük Bilimi Araştırmaları* 32 (2012), 127-146.
- Hasson, Felicity vd. "Research Guidelines for the Delphi Survey Technique". *Journal of Advanced Nursing* 32/4 (2000), 1008-1015.
- Illich, Ivan. *Okulsuz Toplum*. çev. Mehmet Özay. İstanbul: Şule Yayınları, 2021.
- Işıkgöz, Mustafa Enes vd. "Spor Yöneticiliği Bölümünde Okuyan Üniversite Öğrencilerinin Öz-Farkındalık Düzeyleri". *International Journal of Social Science Research* 9/2 (2020), 96-108.
- Kan, Çiğdem-Tebiş, Zehra. "Ortaokul Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarının Empati Becerisi Açısından İncelenmesi". *Türkiye Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2022), 474-487.
- Kanatlı Öztürk, Fikriye. *Çokkültürlü Eğitim Çerçevesinde Hazırlanan Etkinliklerle Farklılıklara Saygı Değeri ve Araştırma Becerisi Geliştirmeye Yönelik Bir Eylem Araştırması* Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Karataş, Zeynep. *Sosyal Beceriye Giriş*. ed. M. Engin Deniz-Ali Eryılmaz. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2021.
- Kasap, 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/10.34086/rteusbe.1251312>
- Keeney, Sinead vd. "Consulting The Oracle: Ten Lessons From Using The Delphi Technique in Nursing Research". *Journal of Advanced Nursing* 53/2 (2006), 205-212.
- Kerscheneiner, G. *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*. çev. H. Fikret Kanad. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Kole, J. Jos. "Teaching Moral Competence to Pre-Professionals". *Moral Education and Development: A Lifetime Commitment*. ed. Doret J. de Ruyter-Siebre Miedema. 239-253. Rotterdam: SensePublishers, 2011. https://doi.org/10.1007/978-94-6091-716-5_17
- Kur'an Yolu. Erişim 29 Haziran 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Cuma-suresi/5186/9-11-ayet-tefsiri>
- Kwok, Janet-Selman, Robert L. "Moral Reasoning, Moral Motivation and Informed Social Reflection". *Handbook of Moral Motivation: Theories, Models, Applications*. ed. Karin Heinrichs vd. 551-565. Rotterdam: SensePublishers, 2013. https://doi.org/10.1007/978-94-6209-275-4_30
- Lamiser Atik, Emine. *Liseli Ergenlerde Bağlanma Stilleri ve Psikolojik Sağlık Düzeyleri Arasındaki İlişkide Öz-Yansıtma ve İçgörünün Rolü*. İstanbul: İstanbul Bilim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Levelt, W. J. M. "Skill Theory and Language Teaching". *Studies in Second Language Acquisition* 1/1 (1978), 53-70. <https://doi.org/10.1017/S0272263100000711>
- Levine, Eliot-Patrick, Susan. *What Is Competency-Based Education? An Updated Definition*. Vienna: Aurora Institute, 2019.

- 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 (01 Ekim 2020), 512-528. <https://doi.org/10.1080/03057240.2019.1678462>
- Linstone, Harold A.-Turoff, Murray (ed.). *The Delphi Method Techniques and Applications*. Addison-Wesley, 2002.
- MEB. "Milli Eğitim Bakanlığı Temel Beceri ve Yeterlilikler". *Türkiye Cumhuriyeti Öğretim Programları İzleme ve Değerlendirme Sistemi*. Erişim 21 Mart 2023.
- MEB. *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2024.
- MEB-UNICEF. *12 Beceriler Çerçevesi Türkiye Bütüncül Modeli*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2023.
- Medeni, Elif. "Din Eğitiminde Yeni Bir Yaklaşım: Yeterlilik Modelleri ve Eğitim Standartları-Almanya ve Avusturya Örneğinin Türkiye'ye Uyarlanabilirliği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013), 9-22. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344430>
- Meydan, Hasan. "Bir Beceri Olarak Ahlak ve Eğitimi: Ahlaki Gelişim Kuramlarına Dayalı Bir İnceleme". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021), 445-471. <https://doi.org/10.29288/ilted.890349>
- Meydan, Hasan vd. "Değer Eğitiminde İşe Koşulacak Beceriler: Uzman Görüşüne Dayalı Bir İhtiyaç Analizi". *Eskiyeni* 54 (2024), 1485-1512. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1462967>
- Mitchell, Vincent-Wayne. "The Delphi Technique: An Exposition and Application". *Technology Analysis & Strategic Management* 3/4 (1991), 333-358.
- MYK. *Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi*. Ankara: Mesleki Yeterlilik Kurumu, 2015.
- Naisola-Ruiter, Victoria. "The Delphi Technique: A Tutorial". *Research in Hospitality Management* 12/1 (2022), 91-97.
- Narvaez, Darcia. "İnsani ve Ahlaki Gelişim: Erdem Gelişimine Bilişsel ve Nörobiyolojik Bakışlar". çev. Cengiz Şeker. *Ahlak ve Karakter Eğitimi El Kitabı*. ed. Larry P. Nucci-Darcia Narvaez. 325-340. İstanbul: Edam, 1. Baskı, 2019.
- Nworie, John. "Using the Delphi Technique in Educational Technology Research". *Tech Trends* 55/5 (2011), 24-30.
- Oh, Hyun Joo S. "Escaping Obsolescence? The Shift from Subject to Skill Based Education in a South Korean International School". *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education* 39/5 (2018), 814-828. <https://doi.org/10.1080/01596306.2018.1448701>
- Oser, Fritz. "Models of Moral Motivation". *Handbook of Moral Motivation: Theories, Models, Applications*. ed. Karin Heinrichs vd. 7-24. Rotterdam: SensePublishers, 2013. https://doi.org/10.1007/978-94-6209-275-4_2
- Özhan, Mehmet Buğra vd. "K12 Beceriler Çerçevesi: Türkiye Bütüncül Modeli Bağlamında Sosyal Duygusal Öğrenme Becerileri". *Milli Eğitim Dergisi* 52/1 (2023), 1027-1054. <https://doi.org/10.37669/milliegitim.1308964>
- Rest, James R. "A Psychologist Looks at the Teaching of Ethics". *The Hastings Center Report* 12/1 (1982), 29-36. <https://doi.org/10.2307/3560621>
- Sağır, Şafak Uluçınar-Bertiz, Harun. "Fen Bilimleri Öğretmen Adayları ve Pedagojik Formasyon Fen Grubu Öğrencilerinin Yansıtıcı Düşünme Becerilerinin Karşılaştırılması". *Bartın University Journal of Faculty of Education* 5/2 (2016), 385-404. <https://doi.org/10.14686/buefad.v5i2.5000154678>
- Siegel, Harvey. "The Role of Reasons in Moral Education". *Moral Education and Development: A Lifetime Commitment*. ed. Doret J. de Ruyter-Siebrén Miedema. 59-69. Rotterdam: SensePublishers, 2011. https://doi.org/10.1007/978-94-6091-716-5_5
- Spady, William G. "Competency Based Education: A Bandwagon in Search of a Definition". *Educational Researcher* 6/1 (1977), 9-14. <https://doi.org/10.2307/1175451>
- Sturgis, Chris-Casey, Katherine. *Quality Principles for Competency-Based Education*. Vienna: Aurora Institute an Va: Inacol, 2018.

- Sumsion, Thelme. "The Delphi Technique: An Adaptive Research Tool". *British Journal of Occupational Therapy* 64/1 (1998), 153-156.
- Şahin, Ali Ekber. "Eğitim Araştırmalarında Delphi Tekniği ve Kullanımı". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/20 (2001), 215-220.
- Şensoy, G.-Balkan, K. "Bilişsel Düzenleme ve Anlaşmazlık Çözümü". *Sosyal Beceri Eğitimi*. ed. M. Engin Deniz-Ali Eryılmaz. 191-219. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 3. Baskı, 2021.
- Tanhan, Fuat. "Öz Düzenleme". *Sosyal Beceri Eğitimi*. ed. M. Engin Deniz-Ali Eryılmaz. 159-190. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 3. Baskı, 2021.
- Tchibozo, Guy. "Emergence and Outlook of Competence-Based Education in European Education Systems: An Overview". *Education, Knowledge and Economy* 4/3 (2011), 193-205. <https://doi.org/10.1080/17496896.2010.556487>
- Tekin, İshak. "Ahlak Eğitiminde Beceri Merkezli Öğrenme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (2019), 259-287. <https://doi.org/10.17494/ogusbd.548355>
- Topcu, Abdullah-Eroğlu, Deniz. "Üçüncü Sınıf Öğrencilerinin Geleneksel ve Beceri Temelli Gerçek Yaşam Problemlerindeki Çözümlerinin İncelenmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/2 (2022), 1483-1528. <https://doi.org/10.29299/kefad.975524>
- Torun, Fatma. *Sosyal Bilgiler Dersinde Argümantasyon Temelli Öğretim ve Karar Verme Becerisi Arasındaki İlişki Düzeyi* Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- TTKB. *21. Yüzyıl Becerileri ve Değerlere Yönelik Araştırma Raporu*. Ankara: Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, 2023.
- Tuana, Nancy. "Conceptualizing Moral Literacy". *Journal of Educational Administration* 45/4 (2007), 364-378.
- UNICEF. *Global Framework on Transferable Skills*. New York: UNICEF, 2019.
- Williams, Patricia L.-Webb, Christine. "The Delphi Technique: A Methodological Discussion". *Journal of Advanced Nursing* 19 (1994), 180-186.
- Yavaşoğlu, Melda. *Kendine Yansıtma ve İçgörü Ölçeği'nin Türk Kültürüne Uyarlanması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yemenici, Ahmet. *Din Eğitiminde Mekan, Zaman ve Kronolojiyi Algılama Becerisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2023.
- Yıldırım, Tahsin-Konuk, Yeter. "Empati Becerisine Dayalı Etkinliklerle Desteklenen Sosyal Bilgiler Öğretiminin Öğrencilerin Çevre Bilincine ve Akademik Başarılarına Etkisi". *International Journal of New Approaches in Social Studies* 2/2 (2018), 57-69.
- Yıldız, S. Armağan-Ekşisu, Mustafa. "Problem Çözme Becerisini Geliştirme Programının 9. Sınıf Öğrencilerinin Problem Çözme Becerisi Üzerindeki Etkisi". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 189-206.
- Yılmaz, Kürşad. *Eleştirel ve Analitik Düşünme*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 3. Baskı, 2020.
- Yiğit, Yasin. "Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi (Sivas İli Örneği)". *Eskiyeşi* 40 (2020), 155-179. <https://doi.org/10.37697/eskiyeşi.667837>

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Enderun Mektebi Odalarından Kiler Koğuşu'nun Kitapları

The Books of Cellar Ward (Kiler Koğuşu) of Enderün School Rooms

Meral BAYRAK FERLİBAŞ

Prof. Dr. | Prof.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Anabilim Dalı, Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Humanity and Social Sciences, History Department, Modern History

Eskişehir, Türkiye

mbayrak@ogu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6368-740X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 12.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 05.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Bayrak Ferlibaş, Meral. "Enderun Mektebi Odalarından Kiler Koğuşu'nun Kitapları". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 685-725. <https://doi.org/10.14395/hid.1514998>

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiçbir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard

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

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

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

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

The Books of Cellar Ward (Kiler Koğuşu) of Enderûn School Rooms

Abstract

Enderûn School, which had an important place in the Ottoman education system, was established with the aim of training qualified civil and military personels for the state. This institution consisted of rooms or wards where gradual education was provided, and those with superior qualities among the devshirmes were taken here and subjected to special training. In Enderûn, the education started in Great and Small Chambers (Büyük and Küçük Oda) and ended in the Private Chamber (Hâs Oda) at the highest level after the education they received in the palaces of Edirne, Galata, İbrahim Pasha and İskender Çelebi, which was a kind of preparatory school. In the first two rooms of the education, which continued in seven stages, basic courses were given in addition to Turkish, Arabic and Persian without specialisation. Those who successfully completed these stages were given the opportunity to develop their individual skills by providing theoretical lessons in the other rooms and the opportunity to practice due to their obligation to fulfil the work of the room they were in. Inner boys (İç oğlanlar), who also received art education according to their talents, were also trained in various sports branches. Those who completed the training period in each room were promoted to the next level as they were deemed successful, thus endeavouring to bring the best ones to a level to serve the state.

Since the Qur'ân al-Karîms and books in the library of the Cellar Room (Kiler Odası), which is one of the rooms here, are the subject of the article, brief information about this room is given and the works, most of which are manuscripts, are introduced, and the other rooms are excluded from the study. The members of the Cellar Room, which is in the fifth rank of the Enderûn School from bottom to top, were assigned to meet all kinds of food and beverage needs of the sultan and the harem under the direction of the cellar master (kilercibaşî) called serkilârî-i hâşşa, and serving food to the sultan was also given to this ward. The charge of supplying candles for the palace rooms and masjids and the preparation of the tarpaulins used in injuries were included among the duty of the room's members. In addition to these duties, the inner boys received theoretical education and completed courses that were similar to the education given in madrasas, and tried to be successful by reading books on religious sciences, ethics, grammar, literature and history.

Information about the books in the ward was found in a register (defter) belonging to the Topkapı Palace Museum Archive in the Presidency of the Republic of Turkey Directorate of State Archives Ottoman Archive, and these data, which provide information about the theoretical education here, are tried to be explained within the scope of the article. The aforementioned register was kept due to a waqf established by Süleyman Agha, the cellar's chamberlain (Kiler Kethüdasî) of the period, in Evâsıt-ı Muharrem 1154/29 March-7 April 1741, in order to ensure the protection of the Qur'ân al-Karîms and some of the books in the library of the room after some of them were lost, and the books in the library were recorded with all their characteristics. The register, which was prepared with the aim of determining the current situation at the time of the waqf's establishment and to control the books in the following process based on these records, was first written Muşhafs from large to small according to their size, then Qur'ân al-Karîm chapters, En'âms and prayer books, then tafsir, hadith, fiqh, jurisprudence, al-'akâ'id, Sufism and logic books, works on Arabic grammar and other books on various subjects. The types of calligraphy, the number of lines on the pages and the illumination features of the Qur'ân al-Karîms of these manuscripts, most of which are in the category of rare works, are recorded separately, and if they were endowed, it is especially stated by whom they were donated. The books that had previously been in the library but had been lost were also noted, and efforts were made to preserve the books through the protector of the books (hâfîz-i kütüb), who was employed by the waqf established to prevent further losses. The data in the register enable to the writing of this article, which aims to know the manuscript and illuminated Qur'ân al-Karîms and books on various subjects, most of which are manuscripts, which are believed to have been found in other rooms of the Enderûn School, and thus to learn which works were taught to the inner boys during their education. The data in the register enabled to the writing of this article, so it is aimed to know the manuscript and illuminated Qur'ân al-Karîms and books on various subjects, most of which are manuscripts, which are believed to have been found in other rooms of the Enderûn School, and thus to learn which works were taught to the inner boys during their education.

Keywords: Ottoman History, Topkapı Palace, Enderûn School, Cellar Room, The Library of the Cellar Room, Illuminated Qur'âns, Manuscript Books, Rare Artifacts.

Enderun Mektebi Odalarından Kiler Koğuşu'nun Kitapları

Öz

Osmanlı eğitim sistemi içerisinde önemli bir yere sahip olan Enderun Mektebi devlet için nitelikli mülkî ve askerî personel yetiştirmek gayesiyle hayata geçirilmiştir. Bu kurum kademeli eğitimin verildiği oda veya koğuş denilen dairelerden oluşmuş, devşirmelerden üstün özelliklere sahip olanlar buraya alınarak özel eğitime tâbi tutulmuştur. Bir çeşit hazırlık okulu durumundaki Edirne, Galata, İbrahim Paşa ve İskender Çelebi saraylarında gördükleri eğitimden sonra bir elemenden geçirilerek başarılı bulunanların alındığı Enderun'da, Büyük ve Küçük

Oda'da başlayan eğitim en üst derecedeki Has Oda'da son bulmuştur. Yedi kademede devam eden eğitimin ilk iki odasında branşlaşma olmaksızın Türkçe, Arapça ve Farsçanın yanında temel dersler verilmiştir. Bu aşamaları başarıyla tamamlayanlara diğer odalarda teorik derslerle buldukları odanın işlerini yerine getirme yükümlülükleri nedeniyle uygulama yapma imkânı sağlanarak bireysel becerilerini geliştirme fırsatı tanınmıştır. Yeteneklerine göre sanat eğitimi de alan iç oğlanlar ayrıca çeşitli spor dallarında yetiştirilmiştir. Her bir odadaki eğitim süresini dolduranlar başarılı bulundukça üst seviyeye geçirilmiş böylece en iyilerin devlete hizmet edecek düzeye getirilmesine gayret edilmiştir.

Buradaki odalardan biri olan Kiler Odası'nın kitaplığındaki Kur'ân-ı Kerîmler ile kitaplar makaleye konu edildiğinden bu oda hakkında kısaca bilgi verilerek büyük çoğunluğu yazma olan eserler tanıtılmış, diğer odalar çalışmanın dışında bırakılmıştır. Aşağıdan yukarıya doğru sıralandığında Enderun Mektebi'nin beşinci derecesinde bulunan Kiler Odası'nın mensupları serkilârî-i hâssa denilen kilercibaşının idaresinde padişah ile haremın her türlü yiyecek ve içecek ihtiyacını karşılamakla görevlendirilmiş, padişaha yemek servisi yapmak bu koğuşun sorumluluğuna verilmiştir. Saray odalarıyla mescitlerin mumlarını temin etme vazifesi ile yaralanmalarda kullanılan sargı tarzındaki muşambaların hazırlanması da görevleri arasına dahil edilmiştir. Bu görevleriyle birlikte teorik eğitim alan iç oğlanları medreselerde verilen eğitim ile benzerlik gösteren dersleri tamamlamış, dinî ilimler, ahlak, dil bilgisi, edebiyat ve tarih ile ilgili kitaplardan okuyarak başarılı olmaya çalışmıştır.

Koğuşta bulunan kitaplar hakkındaki bilgilere Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde bulunan Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ne ait bir defterde rastlanmış, buradaki kuramsal eğitime dair bilgi edinmeyi sağlayan bu veriler makale kapsamında anlatılmaya çalışılmıştır. Bahsedilen defter, odanın kitaplığında bulunan Kur'ân-ı Kerîmler ile kitaplardan bir kısmının kaybolması üzerine bunların korunmasını sağlamak için dönemin Kiler Kethüdası Süleyman Ağa tarafından Evâsıt-ı Muharrem 1154/29 Mart-7 Nisan 1741'de kurulan bir vakıf nedeniyle tutulmuş ve kitaplıktaki kitaplar bütün özellikleriyle kayda geçirilmiştir. Vakfın kurulduğu dönemde mevcut durumu saptamak ve sonraki süreçte kitapların kontrolünü bu kayıtları esas alarak yapmak gayesiyle hazırlanan deftere, önce boyutlarına göre büyükten küçüğe doğru Mushaflar, ardından Kur'ân-ı Kerîm cüzleri, En'âmîlar ve duanâmeler, daha sonra da sırasıyla tefsir, hadis, fıkıh, akâid, tasavvuf ve mantık kitaplarıyla Arapça gramerine yönelik eserler ayrıca çeşitli konuları içeren diğer kitaplar yazılmıştır. Çoğu nadir eser kategorisinde olan el yazması bu eserlerin hat çeşitleri, sayfalarındaki satır sayıları ve Kur'ân-ı Kerîmlerin tezhip özellikleri ayrı ayrı kaydedilmiş, şayet vakfedilmiş ise kim tarafından bağışlandığı özellikle belirtilmiştir. Önceden kitaplıkta mevcut olduğu halde kaybolmuş olan kitaplar da not edilmiş, bunlardan başka kayıpların olmaması için kurulan vakıf sayesinde görevlendirilen hâfız-ı kütüb aracılığıyla kitapların muhafazasına gayret gösterilmiştir. Defterdeki veriler bu makalenin yazılmasını sağlamış böylece Enderun Mektebi'nin diğer odalarında da benzerlerinin bulunduğu zannedilen el yazması ve tezhipli Kur'ân-ı Kerîmler ile çoğu yazma olan çeşitli konulara dair kitapların bilinmesi, dolayısıyla iç oğlanlara eğitimleri sırasında okutulan eserlerin hangileri olduğunun öğrenilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Tarihi, Topkapı Sarayı, Enderun Mektebi, Kiler Odası, Kiler Odası Kütüphanesi, Tezhipli Kur'ân-ı Kerîmler, El Yazması Kitaplar, Nadir Eserler.

Giriş

Osmanlı Devleti'nde idarî ve askerî kadrolar için özel olarak seçilenlerin yetiştirildiği bir eğitim kurumu olan Enderun Mektebi,¹ XIX. yüzyıla kadar Osmanlı kaynaklarında Sarây-ı Cedîd-i Âmiri veya Yeni Saray şeklinde ifade edilen Topkapı Sarayı'nın² bölümleri arasında yer almıştır. Saray teşkilatının Birun ve Harem ile birlikte üç ana bölümünden biri olan Enderun-ı Hümâyûn'da³ bulunan mektep, aslında II. Murad döneminde Edirne Sarayı'nda oluşturulmuş, II. Mehmed

¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 298-299; Mehmet İpşirli, "Enderun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/185.

² Gülrü Necipoğlu, *15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı Mimarî, Tören ve İktidar*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 28.

³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, 297.

tarafından da gerçek teşkilatına kavuşturulmuştur.⁴ Buraya devşirme⁵ yoluyla Hıristiyan ailelerden toplanan çocuklar alınmış ancak Enderun öncesinde Türkçe ile İslâmî esasları öğrenmeleri sağlanarak çeşitli eğitimlerden geçirilmişlerdir.⁶ Daha sonra dış saraylar olarak nitelenen Edirne, Galata, İbrahim Paşa ve İskender Çelebi saraylarında eğitim verilmiş⁷ nihayet buralardaki eğitimin tamamlanmasıyla en başarılı ve üstün yetenekli olanlar seçilerek Enderun'da yetiştirilmiştir.⁸

Topkapı Sarayı'nın üçüncü kapısı olan -II. Mehmed tarafından yazdırılan "ve ni'me dârü'l-ilm" ifadesini içeren kitabesi bulunan- Bâbüssaâde'den⁹ girilen avluda yer alan Enderun Mektebi, oda denilen koğuşlardan oluşmuştur. Hazırlık sınıfı niteliğindeki Büyük ve Küçük odalarda başlayan eğitim sıkı bir disiplin altında devam etmiş, başarılı olanların ilerlemesine olanak sağlayan bir sistem dahilinde Doğanlı, Seferli, Kiler, Hazine ve Has odada verilen eğitimlerle sona ermiştir.¹⁰ IV. Murad döneminde kurulan Seferli Odası dışındaki odalar daha erken dönemde faaliyete geçirilmiş, yedi oda halinde teşkilatlandırılmış olan Enderun'da 1675 yılında, IV. Mehmed döneminde yeni bir düzenleme yapılarak Büyük ve Küçük odalar ile Doğanlı Koğuşu lağvedilmiştir.¹¹ Bu tarihten sonra Seferli, Kiler, Hazine ve Has Oda'dan oluşan Enderun Mektebi, II. Mahmud dönemine kadar bir eğitim kurumu olarak varlığını devam ettirmiştir. II. Mahmud zamanında bahsedilen dört oda da kapatılmış,¹² Büyük Oda'nın bir bölümünde farklı sistemle eğitim veren ve yine Enderun Mektebi ismiyle anılan yeni kurum açılmıştır.¹³ Mektep 15 Temmuz 1909 tarihinde lağvedilinceye kadar faaliyetini sürdürmüştür.¹⁴

⁴ İsmail H. Baykal, *Enderun Mektebi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Fethi Derneği Neşriyatı, 1953), 1/18, 43; Ülker Akkutay, *Enderun Mektebi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1984), 26; İpsirli, "Enderun", 11/185; Abdülkadir Özcan, "Kul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/349; Ülker Akkutay, "Osmanlı Eğitim Sisteminde Enderun Mektebi", *Yeni Türkiye Türk Eğitimi Özel Sayısı* 59 (2014), 1499, 1503; Mehmet İpsirli, "Muasır Üç Enderunlu Tarihinin Kaleminden IV. Mehmed'in Enderunu Üzerine Bazı Gözlemler", *Ötekilerin Peşinde Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, haz. Mehmet Öz vd. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 433.

⁵ Devşirme usulü hakkında bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlı Yeniçeri Teşkilatında Devşirmeler Nasıl Toplanır, Nasıl Yetiştirilirdi?", *Tarih ve Edebiyat Mecmuası* 18/10 (1982), 34-40; Yavuz Ercan, "Devşirme Sorunu, Devşirmenin Anadolu ve Balkanlardaki Türkleşme ve İslâmlaşmaya Etkisi", *Bellekten* 50/198 (1986), 712-722; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 1/13-30; Mücteba İlgürel, "Acemi Oğlanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1993), 3/563-565; Abdülkadir Özcan, "Devşirme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/254-257. Ayrıca bk. a.mlf., "Kul", 26/348-350.

⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, 298; İpsirli, "Enderun", 11/186; a.mlf., "Muasır Üç Enderunlu", 433.

⁷ Edirne, Galata ve İbrahim Paşa sarayları ile buralarda yetiştirilen içoğlanları hakkında bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, 301-307; Sevgi Ağca Diker, *Osmanlı Saray Teşkilâtında Has Oda* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2021), 43-49; a.mlf., "Enderuna Giriş Yolları ve Enderun Teşkilâtı", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 17 (2021), 316-322. Galata Sarayı hakkında ayrıca bk. Tayyâr-Zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi -Târîh-i Enderun-*, haz. Mehmet Arslan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2010), 1/166-168; Mehmet İpsirli, "Galata Sarayı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/322-323. İbrahim Paşa Sarayı için ayrıca bk. Nurhan Atasoy, *İbrahim Paşa Sarayı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1972); Semavi Eyice, "İbrâhim Paşa Sarayı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/345-347. İskender Çelebi Sarayı için bk. Akkutay, *Enderun Mektebi*, 85-86.

⁸ İpsirli, "Enderun", 11/186; a.mlf., "Muasır Üç Enderunlu", 433-434; Ağca Diker, "Enderuna Giriş Yolları ve Enderun Teşkilâtı", 322. Ayrıca bk. Mustafa Gündüz, "Osmanlı'yı Yönetenler Mektebi Enderun", *Yedikita* 105 (2017), 21-30.

⁹ Muhammed Refik, "Enderun-ı Hümayûn Mektebi", *Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmûası* (1332/1916), 17, (Erişim 2 Nisan 2024); Akkutay, *Enderun Mektebi*, 27; Tayyâr-Zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi*, 1/161; Necipoğlu, *15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı*, 152.

¹⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, 308; İpsirli, "Enderun", 11/186, 187; a.mlf., "Muasır Üç Enderunlu", 434, 436.

¹¹ Akkutay, *Enderun Mektebi*, 89; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, 310-311; Ağca Diker, "Enderuna Giriş Yolları ve Enderun Teşkilâtı", 322-323.

¹² Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, 332-333; Ağca Diker, "Enderuna Giriş Yolları ve Enderun Teşkilâtı", 325.

¹³ Ağca Diker, "Enderuna Giriş Yolları ve Enderun Teşkilâtı", 326.

¹⁴ Muhammed Enes Simit, "Kapatılış Sürecinde Enderun-ı Hümayun ve Enderun Mektebi", *Vakanüvis Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Bahar 2019), 318-353, künyeli makalede mektebin kapatılış süreci anlatılarak *Düstur*'dan elde edilen bilgiye göre kurumun 15 Temmuz 1909 tarihinde lağvedildiği belirtilmiştir. Akkutay, *Enderun Mektebi*, 29 ile a.mlf., "Osmanlı Eğitim Sisteminde Enderun Mektebi", 1505'de ise mektebin 1 Temmuz 1909'da kapatıldığından söz edilmiştir. Nitekim *Düstur*, Tertib-i sâni, C.1, Dersaadet: 1329, 359'da, bahsedilen tarihte yani 26 Cemâziyelâhır 1327/15 Temmuz 1909'da "Elyevm Enderun-ı Hümayûn'da mevcut olan mektep lağvolunmuşdur", denilmiştir.

Bugüne kadar Enderun Mektebi ve mektebi oluşturan odalarla ilgili çeşitli çalışmalar yapılmış, iç oğlanların nasıl yetiştirildikleri detaylı olarak anlatılmıştır.¹⁵ Bu makalede ise 1675 yılına kadar alt basamaktan başlayıp üste doğru sıralandığında beşinci derecede bulunan, 1675'ten sonra da alttan ikinci sırada olan Kiler Koğuşu'nun kitaplığında yer alan -ki diğer kitaplar ve makalelerde bahsedilmeyen-¹⁶ Kur'ân-ı Kerîmler ile buradaki iç oğlanların eğitimleri sırasında kullanılan çeşitli kitaplar tanıtılmaya çalışılmıştır. Böylece 1741 yılında kayıt altına alınan ve çoğu yazma olan bu eserlerin bilinmesi hedeflenmiş, -İsmail H. Baykal'a ait *Enderun Mektebi Tarihi* isimli eserde, "bu odalara ufak birer kütüphanecik kurularak gılmanların faydalanması sağlanmış"¹⁷ denildiğinden diğer odalardaki kaynakların benzer olduğu zannedildiği için onlarla ilgili olarak da fikir vereceği düşünölmüştür.

Öğrenme ve öğretmenin temeli olan bilgiyi edinme aracı durumundaki kitap, Osmanlı toplumunda kolay erişilebilen bir materyal olmadığı için kıymetli sayılmış hatta gerek ilim tahsiline gerekse kitaba kutsiyet atfedilmiştir.¹⁸ Genellikle vakıflar yoluyla oluşturulan medrese kütüphanelerinde toplanan ya telif ya da istinsah edilmiş bu bilgi kaynakları ilmin öğrenilmesine ve geliştirilmesine katkıda bulunmuştur. Kitaba ulaşmanın zor olduğu bu dönemde çok yönlü eğitimin verildiği, üst düzey devlet adamlarının yetiştirilmesinin gaye edinildiği saray okulunun odalarından Kiler Koğuşu'ndaki kütüphanenin kitapları da değerli göröldüğünden makaleye konu edilmiştir.

Çalışma, Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde bulunan Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ne ait bir defter esas alınarak hazırlanmış,¹⁹ sayfaları varak usulüne göre numaralandırılmış olan bu defterin yirmi yedi sayfasına kaydedilen Kur'ân-ı Kerîmler ile diğer kitaplar hakkındaki bilgilere dayanarak yazılmıştır.²⁰ Bu verileri aktarmadan önce Kiler Odası tanıtılmış, sonra da sözü edilen Kur'ân-ı Kerîmler ile eserler defterdeki sırayla ele alınmıştır.

1. Kiler Koğuşu

II. Mehmed zamanında kurulan, iç hazine ile hazine koğuşu arasında bulunan bu oda serkilârî-i hassa denilen kilercibaşı ve yardımcısı konumunda olan kiler kethüdası tarafından idare

¹⁵ Bir kısmı yukarıda belirtilmiş olan ve burada tekrar tam künyeleri verilen Enderun Mektebi ile ilgili yapılmış çalışmalardan bazıları için bk. Muhammed Refik, "Enderün-ı Hümâyün Mektebi", *Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmûası* (1332/1916), 16-20, (Erişim 2 Nisan 2024); Ahmed Refik, "Köprölüler Zamânında Enderün-ı Hümâyün ve Terakkiyâtı", *Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmûası* (1332/1916), 91-94, (Erişim 2 Nisan 2024); Muhammed Refik, "Fâtih Asrında Enderün-ı Hümâyün Teşkilâtı", *Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmûası* (1332/1917), 273-278; İsmail H. Baykal, *Enderun Mektebi Tarihi*, C.1 (İstanbul: İstanbul Fethi Derneği Neşriyatı, 1953); Reşad Ekrem Koçu, "Osmanlı Sarayında Enderün Teşkilâtı", *Hayat Tarih Mecmuası* 7 (1972), 31-35; Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, C.1-2 (İstanbul: Eser Kültür Yayınları, 1977); Ülker Akkutay, *Enderün Mektebi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1984); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988); İpsirli, "Enderun", 11/185-187; Tayyâr-Zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi -Târîh-i Enderün-*, C.1-V, haz. Mehmet Arslan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2010); Enderunlu Abdölatif, *Âyine-i Derün [Osmanlı'ya Devlet Adamı Yetiştiren Mektep: Enderün-ı Hümâyün]*, haz. Ahmet Köç (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2013); Ülker Akkutay, "Osmanlı Eğitim Sisteminde Enderün Mektebi", *Yeni Türkiye Türk Eğitimi Özel Sayısı* 59 (2014), 1499-1506; Ali Ufkî Bey/Albertus Bobovius, *Saray-ı Enderun Topkapı Sarayı'nda Yaşam*, çev. Türkiş Noyan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2020); Sevgi Ağca Diker, "Enderuna Giriş Yolları ve Enderun Teşkilâtı", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 17 (2021), 307-354.

¹⁶ Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda mektepte eğitim gören iç oğlanlara verilen teorik derslerden genel hatlarıyla söz edilmiş, sadece Ali Ufkî Bey/Albertus Bobovius, *Saray-ı Enderun*, 70-72 ile Ağca Diker, "Enderuna Giriş Yolları ve Enderun Teşkilâtı", 324'te, okutulan bazı kitap isimlerine yer verilmiştir.

¹⁷ Bk. Baykal, *Enderun Mektebi Tarihi*, 43.

¹⁸ İsmail E. Erünsal, "Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik", *Millî Eğitim Dergisi* 208 (2015), 197.

¹⁹ Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri [TSMA, d.]*, No. 159. Aslında aynı içerikte ve aynı yıla ait bir başka defter daha tespit edilmiş (BOA, *TSMA, d.*, No. 160), bu nedenle her iki defterdeki veriler birbiriyle karşılaştırılmıştır. Ancak BOA, *TSMA, d.*, No. 159 künyeli defterin daha kapsamlı olduğu ve daha özenli hazırlandığı göröldüğünden çalışmada bu defter esas alınmıştır. 159 numaralı defter Kiler Odası kitaplığındaki eserlerin dışında bu oda mensuplarına ait vakıfları da içermektedir. Deftere derkenar şeklinde kaydedilmiş olan vakıflara ait kayıtlar tarafımızdan hazırlanan henüz yayımlanmayan başka bir çalışmada değerlendirilmiştir.

²⁰ Sözü edilen bilgilerin bulunduğu yirmi yedi sayfa için bk. BOA, *TSMA, d.*, No. 159, 3b, 4a, 4b, 5a, 5b, 6a, 6b, 7a, 8a, 8b, 10a, 10b, 11a, 13a, 13b, 14a, 15b, 16a, 18a, 18b, 19a, 19b, 23b, 24a, 24b, 25a, 25b.

edilmiştir. Padişahın yemeğinin hazırlanıp sunulmasından sorumlu olan kilercibaşı koğuşta yetiştirilen iç oğlanlarla birlikte bahsedilen temel görevin yerine getirilmesine çalışmıştır. Haremın yiyecek ve içecek ihtiyacının karşılanmasıyla da görevli olan bu koğuş mensupları bunun için gerekli her türlü malzemenin temin edilmesinden ve bunların muhafazasından sorumlu olmuştur. Ayrıca saraydaki odalarla mescitlerinin mumlarını temin etmek, ihtiyaç olduğunda hastalananlar için ilaç hazırlamak da koğuşun görevleri arasında yer almıştır.²¹

XVI. yüzyıl sonlarıyla XVII. yüzyılda yaklaşık otuz kişinin görevli olduğu bu koğuşun kilercibaşı ile kiler kethüdasından sonraki zabitlerinin, Tayyâr-zâde Atâ'ya ait *Osmanlı Saray Tarihi -Târîh-i Enderûn-* ile İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı* isimli eserlerinde peşkirbaşı, peşkir şakirdi, mumbaşı, mum şakirdi, tütüncübaşı, bülbülcübaşı, tepsicibaşı, yemişçi, turşucu ve anahtar gulâmı olduğu belirtilmiştir. Padişahın ekmek ve suyunun muhafazasından ayrıca mertebânî denilen değerli bir malzemedden üretilen porselen kapların korunmasından sorumlu olan görevlinin peşkirbaşı olduğu kaydedilerek koğuşta bulunan ağaların eğitimleriyle de ilgilendiği²² ifade edilmiştir. Peşkir şakirdinin padişahın yemeğinin ardından altın sini ile kaşıkları yıkamakla, turşucunun turşu, salata ve yoğurtları, yemişçinin ise padişaha ait kuru ve yaş yemişleri hazırlamakla görevli olduğundan bahsedilmiştir. Sayfiyede peşkirbaşına vekalet eden kimsenin, saray koğuşlarının kandillerini de yakmakla görevli mumbaşı, Hırka-i Saâdet Dairesi'nin şamdanlarının tanziminden sorumlu olan şahsın mum şakirdi olduğu bildirilmiştir. Gümüş tepsilerin temizliği ve korunmasıyla görevlendirilen ağanın tepsici, nöbetçilerle beraber bütün gece sabaha kadar koğuşu dolaşarak kontrol eden görevlinin ise anahtar gulâmı olduğu belirtilmiştir.²³

Sayılanlardan başka koğuşta sonradan ortaya çıktığı anlaşılan başkullukçuluk, nöbetçibaşılık ve şerbetçilik görevlerine de kaynaklarda yer verilmiştir. Edinilen bilgilere göre koğuşun en itibarlı görevlilerinden biri haline gelen başkullukçu, kilercibaşının denetiminde bizzat padişah için yemeklerle şerbetleri hazırlamakla görevlendirilmiştir. Gerektiğinde ilaç hazırlanması işinden de sorumlu olan bu şahsın yerine getirmekle yükümlü olduğu işleri en güzel şekilde yapabilmesi için iç oğlanları arasından tecrübeli ve bilgili olanlar emrine verilmiştir. Nöbetçibaşı olarak görevlendirilen kimseye koğuştaki tüm kapkacak ve diğer takımların muhafazası görevi verilmiş, altın ve gümüş kaplarla porselenlerin yani burada bulunan bütün takımların temiz bir şekilde saklanması işiyle görevlendirilmiştir. Kendisinden istenen mutfak eşyasını teslim ederek işi bittiğinde tekrar yerine koymak en önemli görevi sayılmış zira koğuştaki tüm eşyanın kayıtlı bulunduğu mühürlü defterdeki mevcudun korunması onun sorumluluğuna bırakılmıştır. Bunun dışında koğuşun kandilleri için gerekli olan zeytinyağı ve balmumu gibi aydınlatmada kullanılan yağ ile muma nezaret etme görevi nöbetçibaşına verilmiştir. Ayrıca gece herhangi birinin hastalanması durumunda Kiler Koğuşu kapısının dışında bulunan büyük ecza dolabındaki ürün

²¹ Muhammed Refik, "Fâtih Asrında Enderûn-ı Hümâyûn Teşkilâtı", 274; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, 313-314; İpsirli, "Enderun", 11/186; İlber Ortaylı, *Osmanlı Sarayında Hayat* (İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2008), 105-106; a.m.f., *Mekânlar ve Olaylarıyla Topkapı Sarayı* (İzmir: Kaynak Yayınları, 2010), 139; İpsirli, "Muasır Üç Enderunlu", 434; Ahmet Şimşirgil, *Bir Müstakil Dünya Topkapı Sarayı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 75; Ağca Diker, "Enderûna Giriş Yolları ve Enderun Teşkilatı", 335.

²² Enderunlu Abdüllatif, *Âyîne-i Derûn*, 11 [Tıpkıbasımda 9]'de, peşkirbaşının koğuşun birinci zabiti olduğundan söz edilerek "ağaların zabt u rabtına ve koğuşun kâffe-i umûr ve husûsâtına nezâret eder", denilmiştir.

²³ Tayyâr-Zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi*, 1/266; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, 314. Ayrıca bk. Muhammed Refik, "Fâtih Asrında Enderûn-ı Hümâyûn Teşkilâtı", 277; Baykal, *Enderun Mektebi Tarihi*, 56-57; Koçu, "Osmanlı Sarayında Enderûn Teşkilâtı", 32-33; Akkutay, *Enderûn Mektebi*, 95; Ağca Diker, "Enderûna Giriş Yolları ve Enderun Teşkilatı", 334-335; Reşad Ekrem Koçu, *Topkapı Sarayı* (İstanbul: Doğan Kitap, 2022), 139-140.

ve malzemeleri²⁴ alıp hastaya ulaştırma işi de görevleri arasında yer almıştır. Koğuştaki önemli görevlilerden biri olan şerbetçiler ise deneyimli ağalar arasından atanmış, mevsim meyveleriyle şerbet, şurup, reçel, -koyu reçel olarak da tanımlanan- murabba, -bir çeşit tatlı olan- lohuk ile şekerleme tarzında yiyecek ve içecekleri hazırlamıştır.²⁵

Görüldüğü üzere yemek pişirmek, turşu, salata yapmak, çeşitli şerbet ve reçelleri hazırlayarak muhafaza etmek gibi daha çok padişaha özel hizmetleri yerine getirmek amacıyla teşkilatlandırılmış koğuşta, kilercibaşının sorumluluğunda dönemsel olarak sayıları değişen, artan ya da azalan yani mevcudu sabit olmayan iç oğlanları²⁶ çalıştırılmış, her birinin memur edildiği görevi eksiksiz ve kusursuz yerine getirmesi sağlanmıştır. Bu şekilde bir yandan uygulamalı mesleki eğitim verilmiş, diğer taraftan da okuyup yazma ile ilim ve fenne dair yetiştirilmelerine devam edilmiştir ki koğuştaki kitaplıkta bulunan -makaleye konu olan- kitapların varlığı buradaki eğitimin sürdüğünün göstergesidir.

2. Kiler Odası'nın Kitaplığında Bulunan Kur'ân-ı Kerîmler ve Kitaplar

Bu çalışma yukarıda bahsedildiği gibi Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde bulunan Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ne ait bir defter²⁷ esas alınarak yapılmış olup söz konusu defter Kiler Odası Kethüdası olan Murad oğlu Süleyman Ağa'nın Evâsıt-ı Muharrem 1154/29 Mart-7 Nisan 1741 tarihinde kurduğu vakıf ile ilgili olarak hazırlanmıştır. Kapağında "Sâbıkan Kiler Odası'nda mevcûd bulunan nukûd-ı mevkûfe ve kitâb-ı mütenevvi'a ve mesâhif-i şerîfelerin defteridir" ifadesinin bulunduğu bu kaynak, Kethüda Süleyman Ağa tarafından hayata geçirilen vakfa ait vakfiye ile başlamış,²⁸ vakfiyede vakfın neden kurulduğu anlatılarak defterin tutulma sebebi açıklanmıştır. Buna göre Kiler Koğuşu'nda mevcut olan ve vakfedildikleri bildirilen²⁹ Mushaf³⁰ ile kitaplardan cüzcü olarak anılan oda mensuplarından birinin sorumlu olduğu ancak bu görevin yıl içinde birkaç kişiye devredilmesi nedeniyle tüm kitapların gerektiği şekilde korunamadığı, kaybolduğu ve zarar gördüğü belirtilmiş, bunu önlemek için işi sadece kitaplarla ilgilenmek olan oda halifelerinden muktedir birinin hâfız-ı kütüb³¹ olarak görevlendirilmesi istenmiştir. Tamamen koğuştaki kitapları korumak amacıyla vakıf kuran

²⁴ Tayyâr-Zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi*, 1/276 ve İsmail Baykal, "Yeni Sarayda Enderun Hastahanesi", *Türk Tıp Tarihi Arkivi* 5/17 (1940), 38-39 ile a.m.f., *Enderun Mektebi Tarihi*, 59'da, bu dolapta vücuda zarar verme ihtimali olmayan ürünlerin varlığından söz edilmiş ve bunlar arasında çay, papatyâ, mürver, ihlamur, yasemin, lisân-ı sevr/sığırdili (Arif Bilgin, "Osmanlı Döneminde İlaç Yapımında Kullanılan Tıbbî Bitkiler", *Osmanlılarda Sağlık 1*, ed. Coşkun Yılmaz vd. (İstanbul: Biofarma Yayınları, 2006), 242), ebegümeci, hatmi, menekşe çiçekleriyle çiçek suları, lokman ve afyon ruahları, râvend/ışgın ağacı kökü (Bilgin, "Osmanlı Döneminde İlaç Yapımında Kullanılan Tıbbî Bitkiler", 243), Kırım tartar, kırmız, tiryâk, yara, kırık ve çıkık için bazı ilaçlar ile İngiliz tuzu, Hindyağı gibi ürünler sayılmıştır. Ayrıca kan alma, hacamat ve lavman yapmak için gerekli alet-edevatın bulunduğu belirtilmiştir.

²⁵ Baykal, *Enderun Mektebi Tarihi*, 57-60; Akkutay, *Enderun Mektebi*, 95-96; Tayyâr-Zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi*, 1/275-277. Ayrıca bk. Şimşirgil, *Bir Müstakil Dünya*, 75; Ağa Diker, "Enderûna Giriş Yolları ve Enderun Teşkilatı", 335; Koçu, *Topkapı Sarayı*, 139-140.

²⁶ Kiler Koğuşu'nun farklı dönemlerdeki mevcudu için bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, 315; Ağa Diker, "Enderûna Giriş Yolları ve Enderun Teşkilatı", 337.

²⁷ BOA, *TSMA*, d., No. 159.

²⁸ BOA, *TSMA*, d., No. 159, 3b-4b. Vakfiyenin görseli Ek l'de verilmiştir.

²⁹ BOA, *TSMA*, d., No. 159, 4a'da, koğuşta bulunan kitaplar için "vakıf olan Mesâhif-i Şerife ve kütüb-i münife" şeklinde bir açıklama yapılmıştır. Baykal, *Enderun Mektebi Tarihi*, 43'de de Enderun odalarındaki kitapların vakfedilmek suretiyle konulduğu belirtilmiştir. Ancak aşağıdaki tablolarda görüleceği üzere vakıf olarak kaydedilmiş olanların tüm Mushaf³⁰ ile kitaplar arasında sayıca az olduğu görülmüştür ki vakfedilmiş olanların tüm kitaplara oranı yaklaşık olarak %14 kadardır.

³⁰ Sözlük anlamı *bir araya getirilip bağlanmış yazılı sayfalar* veya *ciptlenmiş, derlenmiş sayfalar* demektir ki zamanla kitap haline getirilmiş Kur'ân-ı Kerim'in yazılı olan tam metni anlamında kullanılmıştır (Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/242; M. Şinasi Acar, *Türk Hat Sanatı Araç, Gereç ve Formlar* (İstanbul: Antik A.Ş. Kültür Yayınları, 1999), 105; a.m.f., *Osmanlı'da Günlük Yaşam Nesnelere* (İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi (YEM) Yayınları, 2015), 169).

³¹ Osmanlı vakıf kütüphanelerindeki kitapların vakfiyelerdeki şartlara uygun olarak kullanımından ve muhafazasından sorumlu olan görevlidir. Bu konu hakkında geniş bilgi için bk. İsmail E. Erünsal, "Hâfız-ı Kütüb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/94-98.

Süleyman Ağa tarafından hâfız-ı kütüb olacak şahsa hizmetine karşılık ödenecek ücretin verilebilmesi için 250 kuruş bağışlanmış, bu meblağın Kiler Odası'nın ihtiyaçlarını karşılamak üzere geçmişten o güne kadar vakfedilmiş olan 2.500 kuruş tutarındaki vakıf paraya eklendiği bildirilmiştir. Devamında, tasarrufu ve işletilmesi kiler kethüdası olan kimseye ait olduğu belirtilen bu vakıf paranın böylece 2.750 kuruşa ulaştığı ifade edilmiş, vakfedilen 250 kuruşun işletilmesiyle bir yılda elde edilen nemasından, hâfız-ı kütüb olan görevliye yevmiyesi 5 akçe üzerinden hesap edilerek bir senelik ücretinin her yıl Receb ayında verilmesi talep edilmiştir. Sözü edilen Kiler Odası Evkafı'nın tevliyet görevini de yürüttüğü ifade edilen kiler kethüdalarının bu işe nezaret etmesi istenerek hâfız-ı kütüb olan görevli değişikçe Süleyman Ağa Vakfı'nın kurulması nedeniyle kayıt altına alınan koğuştaki Mushaf lar ve kitapları içeren mühürlü defter ile kitaplıkta mevcut olanların karşılaştırılması, herhangi bir eksik olup olmadığının kontrol edilmesi özellikle belirtilmiştir. Şayet defterdeki kayıtlara göre bir eksik saptanırsa görevlinin tazmin etmesi, yeni bir kitap veya Mushaf getirerek vakfetmesi, bunların kethüdada olan asıl defter ile hâfız-ı kütübde bulunan defter suretine kaydedilmesi şart olarak ileri sürülmüş, kütüphane görevlisinin kitapların etiketlerini eksik etmemesi ayrıca talep edilmiştir. Bunların dışında büyükçe olan kitapların kullanımını kolaylaştırmak için cüzlelere ayrılarak küçük hale getirilmesine kesinlikle izin verilmemesi gerektiğine dikkat çekilmiş, 250 kuruşun istirbah ettirilmesi yani işletilmesi sonucu elde edilen nemadan kütüphane görevlisinin ücreti ödendikten sonra kalan paranın kethüda olan ağa tarafından muhafaza edilmesi, üç veya dört yılda bir kitaplıktaki Kur'ân-ı Kerîmler ile kitapların bakım ve onarımları için bu meblağın kullanılması belirtilmiştir.³²

Bu içeriğe sahip vakfiye ile dönemin Kiler Kethüdası Süleyman Ağa tarafından kurulmuş olan Kiler Odası Kütüphane Vakfı'nın amaca uygun hizmet verebilmesi yani Kur'ân-ı Kerîmler ile eğitim için kullanılan kitapların korunabilmesi için hazırlanan deftere önce ebatlarına göre tasnif edilerek kaydedilmiş olan Kur'ân-ı Kerîmler, sonra Kur'ân-ı Kerîm cüzleri, En'âmlar, dua kitapları, daha sonra tefsir, hadis, fıkıh ve akâid kitaplarıyla çeşitli konulardan oluşan kitaplar yazılmıştır. Oldukça özenli hazırlandığı görülen bu deftere aslında yukarıda belirtildiği gibi sadece Mushaf lar ile kitaplar kaydedilmemiş, derkenar olarak Kiler Odası vakıfları da not edilmiştir. Sayfalardaki boşluklara 1154/1741 ilâ 1248/1832 dönemine ait para vakıflarıyla ilgili küçük notlar yazılmış,³³ dolayısıyla defter Kiler Odası'nın kitapları dışında vakıflarının kayıtlarını barındıran kıymetli bir bilgi kaynağı olmuştur. Ancak bu çalışmada yalnızca kitaplara yer verilmiş, vakıflar başka bir çalışmaya konu edilmiştir. Aşağıda defterdeki sırayla önce Kur'ân-ı Kerîmler, sonra da diğer kitaplar listelenerek tanıtılmıştır.

2.1. Kur'ân-ı Kerîmler

Enderun'da yetiştirilen iç oğlanlar her gün sabah namazından önce kalkarak namaz vaktine kadar Kur'ân okumakla güne başlamışlar, namazdan sonra da güneş doğuncaya kadar halifelerinden Kur'ân dersi almışlardır. Gün içerisinde koğuşlarındaki görevlerini yerine getirdikten sonra yine Kur'ân okumak ve ezberlemekle uğraşmışlar, tecvit öğrenmeye çalışmışlardır. Akşam namazından yaklaşık bir saat önce ezan okununcaya kadar bu vakti yine Kur'ân okuyarak geçirmişlerdir.³⁴ Ayrıca Pazartesi ile Cuma geceleri Yasin Suresi'ni okumakla yükümlü olan tüm Enderun mensupları, ordunun muzaffer olması, padişahların vefat etmesi, bazı vakıfların şart koşması, padişahların atıyye vermesi gibi farklı nedenlerle de Kur'ân okumayı

³² BOA, TSMA, d., No. 159, 3b-4b.

³³ Defterden bazı örnek sayfalar için bk. Ek II.

³⁴ Ahmed Refik, "Köprülüler Zamânında Enderûn-ı Hümâyûn ve Terakkiyâtı", 92; Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 13-14; Tayyâr-Zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi*, 1/241-242, 245; Enderunlu Abdülatif, *Âyine-i Derûn*, 14-15; İpşirli, "Muasır Üç Enderunlu", 438; Şimşirgil, *Bir Müstakil Dünya*, 81-82; Ağca Diker, "Enderûna Giriş Yolları ve Enderun Teşkilatı", 323-324.

sürdürmüşlerdir.³⁵ Görüldüğü gibi Enderun'daki eğitimin temelini oluşturan, buradaki günlük hayatta önemli bir yere sahip olan Kur'ân eğitimi ve çeşitli vesilelerle devamlı olarak okunması, talebi karşılayacak sayıda Kur'ân-ı Kerim'in bulunmasını gerekli kılmıştır. Bu Mushaflardan Kiler Odası kitaplığında mevcut olan ve kebir olarak nitelendirilen Kur'ân-ı Kerimler aşağıdaki tabloda özellikleriyle birlikte sıralanmıştır.

Tablo 1. Kiler Odası'nda Bulunan Büyük Boy Kur'ân-ı Kerimler³⁶

Sıra Numarası	Adet	Özellikleri
1	1	Acem hattı ³⁷ ile yazılmış olup her sayfada on üç satır bulunmaktadır. İlk üç satır ile noktaları yani durakları ³⁸ altın yaldızlıdır. Sayfalarında lacivert mürekkeple çizilmiş mücedvel denilen cetvel yani çerçeve mevcuttur.
2	1	Her sayfası on iki satırdan oluşan ve Acem hattı ile yazılan Mushaf'ın durakları altındır. Satırlarından biri altın mürekkeple, diğeri midâd ³⁹ denilen muhtemelen siyah olan normal mürekkeple yazılmıştır. Sayfa kenarlarında yani yazılan ayetlerin çevresinde kırmızı ve lacivert mürekkep ile çizilmiş cetvelleri bulunmaktadır.
3	1	Hüsn-i hat ile yazılmış olan Kur'ân-ı Kerim'in her sayfasında on beş satır bulunmaktadır. Durakları altın, cetvelleri ise siyah ve laciverttir.
4	1	Acem hattı ile yazılmış olan Mushaf'ın her sayfası on bir satırdan oluşmaktadır. İki satırı lacivert bir satırı altın mürekkeple yazılmıştır. Durakları da altın olup sayfalardaki çerçeveleri laciverttir.
5	1	Rûmî hatla ⁴⁰ yazılmış olup satır aralarında Farsça tefsir bulunmaktadır. On satırdan oluşan her sayfada mevcut olan cetvellerde altın, lacivert ve kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Noktaları da altın yaldızlıdır.
6	1	Acem hattı ile yazılmış olup vakfeleri altındır. Her sayfası on bir satırdan oluşan, sade yani cetvelsiz durumdaki Kur'ân-ı Kerim'in satır aralarında Farsça açıklamaları mevcuttur.
7	1	Rûmî hatla yazılmış olan Mushaf'ın cetvelleri altın ve lacivert mürekkeple çizilmiştir. Noktaları da altın olup her sayfası on iki satırdan oluşmaktadır. Satır aralarında Farsça tefsir bulunmaktadır.
8	1	Her sayfası on bir satırdan oluşan ve sade yani cetvelsiz olan Kur'ân-ı Kerim'in satır aralarında Türkçe tefsir mevcuttur. Diğerleri gibi durakları altındır.
9	1	Acem hattı ile yazılmış Kur'ân-ı Kerim'in üç satırı sülüs ⁴¹ olup her sayfada on üç satır bulunmaktadır. Siyah ve altın mürekkeple çizilmiş cetvelleri mevcuttur.
10	1	Acem hattı ile yazılan Mushaf'ın üç satırı ve noktaları altındır. On beş satırdan oluşan sayfalarında bulunan cetvelleri lacivert renklidir.
11	1	Rûmî hatla yazılmış olan Kur'ân-ı Kerim'in her sayfasında on bir satır mevcuttur. Duraklarıyla çerçevelerinde kırmızı renkli mürekkep kullanılmıştır.
12	1	Acem hattıyla yazılmış olan Mushaf'ın her sayfasında on bir satır bulunmaktadır. Noktaları altın yaldızlı olup cetvelleri kırmızı, lacivert ve altın yaldızla çizilmiştir.

³⁵ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Tahir Güngör, "Osmanlı Sarayı Enderûn'unda Kur'an Kültürü", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, ed. Bilal Gökçir vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011), 1/43-61.

³⁶ BOA, TSMA, d., No. 159, 5a-5b.

³⁷ Bahsedilen hat İran'da tevki' ve rika' yazılarından geliştirilmiş olan ta'lik yazısıdır. İran'da ortaya çıktığı için *Acem hattı* olarak da anılmıştır; bk. Ali Aktan, "Ta'lik Yazı ve İbrahim Edhem'in "Ruhu't-Ta'lik"i", *Vakıflar Dergisi* 23 (1994), 255; Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1999), 211-214; M. Uğur Derman, "Ta'lik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/507; A. Vahap Yıldız, "Osmanlılar'da Yazı Çeşitleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/28 (2012), 59.

³⁸ Kur'ân'da ayetleri ayırmak, bazı yazma eserlerde de cümlelerin bittiğini belirtmek için yapılan, nokta işaretinin yerine kullanılan ve vakfe de denilen rozet biçimindeki küçük tezhipli şekillere verilen isimdir; bk. Ayla Ersoy, *Türk Tezhip Sanatı* (İstanbul: Akbank Yayınları, 1988), 13; Zübeyde Cihan Özsayiner, *Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesinde Bulunan Tezhipli Kur'ân-ı Kerimler* (Ankara: T.C. Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1999), 20; Acar, *Türk Hat Sanatı*, 111; a.mlf., *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 173; Mitra Setarehsobh, "Türk Tezhip Sanatı ve Uslûpları", *Geleneğin Mirası*, ed. Ali Fuat Baysal vd. (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2021), 190, 194.

³⁹ Arapça olup yazı yazmak için kullanılan sıvı yani mürekkep demektir. Mürekkep sözcüğü de Arapça olduğu halde pek kullanılmamış, bunun yerine midâd ya da hibr kelimeleri kullanılmıştır; bk. Acar, *Türk Hat Sanatı*, 55; Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, 294; M. Uğur Derman, "Mürekkep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/46; Acar, *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 129.

⁴⁰ Osmanlılar döneminde XV. yüzyıldan itibaren Anadolu'nun tamamına *iklim-i Rûm* veya *memleket-i Rûm* denildiği (Tayyib Gökbilgin, "15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm", *Vakıflar Dergisi* 6 (1965), 51; Ahmet Şimşirgil, "Osmanlı Taşra Teşkilâtında Rûm Beylerbeyliği", *Türklük Araştırmaları Dergisi* 5 (1989), 289; Ali Açikel, "Rum Eyaleti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/225) için sözü edilen yazı çeşidinin Osmanlı'ya has veya Osmanlı'ya ait olduğu dolayısıyla Osmanlı egemenliğindeki Anadolu'da yazıldığı ifade edilmiş olmalıdır.

⁴¹ İslâm aleminde en çok tanınan yazı çeşidi olup üçte bir demektir. *Ümmü'l-hutût* yani hatların anası olarak kabul edilen bu yazıda harflerin üçte ikilik kısmında düzlük, üçte birlik bölümünde yuvarlaklık olduğu için sülüs denildiği ifade edilmektedir; bk. Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, 82; a.mlf., "Sülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/128; Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 26.

13	1	Her sayfası on üç satırdan oluşan ve sade yani çerçevesiz olan Mushaf'ın kırmızı noktaları bulunmaktadır.
14	1	Hüsn-i hat ile yazılan ve durakları altın olan Kur'ân-ı Kerim'in her sayfasında on beş satır mevcuttur. Ayetlerin etrafını çevreleyen cetveller altın ve lacivert mürekkeple çizilmiştir.
15	1	Her sayfasında on bir satır bulunan Mushaf'ın vakfeleri altın olup çerçevesizdir. Resm-i Osmânî ⁴² imlasi ve reyhânî hattı ⁴³ ile yazılmıştır.
16	1	Her sayfasında on üç satır bulunan Kur'ân-ı Kerim'in durakları kırmızı, cetvelleri ise altındır.
17	1	Durakları kırmızı, çerçevesi lacivert renkli olan Mushaf'ın her sayfasında on üç satır mevcuttur.
18	1	Sade yani çerçevesiz olan Mushaf'ın noktaları altındır. Her sayfasında on üç satır bulunmaktadır.
19	1	Noktaları altın olan ve çerçeveleri bulunan Kur'ân-ı Kerim'in her sayfasında on iki satır mevcuttur.
20	1	Altın noktalı ve sade yani cetvelsiz olan Mushaf'ın sayfaları on yedi satırdan oluşmaktadır.
21	1	Her sayfası on bir satırdan oluşan Kur'ân-ı Kerim'in durakları altın ve kırmızı, cetvelleri ise altın ve lacivert renktedir.
Toplam	21	

Yirmi bir adet olduğu görülen, “defter-i mesâhif-i şerife der-beyân, kebîr kıt'a ve tezhîb ve ta'dâd-ı sûtür” şeklinde tanımlanmış olan el yazması Kur'ân-ı Kerimlerin boyutu hakkında herhangi bir bilgi verilmemiş sadece sayfalarda yer alan satır sayıları belirtilerek bezemelerinden ve sekiz tanesi dışındakilerin yazı çeşidinden bahsedilmiştir. Büyük boy olarak nitelendirilen bu tarz Mushaf'ların ebadıyla ilgili bilgiye M. Şinasi Acar'ın eserlerinde rastlanmış, yazar bu boyuttaki Kur'ân-ı Kerimlerin yaklaşık 30x21 cm büyüklüğünde olduğunu ifade etmiştir. Mushaf'ların en büyük boy olanının yaklaşık olarak 45x30 cm ebadında olduğundan söz eden yazar bu boyuttaki Kur'ân-ı Kerim'e *Cami Mushafı* denildiğini, *kebîr kıt'a* Mushaf'ların büyüklük bakımından ikinci sırada yer aldığını belirtmiştir.⁴⁴

Yukarıda sözü edildiği gibi değerlendirilen defterde yapılmış olan tasnifte bu ebattaki Kur'ân-ı Kerimlerin tezhipli olduğu bildirilmiş, tabloda ifade edilen özelliklerinden anlaşılacağı üzere az da olsa bezemeleriyle ilgili bilgi verilmiştir. Buna göre sade olarak tanımlanan altı tanesi dışında sayfalarda yazıların çevresine cetvel denilen çerçeveler çizilmiş, bunlar için altın yıldız, kırmızı, lacivert ve siyah mürekkep tercih edilmiştir. Bu cetveller bazen tek bir renk ile bazen de altın yıldız ve sözü edilen renklerden biri veya birkaçıyla çizilmiştir. Yine ayetlerin arasında yer alan vakfe, durak ya da nokta olarak bilinen küçük şekiller altın yıldız ve kırmızı mürekkep kullanılarak yapılmıştır.

Sayfalardaki satır sayılarının da kaydedildiği defterden her sayfasında en az on, en fazla on yedi satır bulunan birer Mushaf olduğu ayrıca on bir, on iki, on üç ve on beş satırlı Kur'ân-ı Kerimlerin bulunduğu öğrenilmiştir. Boyutlarına göre tasnif edilerek yazılan Kur'ân-ı Kerimlerin *vasat kıt'a* şeklinde tanımlanmış olanları aşağıdaki tabloda listelenmiştir.

⁴² Hz. Osman döneminde yazılan ve istinsah edilen, daha sonraki süreçte de bu ilk imlaya bağlı kalınarak hazırlanan Mushaf'lar için kullanılan tabirdir; bk. *Hiz. Osman'a İzâfe Edilen Mushaf-ı Şerif (Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası)*, haz. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İslâm Konferansı Teşkilâtı İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Yayınları, 2007), 33-34; Mesut Okumuş, “Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 7-9; Maşalı, “Mushaf”, 31/242, 244; Resul Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 766.

⁴³ İslâm hat sanatında kullanılan ve *aklâm-ı sitte* denilen altı çeşit yazıdan biri olup muhakkak isimli yazının 1/3 oranında küçüğüdür; bk. Nihad M. Çetin, “Aklâm-ı Sitte”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/279; Alparslan, *Osmanlı Hat*, 26; Mahmud Bedreddin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, yay. haz. Hüseyin Gündüz vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 2/396.

⁴⁴ Acar, *Türk Hat Sanatı*, 106; a.mlf., *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 172. Cami Mushaf'ına *Rahle Boy* da denildiği belirtilerek bu büyüklükteki Kur'ân-ı Kerimlerin yarısı kadar olanlarının *kebîr kıt'a Mushaf* şeklinde adlandırıldığı ifade edilmiştir; bk. Fatih Özkafa, “Hat Sanatı Bakımından Mushaf Kitabının Tarihî Seyri”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 311.

Tablo 2. Kiler Odası'nda Bulunan Orta Boy Kur'ân-ı Kerimler⁴⁵

Sıra Numarası	Adet	Özellikleri
1	1	Acem hattı ile yazılmış olan Mushaf'ın her sayfasında on iki satır bulunmaktadır. Altın ve lacivert mürekkeple çizilmiş cetvelleri mevcut olup noktaları altındır. Bir satır altın, iki satır lacivert olan renkli kısmın hat çeşidi ise reyhânîdir.
2	3	Acem hattı ile yazılmış olan Kur'ân-ı Kerimlerin durakları altın, cetvelleri de altın, kırmızı ve lacivert renklerden oluşmaktadır. Sayfalarında on üçer satır bulunmaktadır. Bir satırları altın, iki satırları lacivert olan bölümlerin hattı reyhânîdir. Bu Mushaflardan biri kaybolmuştur.
3	1	Her sayfasında on bir satır bulunan Mushaf, Acem hattı ile yazılmış olup noktaları altın, cetvelleri ise altın, kırmızı ve laciverttir. Bir satır altın yaldızlı, iki satır lacivert olan kısmın hat çeşidi reyhânîdir.
4	1	Her sayfasında on satır bulunan Kur'ân-ı Kerim cetvelli ve altın noktalıdır.
5	1	İklil denilen taç biçimindeki noktalarıyla cetvelleri olan Mushaf'ın her sayfasında on satır bulunmaktadır.
6	1	Altın durakları ile altın, lacivert ve kırmızı mürekkeple çizilmiş çerçeveleri olan Mushaf'ın her sayfasında on üç satır mevcuttur. Fakat kaybolmuştur.
7	10	Kırmızı noktalı ve cetvelli olan Kur'ân-ı Kerimlerin her sayfasında on beşer satır mevcuttur. Bunlardan ikisi kaybolmuştur.
8	1	Her sayfasında on üç satır bulunan Mushaf'ın durakları kırmızı olup sade yani cetvelsizdir.
9	1	Arap hattı ⁴⁶ ile yazılmış olan Kur'ân-ı Kerim'in her sayfasında on dört satır bulunmaktadır. Durakları altın yaldızlı olup sade yani cetvelsizdir.
10	5	Sayfalarında on üçer satır bulunan Kur'ân-ı Kerimlerin durakları kırmızı olup hepsi de cetvellidir. Bunlardan iki tanesi kaybolmuştur.
11	4	Her sayfasında on beşer satır bulunan Kur'ân-ı Kerimler cetvelsiz olup noktaları kırmızıdır. Bir tanesi kaybolmuştur.
12	1	Altın yaldızlı durakları ve kırmızı cetvelleri olan Mushaf'ın her sayfasında on üç satır bulunmaktadır. Ancak mevcut olmayıp kaybolmuştur.
13	1	Sade yani cetvelsiz olup her sayfasında on üç satır bulunmaktadır.
14	4	Kırmızı vakfeli ve sade yani cetvelsiz olan Kur'ân-ı Kerimlerin sayfaları on birer satırdan oluşmaktadır.
15	1	Sayfaları on beş satırdan oluşan Mushaf sade yani cetvelsizdir. Mevcut olmayıp kaybolmuştur.
16	1	Her sayfası on bir satırdan oluşan Kur'ân-ı Kerim cetvelli olup noktaları kırmızı renktedir.
17	1	Altın yaldızlı noktaları ve cetvelleri olan Mushaf'ın her sayfasında on beş satır mevcuttur.
18	1	Durakları kırmızı ve cetvelsiz olan Kur'ân-ı Kerim'in sayfaları on iki satırdan oluşmaktadır.
19	1	Hüsn-i hat ile yazılmış olan Mushaf'ın her sayfasında on beş satır bulunmaktadır. Noktaları altın olup cetvellidir.
20	1	Kırmızı duraklı ve lacivert cetvelli olan Kur'ân-ı Kerim'in her sayfasında on beş satır mevcuttur.
21	1	Noktaları kırmızı olan Mushaf cetvellidir. Her sayfasında dokuz satır bulunmaktadır.
22	1	Her sayfasında on bir satır bulunan Mushaf cetvelli olup durakları altın yaldızlıdır.
23	2	Kırmızı noktalı ve sade olan Kur'ân-ı Kerimlerin her sayfası on üçer satırdan oluşmaktadır.
24	1	Sayfaları on üç satırdan oluşan, iklil noktalı ve cetvelli olan Mushaf kaybolmuştur.
25	1	Altın yaldızlı durakları olan Kur'ân-ı Kerim'in her sayfasında on üç satır bulunmaktadır. Kayıp durumdadır.
Toplam	47	

“Defter-i vasat kit'a mesâhîf-i şerîf der-beyân, tezhîb ve ta'dâd-ı sutûr” başlığı altında kaydedilmiş olan, ikinci tabloda sıralanan orta boy Kur'ân-ı Kerimlerin kırk yedi adet olduğu ancak on bir tanesinin kaybolmuş olması nedeniyle kitaplıkta otuz altı Mushaf'ın bulunduğu bildirilmiştir. Sadece yedi tanesinin yazı türü belirtilen, boyutları bilinmeyen bu Kur'ân-ı Kerimlerin, M. Şinasi Acar'ın eserlerinde *vezirî boy* olarak ifade edilen ve ölçülerinin yaklaşık denilerek 21x14 cm olduğundan bahsedilen Mushafların büyüklüğüne eşit olduğu düşünülmektedir. Zira yazar vezirî boy Kur'ân-ı Kerimlerin büyük boy Mushaflara göre 1/2

⁴⁵ BOA, TSMA, d., No. 159, 6a-7a.

⁴⁶ Hz. Osman zamanında yazılan Kur'ân-ı Kerimler *küfi hatla* yazılmış olduğu için ayrıca (Yûsuf Zennûn-Muhittin Serin, “Küfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/343)'te, Memlûklü tarihçi Kalkaşendî'nin Mushaf hattını işaret ederek “küfi diye bilinen Arap yazısı” şeklinde bir tanımlama yaptığı belirtildiğinden, kastedilen yazı türü küfi olmalıdır.

oranında, vezirî boyun bir küçüğü olan *küçük boy Mushaf* biçiminde tanımladıklarının da 1/4 ebadında olduğunu belirtmiştir⁴⁷ ki 1/2'lik oranın orta boy olanları ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Büyük boy Kur'ân-ı Kerimler gibi tezhipli olan bu Mushaflardan on beş tanesi sade yani çerçevesiz, diğerleri ise cetveli olarak kaydedilmiştir. Ayetleri çevreleyen bu çizgiler için altın, kırmızı ve lacivert mürekkep kullanılmış, bazılarında tek renk, bazılarında ise iki veya üç renk mürekkeple çerçeveler çizilmiştir. İki Mushaf'ın çerçevesiyle duraklarının ikil şeklinde olduğu ifade edilmiş, diğerlerinin vakfelerinin altın ve kırmızı mürekkep ile bezendiği belirtilmiştir.

Bu Kur'ân-ı Kerimlerin sayfalarındaki satır sayısı dokuz ilâ on beş arasında değişmiş, çoğu on üç ve on beş satırlı olmak üzere on, on bir, on iki ve on dört satırlı Mushafların da bulunduğu bildirilmiştir. Bunlardan on üç satırlı olanların yedisi ile on beş satırlı olanların dört tanesinin kayıp olduğu not edilmiştir. Deftere orta boy Kur'ân-ı Kerimlerden sonra *rubu' kıt'a* olarak tanımlanmış Mushaflar yazılmış, büyük boy Kur'ân-ı Kerimlerin 1/4'ü büyüklüğünde olan bu Mushaflara özellikleriyle birlikte aşağıdaki tabloda yer verilmiştir.

Tablo 3. Kiler Odası'nda Bulunan Rubu' Kıt'a Kur'ân-ı Kerimler⁴⁸

Sıra Numarası	Adet	Özellikleri
1	1	Her sayfasında on beş satır olan Kur'ân-ı Kerim'in durakları ve cetvelleri altındır.
2	1	Üç satırı siyah mürekkeple reyhânî hatla yazılmış olan Mushaf'ın her sayfasında on bir satır bulunmaktadır. Noktaları altın yaldızlı olup cetvelleri de altın ve lacivert mürekkeple çizilmiştir.
3	1	Sayfaları on üç satırdan oluşan ve cetveli olan Kur'ân-ı Kerim'in durakları altındır.
4	3	Her sayfası on beşer satırdan oluşan Mushaflar cetveli olup noktaları altındır.
5	1	Cetveli ve altın durakları olan Kur'ân-ı Kerim'in her sayfasındaki satır sayısı on birdir.
6	1	Altın yaldızlı noktaları ve çerçeveleri olan Mushaf'ın sayfalarında on dört satır bulunmaktadır.
7	1	Sade olan yani cetveli bulunmayan Mushaf'ın her sayfasında on beş satır mevcut olup vakfeleri altındır.
8	1	Cetvelsiz olan ve her sayfasında on bir satır bulunan Kur'ân-ı Kerim'in kırmızı durakları mevcuttur.
9	1	Kırmızı noktaları ve satır aralarında Farsça tefsiri olan, cetveli bulunmayan Mushaf'ın her sayfası on üç satırdan oluşmaktadır.
10	9	Sade yani çerçevesiz olan ve sayfalarında on beşer satır bulunan Kur'ân-ı Kerimlerin vakfeleri kırmızıdır. Bu Mushaflardan üçü kaybolmuştur.
11	1	Her sayfasında sekiz satır bulunan Mushaf cetvelsiz olup kırmızı noktalıdır.
12	4	Sayfalarında on üçer satır bulunan Kur'ân-ı Kerimler cetvelsiz olup durakları kırmızı renktedir. Bunlardan iki tanesi kaybolduğu için mevcut değildir.
13	5	Her sayfasında on beşer satır bulunan Mushaflar cetveli olup noktaları kırmızıdır. Bu Kur'ân-ı Kerimlerden biri Gazi Ahmed Paşazâde Mustafa Bey tarafından vakfedilmiştir. Üç tanesi kayıp durumdadır.
14	3	Kırmızı noktalı ve cetveli olan Mushafların sayfaları on üçer satırdan oluşmaktadır. Bir tanesi kaybolmuş olduğu için mevcut değildir.
15	1	Sayfalarında on dört satır bulunan Kur'ân-ı Kerim'in durakları kırmızı olup cetvelsizdir.
16	2	Kırmızı noktalı ve sade olan Mushafların sayfaları dokuz satırdan oluşmaktadır. Bir tanesi kaybolmuştur.
17	1	Her sayfasında on dört satır bulunan Kur'ân-ı Kerim cetveli olup durakları kırmızı renktedir. Mevcut olmayıp kaybolmuştur.
18	1	Sayfaları on üç satırdan oluşan Mushaf kırmızı çerçevesiz ve ikil noktalı olup kayıp durumdadır.
19	1	Rûmî hattıyla yazılmış olan Kur'ân-ı Kerim'in her sayfasında on bir satır bulunmaktadır. Durakları altın olup cetvellidir. Bir ara kaybolmuş sonradan bulunmuştur.
20	1	Sayfalarında on üç satır bulunan Mushaf Rûmî hattıyla yazılmıştır. Cetveli olup noktaları altındır. Çukadar Gürcü Süleyman tarafından vakfedilmiş olan bu Kur'ân-ı Kerim kaybolmuştur.
21	1	Rûmî hattıyla yazılmış olan Kur'ân-ı Kerim'in sayfaları on bir satırdan oluşmaktadır. Durakları altın olup cetvellidir. Çukadar Nureddin Ağa tarafından vakfedilmiş olan bu Mushaf kaybolmuştur.
22	1	Altın durakları ve cetvelleri olan Kur'ân-ı Kerim hüsn-i hat ile yazılmıştır. Her sayfasında on üç satır bulunmaktadır. Mevcut olmayıp kaybolmuştur.
Toplam	42	

Toplamda kırk iki adet olan ve “defter-i rubu' kıt'a mesâhif-i şerîf der-beyân, tezhib ve ta'dâd-ı sutûr” başlığı altında yazılan Kur'ân-ı Kerimlerin rubu' kıt'a şeklinde tanımlanmış olmaları nedeniyle yukarıda bahsedildiği gibi büyük boy Mushafların 1/4'ü büyüklüğünde oldukları

⁴⁷ Acar, *Türk Hat Sanatı*, 106; a.mlf., *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 172.

⁴⁸ BOA, *TSMA, d.*, No. 159, 8a-8b.

anlaşılmaktadır ki M. Şinasi Acar'ın eserlerinde bu yazmaların ölçüleri yaklaşık denilerek 14x10,5 cm verilmiştir.⁴⁹

Büyük ve orta boy Kur'ân-ı Kerîmler gibi tezhipli oldukları ifade edilen bu Mushafların bazılarının hat çeşidi kaydedilmiş, noktalarının bezemelerinden bahsedilerek yirmi iki tanesinin cetveli olduğu bildirilmiştir. Duraklar için altın ve kırmızı mürekkep, çerçevelerde ise altın, kırmızı ve lacivert renkli mürekkepler kullanıldığı not edilmiştir. Diğerlerinde olduğu gibi sayfalardaki satır sayılarının da kaydedildiği defterde en az sekiz, en fazla on beş satırlı Mushaf olduğu görülmüş, bunlar arasında on beş satırlı olanların sayıca fazla olduğu tespit edilmiştir.

Bu boyuttaki Kur'ân-ı Kerîmlerin üçü vakfedilmiş, Gazi Ahmed Paşazâde Mustafa Bey, Çukadar Gürcü Süleyman ve Çukadar Nureddin Ağa tarafından bağışlanmış olan Mushaflardan iki tanesi kaybedilmiştir. Bunların dışında on üç Kur'ân-ı Kerîm'in de kayıp olduğu belirtilmiştir. Kiler Odası kitaplığında bulunan ebatlarına göre tasnif edilerek deftere yazılmış olan Kur'ân-ı Kerîmlerin son grubunu *sağır kıt'a* olarak tanımlanan en küçük boy Mushaflar oluşturmuş, bu grupta bulunanların özellikleri aşağıdaki tabloda sıralanmıştır.

Tablo 4. Kiler Odası'nda Bulunan Küçük Boy Kur'ân-ı Kerîmler⁵⁰

Sıra Numarası	Adet	Özellikleri
1	11	Her sayfasında on beşer satır bulunan Mushafların durakları altın olup cetvellidir. Bu Kur'ân-ı Kerîmlerden dört tanesi mevcut olmayıp kayıp durumdadır.
2	5	Durakları altın olan ve sayfalarında on üçer satır bulunan Kur'ân-ı Kerîmler cetvellidir. Bu Mushaflardan biri peşkirbaşılara tahsis edilmiş, bir tanesi de kaybolmuştur.
3	1	Sayfalarında on üç satır bulunan Kur'ân-ı Kerîm'in altın durakları ve ikil şeklinde cetvelleri mevcuttur.
4	1	İkil noktalı ve cetveli olan Mushaf'ın her sayfasında on bir satır bulunmaktadır.
5	6	Her sayfasında on üçer satır bulunan ve cetveli olan Kur'ân-ı Kerîmlerin durakları kırmızı renktedir. Bu Mushaflardan bir tanesi kayıptır.
6	1	Kırmızı noktalı ve cetveli olan Mushaf'ın sayfaları on iki satırdan oluşmaktadır.
7	2	Durakları kırmızı ve sade olan yani çerçevesi bulunmayan Kur'ân-ı Kerîmlerin sayfalarında on beşer satır mevcuttur. Bunlardan bir tanesi kaybolmuştur.
8	2	Sayfaları on birer satırdan oluşan Mushaflar cetveli olup kırmızı noktalıdır.
9	3	Cetveli ve kırmızı noktalı olan Kur'ân-ı Kerîmlerin sayfaları on beşer satırdan oluşmaktadır.
10	1	Her sayfasında on dört satır bulunan Mushaf kırmızı duraklı ve cetvellidir.
11	3	Sayfaları on üçer satırdan oluşan Mushaflar cetvelsiz yani sade olup kırmızı noktalıdır. Bu Kur'ân-ı Kerîmlerden biri kayıp durumdadır.
12	3	Noktaları kırmızı ve cetvelsiz olan Kur'ân-ı Kerîmlerin sayfalarında on birer satır bulunmaktadır.
13	1	Sade yani çerçevesiz olan Mushaf'ın her sayfasında on bir satır mevcuttur.
14	1	Sayfaları on beş satırdan oluşan Kur'ân-ı Kerîm'in duraklarıyla cetvelleri ikil şeklindedir. Bu Mushaf, Hoca Osman Efendi tarafından vakfedilmiştir.
15	1	Her sayfasında on beş satır olan Mushaf ikil noktalıdır. Cetvelleri ayetlerle kırmızı ve ikil şeklinde yapılmıştır. Hazine Kethüdası Emin Efendi tarafından bağışlanmıştır.
16	1	Hazinedarbaşı İbrahim Ağa'nın vakfı olan Kur'ân-ı Kerîm nesih hatla ⁵¹ yazılmıştır. Her sayfasında on üç satır olup ikil biçiminde durakları bulunmaktadır.
17	1	Durakları ve cetvelleri ikil şeklinde olan Mushaf'ın sayfaları on üç satırdan oluşmaktadır. Ahmed Mir tarafından bağışlanmıştır.
18	1	Her sayfasında on beş satır bulunan Kur'ân-ı Kerîm cetveli ve ikil noktalıdır. Pars Kethüdası Hüseyin Ağa'nın ruhu için varisleri tarafından bimarhâneye bağışlanmıştır.

⁴⁹ Acar, *Türk Hat Sanatı*, 106; a.m.f., *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 172.

⁵⁰ BOA, *TSMA, d.*, No. 159, 8b, 10a-11a.

⁵¹ Sülüs yazıya benzeyen ve kalınlığı onun üçte biri kadar olan yazı çeşidi olup Mushafların özellikle de kitapların istinsahında kullanılmıştır; bk. Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, 86; Acar, *Türk Hat Sanatı*, 106; M. Uğur Derman, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/1; Acar, *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 169; Alparslan, *Osmanlı Hat*, 27; Mahmud Bedreddin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, yay. haz. Hüseyin Gündüz vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 1/110.

19	1	Sayfaları on yedi satırdan oluşan Mushaf'ın durakları altın yıldızlıdır. Cetvelleri altın ve siyah renkli olup Cündî Şakir Ağa'nın vakfidir.
20	1	İklîl noktalı ve cetvelli olan Kur'ân-ı Kerîm'in sayfaları on beş satırdan oluşmaktadır. Kiler ağalarından Tiryaki Hüseyin Ağa tarafından bağışlanmıştır.
Toplam	47	

Orta boy Kur'ân-ı Kerîmler gibi kırk yedi tane olan küçük Mushaflar, “defter-i mesâhif-i şerîf sağır kıt'a der-beyân, tezhîb ve ta'dâd-ı sutûr” başlığı ile kaydedilmiş ve sekiz tanesinin kayıp olduğu belirtilmiştir. Bazı çalışmalarda *sûmûn kıt'a* biçiminde tanımlanan, rubu' kıt'anın yarısı kadar ve büyük boyun 1/8 oranında olduğundan bahsedilen küçük boy Mushafların boyutu⁵² M. Şinasi Acar'ın eserlerinde yaklaşık denilerek 10,5x7 cm olarak verilmiştir.⁵³

Küçük olmalarına rağmen tezhipli oldukları belirtilen, sadece birinin yazı çeşidinden söz edilen Kur'ân-ı Kerîmlerin otuz yedi tanesinin cetvelli olduğu, bunlar için altın, kırmızı ve siyah renkli mürekkep kullanıldığı ifade edilmiştir. Ayrıca bazılarının iklîl şeklinde tanımlanan çerçeveleriyle vakfelerinin olduğu bildirilmiştir. Noktalar diğer boyutlardaki Mushaflarda olduğu gibi altından başka kırmızı mürekkep ile bezenmiştir.

Bu grupta yer alan Kur'ân-ı Kerîmlerin satır sayıları on bir ilâ on yedi arasında değişkenlik göstermiş, on iki, on dört ve on yedi satırlı birer Mushaf kaydedilmiştir. En fazla on beş satırlı, sonra da azalan sırayla on üç ve on bir satırlı yazmaların bulunduğu bildirilmiştir. Bunlardan on beş satırlı olanlardan beş tane, on üç satırlılardan ise üç Kur'ân-ı Kerîm'in kayıp olduğu belirtilmiştir.

Tabloda görüldüğü üzere küçük boy Kur'ân-ı Kerîmlerin yedi tanesinin bağış yoluyla kütüphaneye kazandırıldığı ifade edilmiş, bu Mushafları vakfedenlerin Hoca Osman Efendi, Hazine Kethüdası Emin Efendi, Hazine Darbaşı İbrahim Ağa, Ahmed Mir, Pars Kethüdası Hüseyin Ağa'nın varisleri, Cündî Şakir Ağa ve Kiler ağalarından Tiryaki Hüseyin Ağa olduğu bildirilmiştir.

2.2. Kur'ân-ı Kerîm Cüzleri, En'âmlar ve Du'ânâmeler

Kitaplıkta Kur'ân-ı Kerîmlerin yanında bazı surelere ait cüzler ile yazılmış her cüzün birbirinden ayrı olan nüshalarının bulunduğu belirtilerek bunlarla ilgili özellikler de deftere kaydedilmiştir. Ayrıca *Delâ'il-i Şerîf* veya *Delâ'il-i Hayrât* olarak bilinen salavat mecmuasının,⁵⁴ *Ed'îye-i me'sûre* denilen dua kitaplarının⁵⁵ ve bazı yazmaların varlığından söz edilerek bunlara dair bilgiler kayda geçirilmiştir ki tüm bu veriler aşağıdaki tabloya nakledilmiştir.

Tablo 5. Kur'ân-ı Kerîm Cüzleri, En'âmlar ve Du'ânâmeler⁵⁶

Sıra Numarası	Adet	Kur'ân-ı Kerîm Cüzleri ile Diğer El Yazması Kitaplar ve Özellikleri
1	1	Belgradî hattı ile yazılmış Amme Cüzü ⁵⁷ olup her sayfasında on bir satır bulunmaktadır. Cetvelli olan bu otuzuncu cüzün durakları altındır.
2	1	Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi ikinci cüzünde başlayan Yasin Suresi'nden itibaren sonuna kadar olan cüzlerin bir araya getirilmiş halidir.

⁵² Özkafa, “Hat Sanatı Bakımından Mushaf Kitabının Tarihi Seyri”, 311; M. Uğur Derman, “Osmanlı İstanbul'unda Hat Sanatı”, *Osmanlı İstanbulu I. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu, Bildiriler*, ed. Feridun M. Emecen vd. (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2014), 483.

⁵³ Acar, *Türk Hat Sanatı*, 106; a.mlf., *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 172.

⁵⁴ Delâ'il hakkında bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Delâ'ilü'l-Hayrât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/113-114; Acar, *Türk Hat Sanatı*, 115-116; a.mlf., *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 183. Çok sayıda istinsah edilmiş olan Delâ'il örnekleri için ayrıca bk. Mehmet Memiş, “Osmanlı Kitap Sanatlarında Delâ'ilü'l-Hayrât Yazmaları”, *Geleneğin Mirası*, ed. Ali Fuat Baysal vd. (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2021), 175-188.

⁵⁵ İbrahim Ateş, “Vakfiyelerde Duâ ve Bedduâlar”, *Vakıflar Dergisi* 17 (1983), 6'da, “Ed'îye-i me'sûre, bizzat Hz. Muhammed tarafından tertip edilip söylenegelen duâlardır”, denilmiştir.

⁵⁶ BOA, *TSMİA, d.*, No. 159, 13a.

⁵⁷ Kur'ân-ı Kerîm'in otuzuncu cüzünün bağımsız olarak yazılmış halidir. Kur'an öğretimine başlandığında alfabeden sonra, Amme Suresi ile kısa surelerin bulunduğu bu son cüzle devam edilmesi nedeniyle ayrı olarak yazılmıştır; bk. Acar, *Türk Hat Sanatı*, 116; a.mlf., *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 186.

3	30	Birbirinden bağımsız otuz ayrı cüz olarak yazılan Mushaf ⁵⁸ olup Kapıcıbaşı tarafından vakfedilmiştir.
4	30	Hüsn-i hat ile yazılmış otuz ayrı cüz olup yeni durumdadır.
5	29	Kur'ân-ı Kerim cüzleri olup her bir cüz diğerinden ayrı durumdadır ancak bir cüz eksiktir.
6	5+6	Beş adet murakkaa, ⁵⁹ altı adet karalama ⁶⁰ olup Sakızlı Mehmed Ağa tarafından vakfedilmiştir.
7	1	Hz. Muhammed için okunan salavatların bulunduğu Delâ'il-i Şerif olup küçük boydur. Noktaları altın olan bu yazmanın her sayfası on iki satırdan oluşmaktadır.
8	27	Her biri diğerinden ayrı olan cüzlerdir.
9	10	Hâfız Osman ⁶¹ Cerîdesi olup Sultan Mustafa tarafından vakfedilmiştir. ⁶²
10	2	Yüz altmış beş ayetten oluşan En'âm Suresi ile sık ve çok okunan Kur'ân surelerini içine alan mecmua ya da küçük kitap olan En'âm-ı şeriflerin ⁶³ her sayfasında dokuz satır bulunmaktadır.
11	2	Ed'îye-i me'sûre şeklinde kaydedilmiş bu dua kitaplarından birinin kayıp olduğu belirtilmiştir.
Toplam	144	

Bilindiği üzere Osmanlı kültüründe kitap sanatının en güzel örneklerinin görüldüğü elyazması kitapların başında Kur'ân-ı Kerimler gelmektedir. Allah'ın sözlerinin yazıya geçirilmesi dolayısıyla yapılan işin kutsiyeti seçkin eserlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Nitekim koğuşun kitaplığında bulunan Mushaf'ların da yukarıdaki tablolarda ifade edildiği üzere tezhipli oldukları, birbirinden farklı özellikler barındırdıkları dikkat çekmektedir. Mushaf'lardan sonra sanat değeri taşıyan diğer yazma kitaplar, genellikle yine dinî nitelikli olanlardır ki tabloda görüldüğü gibi kitaplıkta birbirinden bağımsız cüzlerle birlikte bir kısmı tezhipli *Delâ'il*, *En'âm-ı şerif* ve dua kitapları mevcuttur. Bu grupta yer alan yüz kırk dört adet yazmadan takım halinde otuz ayrı cüz Kapıcıbaşı olarak adlandırılan şahıs tarafından bağışlanmış, murakkaa ve karalama olarak kaydedilmiş olanlar Sakızlı Mehmed Ağa, Hâfız Osman Cerîdesi ise Sultan Mustafa tarafından vakfedilerek Kiler Koğuşu'nda bulunanların istifadesine sunulmuştur. Bunlar arasında sadece bir dua kitabının kayıp olduğu not edilmiştir.

Osmanlı toplumunda Kur'ân-ı Kerim'den sonra en çok okunan kitap, tasavvuf ve fıkıh bilgini Şeyh Ebû Abdullah Muhammed bin Süleyman el-Cezûlî tarafından derlenen sonradan çok sayıda istinsah edilen ve tam adı *Delâ'ilü'l-hayrât ve şevâriku'l-envâr fi zikri's-salât ale'n-nebiyyi'l-muhtâr* olan kısaca *Delâ'il* denilen mecmua⁶⁴ olduğu halde koğuşun kitaplığında sadece bir tane bulunduğu görülmüştür. Keza Müslümanlar tarafından çok okunan Yasin ve Mülk sureleriyle

⁵⁸ Devir hatimi için otuz bölünmüş olarak yazılmış olan bu cüzlere kutsal cüzler anlamına gelen *eczâ-i şerife* denilmiştir; bk. Acar, *Türk Hat Sanatı*, 116-117; a.mlf., *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 186.

⁵⁹ Hat sanatında *kit'a* denilen güzel yazı örneklerinin bir araya getirilmesiyle hazırlanan albüme verilen addır. Daha fazla bilgi için bk. M. Uğur Derman, "Hat San'atında Osmanlı Devri", *İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı*, haz. M. Uğur Derman (İstanbul: İslâm Tarih San'at ve Kültür Araştırma Merkezi (İRCICA) Yayınları, 1992), 39; Acar, *Türk Hat Sanatı*, 119-124; a.mlf., *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 201, 205, 208-209; Derman, "Osmanlı İstanbulu'nda Hat Sanatı", 486-487; a.mlf., "Murakkaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/204.

⁶⁰ Hattatların el maharetlerini ve meleketlerini kaybetmemek gayesiyle boş vakitlerinde yaptıkları yazı çalışmaları demektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Derman, "Hat San'atında Osmanlı Devri", 42; Acar, *Türk Hat Sanatı*, 120-121; a.mlf., *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 204-205.

⁶¹ XVII. yüzyılda yaşamış ünlü hattatlardan biri olan ve yirmi beşten fazla Mushaf yazan Hâfız Osman hakkında geniş bilgi için bk. Alparslan, *Osmanlı Hat*, 93-105. Yazdığı hat ve Mushaf örnekleri için ayrıca bk. Acar, *Türk Hat Sanatı*, 126, 128 ile a.mlf., *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 187, 210, 219, 228; Alparslan, *Osmanlı Hat*, 94-96, 99, 101-102, 104; *Mürekkebin İzi Yazma Eserler Seçkisi*, (İstanbul: Cumhurbaşkanlığı Yayınları, 2020), 59.

⁶² Hâfız Osman'dan hat dersi aldığı (Alparslan, *Osmanlı Hat*, 96-97) için II. Mustafa tarafından vakfedildiği düşünülen ve ilgili defterde *ceride* olarak tanımlanan (BOA, *TSMâ*, d., No. 159, 13a) Hâfız Osman'a ait olan bu yazmaların, Acar, *Türk Hat Sanatı*, 128 ile a.mlf., *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 219'da, ifade edilen "Hâfız Osman'ın değişik zamanlarda yazdığı birbirinden bağımsız on kit'anın bir araya getirilmesiyle hazırlanmış toplama murakkaa" olduğu zannedilmektedir. Sülüs-nesih hat ile yazılmış bu toplama murakkaa görseli için bk. Acar, *Türk Hat Sanatı*, 128 ile a.mlf., *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 219.

⁶³ Acar, *Türk Hat Sanatı*, 111; a.mlf., *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 187. En'âm Suresi hakkında bk. Emin Işık, "En'âm Suresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/169-170.

⁶⁴ Uludağ, "Delâ'ilü'l-Hayrât", 9/113; Acar, *Türk Hat Sanatı*, 115-116; a.mlf., *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 183; Memiş, "Osmanlı Kitap Sanatlarında Delâ'ilü'l-Hayrât Yazmaları", 175-177.

birlikte bir mecmua halinde güzel hatla yazılıp bezenen insanların üzerinde taşınması eski bir gelenek olan *En'âm-ı şerif*⁶⁵ ile dua kitaplarının azlığı da dikkat çekmiştir.

Değerlendirilen deftere Kur'ân-ı Kerîmler, cüzler ve dua kitaplarından sonra yazılmış olanlar daha çok iç oğlanlara verilen teorik eğitim sırasında kullanılan kitaplardır. Aşağıda önce tefsir kitaplarıyla ilgili bilgi verilmiş, daha sonra da sırasıyla kitaplıkta mevcut olan farklı konulardaki eserler listelenmiştir.

2.3. Tefsir Kitapları

Açıklamak, ortaya çıkarmak, kelime veya sözdeki kapalılığı gidermek anlamına gelen tefsir sözcüğü Kur'ân-ı Kerîm'in yorumu için kullanılmış, bu alandaki tüm eserlerin ortak adı olmuştur. Kısaca Kur'ân ayetlerini açıklamayı ve yorumlamayı ifade eden bu sözcüğün daha kapsamlı tanımı; sarf, nahiv, belâgat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nâsîh-mensuh, muhkem-müteşâbih gibi Kur'ân ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivayet bilimlerinden; mantık ve fıkıh usulü gibi yöntem bilgilerinden faydalanılarak Kur'ân'ın manalarının açıklanmasını, Kur'ân'dan hüküm çıkarılmasını öğreten ilim şeklinde yapılmıştır.⁶⁶ İslâmî ilimlerin en önemlisi kabul edildiği, Kur'ân'ın toplanmasından sonra ilk yazılan eserin Tefsir'e ait olduğu belirtilmiş⁶⁷ ve sonraki süreçte ulema tarafından çok sayıda eser verilmiştir. Osmanlı döneminde de tefsir ile ilgilenen pek çok müfessir bu alanda çalışma yapmış ve eser yazmıştır.⁶⁸ Medreselerde tefsir öğrenimi ilk sırada yer almış, bunun yanında camilerde, tekkelerde ve saraylarda sistemli olarak tefsir dersleri yapılmıştır.⁶⁹ Nitekim aşağıdaki tabloda sıralanan kitaplar, tefsir derslerinin Kiler Odası'ndaki iç oğlanlara da verildiğini göstermektedir.

Tablo 6. Tefsir Kitapları⁷⁰

Sıra Numarası	Adet	Kitap Adı	Özellikleri
1	1	<i>Tefsîrü'l-Kebîr</i>	Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi birinci cüzünün tefsiri olup Arap hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında yirmi beş satır mevcuttur.
2	1	<i>Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr</i>	Sayfalarında yirmi birer satır bulunan eser Arap hattı ile yazılmıştır.
3	1	<i>Tefsîru İbn-i Atıyye</i>	Kur'ân-ı Kerîm'in yedinci cüzünün tefsiri olup Arap hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında yirmi bir satır bulunmaktadır.
4	1	<i>Tefsîru Kadî</i>	Arap hattı ile yazılan eserin birinci cildi olup her sayfasında yirmi yedi satır mevcuttur.
5	1	<i>Tefsîrü'l-Bağavî</i>	Arap hattı ile yazılmış olup Yasin Suresi'nin tefsiridir. Her sayfada yirmi bir satır bulunmaktadır.
6	1	<i>Kitâbu Lübâbî't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl</i>	Kur'ân-ı Kerîm'in birinci cüzünün tefsiri olup Arap hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında otuz bir satır mevcuttur.
7	1	<i>Tefsîru Hüseyin Vâiz</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi üç satır bulunmaktadır.
8	1	<i>Tefsîru İbn-i Kesîr</i>	Eserin birinci cildi olup Arap hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında yirmi yedi satır mevcuttur.
9	1	<i>Tefsîr-i Sûre-i Fetih</i>	Arap hattı ile yazılmış olup her sayfada yirmi bir satır bulunmaktadır.
10	1	<i>Tefsîrü'l-Kur'ân-ı İbn-i Kesîr</i>	Arap hattı ile yazılmış olan kitabın her sayfasında otuz bir satır mevcuttur.
11	1	<i>Tefsîru İbn-i Kesîr</i>	Eserin üçüncü cildi olup Arap hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında yirmi beş satır vardır.

⁶⁵ Işık, "En'âm Sûresi", 11/170; Acar, *Türk Hat Sanatı*, 111; a.mlf., *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 187.

⁶⁶ Abdulhamit Birşık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/281.

⁶⁷ Fuat Köprülü, "İslâmî İlimler Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm ve Felsefe, Tarih ve Coğrafya", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi Dün/Bugün/Yarın* 12 (1986), 21.

⁶⁸ Osmanlı döneminin dört yüz üç müfessiriyle bu yazarlara ait beş yüz seksen üç eseri içeren bir çalışma için bk. Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası Tefsirler, Haşiyeler, Sûre Tefsirleri, Tercümeleler", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 1 (1999), 249-303.

⁶⁹ Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", 250.

⁷⁰ BOA, *TSMA, d.*, No. 159, 13b-14a.

12	1	<i>Tefsîrû'l-Bağavî</i>	Eserin birinci cildi olup Arap hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında yirmi yedi satır bulunmaktadır.
13	1	<i>Hâşiye-i Monla Usam ale'l-Beyzâvî</i>	Arap hattı ile yazılmış olup her sayfasında yirmi beş satır mevcuttur.
14	1	<i>Tefsîru Hüseyin Vâiz</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi yedi satır vardır.
15	1	<i>Tefsîru İbn-i Atıyye</i>	Eserin birinci cildi olup Arap hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında otuz bir satır yer almaktadır.
16	1	<i>Tefsîr-i Sûre-i Yunus</i>	Arap hattı ile yazılmış olup her sayfada yirmi yedi satır mevcuttur.
17	1	<i>Zâdü'l-Müteyessire fî-İlmi't-Tefsîr</i>	Eserin ikinci cildi olup Arap hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında yirmi yedi satır bulunmaktadır.
18	1	<i>Tefsîru Kadî Beyzâvî</i>	Nesih ile yazılmış olan eserin her sayfasında otuz beş satır mevcuttur.
19	1	<i>Mu'ribu'l-Kur'ân</i>	Eserin birinci cildi olup Arap hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında yirmi satır vardır.
20	1	<i>Tefsîru Arâyis</i>	Nesih yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi bir satır yer almaktadır.
Toplam	20		

Görüldüğü üzere kitaplıkta yer alan toplam yirmi tefsir eserinin on altı tanesinin Arap hattı, üçünün nesih, birinin ise ta'lik ile yazıldığı ifade edilmiştir. Sayfalarındaki satır sayılarının da kaydedildiği eserler arasında Kur'ân-ı Kerim'in tamamının tefsirinin bulunduğu kitaplar yanında bazı cüzlere ait olan yani tek bir cüzün tefsirini içeren eserlerin yer aldığı belirtilmiştir. Yine bazı kitapların tüm ciltlerinin değil sadece belirli ciltlerinin kitaplıkta olduğu kaydedilmiştir.

İncelenen deftere yazılmış olan kitaplardan Kiler Odası'ndaki iç oğlanlara verilen derslerin Osmanlı medreselerinde görülen derslerle paralellik gösterdiği anlaşılmaktadır. XV ve XVI. yüzyıl medreselerinde tefsir dersleri ellili dâhil, sahn ve altmışlı olan üst düzey medreselerde verilmiş,⁷¹ Enderun Mektebi'nin alttan beşinci kademesinde bulunan Kiler Odası'nda da bu dersler yapılmıştır. Bahsedilen medreselerde *Keşşâf* ve *Beyzâvî* tefsirleri okutulmuş,⁷² iç oğlanlara *Kadî veya Beyzâvî Tefsiri* olarak anılan tüm tefsir kitaplarının başında bulunan-Cârullah ez-Zemahşerî'nin⁷³ *el-Keşşâf An Hakâiki't-Tenzîl*'inden⁷⁴ de yararlanarak- Kadî Beyzâvî tarafından yazılan *Envârû't-Tenzîl* ve *Esrârû't-Te'vil* adını taşıyan bu Kur'ân tefsiri ile birlikte eserin iki yüz elliye yakın haşiyesinden⁷⁵ biri ve yukarıdaki tabloda belirtilen diğer kitapların okutulduğu görülmüştür.

⁷¹ Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 30.

⁷² Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 30. 1539 yılının Eylül ayı başlarında sahn medreselerinden birine tayin edildiğini belirten Taşköprülüzâde İsmâuddin Ahmed Efendi de *Kadî Beyzâvî Tefsiri*'nden Bakara Suresi'nin tefsirini naklettiğini *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* adlı eserinde ifade etmiştir; bk. *Taşköprülüzâde Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 379. Ayrıca bk. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi Medrese Programları-İcazetnâmeler Islahat Hareketleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 95; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 42; Mehmet İpşirli, "Medrese/Osmanlı Dönemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/329; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 32.

⁷³ Müellifin hayat hikayesi için bk. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm (İlimler Ansiklopedisi)*, sad. Mümin Çevik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011), 1/466-468, 498; Mustafa Öztürk-M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirin*, sad. Abdulaziz Hatip (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 2/46-55.

⁷⁴ Eser hakkında bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 3/1173-1174; Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/329-330. Ayrıca bk. Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984), 43-44.

⁷⁵ Eser ve yazar hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/100; İsmail Cerrahoğlu, "Envârû't-Tenzîl ve Esrârû't-Te'vil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/260; Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", 251-252; Hidayet Aydar, "Osmanlılarda Tefsir Çalışmaları", *Yeni Türkiye* 6/33 (2000), 537, 539; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/470-471, 498; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 1/194-195; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 645-660; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/123-131.

Medreselerde okutulan temel tefsir kitapları arasında olmasına rağmen *Keşşâf*'in koğuşun kitaplığında bulunmadığı görülmüştür. Bununla birlikte *Keşşâf* ve *Beyzâvî* tefsirleri gibi yine hem tefsir eğitimi sırasında hem de müfessirlerin tefsir yazımında başvurdukları temel eserlerden biri olan Fahreddin er-Râzî⁷⁶ tarafından yazılan *et-Tefsîrü'l-Kebîr*'in mevcut olduğu gözlenmiştir. Ancak bu kitabın Kur'ân-ı Kerîm'in sadece yirmi birinci cüzünün tefsiri olduğu belirtilmiştir. Asıl adı *Mefâtihu'l-Gayb* olan *et-Tefsîrü'l-Kebîr* ve *Tefsîrü'r-Râzî* olarak tanınan eser, her sure bir kitap olacak şekilde birbirinden bağımsız olarak yazılmış,⁷⁷ kitaplıkta bu nedenle ayrı bir kitap biçiminde yirmi birinci cüz tefsirinin bulunduğu ifade edilmiştir.

Yine ilim camiasında iyi bir tefsir olduğu kabul edilen İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* isimli eseri,⁷⁸ yazıldığı dönemden itibaren rağbet görerek daha sonra yazılanlar için kaynak olan Ferrâ el-Bağavî'nin⁷⁹ *Me'âlimü't-tenzîl* adını taşıyan tefsiri,⁸⁰ bu eserden yararlanarak yazan Ali bin Muhammed el-Hâzin'in daha çok *Tefsîrü'l-Hâzin* olarak adlandırılan *Lübâbu't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzîl*'i,⁸¹ aynı eseri yani *Me'âlimü't-tenzîl*'i esas alan İbn Kesîr'in⁸² *Tefsîru İbn Kesîr* diye bilinen on ciltten oluşan *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm* adlı kitabı⁸³ koğuşta bulunan eserlerdendir.

Tabloda yer alan dolayısıyla Kiler Odası Kütüphanesi'nde bulunan tüm tefsirleri tanıtmak makalenin hacmini artıracığı için burada hakkında bilgi verilen eserlerle yetinilmiştir. Zaten yukarıda sözü edilen *Keşşâf*, *Beyzâvî* ve *Mefâtihu'l-Gayb* hem daha sonra yazılanlara kaynak olmuş⁸⁴ hem de ilim çevrelerinde ağırlıklı olarak okutulmuştur. Gerek tabloda sıralanan tefsirler gerekse burada yer almayan diğer eserler Kur'ân'ın anlaşılmasına ve anlamlandırılmasına katkıda bulunmuştur.

2.4. Hadis Kitapları

Haber demek olan hadis, Hz. Muhammed'in sözlerini, eylemlerini ve onaylarını ifade eden terim olarak kullanılmış, bu hadisleri tespit etme, anlama, anlatma ve aktarmayla ilgili ilmin adı olmuştur.⁸⁵ İslâmî ilimlerden biri olan bu bilim dalında Osmanlı döneminde pek fazla eser verilmemiş, Osmanlı alimlerinin ilmî çalışmaları arasında Hadis ile ilgili eserlerin az sayıda olması dikkat çekmiştir.⁸⁶ Bununla birlikte Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak kabul edilen Hadis ilmine verilen önem dolayısıyla gerek medreselerde gerekse eğitim verilen diğer kurumlarda bu

⁷⁶ Müfessir hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/89-95; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/483-489; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 602-606; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/75-85.

⁷⁷ Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", 252; Aydar, "Osmanlılarda Tefsir Çalışmaları", 539; Lütfullah Cebeci, "Mefâtihu'l-Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/348; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 4/1402-1403; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 606-645.

⁷⁸ Eser ve müfessiri hakkında bk. Abdülhamit Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/338-340; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1287; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/56-57.

⁷⁹ Müfessir hakkında bk. Mevlüt Güngör, "Begavî, Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/340-341; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 563-565; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/43-44.

⁸⁰ Eser hakkında bk. Saffet Bakırcı, "Meâlimü't-Tenzîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/203-204; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1378; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 565-578.

⁸¹ Eser ve yazarı hakkında bk. Ali Eroğlu, "Hâzin, Ali b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/125-126; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/500; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 3/1228; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/144-145.

⁸² Müfessir hakkında bk. Abdülkerim Özaydın, "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/132-134; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 578-581; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/170-171.

⁸³ Eser hakkında bk. Mustafa Öztürk, "Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/295-297; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/386; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 581-602.

⁸⁴ Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", 253; Aydar, "Osmanlılarda Tefsir Çalışmaları", 540; Mehmet Suat Mertoğlu, "Tefsir/Literatür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/291.

⁸⁵ M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/27-64.

⁸⁶ Kadir Ayaz, "Hadis İlimlerinin Tadrîsâtı Açısından Osmanlı Dâruhadisleri", *Osmanlı Araştırmaları* 47 (2016), 41-42.

konuda yazılmış temel eserler okutulmuştur. Kiler Odası'nda eğitim gören iç oğlanlara da Hadis ilmi öğretilmiş, koşuşun kitaplığında bulunan eserler ve özellikleri aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 7. Hadis Kitapları⁸⁷

Sıra Numarası	Adet	Kitap Adı	Özellikleri
1	1	<i>Sahîhü'l-Buhârî</i>	Eserin birinci cildi olup nesih hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında on yedi satır mevcuttur.
2	1	<i>Şerhu'l-Buhârî li-Kastalânî</i>	Eserin ikinci cildi olup Arap hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında otuz beş satır bulunmaktadır.
3	1	<i>Şifâ-i Kadî İyâz</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin sayfaları kırmızı cetvellidir. Her sayfasında yirmi beş satır vardır.
4	1	<i>Şerhu's-Şifâ li-Ali el-Karî</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında otuz beş satır mevcuttur.
5	1	<i>Mişkâtu Mesâbih</i>	Her sayfasında yirmi bir satır bulunan eser nesih ile yazılmıştır.
6	1	<i>Mişkâtu Mesâbih</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi bir satır bulunmaktadır. Eser mevcut olmayıp kaybolmuştur.
7	1	<i>Kitâbu Meşâriki'l-Envâr</i>	Her sayfasında yirmi yedi satır bulunan eser nesih hattı ile yazılmış olup kayıp durumdadır.
8	1	<i>Meşâriku Şerîf fi'l-Hadis</i>	Nesih yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır mevcuttur.
9	1	<i>Kitâbü'l-Vâfi ve'l-Vâfiyât</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır bulunmaktadır.
10	1	<i>Kitâbu Hadîs-i Safvân</i>	Her sayfasında yirmi dört satır bulunan eser Arap hattı ile yazılmıştır.
11	1	<i>Şerhü Vesîleti'l-İsâbe fi'l-Minhâc fi Tahrîci'l-Hadis</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi beş satır mevcuttur.
12	1	<i>Tefsîr-i Yasin-i Şerîf ve Risâleteyn fi'l-Hadis ve Kasîde-i Tantarâniyye</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on yedi satır vardır.
13	1	<i>Kitâbu Şifâ-yı Şerîf</i>	Her sayfasında on dokuz satır bulunan eser nesih hatla yazılmış olup la ⁸⁸ mürekkebi ile tezhiplenmiştir.
14	1	<i>Şemâilü'n-Nebî</i>	Feyzi Molla tarafından vakfedilen bu eser ta'lik hattı ile yazılmış olup her sayfasında on dokuz satır bulunmaktadır.
15	1	<i>Şemâilü'n-Nebî</i>	Nesih ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır mevcuttur. Nuri Bey tarafından vakfedilmiştir.
16	1	<i>Şifâ-i Şerîf</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on yedi satır vardır.
17	1	<i>Delâ'il-i Şerîf</i>	Hoca Osman Efendi tarafından vakfedilen eser nesih yazısı ile yazılmış olup her sayfasında on satır bulunmaktadır.
18	1	<i>Esmâ-i Bedir</i>	Eserin her sayfasında on iki satır mevcuttur.
19	1	<i>Meşârik-i Şerîf</i>	Cemâziyelevvel 1238/14 Ocak-12 Şubat 1823 döneminde İmam Abdülkerim Ağa tarafından vakfedilen eser nesih hatla yazılmış olup her sayfasında on sekiz satır bulunmaktadır.
Toplam	19		

Tıpkı diğerleri gibi el yazması eserlerden olduğu dolayısıyla nadir eserler arasında yer aldığı görülen hadis kitaplarının ilgili defterde fiziki özellikleri belirtilerek hat türleri ve sayfalarındaki satır sayıları hakkında bilgi verilmiştir. Buna göre toplamda on dokuz adet olmakla birlikte ikisi kayıp olan kitapların on tanesinin nesih, altı tanesinin Arap, ikisinin ise ta'lik hattı ile yazıldığı ifade edilmiştir. Ayrıca dört kitabın Feyzi Molla, Nuri Bey, Hacı Osman Efendi ve Abdülkerim Ağa tarafından başışlandığı kaydedilmiştir. Koşuşta okutulan bu kitapların medreselerde okutulan

⁸⁷ BOA, TSMA, d., No. 159, 15b-16a.

⁸⁸ Kurutulmuş kırmızı böceğinin dişisinin kabuğundan çıkarılan kırmızı toz boyadan hazırlanan ve yarı şeffaf olan mürekkep için kullanılan tabirdir; bk. Acar, *Türk Hat Sanatı*, 59; Çiçek Derman, "Tarihimizde Mushafların Bezenmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 46/4 (2010), 143; Acar, *Osmanlı'da Günlük Yaşam*, 136; Fatma Çiçek Derman, "Yazma Eserlerde Tezhib Sanatı", 2. *Uluslararası Osmanlı Coğrafyası Arşiv Kongresi Bildiriler*, ed. Hatice Oruç vd. (Ankara: T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşiv Dairesi Başkanlığı Yayınları, 2019), 1/358.

kitaplarla aynı olduğu görülmüş,⁸⁹ başta *Sahîh-i Buhârî* olmak üzere *Şifâ*, *Mesâbîh*, *Meşârik* ve tabloda sıralanmış olan diğer kitaplar iç oğlanların eğitiminde kullanılmıştır.

Kiler Odası'nda verilen teorik eğitimin düzeyini anlama ve anlamlandırmada medreselerde verilen dersler ile okutulan kitapların yol gösterici olduğu düşünülmektedir. Nitekim klasik dönem Osmanlı medreselerinde otuzlu medreselerden itibaren verilmeye başlayan hadis derslerinde İmam Hüseyin bin Mesud Bağavi⁹⁰ tarafından yazılan *Mesâbihu's-Sünne* veya *Miškâtu'l-Mesâbîh* denilen⁹¹ temel öğretim kitabı olarak kabul edilen -Kiler Koğuşu Kütüphanesi'nde de iki tane olduğu halde biri kaybolmuş olan- eser okutulmuş, aynı kitap kırklı ve ellili hâric medreselerinde öğretilmeye devam etmiştir.⁹² Kur'ân'dan sonra İslâm'ın en önemli kaynaklarından sayılan, dolayısıyla Hadis kitaplarının en önemlisi kabul edilen Ebu Abdullah Muhammed Buhârî⁹³ tarafından on altı yılda yazılmış olan *el-Câmiu's-Sahîh* adını taşıyan *Sahîh-i Buhârî* veya sadece *Buhârî* adıyla anılan yedi bin iki yüz yetmiş beş hadis içeren eser⁹⁴ ise ellili dâhil, sahn ve altmışlı olmak üzere üst düzey medreselerde okutulmuştur⁹⁵ ki -Kiler Odası kitaplığında sadece birinci cildi olsa da- iç oğlanlara öğretildiği görülmüştür.⁹⁶ Bu durum Kiler Odası'nda verilen eğitimin ellili dâhil medreseleri düzeyinde olduğunu düşündürmüştü, alttan beşinci seviyede bulunan her iki kurumun denkliliğini akla getirmiştir.

Bahsedilen iki eser dışında tabloda görüldüğü üzere koğuştaki iç oğlanlara bazı eserlerin *Sahîh-i Buhârî*, *Şifâ-i Şerîf* ve *el-Minhâc* gibi *Sahîh-i Müslim*⁹⁷ üzerine yazılmış şerhleriyle⁹⁸ birlikte İmam Radyüddin Hasan Sağâni⁹⁹ tarafından kaleme alınmış olan *Meşâriku'l-Envârî'n-Nebeviyye min Sîhâhi'l-Ahb'ari'l-Mustafaviyye* adını taşıyan kısaca yukarıda ifade edildiği gibi *Meşârik* olarak

⁸⁹ Hadis ve hadis usulü ile ilgili medreselerde okutulan kitaplar için bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, 28-29, 40-43; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 30-32, 36-37, 44-45; Ayaz, "Hadis İlimlerinin Tedrîsâtı Açısından Osmanlı Dârulhadisleri", 48.

⁹⁰ Muhaddis hakkında bk. Güngör, "Begavî, Ferrâ", 5/340-341; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/43-44.

⁹¹ Kırktan fazla şerhi bulunan, dört bin yedi yüz on dokuz hadis içeren bu eser hakkında bk. İbrahim Hatiboğlu, "Mesâbihu's-Sünne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/258-260; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1355. Ayrıca bk. Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 47.

⁹² 1530-1536 yılları arasında kırklı bir medrese olan Üsküp'teki İshak Paşa Medresesi'nde görev yapan Taşköprülüzâde de burada *Mesâbîh*'in tamamını okutmuştur; bk. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi Medrese Programları*, 95; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, 41; *Taşköprülüzâde Osmanlı Bilginleri*, 379.

⁹³ İmam Buhârî hakkında bk. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/510-515; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirin*, sad. Abdulaziz Hatip (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 1/422-427.

⁹⁴ Eser hakkında bk. M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/114-123; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/507; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 2/459-462.

⁹⁵ Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 30, 36; Ayaz, "Hadis İlimlerinin Tedrîsâtı Açısından Osmanlı Dârulhadisleri", 48.

⁹⁶ Taşköprülüzâde de 1539 yılının Mart ayının son haftasında atandığı ellili dâhil medreselerinden biri olan Edirne'deki çifte medresede *Buhârî*'nin birinci cildini okutmuştur. Bk. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi Medrese Programları*, 95; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, 42; *Taşköprülüzâde Osmanlı Bilginleri*, 379.

⁹⁷ İmam Müslim hakkında bk. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/515-516; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/471-472; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/428-430.

⁹⁸ Hadis kitaplarının Osmanlı dönemindeki şerhleri hakkında bk. Zişan Türcan, "Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 143-164.

⁹⁹ Fıkıh ve Hadis alimi olan imam hakkında bk. Mehmet Görmez, "Sâgâni, Radyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/487-489.

adlandırılan -orta düzeydeki medreselerde de okutulan- kitap¹⁰⁰ ve Kadı İyâz'a¹⁰¹ ait olan *Kitâbu's-Şifâ* adıyla anılan *Kadı İyâz* veya *Şifâ-i Şerîf* de denilen eser okutulmuştur.¹⁰²

Kiler Odası kitaplığındaki kitapların tasnifinde hadis kitapları arasına kaydedilmiş olan iki kitap ile Tirmizî¹⁰³ tarafından yazılan Hz. Muhammed'in dış görünüşünü, kıyafetini, yemesi-içmesini, konuşma şeklini, ibadetini, ahlakını, geçim tarzını ve vefatını anlatan *eş-Şemâilü'n-nebeviyye ve'l-hasâ'ilü'l-Mustavafiyye* adıyla anılan kısaca *eş-Şemâilü'n-nebeviyye* veya *Şemâ'ilü'n-Nebî* olarak da adlandırılan eserler¹⁰⁴ bulunmaktadır. Ayrıca bir *Delâ'il-i Şerîf*, bir de Hz. Muhammed ile birlikte Bedir Savaşı'na katılan ashabin isimlerinin yer aldığı *Esmâ'-i Bedir* denilen eser mevcuttur.

2.5. Fıkıh ve Akâid Kitapları

Sözlük anlamına göre bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlayarak derinlemesine kavramak demek olan fıkıh sözcüğü zamanla İslâm hukukunu ifade eder hale gelmiştir.¹⁰⁵ Şer'î ilimlerin en itibarlı kabul edilmiş, insanlarla toplumların zaman içinde değişen problemlerini Kur'ân ve Sünnet'ten çıkarılan hükümlerle çözüme kavuşturmak önem arz ettiğinden İslâmî eğitimde de her zaman ilk sırada yer almıştır.¹⁰⁶ Diğer dinî ilimlerde olduğu gibi Osmanlı alimlerinin eser verdiği bu alanda başta telif, şerh, haşiye ve tercüme olmak üzere pek çok türde çalışma yapılmış, özellikle telif eserler dışında olanların önemli bir kısmı temel fıkıh kaynakları üzerinden yazılmıştır.¹⁰⁷

İslâm dininin temel kaideleri, inanılması gerekli hükümleri anlamına gelen akâid ise bunları konu alan, iman esaslarından söz eden ilmin adı olmuştur. "İnandım" manasındaki Âmentü'de¹⁰⁸ ifade edilen iman esaslarının felsefesini yaparak insanların imanını taklitten kurtarmayı, doğru yolu arayanları irşad etmeyi, batıl ve bid'at ehlinin görüşleriyle itirazlarını hem aklî hem de ilmî delillerle çürütmeyi gaye edinen bu ilim¹⁰⁹ dalında da Osmanlı döneminde çoğunlukla daha önce yazılmış olan kitapların tercüme, şerh ve haşiyeleri olmak üzere çok sayıda eser kaleme

¹⁰⁰ Eser hakkında bk. İbrahim Hatiboğlu, "Meşâriku'l-Envârî'n-Nebeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/361-362; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1347. Ayrıca bk. Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 46-47. Üsküp'te orta düzey kabul edilen kırklı bir medrese olan İshak Paşa Medresesi'nde Taşköprülüzâde tarafından *Meşârik*'in okutulmasıyla ilgili olarak bk. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi Medrese Programları*, 95; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, 41; *Taşköprülüzâde Osmanlı Bilginleri*, 379.

¹⁰¹ Kadı hakkında bk. M. Yaşar Kandemir, "Kâdi İyâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/116-118.

¹⁰² Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 36.

¹⁰³ Tirmizî hakkında bk. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/517-518; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/442-444.

¹⁰⁴ Sözü edilen eser hakkında bk. M. Yaşar Kandemir, "eş-Şemâilü'n-nebeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/500-501.

¹⁰⁵ Köprülü, "İslâmî İlimler", 22; Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/1.

¹⁰⁶ Servet Bayındır, "Süleymaniye Medreseleri'nde Fıkıh Eğitimi", *Süleymaniye Ulusal Sempozyum/Şehir ve Medeniyet (23-25 Kasım 2007, Süleymaniye-Eminönü/İstanbul)*, ed. Mustafa Hakkı Ertan vd. (İstanbul: Kültür Ocağı Vakfı (KOCAV) Yayınları, 2010), 360; M. Rahmi Telkenaroğlu, "Osmanlı'dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh Tedrisatı ve Sorunları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 152-153.

¹⁰⁷ Recep Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 220, 227. Osmanlı klâsik dönemine ait olan telif eserlerden bazıları için bk. Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", 227-242. Yine Osmanlı klâsik dönem fakihleri ve fıkıh çalışmalarıyla ilgili olarak ayrıca bk. İlyas Yıldırım, "Taşköprüzâde'nin eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye'sinden Bir Fıkıh Tarihi Okuması: Başlangıcından XVI. Asrın Ortalarına Kadar Osmanlı Ulemâsının Fıkıh İlmî Eserleri", *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri) (06-08 Mayıs 2016, Kastamonu)*, ed. Ali Rafet Özkan (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2016), 211-234.

¹⁰⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Âmentü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/28.

¹⁰⁹ Ahmet Saim Kılavuz, "Akaid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/212-214.

alınmıştır.¹¹⁰ Osmanlı alimlerinin en fazla eser verdiği ilimlerden olan fıkıh ve akâid ile ilgili kitaplardan¹¹¹ Kiler Koğuşu kitaplığında bulunanlar aşağıdaki tabloda sıralanmıştır.

Tablo 8. Fıkıh ve Akâid Kitapları¹¹²

Sıra Numarası	Adet	Kitap Adı/Müellifin Adı	Özellikleri
1	1	<i>Kitâbu Hidâye fî'l-Fıkıh</i>	Nesih ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi bir satır mevcuttur.
2	1	<i>Bahru'l-Muhit li's-Serahsî</i>	Arap hattı ile yazılan eserin üçüncü cildi olup her sayfasında yirmi satır vardır.
3	1	<i>Bahru'l-Muhit</i>	Arap hattı ile yazılan eserin altıncı cildi olup her sayfasında yirmi beş satır bulunmaktadır.
4	1	<i>Sadrüşşerîa</i>	Her sayfasında on dokuz satır bulunan eser ta'lik hatla yazılmıştır.
5	1	<i>Kitâbu Kenzi'd-Dekâyık</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on üç satır mevcuttur.
6	1	<i>Kitâbu Vikâye fî'l-Fıkıh</i>	Her sayfasında on yedi satır bulunan eser Arap hattı ile yazılmıştır.
7	1	<i>Manzûme-i Vikâye fî'l-Fıkıh</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on satır vardır.
8	2	<i>Mülteka'l-Ebhur</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserlerin her sayfasında on üçer satır bulunmaktadır.
9	1	<i>Kitâbu Kenzi'd-Dekâyık</i>	Her sayfasında dokuz satır bulunan eser ta'lik hattı ile yazılmıştır.
10	1	<i>Kitâbu Kenzi'd-Dekâyık</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yedi satır mevcuttur.
11	1	<i>Sirâcü'l-Musallî</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi bir satır vardır.
12	1	<i>Dürer-i Gurer</i>	Her sayfasında yirmi bir satır bulunan eser ta'lik hattıyla yazılmıştır.
13	2	<i>Dürer-i Gurer</i>	Nesih hattı ile yazılmış eserlerin her sayfasında yirmi yedişer satır bulunmaktadır. Ancak bu eserlerden biri kayıp durumdadır.
14	1	<i>Nücûmu'z-Zâhire Şerhu'l-Kenz</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi beş satır mevcuttur.
15	1	<i>Cevherü'n-Neyyire Şerhu Kudûrî</i>	Her sayfasında otuz bir satır bulunan eser Arap hattı ile yazılmıştır.
16	1	<i>Kitâbu Kenzi'd-Dekâyık</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında sekiz satır vardır.
17	1	<i>Cevâhirü'l-Fıkıh</i>	Nesih ile yazılmış eserin her sayfasında on üç satır bulunmaktadır.
18	1	<i>Şerhu Menâr li İbn-i Melek</i>	Ta'lik hat ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi altı satır mevcuttur.
19	1	<i>Şerhu Menâr li İbn-i Melek</i>	Nesih yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi üç satır vardır.
20	1	<i>Kitâbü'l-Ferâ'iz</i>	Her sayfasında beş satır bulunan eser ta'lik hatla yazılmıştır.
21	2	<i>Mecma'ü'l-Bahreyn</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserlerin her sayfasında on birer satır bulunmaktadır.
22	1	<i>Kitâb-ı Kenz</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on bir satır mevcuttur.
23	1	<i>Mecma'ü'l-Bahreyn</i>	Nesih ile yazılmış olan eserin her sayfasında on üç satır vardır.
24	1	<i>Hizânetü'l-Fıkıh</i>	Her sayfasında on dokuz satır bulunan eser nesih hatla yazılmıştır.
25	1	<i>Kitâbu Muhtârî'l-Fetâvâ</i>	Nesih yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on bir satır bulunmaktadır.
26	1	<i>Muhtâr fî'l-Fıkıh</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on beş satır mevcuttur.
27	1	<i>Tarîkat-ı Muhammediyye</i>	Her sayfasında on yedi satır bulunan eser nesih hatla yazılmıştır. Ancak mevcut olmayıp kayıp durumdadır.
28	1	<i>Kitâbü'n-Nikâye</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on üç satır vardır.
29	1	<i>Manzûme-i Şurûti's-Salât</i>	Nesih ile yazılmış olan eserin her sayfasında on satır bulunmaktadır.
30	1	<i>Mülteka'l-Ebhur</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi bir satır mevcuttur.

¹¹⁰ Hatice K. Arpaguş, "Osmanlı Geleneksel İslâm'ının Temel Kaynakları: İlmihâl ve Akâid Eserleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 340. Bahsedilen eserlerden Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olanların bir kısmı için bk. Arpaguş, "Osmanlı Geleneksel İslâm'ının Temel Kaynakları", 341-371.

¹¹¹ Ayaz, "Hadis İlimlerinin Tedrîsâtı Açısından Osmanlı Dâruhadisleri", 40-41.

¹¹² BOA, *TSMA, d.*, No. 159, 18a-19b.

31	1	<i>Halebî-i Sağır</i>	Ta'lik ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi yedi satır vardır.
32	1	<i>Halebî-i Sağır</i>	Her sayfasında on beş satır bulunan eser nesih hatla yazılmıştır.
33	1	<i>Halebî-i Sağır</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır bulunmaktadır.
34	1	<i>Halebî-i Sağır</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi üç satır mevcuttur.
35	1	<i>Halebî-i Sağır</i>	Nesih ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi bir satır vardır.
36	1	<i>Kitâbu Kudûrî</i>	Her sayfasında on üç satır bulunan eser nesih hatla yazılmış olup kayıp durumdadır.
37	1	<i>Kitâbu Kudûrî</i>	Ta'lik hatla yazılmış olan eserin her sayfasında on üç satır bulunmaktadır.
38	3	<i>Kitâbu Kudûrî</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserlerin her sayfasında on beşer satır mevcuttur.
39	1	<i>Kitâbu Kudûrî</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on beş satır vardır.
40	1	<i>Kitâbu Kudûrî</i>	Her sayfasında dokuz satır bulunan eser nesih hatla yazılmıştır.
41	1	<i>Kitâbu Kudûrî</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on bir satır bulunmaktadır.
42	1	<i>Kitâbu Tuhfeti'l-Mülûk</i>	Nesih yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on üç satır mevcuttur.
43	1	<i>Şerhu Sulûk alâ Tuhfeti'l-Mülûk</i>	Ta'lik ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi bir satır vardır.
44	1	<i>Şerhu Sulûk alâ Tuhfeti'l-Mülûk</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi üç satır bulunmaktadır.
45	1	<i>Tuhfetü'l-Mülûk</i>	Her sayfasında on bir satır bulunan eser Arap hattı ile yazılmıştır.
46	1	<i>Tuhfetü'l-Mülûk</i>	Nesih ile yazılmış olan eserin her sayfasında on bir satır mevcuttur.
47	1	<i>Münyetü'l-Musallî</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on bir satır vardır.
48	1	<i>Münyetü'l-Musallî</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on üç satır bulunmaktadır.
49	2	<i>Münyetü'l-Musallî</i>	Nesih ile yazılmış olan eserlerin her sayfasında on beşer satır mevcuttur.
50	1	<i>Münyetü'l-Musallî</i>	Her sayfasında dokuz satır bulunan eser nesih hattı ile yazılmıştır.
51	1	<i>Münyetü'l-Musallî</i>	Nesih ile yazılmış olan eserin her sayfasında on üç satır vardır.
52	1	<i>Münyetü'l-Musallî</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında dokuz satır bulunmaktadır.
53	2	<i>Şir'atü'l-İslâm</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserlerin her sayfasında on beşer satır mevcuttur.
54	2	<i>Şir'atü'l-İslâm</i>	Her sayfasında on üçer satır bulunan eserler nesih ile yazılmış olup biri kayıp durumdadır.
55	1	<i>Şir'atü'l-İslâm</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on üç satır vardır.
56	1	<i>Fıkh-ı Ekber</i>	Nesih yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on satır bulunmaktadır.
57	1	<i>Ebu'l-Müntehâ</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on yedi satır mevcuttur.
58	1	<i>Ebu'l-Müntehâ ve Eyyühe'l-Veled Şerhu Sîrâc-ı Zulumât</i>	Her sayfasında on yedi satır bulunan eser nesih hat ile yazılmıştır.
59	1	<i>Vesâyâ-yı Türkiyye li-Birgivî</i>	Nesih hattı ile yazılan eserin her sayfasında on üç satır olup kayıp durumdadır.
60	4	<i>Kitâb-ı Birgivî</i>	Nesih ile yazılmış olan eserlerin her sayfasında on üçer satır bulunmaktadır.
61	1	<i>Kitâb-ı Birgivî Muhammed Efendi</i>	Nesih yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on üç satır vardır. Ancak kayıp olduğu belirtilmiştir.
62	1	<i>Mukaddime-i Ebu'l-Leys</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında beş satır mevcuttur.
63	1	<i>Mukaddime-i Ebu'l-Leys</i>	Her sayfasında dokuz satır bulunan eser ta'lik hatla yazılmıştır.
64	2	<i>Kitâbu Gaznevî</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserlerin her sayfasında on beşer satır bulunmaktadır.
65	1	<i>Kitâbu Gaznevî</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dört satır vardır.
66	1	<i>Kitâbu Gaznevî</i>	Nesih ile yazılmış olan eserin her sayfasında on üç satır mevcuttur.
67	1	<i>Kitâbu Gaznevî</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on üç satır bulunmaktadır.

68	1	<i>Kitâbu Gaznevi</i>	Her sayfasında on yedi satır bulunan eser Arap hattı ile yazılmıştır.
69	1	<i>Cevâhirü'l-Fikh</i>	Nesih yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on beş satır vardır.
70	1	<i>Cevâhirü'l-Fikh</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on yedi satır mevcuttur.
71	1	<i>Ta'limü'l-Müte'allim</i>	Ta'lik ile yazılmış olan eserin her sayfasında on beş satır bulunmaktadır.
72	1	<i>Ta'limü'l-Müte'allim</i>	Her sayfasında on bir satır bulunan eser ta'lik hatla yazılmıştır.
73	1	<i>Kitâbu Hayâlî</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on üç satır vardır.
74	1	<i>Fâtiha-i Şerîfe Tefsîri ve Risâle-i Kadizâde ve Risâle-i Birgivi ve Risâle-i Rûmî Efendî</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on üç satır bulunmaktadır. Ancak eser kayıp durumdadır.
75	1	<i>Şerhu Bedri'r-Resîd li-Ali el-Kârî ve Cilâu'l-Kulûb ve Ebu'l-Müntehâ</i>	Nesih ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır mevcuttur.
76	5	<i>Birgivi</i>	Basma yani matbu olan Birgivi'ye ait eserler 1 Cemâziyelevvel 1224/14 Haziran 1809 tarihinde Ayşe Hatun tarafından Kiler-i Hassa Hocası Seyyid Abdülvehhab Efendî'nin ricası üzerine Kiler-i Hassa Odası'na vakfedilmiştir.
77	1	<i>Kitâbu Nuhbeti'l-Esrâr</i>	Eserin her sayfasında yirmi bir satır bulunmaktadır.
78	5	<i>Dürr-i Yektâ</i>	Matbu yani basılı ve yeni olan kitaplar Silâhdar Ali Ağa tarafından vakfedilmiştir. Eserlerin her sayfasında yirmi birer satır mevcuttur.
Toplam	98		

Toplamda doksan sekiz adet olan fıkıh ve akâid ile ilgili kitapların on tanesi dışındakiler el yazması olup üç farklı hatla kaleme alınmıştır. Bunlardan kırk yedi tanesi nesih, yirmi ikisi Arap, on sekizi de ta'lik hattı ile yazılmıştır. Vakfedilmiş olan akâide dair on kitabın basma eser olduğu ifade edilmiş, beşinin Ayşe Hatun, diğerlerinin ise Silâhdar Ali Ağa tarafından bağışlandığı belirtilmiştir. Yine her birinin sayfalarındaki satır sayılarının kaydedildiği bu tasnifte yer alan kitaplardan yedi tanesinin kayıp olduğu not edilmiştir. Medreselerdeki eğitim sırasında okutulan Hanefi fıkıhına ait temel eserlerden olan *Muhtasaru'l-Kudûri*, *Hidâye*, *Kenzü'd-Dekâyık*, *Vikâye*, *Mülteka'l-Ebhur* gibi eserlerin ve tabloda sıralanan diğer kitapların koğuşun kitaplığında da bulunduğu görülmüş dolayısıyla bu ilim dallarıyla ilgili olarak medreselerle aynı eğitimin verildiği tespit edilmiştir.¹¹³

Tablodaki tüm kitapları burada tanıtmak mümkün olmamakla birlikte fıkıh alanında temel kabul edilen bazı eserler hakkında bilgi vermenin uygun olacağı düşünülmüştür. Zira bu kitaplar gerek Hanefi fakihleri gerekse Osmanlı ilim adamlarıyla yöneticileri arasında kabul görmüş, içerdikleri bilgiler kanun sayılarak bunlara aykırı fetva verilmesi hoş görülmemiştir ki bu özelliklere sahip olan eserler daha sonraki çalışmalar için kaynak olmuş, yukarıda bahsedildiği gibi yeni çalışmalar bunların içerdiği bilgiler esas alınarak yapılmıştır.¹¹⁴

Bu kitaplardan ilki ve en erken tarihlisi Ebu'l Hüseyin Ahmed bin Muhammed el-Kudûri'ye¹¹⁵ ait olup *Muhtasaru'l-Kudûri* veya *el-Muhtasar* adıyla anılan ve üzerine birçok şerh yazılan eserdir. Kıymetli bir çalışma olarak görüldüğü için hukukçular tarafından müracaat edilen bir el kitabı haline gelmiştir. Halkın da rağbet ettiği, önem verip kullandığı kitaplardan olmuştur. Bu bakımdan *el-Kitâb* adıyla anılmış, böyle adlandırıldığında *Muhtasaru'l-Kudûri*'den bahsedildiği

¹¹³ Medreselerde okutulan fıkıh ve akâid ile ilgili kitaplar için bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, 22-23, 28-30; Bayındır, "Süleymaniye Medreseleri'nde Fıkıh Eğitimi", 367-370; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 30, 37-39, 44-46; Telkenaroğlu, "Osmanlı'dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh", 157-159, 161-164; Şirin Gül, "Sahn-ı Seman Medreselerinden Günümüz Fıkıh Eğitimine Bir Köprü", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum (5-7 Ekim 2012, Muş Alparslan Üniversitesi, Muş/Türkiye)*, ed. Fikret Gedikli (Muş: M.S.Ü. Yayınları, 2013), 625-627.

¹¹⁴ Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", 216, 219-220.

¹¹⁵ Müellif hakkında bk. Cengiz Kallek, "Kudûri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/321-322; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/698.

anlaşılmıştır.¹¹⁶ Hanefi fıkhı üzerine yazılmış olan bir başka eser Burhâneddin el-Mergînânî¹¹⁷ tarafından kaleme alınan *Bidâyetü'l-Mübtedî* isimli eserdir ki müellif bu eserine bir haşiye yazarak kısaca *Hidâye* denilen *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* adını vermiştir.¹¹⁸ Şerhleriyle birlikte ellili hâric ve üzeri medreselerde okutulduğu bilinen eser¹¹⁹ Kiler Odası'ndaki iç oğlanlarına da okutulmuştur. Sözü edilen bu iki eserden başka Hanefi mezhebinin temel metinlerinden birisi olarak kabul edilen diğer kitap, fıkıh ve usul alanında zamanının otoriteleri arasında sayılan Abdullah bin Mahmûd el-Mevsilî tarafından kaleme alınmış olup *el-Muhtâr li'l-Fetvâ* adını taşımaktadır. Kısaca *el-Muhtâr* adıyla anılan eser Ebu Hanîfe'nin görüşlerinin derlenmesi talebi doğrultusunda Ebu Hanîfe'nin görüşleri esas alınarak yazılmış, sonra da bizzat müellif tarafından *el-İhtiyâr li ta'îlî'l-Muhtâr* ismiyle şerh edilmiştir.¹²⁰ Bu alana ait temel eserlerden biri de İbnü's-Sââtî denilen Muzafferüddin Ahmed bin Ali el-Bağdâdî tarafından yazılmış olup *Mecma'u'l-Bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* adını taşımaktadır. Yazar eserini Kudûrî ile Ebu Hafs Ömer en-Nesefî'nin eserlerinden yararlanarak hazırlamış, daha doğrusu sözü edilen kitapları bir araya getirerek bazı ilavelerde bulunmuştur.¹²¹ Kiler kitaplığında yer alan ve iç oğlanlara okutulduğu anlaşılan diğer bir eser Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah bin Ahmed en-Nesefî'ye¹²² ait olan kısaca *Kenz* olarak adlandırılan *Kenzü'd-Dekâyik* isimli eserdir ki müellifin *el Vâfi* adını taşıyan eserinin özetidir. Üzerine pek çok şerh yapılan kitaba Hanefiler tarafından itibar edilmiş ve diğer tüm eserler gibi Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur.¹²³ Temel fıkıh kitapları arasında bulunan son eser Burhanuşşerîa Mahmûd bin Sadrüşşerîa tarafından kaleme alınan *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye* adını taşıyan kısaca *el-Vikâye* adıyla anılan kitap olup *el-Hidâye*'den faydalanılarak yazılmıştır.¹²⁴ Vikâye için çok sayıda şerh yazılmış, bunların içinde müellifin torunu Sadrüşşerîa¹²⁵ tarafından kaleme alınan eser hem meşhur olmuş hem de eğitim sürecinin çeşitli aşamalarında kullanılmıştır. *Şerhu'l-Vikâye* adıyla yazılan sözü edilen şerh, daha çok *Sadrüşşerîa* biçiminde yazarın kendi adıyla anılmıştır¹²⁶ ki koğuşun kitaplığında yer alan bu isimdeki eserin *Vikâye*'nin şerhi olduğu anlaşılmaktadır. Kitaplıkta bulunan fıkıh kitaplarından hakkında kısaca bilgi verilen son kitap *el-Muhtasar*, *el-Muhtâr*,

¹¹⁶ Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", 222-223; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 38; Telkenaroğlu, "Osmanlı'dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh", 161. Fıkıh alanında yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulan eser ve şerhleri ile tercüme haklarında daha fazla bilgi için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1301-1304; Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/64-66.

¹¹⁷ Müellif ve eserleri hakkında bk. Ferhat Koca, "Mergînânî, Burhâneddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/182-183.

¹¹⁸ Eser hakkında bk. Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/471-473; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/685-687; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1630-1631.

¹¹⁹ Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", 223; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 30, 37; Bayındır, "Süleymaniye Medreseleri'nde Fıkıh Eğitimi", 369; Telkenaroğlu, "Osmanlı'dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh", 161.

¹²⁰ Müellif ve eseriyle ilgili olarak bk. Davut Yaylalı, "Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/487-488. Ayrıca bk. Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", 220; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/699; Telkenaroğlu, "Osmanlı'dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh", 161; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1294.

¹²¹ Eser ve yazarı hakkında bk. Ahmet Özel, "İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/190-192; Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", 221; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/564; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1276.

¹²² Müellif hakkında bilgi için bk. Murteza Bedir, "Nesefî, Ebü'l-Berekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/567-568; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/564-565.

¹²³ Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", 222; Telkenaroğlu, "Osmanlı'dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh", 162; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 3/1206; Ahmet Yaman, "Kenzü'd-Dekâik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/261-262.

¹²⁴ Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", 220-221; Telkenaroğlu, "Osmanlı'dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh", 162; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1620; Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/106-108.

¹²⁵ Müellif hakkında bk. Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/427-431; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/567-568.

¹²⁶ Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", 221; Bedir, "Vikâyetü'r-Rivâye", 43/107.

Kenzü'd-Dekâyık ve *el-Vikâye*'yi esas alarak ayrıca *Mecma'u'l-Bahreyn* ile *el-Hidâye*'den de yararlanarak İbrâhim bin Muhammed el-Halebî¹²⁷ tarafından yazılmış olan *Mülteka'l-Ebhur* isimli eserdir. Hanefi fikhına dair bu kitabın yazımı 1517 yılında tamamlanmış ve üzerine elliden fazla şerh yazılarak bazı şerhleriyle birlikte Osmanlı eğitim kurumlarında uzun süre okutulmuştur. Molla Hüsrev'in *Dürer ve Gurer*'i ile birlikte hukuk alanında temel başvuru kaynağı olmuştur.¹²⁸

Koğuşun kütüphanesinde akâide dair olan kitaplardan biri Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin ilmihal eserlerinin ilk örneği ayrıca temeli kabul edilen abdest, namaz ve iman konularını içeren *Mukaddime fi's-salât* adlı eseridir.¹²⁹ Bu kitap İslâm coğrafyasında giriş metni olarak okutulmuş ancak sonradan Sedîdüddin el-Kaşgârî tarafından yazılan ve *Münyetü'l-Musallî* adını taşıyan eser, *Mukaddime fi's-salât*'ın yerini almıştır¹³⁰ ki kitaplıkta da yedi nüshasının bulunduğu görülmüştür. İbrâhim el-Halebî bu eser üzerine *Halebî Kebîr* olarak tanınan ve namaza dair bütün bilgileri barındıran *Gunyetü'l-mütemellî fi şerhi Münyeti'l-musallî ve gunyeti'l-mübtedî* isimli şerhini yazmış ancak *Münyetü'l-Musallî*'de mevcut olmayan konulara da yer verdiği için hacimli olan bu çalışmasını İslâmî ilimlerde başlangıç seviyesinde okutulması ve anlaşılır hale gelmesi gayesiyle tekrar gözden geçirip kısaltmıştır. Osmanlı toplumunda eğitim görmüş kimselerin büyük çoğunluğu tarafından okunan nitekim Kiler Koğuşu'ndaki iç oğlanlara da okutulan *Muhtasaru Gunyeti'l-mütemellî* isimli, kısaltılmış bu eser ilmihal kültürünün temel kaynaklarından biri olmuş ve *Halebî Sağîr* olarak anılmıştır.¹³¹ Kitaplıktaki akâide dair eserlerden bir kısmı şerh olup burada bunlardan sadece birine değinilmiştir. Bu kitap, Kiler Odası'ndaki tüm kitapların yazıldığı deftere yazarının adıyla *Ebu'l-Müntehâ* şeklinde kaydedilmiştir ki Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fikhü'l-ekber* isimli akâid risalesinin şerhidir. Eser Ebu'l-Müntehâ el-Mağnisâvî tarafından kaleme alınmış, 1523 yılında tamamlanmıştır. *Şerhu'l-Fikhî'l-ekber* adını taşıyan eser Osmanlı dünyasında çok tanınmış ve kullanılmıştır.¹³² Kitaplıkta üzerine şerh yazılmış olan *el-Fikhü'l-ekber* de mevcut olup koğuşta yetiştirilen iç oğlanlara şerhiyle birlikte okutulmuştur. Kitap sayısı ve çeşidi bakımından zengince sayılabilecek kütüphanenin bu tasnifte yer alan kitaplarının tamamı hakkında bilgi verebilmek takdir edileceği üzere mümkün değildir. Bu bakımdan sadece yukarıda bahsedilenlerle yetinilmiştir.

2.6. Tasavvuf ve Mantık Kitapları ile Diğer Kaynaklar

Kiler Odası'nın kitaplığında bulunan kitapların kaydedildiği defterde, “defter-i kütüb-i mütenevvî'a mine't-tasavvuf ve'l-mantık ve gayrihi” başlığı altında listelenen eserlerin önemli bir kısmının İslâmî bilimlerin öğrenilmesinde temel oluşturan sarf, nahiv ve belâgat ile ilgili çalışmaları içeren Arapça gramerine yönelik kitaplarla sözlükler olduğu görülmüştür. Ayrıca yine akâid ve fıkıh ile ilgili kitapların, kelim, astronomi, astroloji, edebiyat, tarih, tıp konularıyla dinî, ahlakî ve tasavvufî kültüre ait olanların listede yer aldığı tespit edilmiştir. Bunların yanında

¹²⁷ Müellif hakkında bk. Şükrü Selim Has, “Halebî, İbrâhim b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/231-232.

¹²⁸ Cici, “Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları”, 238-239; Telkenaroğlu, “Osmanlı'dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh”, 162; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1449; *Taşköprülüzâde Osmanlı Bilginleri*, 350-351; Şükrü Selim Has, “Mülteka'l-Ebhur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/548-551. *Dürer ve Gurer* hakkında bk. Ahmet Akgündüz, “Dürerü'l-Hükkâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/27-28.

¹²⁹ Müellif ve eser hakkında bk. İshak Yazıcı, “Semerkandî, Ebü'l-Leys”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/473-475; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1433; Arpaguş, “Osmanlı Geleneksel İslâm'ının Temel Kaynakları”, 337.

¹³⁰ Müellif ve eser ile ilgili bk. Hüseyin Kayapınar, “Münyetü'l-Musallî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/32; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1508.

¹³¹ Has, “Halebî, İbrâhim b. Muhammed”, 15/232; Kayapınar, “Münyetü'l-Musallî”, 32/32-33; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1509; *Taşköprülüzâde Osmanlı Bilginleri*, 351.

¹³² Şerafettin Gölçük-Adil Bebek, “el-Fikhü'l-Ekber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/544, 546.

siyasetnâme ve nasihatnâme tarzındaki kitaplarla akli ilimlerden olan mantık ile ilgili eserlerin varlığı dikkat çekmiştir ki aşağıdaki tabloda bu grupta bulunanlar belirtilmiştir.

Tablo 9. Tasavvuf ve Mantık Kitapları ile Diğer Kitaplar¹³³

Sıra Numarası	Adet	Kitap Adı/Müellifin Adı	Özellikleri
1	1	<i>Fütûhâtî'l-Mekkiyye</i>	Eserin üçüncü cildi olup nesih hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında yirmi dokuz satır bulunmaktadır.
2	1	<i>Şerh-i Mesnevî-i Şerîf</i>	Nesih yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi yedi satır vardır.
3	1	<i>Kâmûs</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin birinci cildi olup her sayfasında otuz sekiz satır mevcuttur.
4	1	<i>Kâmûs</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin ikinci cildi olup her sayfasında yirmi dokuz satır bulunmaktadır.
5	2	<i>Ahterî</i>	Her sayfasında yirmi birer satır bulunan eserlerin birinci ve ikinci ciltleri olup nesih hatla yazılmıştır.
6	1	<i>Kitâbü't-Tükme?</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında otuz beş satır vardır.
7	1	<i>Kitâbu Muhtasar-ı Sihâh</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi beş satır mevcuttur.
8	1	<i>Hâşiye-i Seyyid ale'l-Mutavvel</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi bir satır bulunmaktadır. Eser kayıp durumdadır.
9	1	<i>Kitâbü'l-Mutavvel</i>	Her sayfasında yirmi üç satır bulunan eser nesih ile yazılmış olup kayıp durumdadır.
10	1	<i>Muhtasar fî'l-Me'ânî</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on yedi satır bulunmaktadır.
11	1	<i>Telhîs fî'l-Me'ânî</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında dokuz satır vardır.
12	1	<i>Muhtasar fî'l-Me'ânî</i>	Her sayfasında on yedi satır bulunan eser nesih hattı ile yazılmıştır.
13	1	<i>Muhtasar fî'l-Me'ânî</i>	Nesih yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır mevcuttur.
14	1	<i>Nahiv Cümlesi</i>	Ta'lik ile yazılmış olan eserin her sayfasında on yedi satır bulunmaktadır.
15	1	<i>Nahiv Cümlesi</i>	Nesih ile yazılmış olan eserin her sayfasında on beş satır vardır.
16	2	<i>Nahiv Cümlesi</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserlerin her sayfasında dokuz satır mevcuttur.
17	1	<i>Nahiv Cümlesi</i>	Her sayfasında yedi satır bulunan eser nesih hattı ile yazılmıştır.
18	1	<i>Rûhu's-Şürûh ve Mazbûtuhu ale'l-Maksûd ve Risâletün mine'n-Nahiv</i>	Nesih yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on yedi satır bulunmaktadır.
19	1	<i>Mu'rib-i Kâfiye</i>	Ta'lik yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır vardır.
20	1	<i>İftitâh ale'l-Misbâh</i>	Ta'lik ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi satır mevcuttur.
21	1	<i>Mu'rib-i Hacı Baba ale'l-Kâfiye</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır bulunmaktadır.
22	1	<i>İftitâh ale'l-Misbâh</i>	Her sayfasında on yedi satır bulunan eser ta'lik hattı ile yazılmıştır.
23	1	<i>Hâşiye-i Câmî</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır vardır.
24	1	<i>Misbâh ma'a Avâmil</i>	Ta'lik yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yedi satır mevcuttur.
25	1	<i>Şerh-i Dibâce</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on yedi satır bulunmaktadır.
26	1	<i>Dibâce Oğlu ma'a Avâmil</i>	Her sayfasında on bir satır bulunan eser ta'lik hattı ile yazılmıştır.
27	1	<i>Dav' ma'a Misbâh</i>	Ta'lik ile yazılmış olan eserin her sayfasında on yedi satır vardır.
28	1	<i>Kitâbu Dav'</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on üç satır mevcuttur.
29	1	<i>Şerhu Ecrûmiyye</i>	Nesih ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi beş satır bulunmaktadır.

¹³³ BOA, TSMA, d., No. 159, 23b-25b.

30	1	<i>Şerhu Avâmil</i>	Her sayfasında on dokuz satır bulunan eser ta'lik yazısı ile yazılmıştır.
31	1	<i>Kitâbu Dav'</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on yedi satır vardır.
32	1	<i>Kitâbü'l-Müzece</i>	Her sayfasında on bir satır bulunan ve nesih hatla yazılmış olan eser kayıp durumdadır.
33	1	<i>Seyyid Alizâde alâ Şerh-i Dibâce</i>	Ta'lik ile yazılmış olan eserin her sayfasında on yedi satır mevcuttur.
34	1	<i>Misbâh-ı Hacı Babasî</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır bulunmaktadır.
35	1	<i>İsmet ale'l-Câmî</i>	Nesih yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi satır vardır. Ancak eser kayıp durumdadır.
36	1	<i>Kâfiye ma'a Misbâh</i>	Ta'lik yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on üç satır mevcuttur.
37	1	<i>Mu'rib-i Tortcu?</i>	Her sayfasında on yedi satır bulunan eser ta'lik hattı ile yazılmıştır.
38	1	<i>Hüsn-ü Zibâdî</i>	Ta'lik ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır bulunmaktadır.
39	2	<i>Sarf Cümlesi</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserlerin her sayfasında on beşer satır vardır.
40	2	<i>Sarf Cümlesi</i>	Ta'lik ile yazılmış olan eserlerin her sayfasında on üçer satır mevcuttur. Ancak bu kitaplardan biri kayıp durumdadır.
41	1	<i>Dinkoz ale'l-Merâh</i>	Her sayfasında on dokuz satır bulunan eser ta'lik hattı ile yazılmıştır.
42	1	<i>Dinkoz ale'l-Merâh</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on yedi satır bulunmaktadır.
43	1	<i>Şerh ale'l-Izzî</i>	Kayıp durumda olan eser Arap hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında yirmi bir satır vardır.
44	1	<i>Kitâbu Şâfiye</i>	Ta'lik yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on beş satır mevcuttur.
45	1	<i>Kutbü'd-Dîn ale'l-Mantık</i>	Her sayfasında on dokuz satır bulunan eser ta'lik ile yazılmıştır.
46	1	<i>Kitâbu Kadî Mir</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır bulunmaktadır.
47	1	<i>Hubeyti? fi'l-Mantık</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on beş satır vardır.
48	1	<i>Kara Hâşiye-i ale'l-Mes'ûd-ı Rûmî ve Hâşiye-i Şâh Hüseyin</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi bir satır mevcuttur. Ancak kitap kayıp durumdadır.
49	1	<i>Risâle-i Mes'ûd-ı Rûmî ve İmâd ve Celâl ve Acem ve İbnü Şâir ve Emir Hüseyin</i>	Kayıp durumda olan kitap ta'lik hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında on dokuz satır bulunmaktadır.
50	1	<i>Kitâb-ı Muhammediyye</i>	Her sayfasında on yedi satır bulunan eser nesih hattı ile yazılmıştır.
51	1	<i>Kitâb-ı Muhammediyye</i>	Nesih ile yazılmış olan eserin her sayfasında on beş satır mevcuttur.
52	1	<i>Târihu Nücûmi'z-Zâhire fî Mülûk-ı Mısri'l-Kâhire</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on yedi satır vardır.
53	1	<i>Kitâb-ı Altıparmak fi's-Siyer</i>	Nesih yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi yedi satır bulunmaktadır.
54	1	<i>Mi'râcü'n-Nebî</i>	Her sayfasında dokuz satır bulunan eser nesih hattı ile yazılmıştır.
55	1	<i>İskender-nâme</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dört satır mevcuttur.
56	1	<i>Sâ'at-nâme</i>	Nesih ile yazılmış olan eserin her sayfasında on bir satır vardır.
57	1	<i>Sâ'at-nâme</i>	Nesih yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on beş satır bulunmaktadır. Ancak eser kayıp durumdadır.
58	1	<i>Kehhâl-nâme</i>	Her sayfasında on üç satır bulunan eser nesih hattı ile yazılmıştır.
59	1	<i>Târih-i Sultan Mustafa</i>	Kayıp durumda olan eser nesih hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında on dokuz satır bulunmaktadır.
60	1	<i>Kitâbu Envâri'l-Aşıkîn</i>	Nesih hat ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır mevcuttur.
61	1	<i>Kitâbu Mev'ize</i>	Eser nesih hattı ile yazılmıştır.
62	4	<i>Südü li-Hâfız Şirâzî</i>	Nesih yazısı ile yazılmış olan eserlerin her sayfasında yirmi yedişer satır vardır.
63	1	<i>Sürûri ale'l-Gülistân</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır mevcuttur. Ancak kitap kayıp durumdadır.

64	1	<i>Gülistân-ı Sûdisi</i>	Her sayfasında yirmi yedi satır bulunan eser ta'lik yazısı ile yazılmıştır.
65	1	<i>Şâhidu Şerh-i Tuhfeti'l-Mülûk</i>	Ta'lik ile yazılmış olan eserin her sayfasında on yedi satır bulunmaktadır. Ancak eser kayıp durumdadır.
66	1	<i>Enbiyâ-nâme</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında yirmi dört satır mevcuttur.
67	1	<i>Kitâb-ı Gülistân</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on beş satır vardır.
68	2	<i>Kitâb-ı Gülistân</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserlerin her sayfasında on üçer satır bulunmaktadır. Ancak bu kitaplardan biri kayıp durumdadır.
69	1	<i>Kitâb-ı Gülistân/lftitâh</i>	Her sayfasında on üç satır olup nesih hattı ile yazılmıştır. Bu eser merhum Salih Efendi'de iken kaybolmuş, yerine lftitâh konulmuştur.
70	1	<i>Kitâb-ı Hâfız-ı Şîrâzî</i>	Ta'lik ile yazılmış olan eserin her sayfasında on satır mevcuttur.
71	1	<i>Kitâb-ı Bostân</i>	Ta'lik yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on bir satır vardır.
72	1	<i>Pend-i Attâr</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on yedi satır bulunmaktadır. Kitap kayıp durumdadır.
73	1	<i>Kitâb-ı Gülşen-i râz</i>	Her sayfasında on sekiz satır bulunan eser ta'lik ile yazılmıştır.
74	1	<i>Kitâbu's-Şâtîbî</i>	Arap hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır bulunmaktadır.
75	1	<i>Muhsin-i Kayserî Şerh-i Arûz-ı Endülûsî</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on yedi satır mevcuttur. Ancak kitap kayıp durumdadır.
76	1	<i>Kitâbu Mevâkif</i>	Arap hattı ile yazılmış olan kitabın her sayfasında yirmi bir satır vardır.
77	1	<i>Ferîşte Oğlu Lügâtî</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında dokuz satır bulunmaktadır.
78	1	<i>Kanûnu İlâhiyye min Lügâtî'l-Kur'ân</i>	Nesih ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır mevcuttur.
79	1	<i>Envârü'l-Aşîkîn</i>	Satır sayısı belirtilmeyen eser nesih hattı ile yazılmıştır.
80	1	<i>Kitâbu Süret-i Vakfnâme</i>	Kitap nesih hat ile yazılmış olup satır sayısı belirtilmemiştir.
81	1	<i>Sarf Cümlesi</i>	Ta'lik ile yazılmış olan eserin her sayfasında on dokuz satır vardır.
82	1	<i>Cüz' min Altıparmak</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında otuz bir satır bulunmaktadır.
83	1	<i>Birgivî</i>	Her sayfasında on bir satır bulunan eser nesih yazısı ile yazılmıştır.
84		<i>Gülistân</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on iki satır mevcuttur. Bu kitaptan kaç adet olduğu belirtilmemiştir.
85	1	<i>Kitâbu Ferâ'iz</i>	Ta'lik hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında altı satır vardır.
86		<i>Kitâbü'l-Felâh Şerhi'l-Merâh</i>	Kaç adet olduğu belirtilmeyen bu kitap ta'lik hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında yirmi üç satır bulunmaktadır.
87	1	<i>Mecmû'a-i Latife-i Mütenevvi'a</i>	Çerkes Süleyman Efendi'nin kendi hattıyla yazıldığı belirtilen bu kitabın yazı türü nesihdir. Her sayfasında on beş satır mevcuttur.
88	2	<i>Târih-i Râşid</i>	Nakşî Mustafa Ağa'nın eseri olup matbudur. Sayfalarında otuz üçer satır olduğu belirtilmiştir.
89		<i>Mir'ât-ı Kâ'inât</i>	Kitap büyük boy olup nesih hattı ile yazılmıştır. Her sayfasında yirmi dokuz satır bulunan eserin kaç adet olduğu kaydedilmemiştir.
90		<i>Umdetü'l-İslâm</i>	Kaç adet olduğu belirtilmeyen bu eser büyük boy olup nesih ile yazılmıştır. Her sayfasında yirmi bir satır bulunmaktadır.
91		<i>Tezkiretü'l-Evliyâ</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on beş satır mevcuttur. Bu kitaptan kaç tane olduğu belirtilmemiştir.
92	3	<i>Delâ'ilü'l-Hayrât ve Tecvid ve Mahâric-i Hurûf</i>	Bu eserlerin satır sayısı ile yazı çeşidi hakkında bilgi verilmemiştir.
93		<i>Şerhu Delâ'ilü'l-Hayrât ve Şevâriku'l-Envâr</i>	Davud Efendi tercümesi olduğu belirtilen eser nesih ile yazılmıştır. Kaç adet olduğu bildirilmeyen bu kitabın her sayfasında on dokuz satır vardır.
94		<i>Ferâidü'l-Fevâid fî Beyâni'l-Akâid</i>	Kaç adet olduğu ve satır sayısı kaydedilmeyen kitabın matbu yani basılı olduğu belirtilmiştir.
95		<i>Mu'ribü'l-İzhâr li-Zeynizâde</i>	Satır sayısı ile yazı çeşidi hakkında bilgi verilmemiştir.

96		<i>Sarf Cümlesi</i>	Nesih hattı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on iki satır bulunmaktadır. Bu kitaptan kaç adet olduğu belirtilmemiştir.
97		<i>Sarf Cümlesi</i>	Nesih yazısı ile yazılmış olan eserin her sayfasında on üç satır mevcuttur. Bu kitaptan kaç adet olduğu kaydedilmemiştir.
98		<i>Şerhu Maksûd</i>	Her sayfasında yirmi beş satır bulunan eser nesih ile yazılmıştır. Bu kitaptan kaç adet olduğu not edilmemiştir.
99		<i>Pend-i Attâr</i>	Nesih hattı ile yazılan eserin her sayfasında on bir satır bulunmaktadır. Hoca Osman Efendi tarafından vakfedildiği belirtilmiştir.
100		<i>Kütüb-i Kelâmiyyeden Akâide Mûteallik Tercüme</i>	Osman Efendi'nin vakfı olup her sayfasında on yedi satır vardır.
101	1	<i>Sarf Cümlesi</i>	Peşkirbaşı Halim Ağa tarafından vakfedildiği belirtilen eserin yazı çeşidi ile satır sayısı kaydedilmemiştir.
Toplam	112 ¹³⁴		

Tabloda görüldüğü üzere bu bölümde kitaplıkta kaç adet olduğu kaydedilmemiş olan bazı kitaplar nedeniyle en az olarak ifade edilen yüz on iki eser tespit edilmiştir. Bunların kırk dokuz tanesinin nesih, kırk dördünün ta'lik, on adedinin ise Arap hattı ile yazıldığı belirtilmiştir. Altı kitabın yazı çeşidi kaydedilmemiş, üç eserin matbu olduğu bildirilmiştir. Bu grupta yer alan kitaplardan on beş tanesi kayıp olarak not edilmiş, üçünün vakfedilmiş olduğu belirtilmiştir. Diğer kitaplar gibi bu tasnife dahil edilenlerin de satır sayıları ayrı ayrı kaydedilmiş, bu şekilde çok büyük kısmı el yazması olan eserlerin bütün özellikleri kayda geçirilmiştir. Konu bakımından çeşitlilik gösteren bu eserlerin yine medreselerde okutulan kitaplarla benzer olduğu tespit edilmiştir.¹³⁵

Diğer tasniflerde yer alan kitaplardan özellikle Osmanlı eğitim kurumlarında kullanılan birkaçı hakkında yapılan tanıtım gibi bu bölümde de Arap dili ve Belâgat ile ilgili bazı kitaplara dair kısa bilgi vermenin gerekli olduğu düşünülmüş, yine eğitim hayatında çokça okutulan eserlere yer verilmiştir. Bunlardan biri Arapça gramerinin kelime yapısıyla ilgili kısmını oluşturan sarf dalında en çok okunan eserlerden olan müellifi bilinmeyen *el-Maksûd* olarak isimlendirilen Arapça kitaptır. Üzerine birçok şerh yazılmış olan eserin¹³⁶ Kiler Odası kitaplığında da es-Sîrevî'nin *Rûhu Şurûh* isimli kitabı ile kime ait olduğu bilinmeyen sadece *Şerhu Maksûd* olarak belirtilen iki şerhi mevcuttur. Kitaplıktaki şerhlerden bir başkası İbrâhîm bin Abdilvehhâb ez-Zencânî'nin sarf ilmine dair ünlü muhtasarı olan ve son derece yararlı bulunan kısaca *İzzî* diye anılan *el-İzzî fi't-tasrîf* isimli eserinin şerhidir.¹³⁷ Kime ait olduğu bilinmeyen bu şerhin, kitapların kaydedildiği dönemde kayıp durumda olduğu belirtilmiştir. Sarf ile ilgili bir başka eser Ahmed bin Ali bin Mes'ûd'un kısaca *el-Merâh* olarak bilinen *Merâhu'l-Ervâh* adındaki Arapça kitabıdır.¹³⁸ Osmanlı eğitim camiasında rağbet gören ve ders kitabı olarak okutulan bu eserin de çok sayıdaki şerhinden birkaç tanesinin kitaplıkta bulunduğu görülmüştür. Bunlardan ikisi Şemseddin Ahmed'in *Dinkoz ale'l-Merâh* isimli şerhi, diğeri ise -kaç adet olduğu belirtilmeyen- Kemalpaşazâde'nin *Kitâbu'l-Felâh Şerhi'l-Merâh* adlı eseri¹³⁹ olup iç oğlanların eğitiminde

¹³⁴ Yukarıda ilgili yerlerde belirtildiği üzere bu grupta yer alan kitaplardan bazılarının kaç adet olduğu kaydedilmediği için burada verilen toplam her biri birer adet kabul edildiğinde ulaşılan sayıdır. Kaç tane olduğu belirtilmeyen kitaplar şayet birer taneden fazla ise o takdirde buradaki sayı en az olandır.

¹³⁵ Osmanlı medreselerinde okutulan eserler için bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, 19-23, 25-31, 39-43; İpşirli, "Medrese/Osmanlı Dönemi", 28/329-330; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 29-40.

¹³⁶ Kitap hakkında bk. Kenan Demirayak, "el-Maksûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/453; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 34; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/157; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1443.

¹³⁷ Müellif ve eseri hakkında bk. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/157-158; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 3/910; Ahmet Özel, "Zencânî, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/253-254.

¹³⁸ Müellifi hakkında bilgi bulunmayan eser ile ilgili olarak bk. Kenan Demirayak, "Merâhu'l-Ervâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/165-166; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/158; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1317.

¹³⁹ Demirayak, "Merâhu'l-Ervâh", 29/166; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1317.

kullanılmıştır. Sarf ile ilgili burada bahsedilen üç kitap ve *el-Emsile* ile *Binâ'ül-ef'âl* isimli muhtasar sarf kitaplarının da aralarında bulunduğu *Sarf Cümlesi* olarak tanınan aynı konudaki beş temel eser,¹⁴⁰ eğitim kurumlarında fazlaca ilgi görmüş, Kiler Odası kitaplığında en az yedi tane olması nedeniyle medreselerde olduğu gibi yoğun olarak okunduğu görülmüştür.

Arapçanın cümle kuruluşu ve yapısıyla ilgili konularını içeren ve yaygın olarak okutulan nahiv ilmine ait kitaplardan ilki Birgivi Muhammed Efendi'ye ait olan Arapça gramerinde kelimelerin i'rabını konu alan *Avâmil* isimli eserdir. Aynı müellifin *Avâmil*'in şerhi olan dolayısıyla orada yer alan konuları daha ayrıntılı inceleyen *İzhâru'l-Esrâr fi'n-Nahv* adındaki kitabı ise Arap nahvine dair ikinci eseri olup *Avâmil* ile birlikte yüzyıllarca eğitim kurumlarında okutulmuştur.¹⁴¹ *İzhâru'l-Esrâr* koşuşun kitaplığında ayrı bir kitap olarak bulunmamakla birlikte Birgivi'nin adıyla kaydedilmiş kitaplardan biri olması muhtemeldir. Başka bir deyişle müellifin adıyla kaydedilmiş olan yani eserin adına dair bilgi bulunmayan bu kitapların *İzhâru'l-Esrâr* olması ihtimal dahilindedir. Bununla birlikte şayet Birgivi adıyla kayıtlı kitaplar bahsedilen eser değilse bile Birgivi'nin yukarıda adı geçen iki eseriyle İbnü'l Hâcib'in -nahiv öğretimi konusunda ilk sırada gelen eserlerden biri olan- *el-Kâfiye*'sini içeren *Nahiv Cümlesi* veya *Nahiv Mecmuası* şeklinde adlandırılan eserin¹⁴² içinde *İzhâru'l-Esrâr*'in yer aldığı belirtilmelidir ki beş tane *Nahiv Cümlesi*'nin kitaplıkta olduğu tespit edilmiştir.

Bu tasnifte yer alan düzgün ve yerinde söz söylemeye yönelik ilim dalı olan Belâgat¹⁴³ ile ilgili kitaplardan öncelikle Kiler Odası kitaplığında bulunmadığı halde Ebû Ya'kûb Sekkâki¹⁴⁴ tarafından yazılan *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserden söz edilmelidir.¹⁴⁵ Zira bu eserin belâgat ile ilgili üçüncü bölümü üzerine çok sayıda telhis, şerh ve haşiye yazılmış, bunlardan bazılarının -bir kısmı kaybolmuş olmakla beraber- Kiler Odası kitaplığında yer aldığı saptanmıştır. *Miftâhu'l-ulûm*'a dair kaleme alınan eserler arasında önemli kabul edilen bir çalışma Hâtib el-Kazvîni'nin *Telhîsü'l-Miftâh* adlı kitabı olup aslından daha çok kullanılmıştır.¹⁴⁶ Nitekim bu eser üzerine yine birçok şerh yazılmış, bazı şerhlerine ayrıca çok sayıda haşiye kaleme alınmıştır. İşte *Telhîsü'l-Miftâh* üzerine yazılmış olan bu şerhlerden biri *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, ikincisi de *eş-Şerhu'l-Muhtasar* veya *Muhtasarü'l-Me'ânî* adıyla Sa'deddin et-Teftâzânî tarafından kaleme alınmış, ikinci eser birincisi kısaltılarak ve bazı ilaveler yapılarak yazılmıştır.¹⁴⁷ Medrese eğitimine damgasını vurduğu ifade

¹⁴⁰ Hulusi Kılıç, "Sarf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/137; Özel, "Zencânî, İzzeddin", 44/253.

¹⁴¹ İsmail Durmuş, "el-Avâmilü'l-Mie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/107; Emrullah Yüksel, "Birgivi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/193; Hüseyin Elmalı, "İzhâru'l-Esrâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/507; İsmail Durmuş, "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/306; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 34; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/141.

¹⁴² Durmuş, "el-Avâmilü'l-Mie", 4/107; Elmalı, "İzhâru'l-Esrâr", 23/507; Hulusi Kılıç, "el-Kâfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/153; Durmuş, "Nahiv", 32/306; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 34. İbnü'l-Hâcib ve *el-Kâfiye* için ayrıca bk. Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/55-58; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/155-156, 182; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 3/1098.

¹⁴³ Belâgat ile ilgili çeşitli tarifler için bk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlimi ve Kur'an", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 14-17.

¹⁴⁴ Müellif hakkında bk. İsmail Durmuş, "Sekkâki, Ebû Ya'kûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/332-334; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/197-198.

¹⁴⁵ Eser hakkında bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1407; Mehmet Sami Benli, "Miftâhu'l-Ulûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/21. Ayrıca bk. Muhittin Eliaçık, "Osmanlı Medreselerinde Öğretilen Belâgat Kitapları", *Ulakbilge* 2/4 (2014), 36-37.

¹⁴⁶ Yazar ve eseri hakkında bk. İsmail Durmuş, "Kazvîni, Hâtib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/156-157. Eser hakkında ayrıca bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/412-413.

¹⁴⁷ Çok yönlü bir alim olan Teftâzânî ve eserleri hakkında bk. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, 1/199-201; Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/299-308. Eserler hakkında ayrıca bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/413.

edilen bu iki eser¹⁴⁸ Kiler Odası'nda da okutulmuş ancak *el-Mutavvel* isimli eser ile bunun haşiyesi olan kitabın tüm kitapların kaydedildiği deftere kaybolmuş olduğu not edilmiştir.

Son tabloda görüldüğü gibi sarf, nahiv ve belâgat ile ilgili yukarıda bahsedilen temel eserlerin dışında kitaplıkta farklı konularda çok sayıda kitap mevcuttur. Burada her biri hakkında bilgi verme imkânı bulunmayan bu kitapların bir kısmının kaybolması üzerine kalanların korunması gayesiyle kurulan vakıf kuruluş amacına uygun hizmet verebilmiş midir, bilinmemektedir. Ancak İsmail H. Baykal tarafından kaleme alınan *Enderun Mektebi Tarihi* isimli eserden Enderun odalarındaki kitaplıklarda bulunan kitapların Topkapı Sarayı Kütüphanesi'ne konulduğu, bunların bulunduğu yerin Koğuşlar Kütüphanesi şeklinde adlandırıldığı ve eserlerin, ait olduğu odanın vakıf mührüyle mühürlendiği¹⁴⁹ dolayısıyla her bir kitabın hangi koğuşun kitaplığındaki eser olduğunun bilindiği öğrenilmiştir. Böylece mevcut kitap sayısının ne kadar olduğu bilinmemekle birlikte Kiler Odası'ndaki kitapların da Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde bulunduğu dair bilgi edinilmiştir. Nitekim günümüzde Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Milli Saraylar Başkanlığı bünyesinde yer alan yazma eserlere ait katalogda Koğuşlar Kitaplığı adıyla ayrı bir tasnifin mevcut olduğu bilinmektedir.¹⁵⁰

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde XV. yüzyıl ortalarından itibaren faaliyet gösteren, saray okulu olarak da anılan Enderun Mektebi, mülkî ve askerî kadrolar için üst düzey devlet adamı yetiştirmek amacıyla oluşturulmuştur. Koğuş denilen çeşitli odalarda, devşirilen Hıristiyan çocuklara verilen eğitim ile ehl-i örf zümresinin mensupları yetiştirilmiş, bu şekilde merkez ve taşra bürokrasisinin gerekli insan gücü ihtiyacı giderilmiştir. Sıkı bir disiplin altında çok yönlü eğitimin verildiği kurumda Türk-İslâm kültürü ile resmî Osmanlı ideolojisi öğretilip benimsetilmiş, nitelikli kimselerin yetişmesine gayret edilmiştir.

Bugüne kadar Enderun Mektebi ile ilgili epeyce çalışma yapılmış, burada sürdürülen eğitime dair bilgiler aktarılmıştır. Ancak sadece Büyük ve Küçük Oda'daki teorik derslerden bahsedilmiş, diğer odalardaki iç oğlanların genellikle padişaha özel hizmet veren odalarda yetiştirildiklerinden ve yerine getirmekle yükümlü oldukları görevlerinden söz edilmiştir. Yine bu çalışmaların pek azında okutulan bazı kitaplara yer verilmiş fakat hangi odada ne okutulduğu konusunda herhangi bir bilgi verilmemiştir. İşte bu makale 1741 yılına ait bir arşiv kaydı esas alınarak kısmen de olsa bahsedilen eksikliği giderebilmek ve Enderun Mektebi'ndeki teorik eğitim hakkında fikir verebilmek amacıyla kaleme alınmış, Kiler Odası'nın kitapları tanıtılmaya çalışılmıştır.

Bahsedilen arşiv kaydı Kiler Odası Kethüdası Süleyman Ağa'nın 1741 yılında, Kiler Koğuşu'nda bulunan Kur'ân-ı Kerimler ile kitapların kaybolmasını ve zarar görmesini engellemek, gerektiğinde bakım ve onarımları için masraflarını karşılamak gayesiyle kurduğu vakfı sayesinde hazırlanmış, odadaki Kur'ân-ı Kerimler ile kitaplar bütün özellikleriyle birlikte bir deftere yazılmıştır. Mevcut kitapların kontrolünü sağlamak maksadıyla hazırlanan bu defter makalenin ana kaynağını oluşturmuş, odada eğitim gören iç oğlanlara okutulan kitaplar üzerinden burada verilen teorik derslerin içeriği hakkında bilgi sunmuştur. Sözü edilen bu deftere çok büyük kısmı el yazması olan ve nadir eserler arasında yer alan beş yüz elli adet kitap kaydedilmiş ancak bunların tamamının korunamadığı, dört yüz doksan bir tanesinin kitaplıkta bulunduğu, elli

¹⁴⁸ Özen, "Teftâzânî", 40/303.

¹⁴⁹ Baykal, *Enderun Mektebi Tarihi*, 43.

¹⁵⁰ Bk. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Milli Saraylar Başkanlığı, "Milli Saraylar/Hizmetler/Yazma Eserler" (Erişim 8 Temmuz 2024).

dokuzunun ise mevcut olmadığı tespit edilmiştir. Kitapların yüz elli yedi adedini tümü tezhipli ve yazma olan dört farklı boyuttaki Kur'ân-ı Kerîmlerin oluşturduğu, bunların da otuz dört tanesinin kayıp olduğu görülmüştür. Birbirinden bağımsız olan Kur'ân-ı Kerîm cüzleri ile En'âmın ve dua kitaplarının sayısı yüz kırk dört olarak belirlenmiş, bunlar arasında sadece bir tanesinin kaybolduğu saptanmıştır. Yirmi tane olan tefsir kitabının tamamının korunduğu, on dokuz adet hadis kitabının ikisinin mevcut olmadığı, sayısı doksan sekiz olan fıkıh ve akâid kitaplarının ise yedi tanesinin kayıp olduğu anlaşılmıştır. Son tasnifte yer alan Arapça grameri, tasavvuf ve mantık ile ilgili olanların ayrıca çeşitli konulardaki diğer kitapların sayısının en az yüz on iki olduğu, bunların da on beşinin kitaplıkta bulunmadığı tespit edilmiştir. Her birinin fiziki özelliklerinin belirtildiği bu kıymetli kültür varlıklarından yetmiş sekiz tanesinin, -isimlerinin önlerindeki sıfatlardan saray ya da Enderun mensubu olduğu veya sarayla ilgisinin bulunduğu anlaşılan- hayırseverler tarafından vakfedildiği değerlendirilen defterden öğrenilmiştir.

Koğuştaki Kur'ân-ı Kerîmler ile kitaplar deftere tasnif edilerek kaydedilmiş, çok sayıda kitabın Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Akâid gibi dinî bilimlere ait olduğu görülmüştür. İslâm dininin ana kaynakları olan Kur'ân-ı Kerîm ile hadislerde ilmin öğrenilmesini teşvik eden ifadelerin mevcut olması sözü edilen kaynaklarda vadedilen yüce gayeye ulaşmak arzusunu beraberinde getirdiğinden başta en önemli ders grubu şeklinde nitelenen İslâmî bilimler olmak üzere okumaya, bilgi edinmeye ve eğitim almaya ilgiyi artırmış, Osmanlı toprakları üzerindeki tüm eğitim kurumlarında olduğu gibi Enderun Mektebi'nde de bu ilim dallarına yönelik dersler yapılmıştır. Kurumun devşirmelerden oluşan talebelerinin İslâm esasları üzerine yetiştirilmesi temel hedef olduğundan iyi yetişmiş bir Müslüman olarak yaşamaları ve devlete hizmet etmeleri beklendiği için öncelikle bilginin kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'i en iyi şekilde okumaya ve anlamaya ardından da diğer İslâmî ilimleri öğrenmeye yönlendirilmişlerdir. Ancak iç oğlanlara bu eserleri kavrayabilecek düzeye gelmeleri için başlangıçta sarf, nahiv gibi Arapça grameri ile ilgili, meânî, beyân gibi edebiyat ve edebî sanatlarla dair dersler verilmiş, daha sonra fen bilimleri ile ilgili ilimler öğretilmiştir. Kiler Odası kitaplığında da çoğu Kur'ân-ı Kerîm ve dinî ilimlere ait olmak üzere sayılan bütün ilim dallarıyla ilgili kitapların varlığı koğuşta verilen eğitimin dinî ağırlıklı olmakla birlikte bu doğrultuda olduğunu göstermiştir.

Mevcut kitapların orta ve yüksek derecedeki medreselerde de okutulması koğuştaki eğitimin belirtilen seviyelerdeki medreselerin düzeyinde olduğunu akla getirmiştir. Buradaki kitapların bir kısmının kırklı ve ellili hâric medreselerinde, çoğunun ise ellili dâhil medreseleriyle sahn medreselerinde okunan kitaplardan olması bu denkliği düşündürmüştür. Klasik dönemde Büyük ve Küçük odalardan itibaren alttan beşinci kademedeki Kiler Odası'nın kitaplarının özellikle yine alttan beşinci seviyedeki ellili dâhil medreselerinde okutulanlarla aynı olması bu şekilde düşünmeye sevk etmiştir. Bu durum Enderun Mektebi odalarında aşağıdan yukarıya doğru verilen teorik eğitim ile alt seviyeden üste doğru derecelendirilmiş medreselerde verilen eğitimin her seviyede denkliği söz konusu mudur, sorusunun sorulmasına neden olmuştur. Her ne kadar Kiler Odası'nda verilen eğitim ile özellikle ellili dâhil medreselerinin eğitim programlarının birbirine benzediği ifade edilmiş olsa da sadece bu çalışmada elde edilen bulgulara göre sorunun cevabını verebilmek ve Enderun Mektebi odalarıyla medreselerin aşağıdan yukarıya doğru aynı seviyede aynı programı uyguladıklarını söylemek mümkün değildir. Bunun için konuyu aydınlatacak yeni araştırmalara ve yapılacak çalışmalara ihtiyaç olduğunu belirtmek gerekir.

Kaynakça

- BOA, Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri [TSMA, d.]*. No. 159; No. 160. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Düstur*, Tertib-i sâni, C.1, Dersaadet: 1329.
- Abay, Muhammed. "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası Tefsirler, Haşiyeler, Süre Tefsirleri, Tercümeleler". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 1 (1999), 249-303.
- Acar, M. Şinasi. *Türk Hat Sanatı Araç, Gereç ve Formlar*. İstanbul: Antik A.Ş. Kültür Yayınları, 1999.
- Acar, M. Şinasi. *Osmanlı'da Günlük Yaşam Nesnelere*. İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi (YEM) Yayınları, 2015.
- Açikel, Ali. "Rum Eyaleti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/225-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ağca Diker, Sevgi. *Osmanlı Saray Teşkilatında Has Oda*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2021.
- Ağca Diker, Sevgi. "Enderûna Giriş Yolları ve Enderun Teşkilatı". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 17 (2021), 307-354. <http://doi.org/10.16947/fsmia.957094>
- Ahmed Refik. "Köprülüler Zamânında Enderûn-ı Hümayûn ve Terakkiyatı". *Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmûası* (1332/1916), 91-94. Erişim 2 Nisan 2024. <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/18331>
- Akcan, Resul. "Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 763-793. <https://doi.org/10.17120/omuifd.908849>
- Akgündüz, Ahmet. "Dürerü'l-Hükkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Akkutay, Ülker. *Enderûn Mektebi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1984.
- Akkutay, Ülker. "Osmanlı Eğitim Sisteminde Enderûn Mektebi". *Yeni Türkiye Türk Eğitimi Özel Sayısı* 59 (2014), 1499-1506.
- Aktan, Ali. "Ta'lik Yazı ve İbrahim Edhem'in "Ruhu't-Ta'lik"i". *Vakıflar Dergisi* 23 (1994), 255-281.
- Ali Ufki Bey/Albertus Bobovius. *Saray-ı Enderun Topkapı Sarayı'nda Yaşam*. çev. Türkis Noyan. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2020.
- Alparslan, Ali. *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Arpaguş, Hatice K. "Osmanlı Geleneksel İslâm'ının Temel Kaynakları: İlmihâl ve Akâid Eserleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 327-376.
- Atasoy, Nurhan. *İbrahim Paşa Sarayı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi Medrese Programları-İcazetnâmeler İslahat Hareketleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Ateş, İbrahim. "Vakfiyelerde Duâ ve Bedduâlar". *Vakıflar Dergisi* 17 (1983), 5-54.
- Ayaz, Kadir. "Hadis İlimlerinin Tedrîsâtı Açısından Osmanlı Dârulhadisleri". *Osmanlı Araştırmaları* 47 (2016), 39-68. <https://doi.org/10.18589/oa.582931>
- Aydar, Hidayet. "Osmanlılarda Tefsir Çalışmaları". *Yeni Türkiye* 6/33 (2000), 535-550.
- Bakırcı, Saffet. "Meâlimü't-Tenzîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/203-204. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bayındır, Servet. "Süleymaniye Medreseleri'nde Fıkıh Eğitimi". *Süleymaniye Ulusal Sempozyum/Şehir ve Medeniyet (23-25 Kasım 2007, Süleymaniye-Eminönü/İstanbul)*. ed. Mustafa Hakkı Ertan vd. 358-373. İstanbul: Kültür Ocağı Vakfı (KOCAV) Yayınları, 2010.
- Baykal, İsmail. "Yeni Sarayda Enderun Hastahanesi". *Türk Tıp Tarihi Arkivi* 5/7 (1940), 33-41.
- Baykal, İsmail H. *Enderun Mektebi Tarihi*. C.1. İstanbul: İstanbul Fethi Derneği Neşriyatı, 1953.
- Benli, Mehmet Sami. "Miftâhu'l-Ulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/20-21. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Bedir, Murteza. "Nesefî, Ebü'l-Berekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/567-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Bedir, Murteza. "Vikâyetü'r-Rivâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984.
- Bilgin, Arif. "Osmanlı Döneminde İlaç Yapımında Kullanılan Tıbbî Bitkiler". *Osmanlılarda Sağlık 1*. ed. Coşkun Yılmaz vd. 231-247. İstanbul: Biofarma Yayınları, 2006.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. sad. Abdulaziz Hatip. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018.
- Birişik, Abdulhamit. "İbn Atıyye el-Endelüsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/338-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Birişik, Abdulhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Cebeci, Lütfullah. "Mefâtihu'l-Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/348-350. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/260-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Cici, Recep. "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 215-248.
- Çetin, Nihad M. "Aklâm-ı Sitte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/276-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Demirayak, Kenan. "el-Maksûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/453. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Demirayak, Kenan. "Merâhu'l-Ervâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/165-166. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Derman, Çiçek. "Tarihimizde Mushafların Bezenmesi". *Diyanet İlmi Dergi* 46/4 (2010), 137-144.
- Derman, Fatma Çiçek. "Yazma Eserlerde Tezhib Sanatı". 2. *Uluslararası Osmanlı Coğrafyası Arşiv Kongresi Bildiriler*. C.1. ed. Hatice Oruç vd. 357-361. Ankara: T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşiv Dairesi Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Derman, M. Uğur. "Hat San'atında Osmanlı Devri". *İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı*. haz. M. Uğur Derman. 33-43. İstanbul: İslâm Tarih San'at ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Yayınları, 1992.
- Derman, M. Uğur. "Mürekkep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/46-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Derman, M. Uğur. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Derman, M. Uğur. "Ta'lik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Derman, M. Uğur. "Osmanlı İstanbulu'nda Hat Sanatı". *Osmanlı İstanbulu I. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu, Bildiriler*. ed. Feridun M. Emecen vd. 475-494. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Derman, M. Uğur. "Murakka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/204-205. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Durmuş, İsmail. "el-Avâmilü'l-Mie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/106-107. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Durmuş, İsmail. "Kazvîni, Hâtib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/156-157. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Eliaçık, Muhittin. "Osmanlı Medreselerinde Öğretilen Belâgat Kitapları". *Ulakbilge* 2/4 (2014), 30-39.
- Elmalı, Hüseyin. "İzhârü'l-Esrâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/506-507. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Enderunlu Abdüllatif. *Âyine-i Derûn [Osmanlı'ya Devlet Adamı Yetiştiren Mektep: Enderûn-ı Hümâyûn]*. haz. Ahmet Köç. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2013.
- Ercan, Yavuz. "Devşirme Sorunu, Devşirmenin Anadolu ve Balkanlardaki Türkleşme ve İslâmlaşmaya Etkisi". *Bellekten* 50/198 (1986), 679-726.
- Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. 1-2. Cilt. İstanbul: Eser Kültür Yayınları, 1977.
- Eroğlu, Ali. "Hâzin, Ali b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ersoy, Ayla. *Türk Tezhip Sanatı*. İstanbul: Akbank Yayınları, 1988.
- Erünsal, İsmail E. "Hâfız-ı Kütüb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/94-98. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Erünsal, İsmail E. "Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik". *Milli Eğitim Dergisi* 208 (2015), 194-199.
- Eyice, Semavi. "İbrâhim Paşa Sarayı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/345-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gökbilgin, Tayyib. "15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm". *Vakıflar Dergisi* 6 (1965), 51-61.
- Gölcük, Şerafettin-Adil Bebek. "el-Fıkhü'l-Ekber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Görmez, Mehmet. "Sâgâni, Radıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/487-489. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Gül, Şirin. "Sahn-ı Seman Medreselerinden Günümüz Fıkıh Eğitimine Bir Köprü". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum (5-7 Ekim 2012, Muş Alparslan Üniversitesi, Muş/Türkiye)*. ed. Fikret Gedikli. 615-635. Muş: M.Ş.Ü. Yayınları, 2013.
- Gündüz, Mustafa. "Osmanlı'yı Yönetenler Mektebi Enderun". *Yedikita* 105 (2017), 21-30.
- Güngör, Mevlüt. "Begavî, Ferrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Güngör, Tahir. "Osmanlı Sarayı Enderûn'unda Kur'an Kültürü". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*. 1. Cilt. ed. Bilal Gökçür vd. 43-61. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. "Belâgat İlimi ve Kur'ân". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 9-36. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2896595>
- Has, Şükrü Selim. "Halebî, İbrâhim b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Has, Şükrü Selim. "Mülteka'l-Ebhur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/548-551. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Mesâbîhu's-Sünne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/258-260. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Meşâriku'l-Envâri'n-Nebeviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/361-362. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.
- Hz. Osman'a İzâfe Edilen Mushaf-ı Şerif (Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası). yay. haz. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İslâm Konferansı Teşkilâtı İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Yayınları, 2007.
- Işık, Emin. "En'âm Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/169-170. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İlgürel, Mücteba. "Acemi Oğlanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/324-325. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- İpşirli, Mehmet. "Enderun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/185-187. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İpşirli, Mehmet. "Galata Sarayı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/322-323. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

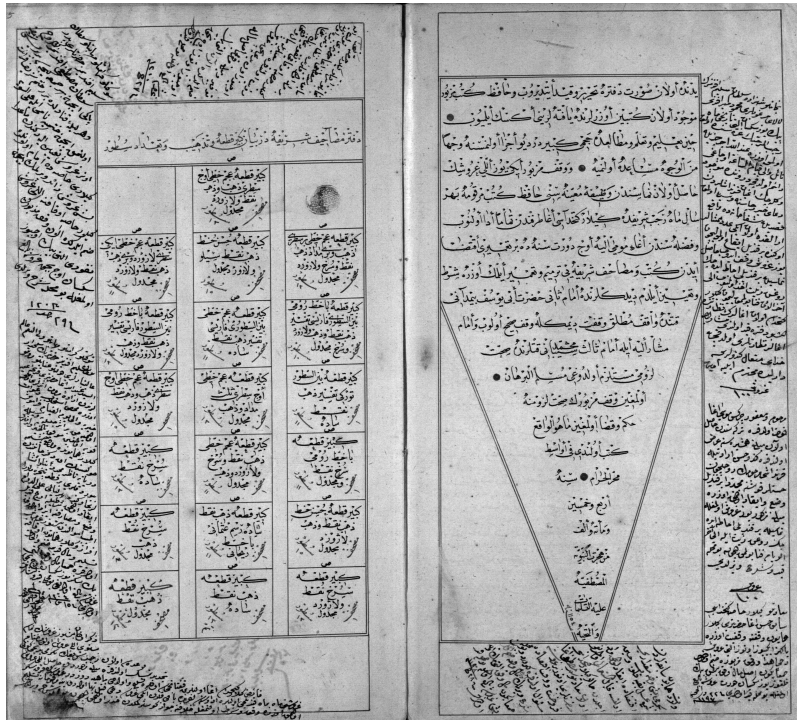
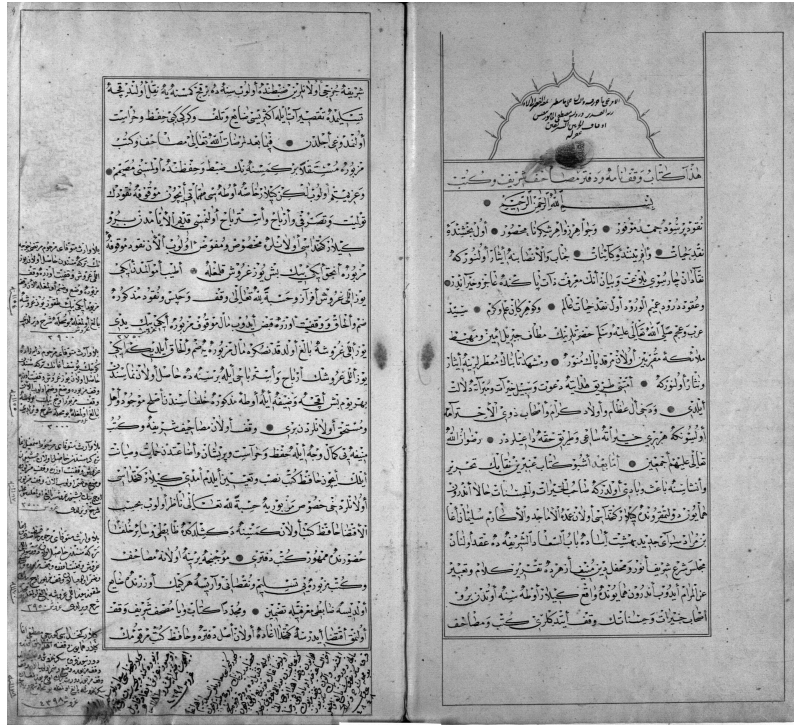
- İpşirli, Mehmet. "Medrese/Osmanlı Dönemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/327-333. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İpşirli, Mehmet. "Muasır Üç Enderunlu Tarihçinin Kaleminden IV. Mehmed'in Enderunu Üzerine Bazı Gözlemler". *Ötekilerin Peşinde Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*. haz. Mehmet Öz vd. 433-449. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Kallek, Cengiz. "el-Hidâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kallek, Cengiz. "Kudûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/321-322. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Câmiu's-Sahih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/114-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/27-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kâdi İyâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/116-118. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kandemir, M. Yaşar. "eş-Şemâilü'n-nebeviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/500-501. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn*. 5 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Kayapınar, Hüseyin. "Münyetü'l-Musallî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Akaid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/212-216. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kılıç, Hulusi. "İbnü'l-Hâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/55-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kılıç, Hulusi. "el-Kâfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kılıç, Hulusi. "Sarf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Koca, Ferhat. "Mergînânî, Burhâneddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/182-183. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Koca, Ferhat. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/64-66. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Koçu, Reşad Ekrem. "Osmanlı Sarayında Enderûn Teşkilâtı". *Hayat Tarih Mecmuası* 7 (1972), 31-35.
- Koçu, Reşad Ekrem. *Topkapı Sarayı*. İstanbul: Doğan Kitap, 2022.
- Köprülü, Fuat. "İslâmî İlimler Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm ve Felsefe, Tarih ve Coğrafya". *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi Dün/Bugün/Yarın* 12 (1986), 21-26.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/242-248. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Memiş, Mehmet. "Osmanlı Kitap Sanatlarında Delâilü'l-Hayrât Yazmaları". *Geleneğin Mirası*. ed. Ali Fuat Baysal vd. 175-188. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Tefsir/Literatür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/290-294. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Muhammed Refik. "Enderûn-ı Hümâyûn Mektebi". *Edebîyyât-ı Umûmiyye Mecmûası* (1332/1916), 16-20. Erişim 2 Nisan 2024. <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/16318>
- Muhammed Refik. "Fâtih Asrında Enderûn-ı Hümâyûn Teşkilâtı". *Edebîyyât-ı Umûmiyye Mecmûası* (1332/1917), 273-278.
- Mürekkebin İzi Yazma Eserler Seçkisi*. İstanbul: Cumhurbaşkanlığı Yayınları, 2020.
- Necipoğlu, Gülru. *15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı Mimarî, Tören ve İktidar*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- Okumuş, Mesut. "Kur'an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 5-37.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı Sarayında Hayat*. İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2008.
- Ortaylı, İlber. *Mekânlar ve Olaylarıyla Topkapı Sarayı*. İzmir: Kaynak Yayınları, 2010.

- Özaydın, Abdülkerim. "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/132-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özcan, Abdülkadir. "Devşirme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/254-257. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özcan, Abdülkadir. "Kul". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/348-350. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özek, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Özel, Ahmet. "İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özel, Ahmet. "Zencânî, İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özen, Şükrü. "Sadrüşşeriâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/427-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özkafa, Fatih. "Hat Sanatı Bakımından Mushaf Kitabının Tarihi Seyri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 307-326.
- Özsayiner, Zübeyde Cihan. *Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesinde Bulunan Tezhipli Kur'ân-ı Kerimler*. Ankara: T.C. Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1999.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsîrül-Kur'âni'l-Azîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/295-297. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa-Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşeri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1999.
- Serin, Muhittin. "Sülûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/128-130. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Setarehsobh, Mitra. "Türk Tezhip Sanatı ve Uslûpleri". *Geleneğin Mirası*. ed. Ali Fuat Baysal vd. 189-201. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Simit, Muhammed Enes. "Kapatılış Sürecinde Enderun-ı Hümayun ve Enderun Mektebi". *Vakanüvis Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2019), 318-353. <https://doi.org/10.24186/vakanuvis.513896>
- Şimşirgil, Ahmet. "Osmanlı Taşra Teşkilâtında Rûm Beylerbeyliği". *Türklük Araştırmaları Dergisi* 5 (1989), 289-299.
- Şimşirgil, Ahmet. *Bir Müstakil Dünya Topkapı Sarayı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Mevzuat'ül Ulûm (İlimler Ansiklopedisi)*. C.1. sad. Mümin Çevik. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Tayyâr-Zâde Atâ. *Osmanlı Saray Tarihi -Târîh-i Enderûn-*. 1. Cilt. haz. Mehmet Arslan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2010.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. "Osmanlı'dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh Tedrisatı ve Sorunları". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 151-177.
- Türkan, Zîşan. "Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 143-164.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Milli Saraylar Başkanlığı. "Milli Saraylar/Hizmetler/Yazma Eserler". Erişim 8 Temmuz 2024. <https://www.millisaraylar.gov.tr/Hizmetler/YazmaEserler>
- Uludağ, Süleyman. "Delâilü'l-Hayrât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9/113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Osmanlı Yeniçeri Teşkilatında Devşirmeler Nasıl Toplanır, Nasıl Yetiştirilirdi?". *Tarih ve Edebiyat Mecmuası* 18/10 (1982), 34-40.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*. 1. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Devşirme". *İslâm Ansiklopedisi*. 3/563-565. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1993.
- Yaman, Ahmet. "Kenzü'd-Dekâik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/261-262. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Âmentü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/28-30. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Beyzâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yaylalı, Davut. "Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/487-488. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yazıcı, İshak. "Semerkandî, Ebü'l-Leys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yazır, Mahmud Bedreddin. *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*. C.1-2. haz. Hüseyin Gündüz vd. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Yıldırım, İlyas. "Taşköprizâde'nin eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye'sinden Bir Fıkıh Tarihi Okuması: Başlangıcından XVI. Asrın Ortalarına Kadar Osmanlı Ulemâsının Fıkıh İlmi Eserleri". *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri) (06-08 Mayıs 2016, Kastamonu)*. ed. Ali Rafet Özkan. 211-234. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Yıldız, A. Vahap. "Osmanlılar'da Yazı Çeşitleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/28 (2012), 47-62.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zennûn, Yûsuf-Serin, Muhittin. "Küfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/342-345. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

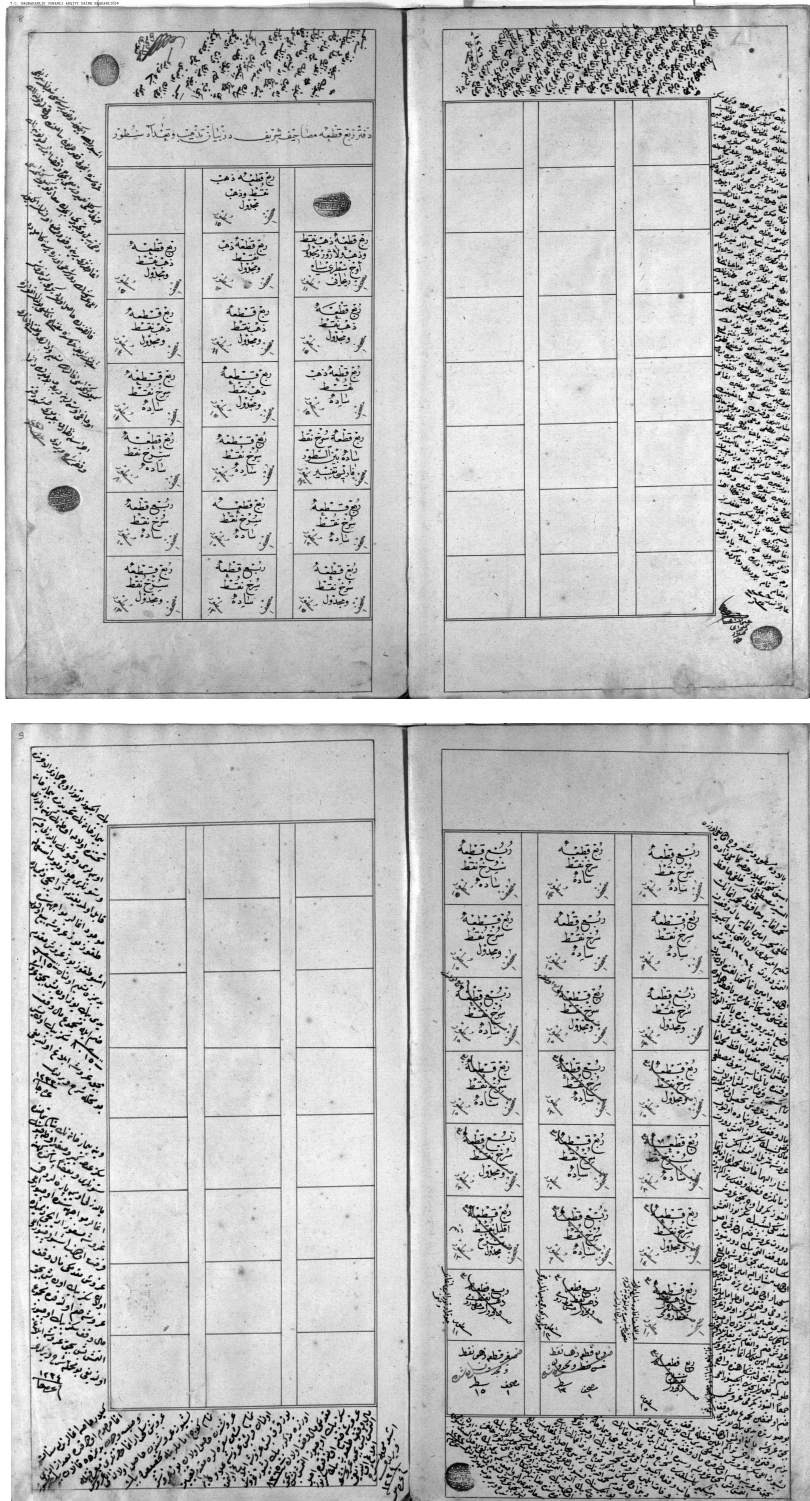
Ekler

Ek 1. Kiler Kethüdası Süleyman Ağa'nın Kiler Odası Kitaplığı Vakfı'na Ait Evâsıt-ı Muharrem 1154/29 Mart-7 Nisan 1741 Tarihi Vakfiyesi¹⁵¹



¹⁵¹ BOA, TSMA, d., No. 159, 3b-4b.

Ek 2. Kiler Odası'nın Kitaplığında Bulunan Kur'ân-ı Kerimler ile Kitapların Kaydedildiği Defterden Örnek Sayfalar¹⁵²



¹⁵² BOA, TSMA, d., No. 159, 7b-8a, 8b-9a.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Ayasofya 23: Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Abbâsî Dönemi Bir Kur'ân-ı Kerîm Elyazması

Ayasofya 23: A Qur'anic Manuscript from Abbasid Period at the Suleymaniye Library

Tuba KARAŞAHİN

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Arş. Gör. | Res. Asst.

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Qur'anic Exegesis

Dr. Adayı | PhD Can.

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ankara University, Institute of Social Sciences

Ankara, Türkiye

tkarashin@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7677-0998>

Esra GÖZELER

Prof. Dr. | Prof.

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Qur'anic Exegesis

Ankara, Türkiye

egozeler@divinity.ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5439-9887>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 01.08.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 14.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Karashaşin, Tuba-Gözeler, Esra. "Ayasofya 23: Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Abbâsî Dönemi Bir Kur'ân-ı Kerîm Elyazması". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 726-754. <https://doi.org/10.14395/hid.1526351>

Yazar Katkı Oranları:

Araştırmanın Tasarımı: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Araştırma - Veri Analizi - Doğrulama: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazarlar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Author Contribution Rates:

Conceptualization: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Data Curation: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Investigation-Analysis-Validat: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Writing: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Writing - Review & Editing: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The authors declare that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

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

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

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

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

Ayasofya 23: A Qur'anic Manuscript from Abbasid Period at the Suleymaniye Library

Abstract

This article analyses the incomplete Qur'anic manuscript Ayasofya 23 in the Ayasofya Collection of the Suleymaniye Library (Istanbul). The manuscript is written in Kufic on parchment and consists of 67 folios with five lines on each side. The rectangular manuscript measures 32.5x22 – 23.5x13.5 cm and contains suras 29/al-'Ankabūt, 30/al-Rūm, 31/Luqmān, 32/al-Sajdah, 33/al-Aḥzāb. Its sister manuscripts, many of them abroad, are scattered in ten different libraries and collections. The manuscript is remarkably diverse in terms of *qirā'āt* and its ornamentation is conspicuous. The *rasm* is written in brown ink, the vowels are indicated with red dots, and the variant readings are mostly in green, rarely in gold ink. *Takhmīs* marks are similar to the letter *hā*, and *ta 'shīr* marks are depicted in gilt ink in the form of flowers. The article analyses the manuscript in terms of content, codicology, orthography, verse separators, *qirā'āt*, and ornamentation. It examines the manuscript in terms of its content, codicology, spelling, end-of-verse signs, pronouncing, recitation and ornamentation features. There are several Qur'anic manuscripts in Türkiye dating from the first century of the Hijra to later periods; however, a large portion of this heritage has not yet been the subject of research. Studies on Qur'anic manuscripts are valuable in terms of identifying historical connections. The examination of the relationship between existing manuscripts is important in determining the stemma of the manuscripts. Ultimately, these studies provide to follow the stages of the Qur'anic *rasm*. Many Qur'anic manuscripts dating back to early periods do not bear any colophons. Determinations can be made about the region in which the manuscript was studied and its connection with the Uthmanic codex through the comparison of its spelling features and recitations with other Mushafs. Spelling features are a potential area for developing our knowledge of where and when the manuscripts were produced. On the other hand, the corrections or additions made to the manuscript by secondary scribes show the journey that the manuscript has gone through. Although the leaves of Ayasofya 23 and the same Mushaf have been the subject of various studies, a detailed study has not been conducted on the leaves of the Mushaf found in the libraries in Türkiye. The relevant literature states that the vowels were initially marked with red ink and that the color of the ink applied later varied. Ayasofya 23 is in a special position in terms of both the presence of vowels and separating marks in different colors and the fact that different recitations are shown on the same copy. However, this situation is not specific to Ayasofya 23 but is a feature encountered in various Qur'anic manuscripts. The aim of this study is to contribute to the determinations based on the transmission of the Qur'anic text by examining the spelling and recitation preferences and the ways in which they are expressed. In the study, research was conducted on the origin of the manuscript and the history of the collections in which the Mushaf leaves were found, and a high probability was determined that the Mushaf leaves were distributed from Egypt to world collections. However, the origin of the manuscript remains unclear. Although there is no information on where the Mushaf leaves with the inventory number Topkapı E.H. 26 were transferred to the Topkapı Palace Library, there are only two sultan seals on these leaves. These are the seal of Bayezid II found on leaves 17b and 18a, and the seal of Abdulhamid I found on leaves 18a and 20a. Following the research conducted on the origin, codicological analyses were presented, and it was seen that the readability level of the manuscript was high. There are also sura titles, prostration, *takhmīs* and *ta 'shīr* marks. It has been determined that there are three types of punctuation, including *i'jām*, vowel points and *i'rāb*. The text is largely vowel points; however, it has been determined that the vowel points in the middle of the word are irregular. It is understood that there is no rule that the scribe followed at this point. Taken together, these findings suggest that the mixed recitation method was used in the manuscript. In general, the red dots represent vowels, while the green and golden dots represent differences in recitation. When the orthographic features of the manuscript are examined, it is seen that the predominant spelling is with the *ḥaḍf*. The manuscript is in accordance with the seven recitations, mainly Abū 'Amr b. 'Alā' and Ḥamza b. Ḥabīb.

Keywords: Qur'anic Manuscripts, Sulaymaniye Library, Ayasofya 23, Kufic, Codicology, *Qirā'āt*.

Ayasofya 23: Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Abbâsî Dönemi Bir Kur'ân-ı Kerîm Elyazması*

Öz

Bu makale Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonunda yer alan Ayasofya 23 numaralı nâtamam Kur'ân elyazmasını incelemektedir. Söz konusu elyazması *Kūfî* hattıyla parşömen üzerine yazılı ve her yüzünde beş satır bulunan 67 yapraktan müteşekkildir. Dikdörtgen formundaki yazmanın boyutları 32,5x22 – 23,5x13,5 cm'dir ve 29/el-'Ankebüt, 30/er-Rûm, 31/Luqmān, 32/es-Secde, 33/el-Aḥzāb surelerini içermektedir. Kardeş nüshaları birçoğu yurt dışında olmak üzere 10 farklı kütüphane ve koleksiyona dağılmıştır. Yazma, kıraatler açısından kayda değer bir çeşitlilik arz etmektedir ve tezyinatı dikkat çekmektedir. *Resm* kahverengi mürekkeple imla

* Bu makalede Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (YEK) tarafından sağlanan elyazma görseller kullanılmıştır (<https://portal.yek.gov.tr/>). Bu süreçte desteklerinden dolayı YEK Çeviri ve Yayımlar Dairesi Başkanı Erhan Yıldız'a teşekkürlerimizi sunarız. Makalenin yazım sürecinde katkıları için Prof. Dr. Mehmet Kalaycı ve Şeyma Nur Ünal'a müteşekkirimiz.

edilmiş; hareketler kırmızı noktalarla belirtilmiş ve kıraat farklılıkları büyük oranda yeşil, nadiren altın mürekkeple gösterilmiştir. *Tahmîs* işaretleri *hâ* harfine benzer şekilde, *ta 'şîr* işaretleri ise çiçek formunda altın mürekkeple resmedilmiştir. Bu makale elyazmasını muhteva, kodikoloji, imla, ayet sonu işaretleri, zabt, kıraat ve süsleme özellikleri çerçevesinde analiz etmektedir. Türkiye’de hicri birinci asırdan başlayıp ileri döneme tarihlenen birçok Kur’ân yazması bulunmaktadır; ancak bu mirasın büyük bir kısmı henüz araştırma konusu olmamıştır. Kur’ân yazmaları üzerine yapılacak çalışmalar, tarihsel bağlantıları tespit etme noktasında kıymet taşır. Mevcut yazmalar arasındaki ilişkinin incelenmesi, yazmaların soy ağacının belirlenmesinde önemli yer tutmaktadır. Nihayetinde bu çalışmalar Kur’ân metninin günümüze değin geçirdiği aşamaların takibini mümkün kılar. Erken dönemlere tarihlenen birçok Kur’ân elyazmasında ferağ kaydı bulunmamaktadır. Üzerine çalışılan yazmanın hangi bölgeden neşet ettiği ve Osman mushafları ile bağlantısı hakkında imla özellikleri ve kıraatlerin diğer mushaflarla karşılaştırılması aracılığıyla tespitler yapılabilmektedir. İmla özellikleri, yazmaların nerede ve ne zaman üretildiğine ilişkin bilgimizi geliştirmenin bir yolu olarak potansiyel sunan bir alandır. Diğer yandan yazma üzerinde ikincil kâtipler tarafından uygulanmış tashih ya da eklemeler yazmanın geçirdiği yolculuğu gösterir. Ayasofya 23 ve aynı mushafa ait varaklar muhtelif çalışmalara konu olmuşsa da mushafın Türkiye kütüphanelerinde bulunan yaprakları üzerine ayrıntılı bir inceleme gerçekleştirilmemiştir. Kaynaklarda hareketlerin ilk dönemde kırmızı mürekkep ile belirtildiği zamanla uygulanan mürekkep renginin çeşitlendiği ifade edilmektedir. İncelemeye konu olan yazma hem farklı renkte hareke ve ayırıcı işaretlerin bulunması hem de farklı kıraatlerin aynı nüsha üzerinde gösterilmesi bakımından özel bir konumdadır. Ancak bu durum yalnızca Ayasofya 23’e özgü olmayıp çeşitli Kur’ân yazmalarında karşılaşılan bir özelliktir. Bu çalışmanın amacı imla ve kıraat tercihlerinin ve bunların ifade ediliş biçimlerinin incelenerek Kur’ân metninin intikaline dayalı tespitlere katkı sunmaktır. Çalışmada, yazmanın menşei ve mushaf yapraklarının bulunduğu koleksiyonların tarihçesine dair araştırma yürütülmüş, mushaf yapraklarının Mısır’dan dünya koleksiyonlarına dağıldığına dair bir olasılık söz konusudur. Ancak yazmanın menşei halen belirsizdir. Topkapı E.H. 26 envanter numaralı mushaf varaklarının Topkapı Sarayı Kütüphanesine nereden intikal ettiği bilgisi mevcut olmamakla birlikte yalnızca bu varaklar üzerinde iki padişah mührü mevcuttur. Bunlar 17b ve 18a varaklarında bulunan II. Bayezid mührü ile 18a ve 20a varaklarında bulunan I. Abdülhamid mührüdür. Kökene dair yürütülen araştırmanın ardından kodikolojik tahliller ortaya konmuş, yazmanın okunabilirlik düzeyi yüksektir. Ayrıca sure başlıkları, secde, *tahmîs* ve *ta 'şîr* işaretleri mevcuttur. Elyazmada *i 'câm* ve *i 'râb* noktalamaları bulunmaktadır. Metin büyük oranda harekelenmiştir ancak kelime ortasındaki harekelenmenin düzensiz olduğu görülmektedir. Bu noktada kâtibin takip ettiği bir kuralın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Yazmada karma kıraat metodunun kullanılmıştır. Genel anlamda kırmızı noktalar hareketleri, yeşil ve sarı noktalar ise kıraat farklılıklarını ifade etmektedir. Yazmanın imla özellikleri incelendiğinde hafif yazımın ağırlıklı olduğu görülmektedir. Yazma, yedi kıraat imamından çoğunlukla Ebû ‘Amr b. ‘Alâ ve Hâzma b. Hâbîb ile uyum arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân elyazmaları, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 23, Kufi, Kodikoloji, Kıraat.

Giriş

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kanuni Sultan Süleyman’ın emri üzerine Mimar Sinan tarafından inşa edilen ve 1557 yılında tamamlanan Süleymaniye Külliyesinde yer almaktadır. Külliye, Sahn-ı Seman’ın ardından toplumun istifadesi için tesis edilen ikinci büyük ilmi müessesedir.¹ Yapıdaki medreseler yıllar boyu ilim merkezi olarak hizmet vermiştir. Evvel ve sani medreseleri² aynı gaye ile 1918 yılından bu yana kütüphane olarak kullanılmaktadır. Vakfiyesinde, külliyenin kuruluş yıllarında müstakil bir kütüphanenin inşasına dair kayıt yoktur.³ Fakat külliyedeki medreselere ilim tahsili için kitap tedarik edildiğinde nasıl bir yol izleneceğine dair ifadeler yer almaktadır.⁴ Aynı zamanda vakfiyede camiye vakfedilen mushafların korunması için tayin edilecek “hafız-ı mesahiflik” görevine de yer verilmiştir:

... ve iki nefer emin, dindar ve salâhu nezafeti aşikâr mü'min ve muteyakkin emanet ü siyânet mütebeyyin kimseler hâafız-ı mesâhif-i şerîfe olup cami-i şerîfi tenha komayıp sâdir u vârid ve dâib u avâkıd olan kimesneler dâima

¹ Halit Dener, *Süleymaniye Umumi Kütüphanesi* (İstanbul: Maarif Basmevi, 1957), 5.

² Süleymaniye Kütüphanesi yaygın kanaate göre külliyenin evvel ve sâni medreselerinde kurulmuştur. Ancak Menderes Velioğlu uzmanlık tezinde bu bilginin hatalı olduğunu, kütüphane için sâlis ve râbi' medreselerinin tahsis edildiğini ifade etmektedir; bk. Menderes Velioğlu, *Bir Kültür Kurumunun Kurum Kültürü: Tarihi, Öyküleri ve Emektaşlarıyla Süleymaniye Kütüphanesi* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Yayınlanmamış Uzmanlık Tezi, 2010), 9.

³ Kemâl Edib Kürkçüoğlu, *Süleymaniye Vakfiyesi* (Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü, 1962), 42.

⁴ Müjgan Cunbur, “Kanunî Devrinde Kitap Sanatı, Kütüphaneleri ve Süleymaniye Kütüphanesi”, *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 17/3 (1968), 139.

nazar idüp mesâhifi-şerîfeyi ciddâ ikdam ve gayet-i ihtimîm birle hıfz u
hirâset ideler ve vazife-i yövmiyeleri dörder akçe ola.⁵

Topkapı Sarayı Arşivinde bulunan Rebûlâhir 969 (Aralık 1561) ve 973 (1565-1566) tarihli belgelere göre medreseye saray kütüphanesinden kitaplar gönderilmiş ve bir kitap listesi tutulmuştur.⁶ Bu kitapların kütüphanenin nüvesini teşkil ettiği düşünülmektedir. Sultan I. Mahmud (ö.1168/1754) döneminde, 1751 senesinde Süleymaniye Camii içerisinde müezzin mahfilinin sağındaki demir parmaklıklarla çevrili kısım kütüphane olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁷

İstanbul kütüphanelerindeki kıymetli kitapların yangın ve sel afetleri neticesinde hasar görmesi, bazı kütüphanelerin de bakımsız kalması sebebiyle Evkaf Nezareti 1330/1914 yılında umumi bir kütüphane kurma kararı almıştır. Savaşın getireceği tahribat da göz önünde bulundurularak bazı vakıf kütüphaneleri Sultan Selim'deki Medresetü'l-Mutehassisin'de toplanarak muhafaza edilmiştir. I. Dünya Savaşının ardından umumi bir kütüphane arayışı devam etmiş, 1334/1918 yılında kitapların sani medresesine nakledilmesiyle Süleymaniye Umumi Kütüphanesi tahsis edilmiştir.⁸ Süleymaniye Camii içinde bulunan kitapların yanı sıra Sultan Selim'de toplanmış olan kitapların tamamı buraya aktarılmıştır.

I. Mahmud döneminde Ayasofya Camii içinde kurulan Ayasofya Kütüphanesi 1968 yılında Süleymaniye'ye nakledilmiştir. Henüz kuruluş döneminde zengin bir koleksiyona sahip olan kütüphane, Ayasofya 23 numaralı yazmayı ihtiva etmektedir.⁹ Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi günümüzde Türkiye Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığına bağlı bulunmaktadır. 101.451 yazma ve 78.034 basma eser mevcuduyla Türkiye'nin en zengin yazma eser kütüphanesidir.¹⁰

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığının, Rami Kütüphanesinde açtığı "Kutsal Risâlet" Yazma Mushaf Sergisi, Süleymaniye Kütüphanesi de dahil olmak üzere Başkanlığa bağlı farklı kütüphanelerden seçilen Kur'ân elyazmalarına dair bilgi edinmek ve elyazmalarını yakından görmek bakımından bizler için değerli bir fırsat sundu. 11 Mayıs 2023 tarihinde gerçekleştirdiğimiz sergi ziyaretimizde özellikle erken dönem Kur'ân elyazmalarını yakından inceleme imkanı bulduk. Serginin girişinde Küfî, Mağribî, Meşrik Küfîsi, Neshî-Verrâkî, Irâkî, Yapma Küfî, Ta'lîk, Rikâ'-İcâze, Tevkî', Muhakkak, Reyhânî, Nesih, Sülüs hatlarının tanıtıldığı açıklama metinleri, mushaflarda bulunan farklı hat ve tezyinlere sahip sûre başlığı örnekleri, mushaflarda tezhiplenen bölümlere (koltuk tezhibi, mushaf gülleri, durak/vakfe tezhibi, falnâme, nısfü'l-Kur'ân tezhibi) dair örnekler, Yâkût el-Müsta'sımî'den (ö.698/1299) başlayarak eser sahibi hattatların kısa biyografileri serginin ana temalarıydı. Abbâsî döneminden (9-10. yüzyıl) 19. yüzyıla kadar kronolojik olarak sunulan elyazma mushaf sergisinin tarihî ve coğrafi muhtevası, elyazmalarının genel özellikleri şöyle açıklanmıştır:

Bu minvalde Başkanlığımıza bağlı yazma eser kütüphanelerinden seçilen, birbirinden kıymetli yetmişden fazla yazma Mushaf-ı Şerîf, "Kutsal Risâlet" Yazma Mushaf Sergisi'nde bir araya getirilmiştir. Tamamına yakını ilk defa sergilenecek olan parşömen ve kâğıt üzerine yazılmış eşsiz Kur'ân-ı

⁵ Cunbur, "Kanunî Devrinde Süleymaniye Kütüphanesi", 139.

⁶ TSA. E. 861/1, TSA. E. 2803/1. Krş. İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 136.

⁷ Nevzat Kaya, "Süleymaniye Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/121.

⁸ Dener, *Süleymaniye Umumi Kütüphanesi*, 30-31.

⁹ İsmail E. Erünsal, "Ayasofya Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 212.

¹⁰ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (YEK), "Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi" (10 Eylül 2023).

Kerîmler, İlahî kelamın Abbâsîlerden Memlûklere, Hindistan'dan Mağribe, İlhanlılardan Osmanlıya farklı coğrafyaları ve farklı dönemleri nasıl birleştirdiğini gözler önüne sermektedir.

Sergide altın ve amber ile yazılan mushafları, sancakların ucuna takılan sancak mushaflarını, dönemin en önemli müzehhipleri tarafından en pahalı pigmentlerle bezenenleri, mücellitlerin tüm hünerlerini gösterdiği ciltlerle korunanları görmek mümkündür. Hat sanatında aklâm-ı sittenin klasik ölçülerini belirleyen Yâkût el-Müsta'simî ... gibi hattatların yazdıkları mushaflar, hüsn-i hat (güzel yazı), tezhip ve cilt sanatının en nadide örneklerini bir arada sunmaktadır.¹¹

Resim 1. Ayasofya 23, "Kutsal Risâlet" Yazma Mushaf Sergisi, Rami Kütüphanesi, TYEK Esra Gözeler, 11.05.2023



"Kutsal Risalet" Yazma Mushaf Sergisinde bulunan elyazma mushaflardan altı tanesi Abbâsî dönemine aittir. Ayasofya 23, bu elyazmalarından biridir.¹² Bu makale, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya koleksiyonunda bulunan bu elyazma Kur'ân-ı Kerîm'in kodikoloji ve muhteva özelliklerine odaklanmaktadır. Bu elyazma mushaflardan birini tercih etmemizin sebebi, kadim Kur'ân elyazmalarının Kûfî hatla yazılmış olması ve bu yazım özelliklerinin Ayasofya 23'de ihtiva durumunun incelenmesidir. Sergide yer alan nüshalar arasında yaptığımız ön inceleme sonucunda Ayasofya 23'ün karakteristik özellikleri bakımından mushaf ilimlerine nadir rastlanan örnekler sunduğu görülmüştür. Ayasofya 23'ün aynı mushafa ait olduğu tespit edilebilen kardeş nüshaları 12 koleksiyona dağılmıştır. Söz konusu yapraklar 17. yüzyıldan bu yana inceleme konusu olmuş; ancak mushafın İstanbul'da bulunan kısmı üzerine henüz ayrıntılı bir çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir.

Bu çalışma yazmanın menşei, kodikoloji, noktalama, imla ve kıraat konularını kapsayan beş ana başlıktan oluşmaktadır: (1) Mevcut literatürde yazmanın menşei üzerine yapılan çıkarımlar ele alınmakta ve yazmanın dünya koleksiyonlarına yayılma süreci açıklanmaktadır. (2) Yazmanın kodikolojik özellikleri detaylı bir şekilde incelenerek sure başlıkları ile ayet sonu işaretleri bu çerçevede değerlendirilmektedir. (3) Elyazmasının *i'cām*, harekeleme ve *i'rāb* noktaları, klasik kaynaklara dayanarak analiz edilmektedir. (4) Yazmanın yazım özellikleri imla kaynakları ile

¹¹ Muhittin Macit, "Sunuş", "Kutsal Risâlet" Yazma Mushaf Sergisi Kataloğu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022a), 6.

¹² Diğerleri için bk. *Kutsal Risalet Yazma Mushaf Sergisi Kataloğu*, 10-21.

karşılaştırılarak ortaya konulmaktadır. (5) Elyazmasının içerdiği kıraatler sunularak kıraat farklılıklarının nasıl belirtildiği açıklanmakta ve kaynaklarda kıraatlerin ifade edilme biçimleri incelenmektedir.

1. Yazmanın Menşei

Yazmanın incelememize konu olan varaklarında mühür haricinde bir temellük kaydı bulunmamaktadır. “Digital Muşhaf” projesinde ifade edildiğine göre yazmaya ait bazı yapraklarda yer alan diğer bir kayıt, mushafın uzun yıllar Mısır’ın Fustat şehrinde bulunan ‘Amr b. Âs Camiinde muhafaza edildiğine işaret etmektedir.¹³ 7. yüzyıldan 10. yüzyıla kadar burada muhafaza edilen 250 mushaftan biri olma ihtimali bulunmaktadır. Mushafın dünya koleksiyonlarına yolculuğu burada başlamıştır.

Bu bağlamda öncelikle Ayasofya 23 ve aynı mushafa ait olduğu düşünülen yazmalara dair yapılan araştırmaları sunabiliriz. Üzerinde en erken tarihli temellük kaydı olan varaklar, Topkapı Emanet Hazinesi 26 envanter numarası ile kayıtlı mushafın içerisinde bir bölümüdür. Bu mushaf muhtelif eller tarafından yazılmış ve sonradan biraraya getirilmiştir. Çalışmamıza konu olan kısım altı yaprağı ihtiva etmektedir. Fethi Edhem Karatay (1888-1968) tarafından hazırlanan kataloğun 33 numarasında¹⁴ bilgi verilen mushaf yaprakları, “Kur’ân’dan bir bölüm” şeklinde başlıklandırılmıştır. İncelememiz sonucunda Ayasofya 23 ile ilişkilendirdiğimiz yapraklar 14-19 arasında bulunanlardır. Mushafın Topkapı’da muhafaza edilen 17b ve 18a yapraklarında Sultan II. Bayezid (1481-1512);¹⁵ 18a ve 20a yapraklarında I. Abdülhamid’in (1774-1789)¹⁶ mühürleri mevcuttur. Osmanlı’da başlıca kitap koleksiyoncularının padişahlar olduğu bilinmektedir. II. Bayezid’in bu alandaki faaliyetleri detaylıca incelenmiştir.¹⁷ Bahsi geçen özellikleriyle mushafın üzerinde en erken tarihli temellük kaydı bulunan yaprakları Topkapı’dadır. Elyazmanın 20a yaprağına Osmanlı Türkçesiyle ayet içeriği ile ilgili şu not düşülmüştür: “*Sûretu Rûmda liyekfurû bimâ âteynâhum fe temetteû âyet-i kerîmesinden.*”

Resim 2. Sultan II. Bayezid’in Mührü



Kaynak: Topkapı Emanet Hazinesi 26, 17b

Resim 3. I. Abdülhamid’in Mührü



Kaynak: Topkapı Emanet Hazinesi 26, 20a

Hakkında erken tarihli arşiv kaydına ulaştığımız ikinci nüsha, Ayasofya 23 ile aynı mushafa ait 31 yaprak, günümüzde Cod. Arab. 40; iki yaprak ise Cod. Arab. 42 envanter numarasıyla Kopenhag Kraliyet Kütüphanesinde muhafaza edilmektedir. Kayıtlara göre Cod. Arab. 40 ve 42'nin de dahil

¹³ Digital Mushaf (DM), “The Provenance of DM1” (20 Temmuz 2024).

¹⁴ Fethi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Arapça Yazmalar Kataloğu: Kur’ân, Kur’ân İlimleri, Tefsirler* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1962), 9-10.

¹⁵ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Mühür Veri Tabanı (M.YEK), “Sultan II. Bâyezid Mührü” (07 Haziran 2024).

¹⁶ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Mühür Veri Tabanı (M.YEK), “Sultan I. Abdülhamid Mührü” (07 Haziran 2024).

¹⁷ Gülru Necipoğlu vd., *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)* (Leiden & Boston: Brill, 2019), cilt 1-2.

olduğu yedi Kûfi Kur'ân yazması Friedrich Buchwald'in (1605-1676) 1620'lerde gerçekleştirdiği bir seyahat sırasında elde edilmiştir. Bunun akabinde, 18. yüzyılda Danimarka'ya götürülmüş ve sırtta yer alan monograma göre Kral VII. Christian (1766-1808) döneminde ciltlenerek Kopenhag Kraliyet Kütüphanesi koleksiyonuna dahil edilmiştir.¹⁸ Bahsi geçen yedi yazma Batı'da Arap yazısının paleografisine dair ilk çalışmanın kaynağı olmaktadır. Bu doğrultuda Cod. Arab. 40 ve 42, 1780 yılında J. G. Adler (1756-1834) tarafından Arap yazısının gelişimi bahsi çerçevesinde ele alınan Kûfi Kur'ân yazmaları arasında tanıtılmıştır.¹⁹ Mushafın Wolfenbüttel (Almanya) ve Oxford'da bulunan kısımlarına ilişkin kayıtlar ise Arapça-Latince lugatı ile tanınan Hollandalı şarkiyatçı Jacobus Golius'e (ö. 1667) işaret etmektedir. Golius'un mushaf nüshalarını nasıl elde ettiği tespit edilmemiş olmakla birlikte, Wolfenbüttel'de yer alan yaprakların kendisi tarafından 1655 ya da 1656 yılında koleksiyona dahil edildiği bilinmektedir. Bodleian Kütüphanesi (Oxford) envanterindeki yapraklar ise mümkün görünen en geç tarih olan 1666 yılına kadar Golius'un mülkiyetinde kalmış, ardından kendisi tarafından Brunswick-Lüneburg Dükü Augustus'a (1579-1666) hediye edilmiş ve böylece kütüphanedeki yerini almıştır.²⁰ Bodleian Kütüphanesinde bulunan yaprakların Golius'un elinde kalıp tevarüs eden diğer bir kısmı ise 1914 senesinde, İrlandalı başpiskopos ve koleksiyoner Narcissus Marsh'ın (1638-1713) ölümünden sonra koleksiyonun satın alınmasıyla envantere dahil olmuştur.²¹

Fransa Millî Kütüphanesinde bulunan mushaf bölümü, Fransız şarkiyatçı Silvestre de Sacy'nin (1758-1838) öğrencilerinden Asselin de Cherville (1772-1822) tarafından elde edilmiştir. Cherville 1806 yılından itibaren mütercim ve diplomatlık görevleriyle Kahire'de bulunmuş, bu yıllarda birçok Kur'ân elyazmasını ayrıca Arapça, az sayıda Türkçe ve Farsça yazmayı ihtiva eden 1500 civarı yazmayı içeren bir koleksiyon oluşturmuştur. Çalışmamıza konu olan Arabe 350a envanter numaralı mushaf bölümünü doğrudan Fustat'ta bulunan 'Amr b. Âs Camiinden temin etmiştir. Elindeki yazmalar ölümünden sonra, 1833 yılında varisleri ile görüşülerek Fransa Millî Kütüphanesine dâhil edilmiştir.²² François Déroche 1983 yılında yayımlanan ve Kur'ân elyazmalarına dair kayıtları içeren *Catalogue des Manuscrits Arabes* başlıklı çalışmasında Arabe 350a'nın muhtevasını aktarırken aynı mushafa ait olup altı koleksiyona dağılan nüshaları zikretmekte ve Ayasofya 23'e değinmektedir. Déroche mushafın hattını "Kûfi Dİ" grubu içinde değerlendirmiştir.²³ Kütüphane koleksiyonunda yer alan yaprakların boyutunu, 233 mm x 310 mm, metin bloğunun ölçüsünü ise 129 mm x 230 mm olarak vermektedir.²⁴

Alman kütüphaneci ve şarkiyatçı Johann Heinrich Möller (1792-1867), 1825 yılında günümüz Gotha Araştırma Kütüphanesi, dönemin Gotha Dükalığı Kütüphanesinde mevcut şark elyazmalarının katalogunu hazırlamıştır. Bu çalışmanın önsözünde koleksiyonda yer alan kıymetli Kûfi Kur'ân yazmalarına dikkat çekmiş ve ardından yazmaları muhtevalarına göre tasnif

¹⁸ Kopenhag Kraliyet Kütüphanesinde bulunan Kur'ân elyazmaları, Irmeli Perho tarafından kütüphanenin Arapça Yazmalar Kataloğunda değerlendirilmiştir. Bu kaynağa ulaşmamız mümkün olmadı ancak Cod. Arab. 40'ın katalog bilgisine *Corpus Coranicum* Projesi'nin internet sayfasında yer verilmiştir. Makalede bu bilgilerden istifade ettik (*Corpus Coranicum* (CC), "Det Kongelige Bibliotek (The Royal Library): Cod. Arab. 40" (08 Şubat 2024).

¹⁹ *Corpus Coranicum* (CC), "Det Kongelige Bibliotek (The Royal Library): Cod. Arab. 42" (08 Şubat 2024).

²⁰ Estelle Whelan, "Writing the Word of God: Some Early Qur'ân Manuscripts and Their Milieux, Part I", *Ars Orientalis* 20 (1990), 116-117.

²¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Digital Bodleian (CC), "Bodleian Library MS. Marsh 178" (07 Şubat 2024).

²² Bibliothèque nationale de France (BnF), "Jean-Louis Asselin de Cherville" (07 Şubat 2024).

²³ D grubu, erken dönem Abbâsî hatları içinde en fazla çeşitlilik gösteren türdür. Dİ, geniş kalemin kullanıldığı kategoridir. Bu hat ile yazılan Kur'ân elyazmaları 3-4./9-10. yüzyıllarla tarihlendirilir. Bk. François Déroche, *The Abbasid Tradition: Qur'ans of the 8th to the 10th centuries AD* (London: Nour Foundation in association with Azimuth Editions and Oxford University Press, 1992), 36-37.

²⁴ François Déroche, *Les manuscrits du Coran: Aux origines de la calligraphie coranique* (Paris: Bibliothèque Nationale, 1983), 88-89.

etmiştir.²⁵ 1844 yılında sözkonusu kataloğun devamı mahiyetinde bir kitapçık neşrederek önemli gördüğü yazmaların özlü bir paleografik analizini sunmuştur.²⁶ Analizde yazmanın kısa muhtevası ve noktalama özellikleri aktarılmaktadır. Möller, eserin ekinde yayımlanmak üzere kütüphanedeki Kur'ân yazmalarından örnek kısımlar belirleyerek bir taş baskı uzmanı ile çalışmış ve nihayetinde seçkisini oluşturduğu yazmaların tıpkıbasımını gerçekleştirmiştir. Burada Ayasofya 23'ün kardeş nüshalarından, günümüzde A-452 numarası altında kayıtlı yazmanın 21/el-Enbiyâ':39-40. ayetlerinin “...وَأُجُوهِهِمُ النَّارَ وَلَا عَنْ ظُهُورِهِمْ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ (۳۹) بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبَهِتُهُمْ فَلَا... يُسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ...” kısmına yer vermiş (Resim 4),²⁷ kıraat farklılıklarının yeşil ve sarı mürekkep ile belirtildiğini ifade etmiştir.²⁸ Gotha Kütüphanesinde bulunan Arapça yazmaların büyük kısmı koleksiyona Derviş Musa ismiyle de bilinen Alman şarkiyatçı seyyah Ulrich Jasper Seetzen (1767-1811) tarafından Kudüs, Halep, Şam ve çevresinden; Kûfî Kur'ân yazmaları ise Kahire'den dahil edilmiştir.²⁹

Resim 4. Gotha, A-452 Envanter Numaralı Kur'ân Elyazmasına Ait Bir Yaprağın Taş Baskısı Tıpkıbasımı



Kaynak: J. H. Möller, *Paläographische Beiträge aus den herzoglichen Sammlungen in Gotha*, 10:2.

Möller'in ardından Alman şarkiyatçı Wilhelm Pertsch, aynı kütüphanede bulunan şark elyazmalarının açıklamalı kataloğunu oluşturmuştur. Bunun için 1859 yılında Farsça, 1864 yılında Türkçe ve 1878 yılında Arapça yazmaları çalışmasına dahil ederek dokuz ciltten müteşekkil bir katalog serisi neşretmiştir.³⁰ Arapça elyazmaları kataloğu kütüphanedeki Kur'ân elyazmalarını da içermektedir ve Möller'in neşrettiği katalog ile karşılaştırmalı hazırlanmıştır. Pertsch, 449³¹ ve 452³² envanter numarasıyla kayıtlı, Ayasofya 23 ile aynı mushafa ait Kur'ân yaprakları hakkında paleografik bilgiye yer vermiştir.

İngiliz şarkiyatçı Arthur John Arberry 1967 yılında Chester Beatty Kütüphanesinde (Dublin) bulunan Kur'ân nüshalarını listelemiş ve burada MS. 1407 numara ile kayıtlı yaprakları Kûfî yazmalar arasında zikretmiştir.³³ Ekte yazmadan üç yaprağa yer vermiş, ölçülerini 21,8 x 32,3 cm şeklinde zikretmiştir.³⁴ Mushafın bu kısmı, elimizde bulunan yapraklar arasında tezyinatı ile öne çıkan varakları ihtiva etmektedir. Kütüphanedeki yazmalar Alfred Chester Beatty'nin (1875-

²⁵ Johann Heinrich Möller, *Catalogus Librorum tam manuscriptorum quam impressorum qui Sectzenio in Oriente empti in Bibliotheca Gothana asservantur: Accessit de numis orient alibus in numophylacio Gothano asservatis dissertatio* (Gotha: Glaser, 1825), 4.

²⁶ Johann Heinrich Möller, *Paläographische Beiträge aus den Herzoglichen Sammlungen in Gotha: Orientalische Paläographie* (Eisleben: G. Reichardt, 1844), 5.

²⁷ Möller, *Paläographische Beiträge aus den Herzoglichen Sammlungen in Gotha*, Tablo-10, 2. resim

²⁸ Möller, *Paläographische Beiträge aus den Herzoglichen Sammlungen in Gotha*, 5.

²⁹ Möller, *Catalogus Librorum tam manuscriptorum quam impressorum qui Sectzenio in Oriente empti in Bibliotheca Gothana asservantur: Accessit de numis orient alibus in numophylacio Gothano asservatis dissertatio*, 3/1-2.

³⁰ Wilhelm Pertsch, *Die orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha, Dritter Theil: Die arabischen Handschriften*. (Gotha: Perthes, 1878), 388.

³¹ Pertsch, *Die orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, 388.

³² Pertsch, *Die orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, 390.

³³ Arthur J. Arberry, *The Koran Illuminated: A Handlist of the Korans in the Chester Beatty Library* (Dublin: 1967), 5.

³⁴ Arberry, *The Koran Illuminated*, 14-16. tablolar.

1968) şahsi koleksiyonundan nakledilmiştir. Yazma, Beatty'nin koleksiyonuna 1914-1933 yılları arasında geçmiş olmalıdır. Zira kendisi ilk kez 1914 yılında Kahire'de bulunmuştur ve yazmayı bu seneden itibaren koleksiyonuna dahil etmiş olması muhtemeldir. Yine de 1929 yılından önce mushafın bu bölümüne dair herhangi bir temellük kaydının bulunmadığını belirtmek gerekir. 1933 yılında ise Metropolitan Müzesinde (New York) gerçekleştirilen bir sergide söz konusu yazmanın teşhir edildiği bilinmektedir.

Resim 5. Arthur J. Arberry, *The Koran Illuminated*, 14-16. Tablolar



1990 yılında Estelle Whelan Kûfi Kur'ân elyazmalarının yazım özelliklerini ve buna bağlı olarak tarihlendirilmesini ele aldığı makalesinde, Ayasofya 23'ün ait olduğu mushafın Déroche'un verdiği bilgilere ek olarak dört farklı kütüphaneye dağılmış forma ve yapraklarını incelemiştir.³⁵ Whelan mushafa ait varakların zikredilmesi ve İstanbul'da bulunan yazmalara dair bilgi için Déroche'un hazırladığı katalogdan yararlandığını belirtmektedir. Kaleme aldığı makalede mushafın ulaşılabilen tüm kısımlarını değerlendirerek Kûfi elyazmalarını paleografik özelliklerine göre iki gruba ayırmış ve ayrıntılı bir analiz sunmuştur. Bu doğrultuda bu mushafı "Grup I" altında sınıflandırmıştır. Söz konusu mushafın ulaşılabilirlik, okunabilirlik ve elyazmasının içeriğindeki çeşitlilik bakımından analiz için en uygun mushaf olduğunu değerlendirmelerine eklemiştir. Daha sonra Chester Beatty Kütüphanesi 1404 numaralı mushafı aynı metotla analiz ederek iki mushafın paleografik özelliklerini tablo halinde karşılaştırmıştır.

Yasin Dutton "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts-Part I" başlıklı makalesinde Ayasofya 23'ün kardeş nüshalarında olan Bodleian Marsh. 178'e yer vermiş ve makalede yazmayı noktalama özellikleri bakımından incelemiştir. Yazarın tespitine göre yazmanın bu kısmında kırmızı ve yeşil noktalara ek olarak bir altın nokta bulunmaktadır. Kırmızı noktalar alışlageldiği şekilde kullanılmış; yeşil noktalar yedi ya da on kıraati içerecek farklılıkları belirtmek amacıyla şâz kıraat, izâfe *yā*, *idgām*, *imāle* veya *şıla* hususlarını göstermek için kullanılmıştır. Altın nokta ise üçüncü bir kıraati temsil etmektedir.³⁶

2015 yılında çevrimiçi bir veritabanı olarak tasarlanan "Digital Muşhaf" Projesi, Whelan'ın yukarıda zikredilen makalesinde yer alan bilgileri derleyerek Ayasofya 23 ve kardeş nüshalarını listeleyen bir tablo sunmaktadır. Projenin amacı aynı mushafa ait olduğu tespit edilen erken

³⁵ Whelan, "Writing the Word of God: Some Early Qur'anic Manuscripts and Their Milieux, Part I", 116-118.

³⁶ Yasin Dutton, "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts-Part I", *Journal of Qur'anic Studies* 1/1 (1999), 133-134, Tablo 7-9.

dönem Kur'ân yazmalarının listesini sunarak yazmanın görüntülenebilir, sanal bir versiyonunu oluşturmaktır. Bu doğrultuda mushafa DM1 başlığı verilerek pilot bir proje oluşturulmuş ve mushaf yaprakları yeniden yapılandırılmıştır. Bu aşamada proje ekibi DM1'in mekansal aidiyetini araştırmaktadır. Bodleian Kütüphanesi ekibi, dört koleksiyondan seçtikleri 149 görüntünün tümünü bir araya getirmiş ve yaprakların mushaftaki özgün sıra ile görüntülenmesi için bir program geliştirmiştir. Projenin ilk çıktısı olan "DM1" başlıklı mushafın inşa edildiği içerik tablosunun gözden geçirilmiş hali aşağıda verilmektedir. (Bk. Ek 1)

Araştırma alanlarından biri Kur'ân elyazmalarının incelenmesi olan *Corpus Coranicum* Projesi de Ayasofya 23 envanter numaralı elyazmasına projenin dokümantasyon veritabanı içerisinde yer vermiştir. Proje kapsamında sunulan açıklamaya göre 1930 senesinde, İstanbul'da bulunan Kûfî hatlı bir Kur'ân yazmasının siyah-beyaz fotoğrafları çekilmiş ve 114 fotoğraftan oluşan bu set, Gotthelf Bergsträßer'e (1886-1933) ulaştırılmıştır. Ancak günümüzde söz konusu fotoğrafların negatifleri mevcut değildir. Ayrıca Bergsträßer arşivinde bu yazmanın menşesine dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.³⁷

Son olarak, *Kutsal Risâlet Yazma Mushaf Sergisi Kataloğu* Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya koleksiyonunda bulunan 23 numaralı mushaf bölümünü şöyle tanımlamaktadır:

Ankebût, Rûm, Lokmân, Secde sûrelerini ve Ahzâb sûresinden bazı pasajları ihtiva eden Mushaf-ı Şerîf kıt'ası 9-10. yüzyıllara tarihlenir. Yatay dikdörtgen tasarlanan Mushaf, parşömen üzerine kahverengi mürekkep ve kûfî hattıyla yazılmıştır. Kahverengi ve siyah renklerle geometrik desende bezelenen sûre başları, tahrirli olarak altın mürekkeple yazılmıştır. Duraklar ve güller tezhiplidir. Harekeler kırmızı, kahverengi, mavi ve yeşil renk noktalarla belirtilmiştir. Mushaf, 20. Yüzyılın sonlarında ciltlenmiştir.³⁸

Kur'ân elyazmalarını konu edinen ve değerlendiren araştırmaların ortak amacı, mushaf tarihi için yeni bilgiler bulabilmektir. Dolayısıyla incelenen her bir elyazma alan araştırmalarına özellikle imla ve kıraat ilmi çerçevesinde katkı sağlamaktadır. Bu girişi müteakiben, Ayasofya 23 mushafını kodikoloji, noktalama, imla ve kıraat konuları çerçevesinde incelemeye başlayabiliriz.

2. Kodikoloji

Ayasofya 23 parşömen üzerine Kûfî hattıyla yazılmış, her biri beş satıra sahip 67 varaktan oluşmaktadır. Elyazmasının ölçüleri 325 x 220 – 235 x 135 mm şeklinde belirlenmiştir. Daha sonradan yapılmış olduğu anlaşılan deri bir cildi vardır. Cildin dış kapakları kumaşla kaplanmış ve desen içermektedir. Kapağın parçası olarak bir sayfa ebru mevcuttur. Bu sayfanın yanında zahriye sayfası vardır. Bu sayfada "Ayasofya 23" (kurşun kalemle) ve "CD NO 234" (kırmızı kurşun kalemle) şeklinde tasnif numaraları yazılmıştır. Elyazmanın forma ipliği görülebilmektedir (4b).

Elyazması 29/el-'Ankebût suresi 45. ayetin altıncı kelimesi *el-kitâb* ile başlamakta, 33/el-Ahzâb suresi 30. ayetin *en-nebî* kelimesiyle bitmektedir. Elyazmada eksik yaprak bulunmaktadır. Örneğin 4a yazmada mevcut değildir; 12a'da 30/er-Rûm suresi 25. ayete geçmekte, 47b'de 30/er-Rûm suresi 34. ayetin ilk kısmı *'ilmu's-sa'a* kelimesiyle yaprak bitmekte ve bir sonraki varak devam etmemektedir. Dolayısıyla bu nüshanın bir veya iki yaprağının eksik olduğu anlaşılmaktadır. Benzer şekilde 142 ve 143. varaklarda yazı bulunmamaktadır.

³⁷ Michael Marx (Manssur Karamzadeh desteğiyle), "Süleymaniye Library (Süleymaniye Kütüphanesi): Ayasofya 23, *Manuscripta Coranica* (Erişim 18 Kasım 2024).

³⁸ Muhittin Macit (ed.), "*Kutsal Risâlet" Yazma Mushaf Sergisi Kataloğu* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022b), 12-13.

Metin koyu kahverengi mürekkeple yazılmış ve okunabilirlik düzeyi yüksektir. Harekeler kırmızı mürekkeple nokta şeklinde belirlenmiştir. Elyazma parşömen üzerine yazıldığı için deri ve tüylü kısımlar üzerinde yazının koyu/belirgin ve açık/silik olduğu müşahade edilmektedir.

Elyazmasında sure başlığı kullanılmıştır. Mevcut başlıkta sure adı ve surede yer alan ayet sayıları zikredilmiştir (30a). Elyazmasında secde yerlerine işaret etmek için secde işareti sayfa kenarında uygulanmıştır (54a).

Resim 6. Sure Başlığı Örneği; Ayasofya 23, 30a



Resim 7. Secde İşareti Örneği; Ayasofya 23, 54a



Elyazması satır başı ve sonu hiza disiplini bakımından dikkat çeken bir özelliğe sahiptir. 1a'da satırbaşı harf yazımında *elif - elif - ... - elif* şeklinde satırbaşı hizasında olacak şekilde yazımda benzerlik sağlanmıştır. Yine 2a'da *vāv - elif - vāv - vāv - vāv* şeklinde satırbaşı hizasında benzerlik söz konusudur. 4b'de *elif - elif - elif - lām* şeklinde satır başı yazım disiplini görülmektedir.



1a



2a



4b

Ayasofya 23 mushafında üç tür ayet sonu işareti kullanılmıştır: Birincisi, her bir ayet sonunda yer alan durak işareti (1b); ikincisi her beş ayette bir *taḥmīs* işareti (2b, 7a, 11a, 12b, 17b, 22b, 27a, 32a, 37b, 43a, 50a, 54b, 58a, 65b); üçüncüsü ise her on ayette bir *ta'şīr* işaretidir. *Ta'şīr* işaretlerinin içinde ayet numarası *'aşara* (34b, 52a, 55b), *'iṣrūn* (41a, 62a), *ṣelāṣūn* (15b, 46a), *erba'ūn* (20b), *ḥamsūn* (5a), *sittūn* (9a, 30a) şeklinde yazılmıştır. *Ḥurūf-u muḳaṭṭa'a*'a sonunda ayet sonu işareti yer almaz (örn. 30b).



1b



2b
(*taḥmīs*)



34b
(*aşara*)



41a
(*iṣrūn*)



15b
(*ṣelāṣūn*)



20b
(*erba'ūn*)



5a
(*ḥamsūn*)



9a
(*sittūn*)

Elyazmasında ayet sonu işaretlerinin yerlerinin tercihlerinde farklı bir uygulama olduğu görülmektedir. el-'Ankebût suresi 65. ayet (فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِّ دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا) elimizdeki mushafta “يُشْرِكُونَ” ifadesinden sonra ayet ayracı bulunurken; elyazmada “مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ” ifadesinden sonra ayet sonu işareti vardır (10b):

Resim 8. Ayet Sonu İşareti; Ayasofya 23, 54a



Ayet sonu ayırımlarına dair el-'Ankebût suresi 65. ayet ihtilafları konulardan biridir. Bu bağlamda Ayasofya 23'te ilgili ayetin ayırımında Basra ve Şam sayımı tercih edilmiştir.³⁹

3. Noktalama

Ayasofya 23 *i'cām*, harekeleme ve *i'rābı* kapsayan üç tür noktalamayı içermektedir ve bunların tamamı satır düzenine dahildir. Mushaf yazımında *i'cām*, diğer deyişle harflerin ayırıcı noktaları, *resm* benzerliği gösteren harfleri ayırt ederek müphemliği ortadan kaldırmak amacıyla tatbik edilmektedir.⁴⁰ *i'cām* noktaları, yazma üzerine *resm* ile aynı renkte kahverengi mürekkeple, sağa eğik çizgiler halinde ve muntazam vaziyette kaydedilmiştir. *Resm* ve *i'cām*'ın uygulandığı kalem ağzı aynı genişliktedir; fakat *resm* yuvarlak bir forma sahipken *i'cām* daha keskindir. Mürekkebin korunmuşluk durumu göz önünde bulundurulduğunda *i'cām*'ın daha belirgin olduğu görülmektedir. Bu özellikleri bakımından çizgilerin *resm*'in yazımından daha sonra eklendiğini ifade etmek mümkündür.

Kaynaklara gidildiğinde harekelerin kırmızı noktalarla gösterilmesi hakim kanaate göre Ebū'l-Esved ed-Du'elī'ye (ö.69/688) dayandırılmaktadır. Ed-Du'elī, *i'rāba* yönelik kaydettiği işaretlemelerde *fetha* için harfin üzerine, *ḍamme* için harfin önüne, kesra içinse harfin altına bir nokta koymak suretiyle harekeleri belirtmiştir.⁴¹ Ayasofya 23'te kıraat farklılığına ilişkin durumlar müstesna, harekelerin tamamı kırmızı mürekkeple nokta formunda, muhtemelen *resm*den hemen sonra uygulanmıştır. Bu aşamada yalnızca *fetha*, *ḍamme* ve *kesra* sıklıkla tatbik edilmiştir. *Fetha* hususunda şöyle bir ayırım tespit edilmektedir: Kırmızı mürekkep *fetha* için *elif* harfinin sağına nokta koyarken; yeşil mürekkep çakışmayı önlemek amacıyla sol tarafı noktalamaktadır. Kelime başındaki uzun *elif* ise kırmızı mürekkep ile sol üst kısma nokta koyularak belirtilmiştir. *Tenvīne* delalet etmek üzere aynı konumlarda *fetha* ve *kesra* için yan yana veya üst üste, *ḍamme* için yalnızca üst üste iki nokta kullanmıştır.⁴² *Fetha* ve *kesra* uzatılmış *elif*, *lām*, *nūn*, *yā* gibi harflerde üst üste koyulurken, *tā*, *mīm* ve *hā* gibi uzantsız imla edilmiş harflerde yan yana koyulmaktadır. Ed-Dānī'ye (ö.444/1053) göre *idgām* ve *iḥfā'* durumlarında *tenvīn* kamil telaffuz edilmediğinden yan yana iki nokta koyulmaktadır.⁴³ Ancak bu kural çalışmamıza konu olan

³⁹ Abdulfettāh b. 'Abdulganī Kādī, *el-Ferā'idu'l-Hisān fī 'Addi Āyi'l-Kur'ān* (Medīne: Mektebetu'd-Dār, 1404), 51.

⁴⁰ Sözlük anlamı için bk. Muhammed b. Mukerrem İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab* (Beyrut: Dāru Şādir, 1955-56), 12/381; *i'cām* hakkında istilahi açıklama için bk. Ebū 'Amr Osmān b. Sa'īd ed-Dānī, *el-Muḥkem fī Naḫṭi'l-Meşāḫif*, thk. 'İzzet Ḥasan (Dimeşq: Dāru'l-Fikr, 1418/1997), 19, 35.

⁴¹ Dānī, *el-Muḥkem*, thk. Ḥasan, 4, 6.

⁴² Ebū'l-Ferec Muhammed b. İshāḫ İbnū'n-Nedīm, *Kitābu'l-Fihrist* (Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 1978), 45; Dānī, *el-Muḥkem*, thk. Ḥasan, 6-7.

⁴³ Dānī, *Kitābu'n-naḫṭ*, 127; krş. Gotthelf Bergsträber-Otto Pretzl, “Die Geschichte des Korantexts”, *Geschichte des Qorāns*, ed. Theodor Nöldeke (Leipzig: Dieterich, 1938), 3/264-265; Omar Hamdan, *Das Koranfragment (Ma VI 157): mit Faksimile Ausgabe* (Tübingen: Universitätsdruckerei Tübingen, 1443/2022), 19.

elyazmasında uygulanmamıştır. Kırmızı mürekkep tarafından sakin harflere hareke koyulmamıştır.⁴⁴ Kayda değer diğer bir husus matbu mushaflarda *hemze* ile yazılan kelimelerin ve kelime sonlarındaki *elif maḳsūranın* elyazmasında *yā* harfinde olduğu gibi altına iki çizgi koyularak gösterilmesidir. Böylelikle katip belirlediği üslup neticesinde *hemzenin* desteğinin (kürsü) *yā* harfi olduğunu göstermiştir. Aynı uygulama ile sözgelimi Topkapı B. 3; Nuruosmaniye 27, kardeş nüshası Londra, The Khalili Collections: KFQ 52 nüshalarında da karşılaşılmaktadır. Osman mushaflarında *hemze* işaretinin bulunmadığını; söz konusu mushafların Hicaz lehçesine göre yazıldığını ve *hemzenin*, tahfif durumuna göre *vāv*, *yā* veya *elif* şeklinde kaydedilmiş olduğunu belirtmek gerekir.⁴⁵ Dolayısıyla *hemze* resm-i Osmānî'ye konu değildir. Diğer yandan yuvarlak *tā* (ة) harflerinin tamamı noktasız imla edilmiştir.

Metin büyük oranda harekelenmiştir; ancak kelime ortasındaki harekelemenin düzensiz olduğu tespit edilmektedir. Bu noktada katibin takip ettiği bir kuralın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Fakat genellikle bir harfin ardından *med* harflerinden *elif*, *vāv* veya *yā* geliyorsa, okuyuşu açık olduğundan o harfi harekelememektedir. Kendisinden sonra *hemze* gelen harfleri ise harekelemektedir. Üçüncü olarak, *i'rāb* noktalamasını gösteren son harfin harekesi çoğunlukla mevcuttur. Ayasofya 23'e benzer şekilde Türk ve İslam Eserleri Müzesi (TİEM) Mushafı, *i'cām* ve *i'rāb* noktaları ile harekelerin kullanılması bakımından erken döneme ait önemli bir örneklik teşkil etmektedir. Noktalamaya dair diğer bir konu *i'cām* ve harekelerin belirli kelimelerde farklı vecihleri mümkün kılacak şekilde kırmızı, yeşil ve sarı mürekkeple eklenmiş olmasıdır. Buna ilişkin durumlar makalemizde kıraat başlığı altında değerlendirilmektedir.

Noktalamadaki mürekkep renginin tercihi, yazmanın tarihlendirilmesi; coğrafi aidiyetinin ve dolaşımının belirlenmesini mümkün kılacak veriler taşıdığından oldukça önemlidir. Kur'ân tarihi kaynaklarında noktalamada kullanılan mürekkep renkleri hakkında çeşitli açıklamalar serdedilmiştir.⁴⁶ ed-Dānī, Irak *nukḳātının* yalnızca kırmızı mürekkep kullandığını, Medine ekolünün hareke ve *i'cām* için kırmızı, *hemzeyi* göstermek için ise sarı mürekkep kullandığını aktarmıştır. Kufe ve Basra bölgelerinde ise yalnızca şâz kıraatlerde kırmızı nokta kullanırdı.⁴⁷ İbn Mucāhid'in (ö.324/936) ise bireysel mushaflarda kırmızı mürekkebin harekeleme; yeşil mürekkebin yalnızca *hemzeler* için sarı mürekkebin ise *şedde* için kullanıldığını aktarmaktadır.⁴⁸ Netice olarak Ayasofya 23'e geldiğimizde, yazmada karma noktalama metodu kullanıldığı anlaşılmaktadır. Genel anlamda kırmızı noktalar harekeleri, yeşil ve sarı noktalar ise kıraat farklılıklarını ifade etmektedir. Ancak yeşil ve sarı noktaların kırmızı noktaları tamamlayıcı görev üstlendiği durumlar da mevcuttur.⁴⁹

⁴⁴ Bu husus İbn Mucāhid'in mushaf imlasına yönelik açıklamasıyla örtüşmektedir. bk. Dānī, *el-Muḳkem*, thk. Ḥasan, 210.

⁴⁵ İsmail Durmuş, "Hemze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/190.

⁴⁶ Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme: Mesâhif-i Kadîme* (İstanbul: IRCICA, 2015), 312.

⁴⁷ Dānī, *el-Muḳkem*, thk. Ḥasan, 19-20.

⁴⁸ Dānī, *el-Muḳkem*, thk. Ḥasan, 23.

⁴⁹ Whelan, Ayasofya 23'ün kardeş nüshalarından Bodleian MS Marsh 178 üzerine yaptığı incelemede aynı sonuca ulaşmıştır; bk. Whelan, "Writing the Word of God: Some Early Qur'ân Manuscripts and Their Milieux, Part I", 121.

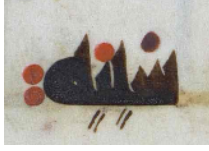
Tablo 1. Ayasofya 23'ün Noktalama Özellikleri

Resim 9. Uzun *Elifin Fetħa* İle Harekelenmesi



2a
29/el-'Ankebüt:46
āmennā

Resim 10. Hemzenin Noktalanması



17b
30/er-Rüm:36
seyyi'etun

Resim 11. *Elif Maḫşūranın* Noktalı Yazımı



4b
29/el-'Ankebüt:51
zīkrā

Resim 12. *Tā-Yı Merbūṭanın* Noktasız Yazımı



1a
29/el-'Ankebüt:45
eş-şalāte

Resim 13. Üç Farklı Mürekkeple Harekeleme Örneği



51b
32/es-Secde:10
e-innā / innā / e-ennā

Resim 14. Farklı İ'cām Çizgilerinin Birarada Gösterilmesi



6b
29/el-'Ankebüt:55
ve-neḫūlu / ve-yeḫūlu / ve-teḫūlu

Resim 15. Tek Noktalı *Ḳāf*



10a
29/el-'Ankebüt:63
ḳul

4. İmla

Ayasofya 23 büyük oranda resm-i Osmānî ile uyumludur. Noktalama başlığında değinildiği üzere elyazmasında hemze *yā* harfi görünümündedir. Buna ilişkin imla kaynaklarında mahsusen zikredilen bir kelime bulunmaktadır. Yazmada “بَايَةَ” kelimeleri “باییه”; “بَايَاتِنَا” kelimeleri ise “باییتنا” şeklinde imla edilmiştir (Örneğin 3a, “باییه” – 29b, “باییتنا”). Ed-Dānī bazı mushafalarda başında *bā* harf-i ceri bulunan *āyāt* kelimesinin iki *yā* harfi ile imla edildiğini (باست) görmüş ve bu durumu bir istisna olarak değerlendirmiştir. Kendisine göre kelime *i'lāle* uğramadan önce kökünde çift *yā* harfi bulunuyorsa başına *bā* harf-i ceri geldiğinde bazı mushafalarda kelimeye bir diğ daha

eklenmektedir. Ancak tek *yā* harfi ile yazım daha yaygındır.⁵⁰ Güncel mushaf çalışmaları ise bu durumun erken dönem mushaflarda nadir görülen bir uygulama olmadığını ortaya koymaktadır.⁵¹ Londra, Topkapı ve Kahire Mushafları bu kullanımın ağırlıklı olarak görüldüğü kadim mushaflardandır.⁵² Öte yandan Kahire ve Medine basımlarında bu uygulama mevcut değildir. Her iki basım da imla hususunda Rıdvan b. Muhammed el-Muhallemâtî (ö.1311/1893) mushafını; dolayısıyla ed-Dānî'nin *el-Muḩni*'i ve öğrencisi İbn Necāh'ın *Muḩtaşaru't-Tebyîn*'ini esas almaktadır.⁵³ Ayasofya 23'te imlaya yönelik diğer bir husus kelime ortasındaki *elif* harfinin hafifli yazımıdır. Mushaftaki yazım, imla kaynaklarında *elif* harfinin hafifli yazıldığı kelimelerde örtüşmektedir. Ancak Fehd basımı ile karşılaştırıldığında elyazmasındaki kelimelerde hafifli yazım öne çıkmaktadır.

5. Kıraat

Kıraatler Kur'ân'ın sözlü aktarımının temel unsurlarındandır. Nüzul döneminden bu yana aktarılagelmiş; erken dönem tefsir, hadis ve kıraat kaynaklarında, sözlüklerde yerlerini almışlardır. Kur'ân'ın istinsah faaliyeti sonucunda mushafların muhtelif beldelere gönderilmesi, resm-i Osmânî'ye muvafık olmayan kıraatlerin şaz kıraat olarak adlandırılması ve itibar görmemesini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla mushaf hattının imkan vermediği kıraatler geçerliliğini yitirmiştir. Kur'ân yazmalarının kıraatler yönünden incelenmesi Kur'ân'ın erken dönem metinleşme tarihine ışık tutacak veriler sunacaktır.

Ayasofya 23 bizlere kıraat yönünden yorum yapma imkanı verecek derecede yoğun bir çeşitlilik sunmaktadır. Aşağıda ele alınacağı üzere yazma yedi kıraat imamından Ebū 'Amr b. 'Alā (ö.154/771) ve ḩamza b. ḩabīb (ö.156/773) ile büyük ölçüde uyum arz etmektedir. Ayasofya 23'te 39 kıraat farklılığı tespit edilmiştir. Bunlardan 14 tanesi Ebū 'Amr kıraatiyle, birbiriyle kesişen kıraatler olmakla birlikte 14 tanesi de ḩamza kıraati ile örtüşmektedir. Ek olarak yazmada üç adet şâz kıraat bulunmaktadır. Kıraatlerdeki yoğunluğun dağılımı bu şekilde olmakla birlikte elyazmasında karma kıraat metodunun (*muḩhafu intiḩāb*)⁵⁴ kullanıldığı tespit edilmektedir. Dolayısıyla elyazması birçok kıraati aynı anda içermektedir. Makalenin bu bölümünde temel kaynaklara başvurularak tespit edebildiğimiz harekeleme veya noktalamadan kaynaklanan ve kelimenin iskeletini değiştiren kıraat farklılıkları üzerine bilgi verilecektir.

5.1. Harekeleme ya da Noktalamadan Kaynaklanan Kıraat Farklılıkları

Yazmada mevcut olan kıraat vecihlerinin çoğu, harflerin noktalama ve harekelemesinde yapılan değişikliklerden kaynaklanmaktadır. Buna ilişkin durumlar aşağıda sıralanmaktadır:

Resim 16. el-'Ankebüt 29/55 (6b)



⁵⁰ Ebū 'Amr 'Osmān b. Sa'īd el-Endelusi ed-Dānī, *el-Muḩni* ' fi Resmī Meşāḩifi'l-Emşār, thk. Muhammed eş-Şādīk Kamḩāwī (Kāḩire: Mektebetu'l-Kulliyāti'l-Ezheriyye, ts.), 57.

⁵¹ Gānim ḩaddūri el-ḩamed, *'Ulūmu'l-ḩur'ān beyne'l-Maşādir ve'l-Maşāḩif* (Riyad: Merkezi Tefsir li'd-Dirāsati'l-ḩur'āniyye, 1439/2018), 35-36.

⁵² Tayyar Altıkulaç (ed.), *Mushaf-ı Şerif: Londra, British Library Nüshası* (İstanbul: IRCICA, 1439/2017), 363.

⁵³ Mehmet Emin Maşalı, *Tarih ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî* (Ankara: Otto Yayınları, 2022), 163.

⁵⁴ Terim hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Omar Hamdan vd., *Das Koranfragment (M a VI 166): mit Faksimile-Ausgabe* (Tübingen: Universitätsdruckerei Tübingen, 1443/2023), 123-124.

Elyazmasında “وَيَقُولُ” kelimesi kahverengi mürekkep tarafından “ونقول” şeklinde, mutekellim sigasıyla imla edilmiştir. Bu okuyuş eṭ-Ṭaberî'nin (ö.310/923) nakline göre Ebû 'Amr b. 'Alâ ile,⁵⁵ ed-Dânî'ye göre ise İbn Keşîr, Ebû 'Amr ve İbn 'Âmir ile⁵⁶ örtüşmektedir. Kırmızı mürekkep *nûn* harfinin üzerine bir çizgi daha ekleyerek tercihinin “وتقول” olduğunu belirtmiştir. Kelimeyi Ebû'l-Berhesem bu şekilde okumuştur.⁵⁷ Yeşil mürekkep *yâ* harfinin çizgilerini koyarak kelimeyi hakim görüşe muvafık kalarak “ويقول” şeklinde okumuştur.

Resim 17. el-'Ankebût 29/57 (7a)



Yazmada “ذَائِقَةُ الْمَوْتِ” kelimeleri “ذايقه الموت” şeklinde imla edilmiş, kırmızı mürekkep metni cumhurun kanaatine göre harekelemiştir. Yeşil mürekkep *tâ-i merbûṭayı ḍammeteyn* ile *tâ* harfini ise *kesra* ile harekelemiştir: “ذايقه الموت”.

Resim 18. el-'Ankebût 29/57 (7b)



'Âşim'in Ḥafs rivayetinde “تُرْجَعُونَ” şeklinde okunan kelime elyazmasında “يُرْجَعُونَ” şeklinde gaib sigasıyla imla edilmiştir. Kahverengi mürekkep *yâ* harfinin çizgilerini koymuş ve kırmızı mürekkep hareketleri tatbik etmiştir. Kaynaklarda bu okuyuş 'Âşim'in Şu'be rivayetiyle nakledilmektedir.

Resim 19. el-'Ankebût 29/61 (9a)



Yazmada “يُؤْفَكُونَ” kelimesi “تُؤْفَكُونَ” şeklinde, muhatab sigasıyla yazılmıştır. Kaynaklarda bu yazıma delalet eden bir açıklama bulunamamıştır.

Resim 20. el-'Ankebût 29/67 (11b)



Ayetin “أَفَبِلِطْلِ يُؤْمِنُونَ وَبِعِصْمَةِ اللَّهِ يُكَفِّرُونَ” kısmı, kahverengi mürekkeple cumhurun kanaatine göre imla edilmiş ve kırmızı mürekkeple aynı doğrultuda harekelenmiştir. Yeşil mürekkep ayeti “... تؤمنون... تكفرون” şeklinde okumuştur. Bu kıraat Sulemî, Ḥasan ve 'Âşim el-Caḥḍerî ile uyumludur.⁵⁸

⁵⁵ Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Cāmi'u'l-Beyān 'an Te'vili'Āyi'l-Ḳur'ān*, thk. 'Abdullāh b. 'Abdumuḥsin et-Turkî (Kāhire: Dāru Hecr, 2001), 18/132.

⁵⁶ Ebû 'Amr 'Osmān b. Sa'īd el-Endelusî ed-Dānî, *et-Teyṣīr fi'l-Ḳirā'āti's-Seb'a*, thk. Ḥātim Şāliḥ eḍ-Ḍāmin (Kāhire: Mektebetu's-Şaḥābe, 2008), 406.

⁵⁷ 'Abdu'l-Laṭīf el-Ḥaṭīb, *Mu'cemu'l-Ḳirā'āt* (Dımaşq: Dāru Sa'di'd-dīn, 2000), 7/121.

⁵⁸ Ḥaṭīb, *Mu'cemu'l-Ḳirā'āt*, 7/131.

Bunun yanı sıra kırmızı mürekkep kahverengi ile aynı konuma, *yā* harfinin altına çizgi koyarak genel kabule mutabık olduğunu göstermiştir. Bu ve benzeri örnekler kahverengi mürekkebi kullanan katip ile kırmızı mürekkebi kullanan katibin farklı kişiler olduğunu düşündürmektedir.

Resim 21. er-Rüm 30/34 (17a)



Kahverengi mürekkep “فَتَمَّتْ عَوَا ... تَعْلَمُونَ” kelimelerini muhatab sigasıyla imla etmiştir. Yeşil mürekkep *i‘cāmı* değiştirmek üzere *yā* harfinin çizgilerini ve *ḍamme* harekesini koymuş, dolayısıyla “فَتَمَّتْ عَوَا ... تَعْلَمُونَ” kıraatıyla okumuştur. Bu kıraat kaynaklarda şâz kıraatler arasında sayılmakta ve Ebū'l-‘Āliye'nin bu şekilde okuduğu aktarılmaktadır.⁵⁹ Kırmızı mürekkep kahverengi *i‘cām* çizgilerini tekrarlayarak kâtime muvafık olduğunu göstermiştir.

Resim 22. er-Rüm 30/35 (17a)



Bu ayette ve diğer bazı yapraklarda “عَلَيْهِمْ” kelimelerindeki *mīm* harfi sarı mürekkep tarafından *ḍamme* ile harekelenerek “عَلَيْهِمْ” şeklinde okunmuştur. Bu kıraat A‘rec, Kisā‘ī, İbn Keşīr, Ḳālūn ve Ya‘qūb tarafından tatbik edilmiştir.⁶⁰

Resim 23. er-Rüm 30/36 (18a)



Elyazmasında “يَقْنُطُونَ” kelimesindeki *nūn* harfi üç farklı veche imkan verecek şekilde *fetḥa* için yeşil, *ḍamme* için sarı, *kesra* için kırmızı mürekkeple harekelenmiştir. Ebū ‘Amr, el-Kisā‘ī ve Ya‘qūb *nūn* harfini *kesra* ile okumuştur.⁶¹

Resim 24. er-Rüm 30/40 (20b)



Yeşil mürekkep “تَشْرِكُونَ” kelimesinde *tā* harfinin noktalarını gaib sigasıyla okunacak şekilde *yā* harfi olarak değiştirmiş ve kelimeyi “تَشْرِكُونَ” olarak okumuştur. Ḥamza, el-Kisā‘ī, el-A‘meş, İbn Vessāb ve Ḥalef kelimeyi aynı şekilde kıraat etmiştir.⁶²

⁵⁹ Hüseyn b. Aḥmed İbn Ḥāleveyh, *Muḥtaşar fī şevāzī'l-Ḳur‘ān min Kitābi'l-Bedī‘* (Kāhire: Mektebetu'l-Mutenebbī, ts.), 117.

⁶⁰ Ḥaṭīb, *Mu‘cemu'l-Ḳirā‘āt*, 1/22. Aynı kullanım Ayasofya 23; 19b, 20a, 25a, 27a yapraklarında da mevcuttur.

⁶¹ Dānī, *et-Teyṣīr*, thk. eḡ-Ḍāmin, 403-404, 470. Ayrıca bk. Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurṭubī, *el-Cāmi‘ li Aḥkāmī'l-Ḳur‘ān*, thk. ‘Abdullāh b. ‘Abdu'l-muḥsin et-Turkī (Beyrūt: Mu‘essesetu'r-Risāle, 1467/2006), 16/435.

⁶² Ḥaṭīb, *Mu‘cemu'l-Ḳirā‘āt*, 7/163.

Resim 25. er-Rûm 30/50 (25a)



Ayette “تحي” kelimesi üç mürekkep tarafından da *yā* yerine *tā-i te'nīs* ile okunacak şekilde (تحي) harekelenmiştir. Ebū Ḥayve kelimeyi bu şekilde okuyanlar arasındadır.⁶³

Resim 26. er-Rûm 30/53 (26b)



Altın mürekkebin “بهدا” kelimesinde Ayasofya 23'teki iki harf tasarrufundan biri olduğu görülmektedir. Kahverengi mürekkep kelimeyi uzatma *elifi* ile imla etmiştir. Kırmızı mürekkep cumhura uygun şekilde harekelenmiştir. Altın mürekkep kelimeye *tā* harfinin noktalarını eklemiş, uzatma *elifinin* üzerini çizmiş, *hā* ve *dāl* harflerini birleştirmek üzere bir çizgi çizmiş ve kelimenin sonuna *yā* harfi eklemiştir. Dolayısıyla kelimeyi Ḥamza kıraatiyle örtüşerek açık *tā* harfi ve sakin *hā* ile “تهدى” şeklinde okumuştur.⁶⁴

Resim 27. Luḡmān 31/3 (30b)



Yeşil mürekkep “ورحمة” kelimesini cumhura uygun şekilde *ḍammeteyn* ile harekelenmiştir. Kırmızı mürekkep ise merfu olarak “ورحمة” harekelenmiştir. Bu yazım Ḥamza kıraati ile uyumludur.⁶⁵ Bu örnek, kırmızı mürekkebin cumhura uygun harekelenme yapmadığı nadir durumlardandır. Yazmanın genelinde yeşil mürekkep ihtilafli kıraatleri temsil ederken burada tersi durumla karşılaşmaktayız.

Resim 28. Luḡmān 31/6 (31b)



Yeşil mürekkep “ليضل” kelimesindeki *yā* harfini İbn Keşîr ve Ebū ‘Amr kıraatlerine uygun olarak “ليضل” şeklinde *fetḥa* ile harekelenmiştir.⁶⁶

Resim 29. 31/Luḡmān:6 (32a)



⁶³ Kurtubî, *el-Cāmi'*, thk. et-Turkî, 16/448.

⁶⁴ Dānî, *et-Teysîr*, thk. eđ-Ḍāmin, 461, 472.

⁶⁵ Dānî, *et-Teysîr*, thk. eđ-Ḍāmin, 473.

⁶⁶ Dānî, *et-Teysîr*, thk. eđ-Ḍāmin, 401, 473.

Yeşil mürekkep “وَيَجِدُهَا” kelimesindeki *zāl* harfini Ḥafs, Ḥamza ve el-Kisā’î kıraatleriyle örtüşecek şekilde mansub olarak harekelemiştir. Kırmızı mürekkep ise bu harfi merfu harekelemiştir. “وَيَجِدُهَا” okuyuşu Nāfi‘, İbn ‘Āmir, ‘Āşim ve Şu‘be kıraatlerine uygun düşmektedir.⁶⁷

Resim 30. Luḡmān 31/14 (36a)



Ayette “وَفَصْلَةٌ” kelimesi kırmızı mürekkep tarafından genel kanaate uygun harekelenmiştir. Yeşil mürekkep *fā* harfinin üzerine “وَفَصْلَةٌ” şeklinde *fetha* koymuştur. Bu okuyuş ‘Āşim el-Ceḥderī, Ebū Recā‘ el-‘Utāridī, Ya‘ḳūb, el-Ḥasan el-Başrī ve Ḳatāde ile uyumludur.⁶⁸

Resim 31. Luḡmān 31/20 (40a)



Yeşil mürekkep “يَعْمَةُ” kelimesini “نِعْمَةٌ” şeklinde merfu olarak harekelemiştir. Bu kıraat İbn Keşīr, İbn ‘Āmir, Ḥamza, el-Kisā’î ve ‘Āşim’in ravilerinden Şu‘be’nin okuyuşuna uygundur.⁶⁹

Resim 32. Luḡmān 31/23 (41b)



Yeşil mürekkep “يُحْزِنُكَ” kelimesindeki *yā* harfini ḍammeyle, “يُحْزِنُكَ” şeklinde, Nāfi‘ kıraatleriyle uyumlu okumuştur.⁷⁰

Resim 33. Luḡmān 31/24 (42a)



Yeşil mürekkep “نُصِطْرُهُمْ” kelimesindeki *nūn* harfinin altına *yā* olacak şekilde iki *i‘cām* çizgisi koymuştur. Kıraat kaynaklarında bulunamamıştır.

Resim 34. Luḡmān 31/24 (42a)



Ayette “نُصِطْرُهُمْ” kelimesi de yeşil mürekkeple *nūn* yerine *yā* harfi olacak şekilde noktalanmıştır. Kıraat kaynaklarında bulunamamıştır.

⁶⁷ Dānī, *et-Teysīr*, thk. eđ-Ḍāmin, 473-474.

⁶⁸ Ebu'l-Feth ‘Osmān İbn Cinnī, *el-Muḥteṣeb fi Tebyīni Vucūhi Sevāzī'l-Ḳirā'āt ve'l-İdāh 'anhā*, thk. ‘Alī en-Necdī; ‘Abdu'l-fettāh İsmā‘īl Şelebt Nāşif, ‘Abdu'l-ḥalīm en-Neccār (Kāhire: el-Meclisu'l-a'lā li'ş-Şu'uni'l-İslāmiyye, 1414/1994), 2/167. Krş. Corpus Coranicum (CC), “Kıraatler: Luḡmān 31/14” (04 Şubat 2024).

⁶⁹ Dānī, *et-Teysīr*, thk. eđ-Ḍāmin, 474.

⁷⁰ Ḥaṭīb, *Mu‘cemu'l-Ḳirā'āt*, 7/202.

Resim 35. Luḡmān 31/27 (43b)



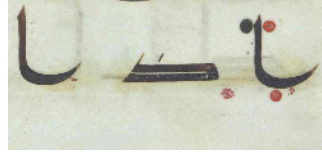
Yeşil mürekkep “وَالْبَحْرُ” kelimesini *manşûb* durumunda okumuştur: “وَالْبَحْرُ”. Bu okuyuş Ebū ‘Amr ile örtüşmektedir.⁷¹

Resim 36. es-Secde 32/9 (50b)



Yeşil mürekkep “سَوَّلَهُ” kelimesini imâle ile okunacak şekilde kesra ile harekelenmiştir. Bu tercihi Ḥamza, el-Kisâ’î ve Ḥalef ile örtüşmektedir.⁷²

Resim 37. es-Secde 32/10 (51a-51b)



“أَعْنَا (51a) ... أَعْنَا (51b)” kelimelerinde bir harfin aynı mürekkep tarafından iki hareke ile seslendirildiği görülmektedir. Kırmızı mürekkep *elif* harfini muhtemelen hemzenin okunuşunu da kapsayacak şekilde hem *fetḥa* hem de *kesra* ile harekelenmiştir. Yeşil mürekkep her iki *elif* harfini *fetḥa* ile harekelenmiştir. Harekelemede nadiren kullanılan altın mürekkep ise ikinci *elif* harfini kesralı okumuştur. Kıraat kaynaklarında ayetin çeşitli okunuşları hakkında bilgi vermektedir.⁷³

Resim 38. es-Secde 32/11 (52a)



Yeşil mürekkep “تُرْجَعُونَ” kelimesindeki *cīm* harfini “تُرْجَعُونَ” şeklinde harekelenmiştir. Zeyd b. ‘Alî, Ya’ḳûb, İbn Muḥayşin (ö.123/741) ve Muṭavvi’î (ö.381/ 991) bu kıraati tercih etmektedir.⁷⁴

Resim 39. es-Secde 32/12 (52a)



Yeşil mürekkep “تَرَى” kelimesini “تَرَى” şeklinde kesra ile harekelenmiştir. Bu kelimeyi Ebū ‘Amr, Ḥamza, el-Kisâ’î, Ḥalef ve İbn Zekvân *imâle* ile okumuştur. Ezraḳ ve Verş ise *taklîl* ile okumuştur.⁷⁵

Resim 40. el-Aḫzâb 33/9 (55a)

⁷¹ Dānî, *et-Teysîr*, thk. ed-Dāmin, 474.

⁷² Ḥaṭîb, *Mu‘cemu’l-Kirā’ât*, 7/223.

⁷³ Ayrıntılar için bk. el-Ḥaṭîb, *Mu‘cemu’l-Kirā’ât*, 7/223-224.

⁷⁴ Ḥaṭîb, *Mu‘cemu’l-Kirā’ât*, 7/226.

⁷⁵ Ḥaṭîb, *Mu‘cemu’l-Kirā’ât*, 7/226.



Yeşil mürekkep “بِمَا تَعْمَلُونَ” kelimesindeki *tā* harfini Ebū ‘Amr kıraatiyle örtüşecek şekilde gaib sigasıyla (بِمَا يَعْمَلُونَ) noktalamıştır.⁷⁶

Resim 41. el-Ahzâb 33/13 (57a)



Yeşil mürekkep “عَوْرَةٌ ... بَعْوَرَةٌ” kelimelerini *vāv* harfini kesra ile okuyarak “عورة ... بعورة” şeklinde harekelemiştir. Bu kıraat İbn ‘Abbās, İbn Ya‘mer, Ebū Recā’, Ğatāde ve Ebū ‘Abdusselām ile mutabıktır.⁷⁷

Resim 42. el-Ahzâb 33/16 (58b)



Kırmızı mürekkep “لَا تُمَنِّعُونَ” kelimesini kıraat farklılığını gösterecek şekilde noktalamış ve “ لَا يُمَنِّعُونَ” şeklinde harekelemiştir. Bu okuyuş Ya‘ġūb el-Ĥaḍramī’den nakledilmektedir.⁷⁸

Resim 43. el-Ahzâb 33/19 (60a)



Yeşil mürekkep “جَاءَ” kelimesini *imāle* ile okunacak şekilde *kesra* ile harekelemiştir. Bu kelimeyi Ĥamza *imāle* ile okumuştur.⁷⁹

Resim 44. el-Ahzâb 33/20 (61b)



Yeşil mürekkep “يَحْسِبُونَ” kelimesini cumhurun kanaatine uygun şekilde harekelemiş, kırmızı mürekkep *kesra* ile “يَحْسِبُونَ” harekelemiştir. Bu okuyuş Nāfi‘, İbn Keşīr, Ebū ‘Amr ve el-Kisā’ī ile uyumludur.⁸⁰

⁷⁶ Dānī, *et-Teysīr*, thk. eḡ-Ġāmin, 475.

⁷⁷ İbn Cinnī, *el-Muḥteṣeb*, thk. Nāşif, 2/176.

⁷⁸ Ĥaṭīb, *Mu‘cemu’l-Ķirā‘āt*, 7/262-263.

⁷⁹ Ĥaṭīb, *Mu‘cemu’l-Ķirā‘āt*, 2/79; 7/264.

⁸⁰ Dānī, *et-Teysīr*, 342.

Resim 45. el-Ahẓāb 33/21 (62b)



Kırkız mürekkep “إِسْوَةٌ” kelimesini cumhurun kanaatine uygun şekilde “إِسْوَةٌ” kesra ile harekelenmiştir. Bu kıraat kaynaklarda Hicāz ekolünün görüşü olarak nakledilmektedir. Yeşil mürekkep ise ‘Āşım kıraatinde olduğu gibi *ḍamme* ile harekelenmiştir.⁸¹

Resim 46. el-Ahẓāb 33/22 (63a)



Yeşil mürekkep “رَاءَ” kelimesini *rā* harfini *imāle* ile okunacak şekilde kesra ile “رَا” harekelenmiştir. Bu okuyuş kıraat kaynaklarında Ebū Bekr, Hāzma ve Hālef’e nisbet edilmektedir.⁸² Altın mürekkep *rā* harfini *fethā*, *elifi* ise kesra ile harekelenmiştir. Şu ‘be’nin kıraatı bu şekildedir.⁸³

Resim 47. el-Ahẓāb 33/23 (64a)



Yeşil mürekkep “فَقَصَىٰ” kelimesinde bulunan *yā* harfine *imāle* ile okunacak şekilde kesra koymuştur. Bu kıraat Hāzma, el-Kisā’î ve Hālef ile mutabıktır.⁸⁴

Resim 48. el-Ahẓāb 33/24 (64b)



Yeşil mürekkep “شَاءَ” kelimesini *imāle* ile okumuştur. Bu okuyuş İbn Zekvān, Hālef b. Hāzma ve Hāzma’ya atfedilmektedir.⁸⁵

Resim 49. el-Ahẓāb 33/26 (65b)



Yeşil mürekkep “صَيَّا صِيَهُمْ” kelimesindeki *he* harfini *ḍamme* ile harekelenmiştir. Bu kıraat Ya’kūb ile uyumludur.⁸⁶

⁸¹ Hāzma, *Mu‘cemu’l-Kirā’āt*, 7/268-269.

⁸² Dānī, *et-Taysir*, thk. ed-Dāmin, 343.

⁸³ Hāzma, *Mu‘cemu’l-Kirā’āt*, 7/269.

⁸⁴ Hāzma, *Mu‘cemu’l-Kirā’āt*, 7/270.

⁸⁵ Hāzma, *Mu‘cemu’l-Kirā’āt*, 7/271.

⁸⁶ Hāzma, *Mu‘cemu’l-Kirā’āt*, 7/273.

5.2. Kelimenin İskeletini Değiştiren Kıraat Farklılıkları

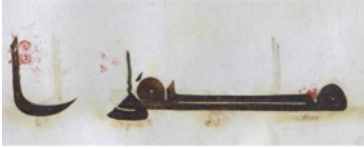
Elyazmasında kelimenin iskeletini değiştiren beş kıraat farklılığı tespit edilmiştir. Bunların tamamı *elifin* isbat edilerek sonradan ilave edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ayasofya 23'te kâtibin kendi tasarrufundaki bir düzeltme bulunmamaktadır. Tüm düzeltmeler farklı mürekkepler tarafından kaydedilmiştir. Dört yerde yeşil, bir yerde sarı mürekkeple metne harf eklenme ya da çıkarılması suretiyle müdahale edilmiştir.

Resim 50. er-Rüm 30/50 (25a)



Elyazmada “ءأثر” kelimesi kahverengi mürekkep tarafından aynı şekilde *resm* edilmiş, yeşil mürekkep *ṣā* harfinden sonra *elif* harfini ilave etmiştir. Ayrıca yeşil mürekkep, kırmızı *fetha* mevcut olmasına rağmen *elif* harfinin üstüne bir nokta daha eklemiştir. Kıraat kaynaklarına göre İbn ‘Āmir, Ḥafṣ, Ḥamza ve el-Kisā’ī kelimeyi çoğul okumuş; Nāfi‘, İbn Keṣīr, Ebū ‘Amr ve Şu‘be ise tekil haliyle okumuştur.⁸⁷

Resim 51. er-Rüm 30/51 (26a)



Yeşil mürekkep “مصفراً” şeklinde resmedilen kelimeye *uzatma elifi* ekleyerek “مصفرا” şeklinde okumuştur. Kıraat kaynaklarında bu okuyuş Cenāḥ b. Ḥubeys'ten nakledilen şaz bir kıraat olarak geçmektedir.⁸⁸

Resim 52. er-Rüm 30/53 (26b)



Elyazmada “تهدي” kelimesinde altın mürekkebin Ayasofya 23'teki diğer görülmektedir. Kahverengi mürekkep kelimeyi *uzatma elifi* ile imla etmiştir. Kırmızı mürekkep cumhura uygun şekilde harekelemiştir. Altın mürekkep kelimeye *tā* harfinin noktalarını eklemiş, *uzatma elifinin* üzerini çizmiş, *hā* ve *dāl* harflerini birleştirmek üzere bir çizgi çizmiş ve kelimenin sonuna *yā* harfini eklemiştir. Dolayısıyla kelimeyi Ḥamza kıraatiyle örtüşecek şekilde açık *tā* harfi ve sakin *hā* ile “تهدي” okumuştur.⁸⁹

Resim 53. Luḡmān 31/18 (38b)



⁸⁷ Dānī, *et-Teysīr*, thk. eđ-Ḍāmin, 471.

⁸⁸ İbn Ḥāleveyh, *Muḥtaṣar*, 117.

⁸⁹ Dānī, *et-Teysīr*, thk. eđ-Ḍāmin, 461, 472.

Yeşil mürekkep “تَصَوَّرَ” kelimesine *elif* harfi ekleyerek “تصاعر” şeklinde okumuştur. Bu okuyuş Nâfi‘, Ebû ‘Amr, Ĥamza ve el-Kisā‘ī ile örtüşmektedir.⁹⁰

Resim 54. Aḥzāb 33/20 (62a)



Yeşil mürekkep “يَسْأَلُونَ” kelimesine *elif* harfi ekleyerek “يسألون” şeklinde okumuştur. Yazmada *şedde* gösterilmediğinden iki farklı okuyuş mümkün görünmektedir: Birincisi *hemzenin elife* ibdâli ile ortaya çıkan “يسألون” okuyuşu; diğeri ise *sîn* harfinin *şeddelenmesi* ile oluşan “يسأءلون” okuyuşu. İkinci okuyuş kıraat kaynaklarında *Ḳatāde*, *Ya‘ḳūb* ve *Ḥasan-ı Başrī’ye* atfedilmektedir.⁹¹

Yukarıda sunulan örnekler bağlamında elyazmasındaki kıraat tercihlerine dair şu sonuçlara ulaşılmıştır: Elyazmasında kırmızı mürekkebin ağırlıklı olarak *Ḥafıs ‘an ‘Āşım* kıraatini temsil ettiği görülmektedir. 31b ve 32a yapraklarındaki “وَيَتَّخِذَهَا” kelimesinde kırmızı ve yeşil mürekkeplerin hareke ve *i‘cām* pratikleri değişmiştir. Her iki durumda da kırmızı ya da yeşil mürekkep tek bir kıraati takip etmemektedir; birbirini tamamlayarak kelimenin farklı vecihlerini uygulamaktadır. Yeşil ve sarı mürekkepler kıraat farklılıklarını yansıtırken yukarıda örneklenen iki kelimde bu kuralın uygulanmadığı tespit edilmektedir. Bu örnekler bizi özellikle kırmızı ve yeşil mürekkeplerin farklı kıraatlere işaret etmek amacıyla eş zamanlı uygulandığı ihtimaline götürmektedir.

Sonuç

Ayasofya 23, Süleymaniye Kütüphanesinde mevcut Abbâsî dönemi (9-10. yüzyıl) parşömen üzerine Kûfî hattıyla yazılmış elyazma bir mushaf bölümüdür. Mushafın 12 farklı koleksiyona dağılmış bilinen 344 yaprağı bulunmaktadır. Katalog bilgileri incelendiğinde söz konusu fragmanların boyutlarının birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Bu husus ilk bakışta aynı mushafa aidiyeti sorgulatsa da dönemin parşömen üretme teknikleri göz önünde bulundurulduğunda bu farklılık olağan kabul edilmektedir. Okunabilirlik düzeyi yüksek elyazmasında süsleme konusunda sadece ayet sonu ve cüz işaretleri, sure başları ve iç kapakta yer alan ebru sayfası örneklik oluşturur. Elyazmasında, satır düzenine dahil bir şekilde harekeleme ve *i‘rāba* konu olması bakımından üç çeşit noktalama uygulanmıştır. Büyük oranda resm-i Osmānî ile uyumlu olan Ayasofya 23 harekeli bir metindir. Ancak harekeleme sistemi kelimenin ortasında düzenli değildir. İmla bağlamında *elif* harfinin hazifli yazılması dikkat çekmektedir. Kayda değer bir başka husus, *hemze* ile yazılan kelimelerin imlasında ve kelime sonlarındaki *elif maḳsūra* harfini göstermek üzere *yā* harfinin kürsü olarak kullanılmasıdır. Bu uygulama ile Osman Mushaflarında da karşılaşılmaktadır. Elyazması büyük oranda *Ḥafıs ‘an ‘Āşım* kıraatini temsil etmektedir (kırmızı mürekkep). Buna mukabil 39 kıraat farklılığı tespit edilmiştir. Bunlardan 14 tanesi Ebû ‘Amr kıraatiyle, 14 tanesi *Ḥamza* kıraati ile örtüşmektedir. Ek olarak yazmada üç adet *şâz* kıraat bulunmaktadır. Kıraatlerdeki yoğunluğun dağılımı bu şekilde olmakla birlikte elyazmasında karma kıraat metodunun kullanıldığı tespit edilmektedir. Dolayısıyla elyazması birçok kıraati aynı anda içermektedir. Bu bağlamda bu elyazması özellikle farklı kıraat uygulamaları bakımından mushaf ilimleri araştırmaları için bilgiler sunmaktadır.

⁹⁰ Dānī, *et-Teysīr*, thk. ed-Ḍāmin, 474.

⁹¹ Ḥaṭīb, *Mu‘cemu’l-Ḳirā‘āt*, 7/267-268

Yazmanın menşesine dair incelemelerin sürdürülmesi gerekmektedir. Kardeş nüshalarıyla birlikte mushafın elimizde olan tüm varaklarının tahlil edilmesi daha kapsayıcı sonuçlara ulaştıracaktır.

Tablo 2. Ayasofya 23 ve Aynı Mushafa Ait Olan Yapraklarda Bulunan Ayetlerin Mushaf Tertibine Göre Tasnifi

Elyazması	Varak Sayısı	Muhteva
Fransa Millî Kütüphanesi (Paris) Arabe 350a	1-8	2/el-Bağara: 22-30, 86-91, 93-95
Freer Gallery of Art (Washington) 37.6	1-32	2/el-Bağara: 191-232, 233
Fransa Millî Kütüphanesi (Paris) Arabe 350a	9-16	2/el-Bağara: 259-268
Fransa Millî Kütüphanesi (Paris) Arabe 350a	17-20	3/Âl-i 'İmrân: 93-101
Kraliyet Kütüphanesi (Kopenhag) XLII (6c)	4	3/Âl-i 'İmrân: 102-103
Fransa Millî Kütüphanesi (Paris) Arabe 350a	21-64	3/Âl-i 'İmrân: 159-164, 5/el-Mâ'ide: 83-90, 6/el-En'âm: 91-93, 138-47, 9/et-Tevbe: 46-80, 12/Yûsuf: 43- 50, 15/el-Hicr: 1-27, 80-16/en-Nahl:10
Gotha Araştırma Kütüphanesi	7	17/el-İsrâ': 19-25
Fransa Millî Kütüphanesi (Paris) Arabe 350a	65, 67-79	17/el-İsrâ': 29-31, 41-46, 51-55, 18/el-Kehf: 32-50, 70-73
Topkapı Sarayı (İstanbul) Emanet Hazinesi 26	14-17	18/el-Kehf: 97-109
Topkapı Sarayı (İstanbul) Emanet Hazinesi 26	18-19	20/Tâ-Hâ: 102-107, 120-123
Fransa Millî Kütüphanesi (Paris) Arabe 350a	80	21/el-Enbiyâ': 14-18
Gotha Araştırma Kütüphanesi 452	6	21/el-Enbiyâ': 24-27, 38-40, 53-59
Fransa Millî Kütüphanesi (Paris) Arabe 350a	81-84	23/el-Mu'minûn: 7-15, 32-38
Kraliyet Kütüphanesi (Kopenhag) Cod. Arab. 40	28-51	23/el-Mu'minûn: 50-24/en-Nür: 26
Kraliyet Kütüphanesi (Kopenhag) Cod. Arab. 42	5	24/en-Nür: 48-51
Kraliyet Kütüphanesi (Kopenhag) Cod. Arab. 42	6	24/en-Nür: 59-60
Fransa Millî Kütüphanesi (Paris) Arabe 350a	87-96, 66	24/en-Nür: 60-61, 25/el-Furkân: 1-3, 64- 75, 26/eş-Şu'arâ': 2-5, 14-19, 71-77, 104- 109, 27/en-Neml: 40-42
Chester Beatty Kütüphanesi (Dublin) 1407	1	29/el-'Ankebût: 44-45
Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul) Ayasofya 23	1-11	29/el-'Ankebût: 45-68
İslam Eserleri Müzesi (Berlin) I.2211	8-15, 19-20	30/er-Rûm: 1-24
Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul) Ayasofya 23	12-47	31/Luqmân: 1-34
Chester Beatty Kütüphanesi (Dublin) 1407	1-17	31/Luqmân: 34-32
İslam Eserleri Müzesi (Berlin) I.2211	1-2, 16-17, 21, 18, 3-6	32/es-Secde: 20-33: Sure Başlığı; 33/el- Ahzâb: 3-9
Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul) Ayasofya 23	55-67	33/el-Ahzâb: 9-30
Chester Beatty Kütüphanesi (Dublin) 1407	3-4	33/el-Ahzâb: 30
Herzog August Kütüphanesi (Wolfenbüttel) Cod. Guelph. 12.11 Aug. 2º	1-5	37/eş-Şaffât: 114-121, 159-163, 167-179
Fransa Millî Kütüphanesi (Paris) Arabe 350a	97-98	38/Şâd: 3-8
Herzog August Kütüphanesi (Wolfenbüttel) Cod. Guelph. 12.11 Aug. 2º	6	38/Şâd: 13-18
Bodleian Kütüphanesi (Oxford) Marsh. 178	15-33	38/Şâd: 18-72, 81-39/ez-Zumer: 2, 5-7, 18- 20
Fransa Millî Kütüphanesi (Paris) Arabe 350a	99-141	39/ez-Zumer: 21-29, 42/eş-Şürâ: 30-48, 52/eṭ-Ṭûr: 11-47, 53/en-Necm: 21-54/el- Kamer: 1-45, 92/el-Leyl: 14-21, 93

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar (ed.). *Mushaf-ı Şerif: Londra, British Library Nüshası*. İstanbul: IRCICA, 1439/2017.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan İlk Mushafklar Üzerine Bir İnceleme: Mesâhif-i Kadîme*. İstanbul: IRCICA, 2015.
- Arberry, Arthur J. *The Koran Illuminated: A Handlist of the Korans in the Chester Beatty Library*. Dublin: Hodges Figgis Co., 1967.
- Bergsträßer, Gotthelf-Otto Pretzl. "Die Geschichte des Korantexts". *Geschichte des Qorāns*. ed. Theodor Nöldeke. Leipzig: Dieterich, 1938.
- BnF, Bibliothèque nationale de France. "Jean-Louis Asselin de Cherville". Erişim 07 Şubat 2024. <https://heritage.bnf.fr/bibliothequesorient/en/j-l-asselin-cherville-art>
- CC, Corpus Coranicum. "Det Kongelige Bibliotek (The Royal Library): Cod. Arab. 40". Erişim 08 Şubat 2024. <https://corpuscoranicum.de/de/manuscripts/514?sura=023&verse=050>
- CC, Corpus Coranicum. "Det Kongelige Bibliotek (The Royal Library): Cod. Arab. 42". Erişim 08 Şubat 2024. <https://corpuscoranicum.de/de/manuscripts/516?sura=001&verse=000>
- CC, Corpus Coranicum. "Kiraatler: Loqmān 31/14". Erişim 04 Şubat 2024. <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/31/verse/14/variants>
- CC, Digital Bodleian. "Bodleian Library MS. Marsh 178". Erişim 07 Şubat 2024. <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/c5eb7fc8-d23b-4564-8ba8-d827c40ecd09/surfaces/d61c860a-9d22-4e1e-ae6d-e109d1577ba4/>
- Cunbur, Müjgan. "Kanunî Devrinde Kitap Sanatı, Kütüphaneleri ve Süleymaniye Kütüphanesi". *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 17/3 (1968), 134-142.
- Dānī, Ebū 'Amr 'Osmān b. Sa'īd el-Endelusī. *el-Muḫni' fī Resmī Meşāhifi'l-Emşār*. thk. Muḫammed eş-Şādīk Ḳamḫāwī. Ḳāhire: Mektebetu'l-Kulliyāti'l-Ezheriyye, ts.
- Dānī, Ebū 'Amr 'Osmān b. Sa'īd el-Endelusī. *et-Teysīr fī'l-Ḳirā'āti's-Seb'a*. thk. Ḥātim Şālīḥ eḍ-Ḍāmin. Ḳāhire: Mektebetu's-Şaḫābe, 2008.
- Dānī, Ebū 'Amr 'Osmān b. Sa'īd. *el-Muḫkem fī Naḫḫi'l-Meşāhif*. thk. 'İzzet Ḥasan. Dimesşk: Dāru'l-Fikr, 1418/1997.
- Dener, Halit. *Süleymaniye Umumi Kütüphanesi*. İstanbul: Maarif Basmevi, 1957.
- Déroche, François. *Les manuscrits du Coran: Aux origines de la calligraphie coranique*. Paris: Bibliothèque Nationale, 1983.
- Déroche, François. *The Abbasid Tradition: Qur'ans of the 8th to the 10th centuries AD*. 4 Cilt. London: Nour Foundation in association with Azimuth Editions and Oxford University Press, 1992.
- DM, Digital Mushaf. "The Provenance of DM1". Erişim 20 Temmuz 2024. <https://digitalmushaf.bodleian.ox.ac.uk/mushaf-dm/the-provenance-of-dm1/>
- Durmuş, İsmail. "Hemze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/190-193. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dutton, Yasin. "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts-Part I". *Journal of Qur'anic Studies* 1/1 (1999), 115-140.
- Erünsal, İsmail E. "Ayasofya Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/212-213. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Erünsal, İsmail E. *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Hamdan, Omar vd. *Das Koranfragment (M a VI 166): mit Faksimile-Ausgabe*. Tübingen: Universitätsdruckerei Tübingen, 1443/2023.
- Hamdan, Omar. *Das Koranfragment (M a VI 157): mit Faksimile Ausgabe*. Tübingen: Universitätsdruckerei Tübingen, 1443/2022.
- Ḥamed, Ġānim Ḳaddūrī. *'Ulūmu'l-Ḳur'ān beyne'l-Maşādir ve'l-Maşāhif*. Riyad: Merkezu Tefsīr li'd-Dirāsāti'l-Ḳur'āniyye, 1439/2018.
- Ḥaṭīb, 'Abdu'l-Laṭīf. *Mu'cemu'l-Ḳirā'āt*. Dimaşk: Dāru Sa'dī'd-dīn, 2000.
- İbn Cinnī, Ebu'l-Fetḫ 'Osmān. *el-Muḫteseb fī Tebyīni Vucūhi Şevāzzi'l-Ḳirā'āt ve'l-İḍāḫ 'anhā*. thk. 'Alī en-Necdī Nāşif, 'Abdu'l-fettāḫ İsmā'īl Şelebī, 'Abdu'l-ḫalīm en-Neccār. Kāhire: el-Meclisu'l-a'lā li's-Şu'uni'l-İslāmiyye, 1414/1994.

- İbn Hâleveyh, el-Ḥuseyn b. Aḥmed. *Muḥtaşar fî şevâzzî'l-Ḳur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*. Ḳâhire: Mektebetu'l-Mutenebbî, ts.
- İbn Manzûr, Muḥammed b. Mukerrem. *Lisānu'l-'Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1955-56.
- İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muḥammed b. İshâk *Kitâbu'l-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978.
- Ḳâdî, 'Abdulfettâḥ b. 'Abdulḡanî. *el-Ferâ'idu'l-Ḥisân fî 'Addi 'Âyi'l-Ḳur'ân*. Medîne: Mektebetu'd-Dâr, 1404.
- Karatay, Fethi Edhem. *Topkapı Sarayı Müzesi Arapça Yazmalar Kataloğu: Kur'ân, Kur'ân İlimleri, Tefsirler*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1962.
- Kaya, Nevzat. "Süleymaniye Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ḳurṭubî, Muḥammed b. Aḥmed. *el-Câmi' li Aḥkâmî'l-Ḳur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdu'l-muḡsin et-Turkî. 24 Cilt. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1467/2006.
- Kürkçüoğlu, Kemâl Edîb. *Süleymaniye Vakfiyesi*. Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü, 1962.
- Marx, Michael (Manssur Karamzadeh desteğiyle). "Süleymaniye Library (Süleymaniye Kütüphanesi): Ayasofya 23", içinde: *Manuscripta Coranica*, Michael Marx vd. (ed.), Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Erişim 18 Kasım 2024. <https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/1899/page/1v?sura=33&verse=19>
- M.YEK, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Mühür Veri Tabanı. "Sultan II. Bâyezid Mührü". Erişim 07 Haziran 2024. <https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0048>
- M.YEK, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Mühür Veri Tabanı. "Sultan I. Abdulhamid Mührü". Erişim 07 Haziran 2024. <https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0728>
- Macit, Muhittin (ed.). *"Kutsal Risâlet" Yazma Mushaf Sergisi Kataloğu*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022b.
- Macit, Muhittin. "Sunuş". *"Kutsal Risâlet" Yazma Mushaf Sergisi Kataloğu*. 6. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022a.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2022.
- Möller, Johann Heinrich. *Catalogus Librorum tam manuscriptorum quam impressorum qui Sectzenio in Oriente empti in Bibliotheca Gothana asservantur: Accessit de numis orient alibus in numophylacio Gothano asservatis dissertatio*. 2 Cilt. Gotha: Glaser, 1825.
- Möller, Johann Heinrich. *Paläographische Beiträge aus den Herzoglichen Sammlungen in Gotha: Orientalische Paläographie*. Eisleben: G. Reichardt, 1844.
- Necipoğlu, Gülrü vd. *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. 14 Cilt. Leiden & Boston: Brill, 2019.
- Pertsch, Wilhelm. *Die orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha, Dritter Theil: Die arabischen Handschriften*. 5 Cilt. Gotha: Perthes, 1878.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Ḳur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḡsin et-Turkî. Kahire: Dâru Heçr, 2001.
- Velioğlu, Menderes. *Bir Kültür Kurumunun Kurum Kültürü: Tarihi, Öyküleri ve Emektarlarıyla Süleymaniye Kütüphanesi*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Uzmanlık Tezi, 2010.
- Whelan, Estelle. "Writing the Word of God: Some Early Qur'ân Manuscripts and Their Milieux, Part I". *Ars Orientalis* 20 (1990), 113-147.
- YEK, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. "Ayasofya 23". Erişim 21 Aralık 2023. <https://portal.yek.gov.tr/works/search/full>
- YEK, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. "Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi". Erişim 10 Eylül 2023. <http://www.suleymaniye.yek.gov.tr/>

Ekler

Ek 1. Ayasofya 23 Envanter Numaralı Mushaftan Varak Örnekleri



42a



54a



63a

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Web of Science'ta İndekslenen Türkiye Adresli İlahiyat Dergilerinin Araştırma Performansı

Research Performance of Turkish Theological Journals Indexed in Web of Science

Üsâme BALIKÇI

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Arş. Gör. | Res. Asst.

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi

Sakarya University, Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religious Sciences,

Psychology of Religion

Sakarya, Türkiye

usamebalicki@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6095-4151>

Halil İbrahim YILMAZ

Arş. Gör. | Res. Asst.

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi

Sakarya University, Faculty of Theology

Department of Islamic History and Arts

Islamic History

Sakarya, Türkiye

hibrahimiyilmaz@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9607-2794>

Enes DURMUŞ

Arş. Gör. | Res. Asst.

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam

Sakarya University, Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Sciences, Kalam

Sakarya, Türkiye

enesdurmus@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6189-0348>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 30.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 16.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Balıkçı, Üsâme vd. "Web of Science'ta İndekslenen Türkiye Adresli İlahiyat Dergilerinin Araştırma Performansı". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 755-783. <https://doi.org/10.14395/hid.1525164>

Yazar Katkı Oranları:

Araştırmanın Tasarımı: Yazar-1 (%35) Yazar-2 (%35) Yazar-3 (%30)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%35) Yazar-2 (%35) Yazar-3 (%30)

Araştırma-Veri Analizi-Doğrulama: Yazar-1 (%35) Yazar-2 (%35) Yazar-3 (%30)

Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%35) Yazar-2 (%35) Yazar-3 (%30)

Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi: Yazar-1 (%35) Yazar-2 (%35) Yazar-3 (%30)

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanması sırasında yazarlar 'proof reading' amacıyla ChatGPT'yi kullanmıştır. Bu araç/hizmeti kullandıktan sonra yazarlar içeriği gerektiği gibi gözden geçirip düzenlemiş ve yayının içeriğinin tüm sorumluluğunu üstlenmiştir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Author Contribution Rates:

Conceptualization: Author-1 (%35) Author-2 (%35) Author 3 (%30)

Data Curation: Author-1 (%35) Author-2 (%35) Author 3 (%30)

Investigation-Analysis-Validation: Author-1 (%35) Author-2 (%35) Author 3 (%30)

Writing: Author-1 (%35) Author-2 (%35) Author 3 (%30)

Writing-Review & Editing: Author-1 (%35) Author-2 (%35) Author 3 (%30)

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: During the preparation of this study, the authors used ChatGPT for the purpose of proof reading. After utilizing this tool/service, the authors reviewed and edited the content as necessary and assumed full responsibility for the content of the publication.

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

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

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

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

Research Performance of Turkish Theological Journals Indexed in Web of Science

Abstract

This study presents a comprehensive bibliometric analysis of ten Turkish theology journals indexed in the “Religion” category in Web of Science (WoS). The main objective of the study is to examine the research performance of these journals in the international academic platform, to evaluate their visibility and impact, and to offer some solutions. As in other fields, bibliometric analyses has become increasingly important in the field of theology in recent years. Such analyses help to monitor and measure publication quality as well as academic performance. However, there is no comprehensive bibliometric analysis on theological journals in Türkiye. In this context, this study aims to determine the international visibility and impact of WoS-indexed theological journals in Türkiye. The study is expected to contribute to similar bibliometric analyses in the field of theology and to fill the gaps in the literature. All data used in the study were obtained from the WoS database. The raw data extracted from the database were checked and made ready for analysis after the necessary data cleaning. Bibliometrix (R software package) and VOSviewer, which are professional applications in this field, were used to perform bibliometric analysis of these data. The data were evaluated based on various metrics, such as the number and type of published articles, number of citations, and author collaboration. In addition, details such as the annual growth rates of the journals and the most cited articles were also analyzed. The key findings of the study are as follows: As a result of the profiles and comparative analyses of the journals, it was found that Türkiye is one of the leading countries with ten journals, ranking sixth among the countries with journals indexed in the WoS “Religion” category. The inclusion of new theological journals in the WoS index in recent years shows that Türkiye is well positioned in international academic journalism in the field of theology, with a growing influence through collective experience. The fact that all the journals are open access (through the DergiPark system) enables the articles in these journals to reach a wide readership in the international academic community. The national and international collaborative networks of authors publishing in these journals, influential articles and the development processes of the journals were analyzed in detail. Accordingly, names such as Ali Ayten, Ayfer Gedikli and Seyfettin Erdoğan stand out among the most influential writers. Sakarya Univ., Cumhuriyet Univ., and Erciyes Univ. are the prominent institutions in terms of the total number of publications. At the same time, Sakarya Univ., Marmara Univ., and Recep Tayyip Erdoğan Univ. are the institutions with the highest number of cooperation networks. While Azerbaijan, the USA and Kyrgyzstan stand out as countries with international cooperation in publishing, the article emphasizes the need to increase the rate of publications with international cooperation and the importance of journals being included in higher indexes. In addition, the lack of studies on gender distribution analysis was highlighted and the importance of this issue for journals in the future was mentioned. The study mentions the total publication-citation ratio and the cumulative number of publications of the journals by years and includes the most influential articles. Again, the language of publication in these journals was examined and it was found that articles written in English were slightly more effective and had a higher citation potential. The study also carried out keyword analyses of these articles. Issues such as which topics are covered more, which concepts are used more frequently, and how often they are used are discussed. All these findings show how the theological journals in Türkiye have gained a place in the academic community worldwide. As a result, the international academic performance of Turkish theological journals has been comprehensively evaluated and it has been revealed that these journals have an important place in the academic community.

Keywords: Religious Sciences, Theology, Academic Journal, Web of Science, Bibliometric Analysis, Research Performance, Türkiye.

Web of Science’te İndekslenen Türkiye Adresli İlahiyat Dergilerinin Araştırma Performansı

Öz

Bu çalışma, Web of Science’te (WoS) “Religion (Din)” kategorisinde indekslenen Türkiye adresli ilahiyat alanındaki on derginin kapsamlı bir bibliyometrik analizini sunmaktadır. Çalışmanın amacı, bu dergilerin uluslararası akademik platformdaki araştırma performanslarını incelemek, görünürlük ve etkilerini değerlendirmek ve bazı çözüm önerileri sunmaktır. Diğer alanlarda olduğu gibi son yıllarda ilahiyat alanında da bibliyometrik analizlerin önemi artmaktadır. Bu tür analizler, akademik performansın yanı sıra yayın kalitesinin de izlenmesine ve ölçülmesine yardımcı olmaktadır. Ancak, Türkiye’deki ilahiyat dergileri üzerine yapılmış kapsamlı bir bibliyometrik analize rastlanmamıştır. Bu bağlamda, çalışmayla Türkiye’deki WoS indeksli ilahiyat dergilerinin uluslararası görünürlüğü ve etkisinin analiz edilmesi hedeflenmektedir. Çalışmanın, ilahiyat alanında benzer bibliyometrik analizlerin yapılmasına ve literatürdeki boşlukların doldurulmasına katkılar sağlaması beklenmektedir. Araştırmada kullanılan tüm veriler, WoS veri tabanından elde edilmiştir. Veri tabanından çekilen ham veriler, kontrol edilip gerekli veri temizliği yapıldıktan sonra analiz için hazır hale getirilmiştir. Bu verilerin bibliyometrik analizini gerçekleştirmek için bu konudaki profesyonel uygulamalardan olan Bibliometrix (R yazılım programı paketi) ve VOSviewer kullanılmıştır. Veriler, yayımlanan makalelerin sayısı, türü, atıf sayısı,

yazar iş birliği gibi çeşitli metrikler üzerinden değerlendirilmiştir. Ayrıca, dergilerin yıllık büyüme hızları ve en çok atıf alan makaleler gibi detaylar da incelenmiştir. Makalenin önemli bulgularına bakılacak olursa, dergilerin profilleri ve karşılaştırmalı analizleri sonucunda Türkiye'nin, WoS "Religion" kategorisinde taranan dergilere sahip ülkeler arasında on dergiyle altıncı sırada yer alarak önde gelen ülkelere göre bir adım önde olduğu tespit edilmiştir. Son yıllarda yeni ilahiyat dergilerinin WoS indeksine kabul edilmesi, Türkiye'nin ilahiyat alanındaki uluslararası akademik dergilerde kolektif bir tecrübeyle yükselişe geçen bir etkiye sahip olarak iyi bir konumda olduğunu göstermektedir. Dergilerin tamamının (DergiPark sistemi aracılığıyla) açık erişimli olması ise bu dergilerdeki makalelerin, uluslararası akademik camiada geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmasını sağlamaktadır. Bu dergilerde yayın yapan yazarların ulusal ve uluslararası iş birliği ağı, etkili makaleler ve dergilerin gelişim süreçleri detaylı olarak analiz edilmiştir. Buna göre en etkili yazarlar arasında Ali Ayten, Ayfer Gedikli ve Seyfettin Erdoğan gibi isimler öne çıkmaktadır. Kurum bazında yapılan analizde ise Sakarya Ü., Cumhuriyet Ü. ve Erciyes Ü. toplam yayın sayısı ile öne çıkan kurumlar olurken; Sakarya Ü., Marmara Ü. ve Recep Tayyip Erdoğan Ü. ise en fazla iş birliği ağına sahip kurumlardır. Azerbaycan, ABD ve Kırgızistan uluslararası yayın iş birliği yapılan ülkeler olarak öne çıkarken, makalede uluslararası iş birliğiyle yapılan yayının oranının daha da artırılmasının gerekliliği ve bilhassa dergilerin daha üst indekslerde yer almasındaki önemi vurgulanmıştır. Ayrıca, cinsiyet dağılımı analizine yönelik çalışmaların eksikliğine işaret edilmiş, gelecekte dergileri bekleyen bu meselenin önemine değinilmiştir. Çalışmada dergilerin yıllara göre toplam yayın-atıf oranına ve kümülatif yayın sayısına dikkat çekilmiş, en etkili makalelerin hangileri olduğuna yer verilmiştir. Yine bu dergilerdeki yayınların yazım dillerine temas edilmiş, bunlardan özellikle İngilizce yazılan makalelerin bir derece daha etkili ve atıf alma potansiyelinin daha yüksek olduğu ifade edilmiştir. Çalışmada ayrıca bu makalelerin anahtar kelime analizleri yapılmıştır. Hangi konuların daha çok işlendiği hangi kavramların ne sıklıkta kullanıldığı gibi konular ele alınmıştır. Tüm bu bulgular, Türkiye'deki ilahiyat dergilerinin dünya genelindeki akademik camiada nasıl bir yer edindiğini göstermektedir. Sonuç olarak, Türkiye adresli ilahiyat dergilerinin uluslararası akademik performansları kapsamlı bir şekilde değerlendirilmiş ve bu dergilerin akademik camiada önemli bir yere sahip olduğu ortaya koyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Bilimleri, İlahiyat, Akademik Dergi, Web of Science, Bibliyometrik Analiz, Araştırma Performansı, Türkiye.

Giriş

Ülkemizde İslam ve din bilimleri alanında araştırmalar yürüten, akademik bilgi üreten ve araştırmacılar yetiştiren ilahiyat fakültelerinin tarihi 100 yıl öncesine kadar götürülmektedir.¹ İlahiyat fakültelerinde üretilen dinî bilgilerin yayın dünyasına ve topluma ulaştırılmasını sağlayan en önemli araçlardan birisi de bu kurumlara bağlı olarak faaliyet gösteren akademik dergilerdir. Son yıllarda ülkemizdeki ilahiyat fakültelerinin sayısındaki artışa bağlı olarak, bu alanda çalışan araştırmacıların ve yapılan ilmî yayınların sayısı da önemli ölçüde artmıştır. Buna bağlı olarak, ülkemizde din alanında çoğunluğu ilahiyat fakültelerine bağlı olmak üzere farklı kurumların bünyesinde bulunan akademik dergilerin sayısında da ciddi bir artış gözlemlenmiştir.

Ülkemizde Cumhuriyet dönemi ilahiyat ve İslâmî ilimler alanında yayın yapan ilk akademik süreli derginin, İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi tarafından çıkarılan ve 1925-1933 yılları arasında yayımlanan *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* olduğu söylenebilir.² *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* de yayın hayatına 1952 yılında başlamış ve ülkemizde ilahiyat alanında uzun bir müddet tek akademik dergi olarak faaliyet göstermiştir.³ 1963 yılında yayın hayatına başlayan *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* de Türkiye'de ilahiyat alanındaki en köklü dergiler arasında yer almaktadır.⁴

¹ Halis Ayhan, "İlahiyat Fakültesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/70; Kara, bugünkü İlahiyat fakültelerinin götürülebileceği en eski tarih ve adlandırmanın, 1900 yılında açılan Dârülfünun-ı Şahane'deki Ulûm-ı Âliye-i Diniye (Yüksek Dinî İlimler) Şubesi olduğunu belirtmektedir. Bk. İsmail Kara, "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Dinî Kurumlar mı, Laik Kurumlar mı?", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1 (2009), 3.

² Hamit Er, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

³ "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 'Amaç ve Kapsam'" (Erişim 19 Mart 2024); Söz konusu dergi hakkında ayrıca bk. Tuba Nur Umut, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Kurumsallaşma Sürecinde Fakülte Dergisinin (AÜİFD) Yeri", 70. *Yılında Ankara İlahiyat: Geçmiş ve Gelecek Perspektifleri*, ed. Eyüp Şahin-Recep Gürkan Göktaş (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2023), 151-191.

⁴ "Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 'Amaç ve Kapsam'" (Erişim 20 Mart 2024); Söz konusu dergi hakkında bk. Ahmet Koç vd., "Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/57 (2019), 1-24.

Son yıllarda ilahiyat alanında yapılan ilmî çalışmaların ve bu çalışmaları neşreden akademik süreli dergilerin sayısı önemli ölçüde artmış, bununla birlikte dergilerin ve makalelerin ulusal ve uluslararası tanınmış ve önde gelen indekslerde taranması önem kazanmıştır. Bu indeksler, kapsamlarına aldıkları dergileri belirli periyotlarda çeşitli kriterler altında değerlendirmeye tabi tutmakta ve sınıflandırmaktadır. Bir akademik araştırmanın kalitesini gösteren en önemli unsurlardan birisi de ulusal ya da uluslararası prestijli ve tanınmış indekslerde taranmış olmasıdır.⁵ Yakın zamanda üniversitelerin uluslararası sıralamalarda ön sıralarda yer alma istekleri, akademik kadrolara atanmada talep edilen kriterler ve akademik teşvik gibi etkenler diğer alanlarda olduğu gibi ilahiyat alanında da uluslararası indekslerde taranan yayınların önemini artırmıştır.⁶

Diğer alanlarda olduğu gibi ilahiyat alanında da yayın yapan dergilerin yer almak istedikleri önde gelen uluslararası indeksler arasında Web of Science (WoS) kapsamındaki ESCI (Emerging Sources Citation Index) ve AHCI (Arts & Humanities Citation Index) indeksleri yer almaktadır. WoS kapsamında "Religion" kategorisi yalnızca bu iki indekste bulunmaktadır. Ülkemizde WoS'un "Religion" kategorisinde indekslenen dergilerin tamamı ESCI kapsamında olup henüz AHCI kapsamına giren dergi bulunmamaktadır. ESCI, WoS'un en alt basamağında yer alan bir indeks iken AHCI daha muteber kabul edilen bir indeks konumundadır.⁷

Burada WoS ile ilgili yakın zamandaki bazı eleştirilere yer vermek yerinde olacaktır. Her ne kadar akademik yayıncılıkta WoS ve Scopus gibi önde gelen veri tabanları, dergiler için ulaşılabilecek en üst seviyeyi temsil etse de⁸ farklı açılardan bazı eleştirilere maruz kalmaktadır. Bu eleştirilerden birisi, söz konusu atif dizinlerinin uluslararası yaygınlıklarını artırmak suretiyle akademik yayın süreçlerini tekelleştirdikleri şeklindedir. Uluslararası indekslerde taranan dünyanın farklı bölgelerindeki dergiler, bir anlamda bilimsel sermayelerini de bu indekslerin hizmetine sunmakta ve onların belirledikleri kriterler doğrultusunda gelişimlerini şekillendirmektedir. Bu süreç, yayın kalitesi, etkileşim uyandırma, akademik görünürlük gibi noktalarda bazı faydaları beraberinde getirirse de bilimsel sermayenin tekelleşmesi riskini de içerisinde barındırmaktadır.⁹ Ayrıca ulusal ölçekte yayın hayatına yeni başlayan dergiler ile bu indekslerde yer almayan prestijli dergiler de bu noktada dezavantajlı konuma düşebilmektedir. İlahiyat çalışmaları özelinde ulusal planda yeni atif dizinlerinin oluşturulması bu hususta önem arz etmektedir.¹⁰ Bir başka temel eleştiri konusu ise WoS ve Scopus gibi indekslerin bilgiye ulaşma platformu amacından çıkarak performans ölçüm kriteri haline dönüştürülmesidir.¹¹ Söz

⁵ Küresel ölçekte ön plana çıkan bazı endeksler bulunmaktadır: Web of Science (WoS), Scopus, Directory of Open Access Journals (DOAJ), Pubmed, ULAKBİM (TR Dizin).

⁶ WoS ve Scopus gibi prestijli uluslararası indekslerin yanında ilahiyat alanındaki yayınların incelemeye tabi tutulduğu ulusal bir indeks halihazırda bulunmamaktadır. Bununla birlikte Cumhuriyet Üniversitesi Dini İlimler Merkezi (DİMER) tarafından "Ulusal İlahiyat Alan İndeksi" isimli bir projenin yürütülmekte olduğunu belirtmek gerekir. I. Editörler Çalıştay'ında indekslerle ilgili almış olduğu kararlar arasında, bu tür çalışmaların gerekliliği ve desteklenmesi gerektiği üzerinde durulmuştur; bk. "1. Çalıştay Sonuç Raporu-Kararlar", *Türkiye Editörler Çalıştayı* (Erişim 26 Mart 2024).

⁷ "Web of Science Journal Evaluation Process and Selection Criteria", *Clarivate* (Erişim 16 Mart 2024).

⁸ Caroline Birkle vd., "Web of Science as a Data Source for Research on Scientific and Scholarly Activity", *Quantitative Science Studies* 1/1 (Şubat 2020), 363-376; Raminta Pranckutė, "Web of Science (WoS) and Scopus: The Titans of Bibliographic Information in Today's Academic World", *Publications* 9/1 (2021), 12.

⁹ Domenico Fiorimonte-Ernesto Priego, "Knowledge Monopolies and Global Academic Publishing", *The Winnower* 3 (2016), e147220.00404; Raf Vanderstraeten-Frédéric Vandermoere, "Inequalities in the Growth of Web of Science", *Scientometrics* 126/10 (2021), 8635-8651.

¹⁰ Örneğin Cumhuriyet Üniversitesi Dini İlimler Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİMER) tarafından, Dini Araştırmalar Veri Tabanı (DAVET) isminde yeni bir Ulusal İlahiyat Atif Dizini kurulma teşebbüsü bulunmaktadır. "İlahiyat Atif Dizini" (Erişim 05 Eylül 2024).

¹¹ Umut Al-İrem Soydal, "Akademinin Atif Dizinleri ile Savaşı", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2014), 23-42.

konusu eleştiriler, bir açıdan bazı gerçeklere temas etse de uluslararası indekslerde yayın konusu güncelliğini ve önemini korumaktadır.

Ülkemizde ilahiyat ve din bilimleri alanında faaliyet gösteren ve hâlihazırda WoS'ta taranan on bir adet dergi bulunmaktadır. Bu dergilerin tam isimleri şu şekildedir: *Hitit İlahiyat Dergisi*, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, *İlahiyat Studies*, *Bilimname*, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *Eskiyeşi* ve *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*.

Bu dergilerden çoğunun yayıncısının ilgili üniversiteler veya ilahiyat fakülteleri olduğu anlaşılmaktadır (7 tanesi). Bir tanesinin yayıncısı İlahiyat Fakültesi Vakfı (*İlahiyat Studies*: Bursa İlahiyat Vakfı), bir tanesi dernek (*Nazariyat*: İLEM), bir tanesi şahıs/ilahiyat profesörü (*Dinbilimleri*: Yavuz Ünal), bir tanesi ise özel bir ilahiyat akademisi (*Eskiyeşi*: Anadolu İlahiyat Akademisi) olarak gözükmektedir. Söz konusu dergilerden yayın hayatına başlayan en eski dergi *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* (1975), en yenisi ise *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*'dir (2018). DergiPark, TR Dizin ve WoS profillerinde yer alan bilgilere göre bu dergilerden on tanesi yılda iki, bir tanesi ise yılda dört sayı çıkarmaktadır. Bununla birlikte dergilerin bazı yıllarda çıkardıkları özel sayılar ile belirlenen yayın periyodunun dışına çıkabildikleri görülmektedir.

Bu çalışmada ülkemizde ilahiyat alanında yayın yapıp WoS kapsamındaki ESCI indeksinde taranan dergilerin bibliyometrik analiz yöntemiyle uluslararası performansları incelenecektir. Bilimsel makale türlerinin yaygın ve önemli türü olan araştırma makalelerinin yanında özellikle bir alandaki literatürün serüvenini ele alan, konu merkezli veya teoriye dayalı incelemeler ile meta-analitik incelemeleri içinde barındıran değerlendirme makaleleri de oldukça önemli bir yere sahiptir.¹² Çeşitli türleri bulunan değerlendirme makalelerinden biri de bibliyometrik analiz makaleleridir.¹³ Metrik analizleri, önceden çoğunlukla bilgi-belge yönetimi araştırmacılarının ilgi alanına girerken çeşitli analiz uygulamalarının geliştirilmesinin yanında özellikle büyük veriye sahip olan veri tabanlarının bu türden analizlere imkân sağlaması,¹⁴ diğer alandaki araştırmacıların da bu tür çalışmalar yapmasına fırsat sunmuştur. Son yıllarda bu türden analiz ve değerlendirmeler yükselişe geçmiş ve WoS'un "Religion" kategorisinde taranan Türkiye adresli dergilerin bibliyometrik analizinin yapılması önem kazanmıştır.

Bilimsel literatür değerlendirme yazın türlerinden biri olan bibliyometrik analiz, belirli bir araştırma alanındaki veya dergi(ler)deki göstergelerin veya akademik performansın görsel bir haritasını sunma aracı olarak giderek daha fazla kabul görmektedir.¹⁵ Bibliyometrik analiz sayesinde bir alanın, kavramın¹⁶ veya derginin/dergilerin analizinin¹⁷ yanında, kurumların veya

¹² Justin Paul vd., "Writing an Impactful Review Article: What Do We Know and What Do We Need to Know?", *Journal of Business Research* 133 (2021), 337-340.

¹³ Ayodeji Amobonye vd., "Writing a Scientific Review Article: Comprehensive Insights for Beginners", *The Scientific World Journal*, (2024), 4.

¹⁴ Anne-Wil Harzing-Satu Alakangas, "Google Scholar, Scopus and the Web of Science: A Longitudinal and Cross-Disciplinary Comparison", *Scientometrics* 106/2 (2016), 787-804; Prancutė, "Web of Science (Wos) and Scopus", 3-4.

¹⁵ İsmail Şimşir, "Bibliyometri ve Bibliyometrik Analize İlişkin Kavramsal Çerçeve", *Bir Literatür İncelemesi Aracı Olarak Bibliyometrik Analiz* (Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2021), 7-31.

¹⁶ Fatih Konak-Yasemin Demir, "İslami Sigortacılık (Tekafül) Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2023), 11-46; Halil İbrahim Yılmaz vd., "Studying Early Islam in the Third Millennium: A Bibliometric Analysis", *Humanities and Social Sciences Communications* 11/1 (2024), 1-13.

¹⁷ Koç vd., "Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz"; Mücahit Özdemir-Mervan Selçuk, "A Bibliometric Analysis of the *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*", *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 14/4 (2021), 767-791; Hakan Mutlu, "Yüz Yaşında Bir Ülke, Altmış Yaşında Bir Dergi: 1963'ten 2023'e Antropoloji'nin Tarihiçesi ve Bibliyometrik Bir İnceleme Denemesi", *Antropoloji* 46 (2023), 1-19.

ülkelerin araştırma performansları¹⁸ da detaylı olarak incelenebilmektedir. Böylelikle öne çıkan yazarlar, etkili yayınlar, dergiler ya da kurumlar tespit edilebilmekte, ayrıca ilgili alanda ne tür trendlerin veya boşlukların olduğu daha net bir şekilde görülebilmektedir.

Literatüre bakıldığında ilahiyat alanında yakın zamanda bibliyometrik yöntemle bazı çalışmaların yapılmaya başlandığı görülecektir. Bunlardan bazıları bir konu merkezli iken¹⁹ bazıları ise dergi merkezlidir. Dergi merkezli çalışmalardan en dikkat çeken 2018 yılında Ahmet Koç vd. tarafından hazırlanan *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (MÜİFD)* üzerine yapılan bibliyometrik analizdir.²⁰ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu çalışma, bibliyometrik analiz yöntemini kullanarak bir ilahiyat dergisini inceleyen ilk çalışmadır. Farklı alanlardaki belirli dergilerin kolektif araştırma performanslarını değerlendiren bazı çalışmalara rastlamak mümkün olsa da²¹ henüz ilahiyat alanında WoS'ta taranan dergiler üzerine bütüncül ve karşılaştırmalı bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu kapsamda çalışmamızın, literatürdeki söz konusu boşluğun doldurulmasına katkı sunması ve başta ilahiyat alanı olmak üzere beşerî bilimlerdeki diğer alanlardaki bu türden çalışmalara öncülük etmesi beklenmektedir.

Bu çalışmanın amacı, WoS "Religion" kategorisinde taranan Türkiye adresli dergileri bibliyometrik analiz yöntemi ile incelemektir. Son yıllarda ilahiyat alanında yayın yapan dergilerin sayısındaki artışla birlikte WoS ESCI indeksinde yer alan dergilerin sayısının da artması, özellikle bu indeksteki dergilerin uluslararası alandaki performanslarının değerlendirilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Bu kapsamda, çalışmada Türkiye'deki ilahiyat dergilerinde yayın yapan etkili araştırmacıların tespiti, etki bakımından öne çıkan makalelerin belirlenmesi ve dergilerin araştırma performanslarının çeşitli yönlerden incelenmesi amaçlanmıştır. Böylece, Türkiye adresli ilahiyat dergilerinin uluslararası akademik camiadaki konumu, etkisi ve geliştirilmeye açık yönleri ortaya konacaktır.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Metodu

Bu makalede araştırmanın amacına uygun olarak nicel araştırma yöntemlerinden bibliyometrik analiz kullanılmıştır. Bibliyometrik analiz, belirli bir zaman diliminde belirli bir bölgedeki araştırmacılar veya kurumlar tarafından üretilmiş yayınların ve bu yayınlar arasındaki ilişkilerin niceliksel olarak analiz edilmesidir.²²

¹⁸ Köksal Şahin-Gökçe Candan, "Scientific Productivity and Cooperation in Turkic World: A Bibliometric Analysis", *Scientometrics* 115/3 (2018), 1199-1229; Deniz Gülmez vd., "Overview of Educational Research from Turkey Published in International Journals: A Bibliometric Analysis", *Education and Science* (2021); Eithar Alangari, "Translation and Interpreting Research in Saudi Arabia: A Bibliometric Analysis (1990-2019)", *The Translator* (2023), 1-17.

¹⁹ Konak-Demir, "İslami Sigortacılık (Tekafül) Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz"; Mehmet Fatih Demiröz-Nurten Kımtar, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanındaki 'Dindarlık' Konulu Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Analizi Üzerine Bir Araştırma", *Bilimname* 51 (2024), 405-456; Muhammed Tarık İslam vd., "14 Years Of Research Trends On Turkish Diyanet: Bibliometric And Thematic Analyses", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (2023), 281-309.

²⁰ Koç vd., "Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz".

²¹ H.S.J. Kim vd., "Bibliometric Analysis of Manuscript Characteristics That Influence Citations: A Comparison of Ten Major Dermatology Journals", *Burns* 46/7 (2020), 1686-1692; Murray G. Phillips, "Sizing up Sport History Journals: Metrics, Sport Humanities, and History", *The International Journal of the History of Sport* 37/8 (2020), 692-704; Jiachen Li vd., "Bibliometric Analysis of Research Publications in Three Major Orthodontic Journals During 2012-2021", *APOS Trends in Orthodontics* 12 (2022), 252-261; Atef Korchef vd., "Chemistry Journals and Research Trends in Arab Countries: A Bibliometric Analysis", *Arabian Journal of Chemistry* 16/9 (2023), 105097; Alberto Santillán-Fernández vd., "Bibliometric Analysis of Forestry Research in Mexico Published by Mexican Journals", *Forests* 14/3 (2023), 648.

²² Oğuzhan Öztürk vd., "How to Design Bibliometric Research: An Overview and a Framework Proposal", *Review of Managerial Science* (2024).

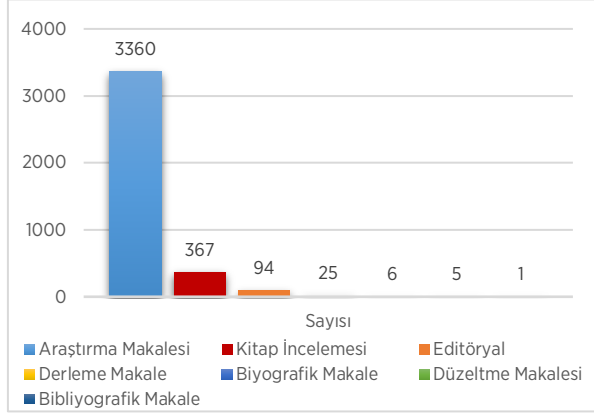
1.2. Veri Toplama

Veri toplama süreci kapsamında Web of Science dergi platformu olan Journal Citation Reports'da (JCR) "Religion" kategorisi; Country: Türkiye + Turkey; SSCI, SCI, AHCI ve ESCI indeksleri seçilmiştir. Bu sonuca göre ESCI indeksine sahip on adet dergi²³ tespit edilmiştir. Veri toplama, temizleme ve analiz işlemleri ise aşağıdaki şekilde ve sırayla ilerlemiştir:

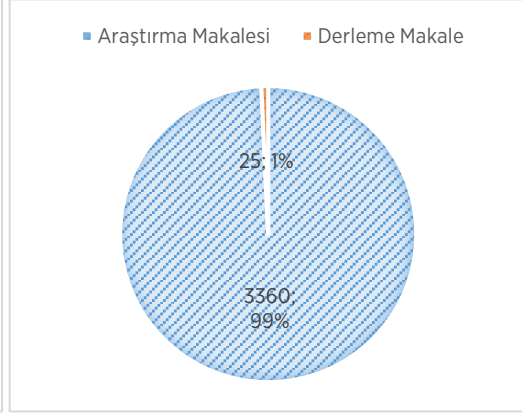
Aşama 1: Bu on derginin her birinin ismi, Web of Science Core Collection, "Document Search" sayfasında "Publication Titles" kısmına yazılarak 19.02.2024 tarihinde bir arama gerçekleştirilmiş ve bu aramaya göre 3.858 sonuç elde edilmiştir. WoS'ta çıkan kayıtlara göre yayın türleri dağılımları Grafik 1'te sunulmuştur. ESCI statüsündeki İlahiyat dergilerinde 3.360 araştırma makalesi; 367 kitap incelemesi; 94 editoryal materyal; 25 derleme makale; 6 biyografik makale; 5 düzeltme makalesi ve 1 bibliyografik makale yayımlandığı tespit edilmiştir.

Aşama 2: Gerçekleştirilecek olan yazar, dergi ve kurum analizlerinin, araştırma performanslarını daha sıhhatli gösterebilmesi adına arama sonuçları, araştırma makalesi (3360; %99) ve derleme makale (25; %1) ile sınırlandırılmıştır (bk. Grafik 2). Nitekim araştırma performansı ve dergi etki faktörlerinin belirlenmesinde bu iki tür değerlendirmeye alınmaktadır. Çıkan sonuçlar (3.385 kayıt) "Marked List"e eklenmiştir.

Grafik 1. Yayın Türlerinin Genel Dağılımı



Grafik 2. Analize Dahil Edilen Türlerin Dağılımı



1.3. Veri Temizleme

Aşama 3: Veri setinin netleştirilmesinden sonra veri temizliği aşamasına geçilmiştir. Bu aşamada, sınırlandırılmış olan iki türe dahil olmayan fakat yazılım hatası veya sisteme yanlış kaydedilmesi sebebiyle veri setine giren toplam 176 yayın, veri setinden çıkarılmıştır. Bu hatalardan bazıları yazarların WoS profillerini güncellememelerinden kaynaklanmaktadır.²⁴ Çıkarılan yayınlar arasında 7 teknik not/cevap, 121 makale çevirisi, 14 kitap incelemesi, 6 editoryal makale, 2 doktora tez özeti, 3 mükerrer çalışma ve 23 kayıp veri içeren yayın bulunmuştur. Veri temizliğinin ardından ise sonuç olarak 3.209 makeden oluşan bir veri seti elde edilmiştir.

1.4. Veri Analizi ve Görselleştirme

Aşama 4: WoS üzerinde veri temizliği yapıldıktan sonra geriye kalan sonuçlar, veri analizi yapmak üzere dışarıya aktarılmıştır. Verileri analiz etmede Bibliometrix ve VOSviewer programlarından faydalanılmıştır. Bibliometrix ve VOSviewer; iş akışı, analiz çeşitliliği ve görselleştirme kabiliyeti açısından en etkin bibliyometrik analiz yazılımlarından kabul

²³ Makalenin yazım sürecinde on birinci dergi olarak *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*, WoS'ta taranmaya başlanmıştır. Veriyi bu tarihten önce çektiğimiz için söz konusu derginin yayınları veri setine dahil edilmemiştir.

²⁴ Bu önemli hususla ilgili yakın zamanda çıkan şu çalışmaya bk. Abdullah Demir, "Akademik Görünürlük Kılavuzu: Çevrimici Yazar Profillerinin Güncel Tutulması", *Tetkik* 5 (2024), 1-8.

edilmektedir. Dolayısıyla çalışmada bu iki analiz programı tercih edilmiştir.²⁵ R yazılım programı paketi olan ve bibliyometrik analizde kullanılan²⁶ Bibliometrix²⁷ uygulaması için tüm verilerin metadatası seçilerek "Bibtex" formatında indirilmiştir. Eş zamanlı olarak aynı sonuçlar bibliyometrik analize uygun olarak geliştirilen ve bir ağ analiz programı olan VOSviewer²⁸ uygulamasında analiz edilmek üzere "Tab delimited file" formatı seçilerek dışarıya aktarılmıştır. VOSviewer ve Bibliometrix programları yoluyla yazar-ortak yazar, kurum, ülke ve dergi analizleri ve anahtar kelime analizleri gerçekleştirilmiştir. Ayrıca yayınların atıf-yıl grafiği, kümülatif dağılımı ve veride öne çıkan hususların görselleştirilmesinde Microsoft Excel 365'ten yararlanılmıştır.

2. Bulgular

2.1. Dergilerin Profilleri ve Karşılaştırmalı Analizi

Tablo 1. Dergi ve Yayınların Genel Görünümü

Dergi Özelinde Ana Hatlar	
Zaman Aralığı	2005:2023
İncelenen Dergi Sayısı	10
İncelenen Makale Sayısı	3209
Araştırma Makalesi	3186
Derleme Makale	23
Toplam Atıf Sayısı	1254
Yayınlara Yıllık Büyüme Hızı %	6,64
Makale Başına Ortalama Atıf	0,3908
Yayınlarda Kullanılan Toplam Kaynakça Sayısı	114770
Makale Özelinde Ana Hatlar	
Toplam Anahtar Kelime Sayısı	9730
Toplam Yazar Sayısı	2010
Tek Yazarlı Makalelerde Yazar Sayısı	1540
Tek Yazarlı Yayın Sayısı	2814
Makale Başına Yazar İş Birliği %	1,15
Uluslararası Yazar İş Birliği %	0,5609

Tablo 1'de incelenen dergilerin genel görünümüne dair bazı bilgiler sunulmuştur. Buna göre WoS'ta yer alan en eski tarihli kayıt 2005 yılına aittir. ESCI atıf indeksi, 2015 yılında kurulmuş olmakla birlikte indekslediği ilk dergileri 2005 yılına kadar tarama kararı almıştır. Bu nedenle Türkiye adresli ilahiyat dergilerinin ESCI indeksine en erken girişleri, 2016/17 yıllarına tekabül etse de alınan karar gereği yayınları 2005'ten itibaren WoS veri tabanında mevcuttur. Bu on ilahiyat dergisinde yayımlanan 3209 araştırma ve derleme makalelerinin WoS indeksi içerisinde aldığı toplam atıf sayısı 1254 olarak tespit edilmiştir. Bu, makale başına 0,39 atıf düştüğü anlamına gelmektedir. Yayınların yıllık bazda kümülatif büyüme hızlarının (%6,64) iyi bir seviyede olmasına karşın ortalama atıf sayısının düşük bir seviyede kaldığı söylenebilir.

İncelenen makalelerin yazarlarıyla ilgili sayısal verilere bakıldığında, bu dergilerde 2010 farklı

²⁵ José A. Moral-Muñoz vd., "Software Tools for Conducting Bibliometric Analysis in Science: An up-to-Date Review", *Profesional de La Información* 29/1 (2020).

²⁶ Massimo Aria-Corradò Cuccurullo, "Bibliometrix: An R-Tool for Comprehensive Science Mapping Analysis", *Journal of Informetrics* 11/4 (2017), 959-975; Hamid Derviş, "Bibliometric Analysis using Bibliometrix an R Package", *Journal of Scientometric Research* 8/3 (2020), 156-160.

²⁷ "Bibliometrix" (Erişim 24 Mart 2024).

²⁸ Nees Jan van Eck-Ludo Waltman, "VOSviewer" (Leiden University) (Erişim 02 Mart 2024); Nees Jan van Eck-Ludo Waltman, "Software Survey: VOSviewer, a Computer Program for Bibliometric Mapping", *Scientometrics* 84/2 (2010), 523-538.

yazarın makalesi bulunmakta iken, tek yazarlı makale sayısı 2814 -ki bu incelenen makalelerin %87,69'una tekabül etmektedir-, tek yazarlı makalelerde yazar sayısı ise 1540'tır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla bazı yazarların WoS'ta taranan ilahiyat dergilerinde birden fazla makalesi bulunmaktadır. Bununla birlikte yazar iş birliği oranının oldukça düşük olduğu gözlemlenmektedir. Nitekim makale başına yazar iş birliği oranı %1,15, uluslararası yazar iş birliği oranı ise %0,5'tir.

Dergilerin genel profiline ilişkin dikkat çeken noktalardan hareketle makale başına ortalama atıf sayısı ile yazar iş birliğinin -özellikle de uluslararası- artırılmasına yönelik stratejiler geliştirilmesi gerektiği ifade edilebilir. Bu stratejiler, Türkiye adresli ilahiyat dergilerinin uluslararası arenada daha fazla tanınmasına ve etkilerinin artırılmasına katkı sağlayacaktır.

Tablo 2. İslam Ülkeleri ve Diğer Önde Gelen Ülkelerin "Religion" Kategorisinde WoS İndeksli Dergi Sayısının Karşılaştırılması

	Ülke Adı	Dergi Sayısı	WoS İndeksleri
1	Türkiye	10	ESCI
2	Malezya	7	1 AHCI, 6 ESCI
3	Endonezya	3	ESCI
4	Katar	1	ESCI
5	İran	1	ESCI
WoS "Religion" Kategorisinde 10 ve Üzeri Dergiye Sahip Diğer Ülkeler			
1	ABD	78	43 AHCI, 35 ESCI
2	İngiltere	73	38 AHCI, 35 ESCI
3	Hollanda	39	19 AHCI, 20 ESCI
4	Almanya	19	8 AHCI, 11 ESCI
5	Brezilya	13	ESCI
6	İspanya	10	5 AHCI, 5 ESCI

Kaynak: Tablodaki veriler WoS Journal Citation Reports (JCR) esas alınarak oluşturulmuştur (Erişim 31 Mart 2024).

2024 yılı ilk çeyreği itibarıyla WoS indekslerinde taranan Türkiye adresli 10 ilahiyat dergisi bulunmaktadır. Bu dergilerin tamamı WoS ESCI indeksinde taranmakta olup henüz AHCI indeksinde taranan bir dergi bulunmamaktadır. Bu sayı, İslam ülkeleri başta olmak üzere diğer önde gelen dünya ülkeleri analize dahil edildiğinde daha anlamlı olabilir. İslam ülkeleri arasında WoS "Religion" kategorisinde taranan en çok dergiye sahip olan ülkenin Türkiye olduğu görülmektedir. Bu anlamda Türkiye'deki ilahiyat dergilerinin uluslararası düzeydeki konumunun, diğer İslam ülkelerine kıyasla oldukça iyi olduğu söylenebilir. Dünya genelinde ise sırasıyla ABD, İngiltere, Hollanda ve Almanya; WoS "Religion" kategorisinde en çok dergisi bulunan ülkelerdir. Türkiye ise WoS "Religion" kategorisinde dergisi bulunan 40 ülke arasında sahip olduğu 10 dergiyle İspanya ile birlikte 6. sıradadır. Bu durum, Türkiye'nin ilahiyat alanındaki akademik dergicilikte genel olarak iyi bir konumda olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 3. Dergilerin WoS'taki İstatistiksel Verileri

Dergi Adı	WoS'ta İndekslenmeye Başladığı Yıl	JIF (2022)	JCI (2022)	JCI Sıralaması ("Religion", 2022)	JCI Çeyreklik (Q) Değeri (2022)*
1 Hitit İlahiyat Dergisi**	2016	0,2	0,50	152/341	Q2
2 Nazariyat	2018	0,3	0,46	164/341	Q2
3 İlahiyat Tetkikleri Dergisi**	2016	0,2	0,31	226/341	Q3
4 İlahiyat Studies	2016	0,1	0,24	251/341	Q3
5 Bilimname	2016	0,1	0,23	258/341	Q4
6 Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	2017	0,1	0,17	279/341	Q4
7 Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi	2016	0,1	0,13	296/341	Q4
8 Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**	2016	<0,1	0,12	301/341	Q4
9 Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	2022	0,1	0,11	305/341	Q4
10 Eskiyesi	2023	-	-	-	-

Notlar: JIF (Journal Impact Factor); JCI (Journal Citation Indicator); Q (Quartile = Çeyreklik Dilimi)

Tablo 3'te, incelenen dergilerin WoS'ta indekslenmeye başladığı yıllara, 2022 yılı Journal Impact Factor (JIF) ve Journal Citation Indicator (JCI) değerlerine ve çeyreklik (Q) dilimlerine yer verilmiştir. Bu veriler, dergilerin uluslararası atıf performanslarını ve akademik etkilerini değerlendirmede önemli göstergelerdir. Dergilerin JIF değerleri, son iki yılda aldıkları atıf sayısına dayanarak hesaplanmaktadır. Bu nedenle bazı dergilerin JIF değeri yüksekken bazılarının düşük olması, dergilerin son iki yıldaki atıf performanslarına bağlıdır. JCI, dergilerin atıf etkisini, belirli kriterlere göre ölçen nispeten yeni bir metriktir. Bu gösterge, farklı alanlardaki dergiler arasındaki etkiyi daha adil bir şekilde karşılaştırmayı amaçlamaktadır.²⁹ Bu gösterge özelinde 2022 JCI verilerine göre *Hitit İlahiyat Dergisi* 0,50 değeriyle, *Nazariyat* ise 0,46 değeriyle Q2 kategorisinde yer almaktadır.

Tablo 4. En Etkili Dergiler

Dergi	h index	g index	m index	TA	YS	İYY
1 Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi	6	10	0,3	330	597	2005
2 Hitit İlahiyat Dergisi	6	8	0,7	168	430	2005
3 Cumhuriyet İlahiyat Dergisi	5	6	0,25	283	768	2005
4 Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	5	5	0,25	109	306	2005
5 Nazariyat	5	5	0,556	75	72	2016
6 Bilimname	4	6	0,2	163	484	2005
7 İlahiyat Studies	3	4	0,2	57	108	2010
8 İlahiyat Tetkikleri Dergisi	3	4	0,333	52	200	2016
9 Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	2	2	0,4	10	137	2020
10 Eskiyesi	1	1	0,25	7	107	2021

Notlar: TA (WoS'taki Toplam Atıf); YS (Yayın Sayısı); İYY (WoS'taki İlk Yayın Yılı)

* Buradaki çeyreklik (Q) değeri yalnızca ESCI dergiler arasındaki sıralamayı ifade etmektedir. SCI-E, SSCI ve AHCI indekslerindeki Q değerleriyle karıştırılmamalıdır.

** Bu dergilerde isim değişikliğine gidilmiştir; bk. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi => Hitit İlahiyat Dergisi; Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi => İlahiyat Tetkikleri Dergisi; Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi => Cumhuriyet İlahiyat Dergisi.

²⁹ Martin Szomszor, "Introducing the Journal Citation Indicator: A New, Field-Normalized Measurement of Journal Citation Impact", *Clarivate* (2021).

Tablo 4'te ise dergilerin h-index, g-index, m-index, toplam atıf sayısı (TA), yayın sayısı (YS) ve WoS'taki ilk yayın yılı (İYY) gibi bibliyometrik verileri sunulmuştur. h-index, bir derginin en az h sayıda makalesinin h kez atıf aldığı gösterirken, g-index en çok atıf alan makalelerin etkisini daha fazla vurgulamaktadır. m-index ise h-index'in yıllık artış hızını yansıtmaktadır.³⁰ Bu bağlamda, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6 h-index değeri ve 330 toplam atıf sayısı ile öne çıkarken, *Hitit İlahiyat Dergisi* 8 g-index değeri ile dikkat çekmektedir. Bu farklı indekslerin, dergilerin atıf performansları ve akademik etkilerinin çeşitli boyutlarını ortaya koyduğu söylenebilir.

Türkiye'deki ilahiyat dergilerinin tamamının açık erişimli olması, bu dergilerin uluslararası akademik camiada daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmasını sağlamaktadır. Burada özellikle DergiPark sisteminin, bu dergilerin erişilebilirliğini artırarak bilimsel bilginin yayılmasına önemli katkıda bulunduğu belirtilmelidir. Bununla birlikte, dergilerin WoS indeks kurallarına titizlikle uymaları gerektiği vurgulanmalıdır. Zira bu kriterlere uyulmadığı takdirde, WoS'tan çıkarılma riskiyle karşı karşıya kalabilirler. Nitekim Türkiye adresli diğer alanlarda indekslenen bazı dergilerin, çeşitli sebeplerden dolayı sistemden çıkarıldıkları bilinmektedir.³¹ İlahiyat dergilerinin de aynı sorunla karşılaşmaması için gerekli önlemlerin alınması önemlidir. Öte yandan, bildiğimiz kadarıyla, şu ana kadar zikrettiğimiz dergilerden herhangi birinin WoS sisteminden çıkarılmayıp aksine yeni dergilerin dahil olması, Türkiye'de ilahiyat alanındaki akademik dergiciliğin artan yetkinliğine ve makale değerlendirme süreçlerindeki titizliğe işaret etmektedir.

2.2. Yazar & Ortak Yazar Analizi

Tablo 5. İncelenen Dergiler Özelinde En Etkili Yazarlar

Yazar	Anabilim Dalı	h index	g index	m index	TA	YS	İYY
1 Ali Ayten	Din Psikolojisi	5	9	0,313	86	14	2009
2 Yahya Turan	Din Psikolojisi	3	4	0,429	24	4	2018
3 Mustafa Ulu	Din Psikolojisi	3	4	0,25	19	12	2013
4 Gülüşan Göcen	Din Psikolojisi	2	5	0,154	32	5	2012
5 Ayfer Gedikli	İktisat	2	4	0,333	22	5	2019
6 Seyfettin Erdoğan	İktisat	2	4	0,333	20	5	2019
7 Yakup Çoştur	Din Sosyolojisi	2	4	0,1	19	7	2005
8 Mahmut Zengin	Din Eğitimi	2	3	0,133	15	8	2010
9 Faruk Karaca	Din Psikolojisi	2	2	0,286	8	6	2018
10 Özcan Akdağ	Din Felsefesi	2	2	0,2	9	7	2015

Notlar: * TA (WoS'taki Toplam Atıf Sayısı); YS (Yayın Sayısı); (İYY) WoS'taki İlk Yayın Yılı

Tablo 5'te, incelenen makalelerdeki etki oranı en yüksek ilk on yazarın akademik alanlarına, h, g, m-index oranlarına, WoS'daki toplam atıf ve yayın sayıları ile ilk yayın yıllarına dair bilgiler verilmiştir. Tablodaki sıralamada birinci kriter olarak h-index, ikinci kriter olarak ise g-index dikkate alınmıştır. Veriler incelendiğinde etki oranı (h-index) en yüksek iki yazar; 14 yayın ve 86 WoS atıf sayısı ile birinci sırada yer alan Ayten (5 h-index) ile 12 yayın ve 19 WoS atıf sayısı ile

³⁰ J. E. Hirsch, "An Index to Quantify an Individual's Scientific Research Output", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 102/46 (2005), 16569-16572; Natascha Gaster-Michael Gaster, "A Critical Assessment of the H-Index", *BioEssays* 34/10 (2012), 830-832.

³¹ Güleda Doğan vd., "Web of Science'tan Çıkarılan Türkiye Adresli Dergiler Üzerine Bir Araştırma", *Türk Kütüphaneciliği* 32/3 (2018), 151-162; Sefa Mustafa Muhammed Anwar Dhyi, *Atıf Dizinlerinden Çıkarılan Dergiler ve Etkileri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

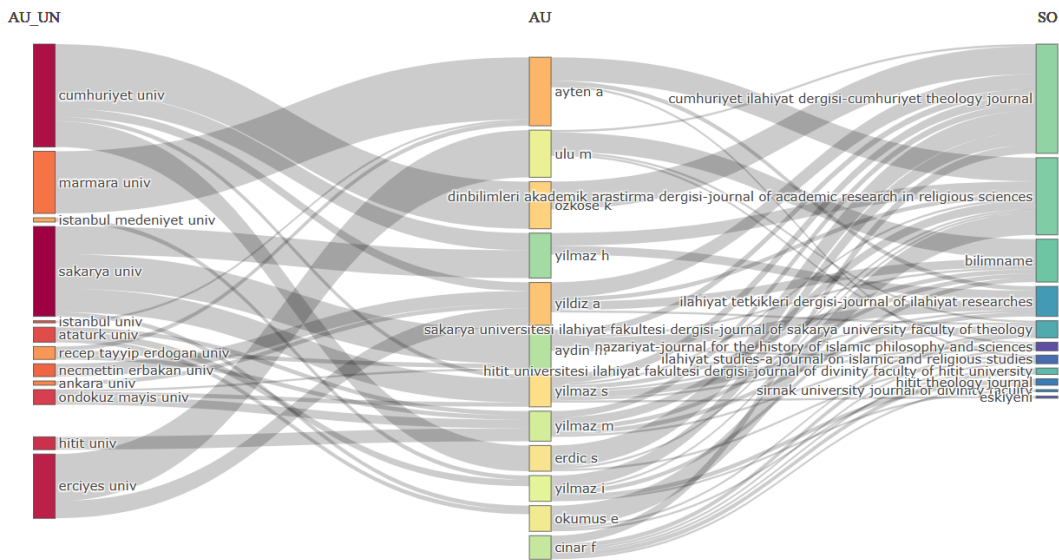
* WoS'un isimleri aynı olan iki farklı yazar profilini tek bir yazar olarak okuduğu tespit edilmiştir. Yazarların ayırt edilmesinden sonra verilerinde düşüş olması nedeniyle Ahmet Koç (Doç. Dr.; Din Eğitimi) istatistiki gerekçelerle analiz dışında bırakılmıştır.

üçüncü sırada yer alan Ulu (3 h-index)'dur. Turan'ın WoS indeksinde taranan 4 yayını olmasına rağmen -ki listedeki en az yayına sahip olan yazardır- h index sıralamasında ikinci olduğu dikkat çekmektedir. Bunun nedeni Turan'ın yayın sayısının az olmasına karşın atıf sayısının (24) yüksek olmasıdır. Yine bu nedenle m-index değeri en yüksek olan yazardır. Dolayısı ile araştırmacıların yayın başına atıf sayılarının artmasına bağlı olarak etkililik oranlarının da arttığı söylenebilir. Sıralamadaki diğer araştırmacıların yayın ve atıf ilişkilerine bakıldığında bu teyit edilebilir. Dolayısıyla araştırmacıların etki oranlarının yükselmesinde, yayın sayısının artırılmasından ziyade etkileşim uyandıracak konu, yöntem ve analizler üzerinde çalışmanın önemi ortaya çıkmaktadır.

En etkili yazarların hangi akademik alanlara mensup olduklarına bakıldığında dikkat çekici bazı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Yapılan incelemeye göre en etkili 10 yazardan 5'i din psikolojisi anabilim dalına (Ayten, Ulu, Turan, Göcen, Karaca), 1'i din eğitimi anabilim dalına (Zengin), 2'si iktisat anabilim dalına (Gedikli, Erdoğan), 1'i din felsefesi anabilim dalına (Akdağ), 1'i ise din sosyolojisi anabilim dalına (Çoştı) mensuptur. İlginç bir şekilde WoS'ta taranan ilahiyat dergilerinde yayını olan araştırmacılar arasında en etkili 10 isimden 8'i felsefe ve din bilimleri alanında çalışmaktadır. Diğer iki yazar ise ilahiyattan farklı bir bölümdedir. Geline bu noktada, felsefe ve din bilimlerinde çalışan araştırmacıların, çalıştıkları konu ve kullandıkları yöntemler sayesinde diğer ilahiyat disiplinlerine kıyasla daha çok dikkat çektikleri ve etki uyandırdıkları söylenebilir. Bunun arka planında, bu alandaki araştırmacıların genellikle güncel konulara (afet, pandemi ve diğer toplumsal olaylar gibi) odaklanmaları, ampirik yöntem kullanmaları, geliştirdikleri ölçekler ve elde ettikleri bulgularla yayımlandıktan sonra trend konulardaki diğer çalışmaların da literatür taramasına girerek daha hızlı atıf almaları gibi hususlar etkili olabilir.

Tabloya bakıldığında dikkat çeken bir başka husus ise İlahiyat dergilerinde yayın yapan en etkili yazarlardan ikisinin iktisat alanından olmasıdır. Anlaşılan o ki, muteber indekslerde taranmaları dolayısıyla ilahiyat dergileri farklı bölümlerden araştırmacıların da ilgisine mazhar olmuştur. Yazar alan ve bölüm çeşitliliğini artırmak adına bu önemli bir noktadır. ESCI'de taranan dergilerin AHCI seviyesine yükselmesi durumunda ilahiyat dışındaki bölümlerden araştırmacıların bu dergilere olan rağbeti öngörülebilir bir şekilde daha da artacaktır.

Görsel 1. Three Field Plot (Kurum, Yazar, Dergi)

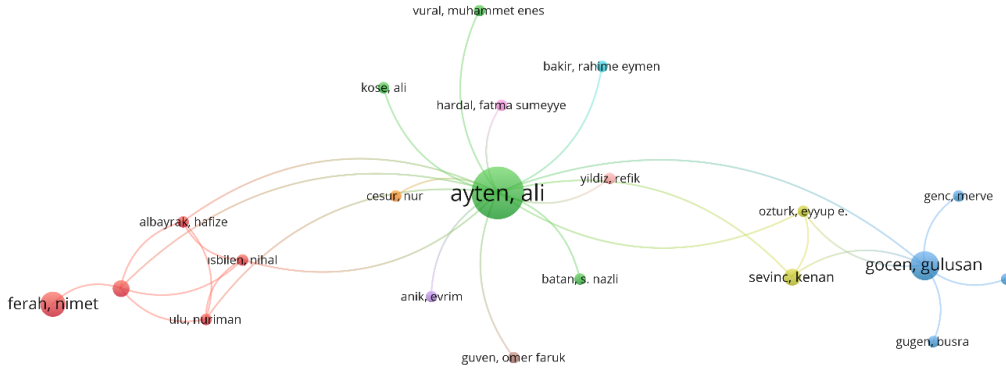


Notlar: AU_UN (Yazarın bağlı bulunduğu kurum); AU (Yazar); SO (Dergi)

Görsel 1; kurum, yazar ve dergiler arasındaki ilişkiyi temsil etmektedir. Bu analiz aracılığıyla hangi kurumdan hangi yazarların en çok hangi dergilerde yayın yaptıkları görülebilir. Öne çıkan kurumlar Cumhuriyet, Marmara, Sakarya ve Erciyes Üniversiteleridir. Bu kurumlardan Marmara Üniversitesi hariç diğerlerinin ESCI indeksinde taranan ilahiyat merkezli bir dergisi bulunmaktadır. Burada “Yazarlar acaba daha çok mensubu oldukları fakülte ya da kurumların dergisinde mi çalışmalarını yayınlıyorlar?” şeklinde bir soru akla gelebilir. Bunun için yazar-dergi ilişkilerine bakmak gerekmektedir. Grafikte görüldüğü üzere gerçekten de yazarlar makalelerini daha çok mensubu oldukları kurumun dergisinde yayımlamışlardır. Örneğin *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*’nde en çok yayın yapan 9 yazardan 5’inin Cumhuriyet Üniversitesi’ne mensup olması bunun bir göstergesidir. Ayrıca WoS indeksinde 12 yayını olan Erciyes Üniversitesi’ne mensup bir araştırmacının, makalelerinin büyük çoğunluğunu (8 makale) *Bilimname* dergisinde yayımlamış olması da bunun bir başka bir örneği sayılabilir.

Öte yandan akademik yayıncılıkta kurum çeşitliliği, bir derginin kalitesini artıran ve önde gelen indekslere girmede göz önünde tutulan kriterlerden birisidir. Bu kapsamda dergilerin etki değerlerini artırmak adına kendi kurumlarından yapılan yayın oranını kontrol etmeleri ve araştırmacıların kurumlarının genel dağılımına dikkat etmeleri önem arz etmektedir. Nitekim, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*’nin (*SAÜİFD*) geriye dönük sayıları incelendiğinde, kendi kurumundan yayıncılara son beş yılda makale sınırlaması getirdiği anlaşılmaktadır. *SAÜİFD*’nin görece yüksek olduğu anlaşılan kendi kurumundan yayın oranı, bu sayede %32,89’a kadar gerilemiştir.

Görsel 2. Ortak Yazarlık İlişki Ağı (En Az 1 Yayına Sahip Olanlar)



Görsel 2, en az bir yayına sahip olup aralarında en az bir ilişki bulunan en geniş ortak yazarlık ağını temsil etmektedir. VOSviewer programında gerçekleştirilen en az bir yayına sahip olan yazar ilişki ağı analizine göre toplam 10 küme ve 21 yazar tespit edilmiştir. En büyük düğüme sahip olduğu gözükten A. Ayten, toplamda 16 ilişki ağı ile en çok ilişki ağına sahip yazar konumundadır. Görselde yer almasa da onu sırasıyla 13 ilişki ağı ile A. Gedikli, 11 ilişki ağı ile S. Erdoğan, 9 ilişki ağı ile D.Ç. Yıldırım ve 8 ilişki ağı ile F. Yıldırım takip etmektedir. Bunun dışında az sayıda da olsa başka yazar ilişki ağları da bulunmaktadır.

Bibliyometrik çalışmalarda yazar analizi kapsamında yazarların cinsiyet dağılımları da incelenebilmektedir. Bununla birlikte WoS sisteminde yazarların cinsiyetini gösteren bir veri bulunmadığı için çalışmada bu analiz yapılamamıştır. Fakat bu meselede küresel anlamda bir farkındalığın oluşmaya başladığını ve bu dağılımdaki eşitsizliğin giderilmesi noktasında bazı uygulamaların gerçekleştirildiğini belirtmek gerekir. Nitekim son yıllarda Birleşmiş Milletler

Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları'nın beşinci maddesi olan "Toplumsal Cinsiyet Eşitliği"³² maddesi ve alt hedefleri uyarınca bazı dergiler yıllık yayınlarında cinsiyet dağılımını izlemektedir. Örneğin Cambridge University Press bünyesinde yayımlanan *Religious Studies: An International Journal for the Philosophy of Religion* dergisinin web sayfasında 2021 yılında yayımlanan makalelerin yalnızca %8'inin kadınlara ait olduğu belirtilmiş, sonraki yılda bir sayının sadece kadın araştırmacılara ayırılacağı açıklanarak yayın çağrısına çıkmıştır.³³ Bu ve benzeri örnekler,³⁴ ileriki yıllarda daha fazla derginin yayın kabulünde eşit cinsiyet dağılımını dikkate alabileceğinin işareti olarak görülebilir.

2.3. Yayın ve Atıf Analizi

Tablo 6. En Etkili Yayınlar

Makale	Yazarı	Yayımlandığı Dergi	Yılı	WoS Atıf	G. Akademik Atıf
1 Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi ³⁵	Ayten vd.	<i>Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi</i>	2012	28	182
2 The Effects of the Covid-19 Pandemic on Conventional and Islamic Stock Markets in Turkey ³⁶	Erdoğan vd.	<i>Bilimname</i>	2020	17	3
3 Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Rolü Nedir? ³⁷	Ayten & Yıldız	<i>Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi</i>	2016	16	60
4 Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine ³⁸	Ayten	<i>Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi</i>	2013	16	115
5 Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım "Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi" ³⁹	Çoştur	<i>Hitit İlahiyat Dergisi</i>	2009	15	95
6 Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı ⁴⁰	Turan	<i>Cumhuriyet İlahiyat Dergisi</i>	2018	12	65
7 Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı: Türk ve Ürdünlü Öğrenciler ⁴¹	Ayten	<i>Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi</i>	2009	11	64
8 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları ⁴²	Zengin	<i>Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>	2013	10	56
9 The Problem of Periodization in Sufi Studies ⁴³	Demirli	<i>Nazariyat</i>	2016	9	5

³² "Sustainable Development Goal 5: Toplumsal Cinsiyet Eşitliği | Türkiye'de Birleşmiş Milletler" (Erişim 25 Mart 2024).

³³ "Call for Papers: Women-Only Special Issue of Religious Studies", *Cambridge Core* (Erişim 25 Mart 2024).

³⁴ Diğer bir örnek Nature bünyesindeki dergileri kapsayan The Gender Gap in Academic Research (Akademik Araştırmada Cinsiyet Eşitsizliği) başlıklı özel sayıdır. "The Gender Gap in Academic Research", *Nature* (Erişim 10 Temmuz 2024) Bu özel sayıda, kadın araştırmacı sayısının günümüzde giderek artmasına karşın akademik kadrolardaki kadın araştırmacı temsilinin niçin hala düşük oranlarda kaldığını mercek altına alan araştırmalara yer verilmesi planlanmaktadır. Bu ve benzeri örneklerden hareketle, sürdürülebilir kalkınma amaçlarıyla da doğrudan ilgisi bulunması sebebiyle akademik yayıncılıkta cinsiyet dağılımında -düşük seviyede kaldığı için- bir denge yakalanması için özellikle kadın yazarların katkısının artırılmasına yönelik çabaların daha da artacağını öngörüyoruz.

³⁵ Ali Ayten vd., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.

³⁶ Seyfettin Erdoğan vd., "The Effects of the Covid-19 Pandemic on Conventional and Islamic Stock Markets in Turkey", *Bilimname* 2020/42 (2020), 89-110.

³⁷ Ali Ayten-Refik Yıldız, "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.

³⁸ Ali Ayten, "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 7-31.

³⁹ Yakup Çoştur, "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: "Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 119-139.

⁴⁰ Yahya Turan, "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 395-434.

⁴¹ Ali Ayten, "Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı: Türk ve Ürdünlü Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 85-108.

⁴² Mahmut Zengin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013), 1-28.

⁴³ Ekrem Demirli, "The Problem of Periodization in the Studies of Sufism: The Struggle of Sufism to Become a Discipline Between the Religious Sciences and Metaphysics", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 2/4 (2016), 1-29.

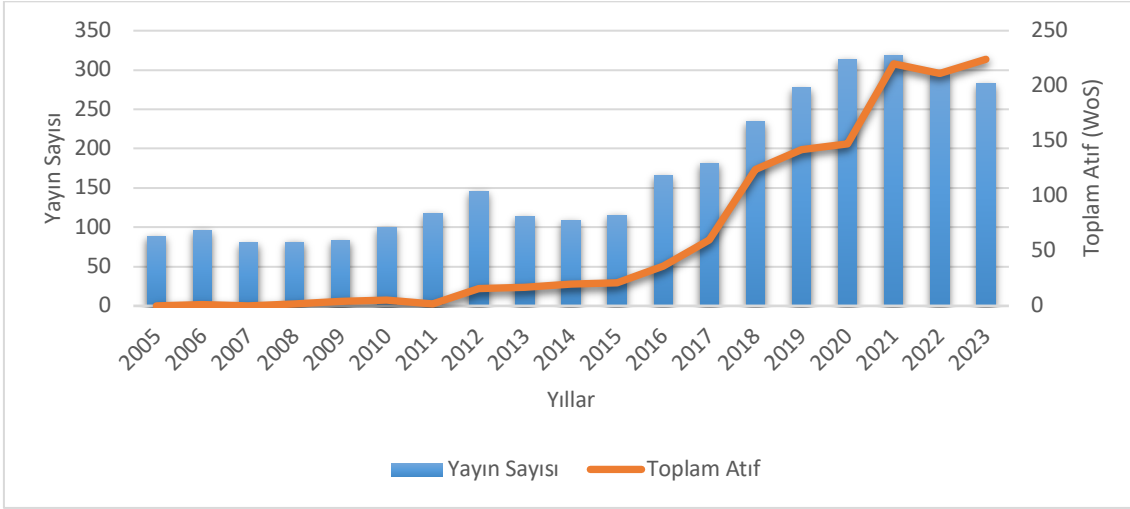
Tablo 6’da, WoS indeksli ilahiyat dergilerinde yayımlanan en etkili on makalenin yazar, dergi, yıl ve atıf bilgileri sunulmuştur. En etkili yayınları tespit etmedeki amacımız, ilahiyat alanındaki etkili yayınlarda hangi alanların öne çıktığı, hangi konulara odaklanıldığı, hangi yöntemlerin kullanıldığı, hangi dilde yazıldığı gibi hususları tespit etmek ve bundan hareketle bazı çıkarımlarda bulunmaktır.

En etkili makalelerin akademik alanlarına ve konularına bakıldığında, bu çalışmaların büyük çoğunluğunun felsefe ve din bilimleri alanında olduğu, özellikle de din psikolojisi (5), din eğitimi (2) ve din sosyolojisi (1) alanlarındaki konu ve problemlerle ilgili olduğu gözükmektedir. Din psikolojisi alanındaki 5 makaleden 4’ünün yazarı/yazarlarından birisi Ayten’dir. En etkili yayınlardan sadece bir tanesi temel İslam bilimleri içerisinde yer alan tasavvuf alanıyla ilgili olup İngilizce kaleme alınmıştır. Erdoğan vd. tarafından İngilizce olarak kaleme alanın en etkili yayınlardan ikincisi ise iktisat alanındadır. Listede “Hayat Memnuniyeti ile Başa Çıkma”, “Dinî Başa Çıkma” gibi konular öne çıkmaktadır. En etkili ikinci yayının Covid-19 ile ilgili olmasından hareketle, dünya çapında gündemde olan konularla ilgili yapılan çalışmaların uluslararası etki değerini artırdığı söylenebilir.

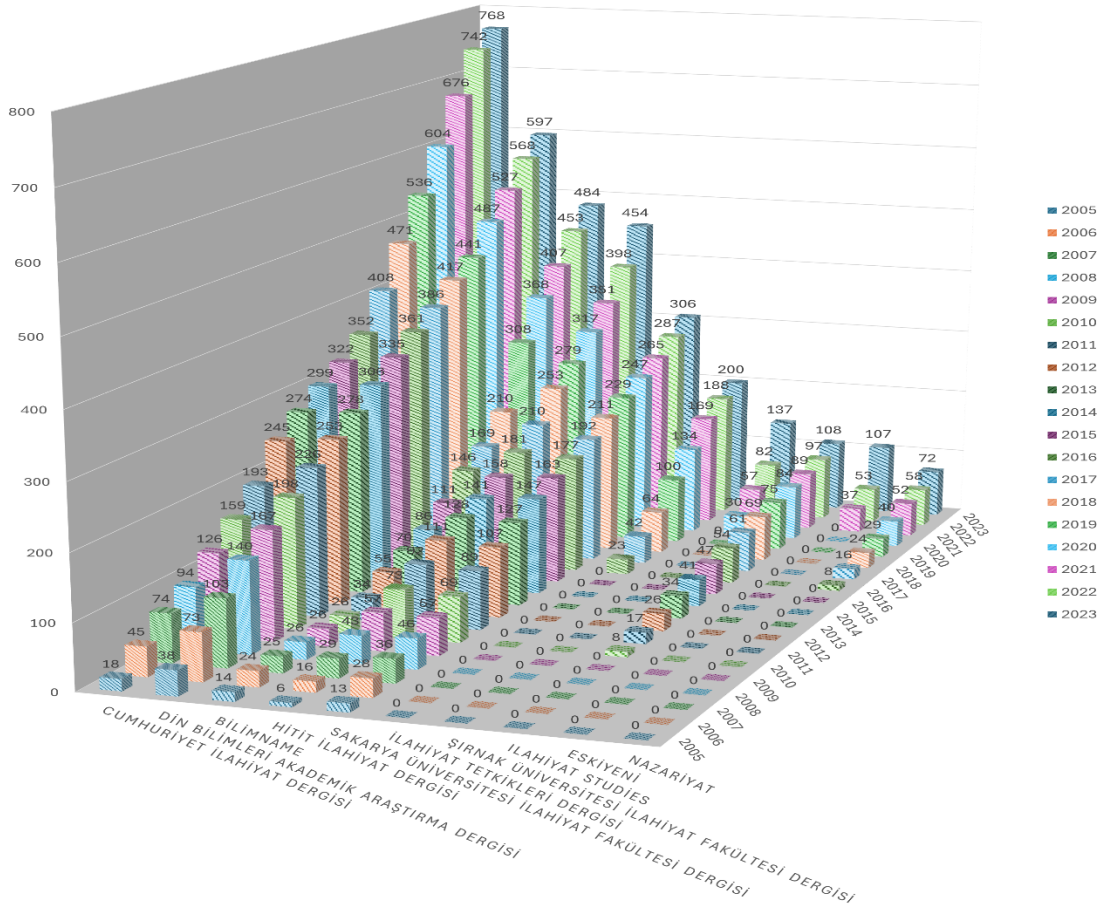
En etkili yayınlar incelendiğinde, ikisi hariç (2. ve 8. sıradaki yayınlar), geri kalan makalelerin ampirik bir yöntem kullandıkları tespit edilmiştir. Bu anlamda ampirik araştırma yöntemlerini kullanan makalelerin daha etkili olduğu şeklinde bir yorum yapılabilir. Yayınlarından bir tanesinin (5.) bir ölçek geliştirme çalışması olması da söz konusu çıkarımımızı destekleyici mahiyettedir. Zira ampirik metodu kullanan araştırmalar, güncel bir olguyu tasvir etmesi ve karşılaştırılabilir bulgular ortaya koyması bağlamında daha fazla atıf yapma ve atıf toplama potansiyeline sahiptir.

En etkili makalelerin yayın dillerine bakıldığında, bunlardan sadece iki tanesinin İngilizce olarak kaleme alındığı görülmektedir. Burada dikkat çeken husus, diğerlerinin aksine İngilizce olan bu iki makalenin WoS atıf sayısının Google Akademik atıf sayısından bariz bir şekilde daha fazla olduğudur. Türkçe kaleme alınan diğer makalelerin ise Google atıf sayısı WoS atıf sayısından daha fazladır. İngilizce kaleme alınan makalelerin uluslararası bir platform olan WoS’ta daha fazla atıf almasından yola çıkarak, yayın dilinin uluslararası atıf toplama ihtimaline tesir eden bir faktör olabileceğine yönelik bir çıkarım yapılabilir. Yayın dili ve atıf ilişkisi analizinde bu konu daha detaylı olarak ele alınacaktır.

⁴⁴ Halil Taş, “İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine İlişkin Metaforları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 29-51.

Grafik 3. Dergilerin Yıllara Göre Toplam Yayın ve Atıf Grafiği

Grafik 3, WoS indeksinde taranan on ilahiyat dergisinin toplam yayın ve atıf sayılarının yıllara göre dağılımını temsil etmektedir. Grafiğe bakıldığında, dergilerin toplam yayın sayılarında 2015 yılında başlayan ve 2021 yılına kadar devam eden ciddi bir artış trendi yaşanmıştır. Bu artışın ESCI indeksinin kuruluş yılına tekabül etmesi manidardır. Bu bağlamda itibar gören indekslerde taranan dergilere yazarlar tarafından daha çok teveccüh edilmiş olduğu, bazı dergilerin de buna bağlı olarak yayın sayılarını artırdıkları düşünülmektedir (bk. Grafik 4). Ancak 2022 ve 2023 yıllarında yayın sayıları kısmen gerilemiştir. Bu noktada dergilerin yayın-atıf ilişkisine bağlı olarak bilinçli bir şekilde yayın sayılarını kontrol etmek istemeleri bir etken olarak rol oynamış olabilir. Nitekim genel olarak yıllık yayın sayısının altında kalan toplam atıf sayısı, ilk defa 2022 yılında yıllık yayın sayısı ile eşitlenmiş ve 2023 yılında yayın sayısının üzerine çıkmıştır. Daha önce Tablo 4 başlığı altında yapılan değerlendirmede ifade edildiği üzere, dergilerin etki değerlerini artırmak için yayın-atıf oranlarına dikkat etmeleri önem arz etmektedir. Nitekim bu grafik, böyle bir farkındalığın uyandığını göstermektedir.

Grafik 4. Her Bir Derginin Yıllara Göre Kümülatif Yayın Sayısı

Grafik 4'te, incelenen dergilerin WoS'ta taranan makale sayılarının yıllara göre kümülatif artışları sunulmuştur. Buradan hangi derginin yıllık ortalama kaç makale yayımladığı bilgisine ulaşılabilir. Dergilerin yıllık ortalama yayın sayısının fazla olandan az olana doğru sıralaması şu şekildedir: Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 40.42; Eskişen 35.66; Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 34.25; Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 31.42; Bilimname 25.47; İlahiyat Tetkikleri Dergisi 25; Hitit İlahiyat Dergisi 23.89; Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16.10; İlahiyat Studies 9.78; Nazariyat 9. Yıllık ortalama yayın sayıları değerlendirildiğinde WoS'ta yeni taranmaya başlayan bazı dergilerin (Eskişen, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi) üç-dört yıl gibi kısa bir süre içerisinde diğer dergilerden yıllık ortalama daha fazla makale yayımladıkları görülmektedir. Ancak etki değerleri analizinde ifade edildiği üzere, yıllık ortalama yayın sayıları az olan dergiler daha yüksek bir etki değerine sahiptir. Özellikle üç derginin yıllık yayınlarını kontrollü bir şekilde yönettiği gözlemlenmektedir: Nazariyat, İlahiyat Studies ve Sakarya İlahiyat Dergisi. Çeyreklik değeri göz önünde bulundurulduğunda bu dergilerden Nazariyat ikinci, İlahiyat Studies ise dördüncü sırada yer almaktadır. Anlaşılan o ki bu dergiler istikrarlı bir yayın politikasına sahip olarak yıllık yayın sayısını kontrollü bir şekilde yönetmekte, bu da söz konusu dergilerin etki ve çeyreklik değerlerini artırmalarına etki etmektedir.

Tablo 7. Makalelerin Yayın Dili

Yayın Dili	Makale	Atıf	Makale Başına Atıf
İngilizce	302	193	0,64
Arapça	68	7	0,1
Türkçe	2839	1053	0,37
Almanca	1	1	1

Tablo 7’de, incelenen dergilerin yayın dillerine göre atıf sayıları sunulmuştur. Tablodaki verilerin değerlendirmesine geçmeden önce şu hususun ifade edilmesi gerekir ki yayınların WoS’a kaydedilen dilleri ile gerçek dilleri arasında uyumsuzluk olabilmektedir. Yapılan incelemeye göre WoS’a İngilizce olarak kaydedilen makalelerden %52’sinin yayın dili yanlıştır.⁴⁵ Bundan dolayı detaylı bir veri temizliği yapılarak gerçek rakamlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Tablo 7, tespit edilen gerçek rakamları yansıtmaktadır.

Tespit edilebildiği kadarıyla incelenen makalelerden 2839’u (%88,46) Türkçe, 302’si (%9,41) İngilizce, 68’i (%2,11) Arapça ve 1 tanesi (%0,03) Almancadır. İslam ülkeleri arasında WoS’un “Religion” kategorisinde en fazla dergisi bulunan Türkiye’deki dergilerde uluslararası yayın dili oranının düşük olduğu gözlemlenmektedir. Bu dergilerin AHCI gibi daha yüksek değere sahip dizinlere girebilmeleri için her anlamda yerellikten uluslararasılığa doğru yönelmeleri önem arz etmektedir. Bunun en önemli parçası ise uluslararası yayın dili oranının artırılmasıdır.

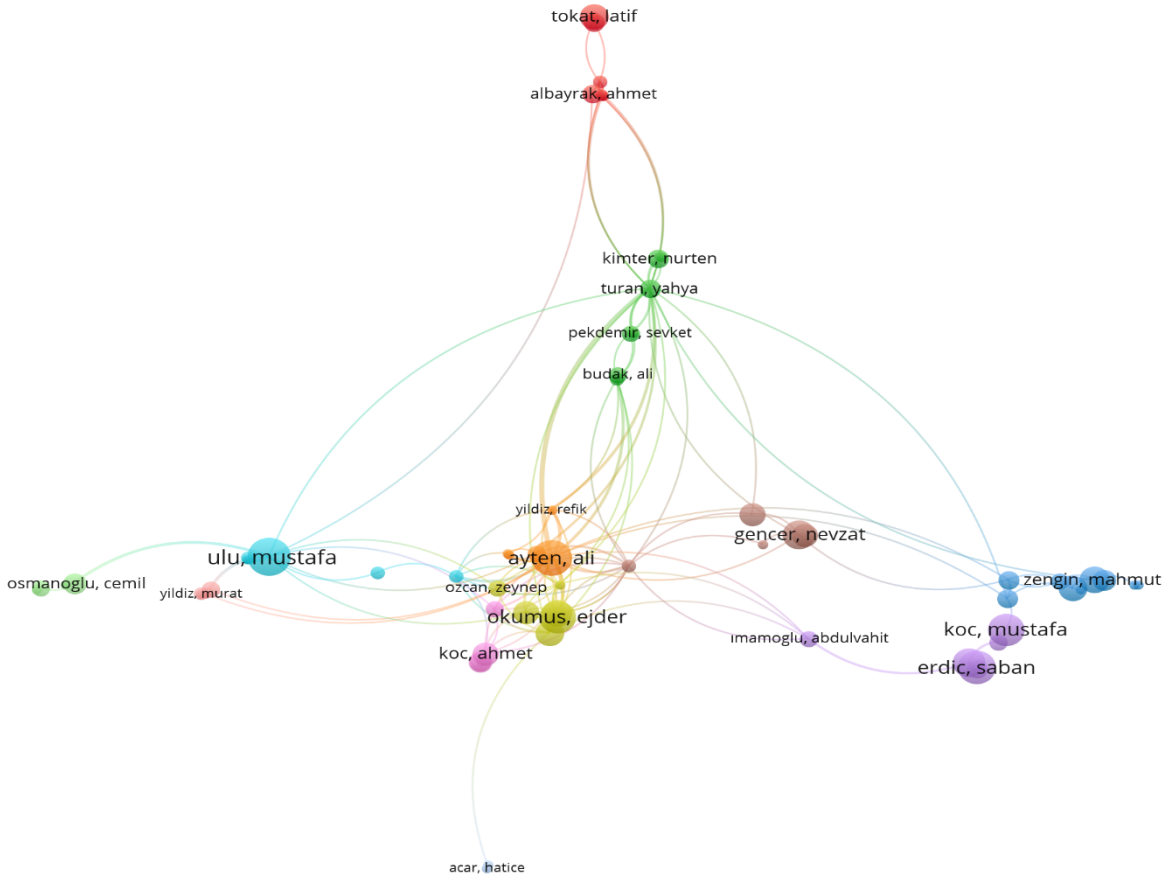
Bu anlamda sadece İngilizce yayın yapan *İlahiyat Studies* ile her makalesinin İngilizce versiyonunu yayımlayan *Nazariyat* dergileri mercek altına alınabilir. *Nazariyat* dergisi 2022 JCI sıralamasına göre 341 dergi arasında 164. (Q2), *İlahiyat Studies* ise 251. (Q3) sıradadır. WoS’ta taranan en etkili on ilahiyat dergisi arasında ise 2022 JCI değeri açısından ilki 2. diğeri ise 4. sırada yer almaktadır. Bu durum, yayın dilinin uluslararası olmasının WoS’taki görünürlüğü artırdığı ve neticede etki değerinin yükselmesine katkı sağladığı şeklinde yorumlanabilir. Nitekim tabloda yer alan makale başına WoS atıf sayıları, zikredilen yorumu desteklemektedir. Öyle ki Türkçe makalelerden her biri ortalama 0,37 atıf alırken bu rakam İngilizce makaleler için 0,64’tür. Şöyle ki ESCI ilahiyat dergilerinin İngilizce yayımladıkları makaleler, Türkçe yayımladıkları makalelere kıyasla neredeyse iki kat daha fazla atıf alma potansiyeline sahiptir.

Türkiye’de İlahiyat alanında yayımlanan birçok önemli makalenin, Türkçe kaleme alınması sebebiyle uluslararası etkileşim uyandıramadığı söylenebilir. İlahiyat alanında nitelikli çalışmalar ortaya koyan araştırmacı ve dergilerin, uluslararasılaşma adına bazı stratejiler geliştirmesi faydalı olacaktır. Bu noktada SSCI indeksli *Eğitim ve Bilim Dergisi*’nin uygulaması örneklik teşkil edebilir.⁴⁶ Türkçe ve İngilizce yayın yapan söz konusu dergi, aday makalelerini her iki dilde kabul etmekte ancak daha sonra Türkçe sunulmuş ise İngilizce, İngilizce sunulmuş ise Türkçe dosyasını da talep etmektedir. Bunun yanında her bir sayı için toplam makale sayısının belirli oranında İngilizce makale kotası uygulaması da bir alternatif olarak düşünülebilir. Bu sayede uluslararası görünürlüğü artırabilecek olan yayın sayısı yükseltilebilir.

⁴⁵ İnceleme sonucunda WoS’a İngilizce olarak kaydedilen makalelerden 310’unun gerçekte Türkçe ve 13’ünün Arapça olduğu tespit edilmiştir. Aynı şekilde WoS’ta İspanyolca görünen bir çalışma aslında Türkçedir. Bu tarz veri girişi yanlışlıklarının dergilerin etki değerlerini olumsuz yönde etkilemesi mümkündür. Bu nedenle etki değerini artırma noktasında dergiler, ileriye dönük stratejiler geliştirmek kadar geçmişe dönük veri düzeltme işlemlerine de ağırlık vermelidirler.

⁴⁶ “Yayın Dili”, *Eğitim ve Bilim (Dergisi)* (Erişim 02 Nisan 2024).

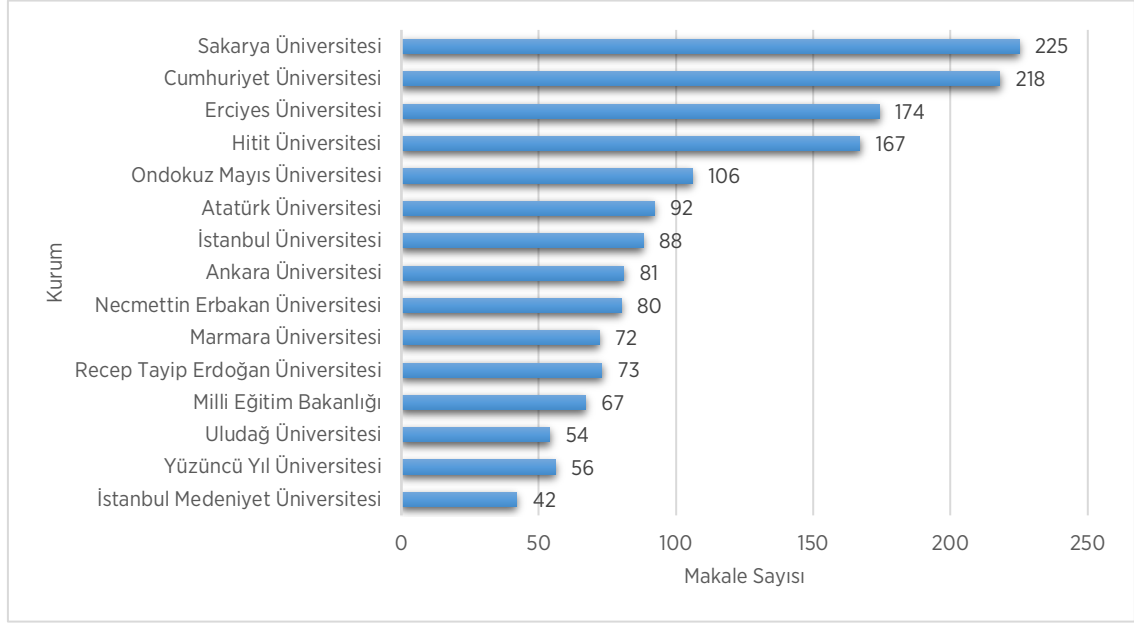
Görsel 3. Veri Setinde Yer Alan Yazarlar Arasındaki Atıf İlişki Ağı (en az 3 ve üzeri atıf)



Görsel 3, incelenen dergilerde yayını bulunan yazarlar arasındaki atıf ilişki ağını göstermektedir. Söz konusu atıf ilişki ağı, en az bir yayını ve üç ve üzeri atfı olan yazarlar filtrelenerek oluşturulmuştur. Bu ağ sayesinde hangi yazarın daha çok hangi yazarlarla atıf ilişkisi olduğu görülebilmektedir. Diğer yayın ve yazar analizlerinde olduğu gibi burada da A. Ayten en çok bağlantıya (42) sahip yazar olarak dikkat çekmektedir. Yüksek atıf ve iş birliği ilişkisine sahip diğer yazarlardan başlıcaları ise şunlardır: Y. Turan (23 bağlantı); G. Göcen (17 bağlantı); K. Sevinç (15 bağlantı); F. Baynal, M. Ulu, R. Yıldız (13 bağlantı); Y. Angın (9 bağlantı); A. Çekiç, F. Karaca, A. Koç (8 bağlantı).

2.4. Kurum Analizi

Grafik 5. En Çok Yayın Yapan On Beş Kurum

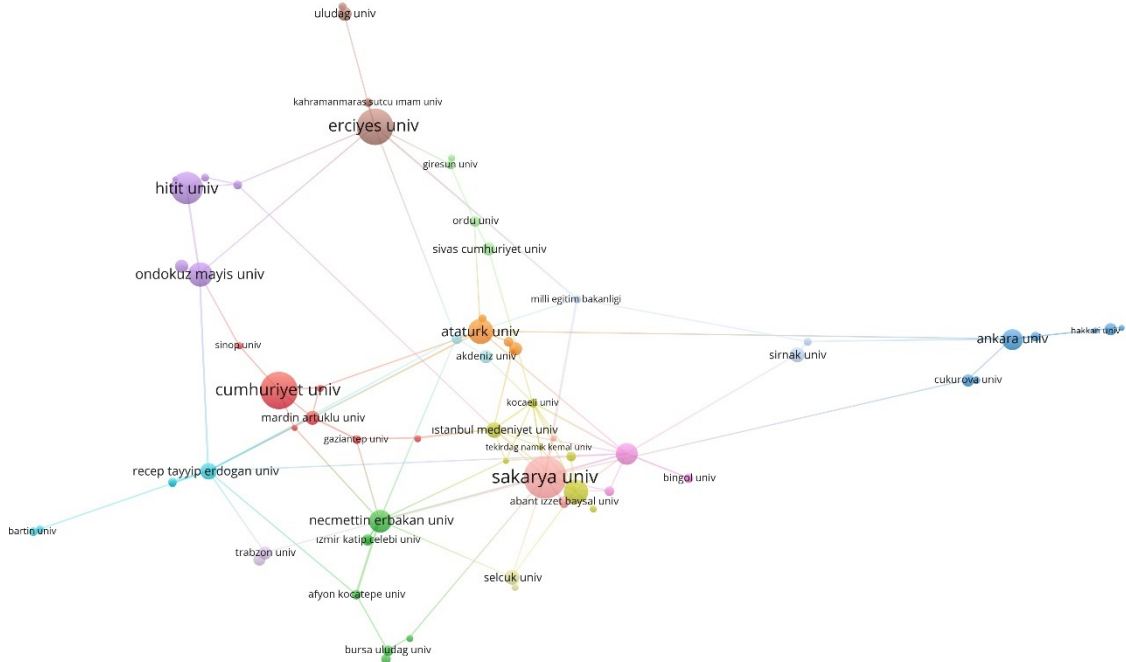


Grafik 5'te incelenen dergilerde en çok yayını olan on beş kurumun makale sayıları bilgisi sunulmuştur. En fazla yayını olan ilk altı kurum sırasıyla Sakarya, Cumhuriyet, Erciyes, Hitit, Ondokuz Mayıs ve Atatürk Üniversiteleridir. Bu üniversiteler aynı zamanda ESCI indeksli ilahiyat dergisine sahip kurumlar olarak dikkat çekmektedir. Bir istisna olarak Uludağ Üniversitesi sıralamada daha geride kalmıştır. Bu itibarla dergi yayıncılığını atıf indeksleri standartları bağlamında geliştiren kurumların, araştırmacılarına kurumun dergisinde yayın yapma imkânı sağlamak ve muteber indekslerde taranan dergilere yönelme konusunda farkındalık oluşturmak şeklinde iki açıdan katkı sunduğu söylenebilir. Meseleye bir başka açıdan bakıldığında, etki değerlerini yükseltmek ve uluslararası sıralamalarda öne çıkmak isteyen üniversitelerin ya da kurumların, kendi bünyelerindeki dergileri destekleyerek standartlarını geliştirmeye yönelik adımlar atmalarının bu hususta kendilerine önemli katkı sağlayacağı anlaşılmaktadır. Bu noktada üniversitelerin atanma ve yükseltme kriterlerinin oynadığı rol de göz ardı edilemez. Özellikle YÖK'ün Araştırma Üniversitelerini ihdas etmesi ile üniversiteler, atanma ve yükseltme kriterlerini güncelleyerek araştırmacılarını atıf indeksli ve yüksek çeyreklik değerine sahip dergilerde yayın yapmaya zorlamaktadır. Nitekim en çok yayını olan kurumlar grafiğine bakıldığında bu kurumlardan 6'sının (Erciyes, Atatürk, İstanbul, Ankara, Marmara ve Uludağ) halihazırda araştırma üniversitesi statüsünde olduğu⁴⁷ diğer 2'sinin ise (Sakarya ve Ondokuz Mayıs) aday üniversiteler arasında yer aldığı⁴⁸ görülmektedir.

⁴⁷ "YÖK Araştırma Üniversiteleri" (Erişim 03 Nisan 2024).

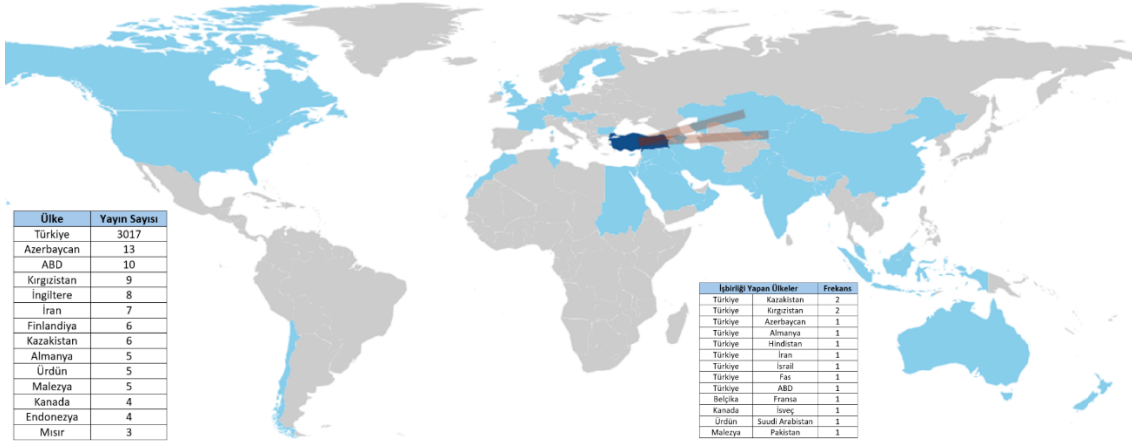
⁴⁸ "Üniversitemiz YÖK tarafından Aday Araştırma Üniversitesi İlan Edildi-Sakarya Üniversitesi Haber Sitesi" (Erişim 03 Nisan 2024); "OMÜ, 'Araştırma Üniversitesi Aday İzleme Programı'nda" (Erişim 03 Nisan 2024).

Görsel 4. Kurum İlişki Ağı (En Az 5 Yayına Sahip Kurumlar)



Görsel 4, yazarların bağlı oldukları kurumların, araştırma performansına dayalı ilişki ağını göstermektedir. Bu ağı göre mensuplarının kaleme aldığı en az beş yayına sahip kurumların, diğer hangi kurumlarla ortak çalışma yaptıkları gözlemlenebilmektedir. Yapılan analiz neticesinde en az beş yayına sahip kurumlar arasındaki ilişki ağında toplam 17 küme ve 74 kurum bulunmuştur. En büyük düğüme sahip olduğu göze çarpan kurum 17 ilişki ağı ile Sakarya Üniversitesi'dir. Onu sırasıyla 13 ilişki ağı ile Marmara Üniversitesi ile Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 12 ilişki ağı ile Kocaeli Üniversitesi ile Necmettin Erbakan Üniversitesi, 11 ilişki ağı ile Erciyes Üniversitesi ile İstanbul Üniversitesi ve 10 ilişki ağı ile Atatürk Üniversitesi ile İstanbul Medeniyet Üniversitesi takip etmektedir.

Görsel 5. Ülke İş Birliği Ağı (Harita)



Notlar: Renklerin açık olması yazar sayısının az, yoğun olması yazar sayısının çok olduğunu göstermektedir. Oklar ise birden fazla frekansa sahip ülkeler arası iş birliği ağını göstermektedir.

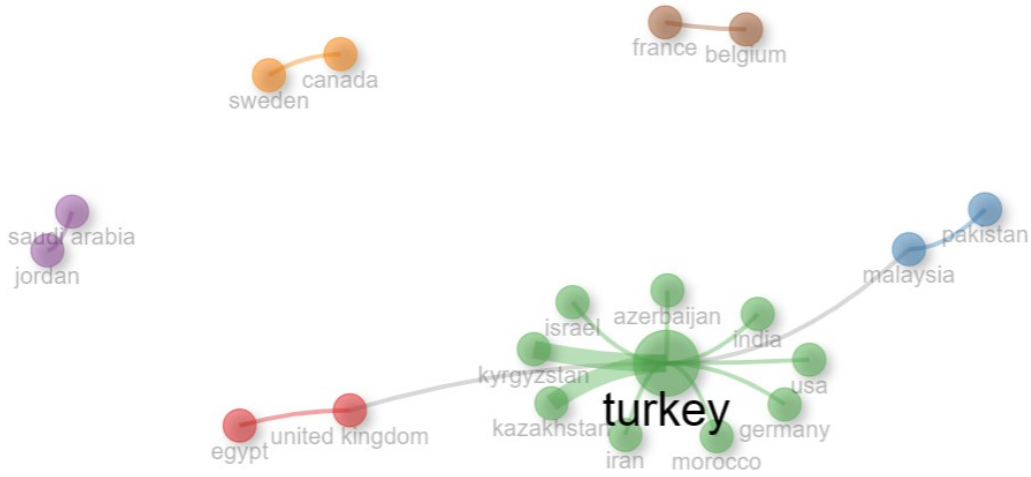
Görsel 5'te, Türkiye adresli WoS "Religion" kategorisindeki dergilere en çok makale katkısı yapan ülkeler dünya haritası üzerinde gösterilmiştir. Renklerin açıklık ve koyuluğu sorumlu yazarların sayısındaki yoğunluğa işaret etmektedir. Tek koyu renkli ülke olarak Türkiye'nin öne

çıkmasından da anlaşılacağı üzere WoS ilahiyat dergilerine en çok makale katkısı veren yazarlar Türkiye'dendir. Öyle ki Türkiye adresli sorumlu yazar oranı %94 ile oldukça yüksektir. Onu sırasıyla Azerbaycan (13 yayın; %0,4), ABD (10 yayın; %0,3), Kırgızistan (9 yayın; %0,28), İngiltere (8 yayın; %0,24) ve İran (7 yayın; 0,21) takip etmektedir.

Uluslararası atıf indekslerinde yer almak ve yükselmek isteyen dergiler için bu rakamların pek iç açıcı olduğu söylenemez. Her ne kadar tek kriter bu olmasa da indekslerin yaptıkları değerlendirmelerde yerel adresli yayın oranı ile yurt dışı adresli yayınların oranlarına dikkat ettikleri bilinmektedir. Doğan ve arkadaşlarının gerçekleştirdikleri bir çalışmaya göre WoS 'tan çıkarılan Türk menşeli dergilerin ortak noktalarından bir tanesi Türkiye adresli yayın oranlarının yüksek olmasıdır.⁴⁹ Bu anlamda uluslararasılaşma politikaları ehemmiyet kazanmaktadır. Nitekim WoS'un temel değerlendirme kriterlerinden bir tanesi de yazarların coğrafi çeşitliliğidir.⁵⁰ Bu amaçla dergilerin, yurt dışı adresli yayın oranlarını artırmaya yönelik stratejiler geliştirmeleri faydalı olacaktır.

Burada bir diğer önemli husus ülkeler arasındaki iş birliğidir. Görsel 5'te görüldüğü üzere sadece iki ülke ile iş birliğinin öne çıktığı dikkat çekmektedir. Bunlar Kırgızistan ve Kazakistan'dır. Bu durum, Türkiye'deki bazı ilahiyat fakülteleri ile Türkî cumhuriyetlerdeki üniversitelerin aralarında imzaladıkları eğitim-öğretim anlaşmalarının bir neticesi olarak okunabilir. Bu ikisi dışında Azerbaycan, ABD, Almanya, Hindistan, Fas, İran, Malezya ve İsrail gibi ülkeler ile de az sayıda iş birliği mevcuttur (Bk. Görsel 6). Fakat her halükârda iş birliği oranının artırılmaya muhtaç olduğu belirtilmelidir. Bu süreçte sadece dergilerin değil, yazarların da etki düzeylerini artırmak için uluslararası iş birliklerini güçlendirmeleri önem arz etmektedir. Ülkeler arası iş birliği ağının daha detaylı görünümü aşağıda yer almaktadır:

Görsel 6. Ülke İş Birliği Ağı (İlişki Ağı)

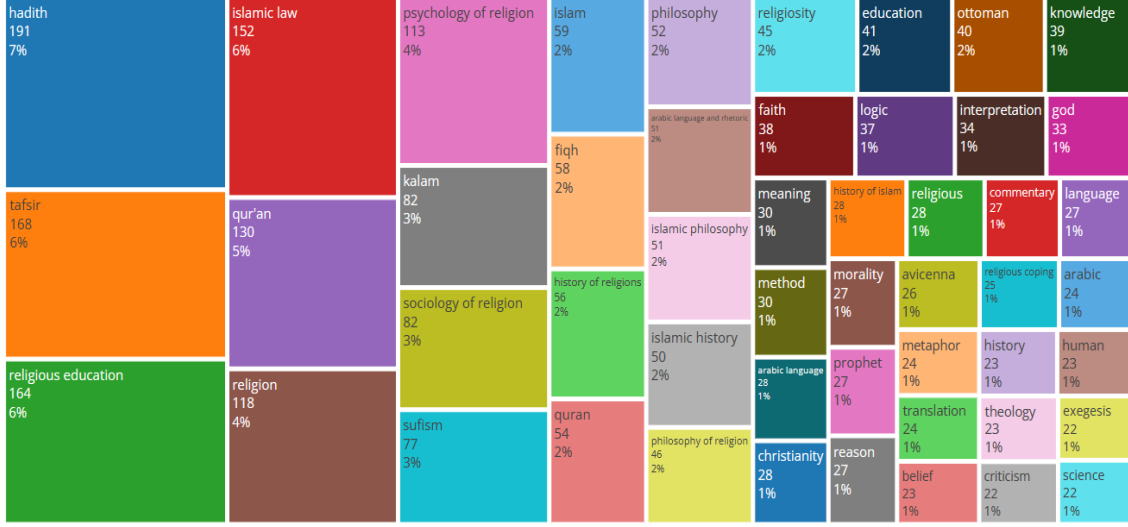


⁴⁹ Doğan vd., "Web of Science'tan Çıkarılan Türkiye Adresli Dergiler Üzerine Bir Araştırma", 156.

⁵⁰ Bk. "Author Distribution", "Web of Science Journal Evaluation Process and Selection Criteria".

2.5. Konu ve Anahtar Kelime Analizi

Grafik 6. Yazar Anahtar Kelimeleri Ağaç Haritası Grafiği (Sıklık Analizi)

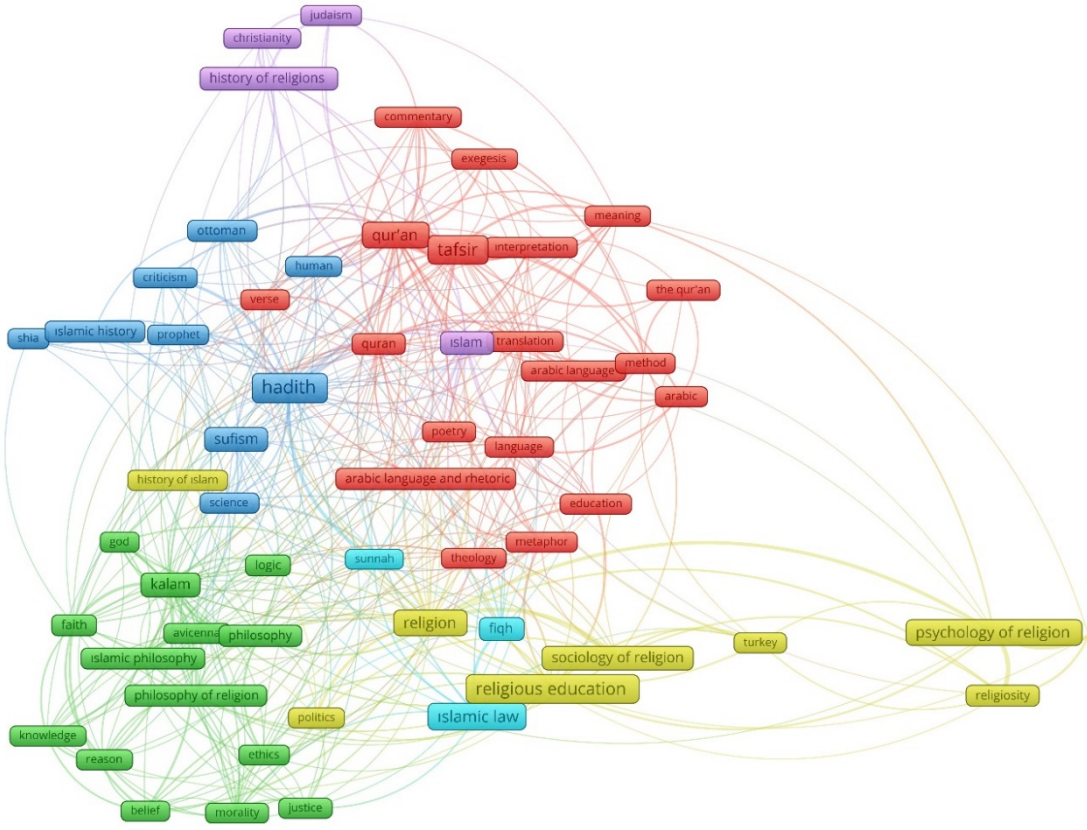


Grafik 6, yazarların en çok kullandıkları anahtar kelimelerin sıklık analizini temsil etmektedir. WoS veritabanı yayınların İngilizce özet ve anahtar kelimelerini dikkate aldığından söz konusu kavramlar, İngilizce kullanımları (Keywords) dikkate alınarak oluşturulmuştur. İlk bakışta da göze çarptığı üzere öne çıkan kavramlar sırasıyla Hadis (Hadith), Tefsir (Tafsir), Din Eğitimi (Religious Education), İslam Hukuku (Islamic Law), Kurân (Qur'an) ve Din Psikolojisi'dir (Psychology of Religion). Bu kavramların çoğu, aynı zamanda İlahiyat fakülteleri'ndeki bilim dallarına tekabül etmektedir. Makale yazarlarının genellikle ilk anahtar kelime olarak çalıştıkları bilim dalının adını yazma eğilimleri, böyle bir durumun oluşmasında etkili olmuş olabilir. Nitekim hâlihazırda başta ilahiyat alanı olmak üzere sosyal-beşerî bilimlerde yaygın olarak kullanılan İSNAD Atıf Sistemi'nin yazım kılavuzunda, ilk anahtar kavramın ilgili bilim dalı olması tavsiye edilmiştir.⁵¹

Anahtar kelime sıklık analizinde dikkat çeken bir diğer önemli husus da hadis, tefsir ve İslam hukuku gibi temel İslam bilimleri disiplinlerinde üretilen yayın sayısının diğer anabilim dallarına kıyasla fazla olduğudur. İlahiyat ve İslami ilimler fakülteleri müfredatının yoğunluklu olarak Temel İslam Bilimleri üzerine kurulu olması dolayısıyla, bu alanda dersler veren ve bilimsel araştırmalar yürüten araştırmacı sayısı da doğal olarak Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü ile İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü'ndekilerden fazladır. Bu açıdan Temel İslam Bilimleri ile alakalı anahtar kelime kullanımı sayısının daha fazla olması da şaşırtıcı değildir.

⁵¹ "Anahtar Kelimelerin Seçimi", *İSNAD Atıf Sistemi* (26 Ekim 2019).

Görsel 7. Yazar Anahtar Kelimelerinin İlişki Ağı (sıklık: En az 20)



Görsel 7, öne çıkan anahtar kelimeler arasındaki ilişki ağını göstermektedir. Buna göre en sık kullanılan Hadis anahtar kelimesi, 218 bağlantı ile aynı zamanda en çok ilişki ağına sahip kavram konumundadır. Onu, kullanım sıklığı bakımından Tefsir (212 bağlantı), Din Eğitimi (161 bağlantı), İslam Hukuku (129 bağlantı) gibi diğer anahtar kelimeler takip etmektedir. Anahtar kelimeler arasındaki ilişki ağında toplam 6 küme ve 58 anahtar kelime mevcuttur. Bu kümeler incelendiğinde araştırma alanlarına uygun bir kümelenmenin gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Örneğin Görsel 7'de yer alan birinci kümede kırmızı renkte yer alan Arapça, Arap Dili, Metafor, Anlam, Kurân, Tefsir, Tercüme, Şiir gibi kavramlar dikkate alındığında Arap dili ve belâğatı ile bu alanla yakından ilişkili olan tefsir alanındaki kavramların bir araya geldiği dikkat çekmektedir. İkinci küme (yeşil) içermiş olduğu İnanç, Ahlak, Tanrı, Kelam, Bilgi, Mantık, Din Felsefesi, İslam Felsefesi gibi kavramlarla kelam ve felsefe ağırlıklı aklı disiplinleri yansıtmaktadır. İhtiva ettikleri anahtar kelimeler dikkate alındığında üçüncü kümenin (koyu mavi) hadis ve tasavvuf merkezli; dördüncü kümenin (sarı) din bilimleri merkezli; beşinci kümenin (mor) dinler tarihi merkezli ve son olarak altıncı kümenin (açık mavi) İslam hukuku merkezli olduğu ifade edilebilir.

Anahtar kelime ilişki ağı, aynı zamanda hangi bakış açısı çerçevesinde araştırmaların yürütüldüğü ve ne ölçüde disiplinler arası çalışma gerçekleştirildiği hususunda da ipucu vermektedir. Görsel 7'deki kümeler incelendiğinde, çalışmaların çoğunlukla ilgili bölüm çerçevesinde yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Küme ve anahtar kelimeler arasındaki düğümler ise farklı bölümler arasında iş birliği gerçekleştirildiğine ya da disiplinler arası bir bakış açısı benimsendiğine işaret etmektedir. Örneğin din bilimleri merkezli (sarı) kümeden "Din Psikolojisi" anahtar kelimesinin, Arap dili ve tefsir merkezli (kırmızı) kümeden "anlam" ve İslam felsefesi merkezli (yeşil) kümeden "ahlak" anahtar kelimeleri ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, uluslararası araştırma performanslarını incelemek amacıyla WoS “Religion” kategorisinde indekslenen Türkiye adresli on ilahiyat dergisinin kapsamlı bir bibliyometrik analizi sunulmuştur. Dergilere ilişkin veriler, WoS veri tabanından çekildikten sonra veri temizliği yapılarak analize hazır hale getirilmiştir. Söz konusu analizler dergilerin yalnızca WoS’ta bulunan yıl aralıklarını (2005-2023) kapsamaktadır. Bu bağlamda dergilerin WoS’un taramaya başladığı yıldan önceki sayıları inceleme dışı bırakılmıştır.

Öncelikle veri temizliği sürecinde karşılaşılan bazı problemlere dikkat çekilebilir. Şöyle ki veri temizliği safhasında tercüme, kitap değerlendirmesi, editöryal, teknik not, tez özeti gibi bazı yayın türlerinin WoS sistemine güncel araştırma makalesi olarak girildiği görülmüştür. Ayrıca bazı araştırmaların yayın dili bilgisi de sisteme yanlış (örneğin Türkçe makaleler İngilizce olarak) kaydedilmiştir. Bunlara ek olarak eksik özet/abstract, başlık yazım yanlışlıkları ve hatalı DOI adresleri gibi birtakım hatalı veriler de bulunabilmektedir. Bu noktada dergilerin WoS veri tabanındaki bu türden yanlış, eksik ya da hatalı girilmiş verileri geriye dönük olarak kontrol ederek düzeltmesi ve bunlara meydan vermemek için bazı tedbirler almaları gerekmektedir. Bunu gerçekleştirmek için dergi yayın ekibinde yer alan tüm çalışanların, yayıncılık ilkeleri, veri tabanlarının nasıl kullanıldığı ve analiz edildiği ve yayın değerlendirme kriterlerinin neler olduğu gibi konularda bilgi ve farkındalık sahibi olmaları son derece önem arz etmektedir. Bu doğrultuda süreci kolaylaştıracak bir diğer önemli husus da yazarların WoS profillerini mümkün olduğunca güncel tutmalarıdır. Araştırmacı profillerinin güncellenmesi, akademik görünürlüğü artırmanın en temel adımlarından bir tanesidir.

Bibliyometrik analiz ile incelenen 3209 araştırma ve derleme makalesi, WoS indeksi içerisinde toplamda 1254 atıf almıştır. Yani, makale başına 0,39 atıf düşmektedir. Söz konusu makalelerin %87,69’u tek yazarlıdır. Makale başına yazar iş birliği oranı %1,15, uluslararası yazar iş birliği oranı ise %0,5’tir. Dergilere ilişkin sunulan bu genel profil, makale başına düşen atıf sayısı ile yazar iş birliği oranının artırılmasına yönelik stratejilere ihtiyaç duyulduğuna işaret etmektedir. Geliştirilmeye açık yönleri bulunmasına karşın, İslam ülkeleri arasında WoS’un “Religion” kategorisinde taranan dergi sayısı sıralamasında Türkiye’nin birinci sırada yer aldığı tespit edilmiştir. Dünya genelinde ise son olarak bir derginin daha eklenmesiyle⁵² on bir dergi ile İspanya’yı geçerek altıncı sırada yer almıştır. Bu anlamda indeksli yayıncılıkta Türkiye adresli ilahiyat dergilerinin iyi bir gelişim gösterdiği ifade edilebilir.

Yazar ve ortak yazar analizleri kapsamında gerçekleştirilen en etkili yazarlar incelemesinde, bir araştırmacının nicel olarak yayın sayısının fazla olmasından ziyade yayın başına atıf sayısının yani uyandırdığı etkileşim ve görünürlüğün, etki düzeyinin artırılması noktasında daha büyük bir etken olduğu gözlemlenmiştir. Bu da yayın sayısının artırılmasından ziyade etkileşim uyandıracak konu, yöntem ve analizler üzerinde çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Yayın ve atıf analizi kapsamında yapılan değerlendirmede en çok atıf alan on yayından sekizinin ampirik bir yöntem benimsemiş olması bu açıdan manidardır. Bu bağlamda en etkili on yazardan sekizinin Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü’ne mensup olması da dikkat çekicidir. Etkileşim uyandırma ve görünürlüğün önemini ortaya koyan bir diğer husus da yayın dilidir. Yapılan incelemede İngilizce kaleme alınan yayınların Türkçe kaleme alınan yayınlara kıyasla WoS’ta neredeyse iki kat daha fazla atıf alma potansiyeline sahip olduğu tespit edilmiştir.

Yayın sayısı ile alınan toplam atıf ilişkisinin önemini gösteren bir diğer nokta da dergilerin yıllık

⁵² Kocatepe İslami İlimler Dergisi, 2024 yılında ESCI indeksine kabul almıştır.

ortalama yayın sayılarıdır. Gerçekleştirilen analiz neticesinde yıllık ortalama yayın sayısı düşük olan dergilerin etki değerlerinin daha yüksek olduğu gözlemlenmiştir. Bu açıdan etki değerlerini ve çeyreklik değerlerini artırabilmeleri için, dergilerin belirli bir yayın politikasına sahip olarak yıllık yayın sayılarını kontrollü bir şekilde yönetmeleri önerilmektedir.

Yapılan incelemede göze çarpan bir diğer husus, akademik çevrenin ve indeksli yayıncılık kültürünün geliştiği kurumlardan bu dergilere daha fazla rağbet gösterilmesidir. Nitekim en çok yayını olan kurumlar arasında, ilahiyat dergisi WoS'ta taranan üniversiteler ile hâlihazırda araştırma üniversitesi olan veya araştırma üniversitesi adayı olan üniversiteler öne çıkmaktadır. Araştırma performansı rekabetinin bir parçası olarak, bazı üniversitelerin atanma ve yükseltme kriterlerinde indeksli yayıncılığı zaruri hale getirmelerinin de bunda etkili olduğu düşünülmektedir. İndeksli yayın kültürünün yaygınlaşması olumlu bir gelişmedir. Ancak hala uluslararasılaşma ve uluslararası iş birliği noktasında bazı iyileşmelere ihtiyaç duyulduğu gözlemlenmektedir. Zira yapılan incelemede, bu dergilerdeki makalelerden neredeyse tamamının Türkiye adresli olduğu tespit edilmiştir. Uluslararası iş birliği ise her ne kadar Azerbaycan, ABD, Almanya, Hindistan, Fas, İran, Malezya ve Kazakistan gibi ülke çeşitliliği açısından iyi bir görünüm arz etse de oransal açıdan oldukça düşük bir düzeydedir. WoS'un önemli indeks değerlendirme kriterlerinden bir tanesinin coğrafi çeşitlilik olduğu dikkate alındığında, uluslararası adresli yayın ve iş birliği oranının artırılmasına yönelik bazı stratejilerin geliştirilmesi gerektiği ifade edilebilir.

Son olarak İlahiyat alanındaki dergiler hakkında ileride yapılabilecek benzer bibliyometrik çalışmalar için bazı tavsiyelerde bulunulabilir: Bu makalenin çerçevesi, WoS'un "Religion" kategorisinde taranan yalnızca Türkiye adresli dergiler ile sınırlandırılmıştır. Sonraki çalışmalarda, WoS "Religion" kategorisinde indekslenen dergiler daha spesifik açılardan incelenebilir ya da belirli bir dergi üzerinde daha detaylı bir analiz gerçekleştirilebilir. Yine, WoS "Religion" kategorisindeki dergiler, uluslararası yelpazede karşılaştırmalı olarak incelenebilir. Örneğin Türkiye adresli dergiler ile Malezya adresli dergiler mukayese edilebilir. Bununla birlikte, DergiPark sistemi bu tür bir analiz için gerekli olan veri setini henüz sunmamaktadır. İleride böyle bir imkân sunulması halinde, DergiPark'ta yer alan İlahiyat alanındaki dergilerin analiz edilmesi düşünülebilir.

Kaynakça

- Al, Umut-Soydal, İrem. "Akademinin Atf Dizinleri ile Savaşı". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2014), 23-42.
- Alangari, Eithar. "Translation and Interpreting Research in Saudi Arabia: A Bibliometric Analysis (1990–2019)". *The Translator*, 1-17. <https://doi.org/10.1080/13556509.2023.2200054>
- Amobonye, Ayodeji vd. "Writing a Scientific Review Article: Comprehensive Insights for Beginners". *The Scientific World Journal*, e7822269. <https://doi.org/10.1155/2024/7822269>
- Aria, Massimo-Cuccurullo, Corrado. "Bibliometrix: An R-Tool for Comprehensive Science Mapping Analysis". *Journal of Informetrics* 11/4 (2017), 959-975. <https://doi.org/10.1016/j.joi.2017.08.007>
- Ayhan, Halis. "İlahiyat Fakültesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/70-72. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ayten, Ali. "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 7-31.
- Ayten, Ali vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.
- Ayten, Ali. "Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı: Türk ve Ürdünlü Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 85-108.
- Ayten, Ali-Yıldız, Refik. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.
- Birkle, Caroline vd. "Web of Science as a Data Source for Research on Scientific and Scholarly Activity". *Quantitative Science Studies* 1/1 (2020), 363-376. https://doi.org/10.1162/qss_a_00018
- Çoştı, Yakup. "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: "Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 119-139.
- Demir, Abdullah. "Akademik Görünürlük Kılavuzu: Çevrimiçi Yazar Profillerinin Güncel Tutulması". *Tetkik* 5 (2024), 1-8.
- Demirli, Ekrem. "The Problem of Periodization in the Studies of Sufism: The Struggle of Sufism to Become a Discipline Between the Religious Sciences and Metaphysics". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 2/4 (2016), 1-29. <https://doi.org/10.12658/Nazariyat.2.4.M0030>
- Demiröz, Mehmet Fatih-Kımtar, Nurten. "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanındaki 'Dindarlık' Konulu Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Analizi Üzerine Bir Araştırma". *Bilimname* 51 (2024), 405-456. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1411980>
- Derviş, Hamid. "Bibliometric Analysis using Bibliometrix an R Package". *Journal of Scientometric Research* 8/3 (2020), 156-160. <https://doi.org/10.5530/jscires.8.3.32>
- Dhyi, Sefa Mustafa Muhammed Anwar. *Atf Dizinlerinden Çıkarılan Dergiler ve Etkileri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Doğan, Güleda vd. "Web of Science'tan Çıkarılan Türkiye Adresli Dergiler Üzerine Bir Araştırma". *Türk Kütüphaneciliği* 32/3 (2018), 151-162. <https://doi.org/10.24146/tkd.2018.35>
- Eck, Nees Jan van-Waltman, Ludo. "Software Survey: VOSviewer, a Computer Program for Bibliometric Mapping". *Scientometrics* 84/2 (2010), 523-538. <https://doi.org/10.1007/s11192-009-0146-3>
- Eck, Nees Jan van-Waltman, Ludo. "VOSviewer". Leiden University. Erişim 02 Mart 2024. <https://www.vosviewer.com/>
- Er, Hamit. "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/526-527. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Erdoğan, Seyfettin vd. "The Effects of the Covid-19 Pandemic on Conventional and Islamic Stock Markets in Turkey". *Bilimname* 2020/42 (2020), 89-110. <https://doi.org/10.28949/bilimname.799413>
- Fiormonte, Domenico-Priego, Ernesto. "Knowledge Monopolies and Global Academic Publishing". *The Winnower* 3 (2016), e147220.00404. <https://doi.org/10.15200/winn.147220.00404>
- Gaster, Natascha-Gaster, Michael. "A Critical Assessment of the H-Index". *BioEssays* 34/10 (2012), 830-832. <https://doi.org/10.1002/bies.201200036>
- Gülmez, Deniz vd. "Overview of Educational Research from Turkey Published in International Journals: A Bibliometric Analysis". *Education and Science*. <https://doi.org/10.15390/EB.2020.9317>
- Harzing, Anne-Wil- Alakangas, Satu. "Google Scholar, Scopus and the Web of Science: A Longitudinal and Cross-Disciplinary Comparison". *Scientometrics* 106/2 (2016), 787-804. <https://doi.org/10.1007/s11192-015-1798-9>
- Hirsch, J. E. "An Index to Quantify an Individual's Scientific Research Output". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 102/46 (2005), 16569-16572. <https://doi.org/10.1073/pnas.0507655102>
- İslam, Muhammed Tarık vd. "14 Years Of Research Trends On Turkish Diyanet: Bibliometric And Thematic Analyses". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (2023), 281-309. <https://doi.org/10.33415/daad.1208640>
- Kara, İsmail. "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Dinî Kurumlar mı, Laik Kurumlar mı?" *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1 (2009), 1-19.
- Kim, H.S.J. vd. "Bibliometric Analysis of Manuscript Characteristics That Influence Citations: A Comparison of Ten Major Dermatology Journals". *Burns* 46/7 (2020), 1686-1692. <https://doi.org/10.1016/j.burns.2020.05.002>
- Koç, Ahmet vd. "Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/57 (2019), 1-24. <https://doi.org/10.15370/maruifd.679169>
- Konak, Fatih-Demir, Yasemin. "İslami Sigortacılık (Tekafül) Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2023), 11-46. <https://doi.org/10.14395/hid.1232415>
- Korchef, Atef vd. "Chemistry Journals and Research Trends in Arab Countries: A Bibliometric Analysis". *Arabian Journal of Chemistry* 16/9 (2023), 105097. <https://doi.org/10.1016/j.arabjc.2023.105097>
- Li, Jiachen vd. "Bibliometric Analysis of Research Publications in Three Major Orthodontic Journals During 2012-2021". *APOS Trends in Orthodontics* 12 (2022), 252-261. https://doi.org/10.25259/APOS_137_2022
- Moral-Muñoz, José A. vd. "Software Tools for Conducting Bibliometric Analysis in Science: An up-to-Date Review". *Profesional de La Información* 29/1 (2020). <https://doi.org/10.3145/epi.2020.ene.03>
- Mutlu, Hakan. "Yüz Yaşında Bir Ülke, Altmış Yaşında Bir Dergi: 1963'ten 2023'e Antropoloji'nin Tarihiçesi ve Bibliyometrik Bir İnceleme Denemesi". *Antropoloji* 46 (2023), 1-19. <https://doi.org/10.33613/antropolojidergisi.1329687>
- Özdemir, Mücahit-Selçuk, Mervan. "A Bibliometric Analysis of the *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*". *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 14/4 (2021), 767-791. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-06-2020-0277>
- Öztürk, Oğuzhan vd. "How to Design Bibliometric Research: An Overview and a Framework Proposal". *Review of Managerial Science*. <https://doi.org/10.1007/s11846-024-00738-0>
- Paul, Justin vd. "Writing an Impactful Review Article: What Do We Know and What Do We Need to Know?" *Journal of Business Research* 133 (2021), 337-340. <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2021.05.005>
- Phillips, Murray G. "Sizing up Sport History Journals: Metrics, Sport Humanities, and History". *The International Journal of the History of Sport* 37/8 (2020), 692-704. <https://doi.org/10.1080/09523367.2020.1796652>

- Pranckuté, Raminta. "Web of Science (WoS) and Scopus: The Titans of Bibliographic Information in Today's Academic World". *Publications* 9/1 (2021), 12. <https://doi.org/10.3390/publications9010012>
- Santillán-Fernández, Alberto vd. "Bibliometric Analysis of Forestry Research in Mexico Published by Mexican Journals". *Forests* 14/3 (2023), 648. <https://doi.org/10.3390/f14030648>
- Szomszor, Martin. "Introducing the Journal Citation Indicator: A New, Field-Normalized Measurement of Journal Citation Impact". *Clarivate*. 20 Mayıs 2021. Erişim 29 Temmuz 2024. <https://clarivate.com/blog/introducing-the-journal-citation-indicator-a-new-field-normalized-measurement-of-journal-citation-impact/>
- Şahin, Köksal-Candan, Gökçe. "Scientific Productivity and Cooperation in Turkic World: A Bibliometric Analysis". *Scientometrics* 115/3 (2018), 1199-1229. <https://doi.org/10.1007/s11192-018-2730-x>
- Şimşir, İsmail. "Bibliyometri ve Bibliyometrik Analize İlişkin Kavramsal Çerçeve". *Bir Literatür İncelemesi Aracı Olarak Bibliyometrik Analiz*. 7-31. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2021.
- Taş, Halil. "İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine İlişkin Metaforları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 29-51. <https://doi.org/10.18505/cuid.518013>
- Turan, Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 395-434. <https://doi.org/10.18505/cuid.406750>
- Umut, Tuba Nur. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Kurumsallaşma Sürecinde Fakülte Dergisinin (AÜİFD) Yeri". *70. Yılında Ankara İlahiyat: Geçmiş ve Gelecek Perspektifleri*. ed. Eyüp Şahin-Recep Gürkan Göktaş. 151-191. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Vanderstraeten, Raf-Vandermoere, Frédéric. "Inequalities in the Growth of Web of Science". *Scientometrics* 126/10 (2021), 8635-8651. <https://doi.org/10.1007/s11192-021-04143-2>
- Yılmaz, Halil İbrahim vd. "Studying Early Islam in the Third Millennium: A Bibliometric Analysis". *Humanities and Social Sciences Communications* 11/1 (2024), 1-13. <https://doi.org/10.1057/s41599-024-04058-2>
- Zengin, Mahmut. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013), 1-28. <https://doi.org/10.17335/suifd.20568>
- Türkiye Editörler Çalıştayı. "1. Çalıştay Sonuç Raporu-Kararlar". Erişim 26 Mart 2024. <https://editorlercalistayi.com/calistay-i-2018-kararlar/>
- İSNAD Atıf Sistemi. "Anahtar Kelimelerin Seçimi". 26 Ekim 2019. Erişim 27 Mart 2024. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/akademik-yazim/5-anahtar-kelimelerin-secimi/>
- "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 'Amaç ve Kapsam'". Erişim 19 Mart 2024. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/aim-and-scope>
- "Bibliometrix". Erişim 24 Mart 2024. <https://www.bibliometrix.org/home/>
- Cambridge Core. "Call for Papers: Women-Only Special Issue of Religious Studies". Erişim 25 Mart 2024. <https://www.cambridge.org/core/journals/religious-studies/call-for-papers>
- "İlahiyat Atıf Dizini". Erişim 05 Eylül 2024. <https://www.davet.org.tr/>
- "Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 'Amaç ve Kapsam'". Erişim 20 Mart 2024. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruifd/aim-and-scope>
- "OMÜ, 'Araştırma Üniversitesi Aday İzleme Programı'nda". Erişim 03 Nisan 2024. <https://www.omu.edu.tr/tr/icerik/haber/omu-arastirma-universitesi-aday-izleme-programinda>
- "Sustainable Development Goal 5: Toplumsal Cinsiyet Eşitliği | Türkiye'de Birleşmiş Milletler". Erişim 25 Mart 2024. <https://turkiye.un.org/tr/sdgs/5>
- Nature. "The Gender Gap in Academic Research". Erişim 10 Temmuz 2024. <https://www.nature.com/collections/hhacbgjbi>

“Üniversitemiz YÖK tarafından Aday Araştırma Üniversitesi İlan Edildi- Sakarya Üniversitesi Haber Sitesi”. Erişim 03 Nisan 2024. <https://haber.sakarya.edu.tr/universitemiz-arastirma-universitesi-izleme-programina-alindi-h117428.html>

Clarivate. “Web of Science Journal Evaluation Process and Selection Criteria”. Erişim 16 Mart 2024. <https://clarivate.com/products/scientific-and-academic-research/research-discovery-and-workflow-solutions/webofscience-platform/web-of-science-core-collection/editorial-selection-process/editorial-selection-process/>

Eğitim ve Bilim (Dergisi). “Yayın Dili”. Erişim 02 Nisan 2024. <https://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/pages/view/guideForAuthors#publicationLanguage>

“YÖK Araştırma Üniversiteleri”. Erişim 03 Nisan 2024. <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Universiteler/arastirma-universiteleri.aspx>

Yetişkinlerin Tevekküle Yönelik Algılarının Metaforlar Aracılığıyla Belirlenmesi: Kültürlerarası Bir Araştırma

Determining Adults' Perceptions of Tawakkul Through Metaphors:
A Cross-Cultural Research

Esra İRK

Dr. Arş. Gör. | Dr. Res. Asst.
Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Din Psikolojisi
Pamukkale University, Faculty of Theology
Psychology of Religion
Denizli, Türkiye
eirk@pau.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0607-9210>

Mükerrem Saliha KARS

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Bilim Uzmanı | M.A.
Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences
Bursa, Türkiye
saliha.kars@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0538-1178>

Armin JASAREVİC

Bilim Uzmanı | M.A.
Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences
Bursa, Türkiye
jasarevic.armin@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0001-1500-7032>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 07.08.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 18.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

İrk, Esra vd. "Yetişkinlerin Tevekküle Yönelik Algılarının Metaforlar Aracılığıyla Belirlenmesi: Kültürlerarası Bir Araştırma". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 784-808. <https://doi.org/10.14395/hid.1528639>

Yazar Katkı Oranları:

Araştırmanın Tasarımı : Yazar-1 (%50) Yazar-2 (%35) Yazar-3 (%15)
Veri Toplanması : Yazar-1 (%25) Yazar-2 (%25) Yazar-3 (%50)
Araştırma-Veri Analizi-Doğrulama : Yazar-1 (%40) Yazar-2 (%40) Yazar-3 (%20)
Makalenin Yazımı : Yazar-1 (%50) Yazar-2 (%25) Yazar-3 (%25)
Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi : Yazar-1 (%35) Yazar-2 (%35) Yazar-3 (%30)

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

Benzersiz taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışma için etik kurul izni, Bursa Uludağ Üniversitesi Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'nun 26.01.2024 tarih ve 19 sayılı kararı ile alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazarlar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendilerine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Author Contribution Rates:

Conceptualization : Author-1 (%50) Author-2 (%35) Author 3 (%15)
Data Curation : Author-1 (%25) Author-2 (%25) Author 3 (%50)
Investigation-Analysis-Validation : Author-1 (%40) Author-2 (%40) Author 3 (%20)
Writing : Author-1 (%50) Author-2 (%25) Author 3 (%25)
Writing-Review & Editing : Author-1 (%35) Author-2 (%35) Author 3 (%30)

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: Ethics committee permission for this study was received by the decision of Bursa Uludag University Research Ethics Committee dated 26.01.2024 and numbered 33. It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The authors declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

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

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

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

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4

Determining Adults' Perceptions of Tawakkul Through Metaphors: A Cross-Cultural Research

Abstract

As a fundamental concept of religious tradition and culture, tawakkul is an expression of deep faith and trust in Allah. In tawakkul, there is a powerful and effective Creator at the center of everything. It is accepted that He has control and authority over all beings. Therefore, the literature highlights the close relationship between tawakkul, faith, and tawhid. On the other hand, while it is accepted that Allah is the sole determinant in the act of tawakkul, this does not imply an attitude that excludes or postpones individual's efforts. There is a framework in which the individual assumes functional roles, engaging both mental and practical processes. Tawakkul provides a privileged area for strong positive emotions that enrich the individual's spiritual world. By fostering various emotional experiences, it serves as a protective factor, reducing negative internal experiences by providing an optimum level of well-being. Since it includes being content with Allah's distribution, decree and will, it also facilitates psycho-social adaptation. From this aspect tawakkul is seen as one of the factors that most strongly affects the individual's emotional and motivational dynamics. It makes a constructive and constructive contribution to the human-human and human-Allah relationship. Therefore, understanding the nature of the effect of tawakkul is very important for every age group. In the relevant literature, there are both theoretical and empirical studies on the concept of tawakkul; however, no study has been found that examines the concept of tawakkul through metaphors. Therefore, this study is expected to contribute to the gap in the literature and guide other studies on the topic.

This main purpose of the research is to reveal the perceptions of adults regarding the concept of tawakkul through metaphors. The study group consists of a total of 237 participants aged 20-70, residing in different cities of Turkey and Bosnia and Herzegovina. 116 (%49) of the participants in the study are female and 121 (%51) are male. The metaphor technique, grounded in the phenomenological design, one of the qualitative research methods, was used in the study. A semi-structured survey form was preferred as the data collection method. Data were collected through online and face-to-face surveys conducted via Google Form. The survey form used in the study has two parts. The first section contains a 4-item personal information form aimed at revealing the demographic characteristics of the participants. The second part includes a question prompting the adult participants to produce metaphors to reveal their perceptions of the concept of tawakkul. In the second part, the participants were asked the question, "If you were to compare tawakkul to an image, what would it be like?" and were asked to complete the gaps in the sentence, "Tawakkul is similar to....(metaphor), because....(metaphor reason)..." MAXQDA 24 program was used in the analysis of the obtained data and the content analysis technique was used. At the end of the research, it was found that 119 different metaphors were produced by 237 participants. Three themes were created based on the metaphors related to the concept of tawakkul: These themes are "religious dimension of tawakkul", "psychological dimension of tawakkul" and "relational dimension of tawakkul". Two codes were created for the theme of religious dimension of tawakkul (%38): Divine power and personal liability. The metaphors collected under this code emphasized Allah's guiding, controlling and determining position in all matters. In addition, passive behavior patterns were negated in the process of tawakkul; reference was made to variables such as perseverance, effort and determination that give an active role to the individual. Three codes were created for the theme of psychological dimension of tawakkul (%58.2). These codes are psychological relief, positive expectation and acceptance and adaptation. With these metaphors, it has been expressed that tawakkul helps reduce psychological tension, increases feelings of hope and optimism, and allows for healthy reflexes and reactions to unexpected negative developments. A single code called divine love and fear (%3,8) was created for the theme of the relational dimension of tawakkul. In these metaphors, tawakkul is considered an experience that reflects the balance between divine love and fear. In the study, it was determined that participants in both countries attributed a positive value to tawakkul, pointed out its cognitive and psychological background, and emphasized its constructive and dynamic aspect. It was found that the participants from both countries had a largely similar perception of tawakkul. However, it was also discovered that Bosnian participants developed unique metaphors related to the relational dimension of tawakkul.

Keywords: Psychology of Religion, Metaphor, Tawakkul, Intercultural, Adult.

Yetişkinlerin Tevekküle Yönelik Algılarının Metaforlar Aracılığıyla Belirlenmesi: Kültürlerarası Bir Araştırma

Öz

Dinî gelenek ve kültürün temel kavramlarından birisi olan tevekkül, Allah'a olan derin inanç ve güvenin bir ifadesidir. Tevekkülde her şeyin merkezinde güçlü ve etkin bir Yaraticı'nın varlığı bulunur. O'nun bütün varlıklar üzerinde tasarruf ve yetki sahibi olduğu kabul edilir. Bu yüzden literatürde tevekkülle iman ve tevhid arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekilmiştir. Diğer yandan tevekkül eyleminde yegâne belirleyicinin Allah olduğu kabul

edilmekle birlikte bireyin çabasını dışlayan yahut öteleyen bir tutuma yer verilmez. Bireyin fonksiyonel roller üstlendiği, zihni ve fiili süreçlerinin devreye girdiği bir yapılanma söz konusudur. Tevekkül, bireyin ruhsal dünyasını zenginleştiren güçlü olumlu duygular için ayrıcalıklı bir alan sağlamaktadır. Çeşitli duygusal deneyimlere zemin hazırlayan tevekkül, optimum iyilik seviyesi sağlayarak olumsuz içsel deneyimlere karşı koruyucu bir faktör olarak işlev görmektedir. Allah'ın taksimine, takdirine ve iradesine râzı olmayı kapsadığı için psiko-sosyal uyumu da kolaylaştırmaktadır. Bu açıdan tevekkül, sağlıklı bir savunma mekanizması olarak görülmektedir. Çok boyutlu bir kavram olan tevekkül, bireyin duygu ve motivasyon dinamiklerini en güçlü şekilde etkileyen faktörlerden birisidir. İnsan-insan ve insan-Allah ilişkilerinde de inşa edici ve yapıcı bir katkı sağlama potansiyeline sahiptir. Bu yüzden tevekkülün oluşturduğu etkinin niteliğini kavramak her yaş grubu için oldukça önem arz etmektedir. İlgili literatüre bakıldığında tevekkül kavramını konu edinen teorik ve ampirik düzeyde çalışmalar bulunmakla birlikte tevekkül kavramını metaforlar yoluyla inceleyen herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla çalışmanın, literatürdeki boşluğa katkı sağlayacağı ve konuyla ilgili yapılan başka araştırmalara yön vereceği düşünülmektedir.

Bu araştırmanın temel amacı, yetişkinlerin tevekkül kavramına ilişkin sahip oldukları algıları metaforlar aracılığıyla ortaya çıkarmaktır. Araştırmanın çalışma grubunu Türkiye'nin ve Bosna Hersek'in farklı şehirlerinde ikamet eden 20-70 yaş aralığındaki toplam 237 katılımcı oluşturmaktadır. Araştırmaya katılanların 116'sı (%49) kadın, 121'i (%51) erkeklerden meydana gelmektedir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden olgu bilim desenine dayanan metafor tekniği kullanılmıştır. Bilgi toplama yöntemi olarak yarı yapılandırılmış bir form tercih edilmiştir. Araştırmada kullanılan form, iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda katılımcıların demografik özelliklerini ortaya çıkarmayı amaçlayan 4 maddelik kişisel bilgi formu yer almaktadır. İkinci kısımda katılımcılara "Tevekkülü bir imgeye benzetecek olsanız neye benzetirsiniz?" sorusu sorularak "Tevekkül... (metafor) benzer, çünkü... (metafor sebebi)...", cümlesindeki boşlukları tamamlamaları istenmiştir. Veriler, online (Google Forms aracılığıyla) ve yüz yüze olmak üzere iki farklı teknikle toplanmıştır. Elde edilen verilerin analizinde MAXQDA 24 programı kullanılmış ve içerik analizi tekniğinden yararlanılmıştır. Araştırma sonunda 237 katılımcı tarafından 119 farklı metafor üretildiği bulgulanmıştır. Tevekkül kavramına ilişkin üretilen metaforlarla ilgili "tevekkülün dinî boyutu", "tevekkülün psikolojik boyutu" ve "tevekkülün ilişkisel boyutu" olmak üzere 3 tema oluşturulmuştur. Tevekkülün dinî boyutu temasına (%38) ait 2 kod oluşturulmuştur: İlâhî güç ve kişisel sorumluluk. Bu kod altında toplanan metaforlarla Allah'ın tüm işleri yönlendirici, denetleyici ve belirleyici bir konumda olduğuna vurgu yapılmıştır. Ayrıca tevekkül sürecinde edilgen davranış kalıpları olumsuzlanmış; azim, çaba, kararlılık gibi bireye aktif rol yükleyen değişkenlere atıf yapılmıştır. Tevekkülün psikolojik boyutu temasına (%58,2) ait olarak 3 kod oluşturulmuştur. Bu kodlar; psikolojik rahatlama, pozitif beklentiyle kabul ve uyumdur. Bu metaforlarla, tevekkülün psiko-sosyal gerilimleri azaltmada fayda sağladığı; ümit, umut, iyimserlik duygularını arttırdığı ve beklenmedik olumsuz gelişmelere karşı sağlıklı refleks ve tepkilere izin verdiği ifade edilmiştir. Tevekkülün ilişkisel boyutunun incelendiği temada ise "İlâhî Sevgi ve Korku" adlı (%3,8) tek kod oluşturulmuştur. Bu metaforlarda tevekkül, ilâhî aşk ve korku arasındaki dengeyi yansıtan bir deneyim olarak ele alınmıştır. Araştırmada her iki ülkedeki katılımcıların tevekküle pozitif bir değer yükledikleri, tevekkülün bilişsel ve psikolojik arka planına işaret ettikleri, yapıcı ve dinamik yönünü vurguladıkları saptanmıştır. Her iki ülkedeki katılımcıların tevekkülü algılama biçimlerinin büyük ölçüde benzer olduğu anlaşılmıştır. Bununla birlikte Bosnalı katılımcıların tevekkülün ilişkisel boyutuna yönelik özgün metaforlar geliştirdikleri bulgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Metafor, Tevekkül, Kültürlerarası, Yetişkin.

Giriş

Tevekkül, işlerin tamamını Allah'a havale etme ve tüm durumlarda O'na güvenip dayanma anlamına gelen dinî bir kavramdır. Kişinin işlerini yürütürken gerekli çabayı gösterip olası tedbirleri almasını ve işin sonucunu Allah'a bırakmasını gerekli kılar.¹ Üç mertebeden oluşan tevekkülün ilk mertebesi güven, ikinci mertebesi itaat, üçüncü mertebesi ise teslim ve rızadır.² Diğer bir ifadeyle kişinin, kendisini her durumda Allah'ın iradesine ve takdirine teslim ederek O'ndan geleni kabul etmesidir. Bu, aynı zamanda, tevekkülün özünü oluşturmaktadır.³ Dinî geleneğin en belirgin tezahürlerinden biri olan tevekkülde, pasif ve savunmacı bir tavır yerine etkin ve dinamik bir davranış kalıbı ortaya konulmaktadır. Ancak nihaî karar verici ve belirleyici olanın Yaratıcı olduğuna da açıkça vurgu yapılmaktadır.

İlâhî olanla pozitif yönde ilişki kurmayı sağlayan tevekkül, stresle başa çıkmada önemli bir manevî destek sunan ve insan psikolojisine sükûnet kazandıran psikolojik bir yapı olarak öne

¹ Fahreddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. Suat Yıldırım vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 7/164.

² Kinalızade Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî: Ahlâk İlmi* (İstanbul: Tercüman 1001 Eser Yayınları, ts.), 117.

³ Mustafa Çağrırcı, "Tevekkül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/2.

çıkılmaktadır.⁴ Bu kavram, dinî bir terim olmanın ötesinde, bireyin psikolojik dayanıklılığını ve içsel huzurunu artıran güçlü bir manevî mekanizma olarak değerlendirilebilir. Zira güven ve inanç kavramları ekseninde Allah ile kurulan ilişki, psiko-sosyal düzeyde yaşanan gerilimleri azaltmakta ve gizli içsel kuvvetlerin harekete geçmesine izin vermektedir. Bu doğrultuda kaygı, tahammülsüzlük, kötümserlik gibi duygular daha az düzeyde deneyimlenmektedir. Dolayısıyla tevekkülün insan-insan ve insan-Allah ilişkisinde yapıcı, inşa edici ve bütünleyici bir rol oynadığı söylenebilir. Bu yüzden tevekkülün etkisini ve algılanışını kavramak her yaş dönemi için oldukça önem arz etmektedir.

Alanyazın incelendiğinde tevbe,⁵ din,⁶ Kur'an-ı Kerim,⁷ Hz. Peygamber⁸ algısına yönelik çeşitli metafor çalışmalarının bulunduğu görülmektedir. Tevekkül kavramı üzerine ise teorik ve ampirik düzeyde araştırmalar⁹ mevcut olmakla birlikte tevekkülün nasıl algılandığına ve bu algının altında yatan anlamların neler olduğuna ilişkin metaforlar yoluyla yapılmış bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bu çalışmada hem Bosna Hersek hem de Türkiye'de ikamet eden 20-70 yaş aralığındaki bireylerin tevekkül kavramını nasıl algıladıkları tespit edilmeye çalışılacaktır. Dinî gelenekte önemli bir değere sahip olan tevekkül kavramını inceleyen bu araştırmanın hem metodolojik hem de kültürlerarası açıdan özgün bir değere sahip olduğu iddia edilebilir. Metafor kullanımı, tevekkülün yalnızca teorik ya da ampirik düzeyde incelenmesinin ötesine geçerek, bu kavramın bireylerin zihinlerinde ve kültürel çerçevelerinde nasıl şekillendiğini ve deneyimlendiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, tevekkül kavramının kültürlerarası benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyarak, bu kavramın kültürel ve dinî bağlamda nasıl bir anlam kazandığına yönelik katkıda bulunabilir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Dinî Açıdan Tevekkül

Sözlükte "Allah'a güvenmek" anlamındaki "vekl" kökünden türeyen tevekkül, işi üzerine alma, teslim olma, birine güvence verme, birine işini havale etme, yapamadığını başkasına yaptırma, ona güvenme, bırakma, devretme, emanet etme anlamlarına gelmektedir.¹⁰ İstilahta ise tevekkül, bir sonuca ulaşmak için gerekli tedbirleri aldıktan ve şartları eksiksiz bir şekilde yerine getirdikten sonra o neticenin elde edilmesini Allah'tan beklemek ve bilmek şeklinde tarif edilmektedir.¹¹ Tevekkül, sebeplere sarılmak, ancak sebepler yerine Yaradan'a güvenmek ve her şeyi yalnız

⁴ Kasım Karataş-Mustafa Baloğlu, "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 112.

⁵ Esra İrk vd., "Üniversite Öğrencilerinin Tevbe Algısına Yönelik Metaforik Bir Araştırma", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 133-160.

⁶ Ramazan Yıldırım-Ahmet Ali Gazel, "Ortaokul Öğrencilerinin Din Kavramına İlişkin Algılarının Metaforlar Aracılığıyla Belirlenmesi", *Journal of Theoretical Educational Science* 11/1 (2018), 30-57.

⁷ Abdullah Dağcı-Saffet Kartopu, "Üniversite Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim'e Yönelik Algıları: Müslüman-Türk Örnekleme Üzerine Metaforik Bir Araştırma", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 235-253.

⁸ Saffet Kartopu-Abdullah Dağcı, "Üniversite Öğrencilerinin Hz. Muhammed'e Yönelik Algıları: Metaforik Bir Araştırma", *The Journal of Academic Social Science Studies* 4/34 (2015), 217-235.

⁹ Meryem Şahin, *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Lisans Tezi, 2018); Edanur Terzibali Törenek, *Tevekkül, Yaşam Memnuniyeti ve Dindarlık İlişkisi* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Berra Çakır, *Manevi Danışmanlık Açısından Algılanan Stres, Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Tevekkül Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Fatih Kandemir, "Tevekkülün Ne'liği Üzerine (Din Psikolojik Bir Yaklaşım)", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (2022), 65-82; Fatih Kandemir, "Tevekkülün Fonksiyonelliği Üzerine (Din Psikolojik Bir Yaklaşım)" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022), 121-134.

¹⁰ Çağrı, "Tevekkül", 41/1; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 23; Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 1009.

¹¹ Muhammed b. İbrahim Kelâbâzi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 166; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 658; Ahmed Ferid, *Bistro More Suptilnosti i Pobožnosti* (Novi Pazar: El Kelimeh, 2011), 230.

Allah'tan beklemektir.¹² Tevekkül eden kimsenin durumu, yüksek bir yerden aşağı inmek isteyip sağlam bir ipe tutunarak kendisi için önlem alan birine benzetilmektedir.¹³ Tevekkül eden bir kimse, eşyayı ve varlıkları, kendi başına hükmedici, yaratıcı, fayda ve zarar verici olarak görmez. Mutlak güç sahibinin Allah olduğunu bilir. Bununla birlikte Yaratıcı, evrendeki işleri insanlar ve diğer varlıklar için belirlediği birtakım sebeplerle düzenlemektedir. Elbette hakiki şekilde tevekkül edenler, sağlıklı bir insanın ilaçların derdine düşmediği gibi ihtiyacını görececek şeylerin derdine düşmezler. Ancak onlar, bir sıkıntı veya zorlukla karşılaşma ihtimaline karşı önceden tedbirlerini alırlar. Bu, sağlıklı olan bir kimsenin hasta olmamak için sağlığına dikkat etmesine benzer.¹⁴ Tasavvufta ise tevekkül, bir makam ve hâl olarak kabul edilir. Sûfilere göre tevekkülün birçok çeşidi ve mertebesi vardır. Onların tevekküle dair tanımları bu çeşit ve mertebelerle ilgilidir.¹⁵ Sûfî gelenekte tevekkül, renkli ve zengin bir içerik taşır. Bununla birlikte tevekkülün inanç ve güven üzerine inşa edildiği hususunda sûfîlerin görüş birliği içinde olduğu söylenebilir.¹⁶

Kalbe ait bir hâl olan tevekkül, tevhide ve Allah'ın lütuf ve ihsanının pek çok olduğuna iman etmekle ortaya çıkar. Tevhidin üçüncü derecesinde yer alan tevekkül, bir yaratanın her şeyi yarattığını görmek, her işin tek bir fâil tarafından yapıldığını, başka kimsenin hiçbir şey yapmadığını idrak etmektir.¹⁷ İnsanın acizliğinin ve yetersizliğinin farkında olarak en yüce kudrete dayanmasıdır.¹⁸ Tevekkül, kendisine tevekkül edileni bilme ölçüsünde gerçekleşir. Allah'ı daha iyi tanıyan ve bilen kimsenin tevekkülü daha güçlüdür. Tevekkülü zedeleyen her şey, benlik/nefis ile ilişkilidir. Tevekkül eksikliği, nefsin ortaya çıkmasından kaynaklanmakta, tevekkül hâli ise nefsin etkisinin ortadan kalkmasıyla meydana gelmektedir.¹⁹

Üç aşamadan oluşan tevekkülün birinci aşamasında, kişinin Allah'ın desteğine ve yardımına güvenmesi durumu, güvendiği birisine önemli bir iş havale etmesine benzer. Kişi, O'na güvenir ancak işi kendisinin yapmasının daha iyi olacağını düşünür. İkinci aşamada kişinin durumu, küçük bir çocuğun annesiyle olan ilişkisi gibidir. Çocuk, sadece annesini bilir ve ondan başkasına güvenmez. Bu aşama ile birinci aşama arasındaki fark, ilk aşamadaki tevekkülde bir zorlama olmasıdır. Zira tevekkül eden eylemini bilmekte ve görmektedir. İkinci aşamada ise tevekkül doğrudan tecrübeye dönüştüğünden mütevekkil, tevekkül ettiğinin farkında bile değildir. Tevekkülün son aşamasında ise kişi, bütün davranışlarında ölünün yıkayıcısına teslim olması gibi Allah'a teslim olduğunu hisseder. Allah'ın kudretinin, ilminin ve iradesinin kesin bir biçimde farkında olan birey, ağlamasa da annesinin kendisine bakacağını ve kendisini kucağına alacağını bilen çocuğa benzer. Bu düzeyde Allah'ın yardımına ve cömertliğine tam bir güven olduğundan artık O'ndan bir şey istenmez.²⁰

Dinî literatürde tevekkül, müminlere ait temel bir sıfat şeklinde ele alınmakta ve mütevekkillerden övgüyle söz edilmektedir. Bu nedenle tevekkül, İslâm'ın ana ilkeleri arasında

¹² Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, 1990), 750-752; Hüseyin Vaiz Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 94.

¹³ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf*, çev. Nedim Yılmaz, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 5/286.

¹⁴ Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Hârisî Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, çev. Dilaver Selvi-Ali Kaya (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 33-49.

¹⁵ Süleyman Uludağ, "Tevekkül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/3.

¹⁶ Ali Ayten-Sevde Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş: Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 165.

¹⁷ Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 739.

¹⁸ Mustafa Ünverdi, "Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi", *Kader* 18/1 (2020), 180.

¹⁹ Şihâbüddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 645.

²⁰ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015), 218.

yer almaktadır.²¹ Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinde tevekkülden bahsedilmekte;²² bu ayetlerde tevekkülün gerekliliği, önemi ve imanın ayrılmaz bir vasfı olduğu vurgulanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, imanın asıl büyüklüğünün tevekkül boyutunda gerçekleştiğine ve açığa çıktığına işaret edilmektedir.²³ Kişinin tevekkülü imanı oranında artmakta veya zayıflamaktadır. Tevekküldeki eksiklik, imanın zayıflığını göstermektedir.²⁴ Hadislerde ise hakiki tevekkül anlayışına dikkat çekilmekte,²⁵ tevekkülün cennetin anahtarlarından biri²⁶ olduğu ifade edilmektedir. Tevekkül, her şeyden önce kulun Allah'a olan derin inanç ve güveninin bir ifadesidir. Bütün sebeplerin ve tedbirlerin üzerinde nihai belirleyici irade ve gücün Allah'a ait olduğu yönündeki şuur ve inancın zorunlu bir sonucudur.²⁷ Bu yüzden İslam literatüründe iman ile tevekkül arasında doğrusal ilişki kurulmuştur. Bu ilişki, tevekkülün dinî/manevî gelişim ve olgunlaşma açısından merkezi bir rol oynadığını göstermektedir.

Tevekkül, tembellikle oturmayı değil, sebepleri yerine getirdikten sonra sonucu Allah'tan beklemeyi ihtiva eder. Sebeplere başvurmadan bir işin olmasını Allah'tan beklemek, Allah'ın yasasına aykırıdır.²⁸ Bu tür bir tevekkül anlayışı, olumsuz yaşam olayları ile başa çıkma sürecinde, bireyin elini taşın altına sokmadan Allah'a sığınması anlamına gelmektedir.²⁹ Halbuki tevekkül, kadercilik ve tembellikten uzak, insanın iradesiyle doğru olana yöneldiği, çalıştığı, sebeplere sarıldıktan sonra tam bir teslimiyetle Allah'a güvendiği bir süreci ifade etmektedir.³⁰ Kadere sığınarak daha doğrusu kaderi bahane ederek Allah'ın emri olan rızık temin etme hükmünü terk eden kişi, Allah tarafından kınanmıştır.³¹ Mevlânâ'ya göre tevekkül asıl olsa da sebebe tutunmak Peygamber'in sünnetidir.³² Çünkü Hz. Peygamber, sebepleri yerine getirdikten sonra harekete geçmiştir. O, savaşa hiçbir zaman zırhsız çıkmamış, hicret esnasında kendilerine yol gösterecek kılavuz tutmuş, savaşa giderken yanına azık almayı ihmal etmemiştir.³³ Süfîler de tevekkülü geniş bir şemsiye altında ele almışlardır. Onlar, aşırı rızık kaygısı içinde olmayı hoş görmemekle birlikte çalışmayı tamamen bırakıp yanlış bir tevekkül anlayışı geliştirmeyi uygun bulmamışlardır. Süfîlerin bir kısmı tevekkülün daha çok inanç boyutunu ön plana alarak teslimiyete yakın bir tevekkül anlayışını benimserken, diğer kısmı insanın iradesini kullanarak eyleme geçme yani sebeplere sarılma sorumluluğu üzerinde durarak tevekkülü daha aktif bir süreç olarak değerlendirmişlerdir.³⁴ Dolayısıyla tevekkül eyleminde yegâne belirleyicinin Allah olduğu kabul edilmekle birlikte bireyin çabasını dışlayan yahut perdeleyen bir tutum söz konusu değildir. Aksine bu eylemde, bireylerin bilişsel ve motivasyonel kaynaklarını etkin bir şekilde kullanmaları arzu edilmektedir. Bu şekilde sebepleri yok saymadan veya ihmal etmeden fakat onlara doğru

²¹ Çağrı, "Tevekkül", 41/1.

²² *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), el-İbrâhîm 14/12, et-Talâk 65/3; el-Ahzâb 33/3; el-Furkân 25/58.

²³ Hayati Aydın, "Kur'an'da İrade-Azm ve Tevekkül", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (2008), 71.

²⁴ İbn Kayyim Cevziyye, *İbn Kayyim Tefsiri Bedâ'i'u't-Tefsîr*, çev. Mehmet Ali Kara vd. (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011), 4/282.

²⁵ Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, çev. Haydar Hatiboğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982), "Zühd", 14 (No: 4164).

²⁶ Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yayınları, 1988), "Kitabu'l-İmân", 374 (No: 303).

²⁷ Çağrı, "Tevekkül", 41/2.

²⁸ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 2004), 331; Hasan Dzilo, "O Etikim Konceptima u Sufizmu", *Novi Muallim* 12/45 (2011), 116-130.

²⁹ Kandemir, "Tevekkülün Fonksiyonelliği Üzerine (Din Psikolojik Bir Yaklaşım)", 125.

³⁰ Abdurrezzak Tek, *Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerif* (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014), 97; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 7/164.

³¹ İbn Teymiyye, *Güzel Ahlak* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 268-269.

³² Tek, *Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerif*, 97.

³³ Ateş, *İslam Tasavvufu*, 333.

³⁴ Ayten-Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş: Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak*, 164.

anımlar yükleyerek sebepler ile Allah'a güven arasındaki ilişkinin dengeli ve anlamlı bir şekilde kurulması mümkün olmaktadır.

1.2. Psikolojik Açıdan Tevekkül

Psikolojik açıdan bilişsel ve duygusal bir tavır alma olan tevekkülün temelinde inanç ve güven bulunur.³⁵ Tevekkül, teslimiyet ve rıza duygusunu³⁶ derinleştirerek, bireyin nefis mertebelerinden biri olan nefis-i marziyyeye ulaşmasına zemin hazırlar. Bu evrede kişi, Allah'ın her şeyin üstünde hüküm ve egemenlik sahibi olduğunu hisseder. Tevekkül, davranışın reddedilmesi değil, bireyin sınırsız bir kudretten beslendiğine inanmasıdır. Bireyi daha kararlı ve gayretli olmaya iten bu durum, onda büyük bir iç zenginliği ve atılım coşkusu oluşturur.³⁷ Tevekkül, motivasyonu yönlendirmek ve davranış performansını arttırmak için en etkili yollardan birisi olarak görülür. Bireyde Allah'ın planlarının âdil, hikmetli ve mükemmel olduğuna dair bir inanç ve hayatta karşılaşılan zorluklara rağmen Allah'a güvenmenin gerekliliğine yönelik bir farkındalık geliştirir. Bu içsel dinî şartlanma ise müsbet ve yakın bir Allah-insan ilişkisine imkân tanıyarak belirsizlik nedeniyle bireyin enerjisini tüketen tedirginlik ve kaygı duygularını büyük ölçüde zayıflatır.³⁸

Özünde aktif bir eylem olan tevekküle; irade, rıza, teslimiyet ve sabır eşlik eder. Tevekkül, bireyin tedbir ve takdir arasındaki süreci kontrol edebilme yeteneğini içerir. Tedbir, kişinin üzerine düşeni yapmasıdır. Takdir ise Yaratıcı'ya aittir. Diğer bir anlatımla tevekkül, bireyin üzerine düşen bütün sorumlulukları yerine getirdikten sonra bütün kaygılarından ve sonucu kontrol etme duygusundan vazgeçerek neticeyi Allah'ın takdirine bırakmasıdır. Bu süreçte kişi inancı, ibadeti ve dualarıyla tevekkül sürecini kuvvetlendirir.³⁹ Tevekkül, kalbin Allah'a güvenini güçlendirdiğinden ruh sağlığını koruyan önemli bir işleve sahiptir. Zira Allah'a olan inanç ve güven, psikolojik motivasyonları büyük ölçüde harekete geçirmektedir.

Tevekkül, dinî başa çıkmanın önemli unsurları arasında yer almaktadır.⁴⁰ Korku, kaygı, belirsizlik gibi negatif durumları azaltan olumlu bir başa çıkma yöntemidir. Bireyin başa çıkma becerileri geliştirmesinde, yalnızlık duygusundan kurtulmasında ve hayatın anlamını bulmasında aktif bir rol oynayarak psikolojik rahatlığa ve sağlamlığa katkı sağlamaktadır.⁴¹ Tevekkül sayesinde birey, karşılaşmış olduğu olumsuz durumlarda isyan etmek yerine bilişsel, duygusal ve davranışsal enerjisini problemin çözümüne yöneltebilmektedir. Böylece tevekkül, kişinin sıkıntılı zamanlarda tecrübe ettiği anlam arayışı sürecinde bilişsel sorgulamaların da etkisiyle önemli bir rol oynamaktadır.⁴² Tevekkül sahibi, iyiliğin ve kötülüğün Allah'tan geldiğine ve görünüşte kötü zannedilen olayların neticede iyi sonuçlar doğurabileceğine inandığı için her zaman huzurludur.⁴³ Gondal ve arkadaşlarına göre tevekkül, Allah'ın yeterliliğine dair olumlu bir inanç, pozitif yönde çaba gösterme ve kişinin sahip olduklarıyla tatmin olması bileşenlerinden oluşmaktadır. Bu bileşenler, depresyon ve kaygı semptomlarına karşı koruyucu bir kalkan görevi

³⁵ Ayten-Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş: Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak*, 163.

³⁶ el-Beyyine 98/8.

³⁷ Karaca, *Din Psikolojisi*, 217.

³⁸ Meguellati Achour vd., "An Islamic Perspective on Coping with Life Stressors", *Applied Research in Quality of Life* 11/3 (2016), 671.

³⁹ Ayten-Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş: Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak*, 163.

⁴⁰ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice* (New York: The Guildford Press, 1997), 178.

⁴¹ Karataş-Baloğlu, "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları", 116.

⁴² Kandemir, "Tevekkülün Fonksiyonelliği Üzerine (Din Psikolojik Bir Yaklaşım)", 129.

⁴³ Tek, *Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerif*, 97.

üstlenmektedir.⁴⁴ Allah'a güvenmek ve O'nun iradesine teslimiyet, bireye güç, cesaret ve kararlılık sağlamakta; hayal kırıklığını, umutsuzluk ve suçluluk duygusunu önlemektedir. İçsel bir rahatlama ve huzur duygusunu beraberinde getirmektedir.⁴⁵ Bu açıdan tevekkül, klinik bozuklukları ve diğer günlük rutin yaşam sorunlarını hafifletmeye yardımcı olduğu için psikoterapi ve danışmanlık alanlarında da fayda sağlamaktadır.⁴⁶ Tüm bunlardan hareketle tevekkülün hem iyileştirici hem de geliştirici bir fonksiyonunun olduğunu söylemek mümkündür. Tevekkül, psikolojik gerilimleri ve bu gerilimlerin birey ve çevre üzerindeki yıpratıcı etkisini azaltmada frenleyici bir işlev görmektedir. Bireylerin daha etkili başa çıkma stratejileri geliştirmelerine yardımcı olmakta ve genel yaşam kalitelerini artırmaktadır. Dolayısıyla tevekkül hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ruh sağlığını destekleyici bir mekanizma olarak değerlendirilebilir.

1.3. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın temel amacı Türkiye ve Bosna Hersek'te ikamet eden yetişkinlerin tevekkül kavramına ilişkin algılarını metaforlar aracılığıyla ortaya koymaktır. Türkiye ve Bosna Hersek'in çalışma grubu olarak seçilmesinin nedeni, her iki ülkenin tarihî, dinî ve kültürel açıdan birçok ortak unsura sahip olmalarına rağmen coğrafi ve sosyal farklılıkların coğrafi ve sosyal farklılıkların metaforik algılar üzerindeki etkilerini incelemektir. Bu çalışma, metaforlar aracılığıyla bireylerin öznel bakış açılarını ve tevekkülün farklı yansımalarını derinlemesine inceleme fırsatı sunmaktadır.

Bu genel amaç kapsamında aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır.

1. Her iki ülkedeki katılımcıların "tevekkül" kavramına ilişkin geliştirdikleri metaforik algılar nelerdir?
2. Her iki ülkede "tevekkül" kavramına ilişkin üretilen metaforlar hangi temalar altında toplanmaktadır?
3. Her iki ülkeye göre katılımcıların birbirlerinden farklı olarak ürettikleri metaforlar nelerdir?
4. Her iki ülkedeki katılımcıların algılarına göre tevekkül nasıl bir işleve sahiptir?

2. Yöntem

2.1. Araştırma Deseni

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden olgu bilim desenine dayanan metafor tekniği kullanılmıştır. Metaforlar, bireylerin dış dünyayı algılamalarının sözel dışavurumlarıdır. Dolayısıyla metaforların kavram algılarını ortaya çıkarmak için kullanılacak en etkili yapılardan biri olduğu söylenebilir.⁴⁷ Çünkü metaforların esas amacı, soyut kavramları insan yaşantısına bir adım daha yaklaştırarak onları somutlaştırmaktır.⁴⁸ İnsanların fikirlerini doğrudan ifade edemedikleri bir kavram hakkında metaforlar aracılığıyla bu fikirlerin zihinsel şemaları elde edilebilmektedir.⁴⁹ Bununla birlikte metaforlar, olguların daha iyi anlaşılmasını sağlama, yeni

⁴⁴ Muhammad Usama Gondal vd., "Tawakkul Mediates Between Personality Traits, Depression, and Anxiety in Pakistani Muslim Adults", *Journal of Religion and Health* 63/1 (2024), 590.

⁴⁵ Syed Arshad Husain, "Religion and Mental Health from the Muslim Perspective", *Handbook of Religion and Mental Health*, ed. Harold G. Koenig (San Diego: Academic Press, 1998), 286-289.

⁴⁶ Muhammad Usama Gondal vd., "Mediating Role of Tawakkul between Religious Orientation and Anxiety among Muslim Adults", *Foundation University Journal of Psychology* 6/2 (2022), 8.

⁴⁷ Mikail Yalçın-Aysun Erginer, "İlköğretim Okullarında Okul Müdürüne İlişkin Metaforik Algılar", *Öğretmen Eğitimi ve Eğitimcileri Dergisi* 1 (2012), 231.

⁴⁸ Ana Ma Roldán Riejos vd., "The Impact of Visuals: Using a Poster to Present Metaphor", *European Journal of Engineering Education* 26/3 (2001), 302.

⁴⁹ Sonja Sackmann, "The Role of Metaphors in Organization Transformation", *Human Relations* 42/6 (1989), 465.

bakış açıları oluşturma ve eski algıları sorgulama potansiyeline de sahiptir.⁵⁰ Dolayısıyla İslam'ın temel kaynakları ve öğretileri arasında yer alan ve dinî gelenek içinde farklı algılama biçimlerine sahip olan tevekkülün metaforlar aracılığıyla ortaya çıkarılmasının konuyla ilgili önemli veriler sunacağı düşünülmektedir.

2.2. Çalışma Grubu

Tevekkülün soyut ve kapsamlı bir kavram olması nedeniyle araştırmada 20-70 yaş arasındaki yetişkin katılımcılar tercih edilmiştir. Veri toplama süreci 2024 Mayıs-Temmuz arasında gerçekleştirilmiş; Türkiye'den 173 ve Bosna Hersek'ten 149 olmak üzere toplam 322 katılımcıya ulaşılmıştır. Çalışma grubunun sayısının belirlenmesinde veri doygunluğu kriteri esas alınmıştır. Tekrarlayan cevapların sıklığının artmasıyla maksimum doygunluğa ulaşıldığı tespit edilmiştir. Bu doğrultuda 322 kişiden elde edilen veriler incelenmiştir. Ancak boş bırakılan ile metafor belirtilmeyen veya gerekçesi ifade edilmeyen 85 form araştırmaya dahil edilmemiştir. Bu kapsamda Türk katılımcılardan 39, Bosnalı katılımcılardan ise 46 veri analiz dışı bırakılmıştır. Çalışma grubu belirlenirken veri çeşitliliğini sağlayabilmek amacıyla farklı yaş, meslek ve sosyo-ekonomik gruplardan katılımcılar, kartopu örnekleme yöntemiyle araştırmaya dahil edilmiştir. Tablo 1'de çalışma grubuna ilişkin bilgilere yer verilmiştir.

Tablo 1: Çalışma Grubuna İlişkin Bilgiler

Kategoriler	Türk Katılımcılar		Bosnalı Katılımcılar	
	F	%	F	%
Cinsiyet				
Kadın	63	47,1	53	51,5
Erkek	71	52,9	50	48,5
Yaş				
20-35	52	38,9	39	37,9
36-46	47	35,0	40	38,8
47-70	35	26,1	24	23,3
Eğitim Düzeyi				
Lise	5	3,8	39	37,9
Lisans	70	52,2	43	41,8
Lisansüstü	59	44	21	20,3
Gelir Düzeyi				
Düşük	14	10,5	6	5,9
Orta	108	80,6	84	81,5
Yüksek	12	8,9	13	12,6
Toplam	134	100	103	100

2.3. Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış bir form kullanılmıştır. Veriler toplanmadan önce Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'na başvurularak 2024/19 sayılı karar ile etik kurul onayı alınmıştır. Verilerin bir kısmı yüz yüze bir kısmı ise Google Forms aracılığıyla online olarak toplanmıştır. Uygulama öncesinde araştırmanın amacı açıklanarak katılımın gönüllülük esasına dayandığı katılımcılara bildirilmiş ve katılımcıların onayı alınmıştır. İki bölümden oluşan katılım formunun ilk bölümünde cinsiyet, yaş,

⁵⁰ Jacque Carpenter, "Metaphors in Qualitative Research: Shedding Light or Casting Shadows?", *Research in Nursing & Health* 31/3 (2008), 281.

eğitim düzeyi ve gelir durumu sorularından oluşan demografik bilgi formu; ikinci bölümünde ise katılımcıların tevekkül kavramına yönelik algılarını ortaya çıkarmak amacıyla metafor üretmesini isteyen açık uçlu iki ifade yer almaktadır. Araştırmada katılımcılara “Tevekkülü bir imgeye benzetecek olsanız neye benzetirsiniz?” sorusu sorularak “Tevekkül... benzer, çünkü...”, cümlesindeki boşlukları tamamlamaları istenmiştir.

2.4. Verilerin Analizi

Araştırmamızda verilerin analizinde frekans ve içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu çalışmada metaforların analiz edilmesi ve yorumlanmasında i) Adlandırma, ii) Eleme, iii) Tekrar derleme, iv) Tema geliştirme, v) Metaforların temalara dağılımı, vi) Geçerlilik güvenilirlik sağlama ve vii) Frekans hesaplama ve yorumlama⁵¹ aşamaları gerçekleştirilmiştir.

Araştırmada elde edilen verilerin analizinin ilk aşamasında katılımcılardan toplanan formlar ayrıntılı bir şekilde incelenmiş; katılımcıların ürettiği metafor veya açıklamalardan eksik olanlar araştırma kapsamı dışında tutulmuştur. İkinci aşamada iki araştırmacı tarafından metaforlar bağımsız bir şekilde incelemeye tabi tutulmuş ve araştırmacılar metaforları gruplandırmış, kodlar ve temalar oluşturmuşlardır. Çalışmanın tutarlılık ve teyit edilebilirliğini sağlamak için⁵² veriler, ilk kodlamadan üç hafta sonra tekrar kodlanmıştır. Daha sonra her iki kodlamadan elde edilen kodlar karşılaştırılmış, farklılığa neden olan metaforlar tekrar gözden geçirilmiş ve yeniden düzenlenmiştir. Diğer yandan kodlama sürecinde aynı metaforların farklı açıklamalarla dile getirildiği tespit edilmiştir. Örneğin, bir katılımcı deniz metaforunu, “güç yetirememe ve oradan ne gelirse kabul etme” şeklinde açıklarken, bir diğer katılımcı denizin dinginliğine ve dinlendirici özelliğine vurgu yapmıştır. Benzer şekilde teslimiyet metaforu “kendinden vazgeçmeyişi ve umutlu olmak” ile açıklanırken, başka bir yerde “bizi gören, duyan birinin var olduğunu bilmek” şeklinde ifade edilerek tevekkülün duygusal ve bilişsel sürecine işaret edilmiştir. Dolayısıyla aynı metafor içerdiği anlam nedeniyle farklı kodlar altına yerleştirilmiştir. Metaforlar, ilk olarak 5 kod ve 2 tema altında toplanmış, daha sonra bir grup metaforun diğer kodlar altında toplanan metaforlardan farklılık gösterdiğine karar verilerek 6 kod ve 3 tema altında veriler düzenlenmiştir.

Nitel araştırmalarda geçerlilik, toplanan verilerin detaylı işlenmesi ve araştırmacıların sonuçlara nasıl ulaştığının izlenebilir olmasıyla yakalanabilmektedir.⁵³ Bu araştırmanın da geçerliliğinin sağlanması amacıyla araştırma yöntemi ve veri analiz süreci detaylı bir biçimde aktarılmış; çalışmanın aşamaları okuyucuya sunulmuştur. Oluşturulan temalar ile kodlar ve altındaki metaforlar üç Din Psikolojisi, bir Din Eğitimi ve bir İslam Felsefesi alanında uzman toplam beş akademisyen tarafından incelenmiştir. Uzmanların geri bildirimlerine göre gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra çalışmaya son biçimi verilmiştir. Daha sonra bulgular tanımlanarak temalar yorumlanmıştır. Her bir temanın içeriğini net bir şekilde yansıtabilmek için bazı katılımcı görüşlerine doğrudan alıntılarla yer verilmiştir. Alıntılara yer verilirken, katılımcıların kendisine verilen sıra numarası, cinsiyetlerinin kısaltması (Kadın: K, Erkek: E) ve ülkelerinin kısaltması (Türkiye: T, Bosna: B) kullanılmıştır. Metaforların tablolara yerleştirme işleminde frekanslar (f) ve yüzdeler (%) göz önünde bulundurulmuştur.

⁵¹ Sonya L. Armstrong vd., “The Subjectivity Problem: Improving Triangulation Approaches in Metaphor Analysis Studies”, *International Journal of Qualitative Methods* 10/2 (2011), 160.

⁵² Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 295.

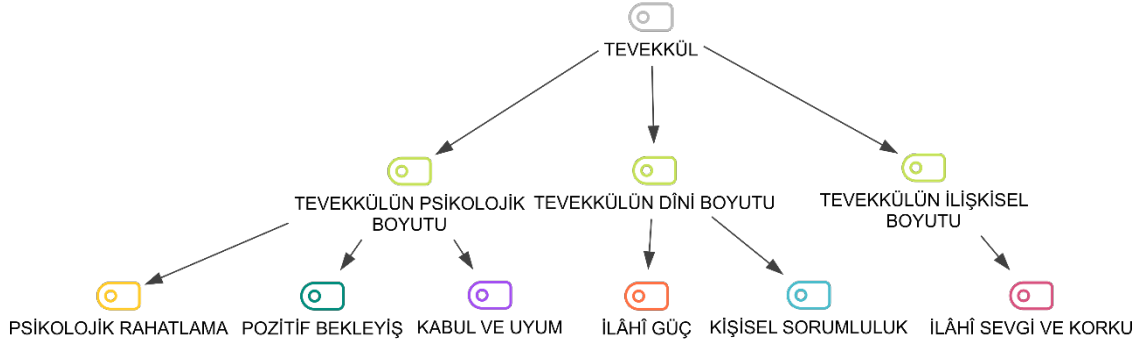
⁵³ Eren Murat Dinçer vd., *Nitel Desenler: Fenomenoloji* (İstanbul: EDAM Yayınları, 2023), 54.

3. Bulgular

Bu bölümde araştırmadan elde edilen bulgular, çalışmanın amaçları doğrultusunda sunulmuştur. Bu doğrultuda katılımcıların tevekkül algısına ilişkin geliştirdikleri metaforlar çözümlenmiştir. Araştırmada yer alan 237 katılımcının toplam 119 geçerli ve anlamlı metafor ürettiği tespit edilmiştir. Geliştirilen metaforlar göz önüne alınarak kodlar ve temalar oluşturulmuştur. Daha sonra oluşturulan kod ve temalar şekiller kullanılarak görselleştirilmiş ve kodlar görüş sayısını belirten frekans bilgileriyle sunulmuştur.

3.1. Katılımcıların Tevekkül Kavramıyla İlgili Oluşturdukları Metaforlara İlişkin Bulgular

Şekil 1. Tevekkül Kavramına İlişkin Oluşturulan Kodlar ve Temalar



Katılımcıların ürettikleri tevekkül metaforlarından hareketle oluşturulan kod ve temalar ile sahip oldukları frekanslar Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2. Tevekkül Kavramına İlişkin Oluşturulan Kodlar ve Temalar

Temalar	Kodlar		Türk K.		Bosnalı K.		
	F	%	F	%	F	%	
Tevekkülün Psikolojik Boyutu	138	58,2	Psikolojik Rahatlama	34	25,4	37	36
			Pozitif Bekleyiş	35	26,1	16	15,5
			Kabul ve Uyum	13	9,7	3	2,9
Tevekkülün Dinî Boyutu	90	38	İlâhî Güç	44	32,8	34	33
			Kişisel Sorumluluk	8	6	4	3,9
Tevekkülün İlişkisel Boyutu	9	3,8	İlâhî Sevgi ve Korku	-	-	9	8,7
Toplam	237	100	Toplam	134	100	103	100

Tablo 2’de görüldüğü üzere, tevekkül kavramına ilişkin olarak ‘Tevekkülün Dinî Boyutu’, ‘Tevekkülün Psikolojik Boyutu’ ve ‘Tevekkülün İlişkisel Boyutu’ olmak üzere 3 tema oluşturulmuştur. “Tevekkülün Dinî Boyutu” temasında *İlâhî Güç* ve *Kişisel Sorumluluk* olmak üzere 2 kod bulunmaktadır. “Tevekkülün Psikolojik Boyutu” temasında *Psikolojik Rahatlama*, *Pozitif Bekleyiş* ve *Kabul ve Uyum* olmak üzere 3 kod yer almaktadır. “Tevekkülün İlişkisel Boyutu” temasında ise *İlâhî Sevgi ve Korku* olmak üzere tek kod oluşturulmuştur.

Tablo 3: Psikolojik Rahatlama Kodu

Türk K.		Türk K.		Bosnalı K.	
Metafor	F	Metafor	F	Metafor	F
Deniz	3	Anne-Baba	5	Huzur	7
Karanlıkta Yürüme	1	Anne-Bebek İlişkisi	2	Liman	7
Sihirli Değnek	1	Kaygısız İnsan	1	Gurur	1
Kuka Tesbih	1	Ağaç	3	Onur	1
Akış	1	Güven	2	Destek	1
Koltuk	1	Gece İstirahati	1	Anne-Bebek İlişkisi	3
Yorgunluk	1	Dünya	1	Anne Kucağı	5
Oksijen Tüpü	1	Dağ	1	Anne Sevgisi	1
Ödül	1	Sigorta	3	Anne-Baba	3
Emniyet Kemerini	2	Meyve	1	Arkadaş	1
Huzur	1			Yuva	1
				Güven	2
				Hava	2
				Güneş	1
				Su	1
Toplam			34		37

Tablo 3'te görüldüğü üzere psikolojik rahatlama kodunda Türk katılımcıların 21 farklı metafor (f=34) geliştirdikleri görülmüştür. Bu kapsamda en çok anne-baba (f=5) metaforu ile deniz (f=3), ağaç (f=3) ve sigorta (f=3) metaforu üretilmiştir. Bosnalı katılımcılar ise bu kod altında 15 farklı metafor (f=37) geliştirmiş; en çok huzur (f=7), liman (f=7) ve anne kucağı (f=4) metaforunu kullanmışlardır. Bu kod altındaki metaforların bazıları ve açıklamaları katılımcılar tarafından şu şekilde belirtilmiştir:

“Tevekkül, denize benzer. Çünkü sakinlik verir.” (K60T)

“Tevekkül, bir bebeğin anneye olan bağlılığına benzer. Çünkü bir bebek annesinin kucağında kendisinin güvende olduğunu hisseder ve ihtiyaçlarının karşılanacağına dair güven içindedir. Bebekler, annesinin onu koruyacağına inanır.” (E109T)

“Tevekkül, oksijen tüpüne benzer. Çünkü bu bilincin verdiği kabulle nefes alabiliyoruz.” (K40T)

“Tevekkül, sigortaya benzer. Çünkü yaşadığımız sıkıntılarda inancımız kaybımızı azaltır, gönlümüzü teskin eder.” (K61T).

“Tevekkül, emniyet kemerine benzer. Çünkü ümitsizliğe düşebiliyoruz. Bu dönemlerde derin düşünme anlamında tevekkül dairesine girince güçleniyorum. Gökyüzünde hava boşluğundayken paraşütüm açılıyor gibi hissediyorum, direncim artıyor, güçleniyorum.” (K65T)

“Tevekkül, gemilerin emniyetini sağlayan sakin bir liman gibidir. Çünkü müminler, tevekkül aracılığıyla biz sakinliği, mutluluğu, huzuru, güvenliği elde ederiz.” (E69B)

“Tevekkül, bana göre, bir huzur ve sükûnet vahasıdır. Çünkü Allah, tevekkül eden kulunun tüm kaygılarını giderir, her hâlini güçlendirir.” (K2B)

“Tevekkül, çocuğa sığınak ve sıcaklık veren bir anne kucağı gibidir. Çünkü, anne kucağı, çocuğuna sıcaklık, hassasiyet, güven ve sevgiyi veren bir kucaktır.” (E64B)

Bu açıklamalar incelendiğinde her iki ülkedeki katılımcıların tevekkülün olumlu duyguları besleme ve harekete geçirme işlevine vurgu yaptıkları görülmüştür. Katılımcılar, tevekküle pozitif bir anlam yüklemiş; tevekkülün olumsuz duyguları azaltıp olumlu duyguları nispeten yükselttiğine işaret etmişlerdir. Bununla birlikte her iki ülkedeki katılımcıların tevekküle dair anne ve türevlerini ele alan metaforlar üretmiş olmaları, araştırmanın dikkat çekici bulguları arasında yer almaktadır. Bu metaforlarla, Yararıyla kurulan güven ve bağlanma ilişkisine dikkat çekilmektedir. Özellikle bir annenin bebeğine gösterdiği bağlılık, ilgi ve yakınlığın neticesinde ortaya çıkan güven ve huzur hissinin, tevekkül eyleminde Allah-kul ilişkisinde tecrübe edileceğine dair bir yaklaşım ve algının mevcut olduğu söylenebilir.

Tablo 4: Pozitif Bekleyiş Kodu

Türk K.		Bosnalı K.	
Metafor	F	Metafor	F
Umut	1	Hediye	1
Gökyüzü	1	Rutin	1
Teslimiyet	2	Dua	1
Ekin	1	Pusula	1
Ağaç	11	Güven	1
Yağmur duası	1	Gölge	1
Dalga	1	Umut	1
İşçi	1	Liman	1
Beklenti	1	Tünelin Sonundaki Işık	1
Allah'a Havale	1	Kurşun Geçirmez Yelek	1
Bulut	1	Silah	1
Buzdolabı	1	Ev	2
Can Simidi	1	Mağaza	1
Yol	2	Kandil	2
Özgüven	1		
Liman	1		
Nehir	1		
Gemi	3		
Tedbir	1		
Su	1		
Sırt üstü uzanmak	1		
Toplam	35		16

Tablo 4'te görüldüğü üzere, pozitif bekleyiş kodunda 35 Türk katılımcı tarafından toplamda 21 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforlar arasında en fazla tekrarlanan ağaç (f=11) ve gemi (f=3) metaforu olmuştur. 16 Bosnalı katılımcı tarafından ise 14 farklı metafor üretilmiştir. Ev (f=2) ile kandil (f=2) en çok tekrarlanan iki metafordur. Katılımcıların ifadelerine aşağıda yer verilmiştir:

“Tevekkül, okyanusun üzerindeki bir gemiye benzer. Çünkü tevekkülde şüphe olmadığı sürece, gemi bizleri limana sağ salım varıracaktır.” (K66T)

“Tevekkül, ağaca benzer. Çünkü ağacın köklerini toprağa sınıksız bağlı tuttuğu gibi insan da Rabbine güvenir ve kendini O'na teslim ederse, ağacın meyvelerine kavuşması gibi insan da Allah'ın ikram ve nimetlerine kavuşur.” (K84T).

“Tevekkül, gökyüzü gibidir. Çünkü her ne kadar zaman zaman kapkara bulutlar sarsa da şimşekler çaksa yağmurlar yağsa da tüm bunların ardında masmavi bir gökyüzü olduğunu biliriz. Sadece sabreder ve geçmesini bekleriz. Sonunda o mavi gökyüzü bizimle olur.” (K33T)

“Tevekkül, denizdeki can simidine benzer. Çünkü deniz ne kadar karışık olursa olsun simit bizi batmaktan korur ve hedefe ulaşmamızı kolaylaştırır.” (K30T)

“Tevekkül işini çok iyi yapan ve patronunu çok seven bir işçiye benzer. Çünkü elinden gelenin en iyisini yapar ve patronunun da ona maddi-manevi en güzel şekilde yaklaşacağını bilir. (K35T)

“Tevekkül, Allah’ın dilediğine verdiği hediyeye benzer. Çünkü kim Allah’a güvenirse, Allah ona en az ümit ettiği anda, her şeyin bittiğini düşündüğü anda, güç ve yardım verir. Allah’a tevekkül, lütuf ve rahmettir, tevekkülde ahirete dair de ümit vardır.” (K19B)

“Tevekkül, tünelin sonundaki ışık gibidir. Çünkü insan yorulduğunda, gücü tükendiğinde Allah rahmetini gönderir.” (K68B).

“Tevekkül pusulaya benzer. Çünkü zor durumlarda insan mantıksız ve kötü düşünülmüş çözümlere ulaşabilir, halbuki tevekkül insanı doğru yolda yürümeye yönlendirir.” (E27B).

Bu kod altında üretilen metaforlarda geleceğe ilişkin ümitvâr bir bakış açısının yer aldığı görülmektedir. Tevekkül, katılımcılar tarafından hayattaki çeşitli daralma ve kırımlara rağmen en nihayetinde güzelliklerin ve iyiliklerin taşıyıcısı olarak görülmüştür. Tevekkül, umutsuzluğu ve karamsarlığı nefyederek iyimserliği ve olumlu inancı beslemekte önemli bir işlev görmektedir.

Tablo 5: Kabul ve Uyum Kodu

Türk K.		Bosnalı K.	
Metafor	F	Metafor	F
Sabır Taşı	1	Teslimiyet	3
Biriktirilen Para	1		
Deniz	1		
Deprem	1		
Kuantum Fiziği	1		
Vav Harfi	1		
Yaprak	2		
Balık Tutma	1		
Çöldeki Kaktüs	1		
Otomasyon	1		
Kedi	1		
Anne-Bebek İlişkisi	1		
Toplam	13		3

Tablo 5’te “kabul ve uyum” kodu ele alındığında Türk katılımcıların 12 farklı metafor (f=13) geliştirdikleri görülmektedir. Diğer yandan sadece 3 Bosnalı katılımcının ise bu kod altında teslimiyet (f=3) metaforunu ürettikleri tespit edilmiştir. Katılımcıların bu kod altında paylaştıkları metaforlarla tevekkül esnasında ve sonucunda agresif ve tepkisel bir tutum sergilemeden hayatı yeniden formüle etme imkânını ön plana çıkardıkları gözlenmiştir.

“Tevekkül, ağaçtan yere düşen bir yaprağa benzer. Çünkü yerinden yurdundan ayrılmış olan ve yere çarparak düşecek olan yaprak buna ne kadar üzülse de yere düşmenin doğası gereği olduğunu ve çırpınmak yerine rüzgârı hissederek süzûlebileceğini ve yeni bir yaşam kazanacağını idrak ederek bunu kabul eder.” (K75T)

“Tevekkül, çölde dikenli bir kaktüse benzer. Çünkü var edildiği coğrafyaya uygun olarak yaşamaya tüm gücüyle devam edebilir. Yaşadığı coğrafyayı kabullenmekle birlikte var edildiği yerin şartlarına uyum sağlayarak var olmaya devam etmektedir.” (K21T)

“Tevekkül, balık tutmaya benzer. Çünkü balık çıkarsa teşekkür edersin, çıkmazsa sağlık olsun keyifliydi deyip eve geri dönersin.” (E50T)

“Tevekkül benim için Allah’a karşı teslimiyet duygusuna benzer. Çünkü teslimiyet, insan için su kadar değerlidir. Bu niteliklere sahip insanlar, hayatlarındaki iyi ya da kötü her durumun, örneğin hastalık ya da sevdiklerini kaybetmenin Rabbin bir hediyesi olduğunun bilincindedirler ve bu durumdan şikâyet etmezler.” (K22B)

“Tevekkül, teslim olmaya benzer. Çünkü ‘neden ben?’ gibi ek sorular sormadan, Allah’ın iradesine göre yaşamak ve bunu belirli bir nedenle başımıza gelmesi gereken bir şey olarak kabul etmektir.” (K35B)

Bu açıklamalardan hareketle katılımcıların tevekkül eyleminde “denge” ve “uyum” kavramlarını ön plana çıkardıkları söylenebilir. Bu, bireylerin Yaratıcıyla uzlaşma ve kabul eksenli bir ilişki biçimi kurarak çeşitli zorluklar karşısında olumlu davranış kalıplarını sürdürmelerini ifade etmektedir. Kişi, Allah’ın iradesini, takdirini ve taksimini nihâî belirleyici güç ve hâkim unsur olarak kabul etmekte ve bu bilinçle yaşantısını sürdürmektedir.

Tablo 6: İlahî Güç Kodu

Türk K.		Türk K.		Bosnalı K.	
Metafor	F	Metafor	F	Metafor	F
Devlet	1	Göz Bandı	7	Güven	7
Güç	1	İman	4	Sığınma	3
Çocuk	1	Sağ Taraf	2	Teslimiyet	5
Güven	2	Güneş	1	Yardım Eli	1
Liman	1	Dostluk	1	Su Kaynağı	1
Pilotluk	1	Vekalet	1	Ağaç	1
Anne-Bebek ilişkisi	1	İp	1	Ev	2
Kuş Kanadı	1	Teslimiyet	4	İman	4
Şükür	1	Akıntıda Yüzen Balık	1	Güneşin Doğuşu	1
Kanguru	1	Yüzme	1	Deniz Feneri	1
Gölge	2	İpek Böceği	1	Ölmeden Ölme	1
Meyve	1			Anne Kucağı	1
				Büyükanne	1
				Plan	1
				Bağımlılık	1
				Liman	1
Toplam			32		32

Tablo 6’da listelenen toplam 39 metafor (f=64) ilâhî güç kodunu oluşturmaktadır. Her iki ülkedeki katılımcıların bu kod altında teslimiyet, iman ve güven metaforlarını daha fazla kullandıkları görülmektedir. Daha çok tevekkülün bilişsel boyutunu kapsayan bu metaforlar, Allah’ın yaratıcı, karar verici, düzenleyici, hükmedici vb. olduğuna atıf yapmaktadır.

“Tevekkül, teslimiyete benzer. Çünkü her şeyin Allah’tan geldiğine inanırız.” (E106T)

“Tevekkül, imana benzer. Çünkü bizi gören duyan birinin olduğunu bilmek, tevekkül için yeter.” (K36T)

“Tevekkül, sağa benzer. Çünkü güveni ve yüceliği temsil eder.” (K74T)

“Tevekkül, güneşte kurutulmuş meyveye benzer. Çünkü olgunlaşan bir meyvenin kuruması için nasıl ki güneşe muhtaçsak ve kuruması tamamen ona bağlıysa aynı şekilde kaderimizdeki işleyiş de tamamen Allah’a dayanır ve ona boyun eğmemiz gerekir.” (K23T)

“Tevekkül güvene benzer. Çünkü Allah, bizi yaratan, rızık veren, hidayet ve çözüm gönderendir.” (K18B)

“Tevekkül, plana benzer. Çünkü her şey Allah katında yazılıdır ve bunda çok az değişiklik yapılabilir. Allah’ın bizim için en iyi olanı belirlediğine inanmak demektir.” (E23B).

“Tevekkül, teslimiyete benzer. Çünkü bu dünyada Allah’ın dilemesi ve Allah’ın ilmi dışında hiçbir şey gerçekleşmez.” (E99B)

Tevekkül, Allah’ın etkin güç ve fâil konumunda olduğunu bilme ve kabul etme ekseninde gelişen bir süreçtir. Nitekim tevekkülün ilk unsuru olarak, kendisine tevekkül edilen vekilin, tevekkül edilen konuda yeterli olduğunun ve bu vekâlet konusunda ondan başka hiç kimsenin bu boşluğu dolduramayacağını bilmesi zikredilir.⁵⁴ Bu, Allah’ın her konuda tam yetkinliğe sahip olduğunun ve kendisinden başka hiçbir alternatifinin bulunmadığı anlamına gelir. Katılımcıların ifadeleri de O’nun mutlak güç ve egemenliğine dair derin bir kavrayışı ve içsel bir bilinci göstermektedir. Ayrıca bu anlayış, tevekkül ekseninde Yaratıcı ile kul arasındaki hiyerarşik ilişkiyi de açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Tablo 7: Kişisel Sorumluluk Kodu

Türk K.		Türk K.		Bosnalı K.	
Metafor	F	Metafor	F	Metafor	F
Bıçak	1	Bilge İhtiyar	1	Gül	1
Buzdağı	1	Elektron	1	İman	2
Dalgıç	1	Tohum	3	Faizsiz Kredi	1
Yemek	1	Çiçek	1	Güven	1
Aslan	1	Buğday	1	Teslimiyet	1
Bitki Yetiştirme	1	İtaat	1		
Orman	1	Fren Sistemi	1		
Atasözü	1	Teslimiyet	1		
Ağaç	1	Güven	1		
Toplam	20				6

Tablo 7’ye göre katılımcılar, bu kod altında listelenen 23 metaforla (f=26) tevekkülde bireyin sorumluluk alanına dikkat çekmişler, fiilî ve zihnî çabanın gerekliliğine vurgu yapmışlardır.

“Tevekkül, bıçağa benzer. Çünkü nasıl tutacağını bilmezsen kendine zarar verirsin.” (E32T)

“Tevekkül, buzdağına benzer. Çünkü üstten bir kısmı görünür ama derinlerde çok daha karmaşık ve izaha muhtaç, istismara açık, çoğu zaman tembelliğe özendiricidir. Yanlış bir biçimde sunuluyor tevekkül.” (E124T)

⁵⁴ Cevziyye, *İbn Kayyim Tefsiri Bedâi’u’t-Tefsîr*, 2/445.

“Tevekkül, tohuma benzer. Çünkü, emek, gayret, niyet ve dua ile büyür, büyüyüp yeşermesi, çiçeklenmesi, meyve vermesi Allah’ın takdiridir. Herhangi bir doğa olayı ile açan çiçekler dökülebilir, yağmurun yağmaması ile susuz kalırsa meyveler olgunlaşmaz. Kendi imkanlarımız ile gayret ederek sularız, sonucunu Rabbimize bırakırız.” (K18T)

“Tevekkül, güvene benzer. Çünkü elinden geleni yaptıktan sonra gerçek güç ve kudret Sahibi olana yönelmektir.” (E45T)

“Tevekkül, faizsiz bir krediye benzer. Çünkü bunu ödemek için çalışmanız gerekir, ancak öyle kendinizi güvende hissedersiniz. Kendi kaynağına yatırım yapmadan, kendi emeğin olmadan tevekkül olmaz.” (K53B)

“Tevekkül, yetiştirdiğin bir gül gibidir. Çünkü ona bakmazsan kurur.” (K65B)

Kişisel sorumluluk altında listelenen bu metaforlar, tevekkülün yalnızca pasif bir teslimiyet değil aynı zamanda çaba ve emek gerektirdiğini vurgulamaktadır. Çalışma, gayret ve uğraşmayı parantez içine alan söylem ve yaklaşımdan uzak bir tevekkül anlayışına atıf yapmaktadır. Tekdüzelik ve durağanlıktan uzak bir tutum sergileme, maddî kaynakları etkin bir şekilde kullanma, aktif ve atak bir tavır ortaya koyma, tevekkül eyleminin gereklilikleri arasında gösterilmektedir.

Tablo 8: İlahî Sevgi ve Korku Kodu

Bosnalı K.	
Metafor	F
Aşk	1
Samimiyet	1
Huşû	2
Takvâ	2
Allah Korkusu	1
Dostluk	1
Allah’ın Varlığı Hissi	1
Toplam	9

Tablo 8’de tevekkülün ilâhî aşka ve muhabbete yönelik özelliğine yönelik 7 metafor (f=9) listelenmiştir. Bu kod altındaki metaforlar sadece Bosnalı katılımcılar tarafından dile getirilmiştir.

“Tevekkül, takvâya benzer. Çünkü Rabbimi benden razı etmeye ve öfkelenmemeye çalışıyorum. Kasıtlı veya kasıtsız olarak yapılan her kötü düşünce veya kötü davranış, beni Allah’ın azabından korkutur.” (K14B).

“Tevekkül, huşûya benzer. Çünkü müminin umutla korku arasında bir hayat yaşaması gerekir. Mümin, cenneti ümit etmeli ve cehennemden korkmalı.” (K2B).

Bosnalı katılımcılar, tablodaki metaforlarla tevekkülün duygusal ve tecrübî boyutuna atıf yapmışlardır. Tevekkül, itaat ve boyun eğme kavramlarını çağrıştırmakla birlikte sevgiyle iç içe geçmiş bir anlayışla da ilişkilendirilmektedir. Zira bir insanın başkasına nefretle boyun eğmesini yahut boyun eğmeyip sadece sevmesini tevekkül olarak adlandırmak mümkün değildir. Tevekkül, bu iki kavramın dengeli bir birleşimini ifade etmektedir. Nitekim “Dinde zorlama yoktur” ayeti de tevekkülün sevgi ve gönüllülük temeline dayanması gerektiğini ortaya koymaktadır.⁵⁵

⁵⁵ Akif Akto, “Allah-İnsan Arasında Ontolojik, Epistemolojik ve Varoluşsal Bir İlişki Biçimi: Tevekkül”, *Şarkiyat* 8/2 (2016), 894.

Tartışma

Alanyazındaki çalışmalar incelendiğinde yetişkinlerin tevekkül algısını metaforlar aracılığıyla ortaya koyan bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bununla birlikte sınırlı sayıda metafor çalışmasında tevekkül kavramının yer aldığı görülmektedir.⁵⁶ Araştırmamızda her iki ülkedeki katılımcıların tevekkül eyleminde müteâl ve aşkın bir Yaratıcı'yı merkeze aldıkları ve tevekkülü *teslimiyet, iman, güven, sığınma, ev, devlet, güç, aile, yardım eli* gibi metaforlarla ifade ettikleri tespit edilmiştir. Tüm katılımcılar, Allah'ın bütün kısmî ve yetersiz özelliklerden uzak olduğuna açık bir biçimde vurgu yapmışlardır. Literatürde de tevekkül çok boyutlu bir yapı olarak kavramsallaştırılmış ve Allah'ın her konuda yeterliliğine olan inancın tevekkülün temel unsurlarından biri olduğu ve bu inanç olmadan tevekkül eyleminin gerçekleşmeyeceği ifade edilmiştir.⁵⁷ Tevekkül, insanın gücünün kaynağını kendi nefsinden bilmeyerek Yaratıcı'nın her şeyin üstünde hüküm ve egemenlik sahibi olduğunu kabul etmeye yönelik bir ontolojik boyutu ihtiva etmektedir.⁵⁸ Kur'an'da Allah'ın kudretini ve büyüklüğünü ifade eden ayetler, tevekkülün bu ontolojik boyutunu açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁹ Bu açıdan tevekkül, insan-Allah ilişkisinin müsbet cihetini simgelemektedir. Zira Allah'ın büyüklüğüne ve yüceliğine duyulan inanç ve içkin bir farkındalık, O'na yönelik çatışma ve tepkisel nitelikteki davranışları büyük ölçüde engellemektedir. Diğer yandan hem Bosnalı hem Türk katılımcıların tevekkül ile cebrî kader anlayışı arasında hiçbir ilişki kurmadıkları, tevekkülde bireye sunulan hareket imkânı ile özerk bir alan zemininden bahsettikleri görülmüştür. Dinî gelenekte de kişisel çabaların ve aktif eylemlerin gerekliliği güçlü bir şekilde dile getirilmiş; inanç ve eylem bütünlüğünün altı çizilmiştir. Nitekim "Deveni bağla, sonra Allah'a güven ve dayan" hadisi,⁶⁰ tevekkül anlayışında bu dengeye ve eylemin önemine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte Allah'ın iradesinin en üst nokta olduğu da açıkça vurgulanmıştır. Fiilî ve zihnî eylemlerin dışlandığı tevekkül anlayışı tembellik⁶¹, acizlik⁶², bilgisizlik⁶³ ve Allah'ın emrini terk etme olarak nitelendirilmiştir. Herhangi bir emek sarf etmeden rızkını elde etmeye çalışan kimsenin durumu, hiç ilaç kullanmadan sadece oturduğu yerde tevekkül ederek hastalığını iyileştirmeye çalışan bir kimsenin durumuna benzetilmiştir.⁶⁴

Tevekkül, bireyin ruhsal dünyasını zenginleştiren güçlü olumlu duygulanımlar için de ayrıcalıklı bir alan sağlamaktadır. Araştırmamızda katılımcılar, tevekkülün ümitsizlik, karamsarlık, yalnızlık gibi olumsuz duygulardan uzaklaştırdığına dair bakış açısı geliştirmişlerdir. Bu kapsamda Bosnalı katılımcılar, daha çok *liman, huzur, anne, hava* metaforlarıyla bu durumu ifade ederken Türk katılımcılar, *deniz, ağaç, güven, anne-baba* metaforlarıyla tevekkülün olumlu etkisini dile getirmişlerdir. Üretilen metaforlar birbirinden farklılık göstermekle birlikte temelde bu metaforların tevekkülün huzur, neşe, güven ve sükûnet gibi iyi oluş hâlini destekleyici yönüne atıf yaptıkları söylenebilir. Araştırmamızda her iki ülkedeki katılımcıların tevekkülün psikolojik boyutu temasında ortak metafor olarak *anne ve anne-bebek ilişkisi* metaforlarını kullandıkları

⁵⁶ Bkz. Abdullah Dağcı, "Duaya İlişkin Algılar: Metaforik Bir Araştırma", *Darulfunun İlahiyat* 32/1 (2021), 179-198; İsmail Nur, "Mesnevi'de Hayvan Karakterleri (Metaforları)", *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2017), 29-47.

⁵⁷ Muhammad Usama Gondal vd., "Development and Validation of Tawakkul Scale for Muslim Adults in Pakistan", *Journal of Religion and Health* 61/4 (2022), 3487.

⁵⁸ Kemal Sayar, "Geçmişin Bilgeliliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?", *Sûfi Psikolojisi: Rûhun Bilgeliliği, Bilgeliliğin Rûhu* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017), 41.

⁵⁹ en-Nisa 4/132; el-Hüd 11/56; eş-Şuarâ 26/217; el-Müzzemmil 73/9.

⁶⁰ Ebu İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, çev. Abdullah Parlıyan (Konya: Konya Kitapçılık, 2004). "Sıfatu'l-Kıyâme", 60 (No: 2517).

⁶¹ Ateş, *İslam Tasavvufu*, 328.

⁶² Ebu'l-Hasen Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn*, çev. Halit Zavalı (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2021), 423.

⁶³ Gondal vd., "Development and Validation of Tawakkul Scale for Muslim Adults in Pakistan", 3487.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Güzel Ahlak*, 269.

görülmüştür. Katılımcılar, anneye güven, şefkat, merhamet, ilgi, yakınlık gibi duyguları yüklemişler ve bu duyguları Allah'ın kullarına yönelik tabii bir uzantısı ve yansıması olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim bağlanma teorisyenleri, birincil bağlanma figürü olan annenin, çocuğa tehlike anında sığınak olma, onu koruyup besleme ve ona sınırsız sevgi gösterme gibi özelliklerinin, İslam'ın Allah kavramına yüklediği sıfatlarla benzerlik gösterdiğini dile getirmektedirler. Sûfî gelenekte de muhabbet, “ana” rumuzu ile temsil edilmekte, rahmet de “ana” veya “sütanne” olarak kavramsallaştırılmaktadır.⁶⁵ Bu benzerlik, tevekkülün hem psikolojik hem de teolojik boyutlarını anlamada önemli bir perspektif sunmaktadır.

Konuyla ilgili yapılan araştırmalar da elde ettiğimiz sonuçları destekler mahiyettedir. Mickley ve arkadaşları, umutlu olmanın ruhsal iyilik hâli ve tevekkülle pozitif yönde ilişkili olduğunu tespit etmişlerdir.⁶⁶ Fadardi ve Azadi, tevekkül ile umut ve olumlu duygulanım arasında pozitif yönlü bir ilişki, olumsuz duygulanım ile negatif yönlü bir ilişki olduğunu bulgulamıştır.⁶⁷ Miri ve arkadaşları tarafından yapılan araştırmada tevekkül düzeyi arttıkça depresyon düzeyinin azaldığı görülmüştür.⁶⁸ Gondal ve arkadaşlarının birlikte yürüttükleri araştırmalarda, tevekkül ile depresyon⁶⁹ ve kaygı⁷⁰ arasında negatif yönlü bir ilişki saptanmış; tevekkülün kaygının anlamlı bir yordayıcısı olduğu anlaşılmıştır. Yazarlara göre elde edilen bu ilişki, daha yüksek bir güce duyulan güçlü bir güven duygusunun depresif semptomlara karşı koruyucu bir faktör olarak hizmet ettiğinin göstergesidir. Tevekkül, Allah'a yönelik güçlü bir inancı ve Allah'ın iradesine yönelik memnuniyeti ihtiva etmektedir. Olumsuz duygusal durumlar ise olumsuz düşünce, inanç ve bilişlerden ortaya çıkmaktadır. Ancak tevekkül sürecinde birey, geçmişte olan her şeyin kendisi için iyi olduğuna inandığı gibi gelecekte olacak her şeyin de kendisi için iyi olacağına inanır. Çünkü her durum ve olay, Allah'ın bilgisi dahilindedir. Bu kavrayış ve farkındalık da olumsuz düşünceleri zayıflatmakta ve kaygıyı büyük ölçüde engellemektedir. Gondal ve arkadaşları tarafından yapılan yakın tarihli bir çalışmada ise nevrozizm ile tevekkül arasında negatif yönlü bir ilişki olduğu tespit edilmiş; tevekkülün, nevrozizm ile depresyon ve kaygı arasındaki ilişkide kısmi aracı rol üstlendiği görülmüştür. Zira nevrozizm, duygusal istikrarsızlık ile farklı türde korku ve kaygıyla karakterize edilmektedir. Tevekkül ise tevekkül eden kimselere zihinsel huzur sağlamakta; korku ve endişeleri azaltarak onları bir nevi özgür kılmaktadır.⁷¹ Doğan'ın tez çalışmasında, tevekkül yönelimi ile algılanan stres arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuş ve tevekkül yöneliminin algılanan stres üzerinde etkili olduğu anlaşılmıştır.⁷² Terzibali ve Törenek'in daha önce bahsi geçen çalışmasında ise yaşam memnuniyeti ile tevekkül arasında pozitif yönlü bir ilişki bulgulanmıştır. Tevekkül, bireye psikolojik bir güç ve dayanıklılık sağlamakta, bu da bireyin yaşam memnuniyetini arttırmaktadır.⁷³ Şahin ve Hökelekli'nin 50 kişilik çalışma grubuyla gerçekleştirdikleri araştırmada, bireylerin tevekkül eylemi neticesinde kendilerini daha rahatlamış ve huzurlu hissettikleri, öfkelerini kontrol edebildikleri ve daha az

⁶⁵ Akif Hayta, “Annenin Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 48-55.

⁶⁶ J. R. Mickley vd., “Spiritual Well-Being, Religiousness and Hope Among Women with Breast Cancer”, *Image: The Journal of Nursing Scholarship* 24/4 (1992), 270.

⁶⁷ Javad S. Fadardi-Zeinab Azadi, “The Relationship Between Trust-in-God, Positive and Negative Affect, and Hope”, *Journal of Religion and Health* 56/3 (2017), 802.

⁶⁸ M.R. Miri, “Relationship between Depression and Level of Reliance on God in Birjand University Students”, *Journal of Birjand University of Medical Sciences* 14/4 (2007), 15.

⁶⁹ Muhammad Usama Gondal vd., “Moderating Role of Tawakkul in Anxious Attachment to God and Depression”, *Pakistan Journal of Applied Psychology (PJAP)* 3/2 (2023), 332-334.

⁷⁰ Gondal vd., “Mediating Role of Tawakkul between Religious Orientation and Anxiety among Muslim Adults”, 6-7.

⁷¹ Gondal vd., “Tawakkul Mediates Between Personality Traits, Depression, and Anxiety in Pakistani Muslim Adults”, 588-590.

⁷² Gülden Doğan, *Öznel Dindarlık Algısı, Tevekkül ve Stres İlişkisi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 115.

⁷³ Terzibali Törenek, *Tevekkül, Yaşam Memnuniyeti ve Dindarlık İlişkisi*, 117.

sinirlendikleri, psikolojik dayanıklılıklarının arttığı, olayların sonuçlarını daha kolay kabullendikleri ortaya çıkmıştır. Tevekkül, inançlı kişiler için önemli bir psikolojik destek mekanizması olarak hizmet görmektedir.⁷⁴

Tevekkül, başa çıkma süreçlerinde de etkili bir rol oynamaktadır. Hemofili,⁷⁵ kanser,⁷⁶ son evre böbrek hastalığı⁷⁷ teşhisi konulan hastalarda tevekkül ile hastalıkla başa çıkma arasında pozitif yönlü bir ilişki bulunmuştur. Bu hastalar, Allah'a olan inanç ve tevekkülleri sayesinde problemlere ve zorluklara karşı daha iyi düzeyde tahammül ettiklerini dile getirmişlerdir. Achour ve arkadaşlarına göre tevekkül ile psikolojik sağlık arasındaki bu ilişki, güven faktörüne dayanmaktadır. Onlar, İslami başa çıkma teknikleri ile diğer başa çıkma teknikleri arasındaki en dikkat çekici farkın, bireyin Yaratıcı ile olan ilişkisine ve hayatın tüm yönlerinde O'na güvenmeye yönelik yapılan güçlü vurgudan kaynaklandığını belirtmişlerdir. Bu da gerginlik, stres ve depresyonla başa çıkmada kullanılmakta ve umudun yeniden canlanmasını sağlamaktadır.⁷⁸

Araştırmamızda katılımcılarda tevekkül edilen konuyla ilgili olumlu yönde bir beklentinin olduğu tespit edilmiştir. Tevekkül deneyiminde yer alan duygusal süreçlerin, bireyin içsel huzurunu artırarak pozitif düşünceleri ve duyguları teşvik ettiği söylenebilir. Bununla birlikte katılımcılar, arzu ve ihtiyaçlarının karşılanacağına dair beklenti içinde olsalar bile hem Türk hem Bosnalı katılımcıların olumsuz bir durum karşısında agresif ve yargılayıcı bir tutumdan kaçındıkları gözlenmiştir. Zira dinî bilinç, bilgi ve Yaratıcı'ya güven hissi, olumsuz algılanan bir sonucun kendileri için daha iyi olacağına dair farkındalık sağlamakta; anlayış, kabul ve uyum süreçlerini kolaylaştırabilmektedir. Bu da ilahî takdirle barışık olmayı sağlayarak bireyin Yaratıcı'nın iradesini yargılama ve sorgulama gibi davranış kalıpları sergilemesini büyük ölçüde engelleyebilmektedir.

Araştırmamızda her iki ülkedeki katılımcıların tevekküle pozitif bir değer yükledikleri, tevekkülün bilişsel ve psikolojik arka planına işaret ettikleri, yapıcı ve dinamik yönünü vurguladıkları tespit edilmiştir. Türk ve Bosnalı katılımcılar tarafından genellikle farklı metaforlar üretilmiş olsa da bu metaforların içerik ve kapsam açısından birbirlerine yakın oldukları anlaşılmıştır. Bu açıdan her iki ülkedeki katılımcıların tevekkülü algılama biçimlerinin büyük ölçüde benzer olduğu söylenebilir. Bununla birlikte araştırmamızdaki dikkat çekici farklılık, sadece Bosnalı katılımcıların tevekkülün ilişkisel boyutuna yönelik özgün metaforlar geliştirmiş olmalarıdır. Bosnalı katılımcıların bir kısmı tevekkülü Allah ile kurulan derûnî ve hissî boyut çerçevesinde açıklamışlardır. Onların bu ilişkiyi ele alan metaforlar üretmesinde tasavvufî düşüncenin etkisinden bahsedilebilir. Zira Bosnalı katılımcılar, Allah eksenli sevgi, saygı, samimiyet, muhabbet, korku ve huşû kavramlarını ön plana çıkararak tevekkülü, derin bir manevî bağ ve hissî ilişki çerçevesinde anlamlandırmışlardır. Tevekkül, sadece güven ve teslimiyet hâli olarak değil, aynı zamanda ilâhî aşk ve korku arasındaki dengeyi yansıtan bir deneyim olarak ele alınmıştır. İslâm'da birey-Allah ilişkisinin dinamik bir yapılanma gösterdiği söylenebilir. Bireyin Allah'la olan her ilişkisi, O'nunla yakınlığı elde etmeyi teşvik eder. Zira Allah; hayatın, bilginin,

⁷⁴ Meryem Şahin-Hayati Hökelekli, "Tevekkül Psikolojisi: Nedenleri, Süreci ve Sonuçları Hakkında Nitel Bir Araştırma", *International Journal of Social Inquiry* 12/2 (2019), 823-826.

⁷⁵ Masoume Rambod vd., "Spirituality Experiences in Hemophilia Patients: A Phenomenological Study", *Journal of Religion and Health* 58/3 (2019), 997.

⁷⁶ Weeam Hammoudeh vd., "From a Death Sentence to a Disrupted Life: Palestinian Women's Experiences and Coping With Breast Cancer", *Qualitative Health Research* 27/4 (2017), 491-493.

⁷⁷ Nahid Shahgholian-Hojatollah Yousefi, "Supporting Hemodialysis Patients: A Phenomenological Study", *Iranian Journal of Nursing and Midwifery Research* 20/5 (2015), 630-631.

⁷⁸ Meguellati Achour vd., "Islamic Personal Religiosity as a Moderator of Job Strain and Employee's Well-Being: The Case of Malaysian Academic and Administrative Staff", *Journal of Religion and Health* 55/4 (2016), 1308.

arzunun, gücün, konuşmanın, acımanın, iyinin ve gerçek olan her şeyin kaynağıdır. Sûfi düşüncesinde de Allah tasavvuru, Allah'la insan arasındaki karşılıklı sevgi, güven ve tatmine dayanan bir yaşantıdır. Bu, ilâhî aşk inancının bir yansımasıdır.⁷⁹

Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada bireylerin tevekkül kavramına ilişkin metaforik algılarını ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu kapsamda 134 Türk ve 103 Bosnalı olmak üzere toplam 237 katılımcıdan elde edilen bulguların sonuçlarına yer verilmiştir. Katılımcılar, tevekkül kavramına ilişkin toplam 119 adet metafor üretmişlerdir. Üretilen metaforlarla ilgili olarak 3 ana tema belirlenmiştir. Bu temalar, “tevekkülün dinî boyutu”, “tevekkülün psikolojik boyutu” ve “tevekkülün ilişkisel boyutu”dur. Tevekkülün dinî boyutu temasına ait 2 kod oluşturulmuştur: İlâhî güç ve kişisel sorumluluk. Bu kod altında toplanan metaforlarla, Allah'ın mutlak güç ve tasarruf sahibi olduğu, tüm işleri yönlendiren, denetleyen ve belirleyen bir konumda olduğu vurgulanmıştır. Bu metaforlarla bir yandan bireyin sınırlı ve izafi güç alanına atıf yapılırken diğer yandan Allah'ın sonsuz büyüklüğüne ve yüceliğine değinilmiştir. Bununla birlikte katılımcılar, tevekkül sürecinde bireyin sorumluluk alanını belirterek edilgen bir tutum sergilemenin tehlikesine de dikkat çekmişlerdir. Tevekkülün psikolojik boyutu temasına ait olarak 3 kod oluşturulmuştur. Bu kodlar; psikolojik rahatlama, pozitif bekleme ile kabul ve uyumdur. Bu kodlar altında listelenen metaforlarla, tevekkülün duygusal ve psikolojik stres kaynaklarını kontrol altına almada etkili bir tecrübe olarak görüldüğü; beklenmedik olumsuz gelişmelere karşı sağlıklı refleks ve tepkilere izin verdiği ifade edilmiştir. Katılımcılar, tevekkülü iyileştirici, koruyucu ve yenileyici bir durum olarak değerlendirmişlerdir. Tevekkülün ilişkisel boyutuna temasına ait ise “İlâhî Sevgi ve Korku” adlı tek kod oluşturulmuştur. Bu kod altındaki metaforlarda Allah'a yönelik muhabbet ve sevgi ortak payda olmakla birlikte itaat ve yüzleşmeyi de esas alan bir yöneliş vurgulanmış; Yaraticı ile derinlikli irtibat kurma sürecine atıf yapılmıştır.

Araştırmamız sonucunda “ağaç” metaforu Türk katılımcılar tarafından en fazla tekrar edilen (f=15) metafor olmuş ve tevekkülün psikolojik boyutu temasında yer almıştır. “Ağaç” metaforundan sonra teslimiyet (f=7), güven (f=5) anne-baba (f=5), iman (f=4) en fazla tekrar eden metaforlar arasında bulunmaktadır. Bosnalı katılımcılarda ise “güven” metaforu (f=12) çokça kullanılan metafor olmuş ve tevekkülün psikolojik boyutu temasında yer almıştır. “Güven” metaforundan sonra liman (f=9), teslimiyet (f=9), huzur (f=7), anne kucağı (f=6) ve iman (f=4) en sık dile getirilen metaforlar olmuştur. Her iki ülkedeki katılımcıların 10 adet ortak metafor kullandıkları tespit edilmiştir. Bu metaforlar; huzur, liman, anne ve türevleri, güven, teslimiyet, iman, umut, gölge, su ve güneş metaforlarıdır.

Araştırma kapsamında her iki ülkedeki katılımcıların tevekkül kavramına ilişkin algılarında, sınırlı ve pasif bir Allah algısının yerine aslî, merkezî ve etkin bir konumda olan Yaraticı bilince yer verildiği ve Yaraticı'yla olan ilişkinin çatışmacı ve tahakküm edici değil aksine güven duygusuna dayalı esnek, canlı ve dinamik bir ilişki şeklinde olduğu görülmüştür. Ayrıca tevekkülün aklî, kalbî ve davranışsal boyutunun bulunduğu, ruh sağlığının lehine işleyen mekanizmalar ürettiğine, bireyi etkin bir özne konumuna yükseltmekle birlikte ilahî iradeyi esas aldığına dair bulgulara ulaşılmıştır. Bu bulgular, tevekkülün monolitik bir yapı olmayıp bilişsel, niteliksel ve aksiyolojik (değer temelli) zeminde faaliyet gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada yetişkinlerin tevekkül kavramına yükledikleri anlamlara ilişkin önemli bulgular elde edilmiştir. Elde edilen bulgular, tevekkülün kapsamı, rolü ve etkisi hakkında yeni araştırmalara

⁷⁹ Hayta, “Annedan Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru”, 54-57.

ışık tutabilir. Bu araştırma, tevekkül kavramını metaforlar aracılığıyla ele alarak literatürdeki diğer çalışmalardan farklı bir katkı sağlamaktadır. Metaforik yaklaşım, tevekkülün öznel boyutlarını ve çeşitliliğini ortaya çıkarmakla birlikte kültürel ve psikolojik boyutlarını da inceleme fırsatı sunmaktadır. Ayrıca iki ülke arasındaki kültürel benzerlik ve farklılıklar tevekkülün sosyal ve bireysel dinamiklerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Metaforik anlatımın sağladığı derinlik ve çeşitlilik, bu çalışmanın özgünlüğünü artırmakta ve literatüre yeni perspektifler kazandırmaktadır. Bununla birlikte gelecek çalışmalarda tevekkül; yaşam doyumu, Tanrı tasavvuru, maneviyat ve değerler gibi çeşitli konularla bağlantılı olarak çalışılabilir. Farklı kültürel ve demografik grupların tevekkül algısını karşılaştıran derinlemesine analizler yapılabilir. Tevekkülün psikolojik ve fiziksel sağlık üzerindeki etkilerini değerlendiren klinik araştırmalar gerçekleştirilebilir.

Kaynakça

- Achour, Meguellati vd. "An Islamic Perspective on Coping with Life Stressors". *Applied Research in Quality of Life* 11/3 (2016), 663-685. <https://doi.org/10.1007/s11482-015-9389-8>
- Achour, Meguellati vd. "Islamic Personal Religiosity as a Moderator of Job Strain and Employee's Well-Being: The Case of Malaysian Academic and Administrative Staff". *Journal of Religion and Health* 55/4 (2016), 1300-1311. <https://doi.org/10.1007/s10943-015-0050-5>
- Akto, Akif. "Allah -İnsan Arasında Ontolojik, Epistemolojik ve Varoluşsal Bir İlişki Biçimi: Tevekkül". *Şarkiyat* 8/2 (2016), 878-902.
- Armstrong, Sonya L. vd. "The Subjectivity Problem: Improving Triangulation Approaches in Metaphor Analysis Studies". *International Journal of Qualitative Methods* 10/2 (2011), 151-163. <https://doi.org/10.1177/160940691101000204>
- Ateş, Süleyman. *İslam Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 4. Basım, 2004.
- Aydın, Hayati. "Kur'an'da İrade-Azm ve Tevekkül". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (2008), 53-77.
- Ayten, Ali-Düzgüner, Sevde. *Tasavvuf Psikolojisine Giriş: Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Carpenter, Jacque. "Metaphors in Qualitative Research: Shedding Light or Casting Shadows?" *Research in Nursing & Health* 31/3 (2008), 274-282. <https://doi.org/10.1002/nur.20253>
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *İbn Kayyim Tefsiri Bedâ'ü't-Tefsîr*. çev. Mehmet Ali Kara vd. İstanbul: Karınca&Polen Yayınları, 2011.
- Çağrı, Mustafa. "Tevekkül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/1-2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Çakır, Berra. *Manevî Danışmanlık Açısından Algılanan Stres, Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Tevekkül Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Dağcı, Abdullah. "Duaya İlişkin Algılar: Metaforik Bir Araştırma". *Darulfunun İlahiyat* 32/1 (2021), 179-198.
- Doğan, Gülden. *Öznel Dindarlık Algısı, Tevekkül ve Stres İlişkisi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Dzilo, Hasan. "O Etickim Konzeptima u Sufizmu". *Novi Muallim* 12/45 (2011), 116-130.
- Fadardi, Javad S-Azadi, Zeinab. "The Relationship Between Trust-in-God, Positive and Negative Affect, and Hope". *Journal of Religion and Health* 56/3 (2017), 796-806. <https://doi.org/10.1007/s10943-015-0134-2>
- Ferid, Ahmed. *Bistro More Suptilnosti i Pobožnosti*. Novi Pazar: El Kelimeh, 2011.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kimyâ-i Saâdet*. çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınları, 1990.
- Gondal, Muhammad Usama vd. "Development and Validation of Tawakkul Scale for Muslim Adults in Pakistan". *Journal of Religion and Health* 61/4 (2022), 3470-3491. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01449-6>
- Gondal, Muhammad Usama vd. "Mediating Role of Tawakkul between Religious Orientation and Anxiety among Muslim Adults". *Foundation University Journal of Psychology* 6/2 (2022), 1-10. <https://doi.org/10.33897/fujp.v6i2.481>
- Gondal, Muhammad Usama vd. "Moderating Role of Tawakkul in Anxious Attachment to God and Depression". *Pakistan Journal of Applied Psychology (PJAP)* 3/2 (2023), 328-336. <https://doi.org/10.52461/pjap.v3i2.1120>
- Gondal, Muhammad Usama vd. "Tawakkul Mediates Between Personality Traits, Depression, and Anxiety in Pakistani Muslim Adults". *Journal of Religion and Health* 63/1 (2024), 582-594. <https://doi.org/10.1007/s10943-023-01771-1>
- Hammoudeh, Weeam vd. "From a Death Sentence to a Disrupted Life: Palestinian Women's Experiences and Coping With Breast Cancer". *Qualitative Health Research* 27/4 (2017), 487-496. <https://doi.org/10.1177/1049732316628833>

- Hayta, Akif. "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 29-63.
- Husain, Syed Arshad. "Religion and Mental Health from the Muslim Perspective". *Handbook of Religion and Mental Health*. ed. Harold G. Koenig. 279-290. San Diego: Academic Press, 1998.
- İbn Teymiyye. *Güzel Ahlak*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Kandemir, Fatih. "Tevekkülün Fonksiyonelliği Üzerine (Din Psikolojik Bir Yaklaşım)". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022), 121-134. <https://doi.org/10.18505/cuid.1073180>
- Kandemir, Fatih. "Tevekkülün Ne'liği Üzerine (Din Psikolojik Bir Yaklaşım)". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (2022), 65-82. <https://doi.org/10.51553/bozifder.1103397>
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2010.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2. Basım, 2015.
- Karataş, Kasım-Baloğlu, Mustafa. "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 110-118. <https://doi.org/10.30627/cuilah.545806>
- Kâşifi, Hüseyin Vaiz. *Ahlâk-ı Muhsinî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Kınalızade, Ali Efendi. *Ahlâk-ı Alâî: Ahlâk İlmi*. Tercüman 1001 Eser Yayınları, ts.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 13. Basım, 2012.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen. *Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn*. çev. Halit Zavalsız. İstanbul: Tahlil Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Hârisî Ebû Tâlib. *Kûtu'l-Kulûb*. çev. Dilaver Selvi-Ali Kaya. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 3. Basım, 2004.
- Mickley, J. R. vd. "Spiritual Well-Being, Religiousness and Hope Among Women with Breast Cancer". *Image: The Journal of Nursing Scholarship* 24/4 (1992), 267-272. <https://doi.org/10.1111/j.1547-5069.1992.tb00732.x>
- Miri, M.R. "Relationship between Depression and Level of Reliance on God in Birjand University Students". *Journal of Birjand University of Medical Sciences* 14/4 (2007), 9-15.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Nur, İsmail. "Mesnevi'de Hayvan Karakterleri (Metaforları)". *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2017), 29-47.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice*. New York: The Guildford Press, 1997.
- Rambod, Masoume vd. "Spirituality Experiences in Hemophilia Patients: A Phenomenological Study". *Journal of Religion and Health* 58/3 (2019), 992-1002. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0621-3>
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Riejos, Ana Ma Roldán vd. "The Impact of Visuals: Using a Poster to Present Metaphor". *European Journal of Engineering Education* 26/3 (2001), 301-310. <https://doi.org/10.1080/03043790110054373>
- Sackmann, Sonja. "The Role of Metaphors in Organization Transformation". *Human Relations* 42/6 (1989), 463-485. <https://doi.org/10.1177/001872678904200601>
- Sayar, Kemal. "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir Mi?", *Sûfî Psikolojisi: Rûhun Bilgeliği, Bilgeliğin Rûhu*. İstanbul: Kapı Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Shahgholian, Nahid-Yousefi, Hojatollah. "Supporting Hemodialysis Patients: A Phenomenological Study". *Iranian Journal of Nursing and Midwifery Research* 20/5 (2015), 626-633. <https://doi.org/10.4103/1735-9066.164514>
- Sühreverdî, Şihâbuddîn. *Avârifü'l-Maârif*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 7. Basım, 2010.

- Şahin, Meryem-Hökelekli, Hayati. "Tevekkül Psikolojisi: Nedenleri, Süreci ve Sonuçları Hakkında Nitel Bir Araştırma". *International Journal of Social Inquiry* 12/2 (2019), 801-836. <https://doi.org/10.37093/ijsi.659060>
- Şahin, Meryem. *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Lisans Tezi, 2018
- Tek, Abdurrezzak. *Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerif*. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014.
- Terzibali Törenek, Edanur. *Tevekkül, Yaşam Memnuniyeti ve Dindarlık İlişkisi*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Uludağ, Süleyman. "Tevekkül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/3-4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ünverdi, Mustafa. "Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi". *Kader* 18/1 (2020), 177-209. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.720136>
- Yalçın, Mikail-Erginer, Aysun. "İlköğretim Okullarında Okul Müdürüne İlişkin Metaforik Algılar". *Öğretmen Eğitimi ve Eğitimcileri Dergisi* 1 (2012), 229-256.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Hârizmî. *el-Keşşâf*. çev. Nedim Yılmaz. ed. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Vakıf'da Okunduğu Gibi: Cüneyt Kosal'ın Yazdığı Dini Musiki Notalarına Kaydettiği Notlar Üzerine Bir İnceleme

As Performed in the Vakıf: A Study on Cüneyt Kosal's Annotations in his Religious Music Notes

Selman BENLİOĞLU

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve İslami Türk Edebiyatı Bölümü, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic History and Islamic Turkish Literature, History of Islamic and the Prophet
İstanbul, Türkiye
selman.benlioglu@medeniyet.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3735-0261>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 06.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 14.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Benlioğlu, Selman. "Vakıf'da Okunduğu Gibi: Cüneyt Kosal'ın Yazdığı Dini Musiki Notalarına Kaydettiği Notlar Üzerine Bir İnceleme". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 809-841. <https://doi.org/10.14395/hid.1511783>

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiçbir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard

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

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

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

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

As Performed in the Vakıf: A Study on Cüneyt Kosal's Annotations in his Religious Music Notes

Abstract

Qanun player and composer Cüneyt Kosal (1931-2018) collected a large number of sheet music during his long and prolific career, creating one of the largest archives of Turkish music. He wrote a large number of scores, either through compilation or by editing from old scores. In addition to the standard data such as maqam, rhythm, form, composer and lyricist, he recorded information such as the date and place where the notation was written, the date of composition of the work, the person from whom the work was compiled, the origin of the work if it was transferred from recorded material such as tapes or cassettes, the written sources used for the composition or lyrics, the corrections to the melody, lyrics or rhythm, the person to whom the composition was dedicated and various anecdotes about the work.

In this study, Cüneyt Kosal's annotations on his religious music notes, which usually contain various explanations recorded at the end of the piece, will be evaluated quantitatively and qualitatively. In this context, the accessible versions of nearly four thousand works in various forms of religious music repertoire were scanned and 842 notes written by Kosal were identified. The dates and explanatory notes on these scores are listed. Kosal recorded the date of notation in the form of day/month/year in 792 of his notes (94%) and a short or extensive explanatory note in 753 of them (89%). Classified by year, the notes are concentrated in the periods 1984-86 and 1989-93. In Kosal's notes, there are frequent references to the sources from which he took or compiled the work and the sources he used for the lyrics. According to what he recorded, he compiled a total of nearly forty different performers' readings or recordings. He used the notes written by nearly fifty notists and in about twenty-five different publications as sources. In order to find or correct the lyrics, he used about forty publications such as divan and anthologies. In his notes, several of these various sources are often mentioned together.

The most common reference Kosal uses in his notes is "as performed in the Vakıf". There are many other names and keywords that he does not use, but which are also connected to the foundations (*Vakıf*). The foundation referred to is the Karagömrük Jarrahi Lodge, whose official name is the Turkish Sufi Music and Folklore Research and Sustenance Foundation. This was the most important factor in the emergence of Kosal's religious music scores and the main venue where they were primarily used.

Although not always explicitly stated in the notes, Kosal's aims in writing notes can be listed as preventing loss, recording, making them clean and legible, reproducing them, reviewing the works and correcting them when necessary. When the notes are subjected to content analysis for the qualitative dimension, various inferences can be made. In general, it is seen that Kosal was sensitive about the lyrics and used multiple and comparative sources to obtain the "complete" and "correct" lyrics. It has been determined that most of the sources he used for the compositional aspects of the works were existing scores, even if they were old or problematic. Therefore, most of what he wrote are the notes he rewrote by making various checks for the lyrics and composition. In his notes, the phrases "rewritten" and similar expressions appear frequently. In addition, as seen in his notes, Kosal included in his explanations the conflicting situations regarding the owners of compositions and lyrics that he encountered in the sources. Among Kosal's notes, he mentions the work he wrote or its relation to the work. Among Kosal's notes, anecdotes in which he mentions the work he wrote, or the people associated with it are relatively few. In the notes of his own compositions, he noted the dates of composition and, for some of them, information about the composition process.

Another important result of the study is that Kosal did not notate a different version for any of the works analyzed. This attitude indicates that Kosal tended to standardize his notation. Again, Kosal recorded in his notes that he intervened in many aspects of the works such as lyrics, prosody, rhythm, maqam and melodic progression. However, his interventions were generally aimed at solving technical problems in his sources, which were already quite problematic. It is understood that he did not have the ideal of transforming the works into his own taste and understanding.

Keywords: Turkish Religious Music, Sufi Music, Cüneyt Kosal, Notation, Repertoire.

Vakıf'da Okunduğu Gibi: Cüneyt Kosal'ın Yazdığı Dini Musiki Notalarına Kaydettiği Notlar Üzerine Bir İnceleme

Öz

Kanuni ve bestekâr Cüneyt Kosal (1931-2018) uzun ve üretken kariyeri boyunca çok sayıda nota toplayarak Türk müziğinin en geniş arşivlerinden birini oluşturmuş, eski notalardan düzenleyerek veya derleme yoluyla çok sayıda nota yazmıştır. Yazdığı notalarda makam, usul, form, beste ve güfte sahibi gibi standart verilerin dışında notanın kaleme alındığı tarih ve mekân, eserin beste tarihi, eserin derlendiği kişi, bant ya da kaset gibi kayıtlı malzemeden aktarılmışsa menşei, beste veya güfte için kullanılan yazılı kaynaklar, varsa melodi, güfte yerleşimi

ya da usulde tashihler, bestenin ithaf edildiği kişi ve eserle ilgili çeşitli anekdotlar gibi konularda bilgi notları kaydetmiştir.

Bu çalışmada Cüneyt Kosal'ın yazdığı dini musiki notalarında genelde eserin sonuna kaydettiği bu çeşitli açıklamalar içeren notlar nicel ve nitel yönden değerlendirilecektir. Bu bağlamda dini musiki repertuarının muhtelif formlarında dört bine yakın eserin ulaşılabilen versiyonları taranarak Kosal'ın kaleminden çıkma 842 adet nota tespit edilmiştir. Bu notalardaki tarih ve açıklama notları listelenmiştir. Kosal, notalarının 792 adedine (%94'üne) gün/ay/yıl şeklinde yazım tarihini, 753'üne (%89'una) kısa ya da geniş bir açıklama notu kaydetmiştir. Yıllara göre tasnif edilen notaların 1984-86 ile 1989-93 dönemlerinde yoğunlaştığı görülür. Kosal'ın notalarında eseri aldığı/derlediği ve güfte için kullandığı kaynaklara sıklıkla atıflar bulunur. Kaydettiklerine göre toplamda kırka yakın farklı icracının bizzat okuyuşundan veya sesli kaydından derleme yapmıştır. Elliye yakın notistin yazdığı ve yirmi beş kadar ayrı yayındaki notaları kaynak olarak kullanmıştır. Güftelerin tespit ve tashihi için kırk civarında divan ve antoloji gibi yayınlara müracaat etmiştir. Notlarında çoğu kez bu muhtelif kaynakların birkaçı beraberce zikredilmiştir.

Kosal'ın notalarında en çok kullandığı referans "*Vakıf'da okunduğu gibi*"dir. Bizzat bu ifadeyi kullanmadığı ancak yine vakıfla bağlantısı olan pek çok isim ve anahtar kelime daha notalarda yer almaktadır. Kastedilen vakıf, kurumsal kimliği Türk Tasavvuf Musikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı olan Karagümrük Cerrâhî Âsitanesi'dir. Kosal'ın dini musiki notalarının ortaya çıkmasında en önemli faktör ve notaların ilk elden muhatabı olarak kullanıldıkları başlıca mahfil de burası olmuştur.

Notlarda her zaman açıkça ifade edilmese de Kosal'ın nota yazımıyla amaçladıkları kaybı engelleme, kayda geçirme, temiz ve okunaklı hale getirme, çoğaltma, eserleri gözden geçirme ve ihtiyaç gördüğü durumlarda düzeltme şeklinde sıralanabilir. Nitel boyutu için notlar içerik analizine tabi tutulduğunda çeşitli çıkarımlar yapılabilir. Genel itibarıyla Kosal'ın güfte konusunda hassasiyet gösterdiği, "tam" ve "doğru" güftenin temini için çoklu ve karşılaştırmalı kaynak kullandığı görülmektedir. Eserlerin beste yönü için kullandığı kaynakların büyük kısmının, eski ya da sorunlu bile olsa, mevcut notalar olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla yazdıklarının çoğu, güfte ve beste için çeşitli kontrolleri yaparak yeniden yazdığı notalardır. Notlarında da "*yeniden yazdım*" ve benzeri ifadeler sıklıkla geçmektedir. Ayrıca notlarında görüldüğü üzere Kosal kaynaklarda karşılaştığı beste ve güfte sahiplerine dair ihtilafı durumlara açıklamalarında yer vermiştir. Kosal'ın notları arasında yazdığı eserden veya eserle ilişkili kişilerden bahsettiği anekdotlar nispeten azınlıktadır. Kendi bestelerinin notalarında beste tarihlerini ve bazıları için besteleme sürecine ilişkin bilgileri not etmiştir.

Çalışmanın önemli sonuçlarından bir diğeri de incelenen eserlerin hiçbiri için Kosal'ın farklı bir versiyon notaya almamış olmasıdır. Bu tutum Kosal'ın yazdığı eser notalarında standartlaştırma eğiliminde olduğuna işaret etmektedir. Yine Kosal notalarında eserlerin güfte, prozodi, usul, makam ve melodik seyri gibi pek çok noktaya müdahalelerde bulunduğunu kaydetmiştir. Ancak onun müdahaleleri genelde zaten oldukça problemlı yapıda olan kaynaklarındaki teknik sorunları çözmeye yöneliktir. Eserleri kendi zevk ve anlayışına dönüştürmek gibi bir ideal taşımadığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Musikisi, Tekke Müziği, Cüneyt Kosal, Notalama, Repertuar.

Giriş

Osmanlı-Türk müziği tarihinin kabaca son yüz elli yılında nota, yaygınlığı ve itibarı zamanla artacak şekilde kayıt, intikal ve eğitim araçlarından biri olmuştur. Bu serencamın mahsulü olarak literatürde meşkin dönüşümü, müzik eserlerinde standartlaşma ve versiyonlar, kâğıda aktarılan ya da aktarılamayan nüanslar, nota-icra farklılığı ve üsluba dair meseleler işlenegelmektedir. Bu tablonun bir parçası olan notistlik üzerine yapılan çalışmalar ise görece geri planda kalmış, nota yazarlarının -nota hattatı diye de anılır- grafik tercihleri, nazari eğilimleri, süsleme/çiçeklemeleri ne ölçüde yansıttıkları, güfte hassasiyetleri gibi hususlar genelde müzik paleografyası çerçevesinde tarihi kaynaklara yoğunlaşmış, son yüzyılın ürünleri henüz geniş incelemelere konu olmamıştır.¹

Türk müziği camiasında bugün herhangi bir eserin notasına ulaşmakta farklı yolların izlendiği gözlemlenebilir. Mesela internet üzerinden erişime açık çeşitli veri tabanlarının giderek daha tercih edilir olduğu iddia edilebilir. Ulaşılan notalarda da ağırlığın nota yazarlarının el yazısından

¹ Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz: Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019).

çıkma eski üretimlerden nota yazım programları ile hazırlanmış yenilerine kaydığı söylenebilir. Fakat yine de bir notanın kim tarafından yazıldığı sorusu bilhassa müzik profesyonelleri açısından önemini korumaktadır.

Bu çerçevede kanuni ve bestekâr Cüneyt Kosal'ın² (1931-2018) yazdığı notalar referans değeri taşıyan ve halen müracaat edilen kaynaklardır. Müzikal yetkinliğinin ötesinde uzun ve üretken kariyeri boyunca eski-yeni çok sayıda nota toplayarak Türk müziğinin en geniş özel arşivlerinden birini oluşturmuş, yanı sıra eski notalardan çevirerek, mevcut olanlardan düzenleyerek veya derleme yöntemiyle kaydederek çok sayıda nota yazmıştır. Söz konusu dini musiki sahası olduğunda Kosal'ın notistliği çok daha mühim hale gelir. Zaten şifahi aktarım karakteri öteden beri baskın olan geleneğin nota yazısında sürüncemede kalması ile Cumhuriyet döneminde tekkelerin kapatılmasıyla otantik icra, üretim ve aktarım atmosferinden büyük oranda mahrum kalan bu saha, repertuarını ancak birkaç ismin şahsi inisiyatif ve gayretleriyle muhtemelen ciddi kayıplarla da olsa kayda geçirebilmişti. Şüphesiz Cüneyt Kosal da bu isimler arasında sayılmayı fazlasıyla hak ediyor.

Emsali notistlerde nadiren rastlanılan bir tercih olarak Kosal, yazdığı çoğu notada makam, usul, form, beste ve güfte sahibi gibi standart verilerin dışında notanın yazıldığı tarih, beste ve güfte için müracaat edilen kaynaklar ve varsa kendisinin müdahaleleri gibi konularda çeşitli açıklayıcı notları nota kağıdına kaydetmiştir. Bu çalışmada Cüneyt Kosal'ın yazdığı dini musiki notalarında genelde eserin sonuna kaydettiği bu notlar, muhtelif açılardan değerlendirilecektir. Bu bağlamda kendisine ait arşivde yapılan tarama ile ulaşılan dini musikinin çeşitli formlarına ait 842 notada kayda geçirdiği notanın yazıldığı tarih, eserin besteleniş tarihi, eser doğrudan bir icracıdan veya kaset, bant vb. kayıtlı materyalden aktarıldıysa kaynağı, güftenin tespit edildiği referanslar, varsa eser üzerindeki tasarrufları gibi verileri içeren bilgi notları hem nicelik yönünden hem de içerik analizine tabi tutularak değerlendirilecektir. Kosal, dini musiki dışında da çokça nota yazmış olsa da bunlar çalışmaya dahil edilmemiştir. Çalışmada konu edilen 842 esere ait künye bilgileri ve Kosal'ın ilgili eserlere düştüğü notlardan oluşan veri seti oldukça hacimli olduğundan harici olarak sunulmuştur.³ Dini musiki repertuarı açısından halen referans değeri taşıyan ve en geniş külliyatlardan biri olan Cüneyt Kosal'ın yazdığı notalardaki titizlikle kayda geçirilmiş notların nicel ve nitel analizinin derleme, notistlik, eser kaynakları hakkında önemli ipuçları sağlaması ve son asır dini musiki tarihine ilişkin yeni bir pencere açması hedeflenmektedir.

1. Notalarının Arka Planı

Her ne kadar Ali Ufki *Mecmûa-i Sâz ü Söz*'ünde 34 kadar dini musiki eserini⁴ notaya dökmüşse de dini repertuarın notaya aktarımının yaygınlaşması -tıpkı lâ-dinî repertuar gibi- ancak 19. yüzyılın sonları itibarıyla mümkün olmuştur. Ana hatlarıyla zikretmek gerekirse Muallim İsmail Hakkı Bey (ö. 1927), Abdülkadir Töre⁵ (ö. 1946), Ali Rıza Şengel⁶ (ö. 1953) ve Halil Can (ö. 1973) dini musiki nota külliyyatının oluşumunda öncü isimler olarak sayılabilir. Yine 1933'te başlayıp seri olarak süren ve çeşitli dini formlara hasredilen yayınlarıyla İstanbul Konservatuarı neşirleri de

² Hayatı ve müzik çalışmaları hakkında bk. Sertaç Tezeren, *Cüneyt Kosal: Sanatı ve Hayatı* (İstanbul: Keşkül Yayınları, 2007).

³ Kosal'ın notlarının tamamına hazırladığımız bu listeden ulaşmak mümkündür: https://docs.google.com/spreadsheets/d/1mNfDJIt8JgEitggx_kxRnsTUpJ6BLb8V/edit?usp=sharing&ouid=117931132007901876777&rtppof=true&sd=true

⁴ Ubeydullah İşler-Ömer Can Satır, "Mecmûa-i Sâz ü Söz'de Yer Alan Dini Musiki Eserleri Üzerine Bir İnceleme", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 27/47 (2021), 374.

⁵ Abdülkadir Töre-Yusuf Ömürlü, *Türk Müsîkîsi Klâsikleri: İlâhîler* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1984-1996).

⁶ Ali Rıza Şengel-Yusuf Ömürlü, *Türk Müsîkîsi Klâsikleri: İlâhîler* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1979-1982).

erken kaynaklar arasındadır.⁷ Bazıları arşiv oluşturma bazılarıysa kendi bestelerini kağıda dökme maksadında olan ve hususen dini musiki alanında nota yazmış isimlerden diğer bazıları şu şekilde sıralanabilir: Yusuf Ömürlü, Ahmet Hatipoğlu, Aslan Hepgür, Tahir Karagöz, Hayati Günyeli, Doğan Ergin, Metin Alkanlı, Bekir Sıdkı Sezgin, Cinuçen Tanrıkorur, Ziya Akyiğit, Mustafa Doğan Dikmen, Erdinç Çelikkol, Dursun Çakmak, Rıza Tekin Uğurel, Zeki Atkoşar, Halil Çay, Mithat Arısoy, Hakan Alvan, Uğur İnan, Cumhur Enes Ergür. Elbette eksikleri bulunan ve çeşitli dönemlere yayılan bu geçici liste Cüneyt Kosal'ın dini musiki notalarını yazdığı zemin ve atmosfere bir nebze açıklık kazandırabilir.

Kosal'ın dini musiki notalarının ortaya çıkmasında hem en mühim kaynak hem de en önemli faktör, başlıkta alıntıladığımız ve ileride notlarda da sıklıkla göreceğimiz, kurumsal kimliği Türk Tasavvuf Musikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı olan Karagümrük Cerrâhî Âsitanesi'dir.⁸ Öteden beri tekke müziğinin icra, intikal ve üretimi açısından başlıca merkezlerden biri olan vakfın kuruluş senedinde de gayeleri arasında “*tasavvuf musikisinin notalarını yazdırmak, araştırmak ve incelemek*”⁹ açıkça belirtilmiştir. Eserlerin notaya aktarılması süreci ise büyük oranda tekkenin postnişinlerinden Safer Dal'ın (ö. 1999) gayret ve teşviklerine dayanmaktadır. Gençlik döneminden itibaren dönemin teknik imkanları çerçevesinde büyük makaralı teyplerle eski zâkir ve şeyh efendilerin mahfuzatındaki eserleri kayda almış ve özellikle 1980'li yılların ilk yarısı itibarıyla aralarında Cüneyt Kosal, Ahmet Özhan, Doğan Ergin ve Aslan Hepgür gibi isimlerin yer aldığı çevresindeki müzisyenleri bantlardaki eserleri notaya aktarmak üzere görevlendirmiştir.¹⁰ Notalama, derleme ve bir tür redaksiyonun beraberce yürütüldüğü vakıftaki bu sürecin en üretken aktörlerinden biri de Cüneyt Kosal'dır.

2. Kosal'ın Notaları ve Notları

Cüneyt Kosal, şahsi ilgi ve gayretiyle erken yaşlarda başladığı koleksiyonculuğuyla Türk müziği sahasında en geniş arşivlerden birini oluşturmuştur. Günümüzde İSAM Kütüphanesi'nde bulunan bu arşivin genelde el yazması nota defterlerinden oluşan bir kısmı açık erişime sunulmuştur.¹¹ Bunlar Cüneyt Kosal'ın yazdığı değil topladığı defterlerden bazılarıdır; Kosal'ın yazdığı notalara farklı platformlar üzerinden ulaşılabilir.¹²

Çalışma için dini musiki formlarından ilahi, tevşih, durak, naat, mersiye, şuşul, Mevlevî âyini, nefes ve tekbir kategorilerinde toplamda 3783 eser ve bu tüm eserler için çeşitli versiyonları

⁷ *Türk Musikisi Klasiklerinden İllâhiler* (İstanbul: İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, 1933); *Türk Musikisi Klasiklerinden Bektaşî Nefesleri* (İstanbul: İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, 1933); Suphi Ezgi, *Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salat-Durak* (İstanbul: İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, 1945); *Türk Musikisi Klasiklerinden-Mevlevî Âyinleri* (İstanbul: İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, 1934-1939).

⁸ Vakıf ve musiki faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Özdamar, *Gönül Cerrahî Nureddin Cerrahî ve Cerrahiler* (İstanbul: Kırkkandil Yayınları, 1995); Fulya Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler* (İstanbul: Hil Yayın, 1990); İskender Cüre, *Duyan Gelsin Bu Meydane: Anlatı ve Müziğin Hafızayı İnşası Cerrâhîlik Üzerine* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023).

⁹ *Resmî Gazete-17379*, “Çeşitli İlanlar” (23 Haziran 1981), 30.

¹⁰ Ahmet Tezcan, *Ayrılık Yaman Kelime: Ahmet Özhan Kitabı* (İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2021), 108-109; Tezcan, *Cüneyt Kosal: Sanatı ve Hayatı*, 56.

¹¹ Cüneyt Kosal Arşivi'nde 150.000 civarında nota, 200'e yakın el yazması nota defteri, Türk müziği hakkında 478 kitap ve çok sayıda dergi, ders notu gibi kaynaklar yer almaktadır. Neslihan Aracı Güler, “İsam Kütüphanesi Arşiv Koleksiyonları: Kemal Batanay ve Cüneyt Kosal Müzik Arşivleri”, *Bir Dünya Müzik Dergisi* 39 (2019), 31; Tuba Güvem Alagöz, Kosal arşivine eğilen nadir çalışmalardan biri olan tezinde arşivdeki dini musiki eserlerinin geniş bir dökümünü hazırlamıştır. Tuba Güvem Alagöz, *Cüneyt Kosal Arşivindeki Türk Din Musikisi Eserlerinin İncelenmesi ve Repertuvarda Bulunmayan İllâhilerin Notaya Alınması* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

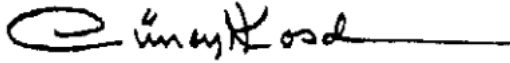
¹² TRT İstanbul Radyosu sanatçılarından Aytaç Ergen, aralarında Cüneyt Kosal'ın nota koleksiyonunun da bulunduğu çeşitli arşivleri hazırladığı “Notam” adlı programda toplamış, bu veri tabanı İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı'nın projesiyle www.sanatmuziginotalari.com adresinde açık erişime sunulmuştur. Ancak bu adresin arayüz ve notalara ulaşma noktasında rahat kullanılabilirliği söylenemez. Bu sebeple çalışmamızda ilgili veri tabanını içeren, ayrıca farklı koleksiyonlarla güncellemeye açık, kullanıcıların yorum ve veri girişi yapabildiği Divan Makam veri tabanı (www.divanmakam.com) kullanılmıştır. Çalışma boyunca notalara verilen referanslar bu veri tabanından olacaktır.

taranmıştır. Neticesinde ulaşabildiğimiz kadarıyla Kosal'ın yazdığı dini musiki eserleri notası toplamda 842 adettir. Bunların çoğu zaten genel repertuvarda da ağırlıklı olan ilahi formundadır (695 adet). İlahilerin dışında Kosal 43 şuğul, 42 nefes, 41 tevşih, 21 durak ve 1 adet Mevlevî âyini (kendi bestesi olan Nişabur âyini) notası yazmıştır. Her ne kadar kesin ve tamamlanmış bir yekûndan bahsetmek mümkün olmasa da kabaca bir hesapla Kosal'ın aktif notistliği döneminde mevcut dini musiki repertuarının yaklaşık beşte birini notaya döktüğü söylenebilir. Kosal'ın yazdığı dini musiki notaları kayıttan veya icracıdan derleme, eski ya da güncel notaların yeniden yazımı ve kendi besteleri gibi muhtelif kaynaklara dayanmaktadır hatırdta tutmakta fayda var.

Kırk yılı aşan bir zaman diliminde Kosal'ın nota yazısı sayfa kullanımı, başlıklandırma, el yazısı karakteri gibi şekilsel unsurlar açısından bazı değişimler geçirse de görece erken bir zamandan itibaren bir standarda kavuştuğu ve bu şablonun kariyerinin sonuna dek büyük oranda sürdürdüğü anlaşılmaktadır. 1980'lerin ilk yıllarına ait bazı erken notalarında güfte yerleşimi için fazladan çizgiler, nota sayfası başında güfte/beste sahibi için matbu alanlar gibi sonradan tercih etmeyeceği bazı biçimsel uygulamaları bulunmaktadır.¹³ Ancak bunlar azınlıktadır ve Kosal'ın yazdıkları genel itibarıyla özenli, okunaklı, takibi rahat ve şekilsel standartları haiz notalardır.

Melodi ve sözlere gösterdiği hassasiyetin yanı sıra biçimsel plandaki özeni sayesinde Kosal'ın kaleminden çıkan notalar tercih edilen ve referans değeri taşıyan kaynaklar olmuştur. Bunu pekiştirecek bir diğer tercihi de yazdığı notalara attığı imzadır (Şekil 1). Yazdığı notalarda neredeyse istisnasız kullandığı imzasını bazen kendisinin yazmadığı ancak koleksiyonunda yer alan notalarda, muhtemelen hem sahipliliği hem de ilgili notanın kendisince görüldüğü ve incelendiğine dair bir nişane olarak görmek mümkündür.

Şekil 1. Cüneyt Kosal'ın İmzası



Cüneyt Kosal'ın yazdığı dini musiki notalarında makam, usul, form, beste ve güfte sahibi gibi standart verilerin dışında notanın kaleme alındığı tarih ve mekân, eserin beste tarihi, eserin derlendiği kişi, bant ya da kaset gibi kayıtlı malzemeden aktarılmışsa menşei, beste veya güfte için kullanılan yazılı kaynaklar, varsa melodi, güfte yerleşimi ya da usulde tashihler, bestenin ithaf edildiği kişi ve eserle ilgili çeşitli anekdotlar gibi konularda kaydedilen notlara sıklıkla rastlanmaktadır.

Çalışmada konu edilen Kosal'ın kaleminden çıkma 842 dini musiki eseri notasının 17'si notsuz ve tarihsiz, 31'i tarihsiz ve notludur. 2 notada ise tarih bilgileri siliktir. Dolayısıyla Kosal notalarının 792 adedine (%94'üne) gün/ay/yıl şeklinde notayı yazdığı tarihi kaydetmiştir (Tablo 1). Tarihler açısından durum böyleyken notlar tarafında bakıldığında not ve tarih kaydedilmemiş 17 notanın yanı sıra tarihi belirtilmiş ancak herhangi bir not yazılmamış 72 nota vardır. Böylelikle Kosal'ın 842 notanın 753'üne (%89'una) -az ya da çok- bir not düştüğü söylenebilir. Sadece bu bulgularla dahi peşinen Kosal'ın notistlikte notayı yazdığı tarih ve çeşitli boyutlarıyla esere ilişkin notları ısrarla, titizlikle sürdürdüğüne işaret etmeye yeterlidir. Notaların yazıldığı yıllara göre dağılımı şu şekildedir:

¹³ Bir örnek için bk. *Bülbüller Sazda Güller Niyâzda* (Nota Kâğıdı, 1983), Divan Makam.

Tablo 1. Notaların Yazıldığı Yıllara Göre Dağılımı

Yıl	Adet	Yıl	Adet
1973	3	1994	14
1983	32	1995	7
1984	119	1996	24
1985	86	1997	13
1986	59	1998	20
1987	29	1999	2
1988	19	2003	1
1989	77	2004	2
1990	77	2007	1
1991	98	2008	1
1992	57	2009	2
1993	49		
Toplam		792	

1973'e tarihlenen üç nota Kosal'ın tespit edilebilen en erken dini musiki nota örnekleri olsa da bunları kariyerinin istisnai ürünleri olarak görebiliriz. Zira üçüne de "Ulvi Erguner'den" notu düştüğü bu ilahiler henüz dini musiki repertuarına yoğunlaşmadığı döneme aittir ve muhtemelen Ulvi Erguner'le (ö. 1974) beraber olduğu bir zaman diliminde ortaya çıkmıştır. Göze çarpan ilk yoğunluğun yaşandığı 1984-86 yılları ise Kosal'ın Türk Tasavvuf Musikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'ndaki derleme ve notalama çalışmalarına dahil olduğu döneme denk düşer. Notalar bu ilk yıllarda yoğun seyretmiş, sonraki yıllarda da belirli bir tempoda devam etmiştir. İkinci yoğunlaşma ise 1989-93 yıllarında olmuştur. Muhtemel ki Kosal'ın da kurucuları arasında yer aldığı İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğu'nun 1991'deki kuruluşu¹⁴ ve yine benzer tarihlerde Ahmet Özhan'ın solistliğinde düzenlenen tasavvuf müziği konserleri nota çalışmalarını hızlandırmıştır.

Herhangi bir not ve tarihin kaydedilmediği 17 notada da Kosal'ın olağan özenine rastlandığından bunları birer müsvedde olarak görmek zordur; unutulduğunu düşünmek makul olacaktır. Notsuz ancak tarihli olan 72 nota ise ağırlıklı olarak Kosal'a ait bestelerdir. İhtimal ki Kosal, zaten bestekâr hanesine "Derviş Kanûnî" yazmakla yetindiği bestelerinde uzun ve açıklayıcı notlar yerine daha az görünür ve sahiplenir olmayı seçmiştir. Bazıları aynı eserin yeniden yazımı olmak üzere Kosal'ın kendi bestelerinin notasını yazdığı 68 örnek vardır. Kendi bestelerinde notaya düştüğü tarih aynı zamanda eserlerinin besteleniş tarihleridir.¹⁵

Kosal yazdığı notalarda tarih belirtmekte ne kadar istikrarlı olsa da notayı kaleme aldığı mekân veya şehirle ilgili neredeyse hiç kayıt düşmez. Bunun iki yer için istisnası vardır: New York (21 kez kayıtlı, biri "New York-Masjid el-Farah", biri de "Yonkers-New York" şeklinde) ve Lefkoşa (1 kez, "Atatürk Spor Salonu" açıklamasıyla). Anlaşılan o ki Kosal yurtdışı ziyaretlerinde yazdığı

¹⁴ İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğu (İTTMT), *Tarihçe* (Erişim 10 Haziran 2024).

¹⁵ Kosal'ın kendi bestelerinin notalarında dikkat çeken şu notlara rastlanmaktadır: "1984 yılı baharında Newyork-Yonkers'da Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'i rüyamda görmekle duyduğum şiddetli heyecanın tesiriyle karalamak cür'etinde bulunduğum bu satırların bestelenmesini ancak bu yıl yapabildim. Nezd-i ilâhîde makbul olması ümidimdir." Notası için bk. *Düşte Gördüm Kâinâtın Zühre-i Âmâlini* (Nota Kâğıdı, 1986), Divan Makam; "Hazret-i Hüdâî'nin şefâatine mazhar olabilmek ümidiyle." Notası için bk. *Elâ Yâ Es'adel Evlâd* (Nota Kâğıdı, 1991), Divan Makam; "23 Eylül 1989'da tamamlamak nasib oldu. Benim için bu âyin-i şerîfin güftesini tertib eden ve açıklamasını hazırlayan can kardeşim, değerli insan Tuğrul İnançer'e minnet ve şükranlarımı sunuyorum." Notası için bk. *Ümmîd-i Men Be-fadl-ı Hüdâvend-i Ekberest* (Nota Kâğıdı, 1989), Divan Makam.

notalarda mekân belirtmiştir; tersini düşünecek olursak diğer notalarını muhtemelen İstanbul'da vakıfta, radyoda veya evinde hazırlamıştır.

Kosal'ın kapsamlı notlarında değindiği hususlar kadar yer vermediklerine de bakmak gerekirse incelenen notalarının hiçbirinde güfthenin vezniyle ilgili bir açıklamaya rastlanmamıştır. Diğer bazı notistlerin güftelerin aruz kalıbını veya hece ölçüsünü kaydettikleri görülürken Kosal bunları hiç kayda geçirmemiştir. Yine özellikle nadir kullanılan usullerde bestelenmiş bir eserde de zaman zaman usul kalıbının nota kağıdına yazıldığı örnekler vardır. Ancak Kosal'ın dini musiki notalarında bunun örneği bulunmaz. Gerek klasik repertuvarda gerekse dini musiki eserlerinde notistler bazen anlamına yabancı olunabilecek kelimelerin sözlük karşılıklarını verebilmektedir. Kosal'ın birkaç eser haricinde böyle bir tercihe yönelmediği görülüyor.¹⁶

3. Kosal'ın Kaynakları

Cüneyt Kosal yazdığı notalara kaydettiği notlarda eseri aldığı ya da derlediği ve güftheyi tespit için kullandığı kaynaklara sıklıkla atıfta bulunur. Dahası notların içeriği zaten büyük oranda bu zikredilen kaynaklardan müteşekkildir denebilir. Kosal'ın kaynaklara yaptığı atıfları iki ana başlık üzerinden takip edebiliriz: İlki eser için, ikincisi ise güfte için atıfta bulunduğu kaynaklar. Eserden kastın bestesi ve güftesiyle bütünlüklü bir yapı olduğu düşünülürken ikinci bir kategori olarak güfte kaynaklarını haricen değerlendirmemize sebep, Kosal'ın en bilinen güfte için dahi ulaşabildiği ölçüde çeşitli divan ve antolojilere müracaat ederek kaynak getirmesidir. Yani Kosal çoğunlukla derlediği veya başka bir notadan aktardığı bir eseri notaya dökerken güftheyi kaynağındaki haliyle sorgulamaksızın aktarmaz. Güfthenin kontrolünü ilgili divan ya da antolojiden yapar ve nota kâğıdının hacminden dolayı kısmen yazabildiği güfthenin tamamı için ilgili kaynağa atıf verir.¹⁷ Çalışmanın bu bölümünde Kosal'ın notlarında atıfta bulunduğu kaynakların dökümü sunulacaktır.

3.1. Beste İçin Kaynaklar

Kosal notaya aldığı eserleri bazen bestecisi ya da eseri bilen birinin bizzat icrasından dinleyerek derlemiş, bazen kaset veya banttaki kaydından çözümlemiş, bazen eski ve nadir bulunan bir notadan aktarmış, bazen yayınlanmış matbu bir kaynaktan almış, sıklıkla da bu yollardan birkaçını beraberce uygulamıştır. Herhangi bir ses kaydı aracılığı olmaksızın Kosal'ın bizzat icracısından dinleyerek notaya aktardığı eserler için notalarında kaydettiği kaynakları ve 842 eser içinde bu kaynakların toplamda kaç kez zikredildiği şu şekildedir:

Tablo 2. Beste İçin Kaynak Gösterilen İcracılar

Kaynak	Adet
"Vakıf'da okunduğu gibi"	45
Ahmet Özhan	10
Muzaffer Ozak	7
Nezih Uzel	6
Safer Dal	5
Veysel Dalsaldı	4
Zeki Altun	3
Kemal Tezergil	2
Niyazi Sayın	2

¹⁶ Kosal'ın bazı kelimelerin anlamlarını verdiği bir notası için bk. *Âşık-ı Yezdân Der Allah Allah* (Nota Kâğıdı, 1989), Divan Makam.

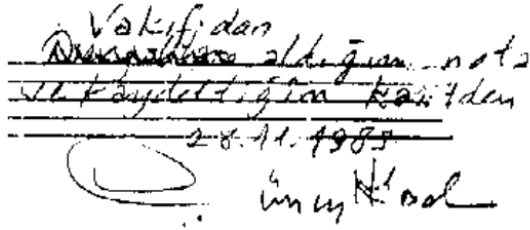
¹⁷ Kosal notlarında atıf yaptığı yayınları detaylı künyesiyle vermiş değildir. İleride dipnotlarda belirttiğimiz kaynaklarını Kosal'ın İSAM'daki arşivinde bulunan kütüphanesinden hareketle tespit ettik. Yine de bazı yayınların hatalı olması ihtimal dahilindedir.

Ulvi Erguner	2
Abdülbaki Şeyhu Efendi (Kosova Rahovatz Rifâi Tekkesi şeyhi)	1
Aka Gündüz Kutbay	1
Arif Hikmet Gökoğlu	1
Cemal Efendi (Yugoslavya Prizen Rifâi şeyhi)	1
Eray Mescioğlu	1
Hafız Hüsameddin Efendi	1
Hafız Sağır Hamî Efendi	1
Hasan Semerci	1
Kâni Karaca	1
Nihat Doğu	1
Kosal'ın çocukluğunda dinlediği ilahi	1
Toplam	97

Görüldüğü gibi -ileride sunulacak sayısal dökümler de bunu değiştirmeyecektir- Kosal'ın notalarında en çok kullandığı referans “*Vakıf'da okunduğu gibi*”dir. Bizzat bu ifadeyi kullanmadığı ancak yine vakıfla bağlantısı olan pek çok isim ve anahtar kelime de yukarıdaki listede yer alan isimlerin çoğu gibi notalarda yer almaktadır. Dolayısıyla peşinen Kosal'ın dini musiki notalarının en önemli kaynağının vakıftaki yazılı ve sesli arşiv ile burada düzenli olarak süren icralar olduğu söylenebilir. Ancak Kosal'ın buradaki rolü sadece eldeki malzemeyi kâğıda aktarmaktan ibaret tek yönlü bir ilişki değildir. Kosal'ın yazdığı notaların ilk elden muhatabı yine vakıftır, yazdığı notalar meşklerde ve konserlerde kullanılmıştır.

1983 yılına ait iki notada Kosal'ın düştüğü notalarda “*dergâh*” ifadesini kullandığı ve bilahare bu ifadeyi karalayarak “*vakıf*” olarak değiştirdiği görülür (Şekil 2).¹⁸ Kosal'ın erken örneklerinden olan bu notaları yazdığı sene kuruluşu 1981 olan vakıf faaliyettedir.¹⁹ Bu tercihin dönemin atmosferinde “*dergâh*” ifadesini kullanmaktan çekinme sebebiyle mi yoksa vakfın kurumsal kimliğine vurgu için mi yahut sadece Kosal'ın benimsediği bir tutum mu olduğu belirsizdir.²⁰

Şekil 2. Nottaki “*Dergâh*” İbaresini “*Vakıf*” Olarak Değiştirilmesi²¹



Kosal ve vakıf çevresindeki çağdaşı bazı musikişinasların notalama çalışmaları için diğer bir kaynak özellikle Safer Dal'ın topladığı sesli kayıtlardı. Kosal notalarında 28 kez kendi kaydettiği kasetleri, 8 kez vakıftan aldığını belirttiği kasetleri, 3 kez Safer Dal'ın kaydettiği ve bir kez de sadece eski bir kaset dediği sesli kayıtlara atıfta bulunur (Toplamda 40 kez detaylandırılmamış kaset kaydı). Aslında farklı isimlendirmeleri olsa da bu kasetlerin büyük çoğunluğu, tıpkı yukarıda

¹⁸ İlgili eserlerin notaları için bk. *Vaslın Bana Hayat Verir Firkatin Memat* (Nota Kâğıdı, 1983), *Divan Makam*; *Gözüm Ki Kâne Boyandı* (Nota Kâğıdı, 1983), *Divan Makam*.

¹⁹ *Resmî Gazete-17379*, “Çeşitli İlanlar”, 30.

²⁰ Vakıf bünyesinde pek çok nota yazmış Mustafa Doğan Dikmen 1984 yılında yazdığı bir notada “*vakıf*” yerine “*tekke*” ifadesi kullanmıştır: *Cân u Dilde Hane Kıldın Âkıbet* (Nota Kâğıdı, 1984), *Divan Makam*. Dolayısıyla burada Kosal'ın şahsi tercihi rol oynamış görünmektedir.

²¹ *Gözüm Ki Kâne Boyandı* (Nota Kâğıdı, 1983).

“vakıf’da okunduğu gibi” ifadesine yapılan açıklamalarda olduğu gibi, Karagümrük tekkesinde yapılan toplantıların mahsulüdür. Kosal notlarında bazen kaset diye genel bir kaynak gösterirken bazen de sesli kayıtlardaki icracıyı ismen zikretmiştir: “Sayın Mustafa Düzgünman’ın kasetteki sesinden” gibi. Buna göre Kosal’ın notlarında sesli kaydından istifadeyle kaynak kişi olarak zikredilen isimler ve kaç kez atıfta bulunulduğu şu şekildedir:

Tablo 3. Beste için Kaynak Gösterilen Sesli Kayıtlar

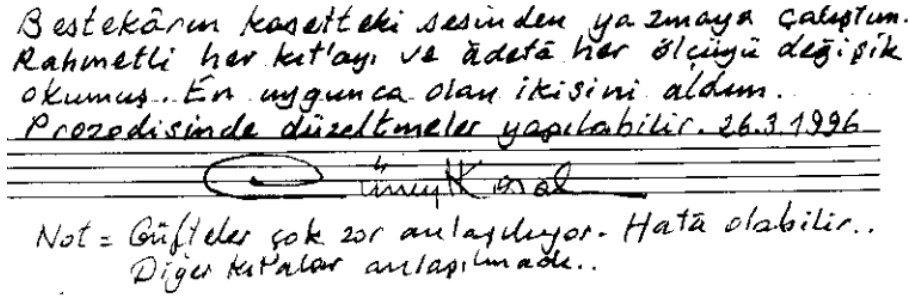
Kaynak	Adet
Salâhi Dede	19
Mustafa Düzgünman	17
Hüseyin Sebilci	13
Yusuf Efendi (Üsküp Nakşî şeyhi)	6
Kemal Gürses	4
Hafız Hüsameddin Efendi (Emirsultan Camii müezzini)	3
Hopçuzâde Şâkir Çetiner	2
Safer Dal	2
Abdurrahman Görgeç	1
Ahmet Muhtar Gölge	1
Arif Hikmet Gökoğlu	1
Cafer Baba	1
Hafız Hâmî Efendi	1
Kâni Karaca	1
Muzaffer Ozak	1
Raif Efendi	1
Raik Efendi	1
Selahaddin Gürer	1
Şeyh Hüseyin Efendi (Üç Kuzular Dergâhından)	1
Yakup Gören	1
Yarbay Zühtü Efendi (Bekârbey Dergâhı zâkirbaşısı)	1
Toplam	118

Tahmin edilebileceği üzere sesli kayıtlardaki icracılar devrin tekke musikisinde öne çıkan veya vakıfla irtibatlı kimselerdir. Muhtemelen Kosal kendi kaydettiği veya bir şekilde edindiği kasetleri tarıyor ve repertuvarda bulunmayan -belki de mevcut olan ancak yine de yeniden yazmak istediği- eserleri deşifre ediyordu. Bir isim üzerinden örneklemek gerekirse Kosal’ın “*Mustafa Düzgünman’ın kasetteki sesinden*” notu düştüğü 17 notanın 14’ü 23.07.1986-29.07.1986 aralığındaki altı günde yazılmıştı.

Dini musiki repertuarı açısından kıymetli kaynaklar olan sesli kayıtlar üzerinde çalışmanın ve kâğıda dökmenin zorluğunu Kosal’ın bir notu üzerinden düşünebiliriz. Hicaz makamında Hüseyin Sebilci’ye ait *Derdinle doldum bilmezem noldum* mısraıyla başlayan ilahiyi yine bestecisinin kasetteki sesinden aktaran Kosal, icranın her noktada farklılaşmasından ve güftelerin net anlaşılmasından dem vurmüş, notalamadaki tasarrufunu ve olası hataları da kayda geçirmiştir (Şekil 3).²²

²² Bantlardaki kayıtların deşifresindeki zorluktan, kendisi de Kosal gibi pek çok eseri notaya almış Ahmet Özhan da bahseder: “Hem o kasetleri dinleyeceksin hem de banda okuyan amcalar, çoğu seksen doksanlık, ağzında dış kalmamış, bir de onları seçeceksin ne diyor, anlamaya çalışacaksın.” Tezcan, *Ayrılık Yaman Kelime: Ahmet Özhan Kitabı*, 110.

Şekil 3. Kosal'ın Notalamada Yaşadığı Güçlük Üzerine Notu²³



Buraya kadar dökümünü yaptığımız kaynaklar bizzat icracılar veya sesli kayıtlardı. Kosal'ın yazılı bir notayı kaynak olarak gösterdiği durumlar bunlara göre oldukça fazladır. Yazılı malzemeden aktarılacak üretilen notaları temelde iki başlık altında değerlendirmek mümkün: Kosal'ın nota yazarını belirterek ya da "el yazısı", "eski" gibi sıfatlarla andığı perakende notalar; çeşitli kitap ve neşirlerde yayınlanmış notalar. Kosal'ın notlarında isim olarak zikrettiği notistler ve atıf miktarları şu şekildedir:

Tablo 4. Beste İçin Kaynak Gösterilen Notistler

Kaynak	Adet	Kaynak	Adet
Muallim İsmail Hakkı Bey	29	Mahmut Bilki	2
Yusuf Ömürlü	21	Niyazi Sayın	2
Aslan Hepgür	19	Uğur İnan	2
Cemile Bayrak	19	Yalçın Tura	2
Ekrem Karadeniz	13	Zeki Arif Ataergin	2
Doğan Dikmen	12	Ziya Akyiğit	2
Ali Rıza Şengel	11	Amir Ateş	1
Halil Can	9	Cahit Gözkan	1
Hüseyin Tolan	9	Ekrem Vural	1
Abdülkadir Töre	8	Emin Ongan	1
Kazım Uz	8	Erdinç Çelikkol	1
Kemal Altinkaya	8	Hakan Alvan	1
Dursun Çakmak	7	Hüsnü Yetişken	1
Doğan Ergin	6	İsmail Ötenkaya	1
Sadun Aksüt	6	İzzettin Eskidemir	1
Suphi Ezgi	6	Kemal Tezergil	1
Rüştü Eriç	5	Münir Nureddin Selçuk	1
Zeki Altun	5	Ömer Öztan	1
Hayati Günyeli	4	Sadettin Heper	1
Kemal Batanay	4	Süleyman Erguner (torun)	1
Mithat Arısoy	4	Şerif Dedeoğlu	1
Alaeddin Yavaşca	3	Tahir Karagöz	1
Ahmed Şahin	2	Ulvi Erguner	1
Bekir Sıdkı Sezgin	2	Veyysel Dalsaldı	1
Cüneyd Orhon	2	Yakup Gören	1
İsmet Olgaç	2	Toplam	255

²³ *Derdinle Doldum Bilmezem Noldum* (Nota Kâğıdı, 1996), Divan Makam.

Bu listede özellikle az sayıda atıfta bulunulan isimler genelde ilgili eserlerin bestekâridir. Dolayısıyla Kosal muhtemel ki arşivine katmak üzere ulaştığı veya kendisine ulaştırılan ilk elden çıkma notaları yeniden yazmış ve bestekârlarının yazdıkları notaları da kaynak göstermiştir. Listede atıf miktarı açısından üst sırada olan notistler ise genelde Kosal'ın çağdaşı ve vakıf çevresinden – mesela Aslan Hepgür, Cemile Bayrak ve Doğan Dikmen gibi- isimlerdir. Muallim İsmail Hakkı Bey'in ilk sırada yer alması, çok sayıda nota yazması ve Kosal'ın arşivinde topladığı eski notalar arasında ona ait ciddi miktarda notanın bulunması ile açıklanabilir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken diğer bir durum da her ne kadar Kosal notlarında ismen zikretse de kaynağın esasen bir yayın olması ihtimalidir. Mesela Kosal kaynak olarak Yusuf Ömürlü ve Ekrem Karadeniz'i zikretse de muhtemelen onların nota yayınlarını kastediyor olmalıdır. Zira aşağıda da görüleceği gibi bu isimlerin yayınları (*Türk Müsîkîsi Klâsikleri: İlahîler*²⁴ ve *Türk Müsîkîsinin Nazariye ve Esasları*²⁵) notlarda yer almamıştır; Kosal kitaplarına atıfları müellif isimleriyle yapmış olmalıdır. Notlarda kitap benzeri yayınlara verilen referanslar ve miktarları şu şekildedir:

Tablo 5. Beste İçin Kaynak Gösterilen Yayınlar

Kaynak	Adet
İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı İlahiler ²⁶	22
İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı ²⁷	16
İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı Nefesler ²⁸	11
Albay Selahattin'in Yunus kitabı ²⁹	6
<i>İlahiyât-ı Ken'an</i> ³⁰	6
Güldeste Nefesler Ezgiler kitabı ³¹	5
Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri kitabı ³²	5
İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı Duraklar ³³	4
Dinî müsîkî ders kitabı ³⁴	4
Bektaşî-Kızılbaş, Alevî Şairleri ve Nefesleri kitabı ³⁵	3
Arel'in nazariyat notları	2
Ahmet Hatipoğlu Yunus Emre İlahileri kitabı ³⁶	2
Mehmet Adanır'ın tezi ³⁷	2
Müsîki Mecmuası dergisi	2
Tavaslı'nın Kasideler derlemesi ³⁸	2
<i>Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar</i> ³⁹	2

²⁴ Şengel-Ömürlü, *Türk Müsîkîsi Klâsikleri: İlahîler*; Töre-Ömürlü, *Türk Müsîkîsi Klâsikleri: İlahîler*.

²⁵ Ekrem Karadeniz, *Türk Müsîkîsinin Nazariye ve Esasları* (Ankara: Türkiye İş Bankası, 1983).

²⁶ *Türk Müsîkîsi Klâsiklerinden İlahîler*.

²⁷ Hangi fasikül olduğu belirtilmemiş, sadece "İBK" şeklinde kısaltmayla anılmıştır.

²⁸ *Türk Müsîkîsi Klâsiklerinden Bektaşî Nefesleri*.

²⁹ Selahattin Gürer (ed.), *Mütefekkir, Mutasavvıf, Halk Şairi Aşık Yunus Emre'nin Bestelenmiş Şiirleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1961).

³⁰ Kenan Rifâî, *İlahiyât-ı Ken'an* (İstanbul: Baha Matbaası, 1974).

³¹ Turgut Koca-Zeki Onaran, *Gül Deste: Nefesler-Ezgiler-Notalar* (Ankara: Doğu Matbaacılık, 1987).

³² Pir Sultan Abdal, *Pir Sultan Abdal: Bütün Şiirleri*, ed. Cahit Öztelli (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1971).

³³ Ezgi, *Türk Müsîkîsi Klâsiklerinden Temcit-Na't-Salat-Durak*.

³⁴ Zekai Kaplan, *Dini Müsîki* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1991).

³⁵ Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi: On Dokuzuncu Asırdanberi Bektaşî-Kızılbaş Alevî Şairleri ve Nefesleri* (İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1956).

³⁶ Ahmet Hatipoğlu, *Besteleriyle Yunus Emre İlahileri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993).

³⁷ Mehmet Adanır, *Tekke Müsîkisinde Zekai Dede'nin Yeri ve Önemi* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1989).

³⁸ Yusuf Tavaslı, *Günümüzde Okunan Kaside, İlahi ve Na't-ı Şerifler* (y.y., t.y.).

³⁹ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966).

Eskişehir Folkloru Müzik Derlemeleri kitabı ⁴⁰	1
<i>Musiki Rehberi</i> ⁴¹	1
Notalarıyla İlahiler kitabı	1
Şeref Çakar'ın usûl kitabı ⁴²	1
<i>Vâridât-ı Süleyman</i> ⁴³	1
Toplam	99

Kişi ve yayın dışında Kosal'ın bazen kurum bazen de notayı edindiği yeri belirterek kaynak gösterdiği notları da vardır. Bunlardan en yoğun olanları “Vakıfdan nota” (53 kez) ve “Diğer nota/notalar” (46) diye belirsiz bıraktıklarıdır. Bunlar dışında Ankara Radyosu (6), kendi arşivinden el yazısı defter (6), İzmit Bekirpaşa Belediyesi Türk Tasavvuf Müziği Korosu (1), gazetede yayınlanan nota (1), Haluk Güneylî'den alınan defter (1), Safer Dal'dan alınan nota (1) ve Şemseddin Akbulut'tan alınan nota (1) nota kaynakları olarak zikredilir (Tamamı 116 kez).

Bu detaylı dökümü toparlayacak olursak Kosal 842 adet dini musiki notasına kaydettiği notlarında 97 kez bizzat dinlediği icracılara, 158 kez sesli kayıtlardan yaptığı aktarımlara, 470 kez perakende halde veya kitap içindeki herhangi bir yazılı notaya atıfta bulunmuştur. Görüldüğü üzere ağırlık, eski veya yeni, temiz ya da problemlili olsun, daha önceden var olan notalardadır. Ancak yine de Kosal'ın herhangi bir notunda çoğu kez bu atıfların birkaçının beraberce yer aldığı göz önünde tutulmalıdır. Yani notalarda hem birkaç notaya hem bir kaset kaydına atıf yapıldığına sıklıkla rastlanılır. Bu çoklu kaynak kullanımı konusuna ileride tekrar eğileceğiz.

3.2. Güfte İçin Kaynaklar

Kosal'ın yazdığı notalarda ulaşabildiği kadarıyla birincil kaynaklara müracaat ederek güfteyi tespit ve gerekirse tashih ettiğine sıklıkla rastlamak mümkündür. Güfte hassasiyetinin bir uzantısı olarak kullandığı divan ya da antolojilerden ilgili sayfa numarasını dahi zaman zaman kayda almıştır. Bu şekilde 842 eser notasında güfte için toplamda 163 kez bir kaynağa atıfta bulunduğu tespit edilmiştir. Bunlar arasında 33 kez kaynak olarak zikrettiği Sadettin Nüzhet Ergun'un *Antolojisi*⁴⁴ başlıca referansıdır. Zaten bu antoloji de pek çok divan ve mecmua taranarak oluşturulmuştur. Bunun dışında Kosal'ın atıf yaptığı divanlar ve kaç kez referans gösterildikleri şu şekildedir:

Tablo 6. Güfte İçin Kaynak Gösterilen Divanlar

Kaynak	Adet
Mısırî divanı	14
Yunus divanı	14
Hüdâyî divanı ⁴⁵	11
Seyyid Nizamoğlu divanı ⁴⁶	11
Eşrefoğlu divanı ⁴⁷	5
Kuddûsî divanı ⁴⁸	5

⁴⁰ Muammer Uludemir, *Eskişehir Folkloru: Müzik Derlemeleri I* (Eskişehir: Eskişehir Halk Eğitim Merkezi ve Eskişehir Folklor Cemiyeti Yayınları, t.y.).

⁴¹ Ali Kemal Belviranlı, *Musiki Rehberi: Dini Musiki* (İstanbul: Nedve Yayınları, 1975).

⁴² Şeref Çakar, *Türk Musikisinde Usûl* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996).

⁴³ Enis Behiç Koryürek, *Vâridât-ı Süleyman: Çedikçi Süleyman Çelebi* (İstanbul: Pulhan Matbaası, 1949).

⁴⁴ Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi: Dinî Eserler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1942-1943).

⁴⁵ Kemalettin Şenocak, *Kutb-ul Ârifin Seyyid Aziz Mahmud Hüdayî (k.s): Hayatı, Menakıbı ve Eserleri* (İstanbul: İslam Neşriyat Evi, 1970).

⁴⁶ Adil Ali Atalay, *Seyyid Nizamoğlu: Hayatı, Eserleri, Divanı*, çev. Mehmet Yaman (İstanbul: Can Yayınları, 1976).

⁴⁷ Eşrefoğlu Abdullah Rumi, *Eşrefoğlu Divanı* (İstanbul: Tercüman Gazetesi, [t.y.]).

⁴⁸ Mer'âşi Zade Ahmed-Mehmed Emin Eminoğlu, *Kuddûsî Divanı (1760-1849)* (Konya: Can Kitabevi, 1973).

Sezâi-yi Gülşenî divanı	4
Abdülahad Nûri divanı	3
Abdurrahman Sâmi Saruhânî divanı	1
Arif Hikmet Gökoğlu divanı	1
Süleyman Zâtî divanı	1
“Vakıftan el yazması dîvan”	1
Toplam	71

Özellikle Yunus Emre divanı gibi çok sayıda neşri olan eserler için Kosal notlarında ya yayına hazırlayan kişi ya da kuruma atıfta bulunarak kaynağı netleştirmiştir. Buna göre Kosal'ın en az dokuz farklı Yunus divanı ya da derlemesine müracaat ettiği ve bunlara notlarında birkaç kez atıfta bulunduğu söylenebilir.⁴⁹ Divanlar dışında güfte için kullandığı çeşitli kitap ve seçkiler şöyle sıralanabilir:

Tablo 7. Güfte İçin Kaynak Gösterilen Diğer Eserler

Kaynak	Adet
Müstakimzâde Mecmuası	12
<i>Tekke Şiiri Antolojisi</i> ⁵⁰	12
<i>Gülzâr-ı Ârifân</i> ⁵¹	6
<i>Yunus İlahileri Güldestesi</i> ⁵²	6
Albay Selahaddin'in Yunus kitabı ⁵³	4
Pir Sultan kitabı ⁵⁴	4
<i>Büyük Türk Klasikleri</i> ⁵⁵	3
<i>Aşık Yunus ve Diğer Yunusların Şiirleri</i> ⁵⁶	2
<i>Ziyetü'l-Kulûb</i> ⁵⁷	2
<i>Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı</i> ⁵⁸	1
Dini musiki ders kitabı ⁵⁹	1
<i>Musiki Rehberi</i> ⁶⁰	1
<i>Sualnâme</i> ⁶¹	1
<i>Şair Padişahlar</i> ⁶²	1
“Hafız İ. Hakkı Hoca Ef. Mecmuası”	1

⁴⁹ Kosal'ın atıfta bulunduğu Yunus neşirlerinden tespit edilebilenler şunlardır: Faruk Timurtaş, *Yunus Emre Dîvanı* (İstanbul: Tercüman Gazetesi, [t.y.]); Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, ed. Mustafa Tatçı (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991); Yunus Emre, *Yunus Divanı*, ed. Hayri Selçuk (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1979); Yunus Emre, *Tam ve Tekmil Yunus Emre Divanı* (İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1974); Yunus Emre, *Yunus Divanı*, ed. Yusuf Subaşı (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983); Sabahattin Eyuboğlu, *Yunus Emre* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1971) Bunların haricinde Kosal, Abdülbaki Gölpinarlı, Burhan Felek ve Esma Yayınları'na ait üç ayrı neşirden bahsetmiştir ancak hangi baskı oldukları belirsizdir.

⁵⁰ Vasfi Mahir Kocatürk, *Tekke Şiiri Antolojisi: Türk Edebiyatında Dini ve Tasavvufi Şiirler* (Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1968).

⁵¹ Muzaffer Ozak, *Gülzâr-ı Ârifân: Aşk Bahçesi Seçme Kaside-İlahilerle Nâ't-ı Şerifler ve Dualar Mecmuası* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1969).

⁵² Cüneyt Kosal, *Yunus İlahileri Güldestesi* (Ankara: Türk Tasavvuf Musikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı-Kültür Bakanlığı, 1991).

⁵³ Güner, *Mütefekkir, Mutasavvif, Halk Şairi Aşık Yunus Emre'nin Bestelenmiş Şiirleri*.

⁵⁴ Pir Sultan Abdal, *Pir Sultan Abdal: Bütün Şiirleri*.

⁵⁵ *Büyük Türk Klasikleri: Başlangıcından Günümüze Kadar* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1985).

⁵⁶ Mustafa Tatçı, *Aşık Yunus ve Diğer Yunusların Şiirleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991).

⁵⁷ Muzaffer Ozak, *Ziyet-ül-Kulûb (Kalplerin Ziyeti)* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1973).

⁵⁸ Şakir Diclehan, *Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı* (İstanbul: İbrahim Hakkı Camii Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma Derneği, 1980).

⁵⁹ Kaplan, *Dini Musiki*.

⁶⁰ Belviranlı, *Musiki Rehberi: Dini Musiki*.

⁶¹ Şeyh İbrahim Fahreddin, *Sualnâme* (İstanbul: Sefine Yayınları, 2001).

⁶² Hilmi Yücebaş, *Şair Padişahlar* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1960).

"Sefer Dal'daki yazma mecmua"	1
"Muzaffer Ozak'tan yazılan"	1
Toplam	59

Kosal'ın notlarında güfte için verdiği atıflar çoğunlukla güfteyi tespit ettiği, bazen de tamir ettiği kaynaklara işaret eder. Bunun dışında nadiren de olsa nota kağıdına tamamını taşımadığı metinler için ilgili esere müracaat edilebilir diye referans verir. Notalarını yazdığı dönem itibariyle henüz yayınların sınırlı olduğu hesaba katılırsa yukarıda sıralanan kaynaklar Kosal'ın eldeki imkânları titiz kullanarak güfte meselesini de öncelediğini göstermektedir. İlerleyen bölümde onun güfte hassasiyetini müstakil olarak ele alacağız.

4. Notların İçerik Analizi

Kosal'ın notlarının tarih ve kaynaklar açısından nicel boyutunu inceledikten sonra bu bölümde notları bir tür içerik analizine tabi tutarak onun doğrudan ifade ettiği, ima ettiği ya da ihmal ettiği tarafları belli başlıklar altında irdelemeye çalışacağız.

4.1. Güfteye Hassasiyet

Kosal'ın yazdığı dini musiki notalarında güfte meselesine hassasiyet gösterdiği sadece yukarıda değerlendirilen kaynaklarla dahi ortaya konabilir. Bu kısımda ise notlarından hareketle söz konusu özeni detaylandıracağız. Genel itibarıyla Kosal'ın sıklıkla porte altına okunan bölümler başta olmak üzere mümkün olduğunca fazla güfte yerleştirmeye dikkat ettiği, daktilo benzeri araçlar yerine okunaklı el yazısını tercih ettiği, "tam" ve "doğru" güftenin temini için çoklu ve karşılaştırmalı kaynak kullandığı ve nihayet bir kısmı icralarda nadiren okunsa bile emin olduğu güfteyi nota kâğıdına uzunca aktardığı söylenebilir. Peşinen şu dahi iddia edilebilir: notaya aldığı eserlerde beste yönünden standartlaştırma ve versiyonları göz ardı etme eğilimde iken güfte konusunda farklılıkları tespit ve kayda geçirmede daha müsamahalıdır. İleride örneklendirilecek bu iddianın muhtemel sebebi olarak Kosal'ın eserlerin müzikal yönünü kendi ihtisası çerçevesinde görüp tasarruf yetkisini daha rahat kullanabilirken güfteler konusunda kaynaklara daha bağlı ve bağımlı hissettiği düşünülebilir.

Kosal'ın nota yazımında başlıca malzemelerinden olan ses kayıtları güfte açısından zaman zaman sorunlu olabiliyordu. Bu tip durumları notlarının satır aralarında yakalamak mümkündür: "*Rahmetli Sebilci bu ilâhiyi çok değişik şekillerde okumuş [...] Güfte de her zaman olduğu gibi tahrif olmuş.*"⁶³ "*Güfteler çok zor anlaşılıyor ve bazılarının vezni bozuk.*"⁶⁴ "*Güfteler çok zor anlaşılıyor. Hata olabilir. Diğer kıt'alar anlaşılmadı.*"⁶⁵ Dolayısıyla Kosal'ın güfteye gösterdiği özen ve titizliğin yanı sıra muhatap olduğu sesli ve yazılı malzemedeki eksikler sebebiyle bu durum bir gereksinime de yolculabilir. Her halükârda Kosal'ın notlarına yansıyan güfte hassasiyetini üç çıkarım üzerinden özetleyebiliriz: "tam" ve "doğru" güfte vurgusu, tıpkı beste için olduğu gibi güfteye erişimde de çoklu kaynak kullanımı ve ulaştığı güftelerde varsa farklılıkları kayda geçirme.

Esasen geleneğin şifahi aktarım temelli yapısı ve beraberinde ortaya çıkan versiyonlar ile dini musiki icra pratiklerinde güftenin duruma göre uyarlanabilmesi göz önüne alındığında eser güftelerinde farklılıkların oluşması oldukça tabiidir. Doğrusu bu tabloda her notist ve icracının da güftelerin "aslı"na dair bir endişe taşıdığı söylenemez. Kosal burada istisnai bir inisiyatif

⁶³ *Vardım Kırklar Yaylasına* (Nota Kâğıdı, 1996), Divan Makam.

⁶⁴ *Zalimler El Vurup Hep Şimşir-i Cân-rübâya* (Nota Kâğıdı, 1996), Divan Makam.

⁶⁵ *Derdinle Doldum Bilmezem Noldum* (Nota Kâğıdı, 1996).

üstlenmiştir. Notlarında göze çarpan “*tam güfte koyarak*”,⁶⁶ “*nâ-tamam ilâhi tamamlandı*”,⁶⁷ “*Yarım olan güfte tamamlandı*”,⁶⁸ “*Güftenin doğrusu konularak*”⁶⁹ ve “*Dört ayrı mehazdaki (me’haz/kaynak) kıt’aları bir araya topladım*”⁷⁰ gibi ifadeler “tam” ve “doğru” güfte vurgusuna işarettir. Dahası nadiren de olsa çabasının neticeye ulaşmadığı durumları da not etmiştir: “*Bu güfteyi bendeki iki adet Hüdâî dîvanında bulamadım.*”⁷¹

Aşağıda müstakilen ele alacağımız Kosal’ın yeniden yazım pratiğine güfteye hassasiyet bağlamında değinmekte fayda var. Kosal’ın tamamına ya da doğrusuna ulaştığı güfteler sebebiyle notaları yeniden yazdığına sıklıkla rastlamak mümkündür. “*22.3.1986’da yazdığım bu notayı güfte için yeniledim.*”,⁷² “*27.11.1983’de ilk defa yazdım. Güfte icabı tekrar yazıldı.*”,⁷³ “*25.4.1985’de Cemile Bayrak bacının yazdığı notadan uygun imlâ ile kopya etdiğim bu eseri güfte için tekrar yazdım.*”⁷⁴ ve “*7.7.1992’de fazla güfte için yeniden yazdım.*”⁷⁵ gibi notlar güfteyle ilgili araştırma süreçlerini ve ulaştığı sağlıklı verilerle notaları güncellemekten geri durmadığını gösterir. Bunu bir başka notunda daha açık ifade edecektir: “*Güftenin tamamı sonradan bulundu. Kit’alar dörder beyitten oluşuyor. İlk açıklamada kıt’a değil beyit demek lâzım. Arkaya yazıldı.*”⁷⁶ Aslında bu not yeniden yazdığı notaya değil ilk haline yapılmış muahhar bir ilavedir. Yanına paraf atarak kayda geçirdiği bu not yine de Kosal’ın yeni rastladığı bulguları notalarına yansıttığını gösteriyor. Bazı notlarında da bir tür kendine not şeklinde araştıracağı güfteleri kaydetmiştir: “*Sadece iki mısra yazılmış. İkinci mısraın vezni bozuk ve fazla [...] güfte bulununca yeniden yazılacak.*”⁷⁷

Kosal güfte araştırmalarında mümkün mertebe mukayeseli ilerlemiş ve çoklu kullandığı kaynaklarına atıfta bulunmuştur. Mesela Yunus’a atfedilen bir güftenin kullanıldığı eserin notasına “*Bu şiir bende bulunan on bir dîvan ve bazı güfte kitaplarında yok. T. M. Antolojisi shf. 524 ve 551’de ve birkaç nota yayınında ise yukarıdaki kadarı yazılmış.*”⁷⁸ notunu düşmüştür. Bazı notları “*6 adet divandan en uygun gördüğümü aldım.*”⁷⁹ şeklinde daha örtükken, “*Güfte için: Tekke Şiiri Ant. shf 42, B. Toprak-Y. Emre Dîvanı shf 351, Gülzâr-ı Ârifân shf 9, Maarif Kit-Y. Emre Dîvanı shf 88, Hisar Yay-Y. Emre Dîvanı shf 171*”⁸⁰ notu gibi referanslarını detaylıca kaydettikleri de vardır. Dolayısıyla nasıl ki eserlerin bestesi için birden fazla yazılı ya da sesli kaynak kullanıyorsa güfteler için de çoklu kaynak kullanımı geçerlidir.

Beste ve güfteye gösterdiği özendeki bu paralelliğin versiyonlar söz konusu olduğunda bozulduğu görülür. Daha açık bir ifadeyle Kosal hiçbir notasında beste için farklı bir versiyon olduğunu not etmez veya eserin bu farklı hali için ayrı bir nota kaleme almaz. Beste konusundaki bu standartlaştırma eğilimi güfteler için daha toleranslıdır, hiç değilse bazı notalarında güfte için uygulamada veya kaynaklarda yer alan farklı durumları kayda geçirmiştir. Mesela bir notunda “*Değişik yerlerdeki güfteleri toparlayıp arkaya yazdım. İlk kıt’a olarak solda yazılan daha uygun*

⁶⁶ *Bilmem Nideyim Aşkın Elinden* (Nota Kâğıdı, 1991), Divan Makam.

⁶⁷ *Kerim Allah Rahim Allah* (Nota Kâğıdı, 1998), Divan Makam.

⁶⁸ *Min Yevmi Firâkike Yâ Hasenâ* (Nota Kâğıdı, 1997), Divan Makam.

⁶⁹ *Yürük Değirmenler Gibi Dönerler* (Nota Kâğıdı, 1990), Divan Makam.

⁷⁰ *Şürîde vü Şeydâ Kılan* (Nota Kâğıdı, 1991), Divan Makam.

⁷¹ *Yeter Dost Meclisinde Keşf-i Râz Et* (Nota Kâğıdı, 1990), Divan Makam.

⁷² *Bir İlâhî Devrân Olsun Bu Gece* (Nota Kâğıdı, 1993), Divan Makam.

⁷³ *Ey Gâfil Uyan Rihlet-i Nâ-gâh-ı Unutma* (Nota Kâğıdı, 1991), Divan Makam.

⁷⁴ *Gel Gülşen-i Tevhîde Şu Bülbül Gibi* (Nota Kâğıdı, 1991), Divan Makam.

⁷⁵ *Gelin Meydâna Girin Devrâna* (Nota Kâğıdı, 1992), Divan Makam.

⁷⁶ *Zalimler El Vurup Hep Şimsîr-i Cân-rûbâya* (Nota Kâğıdı, 1996).

⁷⁷ *Ne Olayın Derviş Olsam* (Nota Kâğıdı, 1987), Divan Makam.

⁷⁸ *Dervişlik Baştaadır Tacda Değildir* (Nota Kâğıdı, 1992), Divan Makam.

⁷⁹ *Bir Gece Muhammed’e Çalptan Geldi Burak* (Nota Kâğıdı, 1984), Divan Makam.

⁸⁰ *Her Kaçan Anarsam Seni* (Nota Kâğıdı, 1989), Divan Makam.

*görünüyorsa da sağdaki şekil istihar etmiş bulunuyor*⁸¹ açıklamasını yapmış ve Şekil 4'te de görüldüğü gibi güftenin iki halini beraberce vermiştir. İlgili eserin güfte bölümünde bu şekilde Kosal'ın alternatifli olarak sunduğu dört kıta daha bulunur. Benzer şekilde “Diğer farkları kıt'a kenarlarına yazdım” ve “Farklı kelimeler parantez içinde” şeklindeki notlarla metindeki farkları misra kenarlarında ya da parantez içinde metin içinde belirttiği birkaç notası daha vardır.⁸²

Şekil 4. Kosal'ın Güfte Versiyonlarını Beraberce Kaydedişi

İlk kıt'a olarak solda yazılan daha uygun görünüyorsa da sağdaki şekil istihar etmiş bulunuyor.

*Rum'da Acem'de görmediğin gördü
Yemen ellerinde Veysel Karânî
Hak Peygamber sevdi ve dostum dedi
Yemen ellerinde Veysel Karânî*

*“Urum'da Acem'de âşık olduğum
Yemen ellerinde Veysel Karânî
Allahın habîbî dostum dediği
Yemen ellerinde Veysel Karânî”*

4.2. Esere Müdahale

Yazılı ya da sesli olsun, Kosal'ın nota yazımında kullandığı kaynaklar çoğu zaman sözel veya melodik açıdan sorunlu olabiliyordu. Zaten geleneğin intikal sistemi meşk çerçevesinde eserlerde bu türden bozulmalar zaman içinde oluşabiliyordu. Dolayısıyla sık sık vurguladığımız üzere Kosal'ın nota yazımı basit bir kâğıda aktarma ve kopyalama faaliyetinin ötesinde çeşitli açılardan değişiklik ve düzenlemelerin yapılabildiği bir süreçti. Bu bağlamda Kosal'ın notlarından hareketle makam ve usul sorunları, güfte yerleşimi, melodik yapı, prozodi gibi hususlara müdahale ettiği görülmektedir.

Şayet eserin makamı ile ilgili bir değişiklik yapacaksa kaynağındaki durumu notunda belirtmiştir. Mesela “*Cemile Bayrak Bacının Amerika'da mâhur olarak yazdığı notadan*” notunu düştüğü eseri Kosal acemaşiran makamında yazmıştır.⁸³ Benzer şekilde ve fakat bu kez müdahalesine verilen izni de zikrederek “*Sultânîyegâh olarak ve devrihindî usulünde kaydedilmiş bu ilâhiyi Sefer Baba'nın izni ile değiştirerek yazdım*” notunu düştüğü eseri nihavend makamında ve devr-i revân usulünde yazmıştır.⁸⁴ Diğer bir örnekteki notta ise makam değişikliğinin yanı sıra Kosal'ın yazdığı çoğu notada üzerinden geçtiği noktalar bir kontrol listesi gibi sıralanmıştır: “*Muallim İsmail Hakki Bey'in TRT'deki koleksiyonu 32 no Df. 636 sh' de makamı Mâye, usûlü Evsat olarak yazılı. Sahibi ve güfte yazarı kayıtlı değil. Kaynak bulunarak yazıldı. Güfte tamamlandı.*” Artık bu eserin Kosal'ın yazdığı notasında güfte tekmil edilmiş, güfte sahibi bulunmuştur; eserin makamı beyati, usulü ise nim evsat olarak değiştirilmiştir.⁸⁵

Görülen o ki Kosal sırf aldığı kaynakta bu şekilde tercih edildi diye eserlerin temel vasıfları üzerinde müdahil olmaktan çekinmiyor. “Eserin aslına sadakat” ile “tespit ettiği probleme müdahale” ikiliği arasında tercihini yine de belli bir ölçüyü gözeterek genelde ikinci yönde kullanmıştır. Mesela bir notunda “*Daha çok Nevâ havasında olan bu ilâhiyi el yazısı bir notadan ufak tashihlerle yazdım*” diye kanaatini belirtse de eseri neva makamında değil, kaynaktaki haliyle isfahan makamında yazmıştır.⁸⁶

⁸¹ *Urumda Acemde Âşık Olduğum* (Nota Kâğıdı, 1990), Divan Makam.

⁸² *Cânım Kurban Olsun Senin Yoluna* (Nota Kâğıdı, 1991), Divan Makam; *Benem Ol Aşk Bahrîsi Denizler Hayrân Bana* (Nota Kâğıdı, 1997), Divan Makam; *Aldın Mı Safâ İle Musaffâ Haberin Sen* (Nota Kâğıdı, 1998), Divan Makam.

⁸³ *A Sultânım Sen Vâr İken* (Nota Kâğıdı, 1983), Divan Makam.

⁸⁴ Kosal'ın yazdığı versiyon için bk. *Hak Yarattı Âlemi Aşkına Muhammed'in* (Nota Kâğıdı, 1991), Divan Makam; aynı eserin eski bir notasına Kosal'ın yaptığı müdahaleleri gösteren versiyon için bk. *Hak Yarattı Âlemi Aşkına Muhammed'in* (Nota Kâğıdı, ts.), Divan Makam.

⁸⁵ *Düşelden Derdine Yoktur Karârım Yâ Resulallah* (Nota Kâğıdı, ts.), Divan Makam.

⁸⁶ *Doğdu Ol Sadr-ı Risâlet Bastı Arş Üzre Kadem* (Nota Kâğıdı, 1995), Divan Makam.

Usul konusundaki tasarrufları makamla ilişkili olanlardan fazladır. “*Vakıfdan aldığım düyek olarak kayıtlı bir notadan*” notu düştüğü eseri muhammes usulünde,⁸⁷ “*Cemile Bayrak bacının 4/4 sofyan olarak yazdığı notadan*” notlu eseri düyek usulünde,⁸⁸ “*İstanbul Belediye Konservatuvarı Tasnif Heyetince basılmak için hazırlanmış el yazısı bir notadan (usulü düyek yazılmış)*” açıklamalı eseri ise devr-i kebir olarak yazmıştır.⁸⁹ Usul değişimi ile ilgili benzer bir notu da şöyledir: “*Hace Safiye bacının kasetteki sesinden Hayati Günyeli'nin yazdığı aksak usulündeki ilâhiyi sofyan olarak yeniden yazdım.*”⁹⁰ Kosal'ın çoklu kaynak kullanımı usul konusunda da geçerlidir: “*İki adet düyek bir adet devrihindi nota ve Vakıf'da okunan şeklinden istifâde ile yazdım*”⁹¹ dediği eseri müsemmen usulünde notaya dökmüştür. “*Muhtelif şekillerde ve en çok 6/8'lik yazılan bu ilâhiyi bol güfte ile nim sofyan olarak yazdım*”⁹² şeklindeki notu da onun tasarrufuna örnektir. “*Ekrem Karadeniz'e ait 13/8'lik yazılmış bir notadan*” yararlanarak yazdığı notayı 15 zamanlı raksan usulünde yazmıştır.⁹³ Yine yukarıda makam değişikliğinde olduğu gibi Safer Dal'dan aldığı müsaadeyle değişiklik yaptığını belirttiği bir eser de vardır: “*Salâhî Dede'nin kasetteki sesinden aksak usulünde yazdığım bu ilâhiyi muhterem Sefer Dal'ın müsaadesi ile düyeye çevirdim.*”⁹⁴

Örnekleri çoğaltmak mümkün. Mevcutlardan görüldüğü üzere Kosal'ın usulle ilgili yaptıkları - makam için olanlar da böyleydi- estetik yaklaşımın yanı sıra eserlerin teknik bir tutarlılık ve Kosal'a göre “doğruluk” kazanmasını sağlayacak müdahaleler olmuştur. Yani Kosal eserleri olması gerektiğine inandığı şekle kavuşturacak müdahaleler yapmıştır. Bu bağlamda şu not da ilgi çekicidir: “*Vakıf'da bulunan ve Ömer Öztan'dan alındığı kayıtlı 6/4-yürük semâi olarak yazılan notayı her zaman okunmaya çalışılan sofyan şekline adapte ettim.*”⁹⁵ Bu demek oluyor ki Kosal'ın eser üzerinde tasarrufunda tek etken kendisi değil, yazdığı notaların hem kaynağı hem de ilk elden kullanıcısı olan vakıf ve buradaki meydan, yani bizzat icranın kendisi de amillerden biridir.

Kosal'ın usuller bahsinde sadece mertebelerini değiştirerek notaya aldığını söylediği eserler de mevcuttur. Genelde bu müdahalelerini “*yarı kıymette yazdım*” diye not düşer. Mesela bu şekilde not düştüğü evsat usullü bir eseri 26/4 yerine mertebeyi artırarak 26/8 olarak yazmıştır.⁹⁶

Nadiren de olsa notlarda perde ve arıza işaretleriyle ilgili açıklamalara rastlanır. Bir örnekte “*İkinci ve son portelerdeki karar ölçülerinde (si) perdelerine naturel işareti konmuştu*”⁹⁷ der ancak yazdığı notada kaynağını esas almaz. Acemkürdi makamındaki bu eserde ilgili sesleri buselik yerine kürdi perdesi olarak yazmış, notuyla bekar işaretlerinin hatalı olduğunu ve düzelttiğini belirtmiştir.

Güftelerde karşılaştığı problemlerle ilgili notları genelde bazı ifadeleri değiştirdiği veya bozuk gördüğü güfte taksimatını düzelttiği şeklindedir. Mesela Dursun Çakmak'ın bestesi bir ilahinin notasına şu notu düşmüştür: “*Bestekârın el yazısı notadan. Bestekârın müsamahasına sığınarak TV Ramazan programında yayınlanması sebebiyle ilk kıt'anın sonunda ufak bir güfte değişikliği yapıldı. Haziran (1984 Ramazanı)*”. Yapılan değişiklik *Ehl-i imâne ne mutlu lütfu sübhândır gelen*

⁸⁷ *Aşkın Meyine Ben Kana Geldim* (Nota Kâğıdı, 1990), Divan Makam.

⁸⁸ *Bülbüller Sazda Güller Niyâzda* (Nota Kâğıdı, 1983).

⁸⁹ *Aceb Bu Benim Cânım* (Nota Kâğıdı, 1993), Divan Makam.

⁹⁰ *Hamdü'llillah Rabbimize* (Nota Kâğıdı, 1989), Divan Makam.

⁹¹ *İksir-i Âzâmdır Nutk-i Ehlullah* (Nota Kâğıdı, 1986), Divan Makam.

⁹² *Maksadı Aşıkların Menzil-i Cânân Olur* (Nota Kâğıdı, 1992), Divan Makam.

⁹³ *Şâh-ı Merdânın Âvâzı* (Nota Kâğıdı, ts.), Divan Makam.

⁹⁴ *Sultân-ı Kevneyn Kabrinden Kalkınca* (Nota Kâğıdı, 1990), Divan Makam.

⁹⁵ *Rifâî'nin Misli Yoktur* (Nota Kâğıdı, 1994), Divan Makam.

⁹⁶ *Bahr-i Aşkta Bî-karârım Yâ Resulallah* (Nota Kâğıdı, 2007), Divan Makam; benzer bazı örnekler için bk. *Cânım Kurban Olsun Senin Yoluna* (Nota Kâğıdı, 1985), Divan Makam; *Dâver-i Aşr-i Muharremdir Hüseyin-i Kerbelâ* (Nota Kâğıdı, 1993), Divan Makam.

⁹⁷ *Ey Server-i Âlem Ne Güzel Fahr-i Cihânsın* (Nota Kâğıdı, 1992), Divan Makam.

mısraının sonunun *bu Ramazandır gelen* diye değiştirilmesinden ibarettir.⁹⁸ Halbuki kaynağı bizzat bestekârın kaleminden çıkma bir nota ve güfte de Ahmed Remzi Dede'ye aittir. Yine de gelenekte örneklerine rastlanılabilecek türden bir müdahaledir bu. Belki Kosal'ın diğer notistlere göre farkı, müdahalesini kayıt altına almış olmasıdır. Kosal harf ve telaffuz ölçeğinde yaptığı değişiklikleri de bazen not eder. Mesela bir güftede *meydâna* ve *devrâna* diye yer alan kelimeleri “*Yumuşaklık temini için ‘meydâne’, ‘devrane’ vs. gibi yazıldı*” uyarısıyla değiştirdiğini belirtmiştir.⁹⁹

Notlarından anlaşıldığına göre Kosal'ın nota yazımında kontrol ettiklerinden biri de kendi ifadesiyle güfte taksimatı idi. Yaklaşık on notada bu hususta düzenleme yaptığını “*Güfte taksimatı yanlış ve eksik yazılmış notadan*”,¹⁰⁰ “*Güfte taksimatı bozuk bir notadan. Niyazi Sayın'dan düzeltildi.*”,¹⁰¹ “*Alb. S. Gürer ve Yusuf Ömürlü'deki güfte taksimatı bozuk iki notadan*”¹⁰² gibi notlarla belirtmiştir. Nadiren de prozodi terimini kullanarak eserdeki sorunlara işaret etmiştir. Ayrıca bazen Kosal'ın müdahalelerini sınırlı tuttuğunu ve sonrasına tavsiye niteliğinde açık kapı bıraktığını çağrıştıracak ifadeler yer alır: “*Güfteli kısımda prozodi uygunluğu için ufak tefek değişiklik yapılabilir*”,¹⁰³ “*Prozodisinde düzeltmeler yapılabilir.*”¹⁰⁴

Esasen bunca nota yazmasına rağmen Kosal'ın eserler üzerinde tasarrufta bulunacağı zaman ihtiyatı elden bırakmayan ve yapıp ettiklerini kayda geçiren tavrı dikkat çekicidir. Eserleri sadece kopya etmemiş, süreci kontrol ve düzeltmeyle bir arada işletmiştir. Bu yaklaşımın bir neticesi olarak küçük bir değişiklik uyguladığı eserlere dahi kayıt düşmekten geri durmaz: “*Bestekârdan alınan notadan ufak tashihlerle yeniden yazdım*”,¹⁰⁵ “*Bestekârın el yazısı bir notadan sadece usul taksimatına uygun şekilde, başka bir değişiklik yapmadan aynen yazdım*”.¹⁰⁶ Kosal'ın müdahalelerini not etme refleksi o kadar baskındır ki herhangi bir değişiklik yapmadan aynen aktardığı bir notaya dahi şu notu yazmaktan geri duramayacaktır: “*Vakıf'dan alınan notanın aynı*”.¹⁰⁷

Yetkin bir müzisyen olarak eserler üzerinde kalem oynatma hakkına sahip miydi? Tüm ihtiyatına ve yaptıklarını kaydediyor oluşuna rağmen Kosal'ın müdahaleleri eserin “aslını” bozmuyor muydu? Bu sorular gelenekten örneklendirilecek benzer tutumlarla tevیل edilebilir kuşkusuz. Ancak Kosal özelinde elindeki malzemenin çoğunlukla sorunlar taşıdığı göz ardı edilmemelidir. Daha da önemlisi yazdığı notaların pratikteki karşılığı, yani başta vakıftaki meşkler olmak üzere icradaki yansıması da önem taşıyordu. Nitekim bir notundaki “*Okunup seyirindeki değişiklik sebebiyle önce yazdığım notadan yeniden yazdım*”¹⁰⁸ ifadesi uygulamanın bir tür geri bildirim mekanizması olarak işlediğine ve Kosal'ın müdahalelerinin salt estetik bir yaklaşımın ötesinde eserlerin okunabilirliğini sağlamaya dönük olduğuna işaret eder.

⁹⁸ Bestekârı Dursun Çakmak'ın yazdığı nota için bk. *Müjde Müminler Size* (Nota Kâğıdı, 1981), Divan Makam; Kosal'ın yazdığı versiyon için bk. *Müjde Müminler Size* (Nota Kâğıdı, 1984), Divan Makam.

⁹⁹ *Gelin Meydâna Girin Devrâna* (Nota Kâğıdı, 1992), Divan Makam.

¹⁰⁰ *Serdâr-ı Rûsûl Nûr-i Sübûl Hüsrev-i Bathâ* (Nota Kâğıdı, 1990), Divan Makam.

¹⁰¹ *Tâ Dil Verelden Sünbüle* (Nota Kâğıdı, 1984), Divan Makam.

¹⁰² *Süride vü Şeydâ Kılan* (Nota Kâğıdı, 1989), Divan Makam.

¹⁰³ *Taştı Rahmet Deryâsı* (Nota Kâğıdı, 1992), Divan Makam.

¹⁰⁴ *Derdinle Doldum Bilmezem Noldum* (Nota Kâğıdı, 1996).

¹⁰⁵ *Ben Bende-i Ahmedem* (Nota Kâğıdı, 1991), Divan Makam; Bestekârının yazdığı versiyon için bk. *Ben Bende-i Ahmedem* (Nota Kâğıdı, ts.), Divan Makam. Kosal'ın koleksiyonunda yer alan bu ikinci notada onun “*Tashih edilerek yeniden yazıldı*” notu görülebilir. Gerçekten de Kosal'ın müdahalesi birkaç noktada notaları es ile değiştirmekten ibaret olmuştur.

¹⁰⁶ *Ben Nâr-ı Aşka Hoş Yâne Geldim* (Nota Kâğıdı, 1985), Divan Makam.

¹⁰⁷ *Urumda Acemde Aşık Olduğum* (Nota Kâğıdı, 1991), Divan Makam.

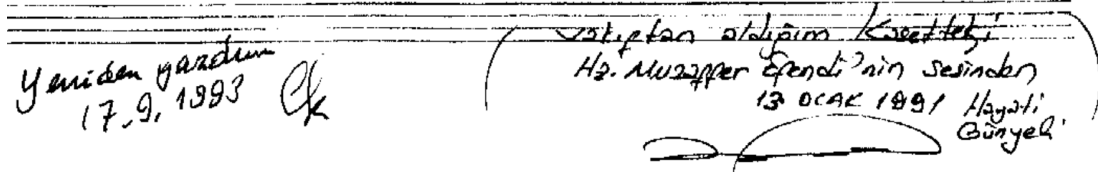
¹⁰⁸ *Çün Sana Gönlüm Müptelâ Düştü* (Nota Kâğıdı, 1985), Divan Makam.

4.3. “Yeniden Yazdım”

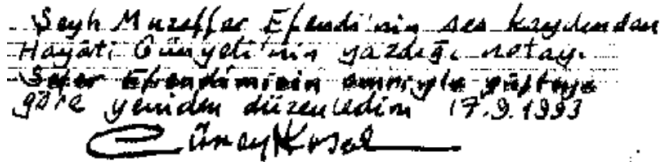
Sesli kayıttan deşifre ettiği veya icracısından bizzat derledikleri dışında Kosal'ın kullandığı kaynakların büyük kısmının, eski ya da sorunlu bile olsa, mevcut notalar olduğunu tespit etmiştik. Dolayısıyla Kosal'ın yazdığı notaların çoğu güfte ve beste için çeşitli kontrolleri yaparak *yeniden yazdığı* notalardır. Nitekim bu ifadeyi Kosal da notlarında çokça zikreder. Ancak bu işlemin çoğu kez basit bir kopyalama ve temize çekmeyle sınırlı olmadığı hatırd tutulmalıdır.¹⁰⁹

Notlarından anlaşıldığına göre Kosal koleksiyonunda veya karşılaştığı diğer notalarda gördüğü sorunlar ya da ihtiyaçlar üzerine yeniden yazım işlemini gündemine alıyordu. Gerekli tetkikleri yaptıktan sonra yeni yazdığı notasına kullandığı kaynakları, bazen yeniden yazım gerekçesini not ediyordu. Mesela güftesi ve bestesi Muzaffer Ozak'a ait hüzzam makamındaki ilahinin Hayati Günyeli tarafından yazılmış ilk notasında Günyeli bestekârı kaynak göstererek not düşmüştür (Şekil 5). Kosal bu eseri yeniden yazdığına ise kaynağını ve tekrar yazım sebebini not eder: “*Sefer Efendimizin emriyle güfteye göre yeniden düzenledim*” (Şekil 6). İki nota karşılaştırıldığında gerçekten Kosal'ın müdahalesinin birkaç yerde ses ve eslerin süresinin ayarlanmasından ibaret olduğu görülür. Dahası Günyeli'nin yazdığı ilk notanın üzerinde Kosal'ın “*yeniden yazdım*” notu da görülmektedir (Şekil 5'te sol kısımda “CK” parafı). Demek oluyor ki Kosal sadece kendi yazdığı notalara değil koleksiyonunda bulunan kaynak notaların üzerine de notlar alarak takip edilebilir sistemli bir çalışma pratiği oluşturmuştur.

Şekil 5. Hayati Günyeli'nin Yazdığı Notadaki Notu (Sağda) ve Cüneyt Kosal'ın Muahhar Notu (Solda)¹¹⁰



Şekil 6. Cüneyt Kosal'ın Yeniden Yazdığı Notadaki Notu¹¹¹



Notlardaki başlıca yeniden yazım gerekçesi olarak melodi ve/veya güfte açısından okunaklılık sağlamak gelir. Çoğu kez nağme ya da güfte az da olsa tashih edilse de bazen yeniden yazılan notalar kaynak notalarının porte ve güfte yerleşimi veya sayfa tasarımı açısından temize çekilmesinden ibarettir. “*Okuma kolaylığı için yeniden yazıldı*”,¹¹² “*Sadün Aksüt kardeşimin kendi el yazısından okuyuşu kolaylaştıracak şekilde genişleterek yazdım*”¹¹³ ve “*Okunuşu kolaylaştırmak için güfteyi de tamamlayarak yeniden yazdım*”¹¹⁴ şeklindeki notlar bu tutuma örnek gösterilebilir. Porte altlarındaki güfte satırlarını artırarak rahat icra edilebilir notalar için yeniden yazılanlarda şöylesi notlara rastlanır: “*Güfte rahatlığı temin için yeniden yazdım*”,¹¹⁵ “*Güfte icabları için*

¹⁰⁹ İncelediğimiz 842 notanın sadece bir tanesinde “kopya” kelimesi geçer. Esasen bu not da bir yeniden yazım durumudur: “25.4.1985’de Cemile Bayrak bacının yazdığı notadan uygun imlâ ile kopya etdiğim bu eseri güfte için tekrar yazdım.” Gel Gülşen-i Tevhîde Şu Bülbül Gibi (Nota Kâğıdı, 1991).

¹¹⁰ Dertliyim Yâ Resulallah Derde Derman Sendedir (Nota Kâğıdı, 1991), Divan Makam.

¹¹¹ Dertliyim Yâ Resulallah Derde Derman Sendedir (Nota Kâğıdı, 1993), Divan Makam.

¹¹² Alma Tenden Cânımı (Nota Kâğıdı, 2003), Divan Makam.

¹¹³ Kerim Allah Rahim Allah (Nota Kâğıdı, 1985), Divan Makam.

¹¹⁴ Yâ Resulallah Cemâlin Keşefe’-d-dücâ Değil Mi (Nota Kâğıdı, 1988), Divan Makam.

¹¹⁵ Ey Rahmeti Bol Pâdişâh (Nota Kâğıdı, 1990), Divan Makam.

yeniden yazdım”¹¹⁶ ve “Güftenin rahat yerleştirilmesi için 22.11.1983'te Vakıftan aldığım bir nüshadan yazdığım notayı yeniden yazdım”.¹¹⁷

Kosal'ın başlıca hassasiyetlerinden olan güfte kontrolü ve varsa eksiklerinin tamamlanmasını da yeniden yazma gerekçelerindendir: “Tam güfte yerleştirebilmek için yeniden yazdım”¹¹⁸ ve “Vakıf'dan aldığım üç değişik nota ve kaydettiğim kasetten 7.4.1984'de yazdığım bu notayı TRT için tam güfteyle yeniledim”.¹¹⁹ Daha önce de değindiğimiz gibi Kosal'ın notlarında *tam güfte* ifadesi bir anahtar kavram olarak var olmuştur. “12.2.1985'de Vakıf'dan aldığım arızaları hatalı bir notadan ilk defa yazdığım notayı güftenin tam yerleştirilebilmesi için yeniden yazdım. T. M. Antolojisi shf. 539”¹²⁰ ve “14.4.1984'de yazdığım bu notayı tam güfte yerleştirebilmek için yeniden yazdım. Mısrî Niyâzî Divânı shf. 165”¹²¹ notları Kosal'ın daha önce bizzat yazdığı notalarını güfte sebebiyle yeniden yazdığını göstermektedir. Dolayısıyla onun için bir eserin notasını yazmış olmak o esere ilgili çalışmalarının tamamlandığı anlamına gelmez. Daha iyi ve eksiksiz olduğunu düşündüğü bir halini yazabileceğine kanaat getirdiğinde notayı yeniden yazmaktan geri durmamıştır. Güfte özelinde ise porte altlarına, nota kâğıdının alt kısmına, buraya sığamayacak hacimde olanlar için de nota kâğıdının arka yüzünü kullanarak mümkün olduğunca geniş güftenin temiz yazılmış ve kaynağı gösterilmiş şekilde yazdığı notalarda var olmasına özen göstermiştir. Hatta eserin mevcut bir notası ve dahi önceden kendi yazdığı notası olsa bile bunu yapmaktan çekinmemiştir.

Kosal'ın yeniden yazım gerekçeleri genelde bir düzeltme ve iyileştirmeye işaret etse de bazen daha pratik bir sebebi zikrettiği de vakidir. 1993 yılında İstanbul Festivali kapsamında İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğu'nun vereceği konserin¹²² repertuarı için bazı notaları yeniden yazdığını şu notlarla kaydetmiştir: “1993 İstanbul Festivali için yeniden yazıldı”,¹²³ “Ekrem Karadeniz'den evvelce yazdığım notayı 1993 festivali için yeniledim”¹²⁴ ve “1993 İst. Festivali için yazıldı”.¹²⁵

Acaba Kosal'ın hiç değilse bazı yeniden yazımları “gereksiz” addedilebilir mi? Yani halihazırda temiz yazılmış, okunaklı, beste ve güfte açısından problem taşımayan, herhangi bir müdahaleye ihtiyaç duyulmayan bir notayı da -adeta sırf yeniden yazmak pahasına- tekrardan yazdığı oluyor muydu? Doğrusu bu soruya net bir cevap ancak Kosal'ın yeniden yazdığı notalarla kaynak notalarının kapsamlı bir mukayesesiyle ortaya konabilir. Öte yandan Kosal'ın nota yazımının yoğunluk gösterdiği kabaca 1984-1993 döneminde söz gelimi fotokopi imkanına ne ölçüde ulaşabilir olduğu da göz önünde tutulmalıdır. Bir örnekle somutlaştırmak gerekirse mesela güfte ve bestesi Kenan Rifâî'ye ait evic makamında *Aleyke Sallâllah* diye başlayan şuğulün notası, bestekârın eserlerinin topluca basıldığı *İlâhiyât-ı Ken'an* adlı kitapta neşredilmiştir.¹²⁶ Kosal da notunda bu esere referans vererek aynı eserin notasını güfte ve melodisinde herhangi bir

¹¹⁶ *Güzel Âşık Cevrimizi Çekemezsin Demedim Mi* (Nota Kâğıdı, 1989), Divan Makam.

¹¹⁷ *Yine Aşkın Sırrı Düştü Serime* (Nota Kâğıdı, 1989), Divan Makam.

¹¹⁸ *Habibullah Cihâne Can Değil Mi* (Nota Kâğıdı, 1990), Divan Makam.

¹¹⁹ *Estağfirullah El-azîm Mürâinin İşlerine* (Nota Kâğıdı, 1992), Divan Makam.

¹²⁰ *Kerîm Allah Rahîm Allah* (Nota Kâğıdı, 1990), Divan Makam.

¹²¹ *Tende Cânım Canda Canânımdır Allah Hu Diyen* (Nota Kâğıdı, 1991), Divan Makam.

¹²² *21. Uluslararası İstanbul Festivali Kitapçığı* (İstanbul: İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı, 1993), 140. Muhtemelen Kosal'ın kastettiği etkinlik 18.06.1993 tarihinde AKM Konser Salonu'nda yapılan konserdir. İlk bölümde klasik repertuvardan örneklerle yer verilirken ikinci bölüm için “1993'ün Yesevi yılı olarak kabul edilmesi nedeniyle bu bölümde, onun gösterdiği yolda yürüyenlerin meydana getirdikleri tasavvuf müziği eserlerinden oluşan bir program sunulacaktır” açıklaması yapılmış, eserler konser programında listelenmemiştir. Kosal'ın notları bu bölümün repertuarına ilişkin kısmi bilgi sağlıyor.

¹²³ *Âlem Yüzüne Saldı Ziyâ Â-i Muhammed* (Nota Kâğıdı, 1993), Divan Makam.

¹²⁴ *Önümde Bir Cebel Düştü* (Nota Kâğıdı, 1993), Divan Makam.

¹²⁵ *Seyrimde Bir Şehre Vardım* (Nota Kâğıdı, 1993), Divan Makam.

¹²⁶ Yusuf Ömürlü-Dinçer Dalkılıç, *İlâhiyât-ı Ken'an* (İstanbul: Günlük Ticaret Gazetesi, 1988), 186.

değişiklik yapmaksızın, sadece porte altlarına daha fazla güfte yerleştirerek yazmıştır.¹²⁷ Halbuki kitaptaki neşirde bu eserin notası temiz ve okunaklı, güftesi de daktilo edilmiş şekilde eksiksiz verilmişti. Öyleyse hangi gerekçe ile Kosal bu temiz notayı fotokopi etmek yerine yeniden yazmayı tercih etti?

Anlaşılan o ki Kosal için yeniden yazım pratiği bazen mevcut bir notayı neredeyse aynı şekilde kopyalamaksa da çoğu kez bir gözden geçirme, kontrol etme vesilesidir. Bir notayı yazarken, bhusus yeniden yazarken, gerekçelerin beraberce de geçerli olduğunu düşünebiliriz. Dahası Kosal'ın bu meyanda doğrudan bir notu olmasa bile eserlerin kendi yazdığı versiyonla arşivinde yer almasını istemiş olabilir. Yine buna yorulacak notu bulunmasa da yeniden yazımın Kosal için bir eseri icra etmeden, topluluk ya da vakfın repertuarına taşımadan önce bir ön çalışma yöntemi olduğu da iddia edilebilir. Dolayısıyla notlarına yansıyan gerekçelerin ötesinde Kosal'ın kariyerinin bir parçası haline gelen nota yazımının her bir ürününü pratik sebeplere bağlamak yerine yeniden yazımlarını onun çalışma disiplininin bir cüzü olarak görmek gerekiyor. Bu hususta belki de en manidar olanı kısa ve öz şekilde gerekçesini sunduğu şu notudur: “Yenilenmek için”.¹²⁸

4.4. Çoklu Kaynak Kullanımı ve Standartlaştırma

Çoğunlukla Kosal notalarında yukarıda dökümü yapılan kaynaklarından birkaçına birden atıf yapmıştır. Doğrudan ifade etmese de bazen güfte bazen beste, bazense her ikisi için de bir anlamda kontrol mekanizması oluşturarak birden çok kaynağa müracaatla en “doğru” olduğunu düşündüğü versiyona erişmeyi amaçladığı çıkarsanabilir. Mesela “*Bestekârın sesi, Dergâhda kaydettiğim kaset ve iki değişik notadan*”¹²⁹ notu çoklu kaynak kullanımına örnek verilebilir. Bizzat eserin bestecisinin icrası bulunmasına rağmen Kosal'ın diğer kaynakları da zikretmesi dikkat çekicidir. Yine “*D. [Doğan] Ergin'in el yazısı nota, Cemile bacının el yazısı nota, A.R.'dan [muhtemelen Ali Rıza Şengel] gelen bir nota ve İBK. İl. 3/106'daki notalardan*”¹³⁰ şeklindeki notu Kosal'ın hem titiz çalışma düzenine hem de arşivinin genişliğine işaret eder.

Öte yandan bu tutum onun notalarında bir standartlaştırma hedefi taşıdığı ve versiyonlara yer açmadığına da yorulabilir. Gerçekten de incelenen 842 notada Kosal, eserlerden hiçbiri için ikinci bir versiyon yazmamıştır, notlarında da bu meseleye atfı yoktur.¹³¹ Yani çoklu kaynak kullanmış olsa da bunlardan hareketle neticede tek bir versiyon ortaya koymuştur. Aslında müzikolojik bir çalışma yapmadığına göre Kosal'ın maksadına uygun düşen de buydu: kaynaklar taranarak oluşturulmuş, icrada kullanılmaya hazır, üzerinde ittifak edilebilir, okunaklı ve akıcı bir -ve tek- versiyon.

4.5. İhtilafları Kayda Geçirme

Kosal'ın çeşitli kaynaklara müracaatı neticesinde yer yer beste ve güfte sahiplerinde rastladığı ihtilaflı durumları kayda geçirmiştir. Geleneğin ağırlıklı olarak sözlü aktarıma dayalı yapısı gereği bugün de eser aidiyetlerinde devam edegelen şüpheli durumlar karşısında Kosal'ın hiç değilse muhtelif rivayetleri görmezden gelme yoluna gitmediği söylenebilir. Mesela bir notunda “*Bu ilâhi S. N. Ergun'un Antolojisi ve Y. Öztuna'nın ansiklopedisinde Dede Efendi'ye, A. Töre'de Dellalzâde*

¹²⁷ *Aleyke Sallâllah* (Nota Kâğıdı, 1989), Divan Makam.

¹²⁸ *Şeribtü Bî Ke'sil Ünsi* (Nota Kâğıdı, 1993), Divan Makam.

¹²⁹ *Ey Âşık-ı Dildâde* (Nota Kâğıdı, 1984), Divan Makam.

¹³⁰ *Hazret-i Hakkın Habîbi* (Nota Kâğıdı, 1984), Divan Makam.

¹³¹ Halbuki dönem ve çevre açısından ortaklıkları bulunan Doğan Dikmen bir eserin iki versiyonunu “*Cerrâhî tekkesinde okunduğu gibidir*” ve “*Niyazi Sayın'ın okuduğu gibidir*” açıklamaları ile kaleme almıştır. İlgili notalar için bk. *Gel Gülşen-i Tevhîde Şu Bülbül Gibi* (Nota Kâğıdı, ts.), Divan Makam; *Gel Gülşen-i Tevhîde Şu Bülbül Gibi* (Nota Kâğıdı, ts.), Divan Makam.

*İsmail Ef. ye kayıtlı*¹³² yazmış ve notasında bestekar hanesini “Dede Efendi (?)” şeklinde ihtiyatlı bırakmıştır. Yine benzer yapıda başka notlarına rastlamak mümkündür: “Bu ilâhi Ekrem Karadeniz’de Şeyh Seyid Ef. ’ye kayıtlı, Müstakimzade’de Hafız Post, S.N.Ergun Ant.’de Hafız Kumral.”¹³³; “Bu ilâhi Aşık Yunus’un ‘Şehitlerin ser-çeşmesi’ diye başlayan nutku giydirilerek iştirah etmiş bulunuyor. İst. Bel. Kons. Ve A.R. Şengel ile Alb.S.Gürer’de aynı güfte ile yayınlamışlar (Sahibi meçhul görünüyor). S.N.Ergun’da Dede Efendi’ye Uzzal olarak kaydedildiği için gözden kaçmış olmalı.”¹³⁴; “Bu eser Ankara Radyosu kaynaklı bir notada Zekâi Dede’ye kayıtlı. Fakat diğer bütün kaynaklarda Ali Bey veya Ali Aşkî Bey diye geçiyor. Yusuf Ömürlü’de Ali Rıza Şengel’den alınan şekli ise Devrihindi olarak ve meyanı Sabâ geçkil”¹³⁵ Görüldüğü üzere bestekâr bilgisinin yanı sıra eserin yapısı ve melodisine ilişkin farklılıklar da notalarda yer alabilmiştir. Kosal’ın hassasiyet gösterdiği güfte hususunda da bazen aidiyete dair belirsizlikleri not ettiği olmuştur: “Büyük Türk Klasiklerinde 7 beyit (4/312), S.N.Ergun shf 613’de 3 beyit Hakkı’ya, S.N.Ergun shf 545’de 5 beyit Dukakinzâde Ahmed’e kayıtlı. Dukakinzâde Ahmed ile Sarban Ahmed’in aynı şahıs olduğu rivayeti de var. Bazı kaynaklara göre ise şiirleri birbirine karışmış.”¹³⁶

Bilindiği üzere durakların notaya aktarımında Suphi Ezgi, icat ettiği durak evferi usulüne bağlı kalmış, bu “gelenek icadı” da kendisinden sonra belli oranda kullanılmaya devam etmiştir.¹³⁷ Ulaşabildiğimiz kadarıyla Kosal yazdığı 21 durak notasının 8’ini usulle ve durak evferini kullanarak kâğıda aktarmıştır. Bunların altısı Suphi Ezgi yayınından¹³⁸ alınma, ikisi de Arel’in bestesi ve onun el yazısından nakildir. Nispeten çoğunluktaki kalan 13 durak notasında ise usul belirtmemiştir, ki bunlar genelde eski icracıların bant kayıtlarından notaya aldıklarıdır. Duraklarda usul kullanımı ihtilafına ilişkin Kosal’ın notalarının sadece birinde açıklayıcı bir nota rastlanır: “Suphi Ezgi’de Durak evferi usülle yazılmış olandan çok farklı olan bu tarzı merhum Ekrem Karadeniz’den yazıldı.”¹³⁹ Anlaşılan o ki Kosal durakların usulü tartışmasında net bir pozisyon almamış, naklettiği kaynağı esas kabul etmiştir. Şayet durak evferinin icat edilmiş bir usul olduğuna taraf olsaydı Ezgi’den naklettiklerine muhalefet şerhi düşebilir ya da bu eserleri usul yönünden serbestleştirerek yazabilirdi.

4.6. Anekdotalar

Kosal’ın notları hakkında düşünölmeye başlandığında bunlardaki en yoğun içeriğin muhtemelen anekdotlar olduğu ileri sürülebilir. Çeşitli kurumlarda yer almış, uzun müzik kariyeri boyunca geniş çevre edinmiş biri olarak bu türden hatıraları notlarına kaydetmesi beklenirdi. Ancak gerçek durum tersidir ve Kosal’ın notları arasında yazdığı eserden veya eserle ilişkili kişilerden bahsettiği hikayeler oldukça azınlıktadır. Daha önce de bahsedildiği üzere Kosal’ın kendi bestelerini yazdığı notalar burada ayrı düşünölebilir. Çünkü bu eserlerde nota yazım tarihi olarak kaydettikleri Kosal’ın eser beste tarihleridir. Ayrıca kendi bestelerinde bazı notları besteleme sürecine ilişkin bilgiler sunmuştur.

¹³² *Aşkınla Yandır Sultânım Allah* (Nota Kâğıdı, 1989), Divan Makam.

¹³³ *Kudûmun Rahmet-i Zevk u Safâdır Yâ Resulallah* (Nota Kâğıdı, 1984), Divan Makam.

¹³⁴ *Eyâ Âlemlerin Şâhı Tecelli Kıl Teselli Kıl* (Nota Kâğıdı, 1992), Divan Makam.

¹³⁵ *Yâ Rab Garîb ü Bî-kesem* (Nota Kâğıdı, 1989), Divan Makam.

¹³⁶ *Varımı Ol Dosta Verdım* (Nota Kâğıdı, 1994), Divan Makam.

¹³⁷ Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Cem Behar, “Türk Tasavvuf Musikisinde Bir ‘Teknik Modernleşme’ Örneği: Durak”, *Musikiden Müziğe Osmanlı/Türk Müziği: Gelenek ve Modernlik* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 280-309; Bekir Şahin Baloğlu, “Eski Zaman ‘Durak’larından Zamanı Yaşayan ‘Durak’lara: Durak Evferi Usulü ve Arel Arşivi’nden Örnekler”, *2017 Arel Sempozyumu Bildirileri* (Uluslararası Hüseyin Sadettin Arel ve Türk Müziği Sempozyumu, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2017), 77-87.

¹³⁸ Ezgi, *Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na’t-Salat-Durak*.

¹³⁹ *Düştü Câna Âkîbet Sevdâ-yı Aşk* (Nota Kâğıdı, 1989), Divan Makam.

Kosal bazı notlarında kaynağını bir meşk zinciri halinde genişçe sunmuştur. Mesela “Niyazi Sayın’dan yazıldı. Mızıkalı Muhiddin Efendi’den meşk eden Mustafa Düzgünman’dan geçmiş.”¹⁴⁰ ve iki ayrı eserde de yazdığı “Nezih Uzel’in sesinden yazdım. 1960 yılında Kütahya Yeşil Camii imamı Mehmet Dumlu’dan geçmiş. O da Amasyalı Mustâ Efendi’den öğrenmiş.”¹⁴¹ şeklindeki notlar sayesinde eserlerin intikal halkaları belirginleşmiştir. Bu iki örnek için sadece Niyazi Sayın’ı ve Nezih Uzel’i kaynak olarak belirtmekle yetinebilirdi. Fakat ulaştığı daha geniş bir malumat olduğunda onu kaydetmekten sakınmayışını burada bir kez daha görmek mümkün.

Benzer şekilde kaynağının gerisindeki aktarıma dikkat çektiği iki notu şu şekildedir: “21.12.1987 Pazartesi gecesini Hz. Nureddin Dergâhı’nda, misafir Kosova Rahovatz Rifaî Tekkesi şeyhi Abdülbaki Şeyhu Efendi’nin sesinden yazıldı. Zakirbaşı Veli Tara’dan geçilen bu ilâhi en az 150 senedir okunmuş”,¹⁴² “Zeki Arif Ataergin’in el yazısı bir notadan. Not: Bu salâvât-ı şerîfeyi Nasûhi Dergâhı postnişîni Kerameddin Efendi hazretleri çok sevdiği dervîşi bestekâr Zeki Arif Bey’e söylemiş, o da notaya almış.”¹⁴³

Kosal, kaynağın kendi hafızası olduğu durumlarda dahi mümkün merteye açıklama getirir: “Çocukluğumda aile arasında söylenen bu ilâhiyi aklımda kaldığı gibi yazdım”,¹⁴⁴ “Merhum kardeşim Aka’dan [Akagündüz Kutbay] sağlığında dinlediğim bu ilâhisini aklımda kaldığı gibi yazdım. Bu güfteyi tek kıt’a olarak rahmetli Aka’nın okuduğu gibi yazmıştım. TV programı için icab edince âcizane ikinci kıt’ayı ilave ettim. Güftenin tamamını bulunca çok sevindim. Allah kendilerine rahmet eylesin.”¹⁴⁵

Safer Dal’ın tekke musikisi eserlerinin notaya alınmasında öncülük etmesinin yanı sıra repertuvara yeni bestelerin katılmasını teşvik ettiği bilinmektedir.¹⁴⁶ Kosal’ın da bir esere düştüğü not bunu teyit eder: “Sefer Babamızın emri üzerine bestelenen bu ilâhiyi Nihat Doğu kardeşimin kendisinden yazdım.”¹⁴⁷ Yine Safer Dal’dan naklettiği bir açıklamada saba makamındaki *Aşkın ile aşıklar yansın ya Resulallah* adlı ilahinin meşhur *Bir dalda iki kiraz türküsünün* atası olduğu iddiasını kaydeder: “Sayın Safer Dal’ın söylediğine göre bu ilâhi ‘Mendilimin yeşili-Aman doktor’ diye tanınan türküden çok önce bestelenmiş. Türkü olarak sonradan uygulanmış.”¹⁴⁸ Görüldüğü üzere anekdot benzeri içerik taşıyan notlar aslında ne uzun hatıraları ne duygusal aktarımları içeriyor. Aslında çoğu, Kosal’ın kaynak belirtmekte daha detaycı davrandığı notlar gibidir. Neticede Cüneyt Kosal notlarında donuk bir resmiyete bürünmemiş, fakat hissi söylemlere de gömülmemiştir.

Her ne kadar notların içeriğine dair çeşitli kategoriler oluştursak da zikredilmeye değer farklı başlıklar açılabilir. Mesela notlarda nadiren de olsa notanın niçin yazıldığına cevaplar vardır: “Sık sık okunduğu için yazdım.”¹⁴⁹ Kosal’ın “İncelenmesi lazım”¹⁵⁰ gibi kayıtları bir anlamda kendine yazdığı notlardır ve çalışma yöntemine işaret eder. Onun notlarının belki de en dikkat çeken eksikliği eserlerin icra şekillerine dair açıklamaların neredeyse hiç yer almamasıdır. Söz gelimi

¹⁴⁰ *Ârif Ol Âyine-i İnsâne Bak* (Nota Kâğıdı, 1984), Divan Makam.

¹⁴¹ *Zikreyle Hemân Cûşa Gelip Şâm ü Sehara* (Nota Kâğıdı, 1984), Divan Makam; *Vech-i Yâre Düş Olan Âlemde Seyrân İstemez* (Nota Kâğıdı, ts.), Divan Makam.

¹⁴² *İlâhî Dide-i Cânî Münevver Kıl Tecellâdan* (Nota Kâğıdı, 1987), Divan Makam.

¹⁴³ *Sâlli Yâ Rabbi Alâ Ceddel Hüseyin* (Nota Kâğıdı, 1987), Divan Makam.

¹⁴⁴ *Gel Gel Yanalım Âteş-i Aşka* (Nota Kâğıdı, 1986), Divan Makam.

¹⁴⁵ *Ulu Tanrım Budur Senden Dileğim* (Nota Kâğıdı, 1985), Divan Makam.

¹⁴⁶ Adalet Çakır, *Geydim Hırkayı: Safer Efendi’nin Sohbetleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 15.

¹⁴⁷ *Aşk Cür’asın Sundu Bana* (Nota Kâğıdı, 1983), Divan Makam.

¹⁴⁸ *Aşkın İle Aşıklar* (Nota Kâğıdı, ts.), Divan Makam.

¹⁴⁹ *Li Hamseti Utfi Bihâ* (Nota Kâğıdı, 1984), Divan Makam.

¹⁵⁰ *İnşî’te Men Bade’d-dalâletü Tehdedî* (Nota Kâğıdı, ts.), Divan Makam.

eserlerin tekke ritüellerinin unsurları olarak hangi safhalarda okunabileceğine (kıyam, devran, usul ilahisi vb. gibi) ilişkin notlar birkaç adetle sınırlıdır.¹⁵¹

Sonuç

Tespit edebildiğimiz kadarıyla 842 adet dini musiki eseri notası yazan ve neredeyse tüm notalarına yazım tarihi, kullandığı kaynaklar ve esere müdahaleleri gibi hususları kaydeden Cüneyt Kosal'ın bu notları nicel ve nitel açıdan geniş ölçekte değerlendirilmeye çalışılmıştır. Elbette notaların ve notlarının bu denli kalabalık olduğu bir tabloda farklı bakış açıları geliştirilebilir, çalışmada oluşturulan başlıklar derinleşebilir, seçme eserler üzerinden farklı notistlerin yazdıklarıyla Kosal'ınkiler mukayese edilip tercihleri netleştirilebilir.

Bu çalışmayı mümkün kılan Kosal'ın titiz ve detaylı notlarıdır. İlk notalarından son yazdıklarına kadar sürdürdüğü bu tutuma selefleri ve çağdaşlarında -hatta haleflerini de katabiliriz- nadiren rastlanmaktadır. Muhtemelen Kosal da notlar kaydetmemiş olsaydı kariyeri boyunca yaptığı pek çok hizmet ve yazdığı notalarla yine hak ettiği takdiri görecektir ve çalışmaları referans değeri taşımayı sürdürecekti. Bu noktada çalışmamızın en mühim sonucu, emek ve özenle bezeli, öte yandan dikkatlerden kaçmaya da son derece elverişli bu kayıtları tarihe düşülmüş birer not olarak görme ve gösterebilme endişesidir.

Çalışmada detaylandırdığımız gibi Kosal'ın notlarından ulaşılabilecek pek çok çıkarım bulunmaktadır. Kaydettiklerine göre Kosal toplamda kırka yakın farklı icracıdan derleme ve notaya aktarımlar yapmış, elliye yakın notistin notalarını ve yirmi beş kadar ayrı yayındakileri kaynak olarak kullanmış, güftelerin tespit ve tashihi için kırk civarında yayına müracaat etmiştir. Notlarında çoğu kez bu muhtelif kaynakların birkaçı beraberce zikredilmiştir.

Her zaman notlarda açıkça ifade edilmese de Kosal'ın nota yazımıyla amaçladıklarını kaybı engelleme, kayda geçirme, temiz ve okunaklı hale getirme, çoğaltma, eserleri gözden geçirme ve ihtiyaç gördüğü durumlarda düzeltme şeklinde sıralayabiliriz. Fakat bu fonksiyonlar Kosal'ın notalarının muhatapları ve kullanıcılarıyla birlikte düşünüldüğünde daha anlamlı olacaktır. Onun bu uzun erimli ve titiz süreci sadece kendi arşivini oluşturmak ve genişletmek için devam ettirmediği anlaşılıyor. Dolayısıyla Kosal'ın çalışmaları uygulamadan kopuk olarak masa başında inşa edilen bir koleksiyon değildir. Bu notalar yalnızca "tasnif ve tespit" edilmiyor, başta tekkenin meşkleri ve konserler olmak üzere kısa zamanda tedavüle giriyordu. Böylelikle Kosal notalarını notlarında sıkça ifade ettiği gibi "vakıfta okunduğu gibi" yazmakla kalmıyor, "vakıfta okunacağı gibi" de yazmış oluyordu. Yeniden yazımları, öngördüğü veya geri bildirimlere göre yaptığı düzenlemeleri Kosal'ın notaları ve notlarında icranın, yani notaları kullananların da sürecin bir parçası olduklarını gösteriyor. Kosal notalarının halen tedavülde oluşu ve referans değeri taşıması, onun özeniyle beraber notaların pratikte sınanmış olmasından da kaynaklanıyor olmalıdır.

Kosal notalarında eserlerin güfte, prozodi, usul, makam ve melodik seyri gibi pek çok noktaya müdahalelerde bulunduğunu kaydetmiştir. Yine bir diğer önemli sonuç incelediğimiz hiçbir eser için Kosal farklı bir versiyon notaya almamış ve buna dair not düşmemiştir. Nihayetinde bu tutum

¹⁵¹ Bu hususta iki örnek mevcuttur: İlki perde kaldırma tekniğinin uygulandığı *Safha-yı Sadırında* diye başlayan hüseyini ilahinin icra şekline yaptığı açıklamadır: "Bu eser söylenirken her kıt'a sonunda kalınan eviç perdesi bir sonraki kıt'a için hüseyini perdesi kabul edilerek ses yükseltilir. Nazarî işaretler kâfi gelmediği için yazılamıyor. Daha değişik olan son kıt'a ayrıca yazıldı." *Safha-yı Sadırında Dâim Âşkın Efkarı Hu* (Nota Kâğıdı, 1985), Divan Makam; Diğeri ise "Beyyûmî zikrinde okunur" notu düştüğü şüğüldür: *Mevlâyâ Sâlli ve Sellim Dâimen Ebedâ* (Nota Kâğıdı, 1993), Divan Makam. İcra şekline ilişkin notlar konusunda mesela Halil Can'ın (ö. 1973) yazdığı notalara kaydettikleri çok daha zengin detaylar içerir ve müstakil olarak değerlendirilmeyi hak eder.

doğrudan standartlaştırma eğiliminde olduğuna işaret eder. Ancak yine de onun müdahaleleri genelde zaten oldukça problemlı yapıda olan kaynaklarındaki teknik sorunları çözmeye yönelikti; kendi zevk ve anlayışına dönüştürmek gibi bir ideal taşııyordu. Yani notlardan anlaşıldığına göre Kosal'ın tasarrufları çoğunlukla estetik müdahaleden ziyade eserlerin temel müzikal vasıfları haiz şekilde kayda geçmesini temin edecek teknik müdahalelerdi.

Buna rağmen versiyonlara tavizsiz yaklaşımının altını çizmek gerekiyor. Her ne kadar zaman zaman güfte farklılıklarına ve bestekâr bilgilerindeki ihtilafa değinmiş ve kaynaklardaki alternatifleri kaydetmiş olsa da melodik kompozisyondaki farklı rivayet ve tercihler Kosal'ın notalarına yansımamıştır. Bunu yine notalarını müzikolojik bir çalışma ya da arşiv oluşturma gayesiyle değil icrada doğrudan rahatça kullanılacak nihai çıktılar olarak düşünmesiyle açıklayabiliriz.

Kaynakça

- Adanır, Mehmet. *Tekke Musikisinde Zekai Dede'nin Yeri ve Önemi*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Aracı Güler, Neslihan. "İsam Kütüphanesi Arşiv Koleksiyonları: Kemal Batanay ve Cüneyt Kosal Müzik Arşivleri". *Bir Dünya Müzik Dergisi* 39 (2019), 30-31.
- Atacan, Fulya. *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler*. İstanbul: Hil Yayın, 1990.
- Atalay, Adil Ali. *Seyyid Nizamoglu: Hayati, Eserleri, Divanı*. çev. Mehmet Yaman. İstanbul: Can Yayınları, 1976.
- Baloğlu, Bekir Şahin. "Eski Zaman 'Durak'larından Zamanı Yaşayan 'Durak'lara: Durak Evferi Usûlü ve Arel Arşivi'nden Örnekler". *2017 Arel Sempozyumu Bildirileri*. 77-87. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2017.
- Behar, Cem. "Türk Tasavvuf Musikisinde Bir 'Teknik Modernleşme' Örneği: Durak". *Musikiden Müziğe Osmanlı/Türk Müziği: Gelenek ve Modernlik*. 280-309. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Behar, Cem. *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz: Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Belviranlı, Ali Kemal. *Musiki Rehberi: Dini Musiki*. İstanbul: Nedve Yayınları, 1975.
- Cüre, İskender. *Duyan Gelsin Bu Meydane: Anlatı ve Müziğin Hafızayı İnşası Cerrâhîlik Üzerine*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2023.
- Çakar, Şeref. *Türk Musikisinde Usûl*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996.
- Çakır, Adalet. *Geydim Hırkayı: Safer Efendi'nin Sohbetleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Diclehan, Şakir. *Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı*. İstanbul: İbrahim Hakkı Camii Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma Derneği, 1980.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi: On Dokuzuncu Asırdanberi Bektaşî-Kızılbaş Alevî Şairleri ve Nefesleri*. 3 Cilt. İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1956.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Musikisi Antolojisi: Dinî Eserler*. 2 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1942-1943.
- Eşrefoğlu Abdullah Rumi. *Eşrefoğlu Divanı*. İstanbul: Tercüman Gazetesi, t.y.
- Eyuboğlu, Sabahattin. *Yunus Emre*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1971.
- Ezgi, Suphi. *Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salat-Durak*. İstanbul: İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, 1945.
- Gürer, Selahattin (ed.). *Mütefekkir, Mutasavvif, Halk Şairi Aşık Yunus Emre'nin Bestelenmiş Şiirleri*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1961.
- Güvem Alagöz, Tuba. *Cüneyt Kosal Arşivindeki Türk Din Müsiki Eserlerinin İncelenmesi ve Repertuvarda Bulunmayan İlâhilerin Notaya Alınması*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Hatipoğlu, Ahmet. *Besteleriyle Yunus Emre İlâhileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- İşler, Ubeydullah-Satır, Ömer Can. "Mecmuâ-i Sâz ü Söz'de Yer Alan Dini Musiki Eserleri Üzerine Bir İnceleme". *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 27/47 (2021), 362-376.
- İTTMT, İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğu. *Tarihçe*. Erişim 10 Haziran 2024. <https://ittmt.ktb.gov.tr/TR-351688/tarihce.html>
- Kaplan, Zekai. *Dini Musiki*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1991.
- Karadeniz, Ekrem. *Türk Müsikişinin Nazariye ve Esasları*. Ankara: Türkiye İş Bankası, 1983.
- Koca, Turgut-Onaran, Zeki. *Gül Deste: Nefesler-Ezgiler-Notalar*. Ankara: Doğu Matbaacılık, 1987.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Tekke Şiiri Antolojisi: Türk Edebiyatında Dini ve Tasavvufi Şiirler*. Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1968.
- Koryürek, Enis Behiç. *Vâridât-ı Süleyman: Çedikçi Süleyman Çelebi*. İstanbul: Pulhan Matbaası, 1949.

- Kosal, Cüneyt. *Yunus İlahileri Güldestesi*. Ankara: Türk Tasavvuf Musikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı-Kültür Bakanlığı, 1991.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966.
- Mer'âşi Zade Ahmed-Eminoğlu, Mehmed Emin. *Kuddûsî Divanı (1760-1849)*. Konya: Can Kitabevi, 1973.
- Ozak, Muzaffer. *Gülzar'ı Ârifan: Aşk Bahçesi Seçme Kaside-İlahilerle Nâ't-ı Şerifler ve Dualar Mecmuası*. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1969.
- Ozak, Muzaffer. *Ziyet-ül-Kulûb (Kalplerin Ziyeti)*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1973.
- Ömürlü, Yusuf-Dalkılıç, Dinçer. *İlahiyât-ı Ken'an*. İstanbul: Günlük Ticaret Gazetesi, 1988.
- Özdamar, Mustafa. *Gönül Cerrahî Nureddin Cerrahî ve Cerrahîler*. İstanbul: Kırkkandil Yayınları, 1995.
- Pir Sultan Abdal. *Pir Sultan Abdal: Bütün Şiirleri*. ed. Cahit Öztelli. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1971.
- Rifâî, Kenan. *İlahiyat-ı Ken'an*. İstanbul: Baha Matbaası, 1974.
- Şengel, Ali Rıza-Ömürlü, Yusuf. *Türk Müsıkîsi Klâsikleri: İlahîler*. 1-4 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1979-1982.
- Şenocak, Kemalettin. *Kutb-ul Ârifîn Seyyid Aziz Mahmud Hüdayî (k.s): Hayatı, Menakıbı ve Eserleri*. İstanbul: İslam Neşriyat Evi, 1970.
- Şeyh İbrahim Fahreddin. *Süalnâme*. İstanbul: Sefine Yayınları, 2001.
- Tatçı, Mustafa. *Aşık Yunus ve Diğer Yunusların Şiirleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.
- Tavaslı, Yusuf. *Günümüzde Okunan Kaside, İlahi ve Na't-ı Şerifler*. y.y., t.y.
- Tezcan, Ahmet. *Ayrılık Yaman Kelime: Ahmet Özhan Kitabı*. İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2021.
- Tezeren, Sertaç. *Cüneyt Kosal: Sanatı ve Hayatı*. İstanbul: Keşkül Yayınları, 2007.
- Timurtaş, Faruk. *Yunus Emre Dîvanı*. İstanbul: Tercüman Gazetesi, [t.y.].
- Töre, Abdülkadir-Ömürlü, Yusuf. *Türk Müsıkîsi Klâsikleri: İlahîler*. 5-9 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1984-1996.
- Uludemir, Muammer. *Eskişehir Folkloru: Müzik Derlemeleri I*. Eskişehir: Eskişehir Halk Eğitim Merkezi ve Eskişehir Folklor Cemiyeti Yayınları, t.y.
- Yunus Emre. *Tam ve Tekmil Yunus Emre Divanı*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1974.
- Yunus Emre. *Yunus Divanı*. ed. Hayri Selçuk. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1979.
- Yunus Emre. *Yunus Divanı*. ed. Yusuf Subaşı. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983.
- Yunus Emre. *Yunus Emre Divanı*. ed. Mustafa Tatçı. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Yücebaş, Hilmi. *Şair Padişahlar*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1960.
21. *Uluslararası İstanbul Festivali Kitapçığı*. İstanbul: İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı, 1993. https://catalogues.iksv.org/muzik_katalog_1993_high_res.pdf
- A Sultânım Sen Vâr İken* (Nota Kâğıdı, 1983). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/a-sultanim-sen-var-iken-ya-ben-kime-yalvarayim-zekai-dede-acem-asiran-v1-pdf.203/>
- Aceb Bu Benim Cânım* (Nota Kâğıdı, 1993). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/aceb-bu-benim-canim-azad-olami-ya-rab-belirsiz-mahur-v1-pdf.256/>
- Aldın Mı Safâ İle Musaffâ Haberin Sen* (Nota Kâğıdı, 1998). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/aldin-mi-safa-ile-musaffa-haberin-sen-belirsiz-huzzam-v1-pdf.1834/>
- Âlem Yüzüne Saldı Ziyâ Âl-i Muhammed* (Nota Kâğıdı, 1993). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/alem-yuzune-saldi-ziya-al-i-muhammed-huseyin-baba-karaagac-seyhi-neveser-v7-pdf.1862/>
- Aleyke Sallâllah* (Nota Kâğıdı, 1989). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/aleyke-sallallah-ya-hayre-halkillah-kenan-rifai-hz-evic-v1-pdf.1975/>
- Alma Tenden Cânımı* (Nota Kâğıdı, 2003). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/alma-tenden-canimi-aman-allahim-aman-sadettin-kaynak-huzzam-v6-pdf.2213/>

- Ârif Ol Âyine-i İnsâne Bak* (Nota Kâğıdı, 1984). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/arif-ol-ayine-i-insane-bak-osman-efendi-musullu-hafiz-hicaz-v2-pdf.2761/>
- Âşık-ı Yezdân Der Allah Allah* (Nota Kâğıdı, 1989). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/asik-i-yezdan-der-allah-allah-belirsiz-huseyni-v1-pdf.3124/>
- Aşk Cür'asın Sundu Bana* (Nota Kâğıdı, 1983). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/ask-curasin-sundu-bana-nihat-dogu-kemencevi-gerdaniye-v2-pdf.3242/>
- Aşkın İle Âşıklar* (Nota Kâğıdı, ts.). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/askin-ile-asiklar-yansin-ya-resulallah-i-belirsiz-saba-v1-pdf.3940/>
- Aşkın Meyine Ben Kana Geldim* (Nota Kâğıdı, 1990). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/askin-meyine-ben-kana-geldim-sultan-iii-selim-ilhami-sevkutarab-v1-pdf.4031/>
- Aşkınla Yandır Sultânım Allah* (Nota Kâğıdı, 1989). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/askinla-yandir-sultanim-allah-dellalzade-irak-v1-pdf.4590/>
- Bahr-i Aşkta Bî-karârim Yâ Resulallah* (Nota Kâğıdı, 2007). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/bahr-i-askta-bi-kararim-ya-resulallah-meded-riza-efendi-seyh-nihavend-v1-pdf.5553/>
- Ben Bende-i Ahmedem* (Nota Kâğıdı, 1991). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/ben-bende-i-ahmedem-izzettin-eskidemir-hicaz-v1-pdf.6887/>
- Ben Bende-i Ahmedem* (Nota Kâğıdı, ts.). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/ben-bende-i-ahmedem-izzettin-eskidemir-hicaz-v2-pdf.6888/>
- Ben Nâr-ı Aşka Hoş Yâne Geldim* (Nota Kâğıdı, 1985). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/ben-nar-i-aska-hos-yane-geldim-zeki-arif-ataergin-tahir-v1-pdf.7285/>
- Benem Ol Aşk Bahrîsi Denizler Hayrân Bana* (Nota Kâğıdı, 1997). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/benem-ol-ask-bahrîsi-denizler-hayran-bana-belirsiz-ussak-v1-pdf.7655/>
- Bilmem Nideyim Aşkın Elinden* (Nota Kâğıdı, 1991). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/bilmem-nideyim-askin-elinden-fehmi-tokay-bayati-v3-pdf.8921/>
- Bir Gece Muhammed'e Çalaptan Geldi Burak* (Nota Kâğıdı, 1984). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/bir-gece-muhammede-calaptan-geldi-burak-belirsiz-acem-v2-pdf.9937/>
- Bir İlâhî Devrân Olsun Bu Gece* (Nota Kâğıdı, 1993). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/bir-ilahi-devran-olsun-bu-gece-belirsiz-isfahan-v1-pdf.10732/>
- Bülbüller Sazda Güller Niyâzda* (Nota Kâğıdı, 1983). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/bulbuler-sazda-guller-niyazda-huseyin-sebilci-hafiz-huseyni-v5-pdf.13963/>
- Büyük Türk Klasikleri: Başlangıcından Günümüze Kadar*. 14 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1985.
- Cân u Dilde Hane Kıldın Âkîbet* (Nota Kâğıdı, 1984). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/can-u-dilde-hane-kildin-akibet-belirsiz-huseyni-v2-pdf.14252/>
- Cânım Kurban Olsun Senin Yoluna* (Nota Kâğıdı, 1985). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/canim-kurban-olsun-senin-yoluna-belirsiz-ferahnak-v1-pdf.14488/>
- Cânım Kurban Olsun Senin Yoluna* (Nota Kâğıdı, 1991). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/canim-kurban-olsun-senin-yoluna-muzaffer-ozak-aski-suzinak-v3-pdf.14499/>
- Resmî Gazete-17379*. "Çeşitli İlânlar" (23 Haziran 1981), 30. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17379.pdf>
- Çün Sana Gönüm Müptelâ Düştü* (Nota Kâğıdı, 1985). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/cun-sana-gonlum-muptela-dustu-hafiz-post-mehmed-celebi-imamzade-huseyni-v7-pdf.16106/>

- Dâver-i Aşr-i Muharremdir Hüseyin-i Kerbelâ* (Nota Kâğıdı, 1993). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/daver-i-asr-i-muharremdir-huseyn-i-kerbela-rifat-bey-hicaz-v4-pdf.16204/>
- Derdinle Doldum Bilmezem Noldum* (Nota Kâğıdı, 1996). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/derdinle-doldum-bilmezem-noldum-huseyin-sebilci-hafiz-hicaz-v1-pdf.16759/>
- Dertliyim Yâ Resulallah Derde Derman Sendedir* (Nota Kâğıdı, 1991). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/dertliyim-ya-resulallah-derde-derman-sendedir-muzaffer-ozak-aski-huzzam-v2-pdf.17296/>
- Dertliyim Yâ Resulallah Derde Derman Sendedir* (Nota Kâğıdı, 1993). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/dertliyim-ya-resulallah-derde-derman-sendedir-muzaffer-ozak-aski-huzzam-v1-pdf.17295/>
- Dervişlik Bastadır Tacda Değildir* (Nota Kâğıdı, 1992). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/dervislik-bastadir-tacda-degildir-ali-riza-sengel-eyyubi-nikriz-v1-pdf.17354/>
- Doğdu Ol Sadr-ı Risâlet Bastı Arş Üzre Kadem* (Nota Kâğıdı, 1995). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/dogdu-ol-sadr-i-risale-t-basti-ars-uzre-kadem-a-osman-efendi-hatipzade-isfahan-v1-pdf.18392/>
- Düşelden Derdine Yoktur Karârım Yâ Resulallah* (Nota Kâğıdı, ts.). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/duselden-derdine-yoktur-kararim-ya-resulallah-hasan-efendi-manisali-bayati-v1-pdf.19266/>
- Düşte Gördüm Kâinatın Zühre-i Âmâlini* (Nota Kâğıdı, 1986). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/duste-gordum-kainatin-zuhre-i-amalini-cuneyt-kosal-ferahnak-asiran-v1-pdf.19354/>
- Düştü Câna Âkıbet Sevdâ-yı Aşk* (Nota Kâğıdı, 1989). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/dustu-cana-akibet-sevda-yi-ask-mehmet-efendi-haci-hicaz-v1-pdf.19368/>
- Elâ Yâ Es'adel Evlâd* (Nota Kâğıdı, 1991). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/ela-ya-esadel-evlad-cuneyt-kosal-rast-v1-pdf.19856/>
- Etağfirullah El-azîm Mürâinin İşlerine* (Nota Kâğıdı, 1992). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/estagfirullahel-azim-murainin-islerine-ahmet-efendi-sikarizade-rast-v1-pdf.20669/>
- Ey Âşık-ı Dildâde* (Nota Kâğıdı, 1984). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/ey-asik-i-dildade-gel-nus-edelim-bade-selahattin-demirtas-neveser-v1-pdf.20993/>
- Ey Gâfil Uyan Rihlet-i Nâ-gâh-ı Unutma* (Nota Kâğıdı, 1991). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/ey-gafil-uyan-rihlet-i-na-gahi-unutma-ali-sirugani-dede-segah-v5-pdf.21486/>
- Ey Rahmeti Bol Pâdişâh* (Nota Kâğıdı, 1990). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/ey-rahmeti-bol-padisah-curmum-ile-geldim-sana-tevfik-kolayli-neyzen-hicaz-v3-pdf.22147/>
- Ey Server-i Âlem Ne Güzel Fahr-i Cihânsın* (Nota Kâğıdı, 1992). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/ey-server-i-alem-ne-guzel-fahr-i-cihansin-ismail-nisfet-hafiz-acem-kurdi-v1-pdf.22256/>
- Eyâ Âlemlerin Şâhı Tecelli Kil Teselli Kil* (Nota Kâğıdı, 1992). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/eya-alemlerin-sahi-tecelli-kil-teselli-kil-dede-efendi-hicaz-v1-pdf.22575/>
- Gel Gel Yanalım Âteş-i Aşka* (Nota Kâğıdı, 1986). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/gel-gel-yanalim-ates-i-aska-belirsiz-evic-v1-pdf.64974/>
- Gel Gülşen-i Tevhîde Şu Bülbül Gibi* (Nota Kâğıdı, 1991). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/gel-gulseni-tevhide-su-bulbul-gibi-ya-hu-osman-bestenigar-v6-pdf.24291/>

- Gel Gülşen-i Tevhîde Şu Bülbül Gibi* (Nota Kâğıdı, ts.). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/gel-gulseni-tevhide-su-bulbul-gibi-ya-hu-osman-bestenigar-v4-pdf.24289/>
- Gel Gülşen-i Tevhîde Şu Bülbül Gibi* (Nota Kâğıdı, ts.). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/gel-gulseni-tevhide-su-bulbul-gibi-ya-hu-osman-bestenigar-v3-pdf.24288/>
- Gelin Meydâna Girin Devrâna* (Nota Kâğıdı, 1992). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/gelin-meydana-girin-devrana-selahattin-demirtas-dilkeshaveran-v1-pdf.24704/>
- Gözüm Ki Kâne Boyandı* (Nota Kâğıdı, 1983). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/gozum-ki-kane-boyandi-sarabi-neyleyeyim-belirsiz-huzzam-v5-pdf.27902/>
- Güzel Âşık Cevrimizi Çekemezsin Demedim Mi* (Nota Kâğıdı, 1989). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/guzel-asik-cevrimizi-cekemezsin-demedim-mi-huseyin-sebilci-hafiz-nihavend-v1-pdf.29529/>
- Habibullah Cihâne Can Değil Mi* (Nota Kâğıdı, 1990). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/habibullah-cihane-can-degil-mi-dede-efendi-saba-v1-pdf.29772/>
- Hak Yarattı Âlemi Aşkına Muhammed'in* (Nota Kâğıdı, 1991). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/hak-yaratti-alemi-askina-muhammedin-m-kamil-durust-nihavend-v1-pdf.29877/>
- Hak Yarattı Âlemi Aşkına Muhammed'in* (Nota Kâğıdı, ts.). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/hak-yaratti-alemi-askina-muhammedin-m-kamil-durust-nihavend-v2-pdf.29878/>
- Hamdülillah Rabbimize* (Nota Kâğıdı, 1989). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/hamdulillah-rabbimize-belirsiz-nihavend-v1-pdf.30216/>
- Hazret-i Hakkın Habibi* (Nota Kâğıdı, 1984). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/hazret-i-hakkın-habibi-sevgili-bir-tanesi-belirsiz-acem-asiran-v1-pdf.31305/>
- Her Kaçan Anarsam Seni* (Nota Kâğıdı, 1989). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/her-kacan-anarsam-seni-kararim-kalmaz-allahim-belirsiz-ussak-v3-pdf.31811/>
- İksir-i Âzâmıdır Nutk-i Ehlullah* (Nota Kâğıdı, 1986). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/iksir-i-azamdir-nutk-i-ehlullah-belirsiz-huseyni-v1-pdf.33424/>
- İlâhî Dide-i Cânı Münevver Kıl Tecellâdan* (Nota Kâğıdı, 1987). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/ilahi-dide-i-cani-munevver-kil-tecelladan-belirsiz-ussak-v1-pdf.33446/>
- İnşi'te Men Bade'd-dalâletü Tehdedî* (Nota Kâğıdı, ts.). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/in-site-men-baded-dalaletu-tehdedi-zekai-dede-suzinak-v1-pdf.33636/>
- Kerîm Allah Rahîm Allah* (Nota Kâğıdı, 1985). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/kerim-allah-rahim-allah-sadun-aksut-tanburi-hicaz-v1-pdf.36004/>
- Kerîm Allah Rahîm Allah* (Nota Kâğıdı, 1990). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/kerim-allah-rahim-allah-zekai-dede-acem-asiran-v1-pdf.36005/>
- Kerîm Allah Rahîm Allah* (Nota Kâğıdı, 1998). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/kerim-allah-rahim-allah-belirsiz-yegah-v1-pdf.36002/>
- Kudûmun Rahmet-i Zevk u Safâdır Yâ Resulallah* (Nota Kâğıdı, 1984). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/kudumun-rahmet-i-zevk-u-safadir-ya-resulallah-hafiz-post-mehmed-celebi-imamzade-acem-v2-pdf.36661/>
- Li Hamseti Utfi Bihâ* (Nota Kâğıdı, 1984). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/li-hamset-i-utfi-bi-ha-zekai-dede-rast-v3-pdf.77135/>
- Maksadı Âşıkların Menzil-i Cânân Olur* (Nota Kâğıdı, 1992). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/maksadi-asiklarin-menzil-i-canan-olur-belirsiz-saba-v1-pdf.37685/>

- Mevlâyâ Sâlli ve Sellim Dâimen Ebedâ* (Nota Kâğıdı, 1993). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/mevlaya-salli-ve-sellim-daimen-ebada-a-kaside-i-burde-belirsiz-saba-v1-pdf.38740/>
- Min Yevmi Firâkike Yâ Hasenâ* (Nota Kâğıdı, 1997). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/min-yevmi-firakike-ya-hasena-belirsiz-muhayyer-v1-pdf.39075/>
- Müjde Müminler Size* (Nota Kâğıdı, 1981). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/mujde-muminler-size-ihsan-i-rahmandir-gelen-dursun-cakmak-acem-asiran-v2-pdf.39376/>
- Müjde Müminler Size* (Nota Kâğıdı, 1984). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/mujde-muminler-size-ihsan-i-rahmandir-gelen-dursun-cakmak-acem-asiran-v3-pdf.39377/>
- Ne Olayın Derviş Olsam* (Nota Kâğıdı, 1987). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/ne-olayin-dervis-olsam-ben-de-bir-hor-hakir-kulum-belirsiz-irak-v1-pdf.40552/>
- Öñüme Bir Cebel Düştü* (Nota Kâğıdı, 1993). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/onume-bir-cebel-dustu-belirsiz-hicaz-i-acem-hicaz-i-turki-hicaz-i-ussak-v1-pdf.43424/>
- Rifâî'nin Misli Yoktur* (Nota Kâğıdı, 1994). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/rifainin-misli-yoktur-belirsiz-saba-v2-pdf.44377/>
- Safha-yı Sadrında Dâim Âşıkın Efkârı Hu* (Nota Kâğıdı, 1985). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/safha-i-sadrinda-daim-asikin-efkari-hu-cihangiri-dede-ahmet-efendi-huseyni-v5-pdf.45082/>
- Sâlli Yâ Rabbi Alâ Ceddel Hüseyñ* (Nota Kâğıdı, 1987). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/salli-ya-rabb-i-ala-ceddel-huseyn-belirsiz-ussak-v1-pdf.45532/>
- Serdâr-ı Rûsûl Nûr-i Sübûl Hüsrev-i Bathâ* (Nota Kâğıdı, 1990). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/serdar-i-rusul-nur-i-subul-husrev-i-batha-dellalzade-beste-isfahan-v1-pdf.48465/>
- Seyrimde Bir Şehre Vardım* (Nota Kâğıdı, 1993). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/seyrimde-bir-sehre-varдим-ahmet-hatipoglu-tanburi-ussak-v1-pdf.50017/>
- Sultân-ı Kevneyn Kabrinden Kalkınca* (Nota Kâğıdı, 1990). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/sultan-i-kevneyn-kabrinden-kalkinca-selahattin-demirtas-acem-asiran-v1-pdf.50907/>
- Şâh-ı Merdânın Âvâzı* (Nota Kâğıdı, ts.). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/sah-i-merdanin-avazi-turna-derler-bir-kustadir-belirsiz-acem-kurdi-v1-pdf.51526/>
- Şeribtü Bî Ke'sil Üñsi* (Nota Kâğıdı, 1993). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/serib-tu-bi-kes-i-uns-i-mintin-bi-hamreti-zekai-dede-hicaz-v1-pdf.51929/>
- Şûride vü Şeydâ Kılan* (Nota Kâğıdı, 1989). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/suride-vu-seyda-kilan-yarin-cemalidir-beni-abdurrahman-nesib-efendi-seyh-seyyid-saba-v1-pdf.52705/>
- Şûride vü Şeydâ Kılan* (Nota Kâğıdı, 1991). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/suride-vu-seyda-kilan-yarin-cemalidir-beni-belirsiz-cargah-v1-pdf.52730/>
- Tâ Dil Verelden Sünbüle* (Nota Kâğıdı, 1984). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/ta-dil-verelden-sunbule-sunbuliler-derler-bize-mustafa-efendi-calakzade-acem-asiran-v5-pdf.52372/>
- Taştı Rahmet Deryâsı* (Nota Kâğıdı, 1992). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/la-ilaha-illallah-tasti-rahmet-belirsiz-saba-v1-pdf.37137/>
- Tende Cânım Canda Canânımdır Allah Hu Diyen* (Nota Kâğıdı, 1991). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/tende-canım-canda-canimindir-allah-hu-diyen-dincer-dalkilic-segah-v6-pdf.53146/>
- Türk Musikisi Klasiklerinden-Mevlevî Âyinleri*. 6-18 Cilt. İstanbul: İstanbul Konservatuarı Neşriyatı, 1934-1939.
- Türk Musikisi Klasiklerinden Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: İstanbul Konservatuarı Neşriyatı, 1933.
- Türk Musikisi Klasiklerinden İlahîler*. İstanbul: İstanbul Konservatuarı Neşriyatı, 1933.

- Ulu Tanrım Budur Senden Dileğim* (Nota Kâğıdı, 1985). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/ulu-tanrim-budur-senden-dilegim-aman-ya-hu-aka-gunduz-kutbay-neyzen-mahur-v1-pdf.53735/>
- Urumda Acemde Âşık Olduğum* (Nota Kâğıdı, 1990). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/rumda-urumda-acemde-asik-oldugum-yemen-ellerinde-veysel-karani-hasan-efendi-meydancik-imami-hafiz-zakir-suzinak-v4-pdf.44623/>
- Urumda Acemde Âşık Olduğum* (Nota Kâğıdı, 1991). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/rumda-urumda-acemde-asik-oldugum-i-belirsiz-segah-v3-pdf.44618/>
- Ümmîd-i Men Be-fadl-ı Hüdâvend-i Ekberest* (Nota Kâğıdı, 1989). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/ummid-i-men-be-fadl-i-hudavend-i-ekberest-cuneyt-kosal-nisabur-v1-pdf.54469/>
- Vardım Kırklar Yaylasına* (Nota Kâğıdı, 1996). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/vardim-kirkklar-yaylasina-gel-beri-ey-can-dediler-huseyin-sebilci-hafiz-ussak-v1-pdf.54714/>
- Varımı Ol Dosta Verdim* (Nota Kâğıdı, 1994). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/varimi-ol-dosta-verdim-han-u-manim-kalmadi-ali-aski-bey-beylikcizade-acem-v1-pdf.54780/>
- Vaslin Bana Hayat Verir Firkatin Memat* (Nota Kâğıdı, 1983). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/vaslin-bana-hayat-verir-firkatin-memat-osman-efendi-musullu-hafiz-huzzam-v1-pdf.54798/>
- Vech-i Yâre Düş Olan Âlemde Seyrân İstemez* (Nota Kâğıdı, ts.). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/vech-i-yare-dus-olan-alemde-seyran-istemez-belirsiz-rast-v2-pdf.54891/>
- Yâ Rab Garîb ü Bî-kesem* (Nota Kâğıdı, 1989). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/ya-rab-garib-u-bi-kesem-senden-meded-ali-aski-bey-beylikcizade-hicaz-v1-pdf.55158/>
- Yâ Resulallah Cemâlin Keşefe'd-dücâ Değil Mi* (Nota Kâğıdı, 1988). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/ya-resulallah-cemalin-kesefedduca-degil-mi-belirsiz-nikriz-v1-pdf.55360/>
- Yeter Dost Meclisinde Keşf-i Râz Et* (Nota Kâğıdı, 1990). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/yeter-dost-meclisinde-kesf-i-raz-et-belirsiz-ovic-v1-pdf.56798/>
- Yine Aşkın Sırrı Düştü Serime* (Nota Kâğıdı, 1989). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/yine-askin-sirri-dustu-serime-zekai-dede-acem-v2-pdf.57403/>
- Yürük Değirmenler Gibi Dönerler* (Nota Kâğıdı, 1990). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/yuruk-degirmenler-gibi-donerler-belirsiz-huseyni-v2-pdf.58422/>
- Zalimler El Vurup Hep Şimsîr-i Cân-rübâya* (Nota Kâğıdı, 1996). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/zalimler-el-vurup-hep-simsir-i-can-rubaya-huseyin-sebilci-hafiz-huzzam-v2-pdf.58697/>
- Zikreyle Hemân Cûşa Gelip Şâm ü Sehara* (Nota Kâğıdı, 1984). Divan Makam. <https://divanmakam.com/attachments/zikreyle-heman-cusa-gelip-sam-u-sehara-belirsiz-hicaz-uzzal-v1-pdf.59070/>

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Kansere Yönelik Dinî Yüklemeler Üzerine Nitel Bir Araştırma

A Qualitative Study on Religious Attributions Regarding Cancer

Emine KURT

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Bursa Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji

Bursa Technical University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Sociology

Bursa, Türkiye

emine.kurt@btu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8677-5864>

İbrahim GÜRSES

Prof. Dr. | Prof.

Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri

Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences

Bursa, Türkiye

igurses@uludag.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1424-4626>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 09.08.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 20.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Kurt, Emine-Gürses, İbrahim. "Kansere Yönelik Dinî Yüklemeler Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 842-869. <https://doi.org/10.14395/hid.1531151>

Yazar Katkı Oranları:

Araştırmanın Tasarımı: Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)

Araştırma -Veri Analizi-Doğrulama: Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)

Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)

Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi: Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışma için etik kurul izni, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'nun 29.06.2018 tarih ve 11 sayılı kararı ile alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazarlar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Author Contribution Rates:

Conceptualization: Author-1 (%70) - Author-2 (%30)

Data Curation: Author-1 (%70) - Author-2 (%30)

Investigation-Analysis-Validation: Author-1 (%70) - Author-2 (%30)

Writing: Author-1 (%70) - Author-2 (%30)

Writing - Review & Editing: Author-1 (%70) - Author-2 (%30)

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review. It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: Ethics committee permission for this study was received by the decision of Bursa Uludag University Social and Humanitarian Studies Research Ethics Committee dated 29.06.2018 and numbered 11. It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

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

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

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

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

A Qualitative Study on Religious Attributions Regarding Cancer*

Abstract

Cancer is a significant crisis that goes beyond being a global health issue marked by increasing incidence and mortality rates; it also encompasses psychosocial and spiritual dimensions. The existential and spiritual crises experienced by cancer patients are reflected in questions such as “Why me?”, “Why did I get cancer?”, and “Why did God give this to me?”. These inquiries reflect patients’ attempts to find meaning in their cancer journey. The search for meaning involves understanding the reasons behind a crisis and its impact on their lives. One way to address meaning is through causal attributions. In the context of cancer, various known causal factors can be identified, including environmental influences, bad luck, stress, heredity, diet, or specific carcinogens. On the other hand, in both life-threatening diseases such as cancer and daily life, people often go beyond secular explanations, such as lifestyle and bad luck. Many people turn to religious attributions, including “Allah’s will,” “destiny,” or “divine wisdom” to make sense of traumatic and overwhelming events in their lives. The search for meaning intensifies during distressing events such as disasters, death, and serious illnesses. Religion, as a comprehensive system of meaning, guides individuals in finding the answers they seek. Causal attributions affect the psychosocial well-being of cancer patients by shaping their sense of personal control. Referring to religious factors, such as “Allah’s will”, can enhance hope and a sense of control when facing cancer. Interpreting a traumatic event as having a divine purpose and seeking wisdom in it can increase psychosocial adjustment. In contrast, negative spiritual evaluations, such as spiritual conflict and perceiving God as punishing, can hinder adjustment. Therefore, understanding the causal attributions related to cancer is crucial for managing the disease and treatment approaches. The aim of this research is to examine causal explanations, including religious attributions that have significant connections with various aspects and dimensions of cancer in Muslim Turkish cancer patients. A phenomenological approach, one of the qualitative research designs, was adopted to understand the experiences and meanings patients attribute to the phenomenon of cancer. Data were collected through interviews with 11 female patients diagnosed with breast cancer who were receiving outpatient treatment at Bursa Ali Osman Sönmez Oncology Hospital. The data were analyzed subjected to content analysis using the MAXQDA 20 program. The findings categorized causal explanations for cancer into “non-religious attributions” and “religious attributions.” Non-religious attributions were coded as “stress and distress,” “heredity,” “smoking,” and “unhealthy diet.” Among these, “stress and distress” was the most frequent code, while “unhealthy diet” was the least frequent. Religious attributions were coded as “test”, “love”, “discipline”, and “destiny.” Among these, “test” was the most frequent religious attribution, while “destiny” was the least frequent. The study found that patients tended to make more religious attributions for cancer compared to non-religious ones, while also simultaneously referring to multiple factors (such as test and stress). This finding suggests that patients acknowledge both their own agency and Allah’s authority in the causes of cancer. Another significant result was that religious attributions played a crucial role not only in making sense of and explaining cancer but also as a source of coping and spiritual growth. Patients who perceived cancer as a test from Allah or a result of being loved by Allah felt more valued and accepted the illness more readily. This result shows that positive religious attributions increase self-esteem in cancer patients. The findings obtained within the limitations of this research indicate that religious attributions are a significant subject requiring further investigation in broader sample groups including different types and stages of cancer. Furthermore, to effectively plan support interventions and models for oncology spiritual counseling, which is still in its early stages in our country, it is suggested to conduct research on the relationship and meditating role of religious attributions with various variables, such as psychosocial adjustment, coping, depression, and anxiety.

Keywords: Psychology of Religion, Cancer, Attribution Theory, Religious Attribution, Meaning.

Kansere Yönelik Dinî Yüklemeler Üzerine Nitel Bir Araştırma**

Öz

Kanser, artan vaka sayıları ve mortalite oranlarıyla küresel düzeyde bir sağlık sorunu olmanın ötesinde psikososyal ve manevi boyutları da olan önemli bir krizdir. Hastalarda görülen “neden ben?”, “neden kanser oldum?”, “Tanrı, bunu neden bana verdi?” gibi sorgulamalar, kanserin bireyin anlam ve inanç dünyasını sarsan varoluşsal ve manevi bir kriz olduğunu göstermektedir. Kanserinin nedenine yönelik bu sorgulamalar ve arayış, hastanın kanser deneyiminde anlam bulma girişimini yansıtır. Anlam arayışı, bir krizin neden meydana geldiğini ve etkisinin ne olduğunu anlama ihtiyacını içerir. Anlamın ele alındığı yollardan birisi de nedensel yüklemelerdir. Kanser söz konusu olduğunda çevresel faktörler, şans, stres, kalıtım, diyet veya belirli kanserojenler gibi bilinen

* This article was produced from the doctoral thesis titled “Studying of the Effect Spiritual Counseling Applications on Anxiety and Quality of Life in Cancer Patients” (Bursa, 2021), which was carried out under Bursa Uludağ University Social Sciences Institute.

** Bu makale, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak gerçekleştirilen “Kanser Hastalarında Manevi Danışmanlık Uygulamalarının Kaygı ve Yaşam Kalitesi Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi” (Bursa, 2021) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

çok sayıda nedensel faktör sıralanabilir. Diğer taraftan hem kanser gibi yaşamı tehdit eden hastalıklarda hem de günlük hayatta insanlar sadece yaşam tarzı ve şans gibi seküler yüklemelerde bulunmazlar. Pek çok insan gündelik yaşamda sıradan olaylar yanında, travmatik ve kendilerini çaresiz bırakan olayların nedenlerini açıklamada “Allah’ın takdiri, hikmet, kader, Tanrı’nın iradesi” gibi dini yüklemelerde bulunurlar. Özellikle afetler, ölüm ve ciddi hastalıklar gibi hayatın elem verici olayları karşısında insanın anlam arayışı derinleşir. Burada geniş bir anlam sistemi olarak din, insana aradığı cevapları bulmada yol gösterir. Nedensel atıflar, kanser hastalarında kişisel kontrol duygusuyla ilişkili olarak psikososyal iyilik halini etkilediği gibi “Allah’ın takdiri, Tanrı’nın iradesi” gibi dini/manevi faktörlere atıfta bulunma kanser karşısında umut ve kontrol duygusunu güçlendirebilir. Travmatik bir olayı hayra yorma ve bunda hikmet arama, psikososyal uyumu arttırırken; manevi çatışma, cezalandırıcı ve gazap eden Tanrı algısı gibi olumsuz manevi değerlendirmeler uyumu zorlaştırabilir. Dolayısıyla kanser hastalarında, kansere ilişkin nedensel atıfların bilinmesi ve anlaşılması hastalık sürecinin seyri ve tedavi yaklaşımları açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle bu araştırmanın amacı, Müslüman Türk kanser hastalarında, kanserin çeşitli yön ve boyutlarıyla önemli bağlantıları olan nedensel açıklamaları ve bu açıklamalar içinde dinî yüklemelerin yerini incelemek olarak belirlenmiştir. Araştırma yöntemi olarak hastaların kanser olgusuna ilişkin “yaşantılarını ve anlamlarını ortaya çıkarabilmek” amacıyla nitel araştırma desenlerinden, fenomenolojik yaklaşım esas alınmıştır. Veriler, Bursa Ali Osman Sönmez Onkoloji Hastanesi’nde ayakta tedavi gören ve meme kanseri tanısı almış 11 kadın hasta ile yapılan mülakatlar sonucunda elde edilmiştir. Elde edilen veriler, MAXQDA 20 programı kullanılarak içerik analizine tabi tutulmuştur. Araştırma sonucunda kansere yönelik nedensel açıklamalar, “dinî olmayan yüklemeler” ve “dinî yüklemeler” şeklinde iki kategoriye ayrılmıştır. Dinî olmayan yüklemeler, “stres ve sıkıntı”, “kalıtım”, “sigara” ve “sağlıksız beslenme” olarak kodlanmıştır. Bunlar içinde frekansı en yüksek kod “stres ve sıkıntı” olurken en düşük kod “sağlıksız beslenme” olmuştur. Dinî yüklemelerde ise “imtihan”, “sevgi”, “terbiye” ve “takdir” şeklinde dört kod tanımlanmıştır. Dinî yüklemeler içinde frekansı en yüksek atıf “imtihan” iken en düşük atıf ise “takdir” olmuştur. Bu çalışmada yer alan hastaların, kansere yönelik nedensel açıklamalar içinde dinî yüklemelere, diğer yüklemelere göre daha fazla yönelindikleri ancak başta dinî yüklemeler olmak üzere aynı anda birden fazla faktöre (imtihan, stres vb.) atıfta buldukları tespit edilmiştir. Bu bulgu hastaların, kanserin nedenleri üzerinde hem kendilerinin hem de Allah’ın bir yetkisi olduğunu kabul ettikleri şeklinde yorumlanmıştır. Bu araştırmanın çalışma grubu bağlamında ulaşılan bir başka önemli sonuç ise dinî yüklemeler, kanseri anlamlandırma ve açıklama yanında başa çıkma ve manevî gelişim kaynağı olarak da önemli bir role sahiptirler. Ayrıca kanseri, “Allah’tan gelen bir imtihan” ya da “Allah’ın sevgili kulu olma”nın bir sonucu olarak anlamlandıran hastaların, Allah yanında bir kul olarak kendilerini daha değerli hissettikleri ve hastalığı daha kolay kabullendikleri belirlenmiştir. Bu sonuç, kanser hastalarında olumlu dinî yüklemelerin, benlik saygısının artması yönünde bir etki oluşturduğunu göstermektedir. Bu araştırmanın sınırlılıkları bağlamında elde edilen bulgu ve sonuçlar, kanser hastalarında başta dinî yüklemelerin, farklı kanser türlerini ve evrelerini içeren geniş örneklem gruplarında ileri düzey araştırmalarla incelenmesi gereken önemli bir konu olduğunu göstermektedir. Ayrıca ülkemizde henüz yolun başında olan onkoloji manevi danışmanlığı için etkin destek müdahaleleri ve modellerin planlanabilmesi için dinî yüklemeleri ve bunların farklı değişkenlerle (psiko-sosyal uyum, başa çıkma, depresyon, kaygı vb.) ilişkisini ve aracı rolünü ele alan araştırmalar yapılması önerilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Kanser, Atıf Kuramı, Dinî Atıf, Anlam.

Giriş

Günümüzde kanser, teşhis ve tedavideki gelişmelere rağmen “çağın vebası” olarak anılmaktadır. Bu nedenle metaforik olarak Ortaçağ’da vebaya biçilen “kara ölüm” betimlemesi¹, modern çağda kansere yönelik algıları da şekillendirmektedir. Toplumsal algıda kanser tanısı almanın ölümün kıyısında olmak ve acı ile eş değer tutulması, bireyin ruh ve anlam dünyasını sarsarak kanseri, varoluşsal ve manevi bir krize dönüştürmektedir.

Bu kriz süreci, hastalarda “bu neden benim başıma geldi?”, “kanser olmak için ne yaptım?”, “kanser olmama neden olan faktörler neler?” gibi sorgulamaları beraberinde getirir.² Kanserinin neden olduğu sorusuna bir yanıt sağlayan nedensel bir analiz hastanın, kanser deneyiminde anlam bulma girişimini yansıtır. Anlam arayışı, bir krizin neden meydana geldiğini ve etkisinin ne

¹ Serap Sarıbaş, “Geçmişten Günümüze Veba Hastalığı ve Kolektif Bilinç: ‘Çağımızın Vebası’ Söyleminin Kökenleri”, *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 6/42 (2019), 2470-2485.

² Jo Anne Dumalaon-Canaria vd., “What Causes Breast Cancer? A Systematic Review of Causal Attributions among Breast Cancer Survivors and How These Compare to Expert-Endorsed Risk Factors”, *Cancer Causes & Control* 25/7 (2014), 771-785.

olduğunu anlama ihtiyacını içerir.³ Bu bağlamda yükleme kuramları⁴ da tehdit edici veya travmatik bir olayın ardından insanların olan biteni anlama, açıklama, tahmin etme ve kontrol için yüklemelerde bulunacağını savunur.⁵

Araştırmalar, kanser hastalarında nedensel yüklemelerin kansere yönelik anlamlandırma, başa çıkma ve uyum süreçleri⁶ ile ilişkili olduğu yönünde önemli bulgular içermektedir.⁷ Aynı zamanda bazı araştırmalar, kanserlerinin nedenini kontrolleri dahilinde algılayan bireylerin, hastalıklarının nedeni olarak gördükleri davranışları değiştirme olasılıklarının daha yüksek olduğunu göstermektedir.⁸ Bu hastaların tedaviyi takiben diyet, egzersiz gibi yaşam tarzında olumlu değişikliklere gittikleri belirlenmiştir.⁹

Dinî bağlamda yapılan “Allah’ın takdiri, hikmet arama, hayra yorma” gibi olumlu yüklemelerin ise kanser karşısında umut ve kontrol duygusunu güçlendirebileceği¹⁰ ancak Tanrı’nın gazabı ya da cezası gibi olumsuz yüklemelerin de psikososyal uyumu zorlaştırabileceği tespit edilmiştir.¹¹ Kanserli hastalarda “Tanrı tarafından terk edilmiş ya da cezalandırılmış” olduklarına yönelik inanış ve açıklamalar manevi bir çatışma hali olarak değerlendirilmektedir. Manevi çatışmanın ise stres, kaygı, depresyon ve umutsuzluk gibi ruh sağlığını olumsuz yönde etkileyen faktörlerle ilişkili olduğu gösterilmiştir.¹² Bu bulgular çerçevesinde, kanser hastalarında fiziksel ve psikolojik süreçlerin anlaşılmasına yönelik çabalar yanında dinî boyutta yaşanan uyum ve çatışmaları yansıtması açısından dinî yüklemelerin yönünün ve mahiyetinin anlaşılmasına yönelik çabaların da önemli olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Ülkemizde Din Psikolojisi alanında yükleme kuramı çerçevesinde ilk ampirik araştırmalar; üniversite öğrencilerinde “din ve nedensel yüklemeler” arasındaki ilişkiler¹³, 1999 Marmara Depremi sonrası “doğal afetler ve din”¹⁴ ve engellilik¹⁵ gibi bağlamlarda doğrudan ya da dolaylı

³ Shelley E. Taylor, “Adjustment to Threatening Events: A Theory of Cognitive Adaptation”, *American Psychologist* 38/11 (1983), 1161-1173.

⁴ Fritz Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations* (New York: John Wiley & Sons Inc., 1958), 79-124; Harold H. Kelley, “Attribution Theory in Social Psychology”, *Nebraska Symposium on Motivation*, ed. D. Levin (Lincoln: University of Nebraska Press, 1967), 192-237.

⁵ Paul Wong-Bernard Weiner, “Why People Ask ‘Why’ Questions and the Heuristics of Attributional Search”, *Journal of Personality and Social Psychology* 40 (1981), 650-663.

⁶ Taylor, “Adjustment to Threatening Events”; Terry Lynn Gall-Cynthia Bilodeau, “‘Why Me?’ – Women’s Use of Spiritual Causal Attributions in Making Sense of Breast Cancer”, *Psychology & Health* 32/6 (2017), 709-727.

⁷ Taylor, “Adjustment to Threatening Events”; Terry Lynn Gall-Cynthia Bilodeau, “‘Why Me?’ – Women’s Use of Spiritual Causal Attributions in Making Sense of Breast Cancer”, *Psychology & Health* 32/6 (2017), 709-727.

⁸ Leah M. Ferrucci vd., “Causal Attribution Among Cancer Survivors of the 10 Most Common Cancers”, *Journal of Psychosocial Oncology* 29/2 (2011), 121-140.

⁹ Erin S. Costanzo vd., “Common-Sense Beliefs about Cancer and Health Practices Among Women Completing Treatment for Breast Cancer”, *Psycho-Oncology* 20/1 (2011), 53-61.

¹⁰ J. Swinton vd., “Moving Inwards, Moving Outwards, Moving Upwards: The Role of Spirituality during the Early Stages of Breast Cancer”, *European Journal of Cancer Care* 20/5 (2011), 640-652.

¹¹ Kenneth I. Pargament vd., “The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE”, *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000), 519-543.

¹² Neal Krause vd., “Spiritual Struggles and Resting Pulse Rates: Does Strong Distress Tolerance Promote More Effective Coping?”, *Personality and Individual Differences* 98 (2016), 261-265; William D. Winkelman vd., “The Relationship of Spiritual Concerns to the Quality of Life of Advanced Cancer Patients: Preliminary Findings,” *Journal of Palliative Medicine* 14/9 (2011), 1022-1028.

¹³ Recep Yaparel, “Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 275-299; Asım Yapıcı, “Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü,” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003), 127.

¹⁴ Ali Köse-Talip Küçükcan, *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme* (Ankara: İSAM, 2000), 63-159.

¹⁵ Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005), 119-255; Naci Kula, “İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevî Desteğin Önemi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 73-94.

olarak ele alınmıştır. Kovid-19 salgınıyla birlikte konuyla ilgili araştırmalar¹⁶ ivme kazanmıştır. Kronik hastalarla yapılan sınırlı sayıdaki çalışmalarda¹⁷ ise dinî yüklemelere, hastalığın nedenleri ve anlamlandırılması bağlamında kısmen değinilmiştir.

Dolayısıyla yerli literatürde, kanser ve dinî yüklemeler bağlamında yapılan önceki çalışmalar hem nicelik bakımından oldukça az sayıdadır hem de bunlar içinde nedensellik ve dinî yüklemeler, ikincil ya da alt amaçlar arasında sınırlı düzeyde ele alınmıştır. Bu nedenle Müslüman Türk kanser hastalarında kansere yönelik dinî yüklemeleri merkeze koyan, konu ve kapsamıyla literatürde önemli bir boşluğu dolduracağı umulan bu araştırmanın amacı; kanser hastalarında, kanserin çeşitli yön ve boyutlarıyla önemli bağlantıları olan nedensel açıklamaları ve bu açıklamalar içinde dinî yüklemelerin yerini incelemek olarak belirlenmiştir. Araştırmanın amacı bağlamında cevap aranan sorular ise “kanser hastalarının, kanseri açıklamada kullandıkları dinî ya da dinî olmayan yüklemeler nelerdir?”, “hastalar, hangi tür yüklemeleri (dinî/seküler) daha fazla kullanmaktadır?”, “hastalar, nedensel açıklamaları, belirli bir bağlam çerçevesinde mi yapmaktadırlar?” ve “kanser hastalarında dinî yüklemelerin işlevsel olarak rolü nedir?” olarak belirlenmiştir.

1. Kavramsal Çerçeve

Kanser, biyolojik olarak “herhangi bir doku ya da organdaki bazı hücrelerin kontrolsüz bir şekilde çoğalması” olarak tanımlanır. Bu hücrelerin anormal bir şekilde sürekli çoğalmaya devam etmesi sonucunda “tümör” adı verilen yapılar oluşur. Kanser hücreleri yakındaki dokuları istila etmesi ya da vücudun uzak doku ve organlarına ulaşarak yeni tümörler oluşturması ise metastaz olarak adlandırılır.¹⁸ Dolayısıyla kanser, belirsizlik ve öngörülemezliği de içeren bir doğaya sahiptir ve pek çok yaygın faktörle ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. DSÖ (Dünya Sağlık Örgütü), kanser oluşum nedenlerini genetik faktörler yanında fiziksel (ultraviyole ve iyonlaştırıcı radyasyon), kimyasal (tütün, asbest, arsenik vb.) ve biyolojik (HPV, hepatit B vb.) karsinojenler şeklinde sıralamıştır. Ayrıca tütün ve alkol kullanımı, sağlıksız diyet, fiziksel hareket azlığı ve hava kirliliği risk faktörleri arasında sayılmaktadır.¹⁹ Özellikle modern yaşam tarzının yaygınlaşmasıyla birlikte değişen beslenme ve tüketim alışkanlıkları kanseri, küresel bir sağlık sorunu haline dönüştürmüştür. 2022’de dünya çapında yaklaşık 20 milyon yeni tanı ve 9,7 milyon kansere bağlı ölüm vakası kayıtlara geçmiştir. Nüfus artışı ve yaşlanmada öngörülen değişikliklere dayanarak 2050 yılında 35 milyondan fazla yeni kanser vakasının ortaya çıkacağı tahmin edilmektedir.²⁰ Dünyada ve ülkemizde kansere bağlı ölümler ise solunum ve dolaşım sistemi hastalıklarından

¹⁶ Hasan Kaplan vd., “Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma,” *Turkish Studies* 15/4 (2020), 579–598; Asım Yapıcı, “Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler”, *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020), 117–172; Mehmet Emin Kalgı, “Koronavirüs Salgını ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 111–132; Mehmet Emin Kalgı, “Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma,” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 131–150.

¹⁷ Aişe Cifçi, *Hastalıklarla Başa Çıkma Dinin Rolü: Kanser Hastaları Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007), 44–64; Muharrem Çifta, *Kanser Hastalığı ile Başa Çıkma Dinî İnanç ve Tutumların Rolü: Kosova Örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014), 81–96; Halil Apaydın vd., “Hastalık Sürecinde Bireylerin Dinî Eğilimlerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 5–51; Nevzat Gencer, *Hemodiyaliz Hastalarında Dindarlık ve Öznel İyi Oluş* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 181; Rabia Coşgun-Behlül Tokur, “Ağır Hastalarda Dinî Başa Çıkma”, *Journal of Analytic Divinity* 6/2 (2022), 122–144; Salihanur İnal-Orhan Gürsu, “Kanser Hastalığını Kabul, Anlamlandırma ve Açıklamada Manevi Danışmanlık Hizmetlerinin Etkisi”, *Turkish Academic Research Review* 8/2 (2023), 957–977; Nur Cesur-Ali Ayten, “Hemodiyaliz Hastalarında Travma Sonrası Manevi Gelişim Üzerine Nitel Bir Çalışma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 155–186.

¹⁸ National Cancer Institute (NIH), “Understanding Cancer” (Erişim 03 Kasım 2024).

¹⁹ WHO, “Cancer”.

²⁰ Freddie Bray vd., “Global Cancer Statistics 2022: GLOBOCAN Estimates of Incidence and Mortality Worldwide for 36 Cancers in 185 Countries”, *CA: A Cancer Journal for Clinicians* 74/3 (2024), 229–263.

sonra ikinci sırada gelmektedir.²¹ DSÖ verilerine göre 2020’de küresel düzeyde kansere bağlı ölüm vakası, yaklaşık 10 milyon iken bu rakamın 2040 yılında, 16 milyon civarında olacağı tahmin edilmektedir.²²

Kanser, küresel düzeyde artış ve tedavi maliyetleri gibi sayısal verileri içeren bir hastalık olmanın ötesinde hasta ve yakınları için hayatı, hemen hemen bütün katmanlarıyla etkileyen bir olgudur. Kanser tanı ve tedavisiyle hayatı kesintiye uğrayan birey, bu süreçte fiziksel ve psikososyal boyutta; ağrı, iştahsızlık, yorgunluk, günlük yaşam etkinliklerini sürdürmede yaşanan zorluklar başta olmak üzere depresyon, umutsuzluk, kaygı, damgalanma, iş yaşamına dönüşte uyum güçlüğü ve sosyal geri çekilme gibi çok sayıda problemle yüzleşir.²³

Kanser hastaları tüm bu problemlerle yüzleşebilmek ve üstesinden gelebilmek için destek ve umut arayışı içindedirler. En önemli destek kaynaklarından birisi olan din ise hastaların bu zorlu süreçle başa çıkmalarında, stres ve kaygılarını azaltmada, kontrol, umut ve anlam duygusunu yeniden kazanmalarında yardımcı olur.²⁴ Kanser hastalarıyla yapılan farklı araştırmalar da bu çerçevede olumlu sonuçlar ortaya koymaktadır. Bir araştırmaya göre Allah’a olan inancın; kanseri anlamlandırmada ve hastalıkla başa çıkmada hastalara güç verdiği tespit edilmiştir.²⁵ Genç kanser hastalarıyla yapılan bir çalışmada, hastalığı Allah’tan gelen bir imtihan olarak görenler, tedaviyi de ruhsal bir arınma ve gelişme süreci olarak değerlendirmişlerdir. Hastalığı bir ceza olarak gören bireylerin ise duygusal anlamda daha fazla suçluluk yaşadıkları belirlenmiştir. Hastalarda kanseri kabullenme, iyileşmeye olan inanç ve umudu korumada Allah’a olan bağlılığın güçlü bir etkisi olduğu bulunmuştur. Bireyin kontrolü dışındaki durumlarda Allah’a ve O’nun kendisi hakkındaki hükmüne teslim olması, kontrol kaybı nedeniyle ortaya çıkabilecek kaygıyı da düşürmektedir.²⁶ Benzer bir bulguya, kemoterapi gören kanser hastalarında yapılan bir çalışmada da ulaşılmıştır. Buna göre kanserin Tanrı’nın kontrolünde olduğu yönündeki değerlendirmeler, daha yüksek özgüven ve daha düşük distresle ilişkili bulunmuştur.²⁷ Özellikle ölümcül hastalıklar, afetler, kayıp ve yaslar gibi travmatik yaşantılar karşısında insanın anlam arayışı derinleşir. Burada geniş bir anlam sistemi olarak din, insana aradığı cevapları bulmada ve “acı verici olayları daha kolay anlamlandırmada” yol gösterir.²⁸

İnsan, hayatı boyunca bir anlam ve amaç bulma arayışı içindedir. Bu arayışın ardında ise insanın çevresini kontrol etme isteği, belirsizlikten kurtulma çabası ya da anlamlı ve amaçlı bir hayat sürme arzusu vardır.²⁹ İnsanın bu çabaları ve yaşamsal olaylar hakkında yapmış olduğu nedensel açıklamaları, yükleme (atıf) kuramının konusunu oluşturur. Ancak *nedensel açıklamalar*, bir anlamlandırma çabasını ifade ettiği için *yükleme kuramı*, aynı zamanda bir “anlam oluşturma”

²¹ Başara vd., *Sağlık İstatistikleri Yıllığı 2021*, 33-34.

²² World Health Organization (WHO), “Global Cancer Observatory” (Erişim 14 Temmuz 2023).

²³ Aysun Babacan Gümüş, “Meme Kanserinde Psikososyal Sorunlar ve Destekleyici Girişimler”, *Meme Sağlığı Dergisi* 2/3 (2006), 108-114; Memnun Seven vd., “Kanser Tanısı Alan Hastaların Yaşadığı Fiziksel ve Psikolojik Semptomların Belirlenmesi”, *TAF Preventive Medicine Bulletin* 12/3 (2013), 219-224; Melike Özkan-Semiha Akın, “Kanserli Hastalarda Yorgunluğun Fonksiyonel Yaşam Kalitesi Üzerindeki Etkisinin Değerlendirilmesi”, *Florence Nightingale Hemşirelik Dergisi* 25/3 (2017), 177-192; Eunmi Ahn vd., “Impact of Breast Cancer Diagnosis and Treatment on Work-Related Life and Factors Affecting Them”, *Breast Cancer Research and Treatment* 116/3 (2009), 609-616.

²⁴ Ahmet Albayrak vd., “Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019), 364.

²⁵ Fawwaz Alaloul vd., “Spirituality in Arab Muslim Hematopoietic Stem Cell Transplantation Survivors: A Qualitative Approach”, *Cancer Nursing* 39/5 (2016), E39-E47.

²⁶ Tarık Tuncay, *Genç Kanser Hastalarının Hastalık Deneyimlerinin Güçlendirme Yaklaşımı Temelinde Analizi: Bir Model Önerisi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 84-85.

²⁷ Richard A. Jenkins-Kenneth I. Pargament, “Cognitive Appraisals in Cancer Patients,” *Social Science & Medicine* 26/6 (1988), 625-633.

²⁸ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 60-61.

²⁹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 59.

kuramıdır. Yükleme süreci, bir şeyleri anlamlı hale getirmenin başlangıcıdır ve bu sürecin yalnızca küçük bir aşamasıdır.³⁰

Atıf ya da yükleme terimi; içinde yaşadığımız dünya ve bireysel eylemlerimiz hakkında yaptığımız çıkarsamaları ve nedensel açıklamaları ifade eder.³¹ Atıfta bulunmak, meydana gelen olayı, bir dizi açıklama veya anlama indirgeyerek belirsizliği ortadan kaldırmaya, dünyayı ise düzen ve emniyet içinde algılamaya yardımcı olur.³² Tüm yükleme teorileri; “insanların deneyimlerini anlamlandırmak ve tanık oldukları olayların nedenlerini anlamak için ‘neden’ sorusuna bir yanıt bulmaya” çalıştıkları varsayımıyla başlar. Buna göre insanlar, deneyimlerini ve olayları nedenlere atfederek -yani nedensel yüklemeler yaparak- açıklamaya çalışırlar.³³

Yükleme kuramının kurucu ismi Fritz Heider olarak kabul edilir ve kuramı “naif psikoloji” ya da “sağduyu psikolojisi” olarak adlandırılır. Ona göre insanlar, bir davranışı anlamak için içsel/eğilimsel (kişilik, tutum, karakter, güdü, çaba, yetenek vb.) ya da dışsal/durumsal faktörlere (işin güçlüğü, şans vb.) yükleme yaparlar.³⁴ Naif psikoloji, insanların dünyayı “neden-sonuç” ilişkisine göre anlamlandırma eğiliminde olduğunu varsayar.³⁵ Biyolojik olarak tehdit edici, zarar veya acı verici bir durumla karşılaşan tüm yüksek organizmalar, doğrudan kaçınma ya da uyuma davranışı sergiler. Ancak insan biyolojik varlığının ötesinde kendisini etkileyen olayların nedenlerini ve sonuçlarını bilmek ister. Kanser gibi tehdit edici hastalıklarda, olayın ne olduğunu ve neden olduğunu bilmenin verdiği rahatlık ise bireyin uyum ve kontrol duygusunu güçlendirebilir.³⁶ Ancak bir anda kanser tanısıyla yüzleşmek, bireyin kendi bedeni ve genel olarak yaşamı üzerindeki kontrol duygusunu zayıflatabilir. Buna göre hasta açısından yaşamını tehdit eden kanseri yönetmek ve olaya bir anlam yüklemek, kontrol duygusu kazanma ve uyum süreci açısından önemlidir. Kanser söz konusu olduğunda kalıtım, diyet veya belirli kanserojenler gibi bilinen bir dizi neden sıralanabilir. Ancak bir hasta açısından kanserin gerçek nedeni, kendi kişisel anlam dünyasında şekillendiği³⁷ gibi hastanın kansere ilişkin deneyiminden ve yaşadığı kültürden de etkilenir.³⁸ Diğer taraftan gerek kanser gibi yaşamı tehdit eden hastalıklarda gerekse sosyal dünyada insanlar sadece karakter, şans gibi seküler yüklemelerde bulunmazlar. Pek çok insan gündelik yaşamda sıradan olaylar yanında sıkıntılı ve kendilerini çaresiz bırakan olayların nedenlerini açıklamada dinî atıflara yönelir.³⁹

Genel yükleme teorisini, din psikolojisine uyarlayan Spilka ve arkadaşları; dinî yüklemelerin, seküler yüklemelere göre tercih edilmesinde etkili olan dört faktöre vurgu yapmaktadırlar. Bunlardan birincisi “atfedenin özellikleri”dir. Burada bireyin dindarlık eğilimi, almış olduğu dini eğitim, yaşam deneyimleri, yetiştiği aile yapısı, Tanrı tasavvuru vb. faktörlerden söz edilebilir. Ayrıca yüklemeler üzerinde bireyin dinî eğilimiyle ilişkili olarak din dilinin etkisi oldukça fazladır. Çünkü dindar bireyler, tecrübe ve yaşantılarını dinî terimlerle ifade etmeye meyillidirler. İkinci

³⁰ Ralph W. Hood vd., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (New York: The Guilford Press, 2009), 13.

³¹ M. H. Miner-J. McKnight, “Religious Attributions: Situational Factors and Effects on Coping”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 38/2 (1999), 274–286.

³² Taylor, “Adjustment to Threatening Events”, 1161.

³³ Bernard Spilka vd., “A General Attribution Theory for the Psychology of Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 24/1 (1985), 1–20.

³⁴ Elliot Aronson vd., *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018), 204–206; Şennur Kışlak, *Cinsiyet, Evlilik Uyumu, Depresyon ile Nedensel ve Sorumluluk Yüklemeleri Arası İlişkiler Üzerine Bir Araştırma* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 5–9.

³⁵ Jeff Greenberg vd., *Sosyal Psikoloji* (Ankara: Palme Yayınevi, 2023), 125.

³⁶ Hood vd., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, 17–18.

³⁷ Taylor, “Adjustment to Threatening Events”, 1162.

³⁸ Seul Ki Park vd., “Causal Attributions in Breast Cancer Patients Planning to Undergo Adjuvant Endocrine Therapy”, *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18/11 (2021), 5931.

³⁹ Ali Ayten, *Tanrı’ya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 16.

faktör “atfedenin içsel durumu”dur. Buna göre bireyler tarafından dinî açıklamaların tercih edilmesi; kullanışlı ve kolay ulaşılabilir mahiyette olduğunda, diğer insanlar tarafından sevilip takdir edileceklerini hissettiklerinde, kendi kontrol mekanizmalarını güçlendirdiğine ve özsayıgılarını beslediğine inandıklarında daha olasıdır. Üçüncü faktör “olayın özellikleri”dir. Bireyler, hayatı tehdit eden ve güvenlik ihtiyacının yoğun olarak hissedildiği olaylarda dinî yüklemelerde bulunabilir. Dördüncü faktör ise “olayın içerisinde bulunduğu durum”dur. Buna göre bir hadisenin meydana geldiği ortam ya da durum, yüklemeleri etkilemektedir. Örneğin bir eğlence etkinliğinde kalp krizi geçiren birey için yapılan yüklemelerle, ibadet ederken kalp krizi geçiren birey için yapılan yüklemeler farklılık gösterebilmektedir. İbadet esnasındaki birey için “sevgili kul, seçkin kul” gibi açıklamalar yapılırken diğeri için “günahkâr kul” vb. açıklamalar söz konusu olabilmektedir.⁴⁰

Müslüman bir toplumda dinî yüklemelerde “Allah’ın takdiri, hikmet, kader” gibi kavramlar öne çıkarırken, Hristiyan bir toplumda “Tanrı’nın iradesi, asli günah, şeytan işi” gibi kavramlar öne çıkar.⁴¹ Bu bağlamda nedensel açıklamaların, dinin ayırt edici özelliği olduğu ifade edilebilir. Çünkü pek çok din, kutsal metinleri vasıtasıyla insanlara evrenin ve insanın “niçin ve nasıl” yaratıldığı, çekilen sıkıntı ve acıların nedeni gibi pek çok soruya yönelik yanıtlar ve açıklamalar sunar.⁴² Bu nedenle dinin, “her şeyin derinliğinde bulunan anlamı keşfetmede en büyük güç olduğu” söylenebilir.⁴³ Beklenmedik acı verici olaylar ve krizler karşısında birey, öncelikle durumu anlamaya yönelik birincil değerlendirmelerde (yükleme) bulunur, sonrasında ise kendi yönelim, kapasite ve başa çıkma becerilerini anlamaya yönelik ikincil değerlendirmelerde bulunur. Dinler, birincil değerlendirmeler bağlamında genel bir çerçeve sunar. Buna göre olay ve krizler; Tanrı’dan gelen bir rahmet ya da gazap, İlahi takdir, İlahi bir ceza, Tanrı’nın bir uyarısı ya da imtihanı gibi yüklemeler yapılarak anlamlandırılır. İkincil değerlendirmeler bağlamında ise din, krizler karşısında bireyin nasıl davranması ve başa çıkması gerektiğine ilişkin (sabır, dua vb.) açıklamalarda bulunarak yol gösterir.⁴⁴ Kansere örneğinde nedensel atıflara odaklanan çalışmaların bulguları, hastaların genel olarak şans olgusuna, yaşam tarzı (hormon kullanımı, sağlıksız diyet vb.), biyolojik (kalıtım vb.) ve çevresel (hava kirliliği, toksinler vb.) faktörlere daha fazla yüklemeye yaptığını,⁴⁵ dinî ve manevi yüklemelerin ise ya hiç dile getirilmediği ya da çok düşük düzeyde⁴⁶ kaldığını göstermektedir. Diğer taraftan az da olsa bunun aksini gösteren araştırma bulguları vardır. Örneğin meme kanseri tanısı almış Yahudi kadın hastalardan oluşan bir örnekte, dinî yüklemelerin öne çıktığı görülmektedir. Katılımcıların %60’tan fazlası kanser olmalarına ilişkin “Tanrı” ve “kader” olgusuna atıf yapmışlardır.⁴⁷ İran’da yapılan bir başka çalışmada da hastalar, kanser olma nedenlerini Allah’ın takdiri olarak açıklamışlardır. Ayrıca

⁴⁰ Bernard Spilka vd., “Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atf Teorisi”, çev. Ali Kuşat, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 181-188; İbrahim Gürses, “Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 370-371.

⁴¹ Michael B. Lupfer vd., “The Use of Secular and Religious Attributions to Explain Everyday Behavior”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 31/4 (1992), 486-503; Gürses, “Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, 367.

⁴² Spilka vd., “A General Attribution Theory for the Psychology of Religion”, 1.

⁴³ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 60-61.

⁴⁴ Kenneth Pargament, “Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru”, çev. Ahmet Albayrak, *Tabula Rasa* 3/9 (2003), 212-215.

⁴⁵ Barbara J. Lowery vd., “Causal Attribution, Control, and Adjustment to Breast Cancer”, *Journal of Psychosocial Oncology* 10/4 (1993), 37-53; Ferrucci vd., “Causal Attribution Among Cancer Survivors of the 10 Most Common Cancers”, 124-125.

⁴⁶ Kimberly S. Wold vd., “What Do Cancer Survivors Believe Causes Cancer? (United States)”, *Cancer Causes & Control* 16/2 (2005), 115-123.

⁴⁷ Lea Baidar-Moshe Sarell, “Perceptions and Causal Attributions of Israeli Women with Breast Cancer Concerning Their Illness: The Effects of Ethnicity and Religiosity”, *Psychotherapy and Psychosomatics* 39/3 (1983), 136-143.

kanserin, Allah'ın bir imtihanı olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁸ Ülkemizde ise kanser türü farklı hastalarla yapılan bir araştırmada katılımcıların büyük çoğunluğu tarafından “hastalığın gerisindeki gücün” Allah olduğu ifade edilmiş, daha sonra sırasıyla stres ve genetik gibi faktörlere atıf yapılmıştır.⁴⁹ Bu çalışmalar bağlamında Batı kültürlerine mensup örneklem gruplarında seküler ve biyolojik yüklemelerin, Doğu kültürlerinde ise dinî/manevi yüklemelerin daha fazla kullanıldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla kanser hastalarında nedensel atıflar; başta sahip oldukları dinî inançlar ve kültür olmak üzere bireysel deneyimler, bilimsel ve teknolojik gelişmeler, hastanın içinde bulunduğu zaman dilimi gibi birçok faktöre bağlı olarak şekillenir.

2. Yöntem

Kanser hastalarıyla yürütülen bu çalışmada, nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırmaya gönüllü olarak dâhil olan hastaların kanser olgusuna ilişkin “yaşantılarını ve anlamlarını ortaya çıkarabilmek” amacıyla da nitel araştırma desenlerinden “fenomonoloji (olgubilim)”⁵⁰ deseninden yararlanılmıştır.

2.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, amaçlı örnekleme yöntemlerinden “ölçüt örnekleme yöntemi”⁵¹ kullanılarak belirlenmiştir. Çalışma grubunda yer alan katılımcılar, Bursa Ali Osman Sönmez Onkoloji Hastanesi’nde “meme kanseri tanısıyla ayaktan tedavi gören” 11 gönüllü kadın hastadan oluşmaktadır. Tablo 1’de araştırmanın çalışma grubuna ilişkin sosyo-demografik ve tanısal özellikleri gösterilmiştir.

Tablo 1. Çalışma Grubunun Demografik ve Tanısal Özellikleri

Katılımcı	Yaş	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Tanı Üzerinden Geçen Süre	Evre	Tedavi Aşaması
K-1	36	Evli	İlkokul	13 Ay ve üzeri	Evre IV	KT-RT
K-2	51	Bekar	Lise	13 Ay ve üzeri	Evre IV	HYT
K-3	40	Evli	İlkokul	6-12 Ay	Evre II	HYT
K-4	51	Evli	İlkokul	6-12 Ay	Evre IV	RT
K-5	61	Evli	İlkokul	6-12 Ay	Evre III	RT
K-6	52	Evli	Üniversite	6-12 Ay	Evre I	RT
K-7	31	Evli	İlkokul	13 Ay ve üzeri	Evre IV	RT
K-8	65	Evli	İlkokul	6-12 Ay	Evre I	RT
K-9	38	Evli	İlkokul	6-12 Ay	Evre II	RT
K-10	42	Evli	İlkokul	6-12 Ay	Evre II	KT
K-11	45	Evli	İlkokul	6-12 Ay	Evre II	KT

KT: Kemoterapi

RT: Radyoterapi

HYT: Hedefe Yönelik Tedavi

Tablo 1’deki verilere göre çalışma grubunun yaş ortalaması 46,5 olarak bulunmuştur. Çalışma grubunu oluşturan katılımcılar, genel olarak evli ve ilköğretim mezunudur. Kansere ilişkin tanısal özellikleri bakımından çalışma grubunda ilk tanı üzerinden 6-12 ay geçen katılımcı sayısının (n=8), 13 ay ve üzeri geçen (n=3) katılımcılara göre daha fazla olduğu görülmektedir. Çalışma grubunun kanser evrelerine göre dağılımı incelendiğinde Evre II ve Evre IV’te yoğunlaşma

⁴⁸ Fariba Taleghani vd., “Coping with Breast Cancer in Newly Diagnosed Iranian Women”, *Journal of Advanced Nursing* 54/3 (2006), 265-272.

⁴⁹ Çifçi, *Hastalıklarla Başa Çıkma Dinin Rolü: Kanser Hastaları Örneği*, 54.

⁵⁰ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 66.

⁵¹ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 116.

olduğunu, tedavi aşamasına yönelik veriler ise radyoterapi alan hastaların daha fazla olduğunu göstermektedir.

2.2. Verilerin Toplanması

Nitel yaklaşımı esas alan bu çalışmada, verilerin toplanması amacıyla “yarı yapılandırılmış görüşme formu” kullanılmıştır. Formda yer alan soruların; araştırmanın amaç ve kapsamına uygunluğunu, uygulanabilirliğini ve anlaşılabilirliğini belirlemek amacıyla uzman (onkoloji uzmanı bir tıp doktoru ile çalışma alanları psikoloji, din psikolojisi ve eğitim olan üç öğretim üyesi) görüşü alınmıştır. Uzman görüşleri çerçevesinde görüşme formuna son hali verilerek uygulama için gerekli izinler alınmıştır. Bu araştırma, “*Bursa Uludağ Üniversitesi Araştırma ve Yayın Etik Kurulları Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu*” kararı ve “*T.C. Bursa Valiliği İl Sağlık Müdürlüğü*” uygulama izni ile Bursa Ali Osman Sönmez Onkoloji Hastanesi’nde gerçekleştirilmiştir.

Uygulama sürecinde katılımcılar, araştırma hakkında bilgilendirilmiş ve kendilerinden araştırmaya gönüllü katılım konusunda gerekli onam ve izinler alınarak görüşmeler başlatılmıştır. Görüşmeler, katılımcıların hastanedeki tedavi gün ve saatleri esas alınarak planlanmış ve hastane yönetiminin uygun gördüğü sakin bir ortamda yapılmıştır. Tahsis edilen mekânın uygun olmadığı durumlarda ise görüşmeler, hastane bahçesi ya da hastaneye yakın çevrede bulunan kafe vb. ortamlarda gerçekleştirilmiştir. Veri kaybının en aza indirilmesi amacıyla katılımcıların izniyle ses kaydı alınmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme formunda hastaların yaş, hastalık süresi, tedavi aşaması gibi demografik ve tanısal özelliklere ait sorular ile “kansere tanısı olmadan önce travmatik bir yaşantınız oldu mu?”, “size göre neden kansere yakalandınız?” gibi kansere ilişkin nedensel açıklamaların açığa çıkarılmasını amaçlayan sorulara yer verilmiştir. Özellikle nedensel açıklamalara yönelik soruda seküler ya da dinî bağlamda yanıtlara ilişkin yönlendirme olmaması açısından “din” ibaresi kullanılmamıştır.

2.3. Geçerlik ve Güvenirlik

Bu çalışmada nitel araştırmalarda iç geçerliği (inandırıcılık) sağlamaya yönelik önerilen stratejiler⁵² arasından çeşitleme, uzman incelemesi ve katılımcı teyidinde başvurulmuştur. Araştırmada mülakatın (görüşme) yanında gözlem yöntemi de kullanılarak veri toplama yönteminde çeşitleme yapılmıştır. Uzman incelemesi stratejisine yönelik olarak araştırmanın farklı aşamalarından elde edilen veri ve analizler, araştırma sürecinin başından itibaren kendilerinden danışmanlık ve destek alınan uzmanların görüş ve değerlendirmelerine sunulmuştur.

Araştırmanın dış geçerliğini (aktarılabirlik, transfer edilebilirlik) sağlamak amacıyla⁵³ araştırmanın katılımcıları, ortamı, aşamaları vb. hakkında gerekli bilgilerin verilmesine özen gösterilmiştir. Aynı zamanda araştırma sonuçları, konuyla ilgili literatürde yer alan araştırma bulgularıyla karşılaştırılmıştır.

Araştırmanın iç güvenirliliğini (tutarlılık) sağlanması amacıyla bulgular bölümünde, ilgili kod ve kategoriler altında katılımcı ifadelerine yer verilmiştir. Böylece tematik analizler, betimsel analiz bulgularıyla da zenginleştirilmiştir.⁵⁴ Görüşmelere ait verilerin kodlama ve analizinde bilgisayar programının (MAXQDA 20) kullanılmış olması da araştırmanın dış güvenirliliğini sağlamaya

⁵² Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 281-283.

⁵³ Ahmet Güler vd., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015), 383.

⁵⁴ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 287.

yönelik bir başka uygulamadır.⁵⁵ Son olarak araştırmada dış güvenilirliği (teyit edilebilirlik) sağlamak amacıyla da veri toplama ve analiz yöntemleri hakkında bilgi verilmesine⁵⁶ özen gösterilmiştir.

2.4. Verilerin Analizi

Bu araştırmada verilerin analizinde, “betimsel analiz” ve “içerik analizi” yöntemleri kullanılmıştır. Betimsel analiz, yüzeyseldir.⁵⁷ Burada amaç, verilerin belli bir düzen içinde doğrudan alıntılarla tanımlanması ve yorumlanmasıdır. Diğer taraftan içerik analizi, daha derinlemesine ve sistematik bir analiz biçimi olup sistematik bir düzen dâhilinde kavram ve kategoriler oluşturma işlemidir.⁵⁸

Bu araştırmanın içerik analizi sürecinde, öncelikle yarı yapılandırılmış görüşmelerden elde edilen verilere ait ses kayıtlarının, metne dönüştürme işlemi gerçekleştirilmiştir. Transkript edilen ve düzenlenen hastalara ait görüşme metinleri, “katılımcı” sözcüğünün baş harfi ve görüşme tarihi dikkate alınarak “K-1, K-2, K-3...” şeklinde kodlanmıştır. Daha sonra ilgili metinler, Word dosyası olarak kodlama işlemi için “MAXQDA 20” analiz programına aktarılmıştır. Gerekli analiz ve işlemler bu program üzerinden yapılarak veriler; kod, kategori ve tema halinde düzenlenmiştir.

Bu araştırmada verilerin analizinde “genel bir çerçeve içinde yapılan kodlama” biçimi tercih edilmiştir. Bu tür kodlamada tümdengelimci bir yaklaşımla veri analizinden önce genel bir kuram ya da kavramsal çerçeve etrafında hazır temalar ve kod listesi kullanılarak analiz yapılır. Ancak bu kodlama türünde tümevarımcı yaklaşım da esas alınarak yeni kodlar oluşturulabilir ya da yeni kodlara göre eski kodlar değiştirilebilir.⁵⁹ Bu araştırmada ise verilerin kodlanmasında, atıf kuramlarının genel çerçevesinden yararlanılarak hem tümdengelimci hem de tümevarımcı yaklaşım biçimi esas alınmıştır. Ayrıca çalışma, katılımcıların doğrudan alıntılarını içeren betimsel bulgularla desteklenmiştir.

2.5. Bulgular

Bu bölümde araştırmaya dâhil olan hastaların, kansere yakalanma nedenleri ve hastalığa yönelik yapmış oldukları yüklemelere ilişkin bulgulara yer verilmiştir. Analiz edilen bulgular kapsamında oluşturulan tema “kansere yönelik yüklemeler” başlığıyla ele alınmıştır.

Tablo 2. Kansere Yönelik Yüklemeler

Kategori	Kod	Frekans (f)
Dinî Olmayan Yüklemeler	Stres ve Sıkıntı	7
	Kalıtım	3
	Sigara	3
	Sağlıksız Beslenme	1
Dinî Yüklemeler	İmtihan	8
	Sevgi	5
	Terbiye	3
	Takdir	1

Tablo 2’de kansere yönelik atıflar temasına ait kategoriler gösterilmiştir. Bu kategoriler; “dinî olmayan yüklemeler” ve “dinî yüklemeler” şeklinde adlandırılmıştır. Katılımcılar tarafından nedensel açıklamalarda dinî yüklemelerin daha fazla kullanıldığı belirlenmiştir.

⁵⁵ Güler vd., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 388.

⁵⁶ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 285-286.

⁵⁷ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 243.

⁵⁸ Güler vd., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 333.

⁵⁹ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 244-250.

2.5.1. Dinî Olmayan Yüklemeler

“Dinî olmayan yüklemeler” kategorisinde 4 kod tanımlanmıştır. Bu kodlar; “stres ve sıkıntı”, “kalıtım”, “sigara” ve “sağlıksız beslenme” şeklinde adlandırılmıştır. Bunlar içinde frekansı en yüksek kod “stres ve sıkıntı” olurken en düşük kod “sağlıksız beslenme” olmuştur. Bu kodun tanımlandığı hasta tarafından yanmış yağın, yemek yapımında tekrar tekrar kullanılmasının kansere sebep olabileceği dile getirilmiştir.

2.5.1.1. Stres ve Sıkıntı

Frekansı en yüksek olan “stres ve sıkıntı” kodu altında kanser, genellikle hastalık öncesi dönemde aile ve iş yaşamında ortaya çıkan stresli ve sıkıntılı yaşantılarla ilişkili tutulmuştur. Bu yaşantılar arasında aşağıdaki örnek alıntıda olduğu gibi aile içi problemler, daha fazla öne çıkmıştır:

Hayatta buna etkenler olmadı mı, çok oldu. Yani yaşadıklarım hiç kolay değildi. Ama Allah’a isyan anlamında değil. Şu ana kadar da yaşadığım sıkıntılar çok büyük. Eşim, sinirlendi mi sofraları devirirdi...Bayram gelirdi, beni babamın evine göndermezdi...Allah affetsin...Benim ailevi, aile içinde yaşadıklarımın buna sebep olduğunu düşünüyorum. (K-4, 51)

Kanseri; stres ve sıkıntıya atfeden hastaların, kanserin nedenlerine ilişkin toplumda yerleşmiş olan genel algıyı yansıttıkları görülmektedir. Diğer taraftan hastaların söylemlerinde stres ve sıkıntının ortaya çıkmasında etkili olan olay ya da kişiler söz konusudur. Dolayısıyla kanser, bireyin kontrolünün dışındaki bir faktöre atfedilmektedir. Aşağıda yer alan katılımcı ifadesinde bunun teyid edildiğini görmek mümkündür:

Ben hastalığın stresten, üzüntüden olduğunu düşünüyorum...Bu hastalık stresten, sıkıntıdan geliyor, diyorlar. Öyle duyuyoruz, öyle diyorlar, öyle kabulleniyoruz...Ben bilmiyorum. Hastalığımın 4-5 ay önce çok üzülüm. İftira attılar bize. Ben o ara, ne yedim ne içtim. (K-9, 38)

Aşağıdaki katılımcının ise kendisini tanımlamada kullandığı terminoloji, kaygılı bir kişiliği çağrıştırmaktadır. Literatürde kaygı; evham, kuruntu, sıkıntı, tasa, gerginlik vb. kavramlar çerçevesinde tanımlanan olumsuz bir ruh halidir.⁶⁰ Diğer taraftan uzun süre devam eden strese bağlı olarak da kişide gerginlik, endişe, alınganlık gibi belirtiler ortaya çıkabilmektedir.⁶¹ Bu hastanın yapmış olduğu açıklamalar çerçevesinde sahip olduğu kaygı ya da stresi ölçmek mümkün değildir. Ancak hasta tarafından, hassas bir kişiliğe sahip olmanın ve sıkıntıları içe atmanın, kanseri tetikleyen bir faktör olabileceğine dair bir atıf yapılmıştır:

Ben, her şeyi çok sıkıntı yapan biriyim. Şimdi bu durumu da çok hassas bir insan olmama bağlıyorum. Yani her şeyden çok etkilenen bir insanım. Olaylardan...Ufacık şeyleri kendi içinde büyüten bir insanım. Hani..Sürekli onu tekrarlayan...Yani böyle beyni yer gibi. Yani her şeyi...Ama bende kendi içimde...Dışarıya yansıtmadan...Sıkıntım bile olsa kendi içimde yaşarım. Dışarıya çok yansıtmayı sevmiyorum. Yani rahatsız etmeyi sevmiyorum... (K-6, 52)

Artan nüfus, küçülen sosyal ilişkiler, artan çevre kirliliği, azalan yeşil alanlar, bozulan tarım arazileri vb. nedenlerle kentlerin sağlıklı ve sürdürülebilir bir yaşam sunmaktan uzaklaştığı söylemi yaygındır. Bu nedenle kent insanı, sağlıklı kalabilmek için organik üretime ve köy

⁶⁰ Tülin Tunç-Rana Özen Kutanis, “Doktor ve Hemşirelerde Kaygı Nedenleri: Bir Üniversite Hastanesi Örneği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi* 6/13 (2015), 62-71.

⁶¹ İlker Kaba, “Stres, Ruh Sağlığı ve Stres Yönetimi: Güncel Bir Gözden Geçirme”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 73 (2019), 63-81.

hayatına özendirilmektedir. Buna rağmen bir katılımcının kansere yakalanma nedenini, köy hayatının zorlukları ve sıkıntılarıyla ilişkili tutması manidar bulunmuştur:

Bu hastalık yaşadığım sıkıntılardan da olabilir. Bizim orda yaylaya gidiyorsun, mal sağıyorsun, inek sağıyorsun. Onun işini gücünü yapıyorsun. Ondan da olabilir, dedim işte. Köyde işimiz çok bizim. O yüzden de olabilir. Tezek alıyorsun, bahçe yapıyorsun, bağ yapıyorsun. İnek gütmeye gidiyorsun yani otlatmaya. (K-5, 61)

2.5.1.2. Kalıtım

Bazı hastalar ise kansere yakalanma nedenlerini ailelerinde görülen kanser vakalarına bağlayarak kalıtsal faktörleri öne çıkarmışlardır. Henüz genç sayılabilecek yaşta olan bu hastanın, ilk tanıyı aldığı anda nedensel sorgulamalara başladığı, doktorla olan diyalogundan anlaşılmaktadır:

Doktora sordum: 'Doktor bey, ben neden rahatsızlandım? Ben iki çocuğumu da çok stresli doğum yaptım. İkisini de ödeme yaptım. Ondan mı kaynaklandı acaba vücudumda?' Doktor, 'yok, seninki aileden gelme' dedi. Babamda da vardı, o da akciğerdeydi. Kaybettik. Doktor, 'babandan değil, annenden' dedi. Annemin soyunda varmış. (K-3, 40)

2.5.1.3. Sigara

Araştırmada sigara kullanımı da belirgin bir kod olarak ortaya çıkmıştır. Kansere yakalanmasını sigara kullanımına atfeden bir hasta, tanı sonrası metaforik olarak sigarayı gömdüğü törenle birlikte hastalıkla kararlı bir mücadele içine giriş sürecini de ayrıntılı olarak paylaşmıştır. Hastanın sigara üzerinden kanseri açıklama tarzının içinde, aynı zamanda bir başa çıkma yönelimini de barındırdığını söylemek mümkündür:

Ben sigara kullanıyordum. Çok fazla olmasa da haftada bir paket bitiriyordum. Hem maddi olarak cebime dokunuyordu hem de sağlığıma. Kanser olduğumu öğrendiğim gün arkadaşımın eşi, köye götürdü. Biz ceviz fidanı yetiştiriyoruz. Köye gittik işte, toprak dolduruyoruz aşıladıklarımıza. Sonra sigara yaktım. Arkadaşım dedi ki "canım, bırak artık bunu, sen bana kanser çıkarsam sigarayı bırakacağım, demiştin". Tamam, dedim. Ama şimdi hiç dokunma, daha yeni yakmışım, bunun keyfini bir çıkarayım, bak bu son olacak dedim. Tamam, dedi. Ben içtim, bitirdim. Toprağı açtım, sigarayı içine koydum, gömdüm. Dedim, ben seni gömdüm ama ben buraya gömülmeyeceğim. Bak dedim, bitti. Bitiş, o bitiş. (K-10, 42)

Bu araştırmada dinî olmayan yüklemeler içinde stres ve sıkıntı faktörlerine daha fazla yüklemeye yapıldığı tespit edilmiştir. Benzer şekilde literatürde yer alan çalışmalarda da seküler yüklemeler içinde stres faktörü, oldukça önemli bir yere sahiptir. Over (yumurtalık) kanseri hastaların dâhil edildiği bir çalışmada da ilk sırada stres olmak üzere diyet ve genetik faktörlerine atıf yapılmıştır.⁶² Örneklem grubunu meme kanserli hastaların oluşturduğu bir başka çalışmada da kanserin olası nedenleri stres, sağlıksız diyet ve egzersiz eksikliği olarak sıralanmıştır.⁶³

DSÖ tarafından kanserin nedenleri arasında genetik faktörler sayılmış, ancak stres faktörüne yer verilmemiştir.⁶⁴ Buna rağmen toplumsal algı, stresi tüm hastalıkların nedeni olarak kabul etmektedir. Stresin kanser etiolojisindeki rolü ise tartışmalıdır. Literatürde stresin kansere

⁶² D. E. Stewart vd., "The Views of Ovarian Cancer Survivors on Its Cause, Prevention, and Recurrence", *Medscape Women's Health* 6/5 (2001), 5.

⁶³ Park vd., "Causal Attributions in Breast Cancer Patients Planning to Undergo Adjuvant Endocrine Therapy", 6.

⁶⁴ WHO, "Cancer" (Erişim 6 Nisan 2024).

neden olduğuna dair bilim camiasında ortak bir fikir birliği yoktur.⁶⁵ Birtakım araştırmalar ise strese bağlı psikososyal faktörlerin kanser insidansını ve sağkalımı olumsuz bir şekilde etkilediğine yönelik bulgular içerirken⁶⁶ klinik bir çalışma ise kronik stresin, kanserli dokunun büyümesinde ve yayılmasında etkili olabileceğini göstermektedir.⁶⁷ Bu durumun strese bağlı hormonların, bağışıklık sisteminin fonksiyonlarını bozarak vücudun savunma direncini zayıflatmasıyla ilişkili olabileceği düşünülmektedir.⁶⁸ Şüphesiz hastalar stres olgusuna yönelik bu tartışmalardan haberdar değiller. Ancak günümüzde yaşam tarzının bir yansıması olarak stresin, hemen hemen tüm bedensel ve ruhsal problemlerin baş aktörü olarak ilan edildiğinden haberdar oldukları anlaşılmaktadır.

Bu araştırmada dinî olmayan yüklemelerde “stres ve sıkıntı” faktöründen sonra frekansı en yüksek diğer iki atıf ise “kalıtım” ve “sigara” olmuştur. Yabancı ve yerli literatürde yapılan çalışmalar, ilk sıralarda olmasa bile kalıtım faktörünün ve sigara kullanımının, nedensel açıklamalar içinde genel olarak dile getirildiğini göstermektedir. Kanser başta olmak üzere MS ve inmeli hastalarla yapılan bir çalışmada da dinî olmayan nedensel açıklamaların “baz istasyonu, zor hayat koşulları, ailevi sıkıntılar, fazla alkol ve sigara tüketmek, sağlıklarına dikkat etmemek, kendilerine fazla yüklenmek, stres faktörleri” olarak sıralandığı belirlenmiştir.⁶⁹ Kanser türü farklı olan hastalarda yapılan bir başka çalışmanın bulguları ise çevresel faktörlere daha fazla atıf yapıldığını sonrasında sırasıyla sigara, kötü şans ve stresin geldiğini göstermektedir.⁷⁰ Sistematik bir inceleme çalışmasında da meme kanserli hastalar tarafından yapılan atıfların kalıtım, çevresel faktörler, stres ve kader olarak sıralandığı belirlenmiştir.⁷¹

Bu araştırmanın çalışma grubunu spesifik olarak meme kanseri kadın hastaların oluşturması da nedensel açıklamaları şekillendirmektedir. Meme kanseri riskinde genetiğin önemli olması, strese birlikte “kalıtım” faktörünü öne çıkarmıştır. Örneğin akciğer kanserinde sigaranın risk faktörü olması hasebiyle bu hastalarla yapılan çalışmalara göre de atıflar içinde sigara ilk sıralarda⁷² gelmektedir.

Bu araştırma bağlamında, ailesinde ve yakın akrabalarında kanser öyküsü olan hastaların kalıtıma, böyle bir geçmişi olmayanların ise strese daha fazla vurgu yaptıkları belirlenmiştir. Ortaya çıkan bu bulgu hastaların, genetik faktörlerin kanser oluşumundaki rolüne ilişkin farkındalıklarını da göstermektedir. Her geçen gün hastalıkların nedenleri, tanı, teşhis ve tedavileri konusunda tıp alanında yeni gelişmeler yaşanmakta ve bilgi birikimi artmaktadır. Günümüzde internet, sosyal medya gibi kaynaklar vasıtasıyla kanser alanında yaşanan bu gelişmelere erişim sağlamanın kolay olması; ayrıca sağlık politikaları gereği düzenlenen kamu spotları, seminer, toplantı gibi etkinliklerle toplumun her kesimine ulaşma çabası nedeniyle kanser konusundaki bilgi, bilinç ve farkındalığın arttığı düşünülmektedir. Tüm bunların ise kansere yönelik nedensel açıklamalar üzerinde de etkisi olduğu gözlenmektedir.

⁶⁵ Wold vd., “What Do Cancer Survivors Believe Causes Cancer?”, 122.

⁶⁶ Yoichi Chida vd., “Do Stress-Related Psychosocial Factors Contribute to Cancer Incidence and Survival?”, *Nature Clinical Practice. Oncology* 5/8 (2008), 466–475.

⁶⁷ Susan K. Lutgendorf vd., “Vascular Endothelial Growth Factor and Social Support in Patients with Ovarian Carcinoma”, *Cancer* 95/4 (2002), 808–815.

⁶⁸ Yixin Liu vd., “Stress and Cancer: The Mechanisms of Immune Dysregulation and Management”, *Frontiers in Immunology* 13 (2022), 1–15.

⁶⁹ Coşgun-Tokur, “Ağır Hastalarda Dini Başa Çıkma”, 140.

⁷⁰ Ferrucci vd., “Causal Attribution Among Cancer Survivors of the 10 Most Common Cancers”, 134.

⁷¹ Dumalaon-Canaria vd., “What Causes Breast Cancer?”, 771.

⁷² Hermann Faller vd., “Causal Attribution and Adaptation among Lung Cancer Patients”, *Journal of Psychosomatic Research* 39/5 (1995), 619–627; Linda McKenna Gulyan-Fatma Youssef, “Attribution of Blame for Breast and Lung Cancers in Women”, *Journal of Psychosocial Oncology* 28/3 (2010), 291–301.

2.5.3. Dinî Yüklemeler

“Kansere yönelik yüklemeler” teması içinde “dinî yüklemeler”, toplam frekans sayısı bakımından bu temanın en büyük kategorisi olmuştur. “Dinî yüklemeler” kategorisine ait dört farklı kod ortaya çıkmıştır. Buna göre hastalığa yönelik dinî yüklemeler içinde “imtihan” ve “sevgi”, frekans sayısı olarak hastalarda en fazla tanımlanan ilk iki kod olmuştur. Diğer yüklemeler ise “ terbiye edilme” ve “takdir” kodları altında toplanmıştır.

2.5.3.1. İmtihan

“İmtihan” koduna ilişkin aşağıda bazı hastaların ifadelerine yer verilmiştir. Bu ifadelerde kansere yönelik yapılan dinî yüklemeler, doğrudan “sınav”, “sınama”, “imtihan” gibi kavramlarla açıklanmıştır:

Hasta olunca birincisi imtihandayız, dedim. İmtihan dünyasındayız. Herkes imtihan dünyasında, sadece biz değil yani. (K-3, 40)

Yaşlı bir hasta, “imtihan” ve “Allah’ın sevdiği kul olma” olgusunu bir arada değerlendirerek hastalığa yönelik olumsuz tutumların yersiz olduğunu dile getirmektedir:

Kimisi öfkeli oluyor, sinirli oluyor, niye ben rahatsızlandım diye söyleniyor. (Allah korusun) bana geleceğine başkasına gelse olmaz mıydı, diyorlar. Niye bana geldi? Öyle bir şey yok. Rabbim, sevdiği kula vermiş. Sınav... (K-8, 65)

Görece daha genç olan bir başka katılımcı da yukarıdaki hastanın yaklaşımına benzer şekilde sürekli sınanma halinde olmayı, Allah’ın sevgisinin bir tezahürü ve bir lütfu olarak değerlendirmektedir:

Bazen de demek ki Cenab-ı Hakk’ın sevdiği kuluymuşum ki bununla imtihan ediyor, bununla sınıyor, diyorum. Bundan önce de benim oğlum var, 10 yaşında, o rahatsızlandı. Kalbi delikti, damarı dardı. Bu zamana kadar onunla uğraştık. Şimdi o bitti, ben başladım. Demek ki Cenab-ı Allah’ın sevdiği kuluyum ki bir şeylerle sınıyor yani. Başına bir şey gelmiyorsa, bir sıkıntın, derdin yoksa Cenab-ı Allah, beni sınamıyor diye üzülecekmişsin daha. Böyle anlatıyor hocalar, bilmiyorum. (K-9, 38)

Dinî açıklama tarzı olarak bazı katılımcıların, “imtihan ve Allah’ın sevgili kulu olma” olgularını birlikte kullanmaları, iki olgu arasında kurdukları güçlü bağ ile ilişkilendirilebilir. Burada hastaların imtihan olgusuna yaklaşım tarzı, aynı zamanda bireyin Allah tasavvurunun da yansımaları olarak okunabilir. Çünkü “her şeyi gören, bilen, gücü yeten, yaratan ve hesaba çeken” Allah tarafından imtihana çekilen bir insan vardır.⁷³

Kur’an-ı Kerim imtihanlara, sabır ve metanet gösterenlere Allah katında büyük mükâfatlar olduğunu müjdeler.⁷⁴ Bu müjdelerin farkında olan genç bir hasta ise yaşadığı sıkıntıların Allah’tan gelen bir sınav ve bu sınavın ise Cennet’e giden bir yol olduğunu düşünmektedir:

Ben, belki bir yerde bir şeyim vardı da Rabbim, bana bunu verdi. Sınıyor, belki dedim. Çok sınavdan geçtim. Dediğim gibi eşim, oğlum, babam...Çok sınavlardan geçtim... Şey düşünüyorum...Belki de Rabbim, Cennetinden yer açmak için bana bunları veriyor. Ben öyle düşünüyorum. Ama ceza olarak görmüyorum. (K-10, 42)

⁷³ Naci Kula, “Engellilik Açısından Tanrı Tasavvurunun Önemi ve İmtihan Kavramının Anlam Alanı”, *J. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2016), 115.

⁷⁴ Kur’an Yolu (Erişim 16 Eylül 2024), el-Bakara 2/155, et-Tegâbün, 64/15.

Bireyin hayatını alt üst eden trajik olayları anlama ve anlamlandırmada başvurulan dinî referanslar içinde “imtihan” kavramı başta gelir.⁷⁵ İmtihan, İslam inancında bir Müslümanın hayatının her ânı için var olan bir olgudur. Buna göre bir Müslüman, gün içerisinde yeme-içme gibi bedensel ihtiyaçlarını temin etmesinden diğer insanlarla olan toplumsal faaliyetlerine kadar her eyleminde bir imtihanıdır. Kayıplar, afetler ve ölümcül hastalıklar gibi ağır imtihanlar ise bir kulun Rabb’ine olan bağlılık ve sadakatının derecesini ortaya koyar. Kur’an-ı Kerim insanın bu dünyada “korku, açlık, mal, can, ürünlerden eksiltme”⁷⁶ ile imtihan edileceğini bildirir. Yine “O, hanginizin daha güzel iş yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı”⁷⁷ ayeti ile insana, varoluş gayesinin ve hayatın amacının imtihan olduğu hatırlatılır.⁷⁸ Dindar insan, yaşadığı acı ve trajik olayları bir imtihan olarak gördüğünde her şeyin mutlak sahibi olan Yüce Yaratıcısına sığınır. İmtihana gösterdiği sabır ve tahammülün karşılığında Yaratıcısı tarafından mükafatlandırılacağı düşüncesi ise ruhunu teskin eder. Böylece trajik olayın yıkıcı etkisinden korunmuş olur.⁷⁹ Tabii olarak trajik olaylar karşısında “İlahi iradenin iş başında olduğu” algısı ve olayın bir imtihan olarak değerlendirilmesi ise bireyin dayanma gücünü arttıran ve başa çıkmayı kolaylaştıran bir etkiye sahiptir.⁸⁰ Ayrıca hastalar nezdinde “imtihan” kavramının devam eden bir süreci ifade ettiği, “ceza” kavramının ise bir sürecin sonucu olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda hastalık onlar için bir ceza değil, “Yüce Allah”ın onlara olan sevgisinin bir göstergesi olarak “imtihan”dır.

2.5.3.2. Sevgi

Bu kod çerçevesinde katılımcılar kanser hastalığını, doğrudan “Allah’ın sevdiği bir kul olma”ya atfetmişlerdir. Buna göre hastalık ve dertler, Allah’ın sevdiği kullarının manevi derecesini yükseltmek için vermiş olduğu bir mükâfattır. Ancak bir hastanın aşağıdaki ifadeleri, bu mükâfatın Allah’ın sevgisini hak edecek eylemlerde bulunan kişilere ait olduğu yönündeki bir inanişi ima etmektedir:

Babam akciğer kanseriydi. Bir sene çok güzel yaşadı. 3-4 ay çok sıkıntılı yaşadı. Babamın arkasında çok koştum, ben. Bir de çalışıyordum. Gecemi gündüz ettim. Hiç böyle yorulmadım, demedim. Allah’ıma benim için çok dua etti. Her köşede beni gelin olarak görürdü. Evlendirmeden öldü. Hep dua etti, bana. Anneme diyordu, “hanım, bak şu köşede kızımız gelin olmuş. Çocukları yanında”. Hep öyle gördü. Herhalde dedim, onun yüzü suyu hürmetine Rabbim beni mükafatlandırıyor. Allah-u Teala, sevdiği kullarına derdi vermiş. (K-3, 40)

Hastalığı “Allah’ın sevdiği bir kul olma”ya bağlayan bazı katılımcılar da “ceza ve sevilen kul olma” arasında bir ayırım yapmaktadırlar. Bu ayırım aynı zamanda hastaların rastgele dinî yüklemeler yapmadığını, yüklemelerin bilişsel bir çerçevede şekillendirildiğini göstermektedir:

Vallahi yaşadıklarımı ceza olarak görmüyorum. Allah’la ilgili yani Allah beni cezalandırdı, yani öyle görmüyorum. Allah, sevdiği kuluna dert vermiş zaten. Öyle düşünüyorum. (K-4, 51)

⁷⁵ Kula, “Engellilik Açısından Tanrı Tasavvurunun Önemi ve İmtihan Kavramının Anlam Alanı,” 115.

⁷⁶ Bk. el-Bakara, 2/155.

⁷⁷ el-Mülk, 67/2.

⁷⁸ Necmi Karlı, “Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 178-179.

⁷⁹ Muammer Cengil, “Depresyonu Önlemede Dini İnançın Koruyucu Rolü”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (2003), 129-152.

⁸⁰ Behlül Tokur, *Stres ve Din* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017), 117-118.

Seven, koruyan ve yardım eden bir Tanrı tasavvuruna sahip bireylerin yüksek düzeyde benlik saygısı yanında kendilerini sevmeye değer hissetme gibi eğilimleri de yüksektir.⁸¹ Kansere gibi travmatik yaşantıların bireyin benlik saygısına zarar verdiği, ancak olumlu Tanrı tasavvuruna sahip bireylerde dinî yüklemelerin bu zararı telafi etmede ve olumlu kendilik algısı geliştirmede etkili olduğu⁸² görülmektedir. Bireyin mevcut krizde hikmet araması, İlahi gücün sevgi ve desteğini görmesi yönüyle dinî yüklemelerin, dini başa çıkma sürecinde aktif bir role sahip olduğu ifade edilebilir. Pargament'e göre de başa çıkma eylemleri olayın mahiyetine göre "Tanrı'dan gelen bir uyarı" ya da "Tanrı'nın bireyi desteklemeye çalıştığına farkına varma" olarak algılandığında bilişsel değişimi; "Tanrı'dan uzak düşme" ya da "Tanrı'nın gazabının bir tezahürü" olarak algılandığında ise duygusal değişimi içerebilir.⁸³ Ayrıca yüce bir güç tarafından korunup gözetildiği hissi, huzur ve terapi etkisi oluşturabilmektedir.⁸⁴ Dolayısıyla hastalığı, Allah'ın sevgisinin bir tezahürü olarak anlamlandırmak, hastaların kansere uyum ve mücadelelerini kolaylaştırarak motivasyonlarını ve iyilik hallerini arttırmaktadır.

2.5.3.3. Terbiye

"Dinî yüklemeler" kategorisinde kansere yapılan atıflardan birisi de "Allah'ın terbiye etmesi" olmuştur. Hastalar ile yapılan görüşmelerde bu uyarının, günahların karşılığı ya da bir ceza olarak algılanmadığı bilakis Allah'ın sevdiği bir kuluna, kendisini toparlaması için bir fırsat sunması ya da Allah'ın kulunu terbiye etmesi şeklinde algılandığı belirlenmiştir. Buna göre bir hasta kansere yakalanmasında kendisi için bir hayır olduğunu ifade etmiş ve kanseri, aklını başına toplaması için Allah'ın bir uyarısı olarak değerlendirmiştir:

Benim için bu hastalık, hakkımda çok hayırlı imiş. Yani böyle şeyler düşünmeyecektim. Daha farklı düşünecektim. Eve şunu alayım, şurayı tamir ettireyim...Öyle şeylerin peşinde koşacaktım. Allah, benim aklımı başıma getirdi. (K-2, 51)

Benzer şekilde bir başka hasta da kanseri; terbiye olma, güç ve yenilenme için bir fırsat olarak görmektedir. Diğer bir deyişle bu hastalar için kanser, travma sonrası güçlenmenin anahtarı olmuştur.

İnternette bir çocuğun şöyle dediğini duydum: "Benim için bu hastalık, Allah'tan gelen bir hediyedir, diyor. Bana vermiştir ki benim gücümü arttırdı, kendimi terbiye edebildim". Aynı zamanda insan, terbiye oluyor. Allah-u Teala, her zaman kullarıyla. Yeter ki biz, O'na yönelelim. O her zaman bizimle. (K-1, 36)

Bu genç hastanın, kanseri "Allah'tan gelen bir hediye" olarak tanımlaması ve Allah'ın yakınlığını hissetmesi, sevgisi ve merhametiyle kullarını gözetken bir Allah tasavvurunun göstergesi olarak da yorumlanabilir. Dindar olsun ya da olmasın insan, kendini aciz ve çaresiz hissettiğinde merhametiyle her şeyi kuşatan, kudret sahibi Allah'a daha fazla yönelmektedir. Özellikle ölümle yüzleşme, çeşitli afetler ve hastalıklar karşısında ortaya çıkan çaresizlik durumlarında varoluşu çöken insan "kendi akıbetine kendi kendisinin sahip olmadığını, varlığın tamamen Allah'a ait olduğunu" daha fazla idrak eder.⁸⁵ Bu süreçte "ilahî olana duyulan yakınlık hissi", bireyin özsaygısını arttırdığı gibi ona güven ve güç vererek mevcut durumla başa çıkmasını ve mücadele

⁸¹ Akif Hayta, "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 42.

⁸² Spilka vd., "Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi", 178.

⁸³ Pargament, "Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru", 215.

⁸⁴ Harold G. Koenig, *Is Religion Good for Your Health? The Effects of Religion on Physical and Mental Health* (New York: Haworth Press, 1997), 81-82.

⁸⁵ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 90-91.

etmesini kolaylaştırır.⁸⁶ “Tanrı’nın sevgisini ve ilgisini tecrübe etme” ve “Tanrı’nın varlığını hissetme” şeklindeki bu türden algılamalar, yaşanan travmanın olumsuzluğunu bertaraf ederek manevî gelişimi destekler.⁸⁷ Bu bağlamda hastaların “uyarı ve terbiye” söylemleri üzerinden yapmış oldukları açıklamalar, manevî gelişimlerine yönelik bir değerlendirmeyi de içermektedir. Nitekim ölümle yüzleştiren felaketler ve hastalıklar, bireyin hayatın muhasebesini yapmasına ve dindar ise dinî yaşantısını gözden geçirmesine neden olmaktadır. Bu yönüyle “uyarı, terbiye” şeklindeki dinî atıflar, travma sonrası gelişim sürecinin bir adımı olarak da değerlendirilebilir.

2.5.3.4. Takdir

“Dinî yüklemeler” içinde tanımlanan en düşük frekanslı (f=1) kod ise “Takdir” olmuştur. Kodun tanımlandığı hasta ise beslenme ve yaşam tarzı bağlamında sağlıklı olmak için mümkün olan her türlü çabayı göstermesine rağmen yine de kansere yakalanmasını “Takdir-i İlâhî” olarak görmektedir. Burada hasta tarafından bireysel olarak kontrol edebileceği süreci aşan bir durum imâ edilmiştir:

Ben de her şeye dikkat eden bir insanım, sağlık açısından, yemek konusunda. Hani böyle hazır gıdalarla beslenmem. Hani çocukları uyarırım. Eşimi uyarırım. Ben kendim kesinlikle kullanmamaya dikkat ederim. Bu kadar dikkat ettiğim halde. Yani evet. Takdir-i İlâhî diyorum. Doktor da bana, sen o kadar dikkat ederken sende de oluyorsa, dedi...Takdir, herhalde, ne diyeyim. (K-6, 52)

Deprem, salgın gibi afetleri, tedavisi güç ya da imkânsız hastalıkları ve trajik pek çok olayı kader çerçevesinde açıklamak dinî yüklemeler içinde önemli bir anlamlandırma biçimidir.⁸⁸ Kadere atıf yapma, bireyin açıklamada ve başa çıkmada zorlandığı olayların baskısını hafifleten psikolojik bir mekanizma gibi işlev görerek ruh sağlığının korunmasına yardımcı olur.⁸⁹ Diğer taraftan kadere atıf, pasif bir teslimiyet değildir; mevcut krizin çözümüne yönelik aktif bireysel çabalar sonrası Allah’a tevekkül etmeyi içeren bir başa çıkma yoludur.⁹⁰ Dolayısıyla kişisel kontrolü aşan durumlarda yüce bir güce dayanarak “kader” üzerinden yükleme yapmak bireyi rahatlatır ve kontrol duygusunu yeniden kazanmasını sağlar.

3. Tartışma

Bu araştırmada “kansere yönelik yüklemeler” teması altında “dinî olmayan yüklemeler” ve “dinî yüklemeler” olmak üzere iki kategori belirlenmiştir. Bunlar içinde toplam frekans ağırlığının büyüklüğü bakımından ilk sırada gelen kategori “dinî yüklemeler” olmuştur. Dinî olmayan yüklemelerde, “stres ve sıkıntı” ile “kalıtım” faktörleri ilk iki sırada yer almıştır. Dinî yüklemelerin ise “imtihan” ve “Allah’ın sevdiği bir kul” olmaya yönelik atıflar üzerinde yoğunlaştığı görülmüştür.

Konuyla ilgili bir kısım çalışmalar; ciddi hastalık, afet, kaza, trajik olay ve travmatik kriz durumlarında Tanrı, kader gibi dinî ve tabiatüstü atıfların daha fazla yapıldığını göstermektedir.⁹¹ Yaparel’in örneklem grubunu ilahiyat fakültesi öğrencilerinin oluşturduğu çalışmada öğrenciler, oluşturulan bir senaryo çerçevesinde kendilerine kanser teşhisi konduğunu

⁸⁶ Asım Yapıcı, “Zor Zamanlarda Dindarlık ve Maneviyatın Ruh Sağlığıyla İlişkisi”, *Salgın Zamanında Manevi Destek*, ed. Bayram Demirtaş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 45.

⁸⁷ Pargament, “Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru”, 215.

⁸⁸ Yapıcı, “Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü”, 153.

⁸⁹ Saffet Kartopu, “Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi (Kahramanmaraş Örneği)”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 258.

⁹⁰ Cüneyd Aydın, “Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (2019), 115.

⁹¹ Yaparel, “Depresyon ve Dini İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler”, 278.

varsaymışlardır. Öğrencilerden, kanserin nedeni olarak ilgili olabilecek faktörleri (Allah, kader, dinî inançlar, kişilik özellikleri, çevrede bulunan diğer insanlar), katkı düzeyine göre değerlendirmeleri istenmiştir. Analiz sonucunda, öğrencilerin en fazla “Allah” a yükleme yaptığı ve sonrasında “kader”, “kişilik özellikleri”, “çevrede bulunan diğer insanlar”, “dinî inançlar” ve “talih” şeklinde bir sıralama ortaya çıktığı belirlenmiştir.⁹² Dolayısıyla kanser vb. trajik olaylarda dindar bir insan, “Tanrı’nın kaderi, Tanrı’dan gelen bir ceza, Tanrı’nın rahmeti ya da Tanrı’dan gelen bir ders” gibi değerlendirmelerde bulunabilir. Birey sahip olduğu dini inancı, mevcut acı ve ızdırabı ortadan kaldıracak tek yol olarak gördüğünde bu türden nedensel açıklamalara daha fazla yönelir.⁹³

Ülkemizde yapılan farklı çalışmalarda da bu araştırmada olduğu gibi dinî yüklemeler; “imtihan, sevgili kul olma, takdir” vb. kavramlarla dile getirilmiştir. Bu durum, din dilinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bir dine mensup olan bireyler, yaşamış oldukları tecrübeleri kendi dinlerine ait terminolojiyle ifade ederler.⁹⁴ Dolayısıyla din dilinin atıflar üzerinde belirgin bir etkisi vardır. Konuyla ilgili araştırmalarda da dinî yüklemeler özelinde, katılımcılar tarafından benzer açıklama tarzları ve kavramların kullanıldığını görmek mümkündür. Ancak nicelik olarak öne çıkan dinî yüklemeler farklılaşabilmektedir. Örnek olarak Cesur ve Ayten’in hemodiyaliz hastalarında yapmış olduğu çalışmada hastalığı anlamlandırma ilk iki sırada yer alan açıklamalar, “Allah’ın sevdiği kuluna hastalık vereceği” ve “uyandırma çağrısı” şeklinde olmuştur.⁹⁵ Apaydın ve arkadaşları tarafından yapılan araştırmada ise “Allah kullarını imtihan etmek için onlara hastalık verir” görüşü öne çıkmıştır.⁹⁶ Coşkun ve Tokur tarafından yapılan çalışmada da dinî açıklamaların “Allah’ın takdiri, kader, imtihan, günahlara kefarete vb.” şeklinde sıralandığı belirlenmiştir.⁹⁷

Kanser örneklemeyle yapılan diğer araştırmalar özelinde incelendiğinde ise Çifçi bulgularında; hastaların büyük bir bölümünün kanseri açıklamada imtihan ve kadere atıf yaptıklarını, diğerlerinin ise ceza, ders ve uyarı şeklinde atıfta bulduklarını tespit etmiştir.⁹⁸ Çuhta’nın kanserli hastalarda yaptığı araştırmasında da hastalığı açıklamada kullanılan dinî kavramlar içinde ilk sırada kader ve daha sonra sırasıyla imtihan, ceza ve uyarı gelmiştir.⁹⁹ İnal ve Gürsu’nun kanser hastalarında yaptığı araştırmada da dinî açıklamalar “imtihan ve Allah’ın takdiri” olarak ifade edilmiştir.¹⁰⁰

Literatürde kanser ya da benzeri kronik hastalar üzerine yapılan bu araştırmalarda “kader, takdir” gibi dinî açıklamalar, genel olarak ilk sıralarda gelirken bizim araştırmamızda, yalnızca bir katılımcı tarafından dile getirilmiştir. Burada araştırma grubu bağlamında bireysel özellikler, dinî yönelim, sahip olunan dinî terminoloji vb. faktörlerin atıf ifadeleri üzerindeki bariz etkisi vurgulanabilir. Öncelikle bireyin içinde bulunduğu toplumsal yapıda hazır bulunduğu kalıp ve kavramların, nedensel açıklamalar üzerinde belirleyici olduğunu söylemek mümkündür.¹⁰¹ Bir başka faktör olarak ise kavramların, kendilerini saran geniş anlam ağları üzerinden ele alınması gösterilebilir. Bu bağlamda katılımcılar nezdinde “imtihan” kavramının, “kader” olgusundan

⁹² Yaparel, “Depresyon ve Dini İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler”, 285.

⁹³ Pargament, “Tanrıya Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru,” 215.

⁹⁴ Spilka vd., “Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi”, 1822.

⁹⁵ Cesur-Ayten, “Hemodiyaliz Hastalarında Travma Sonrası Manevi Gelişim Üzerine Nitel Bir Çalışma”, 163.

⁹⁶ Apaydın vd., “Hastalık Sürecinde Bireylerin Dinî Eğilimlerine Psikolojik Bir Yaklaşım,” 13.

⁹⁷ Coşkun-Tokur, “Ağır Hastalarda Dini Başa Çıkma”, 140.

⁹⁸ Çifçi, *Hastalıklarla Başa Çıkma Dinî Rolü: Kanser Hastaları Örneği*, 46.

⁹⁹ Çuhta, *Kanser Hastalığı İle Başa Çıkma Dinî İnanç ve Tutumların Rolü: Kosova Örneği*, 84.

¹⁰⁰ İnal-Gürsu, “Kanser Hastalığını Kabul, Anlamlandırma ve Açıklamada Manevi Danışmanlık Hizmetlerinin Etkisi”, 961.

¹⁰¹ Köse-Küçükcan, *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, 73.

bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği çıkarımı yapılabilir. Çünkü İslam'da kaza ve kadere yani “hayır ve şerrin Allah’tan geldiğine” iman, İslam’ın altı temel iman esasından biridir.¹⁰² Kur’an’a göre insan, hayır ve şer ile imtihana tabi tutulacaktır¹⁰³ ve “imtihana tabi tutulmak, imanın doğasına aittir”.¹⁰⁴ İman eden kimse ise hayır ve şer olarak yaşadığı her olayı “Allah’ın takdiri” olarak görüp rıza gösterir. Bir Müslümanın yaşadığı acı olaylara, başarısızlıklara ve hastalıklara “Allah’ın bunda bir hikmeti vardır” düşüncesiyle yaklaşması, ümitsizlik ve çaresizliğe düşmeden bu dünyanın bir imtihan yeri olduğunu bilerek mücadele etmesi beklenir.¹⁰⁵ Dolayısıyla hastaların “imtihan” söyleminde, dolaylı yoldan kadere bir atıf olduğu düşünülebilir.

Doğal afet ve salgınlar üzerine ülkemizde yapılan araştırmaların bulguları, bu çalışma ve hasta örneklemiyle yapılan diğer çalışmalarla karşılaştırıldığında ise kısmi farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Küçükcan ve Köse’nin büyük Marmara depremi üzerine yaptıkları araştırmada katılımcıların depremi algılayış biçimlerine yönelik söylemlerinde ilk sırada “ilahi bir ceza” daha sonra sırasıyla “uyarı, ihmal” ve “kader” gelmiştir. “İmtihan” söylemi ise en son sırada yer almıştır.¹⁰⁶ Yapıcı’nın Covid-19 küresel salgınına yönelik yüklemeler üzerine yaptığı araştırmada katılımcıların, dinî bağlamda en sık kullandığı metaforların “ceza, ilahî adalet, imtihan/sınama” olduğu belirlenmiştir.¹⁰⁷ Kalgı’nın Covid-19’a yakalanmış bireylerle yaptığı araştırmada salgının nedenine ilişkin yüklemelerde “ilahî bir ceza veya imtihan” teması öne çıkmıştır.¹⁰⁸ Kaplan ve arkadaşlarının Covid-19 salgınına yönelik büyük bir örneklemde yapmış olduğu araştırmada, katılımcılar tarafından büyük oranda “ilahi bir imtihan” seçeneği tercih edilirken “ilahi bir ceza” seçeneğinin tercih oranı düşük çıkmıştır. İlgili araştırmalara ait bu bulgular, genel olarak bireylerin imtihan ve ceza arasında bariz bir ayırım yaptıklarına işaret etmektedir.¹⁰⁹ Bu araştırmada ise ilgili araştırmaların aksine hastalar tarafından yapılan dinî atıflar içinde “ilahi ceza” olgusunun yer almaması dikkat çekmektedir. Hastalar içinde bu kavramı kullananlar ise kanseri “Allah’tan gelen bir ceza” olarak görmediklerini özellikle ifade etmişlerdir.

Literatürde deprem¹¹⁰ ve Covid-19 salgını¹¹¹ gibi bireyin dışında, toplumun genelinin de etkilendiği trajik olayları açıklamada “ilahi ceza” olgusunun dile getirildiği ancak doğrudan bireyin kendisinin maruz kaldığı ağır ve kronik hastalıklar özelinde¹¹², bu araştırmada olduğu gibi “ceza” söyleminin hastalar tarafından çok fazla tercih edilmediği tespit edilmiştir. Toplumsal felaketlerin “Allah’tan gelen bir ceza” şeklinde açıklanması, bireyin mevcut olayın sorumluluğunu topluma atfederek kendi sorumluluğunu azaltmayı ya da yok saymayı içeren bir söylem olarak değerlendirilebilir. Nitekim Küçükcan ve Köse tarafından depremzedeler özelinde bu durum, “onların zihninde deprem, başkalarının günahlarından dolayı gerçekleşmiştir” cümlesiyle özetlenmiştir. Bireysel düzlemde tecrübe edilen hastalık vb. travmalarda ise “ceza” söyleminin daha düşük ya da hiç olmaması ise öz saygıyı koruma çabasının bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Bu araştırma özelinde de kanserin nedenleri arasında “günahların karşılığı ya da

¹⁰² Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1990), 35.

¹⁰³ Bk. el-Enbiyâ 21/35.

¹⁰⁴ Naci Kula, “Gençlerde İzdırıp Tecrübesine Bağlı Dini Krizle Başa Çıkmaya Yönelik Öneriler”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi Kitabı II* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 103-133.

¹⁰⁵ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 36-37; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008), 248-250.

¹⁰⁶ Köse-Küçükcan, *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, 91.

¹⁰⁷ Yapıcı, “Covid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler”, 131-133.

¹⁰⁸ Kalgı, “Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma”, 141.

¹⁰⁹ Kaplan vd., “Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma”, 595.

¹¹⁰ Bk. Köse-Küçükcan, *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, 88.

¹¹¹ Bk. Yapıcı, “Covid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler”, 131-133; Kaplan vd., “Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma”, 588; Kalgı, “Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma”, 141.

¹¹² Bk. Cesur-Ayten, “Hemodiyaliz Hastalarında Travma Sonrası Manevi Gelişim Üzerine Nitel Bir Çalışma”, 163; İnal-Gürsu, “Kanser Hastalığını Kabul, Anlamlandırma ve Açıklamada Manevi Danışmanlık Hizmetlerinin Etkisi”, 961.

Allah'ın kendilerine verdiği bir ceza" gibi olumsuz dinî atıfların yer almaması; çalışma grubunu oluşturan kanserli hastaların, cezalandırıcı olmayan ancak rahmeti ve sevgisiyle kendilerini kuşatmış olan bir Tanrı algısına sahip oldukları şeklinde açıklanabilir. Burada ek olarak kanserin farklı aşamalarında (ameliyat öncesi ve sonrası, tedavi öncesi ve sonrası gibi) Tanrı'ya yönelik dinî yüklemelerin değişebileceği üzerinde durulabilir. Nitekim Kanada'da Protestan ve Katolik kanser hastalarıyla yapılan kapsamlı bir niceliksel çalışmada kanserin, Tanrı'nın öfkesinden kaynaklandığına yönelik atıfların teşhis ve ameliyat öncesinde daha düşük olduğu, ameliyat sonrası ise artış gösterdiği ve ameliyattan 12 ay sonra düştüğü belirlenmiştir. Yine Tanrı'nın sevgisine yönelik atıfların da teşhis ve ameliyat öncesi daha yüksek olduğu, ameliyat sonrası düşmeye başladığı ve ameliyattan 6 ay sonrasında ise yükseldiği tespit edilmiştir. Bulgular, kanserin zorlu ve kontrol edilemez bir süreç olduğuna yönelik algının yüksek olduğu stresli dönemlerde, Tanrı'ya yönelik olumsuz atıfların arttığını göstermektedir. Ancak ilgili çalışmada kanserin tüm aşamalarında yapılan ölçümlerde, Tanrı'ya yönelik olumlu atıfların puan ortalamaları, olumsuz atıflardan daha yüksek bulunmuştur.¹¹³ Araştırmamızın çalışma grubunu oluşturan hastaların buldukları kanser aşaması ve bu aşamaya ilişkin Tanrı algıları, yukarıdaki çalışmanın bulgularıyla kısmen örtüşmektedir. Diğer taraftan bu araştırmanın niceliksel ve boylamsal olmaması nedeniyle dinî yüklemelerin ve Tanrı algısının; kanser aşamalarına göre farklılaşmasına ya da dinî, sosyal, kültürel ve bireysel faktörlerle ilişkisine yönelik net bulgular sunma imkânı yoktur. Çalışma grubunda "ceza" söyleminin öne çıkmaması, kanser örnekleminde din dilinin zamansal değişimi bağlamında da ele alınabilir. Ancak kanser özelinde konuya ilişkin yerli literatürün sayıca az olması, dinî eğilim ve din dili bağlamında dinî yüklemelerin ve Tanrı algısının değişimine dair tatmin edici bulgu ve çıkarımlara ulaşılmasını sınırlamaktadır.

Elde edilen bulgular bağlamında üzerinde durulması gereken bir başka husus ise kanseri, "Allah'tan gelen bir imtihan" ya da "Allah'ın sevgili kulu olma"nın bir sonucu olarak anlamlandıran hastaların, Allah yanında bir kul olarak kendilerini daha değerli hissettiklerine ve kendilerine sunulan bir hediye algısıyla hastalığı daha kolay kabullendiklerine yönelik çıkarımdır. Müslüman kanser hastalarında yapılan nitel bir çalışmada da hastalar kanseri, dinî yüklemeler çerçevesinde "Allah'ın bir gazabı olarak değil, günahlarına kefareti" olarak anlamlandırmışlardır. Her şeyin sahibi ve koruyucusu olan Allah'ın onlara yardım edeceğine olan inancın, hastaların kalplerine huzur ve umut verdiği ifade edilmiştir. Farklı bir araştırmada da Allah'a olan inancın; kanseri anlamlandırmada ve hastalıkla başa çıkmada hastalara güç verdiği tespit edilmiştir.¹¹⁴ Tuncay'ın genç kanser hastalarıyla yaptığı çalışmada, hastalığı Allah'tan gelen bir imtihan olarak görenler, tedaviyi de ruhsal bir arınma ve gelişme süreci olarak değerlendirmişlerdir. Hastalığı bir ceza olarak gören bireylerin ise duygusal anlamda daha fazla suçluluk yaşadıkları belirlenmiştir. Hastalarda kanseri kabullenme, iyileşmeye olan inanç ve umudu korumada Allah'a olan bağlılığın güçlü bir etkisi olduğu bulunmuştur. Bireyin kontrolü dışındaki durumlarda Allah'a ve O'nun kendisi hakkındaki hükmüne teslim olması, kontrol kaybı nedeniyle ortaya çıkabilecek kaygıyı da düşürmektedir.¹¹⁵ Benzer bir bulguya, kemoterapi gören kanser hastalarında yapılan

¹¹³ Gall-Bilodeau, "Why Me?", 716-718.

¹¹⁴ Fawwaz Alaloul vd., "Spirituality in Arab Muslim Hematopoietic Stem Cell Transplantation Survivors: A Qualitative Approach", *Cancer Nursing* 39/5 (2016), E39-E47.

¹¹⁵ Tuncay, *Genç Kanser Hastalarının Hastalık Deneyimlerinin Güçlendirme Yaklaşımı Temelinde Analizi: Bir Model Önerisi*, 84-85.

bir çalışmada da ulaşılmıştır. Buna göre kanserin Tanrı'nın kontrolünde olduğu yönündeki değerlendirmeler, daha yüksek özgüven ve daha düşük distresle ilişkili bulunmuştur.¹¹⁶

Bu çalışmada elde edilen bir başka bulgu da katılımcıların, kansere yönelik başta dinî yüklemeler olmak üzere aynı anda birden fazla faktöre (imtihan, takdir, stres, sigara vb.) atıfta bulunması olmuştur. Çifçi'nin yaptığı çalışmada da benzer bir bulguya ulaşılarak hastaların, kanseri açıklama ve anlamada “dinî içerikli, bilimsel içerikli ve hem dinî hem de bilimsel içerikli” olmak üzere üç tür açıklama tarzında bulunduğu belirlenmiştir.¹¹⁷ Çufta da çalışmasında kansere yönelik açıklamaları benzer şekilde kategorize etmiştir. Dinî içerikli açıklamalarda “uyarı, kader, imtihan ve ceza” faktörlerine atıf yapılmıştır.¹¹⁸ Hastaların kanserlerinin nedeni konusunda hem seküler hem de dinî atıflarda bulunması, hastalığın gidişatı üzerinde kendilerinin ve Tanrı'nın bir yetkisi olduğuna inandıklarını göstermektedir. Bu bulgu, seküler ve dinî açıklamaların birbirini dışlamadığını göstermektedir.¹¹⁹ Diğer taraftan İslam dini çerçevesinde dindar bireyin, sebepleri yaratan ve her şeyin “gerçek müessiri olan Allah” inancının, dinî ve dinî olmayan atıfların birlikte yapılmasında etkili olabileceği düşünülmektedir. Bu durumda Müslüman birey için kansere neden olan “üzüntü ve stres içeren yaşam olayları, hava kirliliği vb.” faktörler, Allah tarafından yaratılmış sebepler olarak görülebilir.

Sonuç

Sonuç olarak bu çalışmada, kansere yönelik nedensel açıklamalarda; hastaların kendi bireysel deneyimlerinin, geçmiş yaşantılarının, kişilik özelliklerinin, dinî, sosyal ve kültürel bağlamın etkisi olduğu anlaşılmıştır. Ancak çalışmada yanıt aranan sorular çerçevesinde ilk olarak “kansere hastalarının, kanseri açıklamada kullandıkları dinî ya da dinî olmayan yüklemeler nelerdir?” sorusuna yönelik ortaya çıkan bulgular incelendiğinde, hastaların “imtihan”, “Allah'ın sevdiği bir kul olma”, “Allah'ın terbiye etmesi” ve “takdir şeklinde dinî yüklemelerde buldukları belirlenmiştir. Dinî olmayan yüklemeler ise “stres ve sıkıntı”, “kalıtım”, “sigara” ve “sağlıksız beslenme” olarak sıralanmıştır. Dinî yüklemeler içinde “imtihan”, dinî olmayan yüklemelerde ise “stres ve sıkıntı” faktörlerine daha fazla atıf yapıldığı belirlenmiştir.

Araştırmada yanıt aranan bir başka soru ise “hastalar, hangi tür yüklemeleri (dinî/seküler) daha fazla kullanmaktadır?” şeklinde belirlenmiştir. Bulgular, katılımcıların dinî yüklemelere, dinî olmayan yüklemelerden daha fazla yönelim gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Ancak hastalar tarafından kanser hastalığına yakalanma nedenleri hem dünyevi hem de dinî çerçevede açıklanmıştır. Dolayısıyla hastalara göre kanserin oluşumunda birtakım somut ve görünür faktörler ve bunların ardında İlâhî bir imtihan, bir uyarı ya da Allah'ın sevdiği kullarına verdiği bir lütuf gizlidir. Kanserin nedenleri üzerine yapılan açıklamalarda, aynı hasta tarafından dinî yüklemeler yanında sağlıksız ve stresli yaşam koşulları gibi unsurlara yükleme yapılması, bir olay ya da olgunun çok boyutlu bir değerlendirmesinin sonucu olarak kabul edilebilir.

Araştırmada “hastalar, nedensel açıklamaları, belirli bir bağlam çerçevesinde mi yapmaktadırlar?” sorusuna yönelik bulgular değerlendirildiğinde ise hastaların açıklamalarının belirli bir bağlam içerdiği belirlenmiştir. Araştırmaya dâhil olan katılımcıların kansere yönelik nedensel açıklamaları; genel olarak yaşadıkları deneyimler, içinde buldukları şartlar, maruz

¹¹⁶ Richard A. Jenkins-Kenneth I. Pargament, “Cognitive Appraisals in Cancer Patients,” *Social Science & Medicine* 26/6 (1988), 625-633.

¹¹⁷ Çifçi, *Hastalıklarla Başa Çıkma Dinî Rolü: Kansere Hastaları Örneği*, 45.

¹¹⁸ Çufta, *Kansere Hastalığı ile Başa Çıkma Dinî İnanç ve Tutumların Rolü: Kosova Örneği*, 83.

¹¹⁹ Lauren M. Carney-Crystal L. Park, “Cancer Survivors' Understanding of the Cause and Cure of Their Illness: Religious and Secular Appraisals,” *Psycho-Oncology* 27/6 (2018), 1553-1558.

kaldıkları travmalar vb. çerçevesinde şekillenmektedir. Eğer bir hasta, tanı öncesi dönemde aşırı sigara tüketiyorsa kanser olmasını sigaraya bağlayabilmektedir. Benzer şekilde aile içi problemleri olan ya da aşırı üzüntü ve strese sokan beklenmedik durumlar (aşırı borç yükü, iflas, kayıp vs.) ile yüzleşen hastalar, kansere yakalanma nedenlerini, bu yaşanmışlıklar çerçevesinde açıklamaktadır. Bu durumu, hastalığı “Allah’ın sevdiği bir kul olma” ya da “imtihan” ile açıklayan hastalarda da bariz bir şekilde görmek mümkündür. Onlara göre kanser; geçmiş dönemde yaşadıkları büyük krizleri, imtihanları başarıyla geçtikten sonra gelen yeni bir imtihandır ve Allah, sevdiği kullarını çeşitli şekillerde sınamaktadır. Dolayısıyla her hasta için kanserin ardındaki faktör, kendi biricik yaşamının bir yansımasıdır.

Bu araştırmada yanıt aranan son soru ise “kansere hastalarında dinî yüklemelerin işlevsel olarak rolü nedir?” olarak belirlenmiştir. Araştırmanın çalışma grubu bağlamında dinî yüklemelerin; kanseri açıklama ve anlamlandırma başta olmak üzere “Allah’ın sevdiği bir kul olma” gibi açıklamaların hastaların benlik saygısını arttırmada, kanserle başa çıkma ve manevi gelişimi destekleme gibi rolleri olduğuna yönelik bir sonuca ulaşılmıştır. Dinî yüklemelerin, hastalarda işlevsel olarak bu rolleri yerine getirebilmesi; bilişsel, duygusal ve davranışsal olarak da birçok süreçle ilişkilidir. Bilişsel olarak hastalığı, “Allah’ın sevdiği bir kul” olmasına bağlayan bir hastanın gerek ibadet gerek sosyal ilişkiler çerçevesinde “sevgili kul olma” inancını, davranış ve duyguyu boyutuyla da yaşaması beklenir. Dolayısıyla dinî yüklemelerin, tutumlar üzerinde de belirgin bir rolü olduğu söylenebilir. Araştırmada özellikle dinî yüklemelerin, aynı zamanda bir başa çıkma kaynağı olarak da kullanıldığı tespit edilmiştir. Örneğin kanseri “Allah’ın sevdiği bir kul olmanın” sonucu olarak algılamının, hastalarda bir taltif ve onur hissi uyandırarak kansere yönelik agresiflik ve öfke gibi olumsuz tutumlar yerine başa çıkma ve uyumu kolaylaştıran iyimserlik ve umut gibi olumlu özelliklerin öne çıkmasına neden olduğu gözlenmiştir. Araştırmada aynı zamanda uyarı ve terbiye gibi dinî yüklemelerin; bireyin kendisini muhasebeye çekmesine yol açarak hastalarda travma sonrası gelişimi destekleyici rolü olabileceğine yönelik bir sonuca da ulaşılmıştır. Bu araştırmanın çalışma grubu, kanserin tanı ve cerrahi operasyon gibi önemli aşamalarını geçmiş hatta bir kısmı kemoterapi tedavisi sona eren radyoterapi hastalarından oluşmaktadır. Bazı araştırmalar, tanı ve tedavi aşamalarına göre kanser hastalarında dinî yüklemelerin farklılaşabileceğini göstermektedir. Ancak bu araştırmanın tedavi aşamasında yer alan hastalarla sınırlı tutulması nedeniyle dinî yüklemelerin değişimini izlemek mümkün olmamıştır. Dolayısıyla dinî yüklemelerin, kanser sürecindeki farklı aşamalara göre değişimini inceleyen boyamsal çalışmalara ihtiyaç olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak kanser gibi önemli bir krizde bireyin, ilk anda hayatının merkezinde (dinî inanç, iş, aile vb. problemler) ne yer alıyorsa ona göre bir anlamlandırma yaptığı ve başa çıkma sürecini başlattığı düşünülebilir. Bu, dindar bir birey için öncelikle dinî açıklamalar şeklinde ortaya çıkabilir. Birey, olayın ilk şokunu atlattığında ve olayı/durumu kavradığında kendini çevreleyen dünyada yer alan diğer unsurlar devreye girer. Böylece dinî ve dinî olmayan yüklemeler, iç içe geçerek travmanın yükü ve sorumluluğu azaltılarak mevcut kriz geniş bir anlam çerçevesinde değerlendirilir.

Bu araştırmada ortaya çıkan bulgular ve sonuçlar çerçevesinde bazı öneriler sıralanabilir. Öncelikle kanser hastalarında nedensel açıklamalar ve dinî yüklemeler üzerine Din Psikolojisi alanında yerli literatürün henüz oluşmamış olması, doldurulması gereken bir boşluk olarak durmaktadır. Bu nedenle kanserin disiplinlerarası yönünü de dikkate alarak ülkemizde konuyu farklı boyut ve etkileşimleriyle ele alan nicel ve nitel çalışmaların yapılması önerilir. Bu çalışmalar,

kanser hastalarına yönelik etkili manevi ve psiko-sosyal destek programlarının sağlanması açısından önemlidir.

Kanserin doğası ve hastaların tanı, tedavi, sağkalım gibi dönemlere göre farklılaşan problem ve ihtiyaçları dikkate alınarak araştırma planları oluşturulmalıdır. Bu nedenle Müslüman Türk örnekleme bağlamında tanı, teşhis, tedavi ve sağkalım evrelerinde kanser hastalarında nedensel açıklamaların farklılaşıp farklılaşmadığı tespit edilmelidir. Bu açıklamalar içinde dinî yüklemelerin, kanserin farklı süreçlerinde değişkenlik gösterip göstermediğinin belirlenmesi de önemlidir. Örneğin ilk tanı aldığı anda nedensel açıklaması “Allah’ın takdiri” olan bir hastanın, kemoterapi gibi zorlu bir tedavi sürecinde ya da tedavisi tamamlandığında, hastalığa yönelik nedensel açıklaması aynı mı olacaktır? Dolayısıyla kanser sürecinde atıf biçimlerinin değişip değişmediğinin analizine yönelik boylamsal çalışmalara ihtiyaç vardır. Benzer şekilde kanser türlerine göre de nedensel açıklama ve dinî yüklemelerin değişkenliği incelenmelidir.

Ayrıca ülkemizde henüz yolun başında olan onkoloji manevi danışmanlığı için etkin destek müdahaleleri ve modellerin planlanabilmesi için kansere yönelik dinî/manevi yüklemelerin ve bunların farklı değişkenlerle (psikososyal uyum, depresyon, kaygı, travma sonrası gelişim vb.) ilişkisinin ve aracı rolünün incelenmesi gereklidir. Ek olarak ileri düzey araştırmalarla kanser hastalarında dinî yüklemelerin; aktif ya da pasif başa çıkma, özelde ise dinî başa çıkmanın pozitif ya da negatif boyutları ile olası ilişkilerinin değerlendirilmesi önerilir.

Kaynakça

- Ahn, Eunmi vd. "Impact of Breast Cancer Diagnosis and Treatment on Work-Related Life and Factors Affecting Them." *Breast Cancer Research and Treatment* 116/3 (2009), 609-616. <https://doi.org/10.1007/s10549-008-0209-9>
- Alaloul, Fawwaz vd. "Spirituality in Arab Muslim Hematopoietic Stem Cell Transplantation Survivors: A Qualitative Approach." *Cancer Nursing* 39/5 (2016), E39-E47. <https://doi.org/10.1097/NCC.0000000000000312>
- Albayrak, Ahmet vd. "Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019), 349-376. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.605552>
- Aydın, Cüneyd. "Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (2019), 101-122. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.469645>
- Apaydın, Halil vd. "Hastalık Sürecinde Bireylerin Dinî Eğilimlerine Psikolojik Bir Yaklaşım." *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 5-51. <https://doi.org/10.18498/amauidf.40799>
- Aronson, Elliot vd. *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Baider, Lea-Sarell, Moshe. "Perceptions and Causal Attributions of Israeli Women with Breast Cancer Concerning Their Illness: The Effects of Ethnicity and Religiosity." *Psychotherapy and Psychosomatics* 39/3 (1983), 136-143.
- Başara, Berrak Bora vd. (eds). *Sağlık İstatistikleri Yıllığı 2021*. Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı, 2023.
- Bray, Freddie vd. "Global Cancer Statistics 2022: GLOBOCAN Estimates of Incidence and Mortality Worldwide for 36 Cancers in 185 Countries". *CA: A Cancer Journal for Clinicians* 74/3 (2024), 229-263. <https://doi.org/10.3322/caac.21834>
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihali*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1990.
- Carney, Lauren M- Park, Crystal L. "Cancer Survivors' Understanding of the Cause and Cure of Their Illness: Religious and Secular Appraisals." *Psycho-Oncology* 27/6 (2018), 1553-1558. <https://doi.org/10.1002/pon.4691>
- Cengil, Muammer. "Depresyonu Önlemede Dini İnancın Koruyucu Rolü." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (2003), 129-152.
- Cesur, Nur-Ayten, Ali. "Hemodiyaliz Hastalarında Travma Sonrası Manevi Gelişim Üzerine Nitel Bir Çalışma." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 155-186. <https://doi.org/10.33415/daad.1030537>
- Chida, Yoichi vd. "Do Stress-Related Psychosocial Factors Contribute to Cancer Incidence and Survival?" *Nature Clinical Practice. Oncology* 5/8 (2008), 466-475. <https://doi.org/10.1038/ncponc1134>
- Çifçi, Aişe. *Hastalıklarla Başa Çıkma Dinî Rolü: Kanser Hastaları Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Coşgun, Rabia-Tokur, Behlül. "Ağır Hastalarda Dini Başa Çıkma." *Journal of Analytic Divinity* 6/2 (2022), 122-144. <https://doi.org/10.46595/jad.1127744>
- Costanzo, Erin S. vd.. "Common-Sense Beliefs about Cancer and Health Practices Among Women Completing Treatment for Breast Cancer." *Psycho-Oncology* 20/1 (2011), 53-61. <https://doi.org/10.1002/pon.1707>
- Çuфта, Muharrem. *Kanser Hastalığı ile Başa Çıkma Dinî İnanc ve Tutumların Rolü: Kosova Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Dumalaon-Canaria, Jo Anne vd.. "What Causes Breast Cancer? A Systematic Review of Causal Attributions among Breast Cancer Survivors and How These Compare to Expert-Endorsed Risk Factors." *Cancer Causes & Control* 25/7 (2014), 771-785. <https://doi.org/10.1007/s10552-014-0377-3>
- Faller, Hermann vd. "Causal Attribution and Adaptation among Lung Cancer Patients." *Journal of Psychosomatic Research* 39/5 (1995), 619-627. [https://doi.org/10.1016/0022-3999\(94\)00002-6](https://doi.org/10.1016/0022-3999(94)00002-6)
- Ferrucci, Leah M. vd. "Causal Attribution Among Cancer Survivors of the 10 Most Common Cancers." *Journal of Psychosocial Oncology* 29/2 (2011), 121-140. <https://doi.org/10.1080/07347332.2010.548445>

- Gall, Terry Lynn-Bilodeau, Cynthia. "“Why Me?” – Women’s Use of Spiritual Causal Attributions in Making Sense of Breast Cancer." *Psychology & Health* 32/6 (2017), 709-727. <https://doi.org/10.1080/08870446.2017.1293270>
- Gencer, Nevzat. *Hemodiyaliz Hastalarında Dindarlık ve Öznel İyi Oluş*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Gorsuch, Richard L.-Smith, Craig S. "Attributions of Responsibility to God: An Interaction of Religious Beliefs and Outcomes." *Journal for the Scientific Study of Religion* 22/4 (1983), 340-352. <https://doi.org/10.2307/1385772>
- Greenberg, Jeff vd. *Sosyal Psikoloji*. Ankara: Palme Yayınevi, 2023.
- Güler, Ahmet vd. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015.
- Gulyun, Linda McKenna-Youssef, Fatma. "Attribution of Blame for Breast and Lung Cancers in Women." *Journal of Psychosocial Oncology* 28/3 (2010), 291-301. <https://doi.org/10.1080/07347331003689052>
- Gümüş, Aysun Babacan. "Meme Kanserinde Psikososyal Sorunlar ve Destekleyici Girişimler." *Meme Sağlığı Dergisi* 2/3 (2006), 108-114.
- Gürses, İbrahim. "Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 359-377.
- Hayta, Akif. "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 29-63.
- Heider, Fritz. *The Psychology of Interpersonal Relations*. New York: John Wiley & Sons Inc., 1958.
- Hogg, Michael A.-Vaughan, Graham M. *Sosyal Psikoloji*. çev. İbrahim Yıldız-Aydın Gelmez. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2021.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Hood, Ralph W. vd. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: The Guilford Press, 4. Basım, 2009.
- İnal, Salihanur-Gürsu, Orhan. "Kanser Hastalığını Kabul, Anlamlandırma ve Açıklamada Manevi Danışmanlık Hizmetlerinin Etkisi." *Turkish Academic Research Review* 8/2 (2023), 957-977. <https://doi.org/10.30622/tarr.1288125>
- Jenkins, Richard A.-Pargament, Kenneth I. "Cognitive Appraisals in Cancer Patients." *Social Science & Medicine* 26/6 (1988), 625-633. [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(88\)90027-5](https://doi.org/10.1016/0277-9536(88)90027-5)
- Kaba, İlker. "Stres, Ruh Sağlığı ve Stres Yönetimi: Güncel Bir Gözden Geçirme". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 73 (2019), 63-81.
- Kalgı, Mehmet Emin. "Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 131-150. <https://doi.org/10.33420/marife.908432>
- Kalgı, Mehmet Emin. "Koronavirüs Salgını ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 111-132.
- Kaplan, Hasan vd. "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma." *Turkish Studies* 15/4 (2020), 579-598. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.44477>
- Karslı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 169-201. <https://doi.org/10.17120/omuifd.718108>
- Kartopu, Saffet. "Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi (Kahramanmaraş Örneği)". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 238-260.
- Kelley, Harold H. "Attribution Theory in Social Psychology." *Nebraska Symposium on Motivation*. ed. D. Levin. 15/192-237. Lincoln: University of Nebraska Press, 1967.
- Kışlak, Şennur. *Cinsiyet, Evlilik Uyumu, Depresyon ile Nedensel ve Sorumluluk Yüklemeleri Arası İlişkiler Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Koenig, Harold G. *Is Religion Good for Your Health? The Effects of Religion on Physical and Mental Health*. New York: Haworth Press, 1997.

- Köse, Ali-Küçükcan, Talip. *Doğal Âfetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. Ankara: İSAM Yayınları, 2000.
- Krause, Neal vd. "Spiritual Struggles and Resting Pulse Rates: Does Strong Distress Tolerance Promote More Effective Coping?" *Personality and Individual Differences* 98 (2016), 261-265. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.04.064>
- Kula, Naci. *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Kula, Naci. "Engellilik Açısından Tanrı Tasavvurunun Önemi ve İmtihan Kavramının Anlam Alanı". 111-117. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2016.
- Kula, Naci. "Gençlerde İzdırıp Tecrübesine Bağlı Dini Krizle Başa Çıkmaya Yönelik Öneriler". *Gençlik Dönemi ve Eğitimi Kitabı II*. 103-133. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.
- Kula, Naci. "İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevî Desteğin Önemi." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 73-94.
- Kur'an Yolu. Erişim 16 Eylül 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Liu, Yixin vd. "Stress and Cancer: The Mechanisms of Immune Dysregulation and Management". *Frontiers in Immunology* 13 (2022), 1-15. <https://doi.org/10.3389/fimmu.2022.1032294>
- Lowery, Barbara J. vd. "Causal Attribution, Control, and Adjustment to Breast Cancer". *Journal of Psychosocial Oncology* 10/4 (1993), 37-53. https://doi.org/10.1300/J077V10N04_03
- Lupfer, Michael B. vd. "The Use of Secular and Religious Attributions to Explain Everyday Behavior". *Journal for the Scientific Study of Religion* 31/4 (1992), 486-503. <https://doi.org/10.2307/1386858>
- Lutgendorf, Susan K. vd. "Vascular Endothelial Growth Factor and Social Support in Patients with Ovarian Carcinoma." *Cancer* 95/4 (2002), 808-815. <https://doi.org/10.1002/cncr.10739>
- Miner, M. H-McKnight, J. "Religious Attributions: Situational Factors and Effects on Coping". *Journal for the Scientific Study of Religion* 38/2 (1999), 274-286. <https://doi.org/10.2307/1387794>
- NIH. "Understanding Cancer", Erişim 03 Kasım 2024. <https://www.cancer.gov/about-cancer/understanding/what-is-cancer#definition>
- Özkan, Melike-Akın, Semiha. "Kanserli Hastalarda Yorgunluğun Fonksiyonel Yaşam Kalitesi Üzerindeki Etkisinin Değerlendirilmesi." *Florence Nightingale Hemşirelik Dergisi* 25/3 (2017), 177-192. <https://doi.org/10.17672/fnfn.343256>
- Pargament, Kenneth. "Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru." çev. Ahmet Albayrak. *Tabula Rasa* 3/9 (2003), 207-238.
- Pargament, Kenneth I. vd. "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE." *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000), 519-543. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1097-4679\(200004\)56:4<519::AID-JCLP6>3.0.CO;2-1](https://doi.org/10.1002/(SICI)1097-4679(200004)56:4<519::AID-JCLP6>3.0.CO;2-1)
- Park, Crystal L. "Religiousness/Spirituality and Health: A Meaning Systems Perspective". *Journal of Behavioral Medicine* 30/4 (2007), 319-328. <https://doi.org/10.1007/s10865-007-9111-x>
- Park, Seul Ki vd. "Causal Attributions in Breast Cancer Patients Planning to Undergo Adjuvant Endocrine Therapy". *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18/11 (2021), 5931. <https://doi.org/10.3390/ijerph18115931>
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.
- Rodríguez, Vivian M. vd. "What Women Think: Cancer Causal Attributions in a Diverse Sample of Women." *Journal of Psychosocial Oncology* 33/1 (2015), 48-65. <https://doi.org/10.1080/07347332.2014.977419>
- Seven, Memnun vd. "Kanser Tanısı Alan Hastaların Yaşadığı Fiziksel ve Psikolojik Semptomların Belirlenmesi". *TAF Preventive Medicine Bulletin* 12/3 (2013), 219-224. <https://doi.org/10.5455/pmb.1-1343053458>
- Spilka, Bernard vd. "A General Attribution Theory for the Psychology of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 24/1 (1985), 1-20. <https://doi.org/10.2307/1386272>
- Spilka, Bernard vd. "Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi". çev. Ali Kuşat. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 173-195.
- Stewart, D. E. vd. "The Views of Ovarian Cancer Survivors on Its Cause, Prevention, and Recurrence". *Medscape Women's Health* 6/5 (2001).

- Swinton, J. vd. "Moving Inwards, Moving Outwards, Moving Upwards: The Role of Spirituality during the Early Stages of Breast Cancer." *European Journal of Cancer Care* 20/5 (2011), 640-652. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2354.2011.01260.x>
- Taleghani, Fariba vd. "Coping with Breast Cancer in Newly Diagnosed Iranian Women". *Journal of Advanced Nursing* 54/3 (2006), 265-272. https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2006.03808_1.x
- Taylor, Shelley E. "Adjustment to Threatening Events: A Theory of Cognitive Adaptation". *American Psychologist* 38/11 (1983), 1161-1173. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.38.11.1161>
- Tokur, Behlül. *Stres ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.
- Tunç, Tülin-Kutunis, Rana Özen. "Doktor ve Hemşirelerde Kaygı Nedenleri: Bir Üniversite Hastanesi Örneği". *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi* 6/13 (2015), 62-71.
- Tuncay, Tarık. *Genç Kanser Hastalarının Hastalık Deneyimlerinin Güçlendirme Yaklaşımı Temelinde Analizi: Bir Model Önerisi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009.
- WHO, World Health Organization, "Cancer". Erişim 6 Nisan 2024. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/cancer>
- WHO, World Health Organization, "Global Cancer Observatory". Erişim 14 Temmuz 2023. <https://gco.iarc.fr/en>
- Winkelman, William D. vd. "The Relationship of Spiritual Concerns to the Quality of Life of Advanced Cancer Patients: Preliminary Findings". *Journal of Palliative Medicine* 14/9 (2011), 1022-1028. <https://doi.org/10.1089/jpm.2010.0536>
- Wold, Kimberly S. vd. "What Do Cancer Survivors Believe Causes Cancer? (United States)." *Cancer Causes & Control* 16/2 (2005), 115-123. <https://doi.org/10.1007/s10552-004-2414-0>
- Wong, Paul-Weiner, Bernard. "Why People Ask 'Why' Questions and the Heuristics of Attributional Search". *Journal of Personality and Social Psychology* 40 (1981), 650-663. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.40.4.650>
- Yaparel, Recep. "Depresyon ve Dinî İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 275-299.
- Yapıcı, Asım. "Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003), 127.
- Yapıcı, Asım. "Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler". *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. ed. Ejder Okumuş. 117-172. Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2020.
- Yapıcı, Asım. "Zor Zamanlarda Dindarlık ve Maneviyatın Ruh Sağlığıyla İlişkisi". *Salgın Zamanında Manevi Destek*. ed. Bayram Demirtaş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 12. Basım, 2021.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Arap Edebiyatı Tarihi Yazımının Kuramsal ve Metodolojik Temelleri

The Theoretical and Methodological Foundations of Writing the History of Arabic Literature

Sultan ŞİMŞEK

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü

Arap Dili ve Belagati

Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences

Arabic Language and Rhetoric Division

İstanbul, Türkiye

sultan.simsek@istanbul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8800-2064>

İsmail ARAZ

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı

Mardin Artuklu University, Faculty of Literature

Arabic Language and Literature

Mardin, Türkiye

ismailaraz@artuklu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3482-0483>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 16.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 05.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Şimşek, Sultan-Araz, İsmail. "Arap Edebiyatı Tarihi Yazımının Kuramsal ve Metodolojik Temelleri". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 870-894. <https://doi.org/10.14395/hid.1517259>

Yazar Katkı Oranları:

Araştırmanın Tasarımı: Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%45) - Yazar-2 (%55)

Araştırma -Veri Analizi-Doğrulama: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%45) - Yazar-2 (%55)

Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi: Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazarlar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Author Contribution Rates:

Conceptualization: Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

Data Curation: Author-1 (%45) - Author-2 (%55)

Investigation-Analysis-Validat: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Writing: Author-1 (%45) - Author-2 (%55)

Writing - Review & Editing: Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: Authors declare that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accept full responsibility in this regard.

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

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

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

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

The Theoretical and Methodological Foundations of Writing the History of Arabic Literature

Abstract

The writing of literary history as a scientific discipline was initiated by Western researchers in the late 18th century, as a result of a modern research endeavor, distinct from the long-standing tradition of literary works. In the modern era, firstly the literature of the history of nations was written. Arabic literary history also benefited from this process, and it is considered one of the earliest examples of literary historiography. In the second half of the 19th century, the works of writers such as Hammer Purgstall (d. 1856) and Alfred von Kremer (d. 1889) on the history of Arabic literature emerged as pioneering studies. The writing process accelerated with Carl Brockelmann's (d. 1956) comprehensive work, leading to the production of numerous Arabic literary history books in both the West and the East, continuing to the present day. While this process contributed to enriching the literature of literary history, it also sparked various theoretical and methodological debates. Since the 19th century, different approaches have been proposed in the writing of Arabic literary history, and there is no theoretical unity in this regard. This situation, which complicates the understanding and interpretation of literary history works, poses an obstacle to developing literary history writing based on scientific criteria. To benefit greatly from reading literary history books, it is crucial to know the authors' perspectives, approaches to the subject, and methods. Aware of this importance, our article focuses on the theoretical and methodological framework used in studies of Arabic literary history. The article examines the writing theories and methods that are often not clearly and explicitly expressed by the authors in the writing of Arabic literary history. However, philosophical differences between the East and the West in literary historiography, the relationship between literature and history, criteria for determining periods, and the ideal method for writing literary history, which is beyond the scope of the article, are not discussed. The main aim of the article is to provide information about the methods and theories applied in Arabic literary history writing, to raise the awareness of researchers about the background of works in this field, offer a more informed reading perspective, and draw attention to the many aspects of the subject that still await further study. Today, despite the numerous studies on Arabic literary history that focus on specific periods, literary figures, and genres, research on theoretical approaches and methodology is almost nonexistent, leaving a significant gap in the field. Our article can be considered a modest step toward filling this gap. To substantiate the conclusions reached in the article, descriptive methods of qualitative research were employed throughout the study, and the obtained data were evaluated by using analytical methods. In this context, the emergence of Arabic literary history and its transmission to the Eastern world were highlighted to provide a better understanding of the scope of the subject. The article discusses how writing of literature history was applied among Arabic literary historians as a theoretical and methodological problem during this transmission process from the West to the East, based on primary sources. At this point, the methodological foundations and areas of influence in Arabic literary history writing were discussed. Additionally, the most widely adopted literary history method and its implications among the methodological problems were examined. As a result of the evaluations, it was determined that the methods followed in the writing of Arabic literary history were highly diverse and that some methods were synthesized. The article concludes that there is a need for in-depth new research to evaluate holistically the accumulated knowledge in this area, given the diverse methods employed by literary historians, the complex and multifaceted nature of the field, and the lack of consensus on a single method.

Keywords: Arabic Language and Literature, Literary Historiography, Literary Theory, Periodization, Method.

Arap Edebiyatı Tarihi Yazımının Kuramsal ve Metodolojik Temelleri

Öz

İlmî bir disiplin olarak edebiyatın tarihini yazma işi, edebî eserlerin köklü geçmişinin aksine 18. yüzyılın sonlarına doğru modern döneme has bir araştırma girişiminin neticesinde Batılı araştırmacılar tarafından başlatılmıştır. Modern dönemde ilk olarak ulusların edebiyat tarihleri yazılmıştır. Edebiyat tarihi yazımının ilk örnekleri kabul edilen bu süreçten Arap edebiyatı tarihi de nasibini almıştır. Nitekim 19. yüzyılın ikinci yarısında Hammer Purgstall (öl. 1856) ve Alfred von Kremer (öl. 1889) gibi yazarların Arap edebiyatı tarihi hakkındaki eserleri öncü çalışmalar olarak öne çıkmıştır. Carl Brockelmann'ın (öl. 1956) kapsamlı eseriyle hızlanan yazım süreci gerek Batıda gerekse Doğuda onlarca Arap edebiyatı tarihi kitabının yazılmasıyla günümüze dek devam etmiştir. Birbirinden farklı okuyucu kitlelerine hitap eden eserlerin kaleme alındığı bu süreç, edebiyat tarihi literatürünün zenginleşmesine katkı sunmakla beraber kuramsal ve metodolojik birçok tartışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. 19. yüzyıldan itibaren Arap edebiyatı tarihi yazımında farklı yaklaşımlar önerilmiş olup, teorik çerçevede bir birlik söz konusu değildir. Edebiyat tarihi araştırmacısı için edebiyat tarihi eserlerini anlama ve anlamlandırmayı zorlaştıran bu durum, edebiyat tarihi yazımının gelişiminin ilmî kriterlere göre yorumlanmasının önünde bir engel teşkil etmektedir. Nitekim edebiyat tarihi kitaplarını okurken onlardan yüksek derecede istifade edebilmek için yazarlarının bakış açılarını, konuya yaklaşım tarzlarını ve metotlarını bilmek son derece önemlidir. Bu önemin farkında olarak makalemizde Arap edebiyatı tarihi alanında ortaya konan çalışmalarda esas alınan kuramsal ve

metodolojik çerçeve konu edilmiştir. Makale, Arap edebiyatı tarihi yazımında çoğu zaman yazarlar tarafından net ve ayrıntılı bir şekilde ifade edilmemiş olan yazım kuramları ve yöntemlerini incelemeyi kapsamaktadır. Bu bağlamda edebiyat tarihi yazımında Doğu ve Batı arasındaki felsefi farklılıklar, edebiyat-tarih ilişkisi, dönemlerin tespit edilme kriterleri ve en ideal edebiyat tarihi yöntemi gibi makalenin kapsamını aşan konulara girilmemiştir. Makalenin temel amacı, Arap edebiyatı tarihi yazımında uygulanan yöntem ve kuramlar hakkında bilgi vererek araştırmacıların alandaki eserlerin arka planına dair farkındalık düzeylerinin artmasına katkıda bulunmak, alana dair daha bilinçli bir okuma için geliştirici bir bakış açısı sunmak ve konunun birçok açıdan çalışılmayı bekleyen yönlerine dikkat çekmektir. Günümüzde Arap edebiyatı tarihi üzerine gerek dönemsel gerekse edebî şahsiyetler ve türler esas alınarak pek çok araştırma yapılsa da teorik yaklaşım ve metodoloji konusunda yapılan araştırmaların yok denecek kadar az olması alanda büyük bir boşluk oluşturmaktadır. Makalemiz, bu boşluğu doldurma yolunda atılan mütevazı bir adım olarak değerlendirilebilir. Makalede ulaşılan sonuçları temellendirebilmek amacıyla araştırma boyunca nitel araştırma yöntemlerinden betimleyici yöntem kullanılmış, elde edilen veriler ise analiz yöntemiyle değerlendirilmiştir. Bu çerçevede konunun kapsamının anlaşılabilmesi için Arap edebiyatı tarihinin ortaya çıkışı ve Doğu dünyasına intikali üzerinde durulmuştur. Batıdan Doğuya gerçekleşen bu intikal sürecinde Arap edebiyatı tarihçileri arasında teorik ve metodolojik bir problem olarak edebiyat tarihi yazımının nasıl uygulandığı birincil kaynaklara bağlı olarak tartışılmıştır. Bu noktada Arap edebiyatı tarihi yazımının metodolojik temellerinin dayanakları ve etki alanları konu edilmiştir. Aynı zamanda metodolojik problemler arasında en çok benimsenen edebiyat tarihi yönteminin uzantıları ele alınmıştır. Değerlendirmeler sonucunda edebiyat tarihçilerinin eserlerinden hareketle Arap edebiyatı tarihi yazımında takip edilen yöntemlerin çok çeşitli olduğu ve bazı yöntemlerin sentezlenerek işlendiği tespit edilmiştir. Makale, takip edilen her bir yöntemin kendi içerisinde güçlü ve zayıf yönlerinin bulunması, edebiyatın doğası gereği alanın çok faktörlü karmaşık yapıda olması ve belli bir yöntem üzerinde ittifak sağlanamaması gibi etmenlerden hareketle bu sahada şimdiye kadarki birikimi bütüncül bir gözle değerlendiren derinlikli yeni araştırmalara ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Edebiyat Tarihi Yazıcılığı, Edebiyat Kuramı, Dönemlendirme, Yöntem

Giriş

Yapısı itibariyle edebiyat tarihi karmaşık ve zor bir araştırma alanıdır. “Bir edebiyat tarihi yazmak mümkün müdür? Edebî bir ürün hem edebiyat hem de tarih açısından değerlendirilebilir mi? Edebiyat tarihi nesnel bir araştırma sahası mıdır?” soruları, söz konusu alanın zorluğunu gözler önüne serer. René Wellek (öl. 1995) tarafından ortaya atılan bu sorular, edebiyat tarihi yazımında sürekli gündeme gelen sorulardandır.¹ Bu ise, edebiyatın tarihle ilişkisi, tarihle ilişkilendirilmeyen edebî metinlerin değeri ve bibliyografik edebî çalışmaların etki alanı gibi birçok meselenin ele alınmasını zorunlu kılar. Batılı araştırmacılar, erken kabul edilebilecek bir dönemde edebiyat ve tarih arasında bir ilintinin oluşmasına katkı sunan bu meseleler üzerinde durarak edebiyatlarının tarihini yazmaya başlarlar. Sonraları “edebiyat tarihi” (Ar. تاريخ الأدب, İng. History of literature, Fr. Histoire de la littérature, Alm. Geschichte der literatur) olarak bilinen ve edebiyat tarihi araştırmalarını özgün bir disiplin hâline getiren bu yazım süreci sayesinde edebî hadiseler çeşitli yöntem ve kuramlar altında sınıflandırılır.²

Wellek, İngiliz şiirini ilk tarihlendiren kişinin Thomas Warton (öl. 1790) olduğunu kaydeder.³ Bu bilgiye göre ilk edebiyat tarihi çalışmaları 18. yüzyılda Batı’da ortaya çıkar. Bu tarihi destekleyen bilgiler aktaran Saldívar ise, “ulusal edebiyat” (national literature) teriminin ilk olarak 1780’lerden itibaren Almanya’da ortaya çıktığını, aynı dönemde İngiltere ve Fransa’da da ulusal edebiyat tarihlerinin yazıldığını kaydeder.⁴ Avrupa’nın merkezinde yaşanan bu gelişmeler, hem ulusun fikir dünyasını ve kültürel kodlarını yansıtan hem de tarihî verileri önemseyen edebî ve tarihî bir çalışma sahasının ortaya çıkışına zemin hazırlar.

¹ René Wellek-Austin Warren, *Nazariyyetü'l-edeb*, çev. Âdil Selâme (Riyad: Dâru'l-Merih li'n-Neşr, 1992), 251.

² Wellek-Warren, *Nazariyyetü'l-edeb*, 351-373; Clément Moisan, *Ma't-Tarihü'l-edebî?*, çev. Hasan et-Tâlib (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Cedid el-Muttehide, 2010), 50-81.

³ Wellek-Warren, *Nazariyyetü'l-edeb*, 251.

⁴ José David Saldívar, “Tracking English and American Literary and Cultural Criticism”, *Daedalus* 126/1 (1997), 159-169.

Ulus eksenli edebiyat tarihi çalışmaları Batı'da modern dönem bazında erken kabul edilebilecek bir tarihte ortaya çıkarken Arap edebiyatı tarihi için aynı durumdan bahsetmek mümkün değildir. Nitekim Doğu dünyası ancak 19. yüzyılın sonlarında edebiyat tarihiyle tanışır. Bu tanışmanın, Batı'da Arap edebiyatı hakkında yapılan çalışmalara borçlu olduğu unutulmamalıdır. Carl Brockelmann'ın (öl. 1956) aktardığı üzere, ilk Arap edebiyatı tarihi çalışması Hammer Purgstall'ın (öl. 1856) 1850-56 yılları arasında Viyana'da yayımladığı yedi ciltlik *Literaturgeschichte der Araber* adlı eseridir.⁵ Şu hâlde edebiyat tarihi çalışmalarının 17. ya da 18. yüzyılda; Arap edebiyatı tarihi çalışmalarının ise 19. yüzyılda başladığı anlaşılır.

Purgstall'ın çalışmasını farklı boyut ve hacimlerde kaleme alınan birçok çalışma takip eder. Ancak bu çalışmalar arasından gerek içerik gerekse etki yönüyle en çok ses getiren, Brockelmann'ın *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)* adlı eseri olur. İlk cildini 1898 yılında Weimar'da yayımlayan Brockelmann, Arap edebiyatı tarihini ele alırken sonraki edebiyat tarihçilerini etkisi altında bırakan bir sınıflandırma ve dönemlendirme yöntemine başvurur.⁶ Arap edebiyatı tarihçileri Brockelmann özelinde Batılıların edebiyat tarihi yazımından etkilenirler. İlk Arap edebiyatı tarihi eserlerinin Batı'da kaleme alınması bunun temel sebebidir. Böylece Corcî Zeydân (öl. 1914) başta olmak üzere birçok edebiyat tarihçisi gerek eserlerinde gerekse eğitim-öğretim faaliyetlerinde Batı eksenli bir edebiyat tarihi yazımını benimser.⁷ Batılı araştırmacıların esas aldığı siyasi ya da tarihî dönemlendirmenin Arap edebiyatını yeterince yansıtmadığını düşünen Mustafa Sâdık er-Râfiî (öl. 1937) gibi edebiyat tarihçileri ise, edebî tür ve temaların öne çıktığı bir sınıflandırmayı esas alırlar.⁸

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere, ortaya çıkışından itibaren Arap edebiyatı tarihi yazımında içerik ve yöntem eksenli bazı problemler gündeme gelir. Bir kısmı edebiyat ile tarih ilişkisinden kaynaklanan bu problemler, farklı hacimlerde birçok edebiyat tarihi eserinin kaleme alınmasında etkili olur. Ancak buna rağmen hangi yöntemin ya da sınıflandırmanın daha kapsayıcı olduğu tartışmalıdır. Bu ise, ideal bir edebiyat tarihi yazımının müphem bir mesele olarak kaldığını gösterir.

Bu çalışma, Arap edebiyatı tarihi yazımının ortaya çıkışındaki tarihî dinamikleri incelemek ve devam eden yöntem problemine dikkat çekmek üzere hazırlanmıştır. Gerek ülkemizde gerekse Arap dünyasında birçok Arap edebiyatı tarihi eseri kaleme alınmıştır. Ancak edebiyat tarihçilerinin kahir ekseriyeti, eserlerinde benimsedikleri yöntem hakkında ayrıntılı açıklamalar yapmamışlardır. Hâliyle bu durum, müelliflerin edebiyat tarihini nasıl işledikleri, hangi yöntemi neden tercih ettikleri ve ideal bir edebiyat tarihi yazımının nasıl olması gerektiği sorularının cevapsız kalmasına neden olmuştur. Bu ise, Arap edebiyatı özelinde edebiyat tarihi yazımının uygulamada öne çıktığını ancak teorik yönden eksik kaldığını gösterir. Bunun farkında olarak çalışmada edebiyat tarihi yazımında öne çıkan yöntem ve kuramlar incelenmiştir. Ülkemizde alanında ilk olan bu çalışmadan önce Arap dünyasında benzer çalışmalar yapılmıştır. Şükrî Faysal'ın (öl. 1985) 1948 yılında yüksek lisans tezi olarak hazırladığı *Menâhicü'd-dirâseti'l-edebiyye* eseri, alanın ilk çalışması olarak zikredilebilir. Edebiyat tarihi çalışmalarındaki yöntemlere dikkat çeken Faysal, kapsamlı bir yöntemin ve kuramsal çerçevenin gerekliliğine

⁵ Carl Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.) 1/32.

⁶ Dönemlendirme için bk. Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*, 1/36-38.

⁷ Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, nşr. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.), 1/5, 23.

⁸ Mustafa Sâdık er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, haz. Abdullah el-Minşâvi-Mehdi el-Buhkayrî (Mansura: Mektebetü'l-Îmân, ts.) 1/13-14.

dikkat çekmiştir.⁹ Faysal'dan sonra Hüseyin el-Vâd'ın (öl. 2018) 1979 yılında uzmanlık tezi olarak hazırladığı *Fî Ta'rîhi'l-edebe* eseri öne çıkar. Faysal'ın çalışmasından farklı olarak Vâd, edebiyat tarihinde belirli yöntemlere temas ederek bunların dört eserde nasıl uygulandığını ele almıştır.¹⁰ Arap edebiyat tarihi yazım yöntemlerini müstakil olarak inceleyen üçüncü kitap ise, İsâ b. Saîd el-Hükânî'nin 2018 yılında doktora tezi olarak hazırladığı *İşkâliyyâtü ta'rîhi'l-edebe'l-Arabî* eseridir. Hükânî, edebiyat tarihinin arka planına ve tarih-felsefe ilişkisinin edebiyata yansımına değindikten sonra öne çıkan yöntemleri tartışmıştır.¹¹

Sıralanan üç eserin yanı sıra makale düzeyinde de çalışmalar yapılmıştır.¹² Ancak derinliğine rağmen bu çalışmaların genişletilerek devam etmesi gerektiğini belirtmekte fayda vardır. Bunun en önemli sebebi, edebiyat tarihinin gelişim kaydeden bir disiplin olmasıdır. Gerek önceki dönemlere dair yapılan yeni araştırmaların gerekse teorik ve entelektüel düzeydeki önerilerin, yeni çalışmalara duyulan ihtiyacı artırdığından söz edilebilir. Bunun için çalışmada Arap edebiyatı tarihi yazımında öne çıkan yöntemler üzerinde durulmuştur. Böylece çalışmada edebiyat tarihinin ne olduğu sorusuna cevap vermek yerine, bu alanda kaleme alınmış edebiyat tarihi eserlerinde öne çıkan metodolojik ve kuramsal meseleler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buna göre başlıkta geçen “kuramsal” ifadesi, edebiyat tarihi araştırmalarında ortaya atılan kuram ve teorilere karşılık gelir. “Metodolojik” ifadesi ise, söz konusu kuram ve teorilerin Arap edebiyatı eserlerindeki uygulanma biçimini ifade eder.

Ülkemizde, konunun kuramsal ve metodolojik boyutlarıyla doğrudan ilgili olan araştırmaların bulunmayışı çalışmada literatür eksenli bilgiler verilmesinde de etkili olmuştur. Cangül Araz tarafından yazılan “Arap Edebiyatı Tarihi Yazıcılığı ve Hüseyin el-Vâd'ın fî Ta'rîhi'l-Edeb Mefâhîm ve Menâhic Adlı Eseri” başlıklı yüksek lisans tezinde konu tarihsel boyutlarıyla ele alınmış, edebiyat tarihi yazımını kriterlerine ve yöntemlerine değinilmiş ve bu yöntemler arasında bir değerlendirme yapılmıştır. Ancak bu tezde Arap edebiyatı tarihi yazımının kuramsal ve metodolojik temellerine değinilmemiştir. Hatice Arslan Sözüdoğru'nun bazı Arap edebiyatı tarihi eserlerini içerik açısından tanıttığı ve eserler arasındaki benzer ve farklı yönleri kısaca değindiği “Arap Edebiyatı Tarihi Eserlerinin Değerlendirilmesi” başlıklı makalesi konumuzla ilgili gibi görünse de bu makalede Arap edebiyatı tarihi yazımında etkili olan felsefi arka planlar, kuramlar ve yöntemlere değinilmemiştir. Benzer bir durum Cahit Sarı tarafından hazırlanan, *Arap Edebiyatı Tarihi Kitapları ve İçerik Sorunu* başlıklı tez için de geçerlidir.¹³

Bu çalışmada edebiyat tarihi yazımında Batı ile Doğu arasındaki felsefi ve tarihî farklılıkları ortaya koyan tartışma ya da değerlendirmelerden ise uzak durulmuştur. “Edebiyat tarihinde dönemler nasıl tespit edilir? Bu alanda çalışma yapan araştırmacıların edebiyat tarihi anlayışı nasıldı? En ideal edebiyat tarihi yöntemi hangisidir?” gibi çalışmanın kapsamını aşan sorulara mümkün merteye

⁹ Şükrî Faysal, *Menâhicü'd-dirâseti'l-edebiyye fi'l-edebe'l-Arabî: arz ve nakd ve iktirâh* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1965), 12-243.

¹⁰ Hüseyin el-Vâd, *Fî Ta'rîhi'l-edebe: mefâhim ve menâhic* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1993), 7 vd.

¹¹ İsâ b. Saîd el-Hükânî, *İşkâliyyâtü ta'rîhi'l-edebe'l-Arabî dirâse nakdiyye fi felsefeti'l-edebe ve târihih* (Beyrut: Merkez Dirâsât el-Vahdeti'l-Arabiyye, 2023), 13 vd.

¹² Muhammed el-Kettânî, “Nazarât fi menâhic et-ta'rîhi'l-edebe”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye USMBA* 1 (1978), 7-34; İbrahim Muhammed Mansûr, “Menâhicü't-ta'rîh li'l-edebe'l-Arabî fi'l-'asri'l-hadis (1850-1927)”, *el-Mecelletü'l-İlmiyye bi-Külliyyeti'l-Âdâb Câmiatü Tantâ* 14 (2001), 467-491.

¹³ Sultan Şimşek danışmanlığında hazırlanan tez için ve zikredilen diğer kaynaklar için bk. Cangül Araz, *Arap Edebiyatı Tarihi Yazıcılığı ve Hüseyin el-Vâd'ın fî Ta'rîhi'l-Edeb: Mefâhîm ve Menâhic Adlı Eseri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024); Hatice Arslan Sözüdoğru, “Arap Edebiyatı Tarihi Eserlerinin Değerlendirilmesi”, *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences* 10/1 (2023), 19-31; aynı şekilde benzer bir çalışma için bk. Cahit Sarı, *Arap Edebiyatı Tarihi Kitapları ve İçerik Sorunu* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 45-79.

temas edilmemiştir. Verileri toplama ve analiz etme olarak öne çıkan nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmanın temel amacı, edebiyat tarihi yazımında uygulanan yöntem ve kuramlar hakkında bilgi vererek konunun birçok açıdan çalışılmayı bekleyen yönlerine dikkat çekmektir.

1. Arap Edebiyatı Tarihi Yazımının Başlangıcı

Aydınlanma Çağı'na denk gelen 18. yüzyılda düşünürler arasındaki tartışmalar sonucunda toplumların tarihinin incelenmesi fikri ortaya çıkar. Bu fikir hayata geçirilerek medeniyetlerin gelişimi tarihî yönlerden incelenir. Edebiyat tarihi bu dönemde Fransa'daki gelişmelerin de etkisiyle ulus eksenli bir gelişim gösterir. Edebiyat tarihi kuramları da bu süreçle beraber ortaya çıkar. Bunlar arasında Fransız klasisizmi, Alman filolojik okulu, İngiliz-Anglosakson metinsel yaklaşımı ve 20. yüzyılın başlarında etkisini gösteren Rus biçimciliği yer alır. Farklı yaklaşımları sentezleyen edebiyat tarihi ilk başta ulusal kimlikle ilişkilendirilerek bir milletin medeniyetini tüm yönleriyle yansıtan ansiklopedik bir kimlik kazanır.¹⁴

Kabul edilen genel görüş, modern anlamda edebiyat tarihi yazımının Avrupa'da başladığıdır. Yazım sürecinde siyasi dinamikler belirleyici rol oynar. Modern edebiyat tarihi yazımı, ilk başta edebiyat mefhumunun bir bilgi sahası, estetik ve sanatsal yaratım ya da disiplin olarak diğer bilgi türlerinden, sanatlardan ve çalışma sahalarından ayrışmasıyla ortaya çıkar.¹⁵ İlerleyen dönemlerde ise, bilgilerin sıralanması yerine siyasi ya da tarihî dönemlere ayrılarak aktarılması şeklinde bir edebiyat tarihi yazım yöntemi gelişir. Kaynakların aktardığına göre, siyasi dönemlendirmenin ilk uygulayıcısı Andre du Chesne'dir (öl. 1640). Duschesne, Fransız edebiyat tarihi hakkında kaleme aldığı çalışmada edebiyatı siyasi ve tarihî hadiselerle bağlı olarak dönemlendirir.¹⁶ Başka araştırmacılar ise, dönemlendirme kavramının ilk kez 1634 yılında Pausin (öl. 17. yüzyıl) tarafından kullanıldığına, Christoph Keller Cellarius'ın (öl. 1707) ise, Avrupa tarihini üç ana döneme ayıran isim olduğuna dikkat çeker. Aslında bu tür dönemlendirme yönteminin prototipleri daha eskiye dayanır. 1582 yılında Papa XIII. Gregory (öl. 1985) tarafından Gregoryen takviminin tanıtılmasıyla yüzyıl, bin yıl ve on yıl kavramları önem kazanarak tarih ve zamanın doğruluğu için aritmetik olanaklar yaratılır. Bu süreçte dönemlendirme kavramı uygun bir zaman kategorisi hâline gelir.¹⁷

Siyasi ve tarihî dönemlendirme yöntemine başvuran 19. yüzyılın çoğu edebiyat tarihi eseri ulus, aidiyet ve medeniyet kavramları göz önünde bulundurularak kaleme alınır. Örneğin eleştirel tavırları çok farklı olsa da Henry Morley (öl. 1894) ve W. J. Courthope (öl. 1917), edebiyatın İngiliz ulusal kurumlarının gelişimini incelemek için bir belge olduğu varsayımını paylaşırlar. Bu görüş Edwin Greenlaw (öl. 1931) tarafından *The Province of Literary History* adlı eserinde açıklanır. Greenlaw, uygarlık tarihinin her şeyle ilgili olduğunu ve edebiyat tarihlerinin sadece güzel edebiyatlarla, basılı veya el yazması kayıtlarla sınırlı olmadığını savunur. Ayrıca resim, müzik veya arkeolojik kanıtların da incelenmesi gerektiğini ileri sürer. Greenlaw'ın teorisine göre edebiyat tarihçisi, edebiyat tarihini sadece uygarlık tarihi ile sıkı sıkıya ilişkilendirmekle yetinmemeli, onunla özdeşleştirmelidir.¹⁸

¹⁴ Fransız edebiyat tarihçisi Alain Vaillant'ın *L'histoire Littéraire* eserinde edebiyat tarihinin yaşadığı bu dönüşümler işlenmiştir. Ayrıca bk. Alain Vaillant, *'Avdetü târihi'l-edebe*, çev. Abdülcelil Nâzım (Dârülbeyzâ: Dâru Tobkâl li'n-Neşr, 2020), 4 vd.

¹⁵ Günül Özlem Ayaydın Cebe, "Edebiyat Tarihi Yazımında Yöntem Sorunsalı: Usûl mü, Ulus mu?", *Usûlden Yönteme Mehmed Fuad Köprülü'nün Edebiyat Tarihçiliği*, ed. Servet Gündoğdu-Kaan Kurt (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023), 64.

¹⁶ Vâd, *Fî Ta'rihi'l-edebe*, 140-141.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. A. Gangatharan, "The Problem of Periodization in History." *Proceedings of the Indian History Congress* 69 (2008), 862-871.

¹⁸ René Wellek, "Six Types of Literary History", *English Institute Essays* 1946 (New York: Columbia University Press, 1947), 109.

Romantik çağdan (1800-1850) sonra, pozitivizm ve doğa bilimlerinin prestijinin etkisi altında edebiyat tarihine dair başka bir anlayış hâkim olmaya başlar. Bu dönemde edebiyat tarihi, ilmî temellere dayanan bir bilim olarak düşünülür. Böylece edebiyat tarihi kavramının altı farklı işlevi ortaya çıkar: Kitapların tarihi, entelektüel tarih, ulusal uygarlıkların tarihi, sosyolojik yöntem, tarihsel görecelik ve edebî gelişimin içsel tarihi.¹⁹

Tarih ve edebiyat tarihi hakkında Batıda başlayan çalışmalar, 18. yüzyılın sonlarından itibaren hızlanır. Buna karşılık aynı tarihlerde Doğu dünyasında bir edebiyat tarihi disiplini henüz yoktur. Arap dili ve edebiyatı tarihi çok eski dönemlere uzanmasına rağmen edebiyat tarihi çalışmaları geç dönemde ortaya çıkar. Arapça edebiyat tarihi kavramına ancak 19. yüzyılın sonlarında ihtiyaç duyulur. Bu dönemden önce edebî eser ve şahsiyetlerle ilgili çalışmalar tabakât gibi biyografik eserlerde ya da *el-Fihrist*, *Miftâhü's-sa'âde* ve *Keşfü'z-zünûn* gibi biyobibliyografik ve ansiklopedik çalışmalarda yer alır.²⁰ Yukarıda ifade edildiği üzere bu alandaki ilk çalışmalar, Batıda Avrupalı edebiyat tarihçileri tarafından gerçekleştirilir. Avusturyalı oryantalist Purgstall'ın 1850'de yayımladığı eser, Arap edebiyatı tarihi alanında ilk kabul edilir. Bu eserden sonra başka bir Avusturyalı oryantalist Alfred von Kremer (öl. 1889), halifeler döneminde Doğunun gelişimini incelediği bir eser kaleme alır. Forster Fitzgerald Arbuthnot (öl. 1901), Michael Jan de Goeje (öl. 1909), Italo Pizzi (öl. 1920), Clément Huart (öl. 1926), Carlo Nallino (öl. 1938) ve Reynold A. Nicholson (öl. 1945) gibi oryantalistler de önemli çalışmalara imza atarlar.²¹ Bütün bu çalışmalar, 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın başlarında yapılır.²² Sıralanan çalışmalar, Arap edebiyatı tarihi yazımına önemli katkılar sağlar. Ancak gerek kaleme alındığı dönemdeki bilgi ve kaynak yetersizliği gerekse sistematik bir yöntemle sahip olmaması gibi özelliklerden dolayı Brockelmann'ın *GAL* isimli çalışması dışında birçok çalışmanın etki alanı zamanla sınırlanır.

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, 19. yüzyılın sonlarından itibaren Arap edebiyatı tarihi araştırmalarında önemli bir gelişme yaşanır. Bu gelişme, Brockelmann tarafından başlatılan büyük Arap edebiyatı tarihi projesidir. Arap edebiyatı başta olmak üzere İslam medeniyetini temsil eden ilimlerin telif sürecini ele almayı amaçlayan bu proje, 20. yüzyılın başlarında başlar ve 1940'larda sona erer. Bu proje aracılığıyla Brockelmann, Arap mirasının canlılığına büyük katkılarda bulunur ve önceki oryantalistlerin izlerini taşıyan bir çalışma bırakır. Brockelmann'ın çalışmasının öne çıkmasındaki en önemli sebep, bilgi yönüyle kapsayıcı ve yöntem bakımından özgün olmasıdır.²³ Yine de Brockelmann'ın eserinin sistematik olmasında başka Alman oryantalistlerin çalışmalarının etkili olduğu unutulmamalıdır. Wilhelm Ahlwardt'ın (öl. 1909), Berlin Kraliyet Kütüphanesi'ndeki Arapça yazmaları esas alan on ciltlik *Verzeichniss der Arabischen Handschriften* (1887-1899) adlı çalışması buna örnek verilebilir. Arapça yazmaları konu ve tür yönüyle tasnif eden ve eserlerin müellifleri hakkında bilgi veren Ahlwardt'ın eseri, *GAL*'ın temelini oluşturur.²⁴

İlk iki cildi 1898 yılında yayımlanan *GAL*, sadece Batıdaki edebiyat tarihi çalışmalarını değil, Doğu dünyasındaki edebiyat tarihçilerinin görüşlerini ve yazım anlayışlarını da şekillendirir. Zaten benzer Arapça çalışmalar da bu tarihten sonra yayımlanmaya başlar. Her ne kadar bu çalışmaların

¹⁹ Wellek, "Six Types of Literary History", 113.

²⁰ Örnek olarak bk. Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*. thk. Eymen Fuâd Seyyid (London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâs el-İslâmî, 1430/2009), 1/9 vd.

²¹ Brockelmann, *Târîhü'l-edebî'l-Arabî*, 1/32-33.

²² Mansûr, *Menâhicü't-ta'rîh li'l-edeb*, 473-474.

²³ Mansûr, *Menâhicü't-ta'rîh li'l-edeb*, 473-474.

²⁴ Hidayet Yavuz Nuhoğlu, "Ahlwardt, Wilhelm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/28-29.

taslak hâli, 1900 yılından öncesine götürülse de kitap düzeyindeki çalışmalar 1900 yılından sonra ortaya çıkar. Aynı şey, İskender Âgâ Abkâryûs'un (öl. 1885) kadim Arap şairlerle ilgili derlemeleri ve Luvîs Şeyho'nun (öl. 1927) antolojik çalışmaları için de geçerlidir. Söz konusu çalışmalar, edebiyat tarihi çatısı altında değerlendirilse de asıl çalışmalar 1900 yılından sonra yapılır.²⁵ Bu durum, Alman oryantalist Brockelmann'ın Arap edebiyatı tarihi yazımına ne derece yön verdiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda Batı merkezli Arap edebiyatı tarihi yazımı başlangıç ve gelişim yönüyle iki döneme ayrılabilir:

Birinci dönem: Başlangıç dönemi olup Purgstall'ın Arap edebiyatı tarihine dair 1850 yılında yayımladığı eserle başlar. Bu dönemin, 18. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'da ortaya çıkan ulus edebiyatı anlayışından beslendiği unutulmamalıdır. İlk önce ulus merkezli ortaya çıkan edebiyat tarihi, daha sonra farklı ulusları kapsayacak şekilde genişler. Purgstall'ın eseri, ulus edebiyat anlayışından genel edebiyat anlayışına doğru başlayan bu genişlemenin ilk örneklerindedir.

İkinci Dönem: Brockelmann'ın 1898 yılında ilk cildini yayımladığı eseriyle başlayıp günümüze kadar devam eden dönemdir. Önceki edebiyat tarihi eserlerinden farklı bir yöntem benimsemesi, Brockelmann'ın eserinin Arap edebiyatı tarihinde dönüm noktası olmasını sağlar. Bu dönem, edebiyat tarihinin başlangıç dönemini geride bıraktığı gibi, sistematik edebiyat eserlerinin kaleme alınma sürecini de hızlandırır. Nitekim GAL eseriyle birlikte Arap edebiyatı tarihi yazımı, Doğu dünyasına hızlı bir şekilde intikal etmeye başlar.

2. Arap Edebiyatı Tarihi Yazımının Doğu'ya İntikalinde Ortaya Çıkan Yöntem Problemleri

19. yüzyılda Mısır'da yaşanan ilmî hareketlilik, Batıdaki çalışmaların yakından takip edilmesinin önünü açar. Aslında bu durum, sadece Mısır için geçerli değildir. Osmanlı Devleti'nin başkenti İstanbul için de aynı şey söz konusudur. İstanbul'da edebiyat tarihçileri, Batıda ortaya çıkan edebiyat tarihi anlayışından etkilenecek şekilde çeşitli çalışmalar ortaya koyarlar. Nihad Çetin'e (öl. 1973) göre, ilk Arap edebiyatı tarihi eserlerinden kabul edilen medeniyet tarihi mahiyetindeki *Medresetü'l-Arab* buna güzel bir örnektir.²⁶ 1888 gibi erken kabul edilebilecek bir dönemde kaleme alınan bu eserde Batılı yazarlara dönük atıflar dikkate alındığında 19. yüzyılda özelde edebiyat tarihi, genelde ise sosyal bilimler noktasında ciddi bir iletişimin olduğu fark edilir.²⁷

Batıdaki edebiyat tarihi çalışmaları İstanbul'da olduğu gibi, Mısır'da da araştırmacıların dikkatini çeker. Arap edebiyatı tarihini yazma süreci, Arap kültürel mirasını ve özellikle edebiyatını anlamaya ve tarihlendirmeye yönelik bir gayret olarak ortaya çıkar. Bu süreç, geçmişten günümüze birçok kültürel, bilgiye dayalı ve medeniyetle ilgili faktörün etkisiyle şekillenir. İlk ve en önemli etki, Batı'dan intikal eden metodolojilerin hayranlıkla karşılanmasıdır. Batı menşeli metot ve kuramlar, içeriği yeterince araştırılmadan uygulanır.²⁸ Buna göre Doğulu edebiyat tarihçilerinin Brockelmann'ın eserinin yanı sıra başka Batılı araştırmacıların çalışmalarını da takip

²⁵ Bu durum, Edward Van Dyck ile Philippides Constantin'in 1892 yılında Bulak matbaasında basılan *Târîhü'l-Arab ve âdâbihim* eseri için de geçerlidir. Söz konusu eserde öğretici bir üslup esas alınmış, Arapların edebiyatı hakkında genel bilgilere yer verilmiştir. Bilgi için bk. Brockelmann, *Târîhü'l-edebî'l-Arabî*, 1/ن – م.

²⁶ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973), VI-VII.

²⁷ Abdurrahman Fehmi Efendi, *İslam Medeniyeti Tarihi (Medresetü'l-Arab)*, haz. Hüseyin Elmalı-Cüneyt Eren (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005), 27, 30, 35-36, 44.

²⁸ Hâlid Zigamî, *Menâhicü't-târîhi'l-edebî ve halfiyyâtüha'n-nazariyye hilâle'l-karnî'l-işrin* (Sétif: Mohamed Lamine Debaghine Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 386-388.

ettikleri iddia edilebilir. Tevfik el-Adl'in (öl. 1906) Almanya'da verdiği derslerde Arap edebiyatı tarihi hakkında notlar kaleme alması bunu teyit eder.²⁹

Aslında Doğu dünyasında Batı'daki edebiyat tarihi yöntemlerinden bağımsız olarak bazı orijinal girişimlerden söz edilebilir. Mısır'daki edebî faaliyetlerin gelişmesine katkı sağlayan Hüseyin el-Mersafî'nin (öl. 1889) *el-Vesiletü'l-edebyyye* eseri bu girişimlerin başında gelir. Mersafî, bir yandan Asmaî (öl. 216/831) ve İbn Sellâm (öl. 231/846) gibi şiir eleştirmenlerinin görüşlerini, diğer yandan Câhiz (öl. 255/869) gibi edebiyatçıların değerlendirmelerini göz önünde bulundurarak şairleri Cahiliye, İslam ve Muhdes olmak üzere üç döneme ayırır. Her bir dönemin sanatsal yönleri hakkında bilgi verir. Bunun yanında Arap dil ilimleri ve belagatini sistematik kabul edilebilecek bir sınıflandırma çerçevesinde aktarır.³⁰ Mersafî'nin bu girişiminde herhangi bir siyasi ya da tarihî dönemlendirmenin etkisi görülmez. O, gelenekten beslenerek 19. yüzyılın sonlarında artan ıslahat hareketlerine katkı sağlamayı hedefler. Yine de edebiyat tarihçileri, Batıyı örnek alarak Mersafî'nin didaktik bir amaca dönük bu girişimini dönemlendirmeyi esas alan yazım yöntemine dönüştürürler.

Siyasi ve tarihî dönemlendirmeyi Doğuya taşıyan ilk isim olan el-Adl, 1887 yılında Mısır'da Dârululûm'dan mezun olduktan sonra Almanya'ya gider. Burada birçok oryantalistle görüşme fırsatı bulur. Almanya'da belli bir süre kaldıktan sonra Mısır'a döner. Batılı araştırmacıların Arap edebiyatı tarihine dair çalışmalarından etkilenerek benzer çalışmalar yapmaya karar verir. Hatta bu isteğini başka bir edebiyat tarihçisi Muhammed Bek Diyâb (öl. 1920) ile paylaşır. Bunun üzerine Diyâb, el-Adl'in fikirlerini ve Almanların edebiyat tarihi yöntemlerini örnek alarak 1897 yılında *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye* adıyla iki ciltlik bir eser kaleme alır.³¹ Ahmed Mekkî (öl. 2017), "Arap edebiyatı tarihi (Târîhü'l-edebi'l-Arabî ya da Târîhu âdâbi'l-Arab)" başlığını kullanan ilk kişinin Diyâb olabileceğini ifade eder. Ayrıca o, bu başlığı Almanların Arap edebiyatı tarihi eserlerine vâkıf olan el-Adl'in önermiş olabileceğini kaydeder.³² Şükrî Faysal (öl. 1985) gibi araştırmacılar ise, "Arap edebiyatı tarihi" başlığını kullanan ilk kişinin el-Adl olduğu görüşündedir. Buna göre el-Adl'in gerek edebiyatı dönemlendirme gerekse edebî metinleri işlemede takip ettiği yöntem kendisinden sonraki edebiyat tarihçilerini büyük ölçüde etkiler.³³ el-Adl'in, Mısır'daki derslerinde Brockelmann gibi edebiyat tarihçilerinin yöntemlerini benimsediği ve onlardan etkilenerek edebiyatı dönemlere ayırdığı dikkate alındığında "Arap edebiyatı tarihi" başlığını Diyâb'a öneren ya da ondan önce kullanan isim olduğu ihtimalinden söz edilebilir.³⁴ Ne var ki seyahatleri ve yoğun eğitim-öğretim faaliyetleri, el-Adl'in konuyla ilgili bir eser kaleme almasına engel olur. Diyâb, eserini 1897 yılında yayımlarken el-Adl'in 1902'de tamamladığı eser ancak vefatından sonra, 1906 yılında yayımlanır.³⁵

Zeydân'ın 1890'lı yıllarda formalar hâlinde yayımladığı yazılar da Doğulu edebiyat tarihçilerinin Batıdaki çalışmalarından etkilendiğini gösterir. Hatırlanacağı üzere Zeydân'ın *Târîhu âdâb* eseri, esasen 1894-95 yılında Hilâl dergisinde yayımlanan yazıların genişletilmiş hâlidir.³⁶ Zeydân, 1911 yılında yayımladığı eserin başında edebiyat tarihi hakkında Arapça hazırlanan ilk çalışmanın kendi çalışması olabileceğini iddia eder. Zeydân sadece bununla yetinmez. el-Adl ve Diyâb'ın

²⁹ Hasan Tevfik el-Adl, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye* (Amman: Dâru Usâme li'n-Neşr ve't-Tezîz, 2002), 19.

³⁰ Hüseyin el-Mersafî, *el-Vesiletü'l-edebyyye ila'l-'ulûmi'l-Arabiyye*, haz. Abdülaziz ed-Desûkî (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1982), 1/29 vd.

³¹ Muhammed Bek Diyâb, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye* (Mısır: Matbaatü Cerîdeti'l-İslâm, 1317/1897), 1/1.

³² Tâhir Ahmed Mekkî, *el-Edebü'l-mukâren: usûluh ve tetavvuruh ve menâhicuh* (Dâru'l-Maârif, 1987), 174.

³³ Faysal, *Menâhicü'd-dirâseti'l-edebyyye*, 17-20.

³⁴ Adl'in dersleri için bk. İzzüddin el-Emîn, *Neşetü'n-nakdi'l-edebi el-hadis fi Mısır* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1970), 53.

³⁵ Adl, *Târîhu âdâb*, 24-25.

³⁶ Zeydân, *Târîhu âdâb*, 1/8.

çalışmalarını göz ardı ederek *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye* (Arap edebiyatı tarihi) başlığını da ilk kez kendisinin kullandığını ekler.³⁷ Zeydân'ın, Diyâb'ın 1897 yılında Mısır'da yayımlanan eserinden haberi olduğu muhakkaktır. Buna rağmen o, 1897 yılından önce, yani 1894 yılında Hilâl dergisinde Arap edebiyatı tarihine dair yayımladığı yazıları gerekçe göstererek alandaki öncü ismin kendisi olduğunu vurgular.³⁸ Ancak Brockelmann, Arap edebiyatına dair yayımladığı ve 24 eserden oluşan listede Diyâb'ın eserini Zeydân'ın eserinden önceye sıralar.³⁹ Bu ise, el-Adl'in fikir ve öneri; Diyâb'ın müstakil eser; Zeydân'ın ise kapsamlı ve hacimli eser noktasında öncü olduğunu gösterir.

"Arap edebiyatı tarihi" başlığının ilk kez kim tarafından kullanıldığının tartışmalı olmasının temel sebebi, Arap edebiyatı tarihine ilgi duyan Doğulu edebiyat tarihçilerinin müstakil eserler yerine, sistematik olmayan notlar kaleme almalarıdır. Zeydân başta olmak üzere Adl, Diyâb, Hifnî Nâsif (öl. 1919) ve Hasan Nâil el-Mersafî (öl. 1935) gibi edebiyat tarihine ilgi duyan eğitimciler, sonradan kitaba dönüştürülecek notlar kaleme alırlar. Arap edebiyatı tarihi hakkında Doğu dünyasında ilk olma özelliğine sahip bu çalışmalar; farklı dergilerde neşredilen makaleler, öğrencilere sunulan ders notları ve eğitim-öğretim için oluşturulan formlar gibi özellikler taşır.⁴⁰

Sıralanan özelliklere dikkat edildiğinde edebiyat tarihi yazımında didaktik misyonun öne çıktığı ancak akademik vizyonun göz ardı edildiği fark edilir. Kuşku yok ki bu durum, kaleme alınan ilk edebiyat tarihi eserlerinin içeriğine ve konu sınıflandırmasına doğrudan etki eder. Örneğin Maârif Bakanlığı'nda müfettiş olan Diyâb'ın eseri eğitim-öğretim amacıyla kaleme alındığı için konular da ona göre işlenir. Aynı şekilde birçok yerde eğitim-öğretim faaliyetlerine katılan el-Adl'in eserinin hedef kitlesi öğrencilerdi.⁴¹ Yine Nâil el-Mersafî'nin 1907-1908 tarihinde *Edebü'l-lugati'l-Arabiyye* adıyla yayımladığı eser lise öğrencileri için hazırlanır.⁴² Muhtemelen bu husustaki en güzel örnek Zeydân ve Râfîi'nin eserleridir. 1907 yılında inşa edilen Mısır Üniversitesi'nin Arap edebiyatı konusundaki eksikliklerinin farkında olan Râfîi, üniversitedeki hocaları ve eğitimi hedef alan bir tenkit yazısı kaleme alır. Yazının yankı bulmasıyla üniversite heyeti, Arap edebiyatı tarihi hakkında bir kitap yarışması düzenler. Yedi ay sürenin verildiği yarışmanın birincisine yüz Mısır cüneyhi verilmesine karar verilir. Zeydân ve Râfîi'nin eserleri bu süreçte kaleme alınır. Ancak Râfîi, komisyon üyelerini ve eğitim sistemini ilmî bulmadığı için yarışmaya katılmaz.⁴³

Açıklamalara göre, Doğuda gelişen edebiyat tarihi yazımının çeşitli aşamalar geçirdiği anlaşılır. İhtiyaca ve dönemin konjonktürüne göre şekillenen bu aşamaların her birinde farklı nitelikte eserler kaleme alınır. Buradan hareketle Batıda olduğu gibi, Doğuda da Arap edebiyatı tarihi yazımını iki döneme ayırmak mümkündür:

Birinci dönem: Batı'daki benzer çalışmalardan etkilenen Doğulu edebiyat tarihçilerinin makale, kısa yazı ve ders notu gibi çalışmalar yaptıkları dönemdir. Bu dönemde Diyâb, el-Adl, Nâil el-Mersafî ve Hifnî Nâsif gibi eğitimcilerin yayımladıkları müstakil eserler, Arap edebiyatı tarihinin gelişmesine büyük katkı sağlar.

İkinci Dönem: Zeydân ve Râfîi'nin eserleriyle başlayan sistematik edebiyat tarihi yazımı dönemi olup hâlen devam etmektedir. Saîd el-Uryân'ın (öl. 1964) dikkat çektiği üzere, mezkûr iki ismin

³⁷ Zeydân, *Târîhu âdâb*, 1/8.

³⁸ Zeydân, *Târîhu âdâb*, 1/8.

³⁹ Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*, 1/33-35.

⁴⁰ Mansûr, *Menâhicü't-ta'rih li'l-edebe*, 476-477.

⁴¹ Adl, *Târîhu âdâb*, 22-24.

⁴² M. Hasan Nâil el-Mersafî, *Edebü'l-lugati'l-Arabiyye* (Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1908), 1/1-2.

⁴³ Râfîi, *Târîhu âdâb*, 1/6-7.

eserinden önce edebiyat tarihi hakkında ilmî-akademik bir çalışma yoktur. Konuyla ilgili önceki eserler, eğitim müfredatının gerektirdiği yöntemler çerçevesinde kaleme alınır.⁴⁴ Ancak Zeydân ve Râfiî'nin eserleri hem yöntem hem de hacim yönüyle daha üst bir kitleye hitap edecek şekilde hazırlanır.

Zeydân ve Râfiî'nin eserlerinden sonra Arap edebiyatı tarihi hakkında daha derinlikli ve sistematik eserler kaleme alınır. Bu durum, edebiyat tarihi literatürünün zenginleşmesi yönüyle olumlu bir gelişme olarak yorumlansa da metodolojik ve terminolojik açıdan önemli tartışmaları beraberinde getirir. Aslında Râfiî, 1911 tarihinde yayımladığı eserinin ilk cildinde Batı eksenli edebiyat tarihi yazımına karşı çıkararak konuyla ilgili tartışmaları başlatan isim olur.⁴⁵ “Arap edebiyatı tarihi nasıl yazılmalıdır? Konular nasıl sınıflandırılmalıdır? Dönemler neye göre ve nasıl ele alınmalıdır?” soruları çerçevesinde başlayan bu tartışmaların en önemli sebepleri şu şekilde sıralanabilir:

- Arap edebiyatı tarihi yazımının ilk olarak Batıda ortaya çıkması,
- Doğulu araştırmacıların Batıdaki çalışmaları örnek alması,
- Batıdaki yöntemlerin eğitim-öğretim açısından daha kapsayıcı olması,
- Doğudaki ilk edebiyat tarihi çalışmalarının ilmî gayeden çok öğretici bir misyon taşıması,
- Doğunun bu konuda Batıyı örnek almasının gerekli olduğuna inanılması,⁴⁶
- Batıya karşı İslam medeniyetini savunan gelenekçi bir anlayışın çıkması.

Bu ve benzeri saiklerin etkisiyle 20. yüzyılın başlarından itibaren Arap edebiyatı tarihine dair birçok eser kaleme alınır. Edebiyat tarihi yazımına yön veren bu eserlerden bir kısmı şu şekildedir:⁴⁷

Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye (1897), Muhammed Bek Diyâb

Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye (1902'de tamamlandı, 1906'da basıldı), Hasan Tevfik el-Adl

Edebiyyât el-lugati'l-Arabiyye (1906 ve 1909), kolektif

Edebü'l-lugati'l-Arabiyye (1907-1908), Muhammed Hasan el-Mersafi

Târîhü'l-edebe ev hayâti'l-lugati'l-Arabiyye (1909-1910), Hifnî Nâsîf

Târîhü'l-âdâbi'l-Arabiyye ya da el-Âdâbü'l-Arabiyye fi'l-karni't-tâsi' 'aşer (1910), Luvîs Şeyho

Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye (1911), Corcî Zeydân

Târîhu âdâbi'l-Arab (1911), Mustafa Sâdık er-Râfiî

Dikkat edilirse, sıralanan eserler, Arap edebiyatı tarihi yazımının ilk örneklerindedir. Yine de bu eserler, sonraki araştırmacıların edebiyat tarihi yazım yöntemlerini ciddi anlamda etkiler. Özellikle Brockelmann'ın izinden giden Zeydân'ın edebiyatı siyasi ve tarihî hadiselerle bağlı olarak dönemlendirmesi edebiyat tarihçileri için bir dönüm noktası olur. Elbette, Zeydân'dan önce el-

⁴⁴ Râfiî, *Târîhu âdab*, 1/5.

⁴⁵ Râfiî, *Târîhu âdâb*, 1/13-19.

⁴⁶ Örneğin Hifnî Nâsîf, Batı'daki Arap edebiyatı tarihi eserlerinin kaliteli ve öncü olmakla birlikte yeterli olmadığını, bu konuda Batılı araştırmacıların örnek alınarak daha iyi çalışmaların yapılması gerektiğini vurgular; bk. Hifnî Nâsîf, *Târîhü'l-edebe ev hayâti'l-lugati'l-Arabiyye* (Mısır: Matbaatü'l-Ceride, 1909-1910), 7.

⁴⁷ Brockelmann, *Târîhü'l-edebe'l-Arabî*, 1/33-35; Afif Abdurrahman, *el-Edebü'l-Câhilî fi âsârî'd-dârisîn kadîmen ve hadîsen* (Amman: Dâru'l-Fikr, ts.), 92-94; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi I: Cahiliye Dönemi* (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2014), 14-24.

Adl da edebiyatı bazı dönemlere ayırır. Ancak Zeydân'ın kapsamlı bir dönemlendirmeye gitmesi, zaten Doğuda yeni olan edebiyat tarihi yazımında metodolojik birçok tartışmanın önünü açar. Aşağıda görüleceği üzere, edebiyat tarihçileri 20. yüzyılın ilk çeyreğinde başlayan bu süreçte ihtiyaca ya da amaca göre şekillenen yazım yöntemleri benimserler.

2.1. Arap Edebiyatı Tarihi Yazımında Yöntem Sorunu

Edebiyat tarihi çerçevesinde gündeme gelen kuramsal ve metodolojik problemlerin başında edebiyat kavramının yorumlanma biçimi gelir. Örneğin Fransız edebiyatçı Gustave Lanson (öl. 1934), edebiyat tarihini medeniyet tarihinin bir parçası olarak görür. Bundan dolayı Fransız edebiyatını millî hayatın bir görünüşü kabul eder.⁴⁸ Fuad Köprülü (öl. 1966) de bir milletin geçmişteki fikrî ve hissî yönlerini yansıtmaları açısından edebiyat tarihini medeniyet tarihinin, yani bir milletin genel tarihinin parçası olarak değerlendirir.⁴⁹

Edebiyat tarihi yazımında ortaya çıkan metodolojik problemler, Batıda edebiyat ile tarih ilişkisi çerçevesinde şekillenen anlayıştan kaynaklanır. Özellikle Abel François Villemain'ın (öl. 1870) edebiyat ile tarih arasında sıkı bir bağ kurması ve edebiyatın anlaşılması için tarihi bir araç görmesi, edebiyat tarihi disiplinin gelişmesinde etkili olur.⁵⁰ Bu anlayışa göre edebiyat, ortaya çıktığı toplumdaki gelişmelerden etkilenen ve bu gelişmelere yön veren önemli bir alandır. Charles Sainte Beuve (öl. 1869) ise, edebî şahsiyetlerin biyografilerini ve özel yaşamlarını dikkate alarak eserlerini anlamaya çalışır. Bu durumu bir adım ileriye taşıyan Hippolyte Adolphe Taine (öl. 1893), edebiyata bilimsel bir yaklaşım kazandırmak için çabalar. Böylece birey (cins), zaman ve mekân üçlüsünden hareketle edebiyatı yorumlar. Ona göre edebiyat, belirli bir dönem ve mekânda yaşayan toplumun (bireylerin) yansımasıdır. Bir edebiyat araştırmacısı, bu unsurları göz önünde bulundurarak edebî gelişmeleri yorumlamalıdır. Bu ve benzeri yaklaşımlar sonucunda edebiyat ve edebî eleştiri ekseninde tarihsel yöntem (historical method), biyografik yöntem (biographical method) ve eleştirel yöntem (critical method) olmak üzere üç temel yöntem ortaya çıkar.⁵¹

Bu yöntemler, sadece Fransa'da değil, Almanya gibi başka Avrupa ülkelerinde de uygulanır. Özellikle edebiyat-tarih ilişkisine dayanan tarihsel yöntem Almanyalı edebiyat tarihçileri tarafından esas alınır. Bu yönetime göre edebiyat, toplumun siyasi ve fikri gelişimi hakkında doğru bilgiler verir. Aynı şekilde siyasi ya da tarihî olaylar, edebî gelişmelerin bilinmesinde kilit konumdadır.⁵² Bu anlayışla hareket eden Brockelmann, edebiyatı toplumu bütünüyle yansıtan ayna olarak görür. Buna göre edebiyat tarihçisi, sadece şiir ve nesir gibi edebî ürünleri değil, ilgili toplumun dilinde kaleme alınan her şeye vâkıf olmalıdır.⁵³ O, bu düşünceden hareketle eserinde Arap edebiyatı adı altında disiplin ayırımına gitmeden İslam coğrafyasında Arapça kaleme alınmış tüm eserlere, müelliflere ve söz konusu eserlerin bulunduğu kütüphane isimlerine yer verir.⁵⁴

GAL eserinin Arap edebiyatı tarihi yazımında önemli kabul edilmesini sağlayan husus, sadece konuyla ilgili biyografik ve bibliyografik bilgiler vermesi değildir. Daha önce belirtildiği üzere Alman oryantalist Ahlwardt'ın bu yönde bir çalışması vardır. Aynı şekilde yıllar sonra Fuat Sezgin

⁴⁸ Gustave Lanson, *Edebiyat Tarihinde Usûl Edebî Metin ve İnsan*, çev. Yusuf Şerif Kılıçel (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 52.

⁴⁹ Atiye Gülfir Gündoğdu, "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl, Köprülüzâde Mehmed Fuad", *Usûlden Yönteme Mehmed Fuad Köprülü'nün Edebiyat Tarihçiliği*, 254-255.

⁵⁰ Ahmed eş-Şâyib, *Usûli'n-nakdi'l-edebeî* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1994), 92.

⁵¹ Şâyib, *Usûli'n-nakdi'l-edebeî*, 92-93.

⁵² Şâyib, *Usûli'n-nakdi'l-edebeî*, 94-95.

⁵³ Brockelmann, *Târihü'l-edebeî'l-Arabî*, 1/3-7.

⁵⁴ Brockelmann, *Târihü'l-edebeî'l-Arabî*, 1/193-203.

(öl. 2018) tarafından *GAS* adıyla daha kapsamlı ve nitelikli bir çalışma yapılır. Şu hâlde *GAL*'ın edebiyat tarihi yazımındaki asıl önemi edebiyatı dönemlendirmedeki metodolojik ve bütüncül yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, eseri Arap edebiyatı tarihi yazımında temel kaynaklardan biri hâline getirir. Tarih-edebiyat arasındaki ilişkiye önem verdiği anlaşılan Brockelmann, Arap edebiyatını iki temel döneme ayırır:⁵⁵

1. Başlangıcından Emevîler'in sonuna kadar Arap edebiyatı
2. Arapça eksenli İslam edebiyatı

Bu sınıflandırmada, Brockelmann'ın toplumsal olayları esas alan sosyolojik temelli bakış açısı dikkat çeker. Şöyle ki o, Arap toplumunun hâkim olduğu ve başka milletlerle karışmadığı (ya da oldukça az karıştığı) dönemi ayrı olarak değerlendirir. Cahiliye'den başlayan bu dönem, Arap milliyetçiliğiyle bilinen Emevîler'in yıkılışına kadar sürer. Bu döneme sırasıyla Cahiliye, Sadrü'l-İslâm (Hz. Peygamber ve halifeler dönemi) ve Emevî dönemi dâhildir. Arapların yanı sıra Fars ve Türk milletlerinin etkili olduğu ikinci dönem ise, Abbâsîlerle başlar. Brockelmann bunu kendi içinde beş döneme ayırır:⁵⁶

1. Abbâsîler döneminde Irak'ta parlayan edebiyat dönemi (750-1000)
2. Abbâsîler döneminde edebiyatın son parlama dönemi (1000-1258)
3. Sultan Selim'in Mısır fethine kadar devam eden Moğol dönemi (1258-1517)
4. 1517 yılından 19. yüzyılın ortalarına kadar devam eden dönem
5. Modern Arap edebiyatı dönemi (19. yüzyılın ortası-günümüz)

Siyasi ve tarihî olayların belirleyici rol oynadığı bu sınıflandırmada Brockelmann, edebiyatı gelişen olaylara tabi kılar. O, tarihî gelişmelerin edebî ürünler üzerindeki etkisini dikkate alarak Arap edebiyatını iki döneme ayırır. Birinci dönemi Emevîler'in sonuna kadar devam ettirmesinin sebebi de budur. Şöyle ki Brockelmann'a göre, İslam'ın ortaya çıkışı Arap şairleri derinden etkilemez. Emevî dönemi şairlerinin, Cahiliye şairlerinin izinden giderek farklı temalarda şiirler söylemeleri buna delildir. İslam ancak Abbâsîler dönemiyle etkisini göstermeye başlar.⁵⁷ Dikkat edilirse Brockelmann, toplumun düzenini ciddi anlamda değiştiren İslam dini gibi önemli bir hadiseyi edebiyata etkisi yönüyle değerlendirir. O, edebiyatın tarihî hadiselerden ne derece etkilendiğini, şair ve müelliflerin bu etkilenme sonucu hangi edebî faaliyetlerde bulduklarını inceleyerek edebiyat tarihini dönemlendirir. Kuşku yok ki bu bakış açısı onun, bazı dönemleri edebiyatın durakladığı hatta gerilediği dönemler olarak tanımlamasına sebep olur.⁵⁸ Böyle bir dönemlendirmeye karşı çıkan Régis Blachère (öl. 1973), tarihî ve edebî gelişmelerin eş zamanlı yaşanmadığına dikkat çeker. Ona göre edebiyatın gelişmesi, Şam'da önemli medeniyet merkezlerinin oluşması, Suriye ve Irak'ın öneminin artması gibi nedenlere bağlıdır. Bu gelişmelerin doğrudan siyasi ya da tarihî hadiseler altında değerlendirmek edebiyat tarihçisini isabetli olmayan çıkarımlara ulaştırabilir.⁵⁹

Bazı Doğulu edebiyat tarihçileri, Batı eksenli edebiyat tarihi yazım anlayışını kendi edebiyatlarına göre yeniden düzenlemek yerine olduğu gibi kabul ederler. Yine de Doğulu edebiyat tarihçilerinin

⁵⁵ Brockelmann, *Târihü'l-edebî'l-Arabî*, 1/37-38.

⁵⁶ Brockelmann, *Târihü'l-edebî'l-Arabî*, 1/37-38.

⁵⁷ Brockelmann, *Târihü'l-edebî'l-Arabî*, 1/36.

⁵⁸ Brockelmann, *Târihü'l-edebî'l-Arabî*, 5/1-2.

⁵⁹ Régis Blachère, *Târihü'l-edebî'l-Arabî el-'asrû'l-Câhilî*, çev. İbrâhim Keylânî (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 12-13.

hepsinin Batılıların, özellikle Brockelmann'ın etkisi altında kalmadığını belirtmekte fayda vardır. Edebiyat tarihçisinin misyon ve vizyonu, Batıdan doğrudan etkilenme ya da Batıya karşı çıkmada etkili olur. Şöyle ki Brockelmann ve diğer Batılı oryantalistler, Arap edebiyatını tanımak ve hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak için çalışmalar yaparken, ilk dönem Doğulu edebiyat tarihçileri eğitim-öğretim faaliyetlerini göz önünde bulundurlar. Bu ise, erken kabul edilecek bir dönemde farklı birçok yöntemin ortaya çıkmasını beraberinde getirir. Hâliyle bu süreç, Batıda ortaya çıkan yöntemlerin Doğuya ait bir edebiyat anlayışı üzerinde uygulanmasının doğruluğunun sorgulanmasına yol açar. Râfiî eserinde bu sorgulamayı yaparak Batı'dan uyarlanan edebiyat tarihi yöntemlerinin Arap edebiyatına uygulanmasının yanlış olduğunu savunur. Ona göre, söz konusu yöntemler, Batı merkezli edebiyat tarihi için uygun olabilir ancak Arap edebiyatı için hiçbir şekilde uygun değildir.⁶⁰

Doğulu edebiyat tarihçileri tarafından kaleme alınan Arap edebiyatı tarihi eserlerine bakıldığında metodoloji sorununun farkında oldukları görülür. Edebiyat tarihçileri, edebiyat tarihi yazımında farklı metot ve kuramların ihtiyaca göre şekillendiğini biliyorlardı. Bu durum, onların Batı'daki edebiyat tarihi yazım yöntemlerini rastlantısal bir şekilde uygulamadıklarına, eserlerindeki yöntemlerin bilinçli bir tercih sonucu olduğuna işaret eder. Örneğin eserini beş döneme ayıran el-Adl, edebiyatın siyasi ve dinî gelişmelere kayıtsız kalmadığı fikrindedir. Ona göre edebiyat, İslam'ın ortaya çıkışıyla parlar. Ancak İslam bölgesinde siyasi kargaşa edebiyatın duraklamasına sebep olur.⁶¹ Almanya'da birçok oryantalistle tanışan el-Adl'in bu yaklaşımının Almanlardan intikal ettiği düşünülebilir. Yine de bu durum, siyasi ve tarihî dönemlendirmenin kazanımlarının farkında olduğu ve ne anlama geldiğini bildiği gerçeğini değiştirmez.

el-Adl'in fark ettiği metodolojik problemi Zeydân ve Râfiî de fark eder. Zeydân, eserini konulara mı yoksa dönemlere (asırlara) mi ayırma hususunda kararsız kaldığına dikkat çeker. O, iki tür tasnifin zorluklarına temas etmekle birlikte edebiyatı dönemlere ayırmayı tercih eder.⁶² Zeydân'ın aksine konu ve temalara göre bir edebiyat tarihi anlayışı benimseyen Râfiî ise, dönemlendirme yönteminin olumsuz yönlerine atıf yaparak ideal tasnifin tür ve konu eksenli olduğunu belirtir.⁶³ Ona göre edebiyat, tarihî olaylara göre değil, edebî olaylara göre tasnif edilmelidir. Yani rivayet, şiir, mersiye, hitabet vb. gibi edebî tür ve konular, döneme etkisi bağlamında incelenmelidir.

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere, Doğulu edebiyat tarihçileri hangi yöntem ve kuramın nasıl bir işlevi olduğunun farkındaydılar. Bu farkındalıktan hareketle eserlerini kaleme alırlar. Zeydân, Râfiî, Tâhâ Hüseyin (öl. 1973), Ömer Ferrûh (öl. 1987), Necîb el-Behbîti (öl. 1992), Hannâ el-Fâhûrî (öl. 2011) ve Şevkî Dayf (öl. 2005) gibi birçok edebiyat tarihçisi siyasi, tarihî, tematik ve ekol eksenli sınıflandırmaları biliyorlardı.⁶⁴ Ancak dönemin konjonktürü, müelliflerin edebiyat tarihine yaklaşımları, akademik temayül, milliyetçilik ve ilmî duyarlılık gibi birçok faktör dolayısıyla farklı yöntemlere başvururlar. Açıklamalar çerçevesinde Zeydân'ın 1894-95 yıllarında Hilâl dergisinde yayımladığı yazılarla Doğu'da başlayan Arap edebiyatı tarihi yazımı sürecinde öne çıkan başlıca yöntemler şu şekilde sıralanabilir:⁶⁵

⁶⁰ Râfiî, *Târîhu âdâb*, 1/13-14.

⁶¹ Adl, *Târîhu âdâb*, 32-33.

⁶² Zeydân, *Târîhu âdâb*, 1/9.

⁶³ Râfiî, *Târîhu âdâb*, 1/19.

⁶⁴ Hükânî, *İşkâliyyâtü ta'rîhi'l-edeb*, 223-231.

⁶⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Faysal, *Menâhicü'd-dirâseti'l-edebiyeye*, 12-219; Hükânî, *İşkâliyyâtü ta'rîhi'l-edeb*, 231-384.

2.1.1. Tarihî ve Siyasi Dönemlendirme: en-Nazariyyetü'l-Medresiyye

Edebiyat tarihinin siyasi ve tarihî hadiseler dikkate alınarak dönemlere (asırlara) ayrılması bu kuramla başlar. Bu kuram ya da yöntemin en-Nazariyyetü'l-Medresiyye olarak isimlendirilmesinin temel sebebi, eğitim müfredatını esas alan birçok edebiyat çevresinde benimsenmiş olmasıdır. Uygulamada öne çıkan adı ise, siyasi dönemlendirmedir. Bu dönemlendirmede edebiyat tarihi ile siyasi ve toplumsal değişimler arasındaki eşzamanlılık ve karşıtlıklar incelenir. Edebî eserlerin ortaya çıkışı veya değişimi ile zamanın siyasi veya sosyal olayları arasındaki ilişki araştırılır.⁶⁶ Bu kurama göre, edebiyat tarihinin dönemlendirilmesi siyasi tarihe bağlıdır. Siyasi ve dinî gelişmeler, edebiyatı şekillendirdiği gibi, gelişmesine ya da gerilemesine sebep olur. Mezkûr yöntemin Arap edebiyatı özelinde Batıdaki en önemli temsilcisi Brockelmann iken Doğu'daki ilk temsilcisi Alman edebiyat tarihçilerinden etkilenen el-Adl'dir. Bu kuramı eserinde yöntem olarak uygulayan el-Adl, edebiyat tarihini beş ana döneme ayırır (Cahiliye, İslam'ın başlangıcı, Emevîler dönemi, Abbâsîler ve Endülüs dönemi ile günümüze kadar kurulan devletler dönemi).⁶⁷ Nâil el-Mersafî'nin *Edebü'l-lugati'l-Arabiyye*, Zeydân'ın *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, Ahmed el-İskenderî (öl. 1938) ve Mustafa 'Anânî'nin (öl. 1943) hazırladığı *el-Vasît fi'l-edebî'l-Arabî ve târîhihi* eseri için de aynı çıkarımlarda bulunulabilir.⁶⁸ Bunun yanında Zeyyât da edebiyat tarihini beş ana döneme ayırarak el-Adl ve Zeydân'ın izinden gider.⁶⁹

Açıklamalardan hareketle denilebilir ki eğitim misyonu taşıyan edebiyat tarihi eserlerinde siyasi ve tarihî dönemlendirmeyi esas alan edebiyat tarihi yazımı benimsenir. Nitekim yukarıda sıralanan eserlerin hepsi ya lise ya da lisans eğitimi için hazırlanır. Bu ise, edebiyat tarihi yazımında metodolojik problemin temelde ihtiyaca göre şekillendiğini gösterir. Hedef kitlenin öğrenciler olması, söz konusu müelliflerin daha anlaşılır ve sistematik görünen bir dönemlendirme yöntemine başvurmalarına sebep olur. Muhtemelen Zeydân'ın konu ve dönem eksenli bir ayırım arasında kararsız kaldıktan sonra dönemlendirme yöntemini tercih ederek edebiyat tarihini altı döneme ayırmasının sebebi de budur.⁷⁰ Hatırlanacağı üzere o, ilgili eserini Mısır Üniversitesi'nin eğitim müfredatına dahil etmek üzere düzenlenen kitap yarışmasına binaen kaleme alır. Eğitim misyonunun öne çıktığı böyle bir yarışmada öğrencilerin daha fazla istifade edebileceği dönemlendirme yöntemine başvurması tabiidir. Yine de Râfiî, bu ayrıntıyı göz ardı eder ve Batıdan uyarlanan dönemlendirme yönteminin Arap edebiyatına uygun olmadığını savunur. O, okul/eğitim-öğretim eksenli bu yöntem yerine, tema ve konuların esas alındığı bir yöntemle başvurur.⁷¹ Siyasi bir dönemlendirmenin edebiyatın gelişimini ve iç yüzünü tam yansıtmadığını ifade eden Tâhâ Hüseyin ise, edebî ekollerin esas alındığı bir yöntem sunar.⁷² Ancak bu durum, Faysal'ın da belirttiği gibi, edebiyat tarihi yazımında siyasi ve tarihî dönemlendirme yönteminin baskın olmasının önüne geçemez.⁷³

2.1.2. Edebî Tür Dönemlendirmesi: Nazariyyetü'l-fünûn el-edebiyye

Şiir, nesir, hitabet ve recez gibi edebî türleri ya da medih, mersiye ve hiciv gibi şiirin alt türlerini ilk ortaya çıkışından günümüze kadar incelemeyi esas alan yöntemdir. Buna göre siyasi ve tarihî olayların müdahil olduğu dönemselsel bir ayırımdan bağımsız olarak her bir türün gelişimi incelenir.

⁶⁶ Vâd, *Fi Ta'rîhi'l-edeb*, 140-142.

⁶⁷ Adl, *Târîhu âdâb*, 33.

⁶⁸ Nâil el-Mersafî, *Edebü'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/2; Ahmed el-İskenderî-Mustafa 'Anânî, *el-Vasît fi'l-edebî'l-Arabî ve târîhihi* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1925), 10.

⁶⁹ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî li'l-medârisi's-senâviyye ve'l-ulyâ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 5.

⁷⁰ Zeydân, *Târîhu âdâb*, 1/9, 23.

⁷¹ Râfiî, *Târîhu âdâb*, 1/13-19.

⁷² Tâhâ Hüseyin, *Fi'l-Edebî'l-Câhili* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964), 37-42.

⁷³ Faysal, *Menâhicü'd-dirâseti'l-edebiyye*, 23-24.

Aslında bu yöntem, edebiyatı siyasi ya da tarihî gelişmelerden soyutlamaz. Ancak edebiyatın gelişimini de bu türlerin gelişimine göre yorumlamaz. Tarihî dinamiklerden ziyade bölgesel koşulların öne çıktığı bu yöntem sayesinde edebî bir türün hangi dönemde nasıl bir gelişim gösterdiği saptanabilir. Örneğin gazel türünün Cahiliye'deki gelişimi ile Endülüs'teki gelişiminin aynı olup olmadığı bu yöntemle anlaşılabilir. Bu yöntemde esas olan, zaman ve mekân faktörünün edebî türlerin gelişimi bakımından doğru yorumlanmasıdır.⁷⁴ Ancak bunun için metinlerin izi dikkatli bir şekilde sürülmeli, hangi metinlerin nasıl bir gelişme ya da gerileme yaşadığı tümevarım yöntemiyle tespit edilmelidir.⁷⁵

el-Fünûn el-edebiyeye yöntemi, şiir ve nesir türlerini tümevarımsal bir metotla inceler. Edebî türün ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı, nasıl geliştiği ve hangi dönemde parladığı hususları üzerinde durur. Ancak bu yöntemin parçacı bir nitelik arz etmesi, edebiyat araştırmacılarının bazı güçlüklerle karşılaşmalarına neden olabilir. Misal vermek gerekirse, şiirin alt türlerinden olan medih (övgü) şiirinin gelişimini incelemek isteyen bir araştırmacı ilk önce Cahiliye döneminden başlamalıdır. Bu yöntemin zorluğu da burada belirir. "Edebiyat tarihçisi hangi şairden başlamalıdır? Her dönemden bir örnek mi seçmelidir?" soruları bu aşamada edebiyat tarihçisini bir çıkmaza sürükler.⁷⁶ Eserinde bu yönetime başvuran Râfiî, evrim ve gelişim teorilerini dikkate alarak edebiyat tarihçisinin işini kolaylaştırmaya çalışır. Buna göre nasıl ki insan çocukluk, ergenlik, gençlik, olgunluk ve yaşlılık gibi aşamalardan geçiyorsa edebî türler de öyle aşamalardan geçer.⁷⁷ Şu hâlde edebî tür dönemlendirmesinin biyolojik/evrim modeli tabanlı bir dönemlendirme biçimi olduğu söylenebilir. Bu şekilde edebî ürünlerin gelişim ve değişimi, canlı organizmaların yaşam evreleriyle eşleştirilir. Bazı türlerin doğumu, olgunlaşması ve ölümü başka edebî türlerin dönüşümüne ya da yenilenmesine katkıda bulunur. Bu yöntemin, edebî şahsiyeti ve onu çevreleyen unsurları ihmal ettiği söylenebilir. Râfiî'nin eserinde, özellikle ikinci cildinde edebî şahsiyetlerin göz ardı edilmesi bunu gösterir.⁷⁸

2.1.3. Edebî Şahsiyeti Merkeze Alan Dönemlendirme: Nazariyyetü hasâisi'l-cins

Edebî şahsiyetlerin ontolojik olarak incelenmesi sonucu ortaya koydukları eserlerin yorumlanmasını esas alan bir edebiyat tarihi yöntemidir. Bu yöntemde esas olan, edebî şahsiyetin, aidiyetinin ya da kimliğinin edebî birikimiyle bağıdır. Böyle bir bağı doğru bir şekilde saptanması hâlinde edebî eserlerin nasıl şekillendiği ve hangi mesajlar taşıdığı daha doğru bir şekilde anlaşılabilir. Mahmûd el-Akkâd (öl. 1964), Abbâsî şairlerinden İbnü'r-Rûmî'nin (öl. 283/896) şiirlerini incelerken bu yöntemden istifade eder.⁷⁹

Edebî ürünler kadar edebî şahsiyetleri inceleyen bu yöntemin temel iddiası, Arap edebiyatının Araplarla sınırlı olmadığıdır. İslam'a girdikten sonra Arapça eser veren diğer milletlere mensup kişilerin katkısı buna örnektir. Söz konusu milletler arasında gerek fiziki gerekse psikolojik olarak birtakım farklılıklar vardır. İslam, bu farklılıkları kaldıran dinamiklere sahip olsa da edebiyat bunlardan etkilenir.⁸⁰ Dolayısıyla edebiyat tarihçisi, edebî eserden önce bu eseri ortaya koyanı incelemelidir. Eser sahibinin (edebî şahsiyetin) doğru incelenmesi hâlinde edebî ürünlerin hangi

⁷⁴ Faysal, *Menâhicü'd-dirâseti'l-edebiyeye*, 77.

⁷⁵ Bu yöntemle kaleme alınmış örnek eser için bk. Seyyid Nevfel, *Şi'rû't-tabî'a fi'l-edebî'l-Arabî* (Kahire: Matbaatü Mısır, 1945), 4 vd.

⁷⁶ Benzer eleştiriler için bk. Faysal, *Menâhicü'd-dirâseti'l-edebiyeye*, 83-87.

⁷⁷ Hükânî, *İşkâliyyâtü ta'rîhi'l-edeb*, 328-329.

⁷⁸ Râfiî, *Târîhu âdâb*, 2/72-380; Râfiî'nin edebiyat tarihi anlayışı hakkında daha fazla bilgi için bk. İsa b. Saîd el-Hükânî, "et-Ta'rîh li'l-luga ve'l-ağrâz eş-şi'riyye 'inde'r-Râfiî (dirâse nakdiyye fi nazariyyeti't-tetavvur)", *Mecelletü'l-Halî li'd-Dirâsât el-Lugaviyye ve'l-Edebiyye* 8/12 (2023), 103-143.

⁷⁹ Abbâs Mahmûd el-Akkâd, *İbnü'r-Rûmî hayâtüh min şi'rih* (Beyrut: Menşûrâ el-Mektebeti'l-Asriyye, ts.), 6 vd.

⁸⁰ Faysal, *Menâhicü'd-dirâseti'l-edebiyeye*, 92.

özellikler taşıdığı ve bu özelliklerin döneme ya da bölgeye göre nasıl bir gelişim gösterdiği tespit edebilir.

2.1.4. Kültürel Kuram: en-Nazariyyetü's-sekâfiyye

Faysal'a göre bu kuram, edebiyat tarihini dönemlere ayırmaz. Edebiyatı tarihî ya da ontolojik bir çalışma alanı olarak görmez. Aynı şekilde bir tür ya da konuyu tarihî derinlik içinde almaz. Bunun yerine, edebiyatı kültürün bir yansıması olarak görür. Edebî ürünlerde hissedilen duygu ve düşünceler, aslında kültürün birer sonucudur.⁸¹ Bu kurama göre, edebiyat tarihçisi ilk önce metinleri tahlil etmelidir. Kapsamlı tahlilden sonra kültürün metin kurucu üzerindeki etkisini tespit etmelidir. Daha sonra bu kültürün aidiyetlerini ortaya koymalıdır.

Aidiyet ya da kimlik tespiti noktasında kültürel dönemlendirme, bazı yönlerden edebî şahsiyete yoğunlaşan Ecnâs yöntemine benzer. Şöyle ki kültürel dönemlendirme yöntemi, metinleri esas alarak metin kurucunun kültürünü ve bu kültürün hangi ortamda oluştuğunu belirlemeye çalışır. Ecnâs yöntemi ise, metinlerden hareketle metin kurucunun mensup olduğu milleti yorumlar. Her iki yöntemin araştırma-inceleme sahasını metin oluşturur. Kültürel dönemlendirme yöntemi, İslam çatısı altında Arap, Fars, Türk, Hint ve Rum gibi birçok milletten insanları birleştirdiğini, bunların edebî hayata farklı düzeyde katkılar sağladıklarını belirtir. Buna göre, her biri farklı kültüre mensup bu kişilerin Arap çatısı altında değerlendirilmesi uygun değildir. Asıl olan, Arapça çalışmalar yapan bu kişilerin kültürel kodlarını tespit etmektir. Edebiyatın ilmî bir tarihinin olması ancak bu şekilde mümkündür.⁸²

Kültürel dönemlendirme, edebiyat ile kültür arasında sıkı bağ kurar. Aslında Arap şiirinin gelişimine bakıldığında bu yöntemin mantıki örgüye sahip olduğu fark edilir. Hatırlanacağı üzere Arap şiiri, Farslıların Arap toplumunda etkili olmaya başladıkları Abbâsîler döneminde farklı üslup ve biçimler kazanır. Bunun temel sebebi, değişen şartlar olur.⁸³ Karşılaştırmalı edebiyat sahasına dâhil edilebilecek bu yöntem sayesinde edebî çalışmaların otantik yönü ve başka kültürlerden etkilenme boyutu saptanabilir.

2.1.5. Sanat Ekolleri Yöntemi: Nazariyyetü'l-mezâhib el-fenniyye

Adından da anlaşılacağı üzere bu yöntem, edebiyat tarihini öne çıkan şiir ve nesir ekolleri çerçevesinde inceler. Edebiyat tarihi yöntemleri arasında klasik dönem edebiyat anlayışına en çok benzeyenin sanat ekolleri yöntemi olduğu söylenebilir. Nitekim bu yöntemle göre, şairlerin ya da edebiyatçıların uzmanlaştığı sahalar birer ekoldür. Bu ekolün uzantıları tarihî derinlik içinde saptanmalı ve sınıflandırılmalıdır. *Fi'l-Edebi'l-Câhilî* eserinde böyle bir yöntem izleyen Tâhâ Hüseyin, Zühayr b. Ebî Sülmâ (öl. 609) ve Evs b. Hacer (öl. 620) etrafında oluşan şiir ekolüne dikkat çeker.⁸⁴ Aynı yöntemi benimseyen Dayf ise, Arap şiirini bazı ekol ve yöntemler bağlamında tarihî derinlik içinde inceler.⁸⁵

Klasik dönemde şairlerin Câhiliyyûn, İslâmiyyûn ve Muhdesûn gibi kısımlara ayrılması, bazı şairlerin mersiye türünde sınıflandırılması sanat ekolleri kuramının klasik dönemde de uygulandığını gösterir. Özellikle İbn Sellâm'ın yaptığı gibi şairleri tabakalara ayıran âlimler,

⁸¹ Faysal, *Menâhicü'd-dirâseti'l-edebiyeye*, 100.

⁸² Faysal, *Menâhicü'd-dirâseti'l-edebiyeye*, 100-101; bu yöntemin uygulandığı örnek çalışma için bk. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'l-Usre, 1997), 1/180-247.

⁸³ Mustafa eş-Şek'a, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ' fi'l-'asri'l-Abbâsî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979), 171-229.

⁸⁴ Tâhâ Hüseyin, *Fi'l-Edebi'l-Câhilî*, 265-309.

⁸⁵ Şevkî Dayf, *el-Fen ve mezâhibuh fi's-şiri'l-Arabî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 13 vd.

şiiirdeki temayı ve üslubu dikkate almış, hangi şairin hangi döneme yakın olduğunu edebî üretiminden hareketle tespit etmeye çalışmışlardır.⁸⁶

2.1.6. Bölgesel Yöntem: en-Nazariyyetü'l-İklîmiyye

Bölgesel ve coğrafi koşulların edebiyata etki ettiğini savunur. Buna göre, şair ya da müellif, içinde yetiştiği çevrenin coğrafi koşullarından etkilenir. İnsan, sadece toplumdan değil, çevresinde müşahede ettiği tabiattan da beslenir.⁸⁷ Eserinde tarihî dönemlendirme (medresiyye) yöntemini uygulamakla birlikte bölgesel koşullara da vurgu yapan İskenderî bu kuramı bir yöntem olarak uygulayan ilk edebiyat tarihçilerindendir. Abbâsî hâkimiyeti altındaki bölgelerin farklı siyasi yönetimlerin eline geçtiğine temas eden İskenderî, bu bölgelerde yapılan edebî çalışmaları siyasi dönemlendirmeden ziyade bölgesel dönemlendirmeye göre değerlendirir. Böylece Abbâsî dönemindeki siyasi yönetimleri esas alarak Arap edebiyatının Doğu (Irak-Horosan-Hint vb. bölgeler) ve Batı'daki (Şam, Mısır, Afrika vb. bölgeler) gelişimini ele alır.⁸⁸

Târîhu âdâb eserinde farklı yöntemlere başvuran Zeydân da en-Nazariyyetü'l-İklîmiyye yönteminin kazanımlarını dikkate alır. Özellikle şiiirin Arap kabileleri arasındaki dağılımını incelerken bölgesel koşullara temas eder. Bölgenin edebiyata etkisi sonucu ortaya çıkan edebî ürünlerin farklılığına değinmeyi ihmal etmez.⁸⁹

3. Kuram ve Yöntemlerin Arap Edebiyatı Tarihi Yazımına Etkisi

Edebiyat tarihinin hangi kuram ve yöneme göre incelenmesinin daha doğru ve etkili olduğu konusunda birçok görüş vardır. Genelde edebiyat, özede ise edebiyat tarihi araştırmaları kapsamında 20. yüzyılda önde gelen eleştirmenler ve edebiyat tarihçileri tarafından bu konu çerçevesinde birçok çalışma yapılır. Wellek'in *Six Types of Literary History* (1946) ve *The Fall of Literary History* (1973), Ronald S. Crane'in (öl. 1967) *Critical and Historical Principles of Literary History* (1967), Hans Robert Jauss'ın (öl. 1997) *Literary History as a Challenge to Literary Theory* (1970) ve Geoffrey Hartman'ın (öl. 2016) *Toward Literary History* (1970) eserleri buna güzel bir örnektir. Bu süreçte kaleme alınan eserlerde edebiyat tarihinin hangi unsurları kapsadığı tartışılır. Bunun yanında edebî teori, edebiyat sosyolojisi, edebiyat psikolojisi, edebiyatın göstergebilimi, edebiyat tarihi metodolojisi, edebî teori metodolojisi, estetik unsurlar, kültür tarihi unsurları, kültür felsefesi unsurları, etik unsurlar, dilbilim, psikoloji, siyasi ve ekonomik tarih gibi disiplinlerin edebiyat tarihiyle ilintisi üzerinde durulur.⁹⁰

Yöntem ve kuramların sayısından da anlaşılacağı üzere, Arap edebiyatı tarihçileri arasında kuramsal ve metodolojik birçok farklılık ortaya çıkar. İlk ortaya çıkışından itibaren edebiyat tarihçileri, Arap edebiyatı tarihi yazımında farklı yöntemlere başvururlar. Yöntemlerin içerik ve uzantıları incelendiğinde edebiyat tarihi yazımını belirleyen temel unsurların tarihî, coğrafi ve filolojik olduğu anlaşılır.⁹¹ Birbirinden farklı bu yöntemlerin her birinin diğerlerine göre bazı avantajları vardır. Yine de Arap edebiyatının farklı evrelerini sınıflandırmada, şairleri ve yazarları tanıtmada, farklı türlerde şiiir ve düzyazıları incelemede ve şiiirlerin anlamsal yönlerini yorumlamada ortak noktaları bulunur. Bu yöntemler incelendiğinde Arap edebiyatı tarihi yazımında dört ana yaklaşımın öne çıktığı, diğer yaklaşımların kayda değer bir ilgi görmediği fark edilir. Siyasi dönemlendirmeye başvuran birinci yaklaşım, Arap edebiyatı tarihi yazımında en

⁸⁶ İbn Sellâm, *Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ*, thk. Mahmûd M. Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/23-24.

⁸⁷ Bu yöntem hakkında daha fazla bilgi için bk. Ahmed Dayf, *Mukaddime li-dirâseti belâgati'l-Arab* (Kahire: Matbaatü's-Süfûr, 1921), 124-133.

⁸⁸ Ahmed el-İskenderî, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye fi'l-'asri'l-Abbâsî* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1912), 201-202.

⁸⁹ Zeydân, *Târîhu âdâb*, 1/62-63.

⁹⁰ Wendell W. Harris, "What is Literary "History"?", *College English* 56/4 (1994), 434-51.

⁹¹ Óscar Tacca, "Târîhü'l-edebe: kadâya'l-menhec", çev. Muhammed Âurâg, *Mecelletü 'Alâmât* 1/2 (1994), 97-119.

fazla benimsenen yaklaşım olur.⁹² Bu yaklaşımda araştırmacı, edebiyat tarihçisi olarak bir milletin kültürel ve edebî hayatını genel bir tarihsel perspektiften ele alır. Edebî eserleri, türleri ve yazarları tarihsel bağlamları içerisinde değerlendirerek geniş bir bakış açısıyla inceler.

İkinci yaklaşım ise genel bir tarihsel perspektiften ziyade edebiyatın kendi içindeki gelişimine odaklanır. Bu yaklaşımda edebiyat tarihçisi, belirli bir yazar veya eser üzerine yoğunlaşarak bunların edebî gelişimlerini ve etkilerini ayrıntılı bir şekilde inceler. Bu yaklaşımda edebî akımlar ve türlerin ötesine geçilerek eserin ve yazarın okuyucu ve dinleyici üzerindeki etkisi değerlendirilir. Böylece, edebî eserlerin ve yazarların bireysel katkıları ve etkileşimleri detaylı bir şekilde analiz edilir.⁹³ Üçüncü yaklaşım ise, tematik bir edebiyat tarihi anlayışını savunur. Buna göre, edebiyat tarihçisi edebî olguları ve kavramları geniş bir perspektiften değerlendirir ve edebî akımların gelişimlerini takip eder. Bu yaklaşımda edebî hareket ya da türlerin dinamik ve evrimsel süreçleri ele alınır. Edebî akımların birbiriyle etkileşimleri ve dönüşümleri de önemli bir inceleme konusu edilir.⁹⁴ Dördüncü yaklaşım ise, modern zamanlarda sosyal bilimlerinin etkisi altında gelişen bir perspektiftir. Bu yaklaşım, edebiyat tarihçiliğinin yalnızca edebî eserlerin incelenmesiyle sınırlı kalmaması gerektiğini savunur. Bunun yerine, tarih, kültür, siyaset, sosyoloji ve psikoloji gibi çeşitli disiplinlerle etkileşim hâlinde olması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda, edebî eserlerin ve yazarların yaşamları daha geniş bir toplumsal ve üretimsel bağlam içinde değerlendirilir. Edebî eserlerin üretim ilişkileri ve sosyal bağlamları dikkate alınarak edebiyat tarihinin daha kapsamlı ve disiplinler arası bir yaklaşım gerektirdiği savunulur. Bu yaklaşım, edebî eserlerin ve yazarların toplum içindeki rollerini ve etkilerini daha derinlemesine anlamayı amaçlar.⁹⁵

Arap edebiyatı tarihi yazımında ilk başta edebiyatın tarihe ve tarihin de edebiyata egemen olduğu bir yaklaşım benimsenir. Bu nedenle, genellikle edebî eserlerin zaman içindeki sıralaması incelenir. Buna karşılık Râfîî gibi edebî türlere odaklanan eserler dışında estetik ve sanatsal meselelerden uzaklaşılır.⁹⁶ Aslında edebiyat tarihi, doğal ve toplumsal şartlar altında edebî devirler geçirir. Edebiyat tarihi bu devirlerdeki eserleri ve müellifleri anlatır. Bu anlatım sırasında dilin gelişimini de dikkate alır. Yine edebiyat tarihi, belirli dönemlerde yazılmış eserlerin ve bu eserleri yaratmış yazarların incelenmesiyle ve anlatılmasıyla da ilgilenir.⁹⁷ Bu inceleme yöntemi, edebiyatın zaman içinde nasıl evrildiğini ve değiştiğini gösterir.

Bazı edebiyat tarihçileri metodolojik problemlerden kurtulmak ve yalın bir yazım üslubu benimsemek için edebiyat tarihini tanımlarlar. Bunun için tarih disiplini genel ve özel şeklinde iki kısma ayırırlar. Örneğin Nâsîf, geçmiş milletler hakkında bilgi veren tarihi genel tarih olarak tarif eder. Ona göre özel tarih, belirli bir milletin tarihi hakkında bilgi verir. Özel tarih sadece somut hadiseleri değil, duygu ve düşüncüyü yansıtan edebiyatı da kapsar. Buna göre edebiyat tarihi, özel tarih olarak değerlendirilebilir.⁹⁸ Zeydân ise, edebiyat tarihini Arapça yazarların ortaya koydukları ürünlerin bütünü olarak görür.⁹⁹ Bu bakış açısı, her iki müellifin de eserlerini hem teorik hem de pratik olarak şekillendirir.

⁹² Faysal, *Menâhicü'd-dirâseti'l-edebiyeye*, 22-24.

⁹³ Biyografik ve monografik çalışmalar buna örnek verilebilir.

⁹⁴ Râfîî, *Târîhu âdâb*, 1/20 vd.

⁹⁵ Şevkî Dayf, *Târîhü'l-edebî'l-Arabî el-'asrû'l-Câhilî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 11-14.

⁹⁶ Zîgamî, *Menâhicü't-târîhi'l-edebî*, 386-389.

⁹⁷ *Yöntem Bilgisi Açısından Türk Edebiyatı Tarihleri*, ed. Nâzım Hikmet Polat (Ankara: Kurgan Edebiyat, 2023), 22.

⁹⁸ Nâsîf, *Hayâtü'l-lugati'l-Arabiyye*, 6.

⁹⁹ Zeydân, *Târîhu âdâb*, 1/13.

Edebiyatın geniş ve dar anlamı ya da edebiyat-tarih ilişkisi dikkate alınarak geliştirilen kuram ve yöntemler, birçok edebiyat tarihi eserinde uygulanır. Yine de edebiyat tarihi yazımında birçok farklı kuram ve yöntem ortaya çıkmasına rağmen edebiyat tarihinin siyasi ve tarihî dönemlere ayrılarak incelenmesi neredeyse bütün edebiyat tarihçilerinin ilgisini çeker. Batıda Brockelmann, Doğuda ise el-Adl ile başlayan bu dönemlendirme yöntemini uygulayan edebiyat tarihçilerinden bir kısmı eğitim-öğretimi ya da popülerliği dikkate alır. Örneğin Zeyyât, edebiyat tarihini beş döneme ayırırken benzer eserlerde bu yöntemin çokça uygulanmasına temas eder. Bir bakıma o, edebiyat tarihlerinde öne çıkan temayüle tabi olduğunu itiraf eder.¹⁰⁰ Abbâsî dönemi Arap edebiyatını dört döneme ayıran Butrus el-Büstânî (öl. 1969) ise, bu dönemlerden bir kısmını birbirinden ayırmanın gerekçesi olmadığını ancak lise müfredatı dolayısıyla böyle bir dönemlendirmeye gittiğini ifade eder.¹⁰¹ Buna göre, siyasi ve tarihî (medresiyye) dönemlendirme yöntemini uygulayan edebiyat tarihçileri karşılaştıkları metodolojik problem bakımından üçe ayrılırlar:¹⁰²

1. Tarihî ve siyasi dönemlendirmenin esas olduğunu ve edebiyat tarihinin bu şekilde daha doğru anlaşıldığını savunanlar
2. Tarihî ve siyasi dönemlendirmeyi uygulamakla birlikte bu dönemlendirme hakkında herhangi bir bilgi vermeyenler
3. Dönemlendirmeyi tercih etmemekle birlikte eğitim-öğretim vb. gibi gerekçelerden dolayı uygulamak zorunda kalanlar

Ahmed Bû Hasan'a göre, edebiyat tarihçilerinin siyasi ve tarihî dönemlendirmeye başvurmalarının sebebi, geçmişte ortaya konulan edebî ürünler hakkında fikir sahibi olmaktır. Bu dönemlendirme sayesinde ele alınan edebî mesele ve şahsiyetler belirli dönemlerle sınırlandırılır.¹⁰³ Bu bakış açısını destekleyen bilgiler aktaran Clément Moisan (öl. 2010), dönemlendirme eksenli bir edebiyat tarihinin ortaya çıkış, olgunlaşma ve çöküş (ya da başlangıç, orta ve son) aşamalarını esas aldığını, eğitim-öğretim faaliyetlerinde bu yöntemin daha uygulanabilir olduğunu ifade eder.¹⁰⁴ Didaktik kaygının öne çıktığı bu tür dönemlendirmelere temas eden Daniel Roche (öl. 2023) ise, eğitim eksenli edebiyat tarihi kitaplarının aslında tarihin tarihi olduğunu, varsayılan kronolojik bir sınıflandırma aracılığıyla edebiyatın yorumlanmaya çalışıldığını belirtmeyi ihmal etmez.¹⁰⁵

Siyasi ve tarihî dönemlendirmenin Arap edebiyatı tarihi yazımında baskın olması, bazı problemlere sebep olur. Aynı yöntemi benimseyen edebiyat tarihçilerinin farklı dönemler oluşturmaları buna örnektir. İlmî bir zenginlik olarak da yorumlanabilecek bu yaklaşımın, edebiyat tarihinde bir dönemlendirme karmaşasına neden olduğu ortadadır.¹⁰⁶ Buna göre siyasi ve tarihî dönemlendirmenin birkaç türü olduğu anlaşılır. İkili dönemlendirme (eski – yeni ya da otantik – otantik olmayan) olduğu gibi üçlü (eski – orta ve yeni), dördü (eski – orta – yeni ve çağdaş) ve Marksist beşli dönemlendirme (ilkel toplum – kölelik – feodalizm – kapitalizm – komünizm) de vardır. Bunun yanında siyasi, kültürel, asırların ve nesillerin esas alındığı dönemlendirmeler de

¹⁰⁰ Zeyyât, *Târîhü'l-edebe*, 8.

¹⁰¹ Butrus el-Büstânî, *Üdebâü'l-Arab fi'l-a'suri'l-Abbâsiyye* (Beyrut: Dâru Mârûn Abbûd, 1979), 211.

¹⁰² Hükânî, *İşkâliyyâtü ta'rîhi'l-edebe*, 240.

¹⁰³ Ahmed Bû Hasan, *el-Arab ve târîhü'l-edebe nemûzec kitâb el-Egânî* (Dâru'l-Beydâ: Dâru Tobkâl li'n-Neşr, 2003), 50-51.

¹⁰⁴ Moisan, *Ma't-Târîhü'l-edebe?*, 179-180.

¹⁰⁵ Moisan, *Ma't-Târîhü'l-edebe?*, 195.

¹⁰⁶ Dönemlendirmenin çeşitleri için bk. Hükânî, *İşkâliyyâtü ta'rîhi'l-edebe*, 231-327; Sabri Fevzi Ebû Huseyn, "Tahkîbü'l-edebe'l-Arabî kirâa nakdiyye fi ebcediyyâtihi ve işkâliyyâtihi", *Havliyyetü Külliyyetî'd-Dirâsât el-İslâmiyye ve'l-Arabiyye Benât bi'z-Zekâzik* 13/1 (2023), 500-516.

vardır. Edebiyat tarihçileri daha çok üçlü, siyasi ve kültürel dönemlendirmeyi esas almışlardır.¹⁰⁷ Arap edebiyatını kadim, muhdes ve hadîs (modern) şeklinde üç ana döneme ayıran Ömer Ferrûh gibi edebiyat tarihçileri üçlü dönemlendirmeye başvururlar.¹⁰⁸ Edebiyat tarihi yazımında en baskın dönemlendirme türü olarak siyasi dönemlendirmeyi birçok Batılı ve Doğulu edebiyat tarihçisi uygular. Bazı edebiyat kuramcıları ise, edebiyatın bir tarihinden bahsedilmesinin mümkün olmadığını savunur. İskoç edebiyat bilgini William Paton Ker (öl. 1923), edebiyat tarihine ihtiyaç duyulmadığını, çünkü edebiyatın konularının daima var olduğunu, geçmişin sınıflandırılmasının bir anlam ifade etmediğini iddia eder. Aynı iddiayı farklı açılardan dile getiren Thomas Stearns Eliot (öl. 1965) ise, edebiyatın eşzamanlı varlığından bahseder. Ona göre, edebiyatta geçmiş diye bir şey yoktur, geçmişte var olan şimdi de geçerlidir.¹⁰⁹ Edebî gelişmeler arasındaki geçişleri ya da kopuşları göz ardı eden bu anlayışın Arap edebiyat tarihi yazımında ciddi bir taraftarının olmadığı söylenebilir.

Genel tarihin aksine, edebiyat tarihinde öne çıkan dönemlendirme biçimi daha karmaşıktır. Çünkü söz konusu dönemlendirme, çeşitli analiz kriterlerini ve edebi türleri dikkate alarak bir tasnif yapar. Kanaatimizce siyasi dönemlendirmenin en önemli eksikliği, Avrupa'daki örneklerin izinden giderek Arap edebiyatı tarihinin İslami (dinî) ya da siyasi gelişmelere göre yapılmasıdır. Hâlbuki siyasi dönemlendirmenin ilk uygulayıcısı Avrupalılardır. Bunu hem tarihleri hem de edebiyat tarihleri için kullanmışlardır. İki medeniyetin tarihi arasındaki bariz farklılıklar, söz konusu dönemlendirmenin olduğu gibi Arap edebiyatı tarihine uyarlanmasının doğru olmadığını gösterir. Bu ayrıntıya dikkat çeken Râfîî, siyasi dönemlendirmenin Arap edebiyatının karakteristik özellikleriyle örtüşmediğinden bahseder.¹¹⁰

Siyasi dönemlendirmenin dikkat çeken bir diğer eksikliği, genelleyci değerlendirmeler içermesidir. Örneğin "Moğol istilasıyla Arap edebiyatı duraklamıştır." şeklindeki bir iddiaya Suriye ve Irak başta olmak üzere Moğol hâkimiyeti altına girmeyen Mısır, Batı Arabistan, Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesi dâhil edilir. Keskin çizgilerle ayrılan bu bölgelerde birbirinden farklı edebî faaliyetlerin olduğu muhakkaktır. Bu bakımdan her bölgenin aynı zaman diliminde geliştiğinin ya da durakladığının iddia edilmesi doğru değildir.¹¹¹

Bazı edebiyat araştırmacıları ise, zikredilen yöntem ve kuramları göz ardı ederek edebiyatın bilimsel metotlarla incelenemeyeceğini iddia ederler. Sebebi ise, edebiyatın sanatsal zevk ürünü olmasıdır.¹¹² Tâhâ Hüseyin gibi araştırmacılar ise, edebiyat tarihini sanatsal zevk faaliyeti ile ilmî esaslara dayanan araştırma süreci arasında konumlandırır. Tâhâ Hüseyin'e göre edebiyat tarihçisi, estetik değerlerin farkında olarak edebî metinleri yorumlayan bir araştırmacıdır. Edebî araştırmalarda salt ilim peşinde olan bir araştırmacının, edebiyat tarihçisi olarak kabul edilmesi mümkün değildir.¹¹³ Kuşku yok ki bu görüş ve itirazlar, Arap edebiyatı tarihi yazımında süregelen metodolojik problemlerin kolay kolay çözümlenemeyeceğinin habercisidir.

Sonuç

Batıda uzun bir geçmişe sahip edebiyat tarihi, modern biçimiyle klasik dönemde Doğuda bilinmemekteydi. Bir kısım uygulamalar ve benzer mekanizmaların modern Arap edebiyat tarihine yönelik ipuçları sunması dışında klasik Arap edebiyatında günümüzde bilinen anlamıyla

¹⁰⁷ Hükânî, *İşkâliyyâtü ta'rîhi'l-edebe*, 245.

¹⁰⁸ Ömer Ferrûh, *Târîhü'l-edebe'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 1/58.

¹⁰⁹ Welles-Warren, *Nazarîyyetü'l-edebe*, 354.

¹¹⁰ Râfîî, *Târîhu âdâb*, 1/13-19.

¹¹¹ Faysal'ın bu konudaki görüşü için bk. Faysal, *Menâhicü'd-dirâseti'l-edebiyye*, 36-39.

¹¹² Kettânî, *Nazarât*, 10.

¹¹³ Tâhâ Hüseyin, *Fî'l-Edebe'l-Câhilî*, 48-55.

edebiyat tarihi yoktu. Batıda gelişen Arap edebiyatı tarihi yazımı, 19. yüzyılın sonlarına doğru Doğu dünyasına intikal etmiştir. Bu ilmî bağımlılık, ilk dönem edebiyat tarihi eserlerini şekillendirmiştir. Özellikle resmî eğitim kurumlarının hazır kaynaklara olan ihtiyacı, tarihi/siyasi dönemlendirmenin esas alındığı edebiyat tarihi yazımının yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Doğulu edebiyat tarihçileri, 20. yüzyılın başında Arap edebiyatı tarihini yazmak için yeterli metodolojik araçlara sahip olmadıkları için ilk olarak Batı eksenli yazım yöntemlerini esas almışlardır. Ancak 1911’de Râfiî, 1927’de ise Tâhâ Hüseyin’in Arap edebiyatı tarihi yazımını eleştiren yazıları, metodolojik yaklaşımların yeniden gözden geçirilmesinin gerekliliğine yönelik bir çağrı olarak kabul edilmiştir.

Çalışmadan hareketle, Arap edebiyatı tarihi yazımında iki temel ekolün öne çıktığı anlaşılmıştır. Bunlardan birincisi edebiyatı tarihî ve siyasi dönemlere ayıran ekoldür. İkincisi ise bu ekolün dışında kalan ve edebiyatı çeşitli unsurlar bağlamında inceleyen ekollerdir. Edebiyat tarihi eserleri incelendiğinde birinci ekolün baskın geldiği, diğer ekollerin ise örneklerinin sınırlı olduğu fark edilmektedir. Osmanlı Devleti’nin son döneminden başlamak üzere günümüze kadar kaleme alınan Arap edebiyatı tarihi eserleri dikkate alındığında ülkemizde de durumun benzer olduğu anlaşılmaktadır. Edebiyatı geniş anlamıyla ele alan bu ekole göre edebiyat tarihçisi, bir milletin kültürel ve edebî hayatını genel bir tarihsel perspektifle ele almalıdır. Bu yöntemin aksine diğer yöntemler, cüzi meseleler ya da dönemler kapsamında edebiyatı incelemişlerdir. Birkaç kuram ve yöntemi sentezleyen Şevkî Dayf’ın *Târihü’l-edebi’l-Arabî* eseri bunlar arasından istisna edilebilir. Bu eserde hem tarihî hem de bölgesel bir dönemlendirmeye başvuran Dayf’ın, örnek bir edebiyat tarihi yazımı ortaya koyduğu pekâlâ söylenebilir. Nitekim o, kendisinden önceki yöntem ve kuramların kazanımlarından faydalanmış; edebiyat tarihini siyaset, ırk, zaman ve mekân faktörlerini dikkate alarak dönemlendirmiştir.

Edebiyat tarihi yazımında karşılaşılan metodolojik problemlerin temel sebebi, edebiyatın tarih, felsefe ve sosyoloji ile ilintisinden kaynaklıdır. Edebiyat tarihinin kazanımları çerçevesinde öne çıkan misyon ve vizyonu ise, metodolojik problemleri derinleştirmiştir. Böylece her bir edebiyat tarihçisi, öngördüğü hedef ve kazanımlar doğrultusunda yazım yöntemi benimsemiştir. Yöntemlerin içerik ve uzantıları incelendiğinde edebiyat tarihi yazımını belirleyen temel unsurların tarihî, coğrafi ve filolojik olduğu anlaşılmaktadır. Bu unsurlar doğrultusunda, edebiyatın dönemlendirilmesi ve türleri, kültürel etkiler, bölgesel koşullar ve varoluşsal faktörler ile şekillenmiştir.

İlmî, tarihî ve entelektüel derinliği olan ideal bir edebiyat tarihi yazımı için bazı sorular cevaplanmalıdır. Bu çerçevede “Arap edebiyatını dönemlere ayırmak mümkün müdür? Farklı konjonktüre sahip Cahiliye dönemi ile Abbâsî dönemi arasındaki temel farklar nasıl tespit edilebilir? Birbirinin devamı olan dönemlerin keskin çizgilerle ayrılması ne kadar doğrudur? Tıp, coğrafya, hadis ve tefsir gibi disiplinler Arap edebiyatı tarihi altında değerlendirilebilir mi? Siyasi ve tarihî olayların edebiyat üzerindeki etkisi hangi boyuttadır? Toplumsal gelişmelere hangisi daha fazla yön vermektedir: Edebiyat mı siyasi gelişmeler mi?” soruları önem arz etmektedir. Ancak bu sorulardan önce edebiyatın doğası çözümlenmelidir. Bunun için de “Edebiyat estetik değerlerin ürünü müdür yoksa bir milletin tarihi ve sosyolojik yapısı hakkında bilgi veren arşiv midir? Edebiyat aynı zamanda hem estetik değerler bütünü hem de arşiv olabilir mi?” soruları üzerinde durulmalıdır. Başlangıç noktası olan bu sorulara bağlı olarak edebiyat tarihi incelenmelidir.

Son olarak denilebilir ki edebiyat tarihi yazımı, geniş ve karmaşık bir araştırma-inceleme faaliyetidir. Bunun temel sebebi, edebiyat tarihinin kapsamıdır. Nitekim edebiyat tarihi, yalnızca yazarlar ve eserlerin kronolojik dizilişinden ibaret olmayıp edebiyatın doğuşunu ve gelişimini yakından ilgilendiren genel eğilimler ve etkenler üzerine de yoğunlaşan bir disiplindir. Bu çerçevede edebiyat tarihi araştırmalarında toplumsal aidiyet, bireysel entelektüellik, kolektif hafıza, estetik, edebî temayüller ve edebî türlerin tarihi gibi konular derinlemesine incelenmelidir. Edebiyatı sadece siyasi ve sosyal unsurlarla ilişkilendirmek doğru değildir. Edebiyat, insanlığın birçok meselesini barındıran, bireylerin duygularını dile getiren ve bu geniş varoluştaki hayatın her türlü biçiminden etkilenen bütüncül bir insan faaliyetidir. Dolayısıyla, edebiyatı sadece iki unsurla sınırlandırmak, yaşamın çemberini ve bileşenlerini oluşturan diğer unsurları göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Unutulmamalıdır ki bir edebî eserin ortaya çıkışını ya da yok oluşunu etkileyen birçok faktör vardır. Bu faktörler sanatçının ve eserin bu unsurlara ne kadar yakın veya uzak olduğuna bağlı olarak farklı oranlarda etkili olabilmektedir. Edebiyatı sadece siyasi ve sosyal yaşam bileşenleriyle mekanik olarak ilişkilendirmek bu bağlamda bütüncül bir yaklaşım kabul edilemez. Nitekim bu yaklaşım, hayatın kendisini ve edebî fenomen üzerindeki etkilerini yok saymak ya da dışlamak anlamına gelmektedir.

Kaynakça

- Abdurrahman, Afif. *el-Edebü'l-Câhilî fî âsâri'd-dârisîn kadîmen ve hadîsen*. Amman: Dâru'l-Fikr, ts.
- Adl, Hasan Tevfik. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*. Amman: Dâru Usâme li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd. *İbnü'r-Rûmî hayâtüh min şî'rih*. Beyrut: Menşûrâ el-Mektebeti'l-Asriyye, ts.
- Araz, Cangül. *Arap Edebiyatı Tarihi Yazımı ve Hüseyin el-Vâd'ın fî Târîhi'l-Edeb: Mefâhîm ve Menâhic Adlı Eseri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Arslan Sözüdoğru, Hatice. "Arap Edebiyatı Tarihi Eserlerinin Değerlendirilmesi". *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences* 10/1 (2023), 19-31.
- Ayaydın Cebe, Günil Özlem. "Edebiyat Tarihi Yazımında Yöntem Sorunsalı: Usûl mü, Ulus mu?". *Usûlden Yönteme Mehmed Fuad Köprülü'nün Edebiyat Tarihçiliği*. ed. Servet Gündoğdu-Kaan Kurt. 63-88. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023.
- Blachère, Régis. *Târîhü'l-edebi'l-Arabî el-'asrû'l-Câhilî*. çev. İbrâhim Keylânî. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Brockelmann, Carl. *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdülhalim en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 5. Basım, ts.
- Bû Hasan, Ahmed. *el-Arab ve târîhü'l-edeb nemûzec kitâb el-Egânî*. Dâru'l-Beydâ: Dâru Tobkâl li'n-Neşr, 2003.
- Büstânî, Butrus. *Üdebâü'l-Arab fi'l-a'suri'l-Abbâsiyye*. Beyrut: Dâru Mârûn Abbûd, 1979.
- Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtu fuhûli's-su'arâ*. thk. Mahmûd M. Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Çetin, Nihad. M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973.
- Dayf, Ahmed. *Mukaddime li-dirâseti belâgati'l-Arab*. Kahire: Matbaatü's-Süfûr, 1921.
- Dayf, Şevkî. *el-Fen ve mezâhibuh fi's-şî'ri'l-Arabî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 11. Basım, ts.
- Dayf, Şevkî. *Târîhü'l-edebi'l-Arabî el-'asrû'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 11. Basım, ts.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi -I- Cahiliye Dönemi*. Kayseri: Fenomen Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Diyâb, Muhammed Bek. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Cerîdeti'l-İslâm, 1317/1897.
- Ebû Huseyn, Sabri Fevzi. "Tahkîbü'l-edebi'l-Arabî kirâa nakdiyye fi ebcediyyâtih ve işkâliyyâtih". *Havliyyetü Külliyyeti'd-Dirâsât el-İslâmiyye ve'l-Arabiyye Benât bi'z-Zekâzîk* 13/1 (2023), 485-548.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Usre, 1997.
- Emîn, İzzüddin. *Neşetü'n-nakdi'l-edebî el-hadis fî Mısır*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1970.
- Faysal, Şükrî. *Menâhicü'd-dirâseti'l-edebiyye fi'l-edebi'l-Arabî: arz ve nakd ve iktirâh*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. Basım, 1965.
- Fehmî Efendi, Abdurrahman. *İslam Medeniyeti Tarihi (Medresetü'l-Arab)*. haz. Hüseyin Elmalı-Cüneyt Eren. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1981.
- Gangatharan, A. "The Problem of Periodization in History." *Proceedings of the Indian History Congress* 69 (2008), 862-871. <http://www.jstor.org/stable/44147249>.
- Gündoğdu, Atiye Gülfer. "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl, Köprülüzâde Mehmed Fuad". *Usûlden Yönteme Mehmed Fuad Köprülü'nün Edebiyat Tarihçiliği*. ed. Servet Gündoğdu-Kaan Kurt. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023.
- Harris, Wendell W. "What is Literary "History"?". *College English* 56/4 (1994), 434-51. <https://doi.org/10.2307/378337>.
- Hükânî, İsâ b. Saîd. "et-Ta'rîh li'l-luga ve'l-ağrâz eş-şî'riyye 'inde'r-Râfîi (dirâse nakdiyye fi nazariyyeti't-tetavvur)". *Mecelletü'l-Halî li'd-Dirâsât el-Lugaviyye ve'l-Edebiyye* 8/12 (2023), 103-143.
- Hükânî, İsâ b. Saîd. *İşkâliyyâtü ta'rîhi'l-edebi'l-Arabî dirâse nakdiyye fi felsefeti'l-edeb ve târîhih*. Beyrut: Merkez Dirâsât el-Vahdeti'l-Arabiyye, 2023.
- Hüseyin, Tâhâ. *Fi'l-Edebi'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964.
- İskenderî, Ahmed. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye fi'l-'asri'l-Abbâsî*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1912.
- İskenderî, Ahmed-Anânî, Mustafa. *el-Vasît fi'l-edebi'l-Arabî ve târîhih*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 5. Basım, 1925.

- Kettânî, Muhammed. "Nazarât fi menâhic et-târîhi'l-edebî". *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye USMBA* 1 (1978), 7-34.
- Lanson, Gustave. *Edebiyat Tarihinde Usûl Edebî Metin ve İnsan*. çev. Yusuf Şerif Kılıçel. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Mansûr, İbrahim Muhammed. "Menâhicü't-târîh li'l-edebî'l-Arabî fi'l-'asri'l-hadis (1850-1927)". *el-Mecelletü'l-İlmiyye bi-Külliyeti'l-Âdâb Câmiatü Tantâ* 14 (2001), 467-491.
- Mekkî, et-Tâhir Ahmed. *el-Edebü'l-mukâren: usûluh ve tetavvuruh ve menâhicuh*. Dâru'l-Maârif, 1987.
- Mersafî, Hüseyin. *el-Vesîletü'l-edebîyye ila'l-'ulûmi'l-Arabîyye*. haz. Abdülaziz ed-Desûkî. 2 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Misriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1982.
- Mersafî, M. Hasan Nâil. *Edebü'l-lugati'l-Arabîyye*. 2 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1908.
- Moisan, Clément. *Ma't-Târîhü'l-edebî?*. çev. Hasan et-Tâlib. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Cedid el-Muttehide, 2010.
- Nâsîf, Hifnî. *Târîhü'l-edeb ev hayâti'l-lugati'l-Arabîyye*. Mısır: Matbaatü'l-Ceride, 1909-1910.
- Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. Eymen Fuâd Seyyid. 4 Cilt. London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâs el-İslâmî, 1430/2009.
- Nevfel, Seyyid. *Şî'rü't-tabî'a fi'l-edebî'l-Arabî*. Kahire: Matbaatü Mısır, 1945.
- Nuhoğlu, Hidayet Yavuz. "Ahlwardt, Wilhelm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Râfiî, Mustafa Sâdik. *Târîhu âdâbi'l-Arab*. haz. Abdullah el-Minşâvî-Mehdi el-Buhkayrî. 2 Cilt. Mansura: Mektebetü'l-İmân, ts.
- Saldívar, José David. "Tracking English and American Literary and Cultural Criticism". *Daedalus* 126/1 (1997), 155-174.
- Sarı, Cahit. *Arap Edebiyat Tarihi Kitapları ve İçerik Sorunu*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Şâyib, Ahmed. *Usûli'n-nakdi'l-edeb*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 10. Basım, 1994.
- Şek'a, Mustafa. *eş-Şî'r ve ş-su'arâ' fi'l-'asri'l-Abbâsî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.
- Tacca, Óscar. "Târîhü'l-edeb: kadâya'l-menhec". çev. Muhammed Âurâg. *Mecelletü 'Alâmât* 1/2 (1994), 97-119.
- Vâd, Hüseyin. *Fi Ta'rîhi'l-edeb: mefâhim ve menâhic*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabîyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2. Basım, 1993.
- Vaillant, Alain. *'Avdetü târihi'l-edeb*. çev. Abdülcelil Nâzım. Dârülbeyzâ: Dâru Tobkâl li'n-Neşr, 2020.
- Wellek, René. "Six Types of Literary History". *English Institute Essays* 1946. 107-126. New York: Columbia University Press, 1947.
- Wellek, René-Warren, Austin. *Nazariyyetü'l-edeb*. çev. Âdil Selâme. Riyad: Dâru'l-Merîh li'n-Neşr, 1992.
- Nazım Hikmet Polat (ed). *Yöntem Bilgisi Açısından Türk Edebiyatı Tarihleri*. Ankara: Kurgan Edebiyat, 2023.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabîyye*. nşr. Şevkî Dayf. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.
- Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhü'l-edebî'l-Arabî li'l-medârisi's-senâviyye ve'l-'ulyâ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Zîgamî, Hâlid. *Menâhicü't-târîhi'l-edebî ve halfiyyâtüha'n-nazariyye hilâle'l-karni'l-işrîn*. Sétif: Mohamed Lamine Debaghine Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Risāle fī isbātī'l-mufāriqāt'ın Aidiyeti Üzerine: Tahlil, Tahkik ve Tercüme

On the Authorship of *Risāla fī Ithbāt al-Mufāriqāt*: Analysis, Critical Edition, and Translation

Muhammed Abdullah HAKSEVER

Arş. Gör. | Res. Asst.

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity, Islamic Philosophy
Ankara, Türkiye

muhammedabdullah.haksever@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6624-5225>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 13.08.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 22.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Haksever, Muhammed Abdullah. "*Risāle fī isbātī'l-mufāriqāt*'ın Aidiyeti Üzerine: Tahlil, Tahkik ve Tercüme". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 895-942. <https://doi.org/10.14395/hid.1532827>

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

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

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

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

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

On the Authorship of *Risāla fī Ithbāt al-Mufāriqāt*: Analysis, Critical Edition, and Translation

Abstract

This work focuses on the issue of authorship concerning the *Risāla fī Ithbāt al-Mufāriqāt*, a treatise written within the framework of the understanding of existence proposed by the Peripatetic philosophers in the Islamic philosophy. The treatise has been attributed in the literature to both al-Fārābī and to Bahmanyār b. Marzubān, student of Ibn Sīnā. Manuscript evidence providing clear attribution to al-Fārābī and Bahmenyār has been identified, yet contemporary scholarship appears largely unaware of these findings. Consequently, the primary aim of this article is to determine the author of the treatise. To achieve this, the names under which the treatise appears in the biographical dictionaries (Tabaqāt sources) and to whom it is attributed are analyzed. Furthermore, the claims made in the treatise to demonstrate the existence of immaterial entities are compared with the philosophical views of the possible authors on immaterial entities. The analysis in this study is structured around the key themes that emerge in the treatise. The discussion entities with an examination of how beings are categorized and how this classification is articulated. This is crucial because a philosopher's understanding of existence can largely be inferred from the ontological classifications they present. Following this, the study analyses the concept of God, posited as the first cause within this classification. The manner in which the concept of God is defined and through which concepts it is framed offers significant insights into the historical context in which the treatise was composed. Notably, the characterization of God as the "Necessary Existence" and the provision of proofs for God's existence within the treatise lend credence to the hypothesis that the treatise's author is more likely Bahmanyār rather than al-Fārābī. This conclusion is further supported by the fact that al-Fārābī does not explicitly engage with these topics, whereas Bahmanyār's treatment of the subject closely aligns with the arguments found in the treatise. The treatise is a product of the Peripatetic tradition in Islamic philosophy, and analysis turns to the concept of the Active Intellect. The non-specialized role of the Active Intellect in the treatise, as one of several immaterial intellects, provides another key to resolving the question of authorship. As detailed in this study, the treatment of the Active Intellect, alongside other unspecified intellects in the supra-lunar realm, diverges from al-Fārābī's understanding of *sudūr* (emanation). Al-Fārābī's philosophy places significant emphasis on the unique position and function of the Active Intellect, making it unlikely that this aspect would be absent in a treatise authored by him. Conversely, the classification of existence presented in the treatise appears to postdate Avicenna. Furthermore, the treatment of the Active Intellect in the treatise bears resemblance to Bahmanyār's views, particularly in the absence of a specified number of active intellects. Another issue explored in the context of authorship of the treatise is how the existence of celestial souls is justified. Specifically, the treatise's detailed argumentation regarding the movements of celestial bodies as evidence for the existence of these souls, characterized as voluntary, does not align with the positions found in al-Fārābī's works. In contrast, Bahmanyār's concepts and arguments on this issue strongly resemble those in the treatise. Additionally, the unique approach al-Fārābī takes regarding the immaterial existence and survival of human souls is not reflected in the treatise. Therefore, this study critically examines five central topics of the treatise—the concept of God, the classification of existence, the Active Intellect, celestial souls, and human souls—and assesses the congruence or divergence between the treatise and the works of the philosophers in question. Through this analysis, the study aims to determine the likely author of the treatise. Additionally, a critical edition (*taḥqīq*) of the treatise is presented according to ISAM's critical principles, accompanied by a translation of the text. Consequently, it is concluded that the *Risāla fī Ithbāt al-Mufāriqāt* is identical to the work titled *Risāla fī Marātib al-Mawjūdāt* and argues that attributing the treatise to Bahmanyār is accurate.

Keywords: Islamic Philosophy, al-Fārābī, Bahmanyār, Immaterial Entities, Ithbāt al-Mufāriqāt, Marātib al-Mawjūdāt.

Risāle fī isbātī'l-mufāriqāt'ın Aidiyeti Üzerine: Tahlil, Tahkik ve Tercüme*

Öz

Bu çalışma, İslam felsefesinde Meşşai filozofların ortaya koydukları varlık anlayışı çerçevesinde kaleme alınmış bir eser olan *Risāle fī isbātī'l-mufāriqāt*'ın aidiyet problemine odaklanmaktadır. Risale, literatürde hem Fārābī'ye hem de İbn Sīnā'nın öğrencisi olan Behmenyār b. Merzūbān'a nispet edilmektedir. Bu kapsamda Fārābī ve Behmenyār'a açıkça nispeti belli olan yazma nüshalar tespit edilmiştir. Günümüzde risaleye atıfla yapılan çalışmalar ise bu durumdan habersiz görünmektedir. İşte bu nedenle makalenin öncelikli amacı, risalenin yazarını tespit etmektir. Bu amaç doğrultusunda, çalışma içerisinde risalenin tabakât literatüründe hangi isimle yer aldığı ve kimlere nispet edildiği incelenmektedir. Ayrıca çalışmada risalenin maddeden ayırık varlıkları ispat etme noktasında ortaya koyduğu iddialar ile risalenin olası yazarlarının felsefi anlayışları doğrultusunda ayırık varlıklar hakkındaki tutumları karşılaştırılmaktadır. İnceleme alanını ise risalede öne çıkan konu başlıkları oluşturmaktadır. Bu bağlamda, ilk olarak varlıkların nasıl sınıflandırıldığı ve yapılan tasnifin nasıl şekillendiği ele alınmaktadır. Zira

* Çalışma süresince gösterdiği desteklerinden ötürü kıymetli dostum Mustafa Borsbuğa'ya teşekkür ederim.

bir filozofun varlık anlayışı, büyük oranda eserine yansıttığı varlık tasnifinden anlaşılabilir. Ardından çalışmada bu tasnifin ilk illeti olarak vazedilen Tanrı kavramı incelenmektedir. Yine Tanrı kavramının ne şekilde ve hangi kavramlar üzerinden tanımlandığı, risalenin yazıldığı dönemi tespit etmemizde önemli bir ayrıntı sunmaktadır. Öyle ki risalede Tanrı'nın "Zorunlu Varlık" ile nitelendirilmesi ve onun varlığının ispat konusu edilip buna dair burhanlar getirilmesi, risalenin yazarının Fârâbî'den ziyade Behmenyâr olduğunu güçlendirmektedir. Nitekim Fârâbî'de Tanrı için "Zorunlu Varlık" gibi bir nitelemeye ve O'nun ispatına dair iddialara rastlanmaması, buna karşın Behmenyâr'ın meseleye bakış açısının risale ile neredeyse aynı olması söz konusu yaklaşımı desteklemektedir. Risalenin, İslam felsefesi içerisinde Meşşâi ekolün bir ürünü olması sebebiyle inceleme sırasında öne çıkan ikinci kavram Faal Akıl'dır. Bu kapsamda risaledeki Faal Aklın, öteki ayırık akıllar içerisinde özel olmayan konumu aidiyet düğümünü çözen noktalardan bir diğerini oluşturmaktadır. Çalışmada ayrıntılı olarak izah edildiği üzere risalede Faal Aklın ay-üstü âlemdeki sayısı belirtilmeyen diğer akıllarla bir arada zikredilmesi Fârâbî'nin sudûr anlayışı ile uyumsuz görünmektedir. Zira Fârâbî felsefesinin özgün noktalarından birini Faal Aklın konumu ve görevi oluşturmaktadır. Bununla beraber onun yazdığı bir risaleye Faal Aklın bu özel konumunun yansımaları uzak bir ihtimal olarak değerlendirilmektedir. Aksine risaledeki varlık tasnifinin İbn Sînâ sonrası ortaya çıktığı ifade edilmelidir. Dahası, risalede Faal Akıl'ın ele alınışı, özellikle de belirli sayıda faal aklın bulunmaması bakımından, Behmenyâr'ın görüşleriyle benzerlik taşımaktadır. Risalenin aidiyeti kapsamında incelenen bir diğer konu ise semâvî nefislerin ispatının nasıl temellendirildiği meselesidir. Bahusus risalede bu nefislerin varlıklarına delil olarak getirilen burhanın semâvî cisimlerin hareketleri üzerinden detaylandırılması ve bu hareketlerin ihtiyârî olarak nitelendirilmesi Fârâbî'nin eserlerinde yer almamaktadır. Buna karşın, Behmenyâr'ın ilgili kavram ve iddialarının risale ile oldukça benzer olduğu tespit edilmektedir. Son olarak insanî nefislerin, ayırık bir varlık olması ve bekası konusunda Fârâbî'nin kendisine özgü görüşlerini risalede görmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu çalışmada, risalenin beş temel konusu (Tanrı, varlık tasnifi, Faal Akıl, semâvî nefisler, insanî nefisler) ve içerisinde kullanılan kavramlar üzerinden spesifik noktalar incelenerek risale ile ilgili filozofların eserleri arasındaki uyum ya da uyumsuzluklar belirlenmektedir. Böylece eserin kimin tarafından kaleme alındığı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bunun yanı sıra çalışmaya ek olarak risalenin edisyon kritiği İSAM tahkik esasları çerçevesinde okuyucuya sunulmakta, ayrıca metnin tercümesine de yer verilmektedir. Sonuç olarak, çalışmaya konu olan *Risâle fî işbâti'l-müfâriqât*'in Behmenyâr'a ait *Risâle fî merâtibî'l-mevcûdât* isimli eser ile birebir aynı olduğu, bu bağlamda risalenin Fârâbî'den ziyade Behmenyâr'a atfedilmesinin doğru bir yaklaşım olacağı iddia edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Fârâbî, Behmenyâr, Ayırık Varlık, İşbâtü'l-müfâriqât, Merâtibî'l-mevcûdât.

Giriş

Risâle fî işbâti'l-müfâriqât ve *Risâle fî merâtibî'l-mevcûdât* aynı risalenin iki farklı başlığını ifade etmektedir. Bu eser, maddeden müfârik -ayırık- hâlde bulunan (i) sebepsiz varlık (Bir, Tanrı), (ii) faal akıllar, (iii) semâvî nefisler ve (iv) insanî nefisler olmak üzere dört tür varlığın gerçekliğini ispat etmek üzere kaleme alınmıştır. Risale, ilk olarak ayırık varlıkların genel sıfatlarını ortaya koymakta ardından söz konusu varlıkların her birinin maddeden soyut olmasına dair çeşitli burhanlar öne sürmektedir. Erken dönem Meşşâi felsefesi çizgisinde olan filozofların eserlerine bakıldığında, sudûr teorisi içerisinde ay-üstü âlemdeki varlıkların ve insan nefislerinin ispatı için risaledeki burhanî delillere benzer delillerin ortaya konulduğu görülmektedir. Ancak çalışmada ele alınacak risalenin önemi, kendi dönemi içerisinde ayırık varlıkların ispatına dair yazılmış müstakil tek çalışma olmasıdır.

Bu risalenin ele alınmasının amacı, tarafımızca ulaşılan nüshalar neticesinde aynı eserin hem Fârâbî'ye (ö. 339/950) hem de İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) öğrencileri olan Ebu Abdullah el-Ma'sûmî (ö. 429/1038) ve Behmenyâr b. Merzûbân'a (ö. 458/1066) nispet edilmesi sonucu ortaya çıkan aidiyet problemini çözmektir. Bu amaç doğrultusunda öncelikli olarak risalenin tabakât (biyografi) literatürü içerisindeki yeri tespit edilecektir. Böylece risalenin hangi dönemlerde, kime nispet edildiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu tür çalışmalarda tabakât kitaplarında yer alan bilgilerin her zaman doğru sonuçlara ulaştırmayacağına ve bu eserlerin yazma nüshalarını istinsah veya tahkik usulüyle neşreden âlimlerin sonraki araştırmacıları yanıltma ihtimali bulunduğu dikkat edilmesi gerekir.¹

¹ Fehrullah Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen et-Ta' İlişkili İsimli Eser Hakkında Bir Not", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 214.

Fârâbî'ye atfedilen eserler üzerine son dönemde yapılan çalışmalar, bu durumun en güzel örnekleridir. Özellikle bazı tabakât kitaplarında Fârâbî'ye atfedilen *Fuşûşü'l-hikem*, *et-Ta'likât*, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, *Risâle fî mâ yenbağî en yûkaddem kable te'allümi'l-felsefe*, *el-Cem'* gibi eserlerde son dönem araştırmacıların çalışmaları neticesinde aidiyet sorunu olduğu fark edilmiştir.²

Çalışmanın ikinci bölümünde ise söz konusu risale muhteva açısından incelenecektir. Bu noktada risalede yer alan konuların işleniş biçimi, öne sürdüğü argümanlar ve üslup risalenin kendisine nispet edildiği filozofların eserleri ile karşılaştırılacaktır. Son olarak çalışmanın hedefine ulaşabilmesi için risalenin tahkiki ve tercümesi araştırmacıların dikkatine sunulacaktır.

1. Risalenin Literatürdeki Yeri

Tabakât literatürü açısından bir inceleme yapıldığında Fârâbî'ye atfedilen eserler arasında *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* adında bir yapıt tespit edilememiştir. Risalenin diğer bir ismi olan *Risâle fî isbâti'l-müfâriqât* üzerinden bir inceleme yapıldığında ise İbn en-Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist* adlı eserinde bu risaleden bahsedilmemektedir.³ Zahirüddin el-Beyhaqî'nin (ö. 565/1174) *Tetimmetü Şivânî'l-hikme* adlı eserinin farklı neşirlerinin hiçbirinde Fârâbî'ye *Risâle fî isbâti'l-müfâriqât* adında bir risale nispet edilmediği görülmektedir.⁴ Bunların yanı sıra önemli tabakât kitaplarından olan İbnu'l-Kiftî'nin (ö. 646/1245) *İhbârü'l-ulemâ' bi-aḥbâri'l-ḥükemâ'* adlı eserinde Fârâbî'ye nispet edilen yetmiş iki eser arasında⁵ ve yine İbn Ebî Usaybi'a (ö. 667/1269) tarafından kaleme alınan *'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-eṭṭibbâ* içerisindeki Fârâbî'ye ait olduğu belirtilen yüz on bir eser içerisinde *İsbâtü'l-müfâriqât* yer almamaktadır.⁶ Ayrıca Safedî'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-vefeyât* eserinde de Fârâbî'ye nispetle yüz dokuz eser sayılırken söz konusu risalenin ismi zikredilmemektedir.⁷

Öte yandan risalenin Fârâbî'ye ait olduğunu gösteren birçok yazma nüsha bulunmaktadır.⁸ Ayrıca eser, Fârâbî'ye nispetle farklı yerlerde de neşredilmiştir.⁹ Bu noktada Carl Brockelmann (ö. 1956) dört yazma eserden söz etmektedir. Bunlardan üçü Ayasofya'da bulunurken bir tanesinin ise Tahran'daki kütüphanede olduğu ifade edilmektedir.¹⁰ Ahmed Ateş (ö. 1966) ise Fârâbî'nin eserlerinin bibliyografyasını ortaya koyarken bu dört yazmanın dışında Hindistan kütüphanelerinde bulunan iki yazma eserden daha bahsetmektedir.¹¹ Ayrıca Fârâbî'nin

² Detaylı bilgi için bk. Halil Cerr (Georr), "Fârâbî Fûsus'ül Hikem'in Yazarı mıdır?", çev. Kifayet Özyayın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 18 (1970), 153-161; Shlomo Pines, "İbni Sinâ ve 'Risâletü'l-Fûsus fi'l-Hikme'nin Yazarı", çev. Kifayet Özyayın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1978), 121-126; Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2003), 17-49; Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004), 5-21; Marwan Rashed, "On the Authorship of the Treatise on the Harmonization of the Opinions of the Two Sages Attributed to Al-Fârâbî", *Arabic Sciences and Philosophy* 19/1 (2009), 43-82; M. Cüneyt Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâ'il'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 29-67; Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen et-Ta'likât İsimli Eser Hakkında Bir Not", 213-227. Bunların yanı sıra *ed-De'âva'l-kalbiyye*, *Risâle fî zenon* ile *Cevâbât li-mesâ'il sü'ile 'anhâ* veya diğer adıyla *Mesâ'ilü müteferrika* gibi eserler de Fârâbî'ye aidiyet bağlamında araştırmacılar tarafından çalışılmayı beklemektedir.

³ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-marife, 1997), 323.

⁴ Zahirüddin el-Beyhaqî, *Tetimmetü Şivânî'l-hikme*, nşr. Muhammed Şefî' (Lahor: Câmîati'l-Punjab, 1935), 1/17; Zahirüddin el-Beyhaqî, *Târîhu ḥükemâ' il-İslâm*, nşr. Muḥammed Kurd 'Alî (Dimaşk: Matba'atu't-Terakkî, 1946), 31; Zahirüddin el-Beyhaqî, *Tetimmetü Şivânî'l-hikme*, nşr. Refik el-'Acem (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994), 41-42.

⁵ İbnu'l-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ' bi-aḥbâri'l-ḥükemâ'*, nşr. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 211-212.

⁶ İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Eṭṭibbâ'*, thk. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât, 1965), 608-609.

⁷ Selâhaddin es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut-Türki Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 1/103-105.

⁸ Nüshalar ileride tanıtılmıştır.

⁹ Eserin Kahire, Haydarâbâd ve Bombay neşirleri bulunmaktadır; bk. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2023).

¹⁰ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur Supplement (GAL-S)* (Leiden: Brill, 1937), 377.

¹¹ Ahmed Ateş, "Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası" 15/57 (1951), 183.

risalelerini tahkik eden Abdülemîr el-A'sem, *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ* başlıklı çalışmasında iki nüshaya dayalı olarak risaleyi tahkik etmiştir.¹² Yine risale, ülkemizde Hilmi Ziya Ülken (ö. 1974) ile Kıvâdüddin Burslan (ö. 1956), Hüseyin Aydın (ö. 2021) ve Nuri Adıgüzel tarafından Fârâbî'ye nispetle Türkçe'ye tercüme edilmiştir.¹³

Risalenin olası yazarı olarak değerlendirilen diğer bir isim ise Ma'sûmî'dir. Onun açısından literatüre bakıldığında, *Tetimmetü Şivâni'l-hikme*'de İbn Sînâ'nın en faziletli öğrencisi olarak tanıtılmakta¹⁴ ve kendisine tek bir eser atfedilmektedir. Bu eserin ismi zikredilmeksizin şu şekilde tanıtıldığı görülmektedir:

Ma'sûmî, ayırık varlıklar (müfârikât) ile ilgili akılların ve feleklerin sayıları ve yaratılmışların (mübde'ât) tertibi hakkında bir kitap yazmıştır. Nişabur'un Nizamiye kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktaydı. Cemâlü'l-mülk b. Nizâmî'l-mülk onu aldı. (Bu kitabı) anka kuşu mu uçurdu yoksa yok mu oldu bilmiyoruz. Oysa bu kitap hükemânın tamamının sevgilisiydi.¹⁵

Beyhağî'nin neşirleri arasında Muhammed Şefî'nin (ö. 1963) neşri dikkat çekmektedir. Zira burada Şefî, risalenin Berlin'de bir nüshasının olduğunu belirterek söz konusu metnin ilk pasajına atıfta bulunmaktadır.¹⁶ Bu nüsha incelendiğinde ise risalenin Fârâbî ve Behmenyâr'a atfedilen eserle aynı olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁷

Risalenin Behmenyâr'a aidiyeti bağlamında literatür incelendiğinde ise onun çalışmalarını listeleyen Beyhağî'nin eserinde veya Bağdatlı İsmâil Paşa'nın (ö. 1920) *Hediyyetü'l-Arifin* adlı çalışmasında söz konusu risale Behmenyâr'a nispet edilmemektedir.¹⁸ Bununla beraber *Mü'ellifâtü İbn Sînâ* ve *Mu'cemüt-Târihi't-Türâsi'l-İslâmi fî Mektebâti'l-âlem* gibi eserlerde tespit edebildiğimiz ölçüde *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât*, Behmenyâr'a nispet edilmekte ve Leiden'da bulunan nüshaya atıf yapılmaktadır.¹⁹

Risalenin *Merâtibi'l-mevcûdât* başlığı altında Behmenyâr'a nispet edildiği başka neşirleri de bulunmaktadır. Ancak eser, Behmenyâr'a nispetle ilim dünyasında edindiği şöhretini Salomon Poper tarafından gerçekleştirilen neşir ve tercüme ile kazanmıştır.²⁰ Poper bu çalışmada Behmenyâr'a ait *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* ile *Risâle fî mevzû 'i'l-ilm el-ma'rûf bi-Mâ ba'de't-tabî'a* adında iki risaleyi neşretmiştir. Çalışmasının önsözünde Poper, tabakât kitaplarından Behmenyâr'a dair İbn Sînâ'nın öğrencisi ve *Kitâbü't-Taḥşîl* isimli eserin sahibi olması dışında bir bilgi edinemediğini aktarmaktadır.²¹ Söz konusu iki risale, Abdücelil Sa'd tarafından da *Mâ*

¹² Ebu Nasr Fârâbî, "İsbâtü'l-müfârikât", *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ*, thk. Abdülemîr al-A'sem (Dımaşk: Dârü't-Tekvîn, 2012), 23-30. Bu çalışma ileride değerlendirilmiştir.

¹³ Ebu Nasr Fârâbî, "Soyut Varlıkların İspatı", çev. Hüseyin Aydın, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 9-12; Ebu Nasr Fârâbî, "Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risâle", çev. Nuri Adıgüzel, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 93-97; Hilmi Ziya Ülken-Kivamettin Burslan, *Farabi* (Ankara: Kanaat Kitabevi, ts.), 99-108.

¹⁴ Hatta onun için İbn Sînâ'nın, "...onun bendeki mertebesi, Aristo'nun Eflatun'a olan (yakınlığı) gibidir." dediği aktarılmaktadır. Bk. Beyhağî, *Târîhu hükemâ 'i'l-İslâm*, 102.

¹⁵ Beyhağî, *Târîhu hükemâ 'i'l-İslâm*, 102.

¹⁶ Beyhağî, *Tetimmetü Şivâni'l-hikme*, 1/96.

¹⁷ Berlin'deki nüsha tahkikli metinde kullanılmış olup nüsha hakkında detaylı bilgi ekte sunulmaktadır.

¹⁸ Beyhağî, *Târîhu hükemâ 'i'l-İslâm*, 97-98; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin, esmâ 'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: MEB: Behiyye Matbaası, 1951), 1/244.

¹⁹ Leiden nüshası ileride detaylı incelenmiştir. Georges Chehata Anawati, *Mü'ellifâtü İbn Sînâ* (Kahire: Camiat'üd-Düvel'il-'Arabiyye, 1950), 19; Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemüt-Târihi't-Türâsi'l-İslâmi fî Mektebâti'l-âlem* (Kayseri: Dârü'l-Akabe, 2001), 1/746; Zakir Memmedov, *Azərbaycan Fəlsəfəsi Tarixi* (Bakü: Şərq-Qərb, 2006), 77.

²⁰ Poper neşri için bk. Behmenyâr b. Merzûbân, "Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât", *Behmenjâr ben el-Marzubân Der Persische Aristoteliker Aus vicenna's Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch*, nşr. Salomon Poper (Leipzig: Leopold Voss, 1851), 17-28.

²¹ Salomon Poper, *Behmenjâr ben el-Marzubân Der Persische Aristoteliker Aus vicenna's Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch* (Leipzig: Leopold Voss, 1851), (İnceleme kısmı) 5-6.

ba'de't-tabî'a adıyla Mısır'da da neşredilmiştir.²² Risalenin bir nüshasının da ülkemizde bulunduğu bahseden Hilmi Ziya Ülken (ö. 1974) eserin içeriğine dair değerlendirmede bulunmaktadır. Ülken ayrıca risalenin yazma nüshasının Topkapı'daki III. Ahmed Kütüphanesinde bulunan *Mecmûa-i resâil-i İbn Sînâ* içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Bu nüshayı diğerlerinden farklı kılan ise risalenin başlığının *Kitâbü'l-müfârikât ve'n-nüfûs* olmasıdır.²³

Risalenin birden fazla filozofa ait olduğunu fark eden çalışmalar bulunmakla beraber detaylı bir analizi yapılmamıştır. Hans Daiber, *Encyclopædia Iranica* içerisindeki Behmenyâr maddesinde risalenin üç filozofa da atfedildiğine işaret etmiştir.²⁴ Yine Fârâbî'nin eserlerini kategorik olarak sıralayan Ulrich Rudolph, *İsbâtü'l-müfârikât'ın Merâtibü'l-mevcûdât* ile aynı eser olduğuna dikkat çekmektedir.²⁵ İsmail Taş ise Behmenyâr felsefesini incelediği makalesinde söz konusu risalenin İbn Sînâ felsefesinden izler barındırdığını ve eserin Ma'sûmî'ye atfedildiğini ifade etmektedir.²⁶ Risale hakkında yapılmış önemli çalışmalardan biri İsmail Vâiz Cevâdî'ye aittir. Risalenin başlığını, literatürdeki yerini ve Behmenyâr'a aidiyetini kısa bir şekilde tartışan Cevâdî, risalenin Behmenyâr'a atfedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Sonrasında ise eserin neşrini ve Farsça tercümesini vermekle yetinmektedir.²⁷

Risalenin Fârâbî'ye nispet edilmesinin daha doğru olacağını ifade eden isimler de bulunmaktadır. *Mü'ellifâtü'l-Fârâbî* kitabının yazarları Hüseyin Ali Mahfûz (ö. 2009) ve Ca'fer Âl-i Yâsîn (ö. 2008) bu kanaati taşımaktadır.²⁸ Ayrıca Aydın Sayılı'nın (ö. 1993) aktarımına göre İbrahim Madkûr (ö. 1995), İbn Sînâ'nın söz konusu risaleden etkilendiğini ve eserlerini yazarken faydalandığını ifade etmektedir. Bu nedenle de *İsbâtü'l-müfârikât'ın* İbn Sînâ öncesi yazılmış bir eser olması gerektiğini düşünmektedir.²⁹

Risalenin isminin bir tabakât kitabında yer alması aidiyeti güçlendiren bir delil olarak kabul edilebilir. Ancak bir eserin tabakât kitaplarında yazarına atfedilmeme durumu, tarafımızca güçlü bir delil olarak görülemez. Ayrıca Fârâbî, Ma'sûmî veya Behmenyâr *İsbâtü'l-müfârikât* veya *Merâtibü'l-mevcûdât* yapıtına bizzat kendileri farklı eserlerinde atıfta bulunmamaktadır. Bu durumda risalenin içeriğinin tartışılması gerekmektedir. Zira eserin aidiyeti noktasında en önemli başvuru noktasını, risalenin içeriği ile adı geçen filozofların diğer eserleri arasındaki uyum veya uyumsuzluk oluşturacaktır. Şu hususu belirtmek gerekir ki yazma nüshalar içerisinde eserin sahibi olabilecek üç ismin, erken dönem İslam felsefesi içerisinde Meşşai geleneğe mensup olması birçok noktada zaten benzer fikirlere sahip olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'nın öğrencisi ve takipçisi olan Ma'sûmî ve Behmenyâr, varlık anlayışı noktasında birbirlerinden çok farklı düşünmemektedir. Bununla beraber aralarında birtakım

²² Kaya, "Fârâbî".

²³ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1957), 308-311; nakleden: Müstakim Arıcı, *İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzûbân ve Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 32.

²⁴ Hans Daiber, "Bahmenyâr, Kîâ", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 18 Temmuz 2023).

²⁵ Ulrich Rudolph, "Abû Nasr al-Fârâbî", *Handbook of Oriental Studies: Philosophy in the Islamic World*, ed. Ulrich Rudolph vd. (Leiden, Boston: Brill, 2017), 535; David C. Reisman el-Mübâhasât özelindeki çalışması içerisinde Behmenyâr'a ait eserleri ve bunların nüshalarını listelerken Fârâbî'nin ismini zikretmeksizin risâlenin her iki adını da zikretmektedir. Bk. David C. Reisman, *The Making of the Avicennian Tradition. The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sînâ's al Mubâhaţât (The Discussions)* (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002), 72.

²⁶ İsmail Taş, "Ebu'l Hasan Behmenyâr ve Felsefesi", *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 14 (2012), 40.

²⁷ İsmail Vâiz Cevâdî, "Risâle-i merâtibü'l-mevcûdât Behmenyâr b. Merzûbân", *Sophia Perennis (Jâvidân Khirad)* 6/3 (1356), 56-61; Cevâdî'nin ileri sürdüğü deliller risâlenin aidiyet tartışması içerisinde değerlendirilmiş ve genişletilmiştir.

²⁸ Nakleden: Daiber, "Bahmenyâr, Kîâ".

²⁹ Nakleden: Aydın Sayılı, "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", *Bellefen* 15/57 (1951), 23.

görüş ve kavram farklılıkları bulunmaktadır. Bu açıdan incelemenin, risalenin genel muhteviyatından ziyade daha spesifik noktalar üzerinden gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

2. Risalenin Aidiyetine Dair İnceleme

Risalenin aidiyetine dair literatürde yer alan şüpheler iki kısımda tasnif edilebilir. Bunlardan ilki, tabakât ve ansiklopedi kaynakları üzerinden dile getirilen yaklaşımlardır.³⁰ İkincisi ise Fârâbî'yi inceleyen bazı araştırmacıların risalenin içeriğindeki birtakım unsurların onun genel felsefi anlayışı ile uyumsuz olduğunu tespit etmeleri ve bu nedenle risaleye şüphe ile yaklaşmalarıdır.³¹ Bu noktada belirtmek gerekir ki eserin üç filozofa aidiyetine dair geniş perspektifli bir çalışma bulunmamaktadır.

Dolayısıyla aidiyet meselesinin izaha kavuşturulabilmesi için risalenin beş temel konusu belirlenecek ve Fârâbî ile Behmanyâr'ın kendi eserlerinde bu konuları ne şekilde ele aldıkları mukayeseli olarak incelenecektir. Bu inceleme esnasında risalede geçen bir ibarenin, Fârâbî veya Behmenyâr'ın eserlerinde lafız ya da mana olarak geçtiği tespit edildiği takdirde metinler karşılıklı olarak okuyucuya sunulacaktır.³² Son başlıkta ise risalede geçen kavramların analizi ortaya konulacaktır.³³ Bu kapsamda risaleye ve filozoflara beş soru sorulabilir:

2.1. Varlıkların Sınıflandırması Nasıl Olmalıdır?

Risalenin giriş kısmı, okuyucuya bir varlık sınıflandırması sunmaktadır. Risalede bir bütün olarak hem ay-üstü hem de ay-altı âlemdeki mevcutların tamamının bir tasnifi sunulmamakta, ele alınan konunun amacına uygun olacak şekilde bunların içerisindeki soyut varlıklar listelenmektedir.³⁴ Bu açıdan filozoflarımızın eserleri ile risale karşılaştırıldığında dikkat çeken ilk husus, varlıkların sınıflandırılmasındaki farklılaşmadır.

Fârâbî'nin eserlerine bakıldığında varlık tasnifinin en net olarak verildiği pasajlar *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de görülmektedir. Burada cisimleri ve arazları kaim kılan cevherler olarak altı kategoriden oluşan bir sınıflandırma ortaya koyan Fârâbî'ye göre her bir sınıf, bir mertebeye işaret etmektedir. Bu mertebelerin ilk üçü ontolojik açıdan ne cisimdir ne de cisimdedir.

³⁰ İlk bölümde bahsedilen çalışmalar bu başlık altında değerlendirilebilir.

³¹ Örnek olarak bk. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 23; Bu konuda Aydın Sayılı, 'Uyûnül-mesâil'e dair şüphelerini dile getirirken *Risâle fi is-bâtü'l-müfârikât*'a aidiyetine dair şüphelerin olduğunu dile getirmektedir. Risalenin, Beyhaği tarafından Ma'sümü'ye atfedildiğine dikkat çekmektedir. Ancak meselenin tetkikinin ayrıca yapılması gerektiğini ve İbrahim Madkûr'un eseri Fârâbî'ye atfettiğini belirtir. Bk. Aydın Sayılı, "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", *Bellefen* 15/57 (1951), 22-24.

³² Yazma nüshalar içerisinde risalenin kendisine atfedildiği isimlerden biri olan Ma'sümü'nin *Risâle fi is-bâtü'l-müfârikât* dışında bir eseri tespit edilememiştir. Bazı kaynaklarda Ma'sümü'nin söz konusu eserinin yanında Adedü'l-Ukûl ile Tertibü'l-Mübdeat şeklindeki farklı eserleri olduğu ifade edilmektedir; bk. İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp (İstanbul: Kitabevi, 1995), 155; Kemal Sözen, "İbn Sina Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Etkisi", *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 4/11 (2004), 172. Ancak bu isimlendirmelerin kanaatimizce bir eser olmadığı, aksine Ma'sümü'ye atfedilen *Risâle fi is-bâtü'l-müfârikât*'ın tanımlanması amacıyla ifade edildiği söylenebilir. Bu noktada Şemsüddin eş-Şehrezûrî'nin (ö. 687/1288) *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh (Târîhu'l-hükemâ ve'l-felâsife)* adlı eserindeki Ma'sümü maddesine bakıldığında orada şöyle söylenmektedir: "... Ma'sümü; en-Nârencyiyât (efsun), Adedü'l-Ukûl ve'l-Eflâk (akılların ve feleklerin sayısı) ve Tertibü'l-Mübde 'ât (var olanların sıralanması) hakkında bir kitap yazdı..." Bk. Şemsüddin eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh (Târîhu'l-hükemâ ve'l-felâsife)*, thk. Seyyid Hurşid Ahmed (Kahire: Afâk lî'n-neşr ve't-tevzi', 2021), 406. Burada Şehrezûrî, muhtemelen Ma'sümü'ye nispet edilen *Risâle fi isbâtü'l-müfârikât* eserine isim zikretmeksizin atıfta bulunmaktadır. Zira Adedü'l-Ukûl ve'l-Eflâk ve Tertibü'l-Mübde 'ât bu noktada eser ismi olmaktan çok risalenin içeriğine dair bir niteleme gibi durmaktadır. Ayrıca Şehrezûrî'nin "bir kitap yazdı" ibaresini kullanması ve pasajın devamında eser için -yukarıda zikri geçen-Beyhaği ile aynı tanıtımı kullanması bu durumu güçlendirmektedir.

³³ Ayrıca Behmenyâr'ı etkilemesi ve İslam felsefesinde bir dönüm noktası teşkil etmesi bakımından yeri geldikçe İbn Sînâ'nın eserlerinden de yararlanılacaktır. Bu noktada Behmenyâr'ın ne ölçüde İbn Sînâ felsefesini takip ettiğini ve bununla beraber hangi açılardan özgün bir felsefeye sahip olduğuna dair yapılan bir çalışma için bk. Jules Janssens, "Bahmanyâr ibn Marzubân: A Faithful Disciple of ibn Sînâ?", *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman-Ahmed H. Al-Rahim (Leiden, Boston: Brill, 2003), 177-197.

³⁴ Bk. Ek-1, 928. Çalışma boyunca risalenin muhtevasına dair yapılan aktarımlarda Ek-1'de sunulan tahkikli neşir esas alınmış olup metin içi atıflar verilmiştir.

Mertebelerin son üçü ise zâtları cisim olmasa da bir cisimdedir. Fârâbî bu mertebeleri şu şekilde saymaktadır: (i) İlk sebep, (ii) ikinciler, (iii) Faal Akıl, (iv) nefis, (v) suret ve (vi) madde.³⁵

Fârâbî, el-Evvel'den sonra es-sevânî yani ikincilerle Faal Akılı farklı kategorilerde değerlendirmektedir. *el-Medînetü'l-fâzıla*'da böyle bir ayrıma gitmeyen bilakis her bir akılı tek tek ele alan ve numaralandıran Fârâbî'nin *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'deki bu ontolojik ayrımı, Faal Akılı ikincilerden farklı bir statüde gördüğünü göstermektedir. Her ne kadar Faal Akıl, akıllar sıralamasının sonunda yer alıp bu nedenle kemâl bakımından kendisinden üstteki akıllardan eksik bir tabiata sahip olsa da aradaki statü farkı başka bir nedene dayanmalıdır. Zira Fârâbî'nin sudûr teorisinde Faal Akılın ay-altı âlem ile ilişkisi bakımından üstlendiği rol, kendisi dışındaki akıllardan farklılaşmasını gerektirmektedir. Bununla beraber akletme açısından da Faal Akıl, ikincilerden farklılaşmaktadır. Bu noktada Fârâbî'nin, "İkincilerden her biri kendi zâtını ve İlk'i akleder. Faal Akıl ise İlk'i, ikincilerin tamamını ve kendi zâtını akleder. Aynı şekilde o, zâtları açısından makul (akledilen) olmayan şeylerin de makul olmasını sağlar."³⁶ ifadesi ayrımı göstermektedir. Dolayısıyla ikinciler ile Faal Akıl arasında bir mahiyet farklılığı bulunmaktadır. Böylece varlık sınıflandırması içerisinde yeni bir mertebenin zikredilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır.³⁷

Öte yandan Behmenyâr'ın *et-Taḥşîl* kitabının mukaddimesine bakıldığında içeriğe dair aktarılan bilgiler üzerinden bir varlık sınıflandırılması çıkarmak mümkündür. Behmenyâr, kitabın ilk bölümünü mantık ilmine, ikinci bölümünü bütün ilimler için gerekli olan birtakım bilgilere ayırdıktan sonra üçüncü bölümde mevcutları ele almaktadır. Buradaki en temel ayrım, (i) sebebi olmayan ve (ii) sebebi olan üzerinden mevcudun ikiye ayrılmasıdır. Böylece sebebi olmayan ve bütün cihetlerden bir olan mevcut, diğerlerinden ayrı bir şekilde kendi başına ilk sınıfı oluşturmaktadır. Bir sebebi (veya illeti) olan mevcutlar çokluk içermekle beraber (iia) bir kısmı cisimdir, (iib) bir kısmı ise cisim değildir. Behmenyâr'a göre cisim olmayanlar da cevher ve araz olarak taksim edilirken cevher olanlar dört tanedir: akıl, nefis, suret ve madde (uzanım). Cisimler ise gözlemsel astronominin verileri ışığında belirlenen felekî cisimler ile kıyasın belirlediği unsurlar ve bu unsurların terkipleri gibi çok sayıdadır. Yine aynı şekilde akılların da sayısı çoktur.³⁸

Risalede geçen ayrık varlıkların karşılıkları, her iki filozofun eserlerinde bulunabilmektedir. Buna karşın Behmenyâr'ın tasnifi risalenin ortaya koyduğu tasnife daha yakın durmakla beraber özellikle akılların sayısı ile ilgili ifadesi bir başka şüphe ve delile yönlendirmektedir.³⁹ Bu noktada Fârâbî'nin Faal Akılı, varlık sınıflandırması içerisinde müstakil olarak zikretmesi ve onu öteki ay-üstü akıllardan da kategorik olarak ayrıştırması kanaatimizce önemlidir. Söz konusu tasnif içerisindeki Faal Akıl vurgusunun risalede yer almaması kısmen uyumsuzluk olarak okunabilir.⁴⁰

2.2. İlk Sebep mi, Zorunlu Varlık mı?

Risale, ayrık varlıkların sınıflandırmasını ve onların ortak niteliklerini sıralamasının ardından bu dört varlık kategorisinin maddeden ayrık olmasına dair çeşitli burhanî deliller ortaya koymaktadır. Bu noktada ilk olarak en yüce varlık olan Sebebi Olmayan Mevcut konu

³⁵ Ebu Nasr Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 1.

³⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 7-8.

³⁷ İkinciler ile Faal Akıl arasındaki mahiyet farklılığı için bk. Mehmet Murat Karakaya, "Fârâbî Felsefesinde Sudûr Nazariyesi Ekseninde es-Sevânî ve Faal Akıl", *Medine'den Medeniyyete Fârâbî*, ed. Yaşar Aydın-Mehmet Fatih Birgül (Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 143-161.

³⁸ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, nşr. Murtazâ Mutahharî (Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1375), 3.

³⁹ Risâlede soyut cevherler arasında yer alan *el-'uḳûlü'l-fa'âle* (faal akıllar), bir bütün olarak sayı verilemeksizin ele alınıp ayrık olmasına ilişkin burhân getirilmiştir. Bu konu ileride ele alınmıştır.

⁴⁰ Bu konu "Faal Akıl, el-'Uḳûlü'l-fa'âle İçerisinde Değerlendirilebilir Mi?" başlığı altında detaylı olarak analiz edilmektedir.

edilmektedir. O'nun varlık açısından ispatına ilişkin deliller getirilmektedir. Risaleye göre varlıklar bu noktada Behmenyâr'ın tasnifine yakın bir şekilde en temelde sebepli ve sebepsiz olmak üzere iki sınıfa ayrılmaktadır. Sebebi Olmayan Mevcut ise tektir, birdir. Ayrıca mümkün varlıklar silsilesi mutlaka bu zincirin sonunda yer alan bir illetsiz varlığa ihtiyaç duymaktadır. Zincirin sonunda bir sebepsiz fail illetin bulunmaması durumunda silsilede iki taraf ve bir vasıta veya aracı meydana gelerek her bir illet, bir başka illete muhtaç kalarak ma'lûlünün hükmünü alacaktır. Dolayısıyla risale burada İslam felsefesi içerisinde özellikle İbn Sînâ ile özdeşleşen imkân delilinin illet-ma'lûl ve vasıta terimleri üzerinden bir özetini sunmaktadır.⁴¹

Fârâbî'nin Tanrı anlayışına bakıldığında *el-Medînetü'l-fâzıla*, "İlk Mevcut, diğer mevcutların tamamının varlığa gelmesinde İlk Sebep'tir." şeklinde başlamaktadır.⁴² Aslında Fârâbî, İlk Mevcut'un; bir olmasından, zıddı ile tanımının olmamasına kadar birçok hususta O'ndan bahsetmekte ve sudûr teorisi çerçevesinde âlemlerle olan ilişkisini açıklamaktadır.⁴³ Ancak özel olarak Mevcutların İlki'nin varlığı hakkında sistematik bir delillendirme ortaya koymamaktadır. Bu da Fârâbî'nin bir anlamda söz konusu problemle ilgilenmediğine işaret etmektedir.⁴⁴

Mamafih Fârâbî'nin bütünüyle bu konuya ilişkin bir beyanda bulunmadığı söylenemez. Onun İlk Mevcut ile ilgili tanımlamalarında öne çıkan husus, yetkinlik ve noksanlık kavramları çerçevesinde Tanrı'nın diğer varlıkların tamamından farklı, ayrıca tek ve bir olarak varlık statüsüne sahip olduğu şeklindedir:

İlk'e gelince O'nda hiçbir şekilde bir noksanlık yoktur. O'nun varlığından daha yetkin ve daha üstün bir varlığın olması mümkün değildir. Ne O'ndan daha önce bulunan bir varlığın olması ne de O'nun varlık derecesi ile aynı derecede olup O'nun kuşatmadığı bir varlığın olması mümkündür. Bundan dolayı O'nun, varlığını kendinden önce olan başka bir şeyden elde etmiş olması mümkün değildir. O'nun bunu kendinden daha noksan olan birinden elde etmiş olması ise daha uzaktır. Yine O, bundan dolayı cevheri bakımından kendi dışındaki her şeyden bütünüyle farklıdır. O'nun sahip olduğu bu varlığa birden daha çok şeyin sahip olması mümkün değildir.⁴⁵

Dolayısıyla Fârâbî'nin Tanrı anlayışının temelinde O'nun varlığının biricikliğini öne çıkarma vurgusu olduğu söylenebilir. Ancak risalenin kullandığı "zorunluluk", "zorunlu varlık" (*vâcibü'l-vücûd*) ve "imkân" gibi kavramlar bu vurgunun içerisinde yer almamaktadır. Ayrıca risaledeki illet-malûl ilişkisi açısından öne çıkan hususlardan biri olarak Tanrı kanıtlanması içerisinde kullanılan "zorunlu varlık" tabirini, Fârâbî'nin Mevcutların İlki için kullanmaması da dikkat çekicidir. Her ne kadar Fârâbî, zorunlu-mümkün ayrımını kip olması bakımından mantık eserlerinde önermeler için kullanmış olsa dahi o, metafiziğe bakan yönüyle bu ayrımı özellikle İlk Sebep için kullanmamaktadır.⁴⁶ Bu noktada Fârâbî'nin *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de ay-altı âlem için imkân kavramını kullanması ve bu varlıkları "mümkün mevcutlar (*el-mevcûdâtü'l-mümkine*)" olarak adlandırması bu kavramları ontolojisi açısından da bütünüyle terk etmediğini

⁴¹ Bk. Ek-1, 929-930.

⁴² Ebu Nasr Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 46.

⁴³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 46-70.

⁴⁴ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 27. Fârâbî felsefesi içerisinde onun Tanrı kanıtlanması başlığı altında verilen görüşlerin çoğunluğu söz konusu risâlemiz olan *İsbâtü'l-müfârikât* ile *Fuşûşü'l-hikem* ve özellikle *'Uyûnü'l-mesâ'ile* atıfla işlenmekte ayrıca *el-Medînetü'l-fâzıla* üzerinden yetkinlik-mükemmellik vurgusu da yapılmaktadır; bk. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 190-193; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012), 35, 51; Mehmet Karakuş, *Fârâbî'nin Tanrı Anlayışı* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 33-38.

⁴⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 20; benzer bir anlatım için ayrıca bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 46-54.

⁴⁶ İmkân kavramının Fârâbî'nin eserleri içerisindeki yeri hakkında detaylı bilgi için bk. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 84-102.

göstermektedir.⁴⁷ Fârâbî mümkün varlığı tanımlamış, ay-altı âlemi mümkün varlık içerisinde değerlendirmiş ve bunların yanı sıra Tanrı için “O’nun herhangi bir şekilde var olmaması imkansızdır.”⁴⁸ ifadesini kullanarak ona zorunluluk atfetmiştir. Ancak onun bu anlatımlarının zorunlu-mümkün ayrımının varlık tasnifi içerisinde dâhil edilmesiyle felsefede kavramsal karşılığını bulduğu hâli olan ve risalede geçen “vâcibü'l-vücûd bi-zâtihî” ya da “vâcib li-zâtihî” ifadelerin karşılığı olduğunu söylemek zordur.⁴⁹

Cevâdî, risalede geçen Sebebi Olmayan Mevcut’un varlığına dair getirilen burhan için benzer bir anlatımın *et-Ta’lîkât* ve *Risâle fi zenon*’da yer aldığını belirtmektedir.⁵⁰ Ancak yapılan çalışmalar neticesinde *et-Ta’lîkât*’ın Farabî’ye ait olmadığı neredeyse kesin bir şekilde ortaya konulmuş,⁵¹ *Risâle fi zenon* hakkında ise birtakım şüpheler belirtilmekle beraber detaylı bir çalışma henüz gerçekleştirilmemiştir.⁵² Her iki eser hakkında var olan şüpheler, düşüncenin Fârâbî’ye ait olmasını zayıflatmaktadır.

Bunun yanı sıra Behmenyâr’a baktığımız zaman *et-Taḥşîl*’in metafizik bölümünde risaledeki anlatıma oldukça yakın bir pasaj yer almaktadır:

Risale:

لما كانت الممكنات واجباً فيها أن تنتهي إلى موجود لا سبب له، وإلا لكان يلزم إذا وُضع طرفان وواسطة وكان موضع الطرف الأخير معلولاً والأول علّة، أن يكون الأول أيضاً حكمه حكم الواسطة المحتاجة إلى طرف ليس حكمه حكم الواسطة فيما كان يصح وجود ما حكمه حكم الواسطة سواء كانت عدة الوسائط متناهية أو غير متناهية، فوجب أن يكون في الموجودات موجودٌ لا سبب له.⁵³

et-Taḥşîl:

وستعلم أيضاً أن العلة الفاعلية يجب أن تكون متناهية، لأنه إن كان طرف ووسط ومعلول أخير وكانت العلة -سواء كانت متناهية أو غير متناهية- في حكم الوسط في حاجتها إلى طرف يكون حكمها بخلاف حكم الواسطة، لم يصح وجود تلك الوسائط، فلا يصح وجود شيء من المعلولات. فلا محالة يجب أن تنتهي العلة إلى علّة غير معلول.⁵⁴

Çevirisi: Mümkün varlıkların sebebi olmayan bir varlıkta son bulmaları gerekir. Aksi takdirde tarafın ilk kısmı illet, son kısmı ise ma’lûl konumunda olmak üzere iki taraf ve bir vasita gerekir; bu durumda ilk kısmın hükmü, aynı şekilde bir tarafa ihtiyaç duyan bir aracın hükmü gibi olur. Hükmü, aracının hükmü gibi olan şeyin varlığı geçerli olduğu sürece aracı sonlu veya sonsuz olsun, hükmü, aracının hükmü gibi değildir. O hâlde mevcut varlıklar içerisinde bir Sebebi Olmayan Mevcut’un var olması zorunludur.

Çevirisi: Bileceksin ki aynı şekilde faal illetlerin sonlu olması gerekmektedir. Zira eğer bir taraf, orta ve son illetli varsa ve illetler -sonlu ya da sonsuz olsun- bir tarafa ihtiyaç duyduğunda orta hükmünde ise o zaman onların hükmü vasitanın hükmünün aksine olur. Bu vasitaların varlığı geçerli olmaz. İletlilerden bir şeyin varlığı da geçerli olmaz. Bu nedenle zorunlu olarak illetlerin, illetli olmayan bir illette son bulması gerekir.

Behmenyâr’ın amacı, bu pasajın önü ve arkası ile birlikte ele alındığında, metafiziksel açıdan bir Tanrı kanıtlanması içermemektedir. Ancak o, ilerleyen sayfalarda bu teze dayalı olarak “Kendisiyle (*bi-zâtihî*) Zorunlu Varlık” ve “Sebebi Olmayan Mevcut” olarak nitelendirdiği İlk’i, mahiyetinin olmaması sebebiyle O’nun illetli olmadığı göstermiştir. Böylece İlk’i mümkün varlıkların sebep zinciri içerisinde dayandığı son nokta olarak sunmuştur.⁵⁵

Risaleye bakıldığında ise İlk’in varlığının maddeden ayrık olmasına dair iki delil getirilmektedir. Bunlardan birincisi, madde-suret üzerinden İlk’in basit bir varlık olması nedeniyle O’nun bir

⁴⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 41.

⁴⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fazıla*, 48.

⁴⁹ Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sinâ'ya İmkânın Tarihi*, 97-98.; Fârâbî’nin eserlerinde İlk Sebep için “Zorunlu Varlık” kavramlaştırmasını kullanmaması ve bunun üzerinden ‘*Uyûnü'l-mesâ’il*’ eserinin aidiyetine dair eleştiriler için bk. Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü'l-mesâ’il’in Fârâbî’ye Aidiyeti Üzerine”, 44-47.

⁵⁰ Cevâdî, “Risâle-i merâtibî'l-mevcûdât Behmenyâr b. Merzûbân”, 59; Fârâbî’ye isnat edilen bu eserlerdeki söz konusu pasajları daha detaylı incelemek için bk. Ebu Nasr Fârâbî, “et-Ta’lîkât”, *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ*, thk. Abdülemîr al-A’sem (Dimaşk: Dârü't-Tekvîn, 2012), 40; Ebu Nasr Fârâbî, “Şerhu Risâleti Zinûn el-kebir el-Yünânî”, *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ*, thk. Abdülemîr al-A’sem (Dimaşk: Dârü't-Tekvîn, 2012), 237-238.

⁵¹ Bk. Terkan, “el-Fârâbî’ye Atfedilen et-Ta’lîkât İsimli Eser Hakkında Bir Not”, 226.

⁵² Aydınlı, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 23.

⁵³ Bk. Ek-1, 929-930.

⁵⁴ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 558.

⁵⁵ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 572.

sebebinin olamayacağına atıfta bulunarak bir anlamda imkân deliline dolaylı olarak işaret edilmesidir. İkincisi ise üç farklı imkânsızlık üzerinden İlk'in mahiyetinin olamayacağına ve mahiyetinin olmamasının da O'nun cisim olamayacağına işaret ettiğinin ifade edilmesidir.⁵⁶

Behmenyâr ise *et-Taḥşîl*'de Zorunlu Varlık'ın mahiyetinin olup olamayacağına dair değerlendirmelerde bulunur. Bu noktada İbn Sînâ'nın görüşlerine yakın duran Behmenyâr'a göre "Şayet Kendisiyle Zorunlu Varlık, mahiyetinin gereklerinden olsaydı o zaman kendi mahiyetinin nedeni olurdu ki bu akla mantığa aykırıdır."⁵⁷ Behmenyâr'ın bu yaklaşımı, İlk'in varlığından ayrı bir mahiyetinin olmadığına işaret ettiğini gösterir. Zira O'nun varlığının zorunluluğu yine varlığından kaynaklanmakta ve O'ndaki bu birlik, kendisinde oluşacak bir terkinin veya çokluğun imkânsızlığını göstermektedir.⁵⁸ Zorunlu varlığın, ayrı bir varlık olması gerektiğini risaledekine benzer şekilde madde-suret ilişkisi üzerinden inceleyen Behmenyâr'a göre madde-suret dikotomisine sahip varlıklar, cisim olmakla birlikte illetli konumundadır. Zira bunların varlıkları; mümkün kategorisinde olup ihtiyaç duydukları sebepler zinciri, illetli olmayan ve dolayısıyla var olması için bir sebebi olmayan, varlığının zorunluluğu kendisinden gelen Zorunlu Varlık'ı gerekli kılmaktadır. Nitekim O'nun akıl, âkil ve ma'kul birliği ile sırf akıl olması, kendisini cismânilikten uzaklaştırmakla beraber O'nun ayrı olduğunu da göstermektedir.⁵⁹

Sonuç olarak, risalede ayrı varlık olduğu ispatlanmaya çalışılan Zorunlu Varlık'ın niteliklerine Fârâbî'de rastlamak pek mümkün değildir. Ayrıca Fârâbî'nin bu konuyu problem edindiğini söylemek de zordur. Ancak Behmenyâr'a bakıldığında, neredeyse risale ile aynı bakış açısına sahip olduğu ve risaledeki lafızlara benzer ifadelerin onun eserinde bulunduğu söylenebilir.

2.3. Faal Akıl, el-'Uḫlû'l-fa'âle İçerisinde Değerlendirilebilir mi?

Risalede ilk ayrı varlık olarak Sebebi Olmayan Mevcut'un ispatının akabinde faal akıllar (*el-'uḫlû'l-fa'âle*) olarak isimlendirilen ay-üstü âlemdeki akıllar silsilesinin ispatına değinilmektedir. Risaleye göre her açıdan zâtında birlik (*eḥadiyyü'z-zât*) bulunduran İlk'in yanı sıra O'nunla beraber zorunlu olan varlıkların da kendi zâtlarında birlik bulundurması gerekmektedir. Bu zâti birlik, risalede ortaya konulan altı burhan nedeniyle sıfatı olduğu varlığın ayrı olmasını gerektirmektedir. Öte yandan risalede doğrudan faal akılların sayısına dair bir ibare bulunmamaktadır. Ancak onların birer ayrı varlık olmasına dair burhanlar ortaya konulurken üçüncü burhanın sonunda şu şekilde bir ifade yer almaktadır: "Öyleyse buradan her bir felek için ayrı varlık olduğu anlaşılır."⁶⁰

Fârâbî felsefesini özellikle İbn Sînâ'dan, dolayısıyla da onun en yakın takipçisi olan öğrencilerinden ayıran birtakım hususlar bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi, Fârâbî'nin, ay-üstü âlemdeki akıllar için dönemin kozmolojisi ile mutabık olarak sayı eksenli akıllar silsilesinden bahsetmesidir. Bu doğrultuda o, *el-Medînetü'l-fâzıla*'da Faal Akıl da dâhil olmak üzere on akıl ve dokuz semâdan söz etmektedir.⁶¹ Fârâbî *İşbâtü'l-müfârikât* risalesi dışarıda bırakıldığında ay-üstü âlemdeki akılların varlık ve sayıları hakkında herhangi bir delil ortaya koymamaktadır. Dolayısıyla neden sonsuz bir akıllar silsilesi olmaması gerektiğini anlatmaya gerek duymaz.⁶² Fârâbî felsefesi açısından İlk'ten, kendisini akletmesiyle zorunlu olarak ilk akıl ortaya çıkmakta ve sudûr süreci boyunca ay-altı âleme gelene kadar her akıl kendisinden sonra gelecek bir aklın ve

⁵⁶ Bk. Ek-1, 931.

⁵⁷ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 571.

⁵⁸ Arıcı, *İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzûbân ve Felsefesi*, 105-106.

⁵⁹ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 572-573.

⁶⁰ Bk. Ek-1, 932-933.

⁶¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 82-86.

⁶² Damien Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology* (Leiden, Boston: Brill, 2012), 93.

bir feleğin varlık sebebi olmaktadır. Fârâbî'nin akılların sayılarına ilişkin sınırlandırma yapmasında dönemin Batlamyusçu astronomisinin etkili olduğu söylenebilir.⁶³

Sudûr sürecini anlatan bir diğer eser olan *es-Siyâsetü'l-medeniyye* merkezli bir okuma yapıldığında ise İlk-İkinciler-Faal Akıl şeklinde devam eden varlık mertebeleri içerisinde ikincilerin kaç tane olduklarına dair herhangi bir sayı ya da benzer şekilde *el-Medînetü'l-fâzıla*'da görüldüğü gibi semâvî cisimlerin neler olduğuna dair bir ayrıntı görmemekteyiz. Bu konuda sadece "İkinciler'in sayısı semâvî cisimlerin sayısı kadardır." ifadesine yer verilmektedir.⁶⁴ Ancak burada risale açısından temel çıkmaz, bahsedildiği üzere Faal Akıl için tasarlanmış farklı bir varlık kategorisi oluşturulmasıdır. Zira risale; Faal Akıl ile diğer göksel akıllarla aralarında bir farklılık olmaksızın genel olarak hepsini *el-'uqûlü'l-fa'âle* içerisinde değerlendirmekte, dolayısıyla her birini aynı kategoride tutmaktadır. Bu durum, risalenin yazılış amacı bakımından böyle bir tasnife gidildiği ve ikinciler ile Faal Aklın maddeden soyut olması bakımından benzer olması hasebiyle aynı kategoride ele alınıp onlar hakkında burhan getirilebileceği şeklindeki itiraza açıktır. Zira akıl olması bakımından ayrık varlık olmaları konusunda birlikte ele alınmaları tabii karşılanabilir. Ancak bu durum yine de risale ile Fârâbî felsefesinin tam olarak uyduğuna göstermemektedir. Nitekim risalede açıkça her bir felek için ayrık bir akıl olduğu tespitinde bulunulmuştur. Bu da feleklerin sayısı ile İlk dışındaki ay-üstü âlemdeki akılların sayısının eşitlendiği anlamına gelmektedir. Bu noktada hem *el-Medînetü'l-fâzıla*'daki Faal Akla gelene kadar zikredilen dokuz akıl için dokuz semâvî cisim eşleştirilmesi yapılması hem Faal Akıl'dan sudûr eden bir semâvî cismin olmaması hem de bunların yanı sıra bahsi geçtiği üzere *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de Faal Aklın ontolojik olarak diğer akıllardan ayrı bir statüde ele alınması, söz konusu itirazın risalenin Fârâbî'ye aidiyetini güçlendirme konusunda yetersiz kalacağını göstermektedir. Kavramsal açıdan bakıldığında ise Fârâbî'nin eserlerinde göksel akıllar için *el-'uqûlü'l-fa'âle* tabirinin kullanılmaması ve risalede akıllardan ayrı olarak Faal Akıl tabirinin yer almaması dikkat çekicidir.⁶⁵

Risalede Sebebi Olmayan Mevcut ile semâvî nefisler arasında kategorik ayrım yapılmaksızın *'uqûlü'l-fa'âle* ibaresinin kullanılması İbn Sînâ çizgisine yapılan bir vurgu olarak okunabilir. Zira İbn Sînâ göksel akıllar için şu sıfatları kullanmaktadır: *el-'uqûl es-semâviyye*, *el-felekiyye*, *el-mücerrede*, *el-müfârîka* ve son olarak *el-fa'âle*. Ayrıca İbn Sînâ, akılların sayısı ile alakalı olarak eserlerinde farklı görüşlere yer vermektedir.⁶⁶ Bu noktada hâkim görüş, onun etkin akılların sayısı konusunda net bir beyanda bulunmaktan ziyade göksel cisimlerin sayısı kadar ayrık akılların olabileceğini ve bunların da çok olduğunu düşünmesidir.⁶⁷

Behmenyâr ise *et-Taḥşîl*'de semâvî nefisler ile unsurî cisimlerin ispatının yanında *el-'uqûlü'l-fa'âle*'nin ispatı ve sayıları hakkında özel bir bölüm açmaktadır. Behmenyâr'ın buradaki asıl amacı; her açıdan bir olan ve dolayısıyla zâtî birliğe sahip olan İlk'in varlığından sonra hariçteki cisimlerin, nefislerin ve arazların oluşturduğu çokluğun nasıl açıklanacağıdır. Zâtî birlik, Behmenyâr açısından ya heyûlâ ya araz ya cismâni suret ya da aklî suret olmalıdır. İlk üç ihtimalin imkânsızlığı ortaya konulduktan sonra zâtî birliğin *aklî suret* olması gerektiğinin zorunluluğu

⁶³ Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology*, 119-128.

⁶⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 2.

⁶⁵ Benzer bir şekilde *'Uyûnü'l-mesâ'il* adlı eserin aidiyeti incelenirken İlk'ten Faal Akla gelene kadar aralarında kaç tane göksel aklın ve onlardan sudûr eden göksel cismin olduğunun bilinemeyeceği meselesi, eserin Fârâbî'ye aidiyetini şüpheli hâle getirmektedir. Detaylı bilgi için bk. Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâ'il'in Fârâbî'ye Aidiyeti Üzerine", 48-53.

⁶⁶ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2012), 102-103.

⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sîfa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/830, 838; İbn Sînâ, *el-İşârat ve't-Tenbihât*, 247.

ifade edilmektedir. Zira “Bir fiilin madde olmaksızın böyle bir suretten meydana gelmesi caiz olduğuna göre varlığı maddeden değildir. Dolayısıyla da zâti birlik zorunlu olarak aklî suret olmalıdır.”⁶⁸

Ayrıık aklın kendisinden hâli olamadığı ve mukavvimi ya da lâzımı olduğu üç sıfatı vardır: (i) Zâtında mümkün bir mahiyete sahip olması, (ii) varlığını İlk'ten alması ve (iii) İlk'i akletmesi.⁶⁹ Bu sıfatlardan ilk ikisi, ilk gök cisminin maddesinin, suretinin ve nefsinin varlığının illetini oluştururken sonuncusu ise -akıllar silsilesindeki- diğer aklın varlığının nedenini oluşturmaktadır. İlk'in zâtında herhangi bir çokluk iştirakinin olmayacağını düşünen ve bunun yanı sıra “Birden ancak bir çıkar.” öğretisi gibi Meşşai felsefenin ilkelerini takip eden Behmenyâr, sudûr teorisinin kısa bir özetini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla çokluğun başlangıcını da İlk'ten sudûr eden aklın üç özelliğine atfetmekte ve hemen ardından bu akılların sayısı ile ilgili kanaatini şu şekilde belirtmektedir: “Bu şekilde akılların sayısı, semâvî kürelerin sayısı kadardır.”⁷⁰ Behmenyâr'a göre semâvî cisimlerin sayısı ise yıldızların gözlemlenmesiyle yani astronomi ilminin verileri ile bilinebilir.⁷¹

Netice itibarıyla, zâti birlik kavramı risalede faal akılların ispatı açısından önem arz etmektedir. Fârâbî ise ne ikincilerden ne de Faal Akıldan bahsederken bu kavramı kullanmaktadır. Bunun yanı sıra Behmenyâr'ın risalede olduğu gibi faal akılların ispatından bahsederken temel olarak bu kavramı seçmesi dikkat çekicidir.⁷² Ayrıca Fârâbî'nin Faal Akla verdiği özel öneme risalede rastlanmamaktadır. Öte yandan risale ile Behmenyâr'ın Faal Akla atfettikleri konum birbirine yakın görünmektedir. Bu durumun en açık yansıması ise her ikisinin de Faal Akli, *el-‘uqûlü'l-fa‘âle* içerisinde saymaları ve faal akılların adeti konusunda açıkça bir sayı belirtmemeleridir.

2.4. Semâvî Nefislerin İspatı Hangi Kavramlar Üzerinden Yapılmaktadır?

Risale bağlamında maddeden ayrıık varlıkları oluşturan üçüncü kategori, semâvî cisimlerin nefisleridir. Risalede bu nefislerin varlıklarına dair birbirini tamamlayıcı üç burhan ortaya konmuştur. Burhanî delillerin tamamı da semâvî cisimlerin hareketleri üzerine kuruludur. Söz konusu üç delil bir arada incelenecek olursa, risaleye göre doğal olmayan bir hâlde doğal hareket (*el-hareketü't-tabî'iyye*) zuhur etmektedir. Bu hareketin ortaya çıkışı da hareket edenin doğal durumuna dönme isteğini oluşturmaktadır. Doğal durum ise sükündür. Bu doğrultuda doğal olmayan bir durumda olan şey, sükûna kavuşmak amacıyla doğal hareket içerisine girer. Ancak semâvî cisimlerde sükûn söz konusu değildir, dolayısıyla da onların hareketinin doğal olması beklenemez. Zira dairesel hareket ile sükûnun bir arada bulunması imkânsızdır. Yine doğal hareket eden varlıklar, sükûna doğrudan ulaşma amacıyla hareket ederler, öyleyse bu hareketin, dairesel değil doğrusal olması gerekmektedir. Ayrıca doğrusal hareket, şayet kendisinden bir talep doğrultusunda uzaklaşma gibi aksi bir durum içerisinde değilse olduğu şekliyle devam eder. Dairesel olan ise bu şekilde değildir çünkü tabii olanın aksinedir. Bu açıdan dairesel hareket nefsanî ve ihtiyâridir. Bir başka deyişle, dairesel hareket eden semâvî cisimlerin hareketi doğal

⁶⁸ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 647-648.

⁶⁹ İbn Sînâ felsefesinde göksel akılların bu sıfatları onların İlk'in aksine çokluk barındırdığına işaretir. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 2/836.

⁷⁰ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 648. Behmenyâr sudûr süreci içerisinde *el-‘uqûlü'l-fa‘âle* dışında Faal Akıldan özel olarak bahsetmemektedir. Buna karşın Faal Akıl daha ziyade nefis öğretisi ile insanın bilgi edinimi sırasında karşımıza çıkmaktadır. Mesela Behmenyâr, Faal Akıl hakkında akıllara nispetini (*et-Taḥşîl*, 160-161), illet olmasını (*et-Taḥşîl*, 522), Vahibu's-süver nitelemesini (*et-Taḥşîl*, 792) yapmaktadır. Bununla beraber Behmenyâr'ın nefis öğretisinde Faal Aklın rolü her ne kadar bilgi edinimi süreci içerisinde önemli olsa da insan nefsi ile ittisali gibi konularda İbn Sînâ kadar açık değildir. Detaylı bilgi için bk. Ayşe Betül Karaaslan, *Behmenyâr b. Merzûbân'ın Nefs Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 97.

⁷¹ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 643-644.

⁷² Bu konu son başlıkta ayrıca ele alınmaktadır.

değildir ve bu hareketin arkasında semâvî cisimlerin nefisleri vardır.⁷³ Bu aşamadan sonra risale, semâvî nefislerin ayırık varlıklar olduklarına dair iki kısa burhan ortaya koymaktadır. Risaleye göre bu varlıkların talep ettikleri, belirli veya duyulur bir şey olamaz. Nitekim şayet öyle olsaydı, ona ulaştıklarında sükûna ermeleri gerekirdi. Ancak onlar, daimî bir dairesel hareket içerisinde. Bu durum da onların küllî ve aklî olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla da onlar, maddeden ayırık bir varlığa sahiptir.⁷⁴

Fârâbî ise *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de ortaya koyduğu altı ilkedен biri olan nefis kategorisini, varlık sınıflandırması içerisinde cisim olmayan ama cisimde bulunan sınıflar arasında görmektedir. Nefis, son iki ilke olan suret ve madde gibi cismani değildir. Ancak semâvî, akleden ve akletmeyen olarak bahsedebileceğimiz nefisler bir cisimde bulunmaktadır. Bu noktada her bir türü kendi içerisinde değerlendiren Fârâbî, semâvî nefislerin diğerlerinden farklı ve cevheri bakımından da ayrı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bu nefislerin aklettikleri şeyler hususunda da şunları söylemektedir:

Semâvî cisimlerde, duyumlayan nefis de yoktur, tahayyül eden nefis de. Onlar yalnızca akleden nefse sahiptir. Onlar bu hususta kısmen akleden nefse benzer. Semâvî nefislerin aklettiği şeyler, cevherleri bakımından makul olan şeylerdir; yani onlar maddeden ayrı olan cevherlerdir. Bu nefislerin her biri İlk'i akleder, kendi zâtını akleder ve ikinciler'den kendisine cevherini veren akleder.⁷⁵

Risale ile paralel olarak Fârâbî'nin metinleri incelendiğinde, semâvî cisimlerin kendisinden varlık bakımından üst olan ilkeleri aklettiğinin vurgulandığı görülecektir. Fârâbî açısından bu varlıklar, mütehayyile ve dış duyulara sahip olmayıp aklî nefse sahiptir. Ancak maddeyle içkin olmaları bakımından ayırık akıllar gibi saf bir akla da sahip değillerdir. Bir başka ifadeyle Fârâbî açısından semâvî cisimlerin suretleri, zıtlara sahip olmadığı ve yokluk barındırmadığı için zât bakımından akıl olmaya elverişli olsalar da bilfiil akıl olmakla beraber dayanağı olduğu semâvî cismin maddi olması nedeniyle bütünüyle tam olarak ayırık bir varlık değildir. Fârâbî'nin deyişiyle bu durum onları, "...hem İlk'ten hem de maddeden ve her türlü mevzudan bağımsız olan [ay-üstü âlemdeki] on varlıktan farklı kılarken insanla da ortak yapar."⁷⁶

Risale ile daha fazla ortak nokta bulabilmek için Fârâbî felsefesinde semâvî cisimlerin hareketlerine ve buna bağlı olarak onların ayırık oluşunun ispatına odaklanmak gerekmektedir. Akıl, madde ve hareket kavramları üzerinden Fârâbî'nin kozmolojisini inceleyen isimlerden biri olan Damien Janos, çalışmasında *İsbâtü'l-müfârikât* risalesine dair şüphelerini dile getirmekle beraber eserden kısmen yararlanmaktadır. Özellikle çalışma içerisinde "hareket" kısmını ele alırken söz konusu risaleye atıfla ikili bir ayrıma gitmektedir: Doğası gereği hareket (*bi't-tab*) ve doğal hareket (*el-haraketu't-tabî'iyyeh*). Jonas'a göre *el-Medînetü'l-fâzıla*'da göksel cisimlerin ortak bir tabiata sahip olmaları ve bu doğrultuda her birinin dairesel hareket etmeleri Fârâbî tarafından "tabiatları gereği (*bi-tabî'atiha*)" gerekçesiyle açıklanmıştır. Nitekim ay-üstü âlemdeki varlıkların, özelde de semâvî cisimlerin hareketlerinin; ay-altı âlemde gelecek bir zorlama ile gerçekleşmesi mümkün değildir.⁷⁷ Buradaki *tabî'ah* kavramı her bir kürenin paylaştığı ortak bir basitlik ve düzenli hareketi yansıtan bir anlama sahiptir. Bu da Batlamyusçu evren anlayışına güçlü bir atıf olarak görülebilir. Söz konusu ayrıma dönecek olursak Janos, burada

⁷³ Bk. Ek-1, 934-935.

⁷⁴ Bk. Ek-1, 935.

⁷⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 6.

⁷⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 104.

⁷⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 110.

referans olarak *İsbâtü'l-müfârikât* risalesindeki semâvî nefsin ispatında kullanılan ve ay-üstü cisimlere atfedilen hareketin “doğal olmadığı (*ğayru tabî'iyeh*)” nitelemesine başvurur. Ancak kendisi de risale dışında Fârâbî'de bu ayrıma dair bir işaretin görülmediğini belirtir. Dolayısıyla ayrımın İbn Sînâ'ya atfedilmesinin daha doğru olacağını ve bu noktada Fârâbî'nin ifadelerinden kesin olarak anlaşılan noktanın sadece semâvî cisimlerin hareketinin bir zorlama ile değil onların doğaları (*tabî'ah*) gereği gerçekleştiğini söyler.⁷⁸

Öte yandan Fârâbî'nin anlatımları içerisinde semâvî nefislerin akli bir yapıya sahip olduklarına dair ifadelerin az olması dikkat çekicidir. Risalede, açıkça semâvî cisimlere ihtiyâr niteliği atfedilirken Fârâbî'nin diğer eserlerinin bu konuda sessiz kalması Janos'a göre şaşırtıcıdır. Nitekim Fârâbî, semâvî cisimlerden bahsederken irade, ihtiyâr gibi kavramlardan bahsetmez. Kindî (ö. 252/866) ve İbn Sînâ gibi Fârâbî'den önce veya sonraki filozofların bir kısmı, semâvî cisimlere irade atfetmektedir. Janos'ın buradaki yorumuna göre her ne kadar Fârâbî açıktan söylememiş olsa da semâvî cisimlerin akıl sahibi olduğunu söyleyerek onların irade ve ihtiyâr sahibi olduğunu ifade etmiş olmaktadır.⁷⁹

Fârâbî'nin başka eserlerinde göremediğimiz göksel hareket dair açıklamalar, İbn Sînâ'nın *eş-Şifa: Metafizik* kitabının “Göklerin yakın muharriki ne doğadır ne de akıldır, bilakis nefistir En Uzak İlke, akıldır” faslında daha açık ifadelerle yer almaktadır. Ona göre göklerin hareketinin kaynağı nefistir ve cisim doğal durumundayken kendisi için hareket, mutlak olarak doğal olmayan (*ğayru tabî'iyeh*) bir konumdur. Nitekim hareketin gerektiricisi, hâlinin doğal olmayışıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre hareket, doğal olmayan bir hâlden sâdır olmaktadır. Böylece ona göre ulaşılan sonuç, risaledeki gibi herhangi bir doğadan dairesel hareketin meydana gelmeyeceğidir. Zira aksinin gerçekleşmesi, hareketin doğal bir hâle ulaşmasına ve nihayetinde de sükûna ermesine yol açardı. Feleğin hareketi ise zorlama ile değil, iradi ve ihtiyari olarak gerçekleşmektedir. Bu noktada onun hareketini sağlayan nefis, aynı zamanda hareketinin yakın ilkesi konumundadır.⁸⁰

Behmenyâr açısından baktığımızda ise *et-Taḥşîl*'de faal akılların ispatına ve sayılarına değindikten sonra semâvî nefislerin ispatına geçilmektedir. Behmenyâr'ın bu konudaki değerlendirmesi ise risale ile oldukça uyumlu bir şekilde hareket kavramı üzerinden gerçekleşmektedir:

⁷⁸ Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology*, 342-345.

⁷⁹ Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology*, 132.

⁸⁰ Çalışmamızın odak noktasını oluşturmadığı için İbn Sînâ'da göksel harekete sadece işaret etmekle yetinilmiştir. Daha fazla detay için bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, II/784-811; Yine semâvî cisimlerin, ayrık nefse sahip olmaları konusunda hareket temelli bir delillendirme için bk. İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, thk. ve çev. Fatih Toktaş (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 70-77.

Risale:

الأول: الحركة الطبيعية تصدر عنها عند حالة غير طبيعية، فهي مؤدية إلى حالة طبيعية، أي: السكون، وذلك عند ارتفاع الحالة الغير الطبيعية، ولا يصح في الحركة المستديرة السكون ... **الثالث:** الطبيعية لا تقتضي مهروباً عنها مطلوباً، ولا تهرب عن مطلوباتها، والمستديرة بخلافها، فهي إذن غير طبيعية فهي نفسانية اختيارية؛ ولأنها تختار جزئياً...⁸¹

Çevirisi: Birinci [Burhan]: Doğal hareket, doğal olmayan bir hâlde bunlardan (yani semâvî nefislerden) meydana gelir ve bu [hareket], doğal hâlde yani sükûna götürür. Bu, doğal olmayan hâl ortadan kalktığında [gerçekleşir]. Nitekim dairesel harekette sükûn mümkün değildir... **Üçüncü [Burhan]:** Doğal olan, kendisinden talep edilenin uzaklaşmasını gerektirmediği gibi, kendisi de talep ettiklerinden uzaklaşmaz. Dairesel olan ise bunun aksinedir. O hâlde o (yani dairesel hareket) doğal değil; nefsanî ve ihtiyâridir. Zira o, cüz'î ihtiyâre [sahiptir]...

et-Taḥşîl:

فلنذكر الآن حال النفوس السماوية بعد إثباتها فنقول: إن الحركات الفلكية إرادية، وذلك لأنك قد عرفت أن الحركات إما أن تكون طبيعية وإما أن تكون قسرية، وإما أن تكون بالعرض وإما اختيارية؛ وعلمت أن الحركات الطبيعية إنما تعرض للجسم عند خروجه من حيزه الطبيعي أو من حالته الطبيعية كالماء إذا سخن والماء إذا زج إلى فوق؛ فإذا حصل الجسم في مكانه الطبيعي لم يتحرك وإلا كان غير طبيعي له، ولو كانت الحركة المستديرة طبيعية لكان يصح على ذلك الجسم أن يسكن؛ ... فبين أن تلك الحركة لا يصح عليها أن يؤدي إلى السكون، وكل حركة لا يؤدي إلى السكون فليست بطبيعية فتلك الحركة ليست بطبيعية.⁸²

Çevirisi: Şimdi ise semâvî nefislerin ispatlandıktan sonraki hâllerinden bahsedelim ve şöyle söyleyelim: Felekî hareketler ihtiyâridir. Nitekim hareketlerin ya doğal (ṭabî'iyeh), ya zorla, ya tesadüfî (arızî) ya da iradi olduğunu ve doğal hareketlerin, cisme ancak doğal alanını veya doğal durumunu terk ettiğinde meydana geldiğini öğrendin: Örneğin su ısıtıldığında ve su yukarı doğru zorlandığında. Eğer cisim doğal yerinde olsaydı hareket etmezdi, aksi durumda doğal olmadığı (ğayru ṭabî'iyeh) bir durumdadır. Dairesel hareket doğal olsaydı, o cismin sükûna ermesi gerekirdi... Bu hareketin sükûna yol açamayacağı, sükûna yol açmayan her hareketin doğal olmadığı dolayısıyla da bu hareketin doğal olmadığı açığa çıkmış oldu.

Risale ile benzer şekilde Behmenyâr, önce göksel hareketin doğal olmadığı üzerinde durmaktadır. Zira hocası İbn Sînâ'nın yolundan giderek göksel hareketin kaynağını belirlemek suretiyle semâvî nefislerin varlığını ispat etmektedir. Bu noktada göksel hareketin kaynağının doğal, zorla veya tesadüfî değil de bir irade ile gerçekleştiğini ortaya koyarak bu iradenin, feleklere nefislerinden geldiğini söylemektedir. Nitekim feleklerin daimi dairesel hareketleri, sükûna ermemesi ve doğal hareketin gerektirdiği bir şeyin talebi ile kaçınmanın onlara uygun olmaması bakımından doğal değildir; bununla beraber bu hareket bir başka hareketle de son bulmayacağı için zorlama sonucu da oluşmamıştır. O hâlde semâvî hareket ihtiyâridir ve onun bir hareket ettiricisi olmalıdır.⁸³

Her ihtiyâri hareketin, ihtiyâr sahibi bir hareket ettiricisi vardır. Her ihtiyâri hareket ettiriciyi kaçınılmaz olarak bir tasavvur önceler. Her tasavvur ise ya tümeldir ya da tikeldir; ancak tümel olandan tikel bir hareket ortaya çıkmaz. Özetle; tümel tasavvurdan tikel fiil ortaya çıkmaz. Felekî hareketler ise tikeldir. Dolayısıyla yenilenen tikel tasavvurlardan ortaya çıkarlar.⁸⁴

Behmenyâr bu durumu semâvî nefislerin maddeden ayırık, gayrı cismânî varlıklar olduğunu ispat etmek amacıyla ortaya koymaktadır. Alıntılanan pasajda görüldüğü üzere felekî hareketler, tikel niteliktedir ve yenilenmektedir. Bu nitelikteki hareketler ise hâdistir. Dolayısıyla ondaki tasavvur kuvveden fiile çıkmaktadır ki kendisinde kuvveden fiile çıkan her şey için bu eylemi gerçekleştirecek bir sebep gereklidir. Behmenyâr'a göre de kuvveden fiile çıkartan her sebep maddeden ayırıktır. Dolayısıyla dairesel bir şekilde yetkinlik gayesi ile hareket eden feleklerin bu hareketlerini gerçekleştirmek için ayırık bir ilkeye ihtiyaçları vardır.⁸⁵

Sonuç olarak semâvî nefislerin ispatının nasıl temellendirildiğine bakıldığında risalede geçen özellikle semâvî cisimlerin hareketleri ile ilgili kavramların Fârâbî'nin eserlerinde yer almadığı

⁸¹ Bk. Ek-1, 934-935.

⁸² Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 649.

⁸³ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 649-650; İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, 70-71.

⁸⁴ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 650.

⁸⁵ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 641; Arıcı, *İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzûbân ve Felsefesi*, 113.

gözlemlenmektedir. Buna karşın, Behmenyâr'ın söz konusu kavramları kullanması ve Fârâbî'nin aksine semâvî cisimlerin hareketlerini ihtiyârî olarak nitelendirmesi risale ile uyumlu görünmektedir.

2.5. İnsanî Nefsin Soyut Bir Varlık Olmasının Delilleri Nelerdir?

Risalenin ele aldığı son ayrık varlık mertebesi, insanî nefislerdir. Bu nefisler, insana ait bedenlerde diğer cisimlerden farklı olarak birtakım fiillerin meydana gelmesini sağlamaktadır. Bu açıdan insanların büyüme, beslenme gibi özelliklerinin yanı sıra nefislerinin kendilerine imkân tanıdığı akletme ve buna bağlı olarak da irade-ihtiyâr çerçevesinde hareket etme gibi varlıksal özellikleri (*huşûşiyetü'l-vucûd*) bulunmaktadır. Bu durum bedenın kendisinden kaynaklanmamaktadır. Dolayısıyla cisim olmayan bir cevherin varlığını gerektirmektedir. Risalede, bu cevherin yani insanî nefsin maddeden ayrık bir varlık olduğunu ispat etmek için beş ayrı burhanî delil öne sürülmektedir.⁸⁶

Risalenin ortaya koyduğu delillerde öne çıkan hususlara bakıldığında insan idrakinin akletme seviyesinde gerçekleşmesine ve bu sayede tümel olan akledilirlere ulaşabilmesine dikkat çekilmektedir. Zira maddeden ayrık olan akledilirlerin cisim tarafından elde edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bunları elde eden insanda bedenden ayrı olarak ayrık bir nefsin olması gerekmektedir. Ayrıca nefsin, kendi zâtını ve zıtları bir arada idrak etmesi onun soyut bir cevher olduğuna işaret etmektedir. Son olarak risalenin öne sürdüğü iddialardan biri de insanî nefsin akletme gücünün, yaşlanma sırasında bazen cisimsel bir özelliğe aykırı şekilde zayıflamak yerine güçlenmesidir. Bu delillendirmede nefsin ayrık bir varlık oluşu, iknaî bir burhan olarak sunulmaktadır.⁸⁷

Fârâbî felsefesi içerisinde nefsin maddeden ayrık bir varlık olduğuna ilişkin argümantasyon düzeyinde bir açıklama görülmemektedir. Bununla beraber nefsin maddeden ayrık olan akledilirleri elde edebilmesi ve bu doğrultuda nefsin yetkinleşmesi ile ebedî mutluluğa erişmesi, risale ile ortak bir zeminde işlenmektedir.⁸⁸ İnsanî nefis konusunda ise her ne kadar Fârâbî felsefesinde bu nefsin, tanımı ve mahiyetine dair ifadelerle rastlanılamasa da özellikle onun ölümsüzlüğü konusunda hem *el-Medînetü'l-fâzıla* hem de *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de ortaya konulan iddialar, meseleyi farklı bir boyuta taşımaktadır. Fârâbî açısından insanın nihai gayesi olan *es-se'âdetü'l-kuşvâ* yani nihâî mutluluk, insanın herhangi bir maddî dayanağa ihtiyaç duymaksızın elde edebileceği mükemmellik seviyesidir.⁸⁹ Bu nedenle, insanın yetkinleşmesi ve beraberinde kazanabileceği mutluluk ile maddeden ayrıklaşması arasındaki ilişkinin irdelenmesi gerekmektedir. Burada karşılaştırılmak istenen husus, Fârâbî'nin insan nefisleri için gaye olarak ortaya koyduğu mutluluk amacı veya kelâmî anlamda nefislerin ölümden sonraki yaşamlarının keyfiyeti değildir. Ele alınmak istenen konu, risalede maddeden ayrık varlıkların ortak özelliği olarak zikredilen "Bunlar ne ölümler ne de fesada uğrarlar." ifadesinin, Fârâbî felsefesinde insanî nefisler boyutunda bir çelişki oluşturup oluşturmadığıdır. Zira Fârâbî'nin, nefislerin ölümsüzlüğü konusundaki yaklaşımı kısmen risale ile uyumsuzluk içerisinde gözükmektedir.

Fârâbî'ye göre nefislerin ölümsüzlüğü, onlara tabiatları gereği verilmiş bir durum değildir. Aksine dünya hayatı içerisinde akletmelerine bağlı olarak kazanabilecekleri bir durumdur. Bu noktada (i) yetkinleşmiş, (ii) kısmen yetkinleşmiş (fasık) ve (iii) yetkinleşmemiş (cahil) nefisler söz konusudur ki ilk iki grup bedenın ölümü sonrası ölümsüzlüğü kazanırken, cahil nefisler bedenın

⁸⁶ Bk. Ek-1, 936.

⁸⁷ Bk. Ek-1, 936-937.

⁸⁸ Mesela bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 134-142, 160-184, 198-200; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 6, 8, 11, 61, 68-74.

⁸⁹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 166.

ölümü ile bozulup yok olmaya mahkûmdur. Fârâbî yetkinleşmiş nefislerin durumu için şöyle demektedir:

Bu fiiller çokça yapıldığında, tekrar edildiğinde ve insan tarafından sürekli hâle getirildiğinde, mutlu olma özelliğine sahip olan nefis de daha güçlü, daha faziletli ve daha yetkin hâle gelir. Bu durum onun [nefsin] maddeden müstağni olmasına ve ondan berî olarak hâsıl olmasına kadar devam eder; böylece o, ne maddesinin yok olmasıyla yok olur; ne de bekasında bir maddeye ihtiyaç duyar. O [nefs] böylece cisimsiz olarak maddeden ayrı olarak hâsıl olduğunda, cisim olmaları yönünden cisimlere ilişen arazlar ondan kalkar ve bu nedenle onun hakkında ne hareket ettiğini, ne de durduğunu söylemek mümkün olur; o zaman, onunla ilgili olarak cisim olmayan şeylere uygun sözlerin söylenmesi gerekir.⁹⁰

Bu durum, açıkça insanî nefisler için ayırık olmanın sebebini yetkinleşmeye bağlamaktadır. Yetkinleşmiş nefis, beden ölümünün ardından maddi dayanağını kaybetse de ölümsüzlüğü kazanmasıyla beden gibi yok olmamaktadır. Yine fasık nefisler, her ne kadar bedbahtlık içerisinde kalacak olsalar da erdemli görüşleri vasıtasıyla kazanmış oldukları şeylerden ötürü nefisleri maddeden ayırık hâle gelmeye hak kazanmaktadır.⁹¹ Burada konu ile alakalı olarak cahil nefislerin durumunun da irdelenmesi gerekmektedir. Fârâbî'nin ifadelerine bakıldığında o şöyle demektedir:

Cahil şehirlerin halkına gelince, onların nefisleri yetkinleşmemiş olarak ve varlıklarını sürdürmede zorunlu olarak bir maddeye muhtaç hâlde kalırlar. Çünkü onların nefislerinde ilk makullerin dışında herhangi bir hakikatin resmi yer etmemiştir. Bu nedenle, onları [söz konusu nefisleri] kaim kılan madde ortadan kalktığında, ortadan kalkan [bu] şeye [yani maddeye] bağlı olarak var olan nefsanî güçler de ortadan kalkar. Fakat varlığını ortadan kalkan nefsanî güçlerle -ki bunlar da doğaları gereği, yok olan şeyle varlıkta kalıyorlardı- sürdüren cismin sûreti varlıkta kalır. Yine özellikleri itibarıyla, varlığını koruyan bu sûrete bağlı olarak kaim olan güçler de varlığını korur. Eğer bu da ortadan kalksaydı ve çözülüp başka bir şeye dönüşseydi, varlığını sürdüren şey, geride kalan maddenin kendisine çözüldüğü (*inhilâl ettiğî*) şeyin sûreti olurdu. Bundan sonra, her ne zaman bu şeyin başka bir şeye çözülmesi söz konusu olsa, varlığını sürdüren şey, kendisine çözüldüğü şeyin bir tür sûreti olur ve bu, bu şekilde unsurlara çözülmeye kadar devam eder. Böylece, varlığını sürdüren son şey de, unsurların sûreti olur. Bundan sonraki gelişmede, söz konusu şeylerin kendilerine çözüldüğü unsurların bu parçalarından, duruma göre yeni oluşumlar meydana gelir. Denk gelir de, bu parçalar bir insanı meydana getirecek bir karışım oluşturursa, o, yeniden bir insanın heyeti olur. Yine, denk gelir de onlar kendisinden başka bir hayvan türünün veya hayvandan başka bir şeyin meydana gelmesini mümkün kılacak bir karışım oluşturursa, o, bu sefer de bu şeyin sûreti olur. Bunlar [cahil şehirlerin halkı] düşünmeyen hayvanlar, yırtıcılar ve yılanlar gibi helak olup yokluğa gidecek olanlardır.⁹²

Fârâbî'nin bahsettiği anlamda yetkinleşemeyen ve bu minvalde yetkinleşmesini tamamlamadan bedeninin ölümü gerçekleşen nefisler, maddeden bağımsızlık kazanamaması ve aklî melekelerini yetkinleştirememesi sonucu hakikatleri idrak edememesi sebebiyle yok olmaya mahkûmdur. Fârâbî her ne kadar nefsin ölümsüzlüğü meselesini doğrudan değil de dolaylı olarak siyaset ve

⁹⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 214.

⁹¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 222-226.

⁹² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 220-222; Benzer bir pasaj için ayrıca bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 86.

ahlak felsefesi içerisinde yetkinleşme ile mutluluk kapsamında ele almış olsa da ifadelerden anlaşılabilir durum şudur: Akıl yetkinleşmesini bir şekilde ilerletmiş ve ilk akledilirlerin ötesine geçerek bilfiil ve/veya müstefâd akıl konumuna gelmiş kimselerin nefisleri, var olmak ve dolayısıyla varlığını devam ettirmek için maddeye olan ihtiyacını sonlandırarak ölümsüzlüğü elde etmiştir. Buna karşın bilkuvve akıl boyutunda kalıp ilk akledilirler dışında bilfiil akıl aşamasına gelememiş cahil nefisler ise var olmalarının başındaki durumu devam ettirerek bedene bağımlı bir şekilde yaşamaktadır. Dolayısıyla beden ölümü eş zamanlı olarak bu tür nefislerin de ölümünü gerektirmektedir.⁹³ Bu da açık bir şekilde Fârâbî felsefesinde insanî nefislerin, tabiatları gereği ölümsüz olmadıklarını ve diğer ayrık varlıkların aksine fesada uğramalarının -ölümsüzlüğü hak etmedikleri sürece- mümkün olduğunu göstermektedir.⁹⁴

Behmenyâr açısından ise nefsin, doğa bilimlerinde içinde incelenmesi gerekmektedir. Bu durumun temelinde, nefsin hareketin ilkesi olması nedeniyle mutlak cismin gerçekleştiremeyeceği eylemlerin sebebi olmasıdır.⁹⁵ Zira cisim bileşik bir yapıya sahiptir ve eylemlerinin gerçekleşmesi içinde ilkeye dolayısıyla nefse ihtiyaç duyar.⁹⁶ Behmenyâr bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

Şimdi deriz ki: Unsurlardan ve karışımlardan oluşan bileşik cisimler görürüz. [Bu varlıklar] duyumsar, iradeli olarak hareket eder, beslenir, büyür ve kendisinden çözülen şeylerin yerine gelecek bir şey ister. Bu, o varlıkların cisimselliğinden kaynaklanmamaktadır. Dolayısıyla cismin zâtında [eylemlerin gerçekleşmesine sebep olan] onun cisimselliğinden başka bir şeyin olması gerekir ki biz bu şeyi nefis diye isimlendiririz.⁹⁷

Behmenyâr; bitkisel, hayvansal ve insanî nefse sahip olan cisimlerin varlıksal özelliği (*huşûsiyyetü'l-vucûd*) olan hareketlerinin onların cisimliliğinden değil, nefislerinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Nitekim o, pasajın devamında bu iddiasını sürdürerek eylemlerin ilkesinin cismin parçalarından kaynaklanmadığını ifade etmekte ve bunun üzerine de nefsin varlığının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Ona göre nefsin varlığı ile canlılık belirtisi gösteren cisimler, diğer cisimlerden ayrılmaktadır.⁹⁸

Behmenyâr'ın nefsi ele aldığı pasajlar, risale ile paralel olarak incelendiği sırada⁹⁹ göze çarpan noktalardan bir tanesi de onun, hocası İbn Sînâ'nın meşhur "havada asılı adam" teorisine yakın bir şekilde işlediği insanın zâtını idrak etme meselesidir.¹⁰⁰ Nitekim Behmenyâr *et-Taḥşîl* kitabında nefis teorisini ele alırken birtakım farklılıklar olmakla beraber genel olarak İbn Sînâ'nın *Kitabu's-Şifa: en-Nefs* eserini takip etmektedir.¹⁰¹ Behmenyâr'a göre insan, nefsinin varlığını duyu yoluyla genelden özele giden bir süreç sonucu iktisabî olarak bilemez. Aksine insan herhangi bir duyu organına sahip olmasa da zâtını idrak edebilmektedir. Bu benlik bilinci, kişinin herhangi bir organını yahut edindiği bir ilmi bilgiyi bilmesi tarzında değildir. Aynı zamanda

⁹³ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 108-111.

⁹⁴ Kısmen bu konuyu içerecek şekilde İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) eleştirileri ile İbn Bâcce'nin (ö. 533/1139) savunusu için ayrıca bk. Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 115-120; Bu konuda Fârâbî'nin görüşünün Meşşâi felsefenin tamamını kapsadığı söylenemez. Ayrıca Fârâbî'nin bu görüşünü İskender Afrodisi'den (ö. 3. yüzyılın ilk yarısı) etkilenecek ortaya koyduğu bir yorum olarak eklenebilir. Zira İbn Sînâ'da durum bu şekilde değildir. İbn Sînâ ile karşılaştırmalı olarak Fârâbî'nin meâd konusundaki görüşleri için bk. Hasan Özalp, *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014).

⁹⁵ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 724; Behmenyâr b. Merzûbân, *Makale fi ârâi'l-meşşâ'in fi umûri'n-nefsi ve kuvâhâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 1350), 55b.

⁹⁶ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 724; Karaaslan, *Behmenyâr b. Merzûbân'ın Nefs Anlayışı*, 11-12.

⁹⁷ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 725; Karaaslan, *Behmenyâr b. Merzûbân'ın Nefs Anlayışı*, 13.

⁹⁸ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 725-726.

⁹⁹ Risalede insanî nefsin ayrıklığı noktasında getirilen burhanlardan biri de kendi zâtını idrak etmesidir. Ayrıca bk. Ek-1, 936.

¹⁰⁰ Bk. Ebu Ali İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: TÜBA, 2021), 14; İbn Sînâ, *el-İşârat ve't-Tenbihât*, 137-139.

¹⁰¹ Meryem Sebti, "The Ontological Link Between Body and Soul in Bahmanyâr's Kitâb al-Taḥşîl", *The Muslim World* 102 (2012), 525-526.

onların vasıtasıyla erişilen bir bilgi de değildir. Nefsin varlığı ve gayrı cismanî oluşu, insan tarafından araya herhangi bir vasıta girmeksizin bilinebilmektedir. Bu bedihi bilgi, insanın uyarılma ve farkındalık kazanmasıyla elde edilebilmektedir.¹⁰² Ayrıca şunu belirtmek gerekir; her ne kadar Behmenyâr nefsin bedenden ayrı ve ayırık bir varlık olduğu konusunda insanın benlik bilincine başvursa da nefsin cevher olması konusunu cismani suretler üzerinden açıklamaktadır. Bu noktada “havada asılı adam” argümanını kullanmamaktadır.¹⁰³

Behmenyâr açısından nefis, maddeden ayırık bir konuma sahiptir. Onun bu konuda öne sürdüğü delillerden birisi de aklın zıtları bir arada kavrayabilmesidir. Zira cisimde zıtların bir araya gelmesi imkânsızdır. Ancak akıl; nur ve zulmet, yokluk ve istidat gibi bu türden birçok zıt şeyi aynı anda idrak edebilir. Bu durum onun hakkında cismani olmadığına dair bir hüküm vermemizi sağlamaktadır.¹⁰⁴ Behmenyâr'ın konuyla ilgili bir başka tespiti de risale ile oldukça benzerlik taşıyan yaşlılık delilidir. Akıl ve akledilirlerin mahiyeti hakkında farklı bahisleri ele aldığı fasılda, bunların ayırık olduğuna da değinmektedir. Risalede olduğu gibi bu durumu ortaya koyarken özellikle delilin iknaî olarak sunulması dikkat çekicidir:

Risale:

الخامس: وهو إقناعي؛ أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة، وإذا كانت مفارقة لم يجب أن تفسد بفساد المادة الموجبة لحدوثها / [57و] المتكثرة بعدها المعينة لوجود نفس من دون أخرى مثلها.¹⁰⁵

Çevirisi: Beşinci [Burhan]: Bu burhan da iknaî'dir. Akıl, kimi zaman yaşlandıktan sonra kuvvetlenir. Şayet [insanî nefis] ayırık bir varlıksa; bir diğer benzeri olmaksızın nefsin varlığını belirleyen, onunla sayısız çokluğun meydana gelmesini gerektiren maddenin bozulmasıyla bozuluşa uğraması zorunlu değildir.

et-Taḥşîl:

ومما يقع به أيضًا أن الشيخ يضعف جميع قواه إلا العقل على أن هذا أقوى مما تقدم إذ لم ينكر هناك العلة في ضعف القوى عند إدراك المحسوسات القوية؛ بل عرف بالاستقرار، فالكبرى غير ضرورية. وأما هيئنا فمعلوم أن السبب في ضعف القوى ضعف موضوعاتها، وسبب ضعف الموضوعات الشيخوخة؛ ولا محالة أن السبب فيه انفعال يعرض للمادة يتبعه تغير المزاج، وأن الانفعال إذا قوى أفسد جوهر المنفعل.¹⁰⁶

Çevirisi: İkna edici güce sahip [delillerden] biri de şudur: Yaşlı birinin, akıl dışındaki bütün melekeleri zayıflamaktadır. Bu delil daha önceki [delillendirmelerden] daha güçlüdür. Zira orada (yani önceki delillerde) güçlü duyulurların idraki sırasında melekelerin zayıflamasının nedeni zikredilmemişti. Hatta tümevarım yoluyla açıklanmıştı. Oysa [oradaki] büyük öncül zorunlu değildir. Hâlbuki burada (yani bu delilde) melekelerin zayıflığı hususundaki neden, bunların konularının zayıflığıdır. Konuların zayıflığının sebebi ise yaşlılıktır. Şüphesiz bundaki sebep ise maddeye ilişkin etkilenimdir. Mizacın değişimi de buna tabi olur. Etkilenim güçlü olduğunda ise etkilenenin cevherini bozar.

Akıl gücünü diğer unsurlardan ayıran Behmenyâr, yaşlanma ile beraber gelen melekelerin zayıflığının akli etkilemediğini; aksine aklın akledilirleri elde etmesiyle güçlendiğini ifade etmektedir. Behmenyâr bu duruma sadece nefsin soyutluğu bağlamında değil ayırık varlıkların ölümsüz ve bozulmaz olduğunu anlatırken de değinir: “Akli güç ise güçlü akledilirleri elde ettikçe kuvvet bakımından idraki artar.”¹⁰⁷

¹⁰² Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 733-735; Karaaslan, *Behmenyâr b. Merzûbân'ın Nefs Anlayışı*, 14-16.

¹⁰³ Sebti, “The Ontological Link Between Body and Soul in Bahmenyâr's Kitâb al-Taḥsîl”, 528; Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 331-350.

¹⁰⁴ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 809.

¹⁰⁵ Bk. Ek-1, 937.

¹⁰⁶ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 810.

¹⁰⁷ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 561; Behmenyâr'ın söz konusu insanî nefislerin varlığı ve ayrıklığı konusunda hocası İbn Sînâ'dan etkilendiği söylenebilir. Nitekim ele aldığımız *Risâle fî isbâtî'l-müfârikât* veya *Risâle fî merâtibî'l-mevcûdât* ismini taşıyan eserin içerisindeki bir bölümü oluşturan ve insanî nefsin soyutluğunu ele alan kısımlara oldukça benzer bir risale İbn Sînâ tarafından *Risâle fî's-se'âde ve'l-huceci'l- 'aşere* (*Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*) başlığı ile yazılmıştır. Bu eser; mutluluğu, insan nefsinin bedenden ayrı metafiziksel boyutta bir cevher olmasını, ilahî feyzi ve göksel cisimleri ele almakla ayrıca konumuzla ilgili olarak insanî nefsin soyut olması noktasında on farklı delil ortaya koymaktadır. Söz

Behmenyâr'ın nefsin ayrık bir varlık olduğunu ispat ettikten sonra *et-Taḥşîl* kitabının son faslını oluşturan insanî nefsin bekâsı konusundaki görüşlerine yer vermek gerekmektedir. Filozof açısından insanî nefis maddeye tabi değildir. Bu anlamda ayrık bir varlıktır. Ayrık varlıklar ölümsüz ise insanî nefis de tabii olarak ölümsüzdür.¹⁰⁸ Bedenin yok olmasıyla nefsin yok olmasının gerekmediği kanaatinde olan Behmenyâr, bu noktada ikisinin arasındaki münasebeti illet-ma'ûl, öncelik-sonralık ilişkileri üzerinden incelemektedir. Her iki durumda da herhangi bir insanın bedeninin yok olmasının nefsinin yok olmasını gerektirmeyeceği sonucuna ulaşır. Behmenyâr'a göre "[Beden ile nefsin] arasında bedenin fesada uğraması ile nefsin fesada uğramasını gerektiren bir ilişkinin olması geçersizdir."¹⁰⁹

Sonuç olarak risalenin aksine Fârâbî'de fesada uğramama, insanî nefislerin tabiatında yer alan bir unsur değildir. Fârâbî açısından insanî nefisler ölümsüzlüğe sonradan ulaşmaktadır. Bu durum nefislerin yetkinleşmelerine bağlıdır. Bir başka ifadeyle, Fârâbî açısından insanî nefsin maddeden ayrık varlıkların arasına girmesi, onun bir şekilde yetkinlik kazanması ve bedenin ölümü sonrası ölümsüzlüğü elde etmesi ile gerçekleşmektedir. Bu durum risalenin bakış açısıyla ters düşmektedir. Öte yandan Behmenyâr tarafından nefis konusunun ele alındığı pasajlar incelendiğinde risale ile oldukça paralel bir çizginin takip edildiği görülmektedir. Özellikle Behmenyâr'ın bedenin hareketlerinin ilkesi olarak nefsi vurgulaması, ayrıca insanî nefsin ayrık olması noktasında zıtları idrak etmesi ve yaşlılık delilinin üzerinde durması risale ile benzer delilleri kullandığını göstermektedir. Nihayetinde Behmenyâr, nefsin tabiatı gereği maddeden ayrık bir hâlde bozuluşa uğramayacağını, bu açıdan da bedenin yok olmasının onu etkilemeyeceğini ifade eder.

2.6. Risalede Kullanılan Kavramların Analizi

Sorulan beş soru çerçevesinde risalenin verdiği yanıtlar ile eserin muhtemel yazarlarının cevapları arasındaki paralellik çalışmamızın bu başlığına kadar incelenmiştir. Son olarak risalede geçen kavramların analizini ortaya koymak gerekmektedir. Zira bir eserin aidiyetini belirlerken kıstas alınan ölçülerden birisi de kullanılan dil ve üsluptur. Eserde yer alan kavramlar ve bu kavramların bağlamları içerisinde kazandığı anlamlar, aidiyet tartışmasına ışık tutabilecek niteliktedir.

Risâle fî isbâti'l-müfâriqât veya *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* adlı eser özellikle Fârâbî'ye ait olduğu düşüncesi ile okunduğunda belli kavramlar, filozofun diğer eserlerine aşina olan okuyucuların dikkatini çekmektedir. Zira risalede yer alan birtakım ifadelerin Fârâbî felsefesinde karşılıklarını bulmak güçtür. Bu kavramlar şu şekilde sıralanabilir:

Kavramlar	Risaledeki Karşılıkları	Fârâbî'nin Eserlerinde	Behmenyâr'ın Eserlerinde
Tanrı	Zorunlu Varlık/ <i>Vâcibü'l-vücûd</i> , Sebebi Olmayan Mevcut/ <i>el-Mevcûd ellezî lâ sebebe lehu</i> ve İlk/ <i>el-Evvel</i>	İlk Sebep/ <i>es-Sebebü'l-Evvel</i> , İlk Mevcut/ <i>el-Mevcûdü'l-Evvel</i> ve İlk/ <i>el-Evvel</i>	Zorunlu Varlık/ <i>Vâcibü'l-vücûd</i> , Sebebi Olmayan Mevcut/ <i>el-Mevcûd ellezî lâ sebebe lehu</i> ve İlk/ <i>el-Evvel</i>
Tanrı'dan Sâdır Olanın Sıfatı	Zâtında Birlik/ <i>Eḥadiyyü'z-zât</i>	---	Zâtında Birlik/ <i>Eḥadiyyü'z-zât</i>
Ay-üstü Âlemdaki Akıllar	Faal Akıllar/ <i>el-'Ukûlü'l-fa'âle</i>	İkinciler/ <i>es-Sevânî</i> + Faal Akıl/ <i>el-'aklu'l-fa'âl</i>	Faal Akıllar/ <i>el-'Ukûlü'l-fa'âle</i>
Hareket Çeşitleri	Doğal Hareket/ <i>el-Haraketu't-tabî'iyeh</i> ve Doğal Olmayan	---	Doğal Hareket/ <i>el-Haraketu't-tabî'iyeh</i> ve Doğal Olmayan

konusu on delil içerisindeki üçüncü delil olarak zikredilen zıtların bir arada kavranabilmesi için nefsi nâtikanın soyut bir cevher olması gerektiği ile beşinci delil olarak zikredilen yaşlılık delilinin aynıysa hem risalede hem de Behmenyâr'da geçmektedir; bk. İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, 48-49, 52-53.

¹⁰⁸ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 829.

¹⁰⁹ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 829-830; Karaaslan, *Behmenyâr b. Merzûbân'ın Nefs Anlayışı*, 82-84.

	Hareket/el-Haraketu ğayru't- tâbi'iyeh		Hareket/el-Haraketu ğayru't- tâbi'iyeh
İnsanî Akıl Çeşitleri	Heyûlânî Akıl, Bilmeyeke Akıl ve Kudsî Akıl	Heyûlânî/Bilkuvve Akıl, Bilfiil Akıl ve Müstefâd Akıl	Heyûlânî Akıl, Bilmeyeke Akıl, Bilfiil Akıl ve Müstefâd Akıl

Risalede geçen belirli kavramlar incelendiğinde Fârâbî'nin kendisine aidiyetinde herhangi bir şüphe bulunmayan eserlerinde bunların yer almadığı, öte yandan birebir karşılıklarının Behmenyâr felsefesinde bulunabildiği görülmektedir. Bu kavramların bir kısmı yukarıdaki başlıklar altında ele alınmıştır. Bunlar içerisinde en belirgin olanı ise Zorunlu Varlık (*Vâcibü'l-vücûd*) ifadesidir. Fârâbî'nin Tanrı için kullandığı kavramlar arasında bu ifade yer almamaktadır.¹¹⁰ Ayrıca bu kavramsallaştırma İbn Sînâ ve ekolüne atfedilmesi ile meşhurdur. Nitekim Behmenyâr da bu doğrultuda Zorunlu Varlık kavramını eserinde sıkça tekrarlamaktadır. Yine O'ndan sâdir olan şeyin bir sıfatı olarak zâtında birlik (*eĥadiyyü'z-zât*) kavramı Fârâbî'de olmayıp Behmenyâr'ın kullandığı dikkat çekici ifadelerdendir.¹¹¹

Burada ayrıca değinilmesi gereken kavramlar ise bilmeleke ve kudsî akıldır. Risalenin son kısmında insanî nefisler için ayrık varlıkların elde ettiği saâdet türünden bir mutluluk kazanmaları hakkında açıklama yer almaktadır. Pasajın bir kısmı şu şekildedir:

Heyûlânî akıl, şayet kudsî olursa bilfiil akıl olmaya yatkındır. Nitekim bilfiil akıl ondan daha tamdır. Eğer heyûlânî akıl, ayrık varlıkla herhangi bir öğrenme olmaksızın, yani herhangi bir düşünce yahut bir hayal kullanmaksızın ittisal kurabilirse, o hâlde ayrıklaştıktan sonra bilfiil aklın onunla ittisal kurması daha gerekli ve evladır. Özetle, nefsin bilfiil akla ulaşabilmesi noktasında beden gereklidir. Bilmeyeke akıl şüphesiz bedenle elde edilir. Geri kalan aracı [varlık]lar için ise niyet (*kast*) ve duyu açısından bir pay yoktur.¹¹²

Bilmeyeke ve kudsî akıl kavramları, aklın mertebelerini ifade etmektedir ve nefsin iç güçleri ile ilişkilidir. Bu bakımdan nefsin iç güçlerinden biri olan ve risalede de geçen vehim kavramı, ele alınacak şüpheye dâhil edilmelidir. Risalede vehim kavramı için güçlü bir atıf yer almasa da insanî nefislerin ispatı sırasında tahayyülî, duyulur ve vehmedilen üç tür suretten bahsedilmektedir.¹¹³ Şu durumda bilkuvve ve kudsî akıl ile vehim kavramları filozofların nefis öğretileri içerisinde aranmalıdır.

Fârâbî'nin nefis öğretisine dair literatürde birçok çalışma bulunmaktadır. Bu noktada müellif Fârâbî ve yorumcu Fârâbî arasında bir ayırım yapılmassa dahi hem *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de hem de *Risâle fî'l-'akl* gibi eserlerde onun insan için belirlediği akıl mertebeleri bilkuvve/heyûlânî, bilfiil ve müstefâd şeklindedir.¹¹⁴ Ayrıca iç güçler içerisinde vehim kavramına herhangi bir atıf da yoktur.¹¹⁵

¹¹⁰ Bu durumu ifade eden isimlere örnek olarak bk. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, çev. Halil İbrahim Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 286; Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen et-Ta' lîkât İsimli Eser Hakkında Bir Not", 223; Mehmet Murat Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 215.

¹¹¹ Behmenyâr'ın kullanımına örnek için bk. Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taĥşîl*, 647; Cevâdî, "Risâle-i merâtibi'l-mevcûdât Behmenyâr b. Merzûbân", 59.

¹¹² Bk. Ek-1, 937-938.

¹¹³ Bk. Ek-1, 934.

¹¹⁴ Mesela bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 196; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 27, 29; Ebu Nasr Fârâbî, *Risâle fî'l-'akl*, thk. Maurice Bouyges (Beirut: Dâru'l-maşrik, 1983), 12.

¹¹⁵ Konu hakkında 'Uyûnü'l-mesâil' üzerinden yürütülen bir tartışma için ve İbn Rüşd'e atıfla vehmin İbn Sînâ sonrası bir kavram olması hakkında bk. Fazlurrahman, *Prophecy in Islam* (London: Allen and Unwin, 1958), 21-22; Kaya, "Şükûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine", 35, 59-62.

Behmenyâr ise nefsin güçleri ve akılların mertebeleri konusunda İbn Sînâ çizgisini takip etmektedir.¹¹⁶ Başlangıçta akıl, ameli ve nazari olarak iki kısma ayırdıktan sonra nefsin bilme gücünü oluşturan nazari aklın aşamalarını şu şekilde sıralamaktadır:

Akla gelince, ya heyûlânî bir durumda ya da ilk ilkeleri (*evveliyât*) elde etmiş bir şekilde olan bilmeleke durumundadır ki o bir hey'ettir. Yahut [akıl] bilfiildir. Bu ise iki kısma ayrılır: Bunlardan ilki, akledilirin basit olmasıdır ve basit akıl diye isimlendirilir; ikincisi ise akledilirin ayrıntılı olmasıdır. Kaçınılmaz olarak bunlar iki hey'ettir. Veyahut akıl, bilfiil akledilirin kendisinde hazır olduğu ve aklettiğini aklettiği aşamada bulunur ki [bu] müstefâd akıl diye isimlendirilir.¹¹⁷

Pasajdaki ifadelerden ortaya çıktığı üzere Behmenyâr'ın felsefesindeki insanî aklın mertebeleri; heyûlânî, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd şeklindedir.¹¹⁸ Behmenyâr açısından heyûlânî ile bilmeleke arasındaki fark ise "Bilmeleke akıl, kendisinde ilk ilkelerin ortaya çıktığı [akıldır]. Bundan önceki durumu ise heyûlânî akıldır."¹¹⁹ Dolayısıyla Behmenyâr'ın Tanrı ve ay-üstü âlemdeki akıllar gibi insanî akıllar için de kullandığı kavramlar, risale ile mutabık görünmektedir. Ayrıca doğrudan kutsî akıl tabirini kullanmasa da Behmenyâr'ın, Fârâbî'den farklı olarak hads ile bilgi edinme meselesine değinmesi ve hads kavramını insanın uzun düşünme ve öğrenmeden müstağni kalarak da akledilirleri elde etmesi olarak kullanması,¹²⁰ risalenin aidiyeti noktasında önem taşımaktadır.

Sonuç

Risâle fi işbâti'l-müfâriqât veya *Risâle fi merâtibi'l-mevcûdât* adlı eserin literatürdeki yeri ve içeriği hakkında yapılan incelemeler neticesinde risalenin aidiyetine dair bir kanaate varmak mümkündür. Ancak belirtmek gerekir ki risalenin yazma nüshaları ve tabakat literatürü bu kanaate ulaşma noktasında güçlü bir delil ortaya koyamamaktadır. Zira risalenin; Fârâbî, Ma'sûmî ve Behmenyâr'a ait olduğunu belirten nüshalar vardır. Yine tabakat literatürü içerisinde net bir bilgiye rastlanılamamıştır. Bunların yanı sıra filozofların diğer eserlerinde söz konusu risaleye açıkça atıfta bulunduğu tespit edilememiştir. Bu hususlara karşın risalenin muhteva analizi, aidiyet noktasında bir kanaate ulaşmanın imkanını oluşturmaktadır.

Her ne kadar Meşşâî geleneğe bağlı olsalar da Fârâbî ile Behmenyâr'ın ayrıştığı noktalar bulunmaktadır. Öyle ki meseleleri birbirlerinden farklı söylemler ile başka kavramlar üzerinden ele aldıkları görülmektedir. Bu noktada çalışmada ele alınan sorular ile yapılan analizler sonucu ortaya konulan değerlendirmeler, risalenin Fârâbî'ye ait olamayacağını ve İbn Sînâ sonrası yazıldığını açık bir şekilde göstermektedir. Bu açıdan öne çıkan isim ise Behmenyâr olmaktadır. Risalenin *Kitâbü't-Taḥşîl* ile yakın anlatımı ve yazar olarak zikredilen diğer bir isim olan Ma'sûmî'nin başka bir eserinin bulunmaması, aidiyet noktasında Behmenyâr isminin öne çıkmasını sağlamaktadır.

Çalışma içerisindeki her bir başlık söz konusu kanaate bir delil olarak sunulmuştur. Nitekim risalenin kullandığı kavramlar, üslubu, ele aldığı meselelere yaklaşım tarzı ve çıkarsadığı sonuçlar, ulaşılan bu neticeyi desteklemektedir. Bu noktada ortaya konulan analizlere bakıldığında, risale içerisinde yer alan Tanrı'nın ve O'ndan sudûr eden faal akılların varlık sınıflandırması içerisindeki

¹¹⁶ Konumuzla alakalı olarak Behmenyâr'ın vehim gücünü ele aldığı kısımlara örnek için bk. Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 801-803.

¹¹⁷ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 815.

¹¹⁸ Benzer bir pasaj için bk. Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 819.

¹¹⁹ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 816.

¹²⁰ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 817; Karaaslan, *Behmenyâr b. Merzûbân'ın Nefs Anlayışı*, 73-74.

ontolojik konuları ve bu varlıklar için kullanılan nitelendirmeler aidiyet düğümünün çözülmesinin ilk aşamasını oluşturmaktadır. Öyle ki bir felsefe talebesi, eserini okuduğu filozofun özgün noktalarından birini nevi şahsına münhasır bir şekilde kullandığı kavramlara yüklediği anlamlardan tespit edebilmektedir. Dolayısıyla üslup ile birlikte kavramların kullanım tarzları, metnin aidiyeti noktasında dikkat çeken ilk unsurlardır.

Çalışmanın ana konusu olan aidiyet düğümünü asıl çözen ve ulaşılan neticenin en güçlü delilini oluşturan unsur ise risalede yer alan burhanlardır. Zira risalenin yazılış gayesi ay-üstü âlemde bulunan varlıkların ispatını ortaya koymaktır. Sistematik olarak verilen bu deliller, filozofların eserlerindeki -şayet varsa- argümanlar ile kıyaslama ve analiz etme imkanı sunmuştur. Bu açıdan Tanrı, faal akıllar, semâvî ve insanî nefislerin her birinin maddeden ayırık olduklarına ilişkin getirilen deliller, risalenin Fârâbî tarafından yazıldığına dair bir hüküm ortaya koymayı zorlaştırmakta, hatta imkânsız hâle getirmektedir. Bunun yanı sıra aynı deliller, Behmenyâr'ı risalenin yazarı olarak zikretmemizi güçlendirmektedir. Dolayısıyla kanaatimizce risalenin Behmenyâr'ın felsefesi içerisinde okunması ve değerlendirilmesi doğru olacaktır.

Son olarak risalenin başlığı konusunda kanaatimiz ise -her ne kadar Behmenyâr'a nispetle herhangi bir yerde zikredildiğine rastlanılsa da- üç başlıktan daha meşhur olan *Risâle fî isbâti'l-müfârikât*'ın kullanılmasıdır. Zira bu başlık, *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* ve *Kitâbü'l-müfârikât ve'n-nüfûs*'a göre risalenin içeriğini daha net bir şekilde yansıtmaktadır. Metinde mevcut varlıkların tamamı zikredilerek onların bir tasnif ve derecelendirmeye tabi tutulması yerine varlıklar içerisinde sadece maddeden ayırık olanlar ele alınmıştır. Bununla beraber bu varlıkların hem var olmalarına hem de ayırık olmalarına dair deliller sıralanmıştır. Bu nedenle de tarafımızca yapılan tahkikli neşirde *İsbâtü'l-müfârikât* başlığı tercih edilmiştir.

Kaynakça

- A'sem, Abdülemîr. *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ*. Dimaşk: Dârü't-Tekvîn, 2012.
- Anawati, Georges Chehata. *Mü'ellafâtü İbn Sînâ*. Kahire: Camiat'üd-Düvel'il-'Arabiyye, 1950.
- Aricı, Müstakim. *İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzubân ve Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Ateş, Ahmed. "Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası". 15/57 (1951), 175-192.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-'ârîfin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*. II Cilt. İstanbul: MEB: Behiyye Matbaası, 1951.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Behmenyâr b. Merzubân. *et-Taḥşîl*. nşr. Murtazâ Mutahharî. Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1375.
- Behmenyâr b. Merzubân. *Makale fî ârâi'l-meşşâ'in fî umûri'n-nefsi ve kuvâhâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 1350, 54b-57a.
- Behmenyâr b. Merzubân. "Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât". *Behmenjâr ben el-Marzubân Der Persische Aristoteliker Aus vicenna's Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch*. nşr. Salomon Poper. 17-28. Leipzig: Leopold Voss, 1851.
- Beyhakî, Zahîrüddin. *Târîhu ḥükemâ'i'l-İslâm*. nşr. Muhammed Kurd 'Alî. Dimaşk: Matba'atu't-Terakkî, 1946.
- Beyhakî, Zahîrüddin. *Tetimmetü Şivânî'l-ḥikme*. nşr. Muhammed Şefî'. 2 Cilt. Lahor: Câmîatü'l-Punjab, 1935.
- Beyhakî, Zahîrüddin. *Tetimmetü Şivânî'l-ḥikme*. nşr. Refik el-'Acem. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Literatur Supplement (GAL-S)*. Leiden: Brill, 1937.
- Cerr (Georr), Halil. "Fârâbî Fûsus'ül Hikem'in Yazarı mıdır?" çev. Kifayet Özeydin. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 18 (1970), 153-161.
- Cevâdî, İsmail Vâiz. "Risâle-i merâtibi'l-mevcûdât Behmenyâr b. Merzubân". *Sophia Perennis (Jävîdân Khirad)* 6/3 (1356), 56-73.
- Dağ, Mehmet. "Fârâbî'nin İki Yapıtı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2003), 17-87.
- Daiber, Hans. "Bahmanyâr, Kîâ". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 18 Temmuz 2023. <https://iranicaonline.org/articles/bahmanyar-kia-raais-abul-hasan-b>
- Durusoy, Ali. *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2012.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *el-Medînetü'l-fazıla*. çev. Yaşar Aydınli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. çev. Yaşar Aydınli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Fârâbî, Ebu Nasr. "et-Ta'likât". *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ*. thk. Abdülemîr al-A'sem. 31-71. Dimaşk: Dârü't-Tekvîn, 2012.
- Fârâbî, Ebu Nasr. "İşbâtü'l-müfâriqât". *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ*. thk. Abdülemîr al-A'sem. 23-30. Dimaşk: Dârü't-Tekvîn, 2012.
- Fârâbî, Ebu Nasr. "Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risâle". çev. Nuri Adıgüzel. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 93-97.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Risâle fi'l-'akl*. thk. Maurice Bouyges. Beyrut: Dârü'l-maşrik, 1983.
- Fârâbî, Ebu Nasr. "Soyut Varlıkların İspatı". çev. Hüseyin Aydın. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 9-12.
- Fârâbî, Ebu Nasr. "Şerhu Risâleti Zinûn el-kebîr el-Yûnânî". *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ*. thk. Abdülemîr al-A'sem. 233-248. Dimaşk: Dârü't-Tekvîn, 2012.
- Fazlurrahman. *Prophecy in Islam*. London: Allen and Unwin, 1958.
- İbn Ebî Usaybi'a. *Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etibbâ'*. thk. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât, 1965.
- İbn Nedîm. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dârü'l-marife, 1997.

- İbn Sînâ. *el-İşârat ve't-Tenbihât (İşaretler ve Tembihler)*. çev. Macit Muhittin vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. çev. Fatih Toktaş. thk. ve. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: TÜBA, 2021.
- İbnu'l-Kiftî. *İhbârü'l-'ulemâ' bi-ahbârî'l-hükemâ'*. nşr. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslâm'da Felsefe Akımları*. haz. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Kitabevi, 1995.
- Janos, Damien. *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology*. Leiden, Boston: Brill, 2012.
- Janssens, Jules. "Bahmanyâr ibn Marzubân: A Faithful Disciple of ibn Sînâ?". *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*. ed. David C. Reisman-Ahmed H. Al-Rahim. 177-197. Leiden, Boston: Brill, 2003.
- Karaaslan, Ayşe Betül. *Behmenyâr b. Merzûbân'ın Nefs Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karabulut, Ali Rıza-Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemüt-Târihi't-Türâsi'l-İslâmi fî Mektebâtî'l-'âlem*. 6 Cilt. Kayseri: Dârü'l-Akabe, 2001.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Fârâbî Felsefesinde Sudûr Nazariyesi Ekseninde es-Sevânî ve Faal Akıl". *Medine'den Medeniyete Fârâbî*. ed. Yaşar Aydın, Mehmet Fatih Birgül. 143-161. Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.
- Karakaya, Mehmet Murat. *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Karakuş, Mehmet. *Fârâbî'nin Tanrı Anlayışı*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kaya, M. Cüneyt. "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 29-67.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi>
- Macit, Muhittin. "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004), 5-21.
- Memmedov, Zakir. *Azərbaycan Fəlsəfəsi Tarixi*. Bakü: Şərç-Qərb, 2006.
- Özalp, Hasan. *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2014.
- Pines, Shlomo. "İbni Sînâ ve 'Risâletü'l-Fûsus fi'l-Hikme'nin Yazarı". çev. Kifayet Özaydın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1978), 193-196.
- Poper, Salomon. *Behmenjâr ben el-Marzubân Der Persische Aristoteliker Aus vicenna's Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch*. Leipzig: Leopold Voss, 1851.
- Rashed, Marwan. "On the Authorship of the Treatise on the Harmonization of the Opinions of the Two Sages Attributed to Al-Fârâbî". *Arabic Sciences and Philosophy* 19/1 (2009), 43-82. <https://doi.org/10.1017/s0957423909000587>
- Reisman, David C. *The Making of the Avicennian Tradition. The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sînâ's al-Mubâhâţât (The Discussions)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.
- Rudolph, Ulrich. "Abû Nasr al-Fârâbî". *Handbook of Oriental Studies: Philosophy in the Islamic World*. ed. Ulrich Rudolph vd. 526-654. Leiden, Boston: Brill, 2017.
- Safedî, Selâhaddin. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvut-Türki Mustafa. Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Sayılı, Aydın. "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri". *Belleter* 15/57 (1951), 1-59.
- Sebti, Meryem. "The Ontological Link Between Body and Soul in Bahmanyâr's Kitâb al-Tahsîl". *The Muslim World* 102 (2012), 525-540.
- Sözen, Kemal. "İbn Sina Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Etkisi". *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 4/11 (2004), 167-181.

Şemsüddîn eş-Şehrezûrî. *Nüzhētü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh (Târîhu'l-ḥükemâ' ve'l-felâsife)*. thk. Seyyid Hursid Ahmed. Kahire: Afâk li'n-neşr ve't-tevzi', 2021.

Taş, İsmail. "Ebu'l Hasan Behmenyâr ve Felsefesi". *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 14 (2012), 37-52.

Terkan, Fehrullah. "el-Fârâbî'ye Atfedilen et-Ta'likât İsimli Eser Hakkında Bir Not". *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 213-227.

Ülken, Hilmi Ziya-Burslav, Kivamettin. *Farabi*. Ankara: Kanaat Kitabevi, ts.

Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafizîği*. çev. Halil İbrahim Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Ek-1. Risale'nin Tahkiki

1. Risalenin Yazma Nüshaları, Neşirleri ve Tahkikli Neşirde İzlenen Esaslar

Risâle fî işbâti'l-müfâriķât veya *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* eserinin günümüzde hem yazma nüshaları hem de neşirleri vardır. Risalenin tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Abdülemîr al-A'sem tarafından *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ* adlı çalışması içerisinde Fârâbî'nin diğer risaleleriyle beraber tahkiki yapılmıştır. Ancak bu tahkikin sadece iki nüshaya dayanması sebebiyle tarafımızca erişilen nüshalar üzerinden tahkik ederek ulaştığımız metinle aralarında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Ayrıca al-A'sem tarafından gerçekleştirilen tahkikte metne yeterli katkıların yapılmamış olması ve maddi hataların bulunması nedenleriyle risalenin tekrardan müstakil olarak tahkik edilmesini uygun gördük. Mevcut nüshalar içerisinde belirlenen beş kaynak, İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) çerçevesinde tahkikli neşirde kullanılmıştır. Nüshalar arasında "nitelikli üç nüsha" bulunmadığından herhangi biri asıl nüsha olarak belirlenmemiştir. Bu nedenle metin üzerinde nüshaların karşılaştırılması ve tercihlerde bulunulması ile müellifin kaleminden çıkan risaleye ulaşılmaya çalışılmıştır.¹²¹ Bazı nüshaların hâmişlerinde yer alan tashihlere yanı sıra nüshalar arasındaki farklılara dipnotta işaret edilmiştir. Nüshalara remizler genelde buldukları kütüphanelerin isimlerinden esinlenerek konulmuştur. Risalenin tahkikinin yanı sıra metnin okunmasını ve anlaşılmasını kolaylaştırmak adına paragraflandırma, harekeleme ve modern Arapça imlâsı kullanılmıştır.

1.1. Tahkikli Metinde Kullanılan Nüshalar

1.1.1. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Nüshası, nr. 1265.

Tahkikli neşir içerisinde nüsha (ف) harfiyle gösterilmiştir. Mecmua içerisinde 53^b-57^a varakları arasında yer alan risalenin varak numaralı tahkikli neşirde de kullanılmıştır. Her bir varakta on yedi satır bulunmaktadır. Nesih hattıyla okunaklı bir şekilde yazılmıştır. Risalenin derkenarında tashih ve minhuvat notları bulunmaktadır. Risalede alt-başlıklar üst taraflarında çizilen kırmızı çizgilerle belirgin hale getirilmiştir. Nüshada risalenin başlığı olarak *Risâle fî işbâti'l-müfâriķât* ismi zikredilmektedir. Zahriyyede vakıf mührü bulunmaktadır. Herhangi bir istinsâh kaydı ise bulunmamaktadır. Metnin sonunda yer alan ifade risalenin Fârâbî'ye ait olduğunu söylemektedir.

1.1.2. Berlin Eyalet Kütüphanesi (Staatsbibliothek zu Berlin), Petermann II, nr. 578.

Almanya'da bulunan bu nüshanın tahkikli neşirdeki remzi (ب) harfidir. Mecmua içerisinde risale 124^b-128^b varakları arasında yer almaktadır. Risalenin başında metin, Ebu Abdullah el-Ma'sûmî'ye atfedilmektedir. Nüshada risalenin başlığı olarak ise *Risâle fî işbâti'l-müfâriķât* ismi zikredilmektedir. Nüsha ta'lik hattıyla yazılmış olup her bir varakta on beş satır bulunmaktadır. Kırmızı mürekkeple başlıklandırmalar yapılmıştır. Nüshanın sadece risaleyi içeren ilgili varakları temin edilebildiğinden mecmua hakkında detaylı bir bilgiye erişilememiştir. Herhangi bir istinsâh kaydı ise bulunmamaktadır.

1.1.3. İran âsitâne-i Kuds, Hikmet-i Hattî, nr. 584.

İran'da bulunan bu nüsha, tahkikli neşirde (ق) harfiyle gösterilmiştir. Mecmuanın 49^a-50^b varakları arasında yer alan nüsha dört varak olup her varakta yirmi üç satır bulunmaktadır. Ta'lik hattıyla yazılı olan nüsha okunaklı niteliktedir. Nüshanın derkenarında bazı tashihler bulunmaktadır. Nüshanın müstensihî ve istinsâh tarihi mevcut değildir. Bu nüshanın tashif ve tahrif durumu, diğer nüshalara nispeten az olduğundan ve birçok yerde isabetli olduğundan tahkikli neşirde kullanılmıştır. Mecmuanın içerisinde Fârâbî'nin çeşitli risaleleri bulunmaktadır.

¹²¹ İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) için bk. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*, haz. Okan Kadir Yılmaz (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 135-166.

Zahriyesinde ise “Muhammed Bâkır el-Alevî” şeklinde bir vakıf mührü ile ismi tarafımızca okunamayan bir temellük kaydı bulunmaktadır.

1.1.4. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Nüshası, nr. 4859.

Bu nüsha, tahkikli neşirde (İ) harfiyle gösterilmiştir. Resâil-u Fârâbî mecmuasının ilk risalesini oluşturan eser 1^b-6^b varakları arasında yer almaktadır. Nüsha nesih hattıyla yazılmıştır ve her varak on beş satırdan müteşekkildir. Metnin başlıkları altın yaldızlı mürekkeple yazılmıştır. Bu nüshada risale, Fârâbî'ye ait farklı eserleri bulunduran bir mecmuanın içerisinde olmasının yanı sıra baş kısmında da doğrudan ona izafe edilmektedir. Ayrıca risalenin başlığı olarak *Risâle fî isbâti'l-müfârikât* ismi zikredilmektedir. Mecmuanın zahriyesinde ise ikisi tarafımızca okunamayan üç farklı vakıf mührü ve kaydı bulunmaktadır. Nüshanın hattı okunaklıdır. Nüsha içerisinde herhangi bir istinsâh bilgisi yer almamaktadır.

1.1.5. Hayrâbâd Matbu Nüshası, Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1345.

Tahkikli neşir içerisinde nüsha (ح) harfiyle gösterilmiştir. *Risâle fî isbâti'l-müfârikât* başlığıyla Fârâbî'ye nispet edilen eserler içerisindeki bir mecmuada Hicri 1345 yılında Hayrâbâd'da bulunan Osmâniye Üniversitesi'ne bağlı bir yayın kurumu olan Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye tarafından *Risâle fî isbâti'l-müfârikât* başlığıyla neşredilmiştir. Metnin dayandığı nüsha belirtilmemiştir. Risalenin günümüzde araştırmacılar tarafından en çok tercih edilen neşridir.

1.2. Diğer Nüshalar

1.2.1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Nüshası, nr. 4839.

Risale, mecmua içerisinde 138^b-145^b varakları arasında yer almaktadır. Nüsha ta'lik hattıyla okunaklı bir şekilde yazılmıştır. Her varakta on bir satır bulunmaktadır. Nüshanın derkenarlarında herhangi bir tashih bulunmamaktadır. Risale Fârâbî'ye atıfla başlamaktadır ve *Risâle fî isbâti'l-müfârikât* başlığı taşımaktadır. Başlıklar altın yaldızlı mürekkeple yazılmıştır. Herhangi bir istinsâh kaydı ise bulunmamaktadır. Zahriye kısmında iki adet vakıf mührü ayrıca mecmua içerisinde Fârâbî'ye nispet edilen çeşit risaleler bulunmaktadır.

1.2.2. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Nüshası, nr. 4854.

Mecmuada 80^b-84^a varakları arasında yer alan nüsha sekiz varak olup her bir varakta 15 satır bulunmaktadır. Risale aynı kütüphanedeki diğer iki nüsha ile aynı ifadelerle Fârâbî'ye atıfla başlamaktadır. Başlıklar altın yaldızlı mürekkeple yazılmıştır. Nüsha nesih hattıyla yazılmıştır. Herhangi bir istinsâh kaydı bulunmamaktadır. Nüshada risalenin başlığı olarak *Risâle fî isbâti'l-müfârikât* ismi zikredilmektedir. Mecmuada içerisinde Fârâbî'ye nispet edilen çeşit risaleler bulunmaktadır.

1.2.3. Topkapı Kütüphanesi, III. Ahmed Nüshası, nr. 3447.

Mecmûa-i resâil-i İbn Sînâ içerisinde risale 405^b-408^a varakları arasında yer almaktadır. Nüsha kadîm ta'lik hattıyla yazılmıştır. Her bir varakta on yedi satır bulunmaktadır. Nüshanın derkenarlarında sadece bir not bulunmaktadır ki bu not da risalenin Behmenyâr b. Merzûbân'a ait olduğunu ifade etmektedir. Bunun dışında bir tashih bulunmamaktadır. Başlıklar altın yaldızlı mürekkeple yazılmıştır. Herhangi bir istinsâh kaydı ise bulunmamaktadır. Bu nüshayı diğerlerinden farklı kılan önemli bir husus ise risalenin başlığının *Kitâbü'l-müfârikât ve'n-nüfûs* olmasıdır. Bu başlıklandırma zahriye kısmında yer almaktadır. Ayrıca zahriyede vakıf mührü bulunmaktadır. Mecmuada içerisinde seksen üç risale barındırmakla oldukça geniş bir hacme sahiptir.

1.2.4. Leiden El Yazmaları, nr. 1482.

Mecmua içerisinde 1^a-5^b varakları arasında yer alan risale, nesih hattıyla yazılmıştır. Her bir varak on yedi satırdan müteşekkildir. Nüshanın derkenarlarında herhangi bir tashih bulunmamaktadır. Metin genel itibarıyla harekelenmiş, paragraflandırma yapılmış ve okunaklı bir biçimdedir. Başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Zahriye kısmında *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* adıyla Behmenyâr b. Merzûbân'a nispet edilmiştir. Mecmua içerisinde Behmenyâr dışında İbn Sînâ'nın bazı risaleleri ve günümüzde Fârâbî'ye ait olmadığına dair tartışma bulunan iki risale yer almaktadır.

1.2.5. Leipzig Matbu Nüshası, Leopold Voss, 1851.

Salomon Poper tarafından Behmenyâr'ın hem *Risâle fî mevzû 'il- 'ilm el-ma 'rûf bi-Mâ ba 'de't- 'tabî'a* hem de *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* neşredilmiştir. Söz konusu risalemiz, Leiden El Yazmaları nr.184 nüshasına dayanarak *Behmenjâr ben el-Marzubân Der Persische Aristoteliker Aus vicenna's Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch* isimli kitapta yayınlanmıştır. Aynı zamanda Poper, risaleleri açıklamalı dipnotlar ekleyerek Almancaya çevirmiştir. Eser Saksonya-Anhalt Üniversitesi ve Eyalet Kütüphanesi içerisindeki Orta Doğu özel koleksiyonda dijital olarak da yayınlanmıştır.

1.2.6. Erişilemeyen nüshalar

Risalenin tespit edebildiğimiz ancak erişim imkânı sağlayamadığımız yedi el yazma nüshası ve üç neşri daha bulunmaktadır. Bunlar içerisinde *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* adıyla Behmenyâr b. Merzûbân'a nispet edilen bir nüsha Leiden El Yazmaları içerisinde nr. 1483'de bulunmaktadır.¹²² Ayrıca daha önce belirtildiği gibi Arap dünyasında Behmenyâr'ın *Risâle fî mevzû 'il- 'ilm el-ma 'rûf bi-Mâ ba 'de't- 'tabî'a* isimli risalesi ile birlikte Abdücelil Sa'd tarafından *Mâ ba 'de't- 'tabî'a* adıyla hicri 1329 yılında Kahire'de bulunan Ferecullah el-Kürdi yayinevi tarafından neşredilmiştir.¹²³ Bunun yanı sıra Ahmed Ateş'in belirttiğine göre Fârâbî'ye atfedilmiş şekilde *Risâle fî isbâti'l-müfârikât* ismi ile Hindistan ve İran'da katalog yeri, Aligarh 81; Patna II, 474; Tahran, II, 634¹²⁴ olan üç yazma nüsha bulunmaktadır.¹²⁵ Abdülemîr al-A'sem'in elde ettiği verilere göre ise yine Fârâbî'ye atfedilmiş şekilde Britanya Kütüphanesi Add. 7518 Rich; Oxford - Bodleian Kütüphanesi Arab. d. 84; Londra'da Hindistan Yazma Eserler Kütüphanesi ms. Ind. Arab. 20; katalog numaralı üç yazma eser bulunmaktadır.¹²⁶

¹²² Anawati, *Mü' ellefâtü İbn Sînâ*, 19.

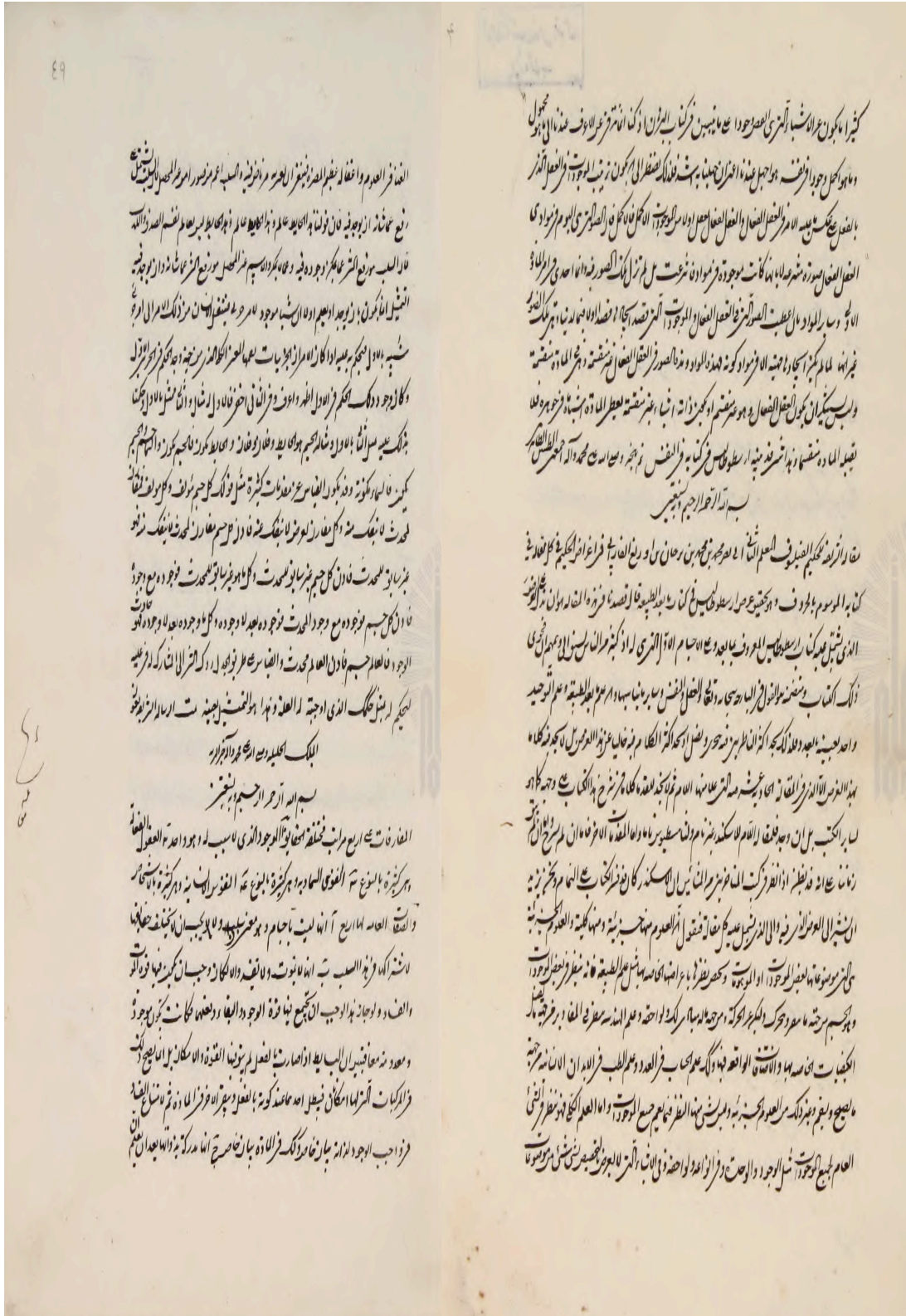
¹²³ Kaya, "Fârâbî".

¹²⁴ GAL-S'da bahsedilen Tahran nüshası ile alakalı olarak Brockelmann nüshanın bulunduğu yer olarak, "Madjless kütüphanesinden Farsça ve Arapça el yazmaları kataloğu, Y. Etesami, Tahran 1933" bilgisini vermektedir. Bk. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur Supplement (GAL-S)*, 10.

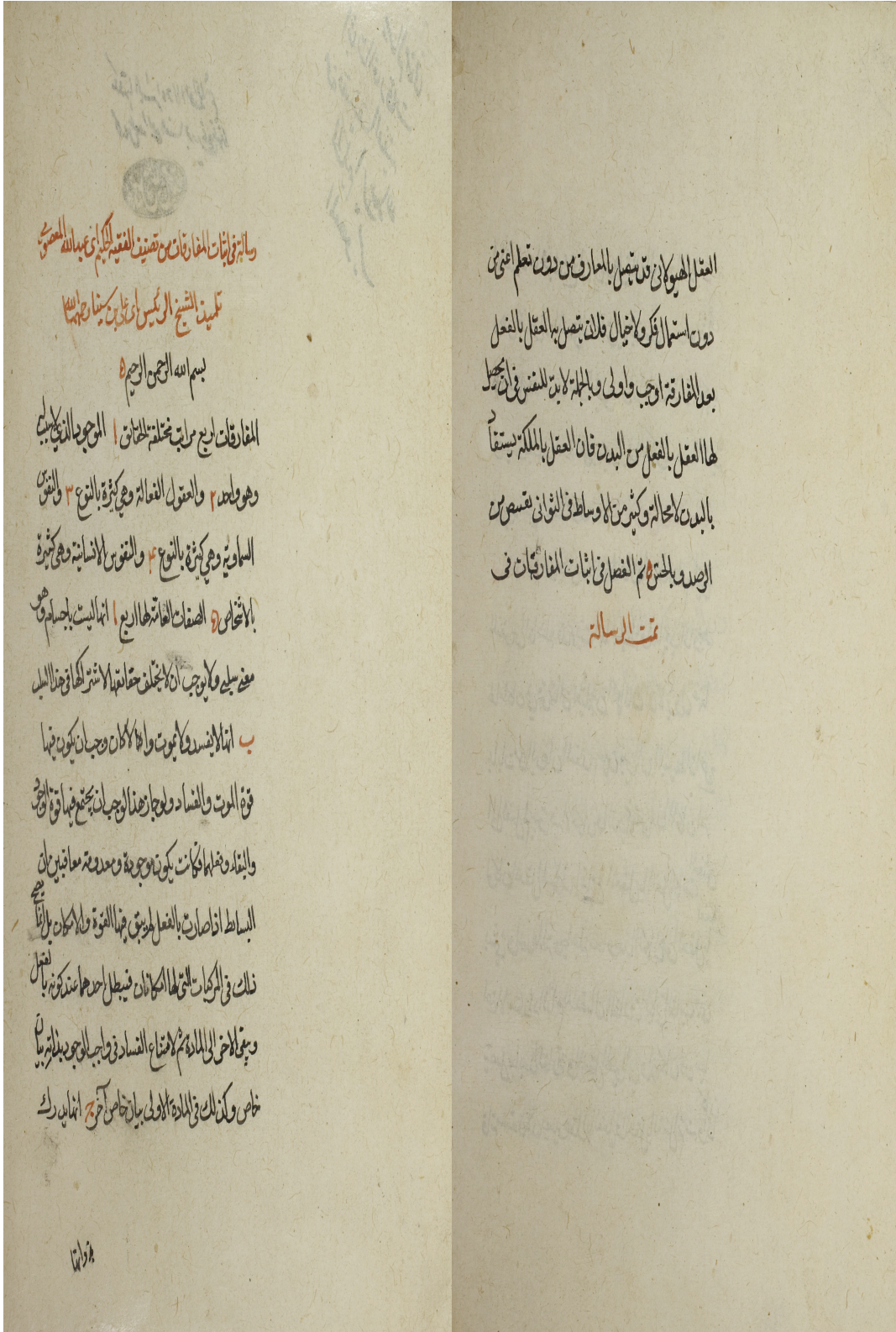
¹²⁵ Ateş, "Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası", 183.

¹²⁶ Abdülemîr al-A'sem, *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ* (Dimaşk: Dârü't-Tekvîn, 2012), 18.

Tahkikli Metinde Kullanılan Nüşhalardan Örnekler



Kaynak: İnan âsîtàne-i Kuds, Hikmet-i Hattî, nr. 584, vr. 49^a, 50^b (İlk ve Son Sayfa).



العقل الهويكاني قد يهمل بالمعارف من دون تعلم عقول
دون استعمال فكر ولاخيال فلذلك يتصل بالعقل بالفعل
بعد الفارقة اوجب واولى وبالجملة لايتى للنفوس في ان يحصل
هذا العقل بالفعل من البدن فان العقل بالملكة يستقيا
بالبدن لا محالة وكثير من الاوساط في النوان تقصص من
الصدق والحق ثم الفصل في اثبات المفارقات في

تمت الرسالة

والاية في اثبات المفارقات من تصنيف الفقيه الكبير ابي عبد الله العسكري

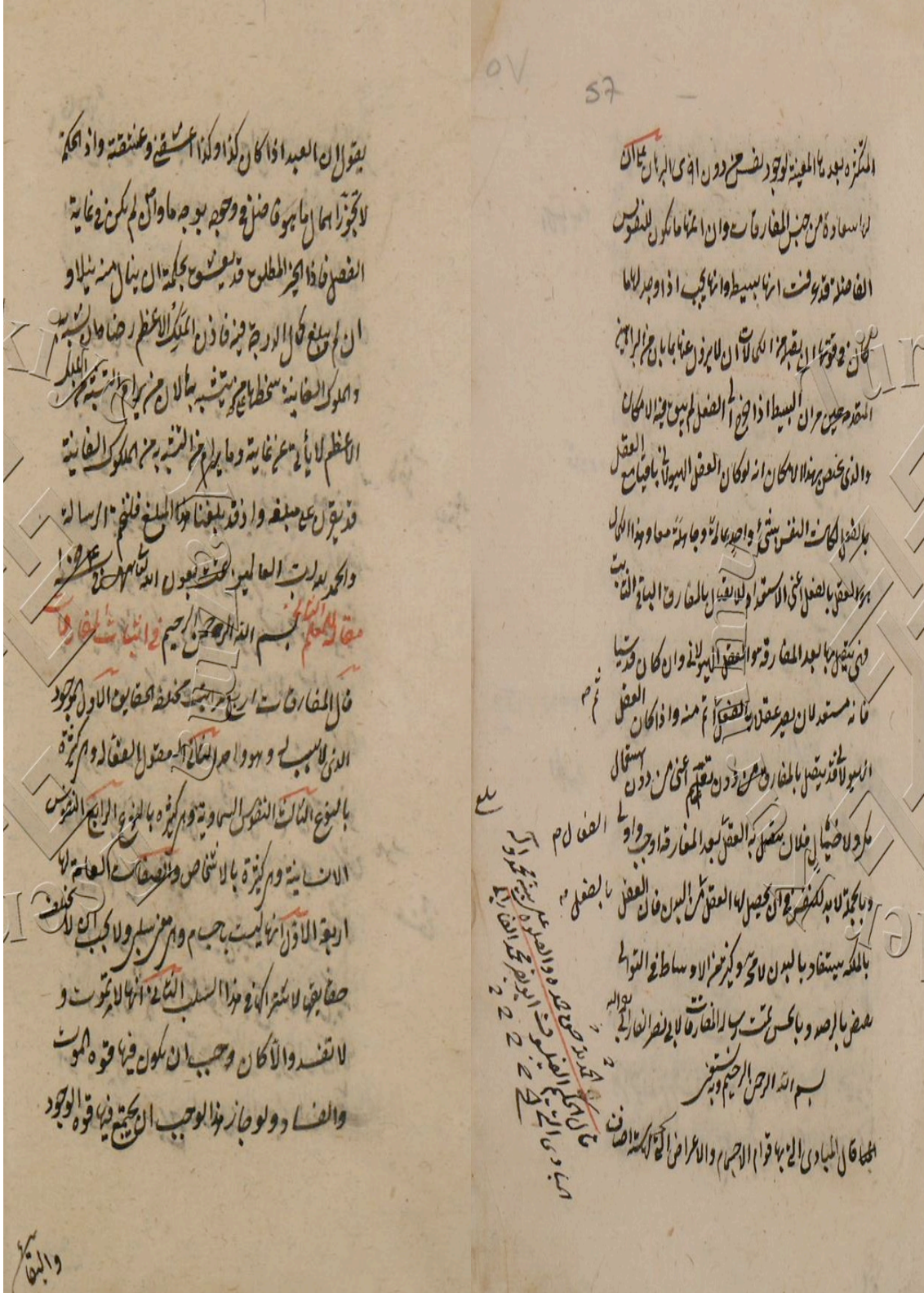
تلميذ الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

المفارقات اربع مراتب مختلفة المراتب 1 الموجودات الكلية
وهو واحد 2 والعقول الفعالة وهي كثيرة بالنوع 3 والنفوس
الساوية وهي كثيرة بالنوع 4 والنفوس الانسانية وهي كثيرة
بالاشخاص 5 الصفات العامة اربع 1 انها ليست بجسام وم
مفصلة ولا يوجد ان لا يختلف محتلفها الا في الكيفية والاسباب
ب انها لا تفسد ولا يموت والا لا يكون وجوب ان يكون فيها
قوة الموت والفساد ولو جاز هذا الوجوب لا يتحقق فيها قوة الخلق
والبناء في علمها كانت يكون موجودة ومدونة معا في عين
الاساطة اذا صارت بالفعل لم يبق فيها القوة والاشياء لا تاف
ذلك في المراتب التي لها الكمالان فيسقط احد عند كونه بالفعل
ويبقى الاخر في المادة ثم الفناء والفساد في وجودها بل في ثباتها
خاص وكذلك في المادة الاولى بيان خاص آخر 1 انها لا تترك

بها

Kaynak: Berlin Eyalet Kütüphanesi, Petermann II, nr. 578, vr. 124^b, 128^b (İlk ve Son Sayfa).



Kaynak: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Nüshası, nr. 1265, vr. 53^a, 57^a (İlk ve Son Sayfa).

في إثبات المفارقات

[53ظ] بسم الله الرحمن الرحيم¹²⁷

المفارقات على¹²⁸ أربع¹²⁹ مراتب مختلفة الحقائق.

الأول: الموجود¹³⁰ الذي لا سبب له، وهو واحد.

الثاني: العقول¹³¹ الفعالة، وهي كثيرة بالنوع.

الثالث: النفوس¹³² السماوية، وهي كثيرة بالنوع.

الرابع: النفوس¹³³ الإنسانية، وهي كثيرة بالأشخاص.

والصفات¹³⁴ العامة لها أربع¹³⁵:

الأولى: 136. أنها ليست بأجسام¹³⁷، وهي¹³⁸ معنى سلبي، ولا يوجب¹³⁹ أن لا تختلف¹⁴⁰ حقائقها لاشتراكها في هذا السلب.

الثانية: 141. أنها لا تموت ولا تفسد،¹⁴² وإلا¹⁴³ وجب أن تكون¹⁴⁴ فيها قوة الموت والفساد، ولو جاز هذا لوجب أن تجتمع¹⁴⁵ فيها قوة الوجود [54و] والفناء¹⁴⁶، وفعلهما،¹⁴⁷ فتكون¹⁴⁸ موجودة ومعدومة معاً، فتبين¹⁴⁹ أن البسائط إذا صارت بالفعل لم تبق¹⁵⁰ فيها القوة والإمكان؛ بل إنما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكانان¹⁵¹ فيبطل أحدهما عند كونه بالفعل ويبقى الآخر في¹⁵² المادة. ثم لامتناع الفساد في واجب الوجود لذاته¹⁵³ بيان خاص¹⁵⁴، وكذلك¹⁵⁵ في المادة الأولى¹⁵⁶ بيان خاص.

¹²⁷ ق + وبه نستعين؛ أ + هذه رسالة في إثبات المفارقات للشيخ العارف أبي نصر محمد بن محمد طرخان الفارابي - رحمه الله-؛ ف + قال.

¹²⁸ ف ب-على.

¹²⁹ ح-أربع.

¹³⁰ أ ح: الوجود.

¹³¹ ب: والعقول.

¹³² ب: والنفوس؛ ح: القوى.

¹³³ ب: والنفوس.

¹³⁴ ب ف: الصفات.

¹³⁵ ف: أربعة.

¹³⁶ أ: أولها؛ ف: الأول. ق: "أ".

¹³⁷ أ: بالأجسام.

¹³⁸ أ ب ح ق: وهو.

¹³⁹ ف: يجب.

¹⁴⁰ أ ب ف: يختلف.

¹⁴¹ أ: ثانيها؛ ف: الثاني؛ ق: "ب".

¹⁴² ب: لا يفسد ولا يموت؛ ف: لا يموت ولا يفسد.

¹⁴³ أ ب ف ق + كان.

¹⁴⁴ ب ف: يكون.

¹⁴⁵ ب ف: يجتمع.

¹⁴⁶ ب ف ق: والبقاء.

¹⁴⁷ ف: فعلها؛ أ ف ق + فكانت.

¹⁴⁸ أ: تكون؛ ب: فكانت يكون؛ ح: فيكون؛ ف ق: يكون.

¹⁴⁹ ب: فيبين.

¹⁵⁰ ب ف ق: يبق.

¹⁵¹ ف: الإمكانان؛ ق: إمكان.

¹⁵² ب: إلى.

¹⁵³ ب: بذاته.

¹⁵⁴ ف-خاص، صح هامش.

¹⁵⁵ أ-كذلك.

¹⁵⁶ أ ح ف ق-الأولى.

الثالثة: 157. إنها مدركة¹⁵⁸ بذواتها¹⁵⁹ بعد أن¹⁶⁰ يعلم أن إدراكها¹⁶¹ لذواتها مختلف¹⁶² بالأنواع؛ فإن إدراكها لذواتها هو¹⁶³ نفس وجوداتها،¹⁶⁴ ووجوداتها¹⁶⁵ مختلفة. والأول يُدرك ذاته ولو ازم ذاته لا محالة؛ لأنه لو¹⁶⁶ لم يدرك لوازم ذاته لكان إدراكه لذاته ناقصًا،¹⁶⁷ وإدراكه للوازم ذاته هو إدراكه¹⁶⁸ لذاته.¹⁶⁹

الرابعة: 170. أن¹⁷¹ لكلٍ منها سعادة فوق سعادة الملابس للمادة على أنها أيضًا من¹⁷² المفارقات¹⁷³ مختلفة متفاوتة، ثم لكل منها صفات خاصة مشروحة في الكتب.¹⁷⁴

البراهين على إثبات هذه المفارقات

فمن البراهين¹⁷⁵ ما¹⁷⁶ يتضمّن¹⁷⁷ إثبات مفارقٍ، ومنها ما يُثبت أولًا به أمرٌ،¹⁷⁸ ثم بيرهان آخر¹⁷⁹ ثانٍ،¹⁸⁰ يُعلم أن¹⁸¹ ذلك الأمر¹⁸² مفارقٌ.

البرهان على إثبات الموجود الذي لا سبب له

وهذا يحتاج¹⁸⁴ إلى برهان¹⁸⁵ آخر في أنه مفارقٌ لما كانت الممكنات واجبًا فيها أن تنتهي¹⁸⁶ إلى موجودٍ لا سبب له،¹⁸⁷ وإلا لكان¹⁸⁸ يلزم إذا وُضع¹⁸⁹ طرفان وواسطة¹⁹⁰ وكان موضع الطرف الأخير¹⁹¹ / [55ظ] معلولًا والأول علة، أن يكون الأول أيضًا¹⁹² حكمه¹⁹³ حكم الواسطة¹⁹⁴

157 أ ف: الثالث؛ ق: "ج".

158 ب: يدرك؛ ف: تدرك.

159 ح: لذواتها؛ ب-بذواتها.

160 ب ف ق + لم.

161 ق-بذواتها بعد أن لم يعلم أن إدراكها.

162 ق: مختلفة.

163 أ ف ق: وهو.

164 ق-وجوداتها، صح هامش.

165 ف-وجوداتها.

166 أ ب ق: إن.

167 ب: ناقصًا.

168 أ ف ق: إرادته.

169 أ ب ف ق-لذاته.

170 أ: رابعها؛ ف: الرابع؛ ق-الرابعة.

171 ق-وأن-صح هامش.

172 ب ف: في.

173 ف + أما.

174 أ ح ف ق-مختلفة متفاوتة ثم لكل منها صفات خاصة مشروحة في الكتب.

175 ب + على.

176 ح-ما.

177 ح: تتضمن.

178 أ-أمر.

179 ف-آخر.

180 أ-ثان.

181 ف-أن.

182 ب-الأمر؛ ف: الآخر.

183 ف + الأمر؛ ف-الأمر، صح هامش.

184 ف: محتاج.

185 ب-برهان، طمس، غير مقروء.

186 ب ف: ينتهي.

187 ف + وهذا؛ ف-وهذا، صح هامش.

188 أ ب ح ف: كان.

189 أ ف: وقع.

190 ف: وأوسط.

191 ف-الأخير.

192 ف + في.

193 ف-حكمه.

194 ف + وليس.

المحتاجة¹⁹⁵ إلى طرفٍ ليس¹⁹⁶ حكمه¹⁹⁷ حكم الواسطة¹⁹⁸ فيما كان يصح وجوده¹⁹⁹ ما²⁰⁰ حكمه²⁰⁰ حكم الواسطة²⁰¹ سواء كانت عدّة الوسائط²⁰² متناهيةً أو غير متناهيةً، فوجب²⁰³ أن يكون في الموجودات موجوداً لا سبب له، وذلك بعد أن تُوضع²⁰⁴ العلل والمعلولات موجودةً معاً؛²⁰⁵ إذ المعلول الأول²⁰⁶ لا يصح أن يُوجد من دون²⁰⁸ العلة، وإذا²⁰⁹ حصل²¹⁰ وجوده فإنه إن استغنى بعد وجوده عن العلة²¹¹ صار واجب الوجود بذاته بعد أن كان ممكناً ومحتاجاً²¹² إلى العلة، والحدوث لا يفيّد وجود²¹³ المعلول الواجب²¹⁴ لذاته؛²¹⁵ فإنّ الحدوث أيضاً لعلّة²¹⁶ هذه²¹⁷ صفته.

وبالجملة فلا تأثير للفاعل²¹⁸ في الحدوث،²¹⁹ أي: في سبق²²⁰ العدم، أي: في²²¹ كون²²² مثل هذا الوجود مسبوقاً بالعدم؛²²³ بل هذا²²⁴ له من ذاته، وما له من ذاته²²⁵ فلا²²⁶ سبب له.²²⁷

195 -أو واسطة وكان موضع الطرف الأخير معلولاً والأول علة أن يكون الأول أيضا حكمه حكم الواسطة المحتاجة.

196 ف: ولأن.

197 ف: حكم.

198 أ: الواسط؛ ف: الوسط.

199 ب: وجودها.

200 ف: حكم وجوده فيما فاي حكم الوسط.

201 ف: الواسط؛ ف + فما كان يصح.

202 أ ف: الواسط؛ ب ق: الواسطة.

203 ب ف ق: وجب.

204 أ ب: يوضع.

205 أمعا.

206 ب-الأول؛ ف + الأول؛ ف-الأول، صح هامش.

207 ف + لا.

208 ف-دون.

209 ب ف: وإن.

210 ب ف: اتصل.

211 ف: الواجب.

212 ف: أو محتاجا.

213 ب ف: الوجود.

214 ب: الوجبة.

215 ف: بذاته؛ ق + بعد أن كان ممكناً ومحتاجاً إلى العلة والحدوث لا يفيده.

216 أ ق: بعده؛ ب ف-لعلّة.

217 أ ق-هذه.

218 ح + أي.

219 ق-في الحدوث، صح هامش.

220 ب: سنن.

221 ح-أي في.

222 ح: يكون.

223 ب ف: مسبوق العدم.

224 ف: هو.

225 ف-وما له من ذاته.

226 ف: بلا.

227 ب-له.

البرهان على أنه مفارق

برهانان: 228 [أ] أنه لو كان جسمًا لكان له مادةٌ وصورةٌ، وكانا سببًا لوجوده، وما لا سبب له لا 229 يجب بسببٍ. 230 [ب] وأيضًا 231 أنه 232 لو كان جسمًا لكانت 233 له ماهيةٌ، ولو كانت 234 له ماهيةٌ للزم 235 ثلاث محالات.

الأول: 236 أنَّ المعدوم كان يلزمه الوجودُ، أي: كان 237 سببًا 238 لوجود 239 ذاته.

الثاني: 240 أنَّ الموجود الذي لا سبب له 241 يكون من لوازم تلك الماهية، فيكون 242 معلولًا صادرًا عنه. / [55و]

الثالث: 243 أنَّ 244 وجوب 245 الوجود 246 يكون 247 متعلقًا بتلك الماهية قائمًا بها، 248 فكان 249 وجوبه 250 بها. 251

إثبات العقول الفعالة

عليه 252 سنة 253 براهين، وتتضمن 254 إثبات 255 أنها مفارقة: 256

228 أ ح ف ق-برهانان.

229 ف: ولا.

230 ف: لسبب؛ أ ح + ذاته.

231 أ ب ح ق-وأيضًا.

232 أ ف-أنه؛ ق: وأنه.

233 ح ف: لكان.

234 ب: كان.

235 ب-للزم.

236 ب: الأولى.

237 ف-كان.

238 ب ف: سبب.

239 ب: الوجود.

240 ب: الثانية.

241 ح + لا.

242 ف + المعلوم؛ ف + معنى؛ ف-معنى، صح هامش.

243 ب: الثالثة.

244 ح + يكون؛ ف: إذا.

245 ب-وجوب؛ ف-وجوب، صح هامش.

246 ب: الموجود.

247 ح ق-يكون.

248 أ ب ف ق: فيها.

249 ح: وكان؛ ف: مكان.

250 ف: وجود.

251 أ ح: لها؛ ق-بها؛ ق + أما.

252 ف-عليه.

253 أ ب ف ق: خمسة.

254 أ ب ف: يتضمن.

255 ب ف ق: إثباتها.

256 ب ف ق-أنها مفارقة.

البرهان 257 **الأول**: اللازم عن الأول²⁵⁸ يجب أن يكون²⁵⁹ أحديّ الذات؛ لأنّ الأول²⁶⁰ أحديّ الذات من كلّ جهة، ويقضي²⁶¹ الواحد²⁶² من كلّ جهة واحداً،²⁶³ ويجب أن يكون هذا الأحديّ الذات أمرًا²⁶⁴ مفارقًا بما أقوله²⁶⁵ من البراهين.

الأول: 266 معلوم أنّ الأجسام والمفارقات كثيرة، فلا يجوز أن يكون الصادر عن الأول أوّلًا²⁶⁷ صورة جسم²⁶⁸ أو مادة جسم²⁶⁹؛ وذلك²⁷⁰ لأنّ الصورة الجسميّة تفعل²⁷¹ بواسطة المادة الموجودة فيها؛ لأنّ وجود الصورة الجسميّة²⁷² في المادة لا²⁷³ يستغني عنها. ويصدر²⁷⁴ فعل كلّ شيء بعد وجوده، فتكون²⁷⁵ مادة الجسم الأول علّة لما بعدها من الصور والموادّ والمفارقات؛²⁷⁶ ولكن ليس للمادة إلّا القبول للصورة الجسميّة²⁷⁷ [للمادة].

الثاني: 278 الصورة²⁷⁹ الجسميّة²⁸⁰ لا محالة تفعل²⁸¹ بعد وجودها، ولا محالة وجودها²⁸² وجود شخصي، وتشخصها بالوضع،²⁸³ ففعلها إذن وضعي، ولو كان سببًا لوجود جسم آخر لكان وجب أن يكون أوّلًا سببًا لوجود مادّته وصوريته؛ لكن ليس بين الصور²⁸⁴ الجسميّة وبينها وضع، فلا يصح²⁸⁵ أن يكون سببًا لوجودهما،²⁸⁶ فلا يصح أن يكون سببًا²⁸⁷ لما بعدهما،²⁸⁸ أعني: الجسم، والاستحالة في كونها²⁸⁹ سببًا للمفارق أظهر.

257 ح ف ق- البرهان.

258 ف-اللازم عن الأول.

259 ف + الصادر الأول.

260 ف + تعالى.

261 ب: تقضي.

262 ح ف: الواجب.

263 ب: "أ".

264 أ-أمرًا.

265 ف: أقول.

266 أ ح ق-الأول.

267 ق: لا.

268 ف ق: جسمية.

269 أ ب ح ف-جسم.

270 ق-وذلك.

271 ف: تعقل؛ ب ق: يفعل.

272 ب: الجسمانيّة؛ ق-الجسمية، صح هامش.

273 أ ب ق: ولا.

274 أ ب ح ق: ومصدر.

275 أ ب ف ق: فيكون.

276 ق: المفارقات.

277 ب ح ف-للصورة الجسمية.

278 ب: "ب"؛ أ ق-الثاني.

279 أ: والصورة؛ ح: للصورة.

280 ح + للمادة والصورة الجسمية.

281 ب: يفعل؛ ف ق: تعقل.

282 ب ف-ولا محالة وجودها.

283 ح: بوضع.

284 ب: الصورة.

285 ح: فلا يجوز.

286 أ ب: سببًا لوجودها؛ ف: سببًا لوجود مادّتها صورته.

287 ف-فلا يصح أن يكون سببًا.

288 أ ح: بعدها.

289 أ ق: لكونها؛ ح: لكونهما.

البرهان 290 الثاني: 291 والجسم 292 مؤلف 293 من مادة وصورة، ولا الصورة مستغنية [55ظ] في وجودها عن المادة، ولا المادة عن الصورة، فلا بد في 294 وجودهما 295 من 296 ثالث ليس بجسم. تؤدي 297 هذه البراهين إلى أنه لو كان المعلول الأول غير مفارق لكانت الصورة الجسمية والمادة سبباً لوجود الجسم والمفارق؛ لكن 298 هذا محال.

البرهان 299 الثالث: 300 لو كان جسم فلكي سبباً لوجود جسم 301 محوي لكان يلزم أن يكون لعدم الخلاء سبب، والخلاء محال، 302 والمحال لا سبب له، يُعلم 303 من هذا أن لكل فلك مفارقاً.

البرهان 304 الرابع: 305 أن النفوس الإنسانية مفارقة فعلتها 306 تجب أن تكون 307 مفارقة حينئذ؛ 308 لأن الجسم متأخر في درجة الوجود عن المفارقات، فلو كانت صورة جسمية 309 سبباً لوجود مفارق لكانت تفيد 310 وجوداً فوق وجودها، 311 وأتم من وجودها، فكان وجود مثل وجود 312 النفس 313 الإنسانية بغير سبب، والصورة الجسمية لا تفيد 314 وجوداً أكمل من وجود ذاتها. 315

البرهان 316 الخامس: 317 النفوس الإنسانية مُخرجها 318 من القوة إلى الفعل في المعقولات عقل براهين. 319

290 ق-البرهان.
291 ب ف-البرهان الثاني؛ ف-جسم آخر لكان وجب أن يكون أولاً سبباً لوجود مادته وصورته لكن ليس بين الصور الجسمية وبينها وضع فلا يصح أن يكون سبباً لوجود مادتها صورته لما بعدها أعني الجسم والاستحالة في كونها سبباً للمفارق أظهر الجسم المؤلف، صح هامش؛ ف + الجسم المؤلف مادة لكن بينهما وضع لكن ليس بين الصور الجسمية وبينها وضع فلا يصح أن يكون سبباً للمفارق.

292 أ ب: الجسم؛ ق: أن الجسم.

293 ف: والجسم المؤلف.

294 ب-في؛ أ ف: من.

295 أ ب ف-وجودهما؛ ق: وجودها.

296 أ ح ف-من.

297 أ ب ق: ويؤدي؛ ف: يؤدي.

298 ق: ولكن.

299 ف-البرهان.

300 ف ق: الثاني.

301 ب-الجسم والمفارق؛ لكن هذا محال البرهان الثالث لو كان جسم فلكي سبباً لوجود جسم.

302 ب + لوجوده؛ ف + بوجوده.

303 أ: فاعلم؛ ب ح: فاعلم؛ ف: فمعلوم.

304 ب ف-البرهان.

305 ب ف ق: الثالث.

306 ب: فعلها.

307 ب ف: أن يكون.

308 ب ح ف ق-حينئذ.

309 ق: جسم.

310 ب ف: يفيد.

311 ح: وجوده.

312 ب ق-وجود.

313 ف: نفس.

314 ب ق: لا يفيد.

315 أ- فكان وجود مثل وجود النفس الإنسانية بغير سبب، والصورة الجسمية لا تفيد وجوداً أكمل من وجود ذاتها؛ ف: وجوداتها؛ ف + وجود المفارق أكمل من وجوداتها.

316 ب ف-البرهان.

317 ب-الخامس؛ ف ق: الرابع.

318 ف: تخرجها.

319 ف: براهين.

الأول: 320: الصور 321 المتخيلة والمحسوسة والمتوهمة، وبالجملة³²² الأجسام بالقوة معقولة، فلا بدّ من أمرٍ يُجَرِّدها ويُصَيِّرُها³²³ معقولةً؛ فإنّ كان ذلك الأمر أيضًا بالقوة معقولاً³²⁴ لتسلسل، فينتهي لا محالة إلى معقولٍ بذاته.³²⁵

الثاني: 326: [و56] الصورة³²⁷ الجسمانيّة تفعل³²⁸ بوضعها،³²⁹ ولا وضع لها بالنسبة³³⁰ إلى نفوسنا، فلا يصح³³¹ أن تُخرج³³² عقولنا من القوة إلى الفعل.

الثالث: 333: مُكْمَلُ عقولنا لا محالة يكون³³⁴ أتمّ وجودًا منها، والمعقولات هي التي تُكْمَلُها،³³⁵ فمبدأها³³⁶ عقلٌ بالفعل.³³⁷

البرهان 338: **السادس:** 339: الحركة الدائمة لا بدّ لها من مُحَرِّكٍ³⁴⁰ مفارقٍ.

إثبات³⁴¹ النفوس السماوية بثلاثة براهين

الأول: 342: الحركة الطبيعيّة تصدر³⁴³ عنها³⁴⁴ عند حالةٍ غير طبيعيّة، فهي³⁴⁵ مؤدّية³⁴⁶ إلى حالةٍ طبيعيّة، أي: السكون،³⁴⁷ وذلك عند ارتفاع الحالة الغير الطبيعيّة، ولا يصحّ في الحركة المستديرة السكون.³⁴⁸ **الثاني:** 349: الحركة الطبيعيّة تطلب³⁵⁰ أمرًا تسكنُ³⁵¹ عنده، وذلك على أقرب الطرق³⁵² فهي إذن مستقيمة.

³²⁰ ب: "أ"؛ ف ق-الأول.

³²¹ أ ب: الصورة.

³²² ف: وهو بالجملة.

³²³ ب: يصير.

³²⁴ أ ق: معقولة؛ ف-معقولا.

³²⁵ ف: في ذاته.

³²⁶ ب: "ب"؛ ق-الثاني، صح هامش.

³²⁷ ب ف: الصور.

³²⁸ ب: يفعل؛ ف ق: تعقل.

³²⁹ ب: وضعها.

³³⁰ أ ب ح ق: بالنسبة.

³³¹ أ: يحوج؛ أ + إلى.

³³² ب ف ق: يخرج.

³³³ ب: "ج".

³³⁴ أ-يكون.

³³⁵ ب ف: يكملها.

³³⁶ أ ح ق: فمفيدها؛ ف: فيفيدها.

³³⁷ ب: بالعقل.

³³⁸ أ ب ف-البرهان.

³³⁹ أ: الرابع؛ ب ف ق: الخامس.

³⁴⁰ ف: حركة.

³⁴¹ ح: فإثبات.

³⁴² ب ق: "أ".

³⁴³ ب: يصدر.

³⁴⁴ ف-الطبيعية تصدر عنها.

³⁴⁵ ف + غير.

³⁴⁶ أ-مؤدية.

³⁴⁷ أ ب ف ق: سكون.

³⁴⁸ ب: للسكون.

³⁴⁹ ب ق: "ب".

³⁵⁰ ق: يطلب.

³⁵¹ ب ف: يسكن.

³⁵² أ ب ف ق: الطرف.

الثالث: 353 الطبيعية لا تقتضي 354 مهروباً عنها 355 مطلوباً، 356 ولا تهرب 357 عن مطلوباتها، 358 والمستديرة بخلافها، فهي إذن غير طبيعية فهي نفسانية اختيارية؛ ولأنها تختار 359 جزئياً، 360 فلا يصح أن تكون 361 عقلاً صرفاً، وإلا ما كان تعدم 362 أجزاء الحركات، وما كان تتعين 363 حركة من 364 دون حركة 365 أخرى، فما 366 كان يجب وجود ما لا 367 يتعين، 368 فكانت 369 لا توجد 370 حركة.

البرهان على أنها مفارقة

الأول: 371 مطلوبها لا يصح أن يكون متعيناً، 372 وإلا 373 كان يسكن عند موافاته، فهو إذن كلي، 374 فهو إذن عقل.

الثاني: 375 مطلوبها لا يصح أن يكون 376 جسماً، 377 ولا 378 من باب الشهوة والغضب، وإلا 379 كانت 380 تسكن 381 عند إصابته. / [56ظ]

البرهان على إثبات النفوس الإنسانية 382

353 ب ق: "ج".

354 ب ف: يقتضي.

355 أ ب ف ق: عنه.

356 ب-مطلوباً.

357 ب ف ق: يهرب.

358 أ ب ف ق: مطلوبها.

359 ب؛ يحار؛ ف: يختار.

360 ب: جرياً.

361 أ ب ف ق: يكون.

362 أ ب ف ق: يعدم.

363 ب: يتغير؛ أ ق: يتعين.

364 ف-من.

365 أ ب ح ق - حركة.

366 ب ح ق: ممّا؛ ف: ما.

367 ق: ولا.

368 ب: يتغير.

369 أ ب ف ق: فكان.

370 أ-توجد؛ ب ف ق: لا يوجد؛ ب + من.

371 ب-الأول؛ ق: "أ".

372 ب ف: معينا.

373 ف: إلا.

374 ب: كل.

375 أ ح-الأول مطلوبها لا يصح أن يكون متعينا وإلا كان يسكن عند موافاته فهو إذن كلي فهو إذن عقل الثاني؛ ب: "ب".

376 ق-مطلوبها لا يصح أن يكون متعينا وإلا كان يسكن عند موافاته، فهو إذن كلي فهو إذن عقل. الثاني: مطلوبها لا يصح أن يكون، صح

هأمش.

377 ق: جسما.

378 أ ح ف ق-لا.

379 ف-وإلا.

380 ب: فكانت؛ ف: فكان.

381 ف: يسكن.

382 أ-البرهان على إثبات النفوس الإنسانية.

الأجسام الإنسانيّة³⁸³ تصدر³⁸⁴ عنها أفعالٌ لا تصدر³⁸⁵ عن سائر الأجسام، فهو³⁸⁶ من غير الجسميّة؛³⁸⁷ لأنّ³⁸⁸ الجسم المطلق لا وجودَ له، فهذا الأمر معقّومٌ له فهو جوهر، وليس سبيل هذه الأجسام سبيل³⁸⁹ المعادن؛³⁹⁰ لأنّ لها خصوصيّة وجودٍ؛³⁹¹ إذ لها نموٌّ واعتداءٌ³⁹² وإدراكٌ وحركةٌ من تلقائها.

البراهين على أنّها مفارقة

الأول: ³⁹³ أنّها تدرك³⁹⁴ المعقولات، والمعقولات معانٍ مجردةٌ عمّا سواها كالبياض لا كالأبيض،³⁹⁵ وكلّ مدركٍ فأنّه يحصل في المدرك، وكلّ ما يحصل في جسمٍ فأنّه مؤثّر فيه ما لا بد للجسم في وجوده³⁹⁶ منه مثل الشكل والوضع والمقدار، ولو حصل معقول في جسمٍ³⁹⁷ لكان يحصل له مقدار وشكل ووضع، فكان يخرج من³⁹⁸ أن يكون معقولاً.

الثاني: ³⁹⁹ أنّها تشعر⁴⁰⁰ بذاتها؛ ولو⁴⁰¹ كانت موجودةً في آلهٍ لكانت لا تدرك⁴⁰² ذاتها من دون أن تدرك⁴⁰³ معها أنّها، فكانت⁴⁰⁴ بينها وبين أنّها آلهً، وكان⁴⁰⁵ يتسلسل؛ بل كل⁴⁰⁶ ما يدرك ذاته فذاته له، وكلّ موجودٍ في آلهٍ، فذاته⁴⁰⁷ لغيره.⁴⁰⁸

الثالث: ⁴⁰⁹ أنّها تدرك⁴¹⁰ الأضداد معاً بحيث⁴¹¹ يمتنع أن توجد⁴¹² على ذلك الوجه في المادّة.

الرابع: ⁴¹³ وهو إقناعي أنّ المعقولات القويّة⁴¹⁴ لا تضعفها.⁴¹⁵

³⁸³ أ ف ق: الحيّة؛ ب: الحسيّة.

³⁸⁴ ب: لا يصدر؛ ف: يصدر.

³⁸⁵ ب ف: لا يصدر.

³⁸⁶ ب + لا.

³⁸⁷ أ ح: فهو لا من الجسميّة؛ ق: فهو لا من غير الجسميّة.

³⁸⁸ أ ب ف ق: ولأنّ.

³⁸⁹ ف- هذه الأجسام سبيل، صح هامش.

³⁹⁰ أ ب ح ق: المعاجين.

³⁹¹ أ- لأنّ لها خصوصيّة وجود.

³⁹² أ ح: اعتداء؛ ف: اعتداء.

³⁹³ ب-الأول؛ ق: "أ".

³⁹⁴ ق: يدرك.

³⁹⁵ ح ق: كالبيض.

³⁹⁶ ق: وجود.

³⁹⁷ أ ح: الجسم.

³⁹⁸ ب: عن؛ ف-من.

³⁹⁹ ب ق: "ب".

⁴⁰⁰ ب: يشعر.

⁴⁰¹ ف: لو.

⁴⁰² ف ق: لا يدرك.

⁴⁰³ ب ف ق: يدرك.

⁴⁰⁴ ف: وكانت.

⁴⁰⁵ ح: كان؛ ق-كان.

⁴⁰⁶ ح-كل.

⁴⁰⁷ ف-فذاته.

⁴⁰⁸ أ: لغير؛ ب ح ف: لغير ذاته.

⁴⁰⁹ ب ق: "ج".

⁴¹⁰ ب: يدرك.

⁴¹¹ ب: فحيث.

⁴¹² أ ب ف ق: يوجد.

⁴¹³ ب: "د"؛ ق- "د"، صح هامش.

⁴¹⁴ ف ق: القوى.

⁴¹⁵ ب: يضعفها.

الخامس: 416 وهو 417 إقناعي؛ أن العقل قد يقوى 418 بعد الشيخوخة، وإذا كانت مفارقة لم يجب أن تفسد 419 بفساد المادة الموجبة لحدوثها 420
/[57و] المتكثرة 421 بعدتها 422 المعينة لوجود نفس من دون أخرى مثلها. 423

البرهان على 424 أن لها سعادة بعد المفارقة 425 من جنس سعادة 426 المفارقات وأن أتمها 427 ما يكون للنفس الفاضلة

قد عرفت أنها بسيطة، وأنها تجب 428 إذا وجد لها ما كان في قوتها أن يقبله 429 من الكمالات أن لا يزول عنها لما 430 بأن من البراهين المتقدمة 431 حين تبين 432 أن البسيط إذا أخرج 433 إلى الفعل لم يبق فيه الإمكان، والذي يختص بهذا الإمكان. 434 أنه لو كان العقل الهيلواني باقياً مع العقل بالفعل لكانت النفس لشيء 435 واحد عالمه وجاهله معاً، وهذا الكمال هو العقل بالفعل، أعني: الاستعداد التام للاتصال بالمفارق 436 الباقي 437 الثابت فهي تتصل 438 بالعقل بالفعل 439 بعد المفارقة.

والعقل 440 الهيلواني وإن كان قدسياً فإنه مستعد لأن يصير عقلاً بالفعل، والعقل بالفعل 441 أتم، 442 منه، 443 وإذا كان العقل الهيلواني 444 قد يتصل بالمفارق من دون تعلم، أعني: من دون استعمال فكر ولا خيال 445 فلأن 446 يتصل به العقل بالفعل 447 بعد المفارقة 448 أو جب وأولى.

416 ب: "ه".

417 أ ح-إقناعي أن المعقولات القوى لا تضعفها الخامس وهو.

418 ق: تقوى.

419 ب ح ف ق: يفسد.

420 ب ف: بحدوثها.

421 ب: المكثرة.

422 أ ب ف ق: بعدها.

423 ف-مثلها.

424 أ-على.

425 ف-بعد المفارقة.

426 ف-سعادة.

427 ب: أتم.

428 ب ح ف: يجب.

429 ب: تقبله.

430 ب ف: بما.

431 ب ح: البرهان المتقدم.

432 ف: من؛ أ ب ح: بين.

433 ف: أخرج.

434 ق: المكان.

435 أ ب ح ف: بشيء.

436 ق: لمفارق.

437 ق-الباقي.

438 ب ف: يتصل.

439 ب ف: بها.

440 ف: هو العقل.

441 أ ح ف ق-والعقل بالفعل.

442 في هامش ف (صح): ثم؛ ف + تم.

443 أ ح ق-منه.

444 أ-وإن كان قدسياً فإنه مستعد لأن يصير عقلاً بالفعل أتم وإذا كان العقل الهيلواني.

445 ف: وخيال.

446 ق-فلأن⁽¹⁾ يتصل به العقل بالفعل⁽²⁾ بعد المفارقة أو جب وأولى، صح هامش. | (1) ق: ولدي؛ (2) ق-بالفعل.

447 ف-الفعل، صح هامش.

448 ح-بعد المفارقة.

وبالجملة لا بدّ للنفس في أن يحصل لها العقل بالفعل⁴⁴⁹ من البدن؛ فإن العقل بالملكة يستفاد بالبدن لا محالة، وليس⁴⁵⁰ للأوساط⁴⁵¹ من اليواقي⁴⁵² قسط⁴⁵³ من القصد والحسن⁴⁵⁴.

⁴⁴⁹ ف-الفعل، صح هامش.

⁴⁵⁰ ب: كثير من؛ ف + فمم.

⁴⁵¹ ب: الأوساط.

⁴⁵² أ ب: في التواني؛ ف: في التوالي.

⁴⁵³ أ: «محصي»؛ ب: «نفس»؛ ف-قسط؛ ق: نقيض.

⁴⁵⁴ أ + {الحمد لله وحده تم}؛ ب: من الرصد وبالحسن؛ ب + {تم الفصل في إثبات المفارقات في، تمت الرسالة}؛ ح + {تمت بعونه}؛ ف: يفيض بالرصد وبالحسن؛ ف + {تمت رسالة المفارقات لأبي نصر الفارابي رحمه الله}؛ ق + {تمت الرسالة}.

Ek-2. Risalenin Tercümesi

Maddeden Ayırık Varlıkların İspatı Hakkında

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Maddeden ayırık varlıklar, dört farklı gerçeklik sınıfına sahiptir:

Birincisi: Sebebi Olmayan Mevcuttur ki o da Bir'dir.

İkincisi: Faal akıllardır ki onlar tür bakımından çoktur.

Üçüncüsü: Semâvî nefislerdir ki onlar da tür bakımından çoktur.

Dördüncüsü: İnsanı nefislerdir ki onlar ise fert bakımından çoktur.

[Maddeden ayırık varlıkların] dört adet genel sıfatları vardır.

Birincisi: Bunlar cisim değildir. Bu olumsuz bir niteleme olmasına rağmen, onların bu olumsuzlukta iştirakleri, gerçekliklerinin muhtelif olmamasını gerektirmez.

İkincisi: Bunlar ne ölür ne de fesada uğrar. Böyle olsaydı onlarda ölüm ve bozulma kuvvesinin bulunması gerekirdi. Yine bu durum mümkün olsaydı, o zaman onlarda varlığa gelme ile yok olma kuvvesinin ve fiillerinin bir arada bulunması gerekirdi. Bu şekilde aynı anda hem mevcut hem de ma'dum olurlardı. Böylece basitler bilfiil olduklarında kuvve ve imkânın onlarda kalmadığı açığa çıkmış oldu. Öyle ki bu, ancak iki imkân sahibi bileşik varlıklarda mümkün olabilir. Bunlardan biri [bileşik varlığın] bilfiil olmasıyla geçersiz hâle gelirken diğeri maddede kalır. Ayrıca zâtı gereği Zorunlu Varlık için yok olmanın imkânsızlığına dair özel bir izahat vardır. Aynı şekilde ilk madde hakkında da özel bir izahat vardır.

Üçüncüsü: Zâtlarını idrak etmelerinin tür açısından farklı oldukları bilinmekle beraber bunlar, kendi zâtlarını idrak ederler. Onların kendi zâtlarını idrak etmeleri, varlıkları [birbirlerinden] farklı olmakla beraber varlıklarının aynıdır. İlk, şüphesiz hem kendi zâtını hem de zâtının gereklerini idrak eder. Zira O, eğer zâtının gereklerini idrak etmeseydi, zâtına dair idraki eksik kalırdı. [Hâlbuki] O'nun zâtının gereklerini idrak etmesi, zâtını idrak etmesidir.

Dördüncüsü: Muhtelif, farklı ayırık varlıklardan olmaları sebebiyle onların her birinin saâdeti maddeye bürünmüş olanların saâdetinden üstündür. Ayrıca bunların her birinin kitaplarda açıklanmış kendilerine özgü nitelikleri vardır.

Bu Ayırık Varlıkların İspatına İlişkin Burhanlar

Bu burhanlardan bir kısmı ayırık varlığın ispatını [doğrudan] içerir. Bir kısmında ise başlangıçta bir durumu ispat edip ardından farklı ikinci bir burhan getirilmesi ile bu durumun ayırık varlık[ların ispatına] dair olduğu bilinir.

Sebebi Olmayan Mevcut'un İspatına İlişkin Burhan

O'nun ayırık bir varlık olduğu hususundaki bu [burhan], başka bir burhanı gerektirir: Mümkün varlıkların sebebi olmayan bir varlıkta son bulmaları gerekir. Aksi takdirde tarafın ilk kısmı illet, son kısmı ise ma'lûl konumunda olmak üzere iki taraf ve bir vasıta gerekir; bu durumda ilk kısmın hükmü, aynı şekilde bir tarafa ihtiyaç duyan bir aracın hükmü gibi olur. Hükmü, aracının hükmü gibi olan şeyin varlığı geçerli olduğu sürece aracı sonlu veya sonsuz olsun, hükmü, aracının hükmü gibi değildir. O hâlde mevcut varlıklar içerisinde bir Sebebi Olmayan Mevcut'un var olması zorunludur. Bu durum, illetlerin ve ma'lûllerin beraber mevcut olması durumunda geçerlidir. Öyle ki ilk ma'lûlün illet olmaksızın var olması mümkün değildir. Nitekim varlığı meydana geldikten sonra illetten müstağni olsaydı; mümkün ve illete muhtaçken bi-zâtihi

zorunlu varlık olurdu. Hudûs ise ma'lûlün varlığının, kendi zâtı gereği zorunlu olduğunu ifade etmez. Dolayısıyla hudûs da aynı şekilde bu nitelikteki bir illetten meydana gelir.

Sonuç olarak; failin hudûsta, yani yokluğun [varlığı] öncelimesinde veya bu varlıkta olduğu gibi yokluğun önce gelmesinde bir etkisi yoktur. Bilakis, bu durum onun zâtından kaynaklanmaktadır ve bir şey zâtından kaynaklı ise onun sebebi yoktur.

O'nun Ayrık Varlık Olması Hakkındaki Burhan

[Bu konuda] iki burhan vardır:

A- O, şayet cisim olsaydı, onun bir maddesi ve suretinin olması ve bu ikisinin de O'nun varlığının sebebi olması gerekirdi. [Hâlbuki] sebebi olmayana herhangi bir sebep gerekmez.

B- O, aynı şekilde şayet cisim olsaydı, bir mahiyeti olurdu, mahiyeti olduğu takdirde de üç imkânsızlık oluşurdu:

Birincisi: Yok (ma'dum) olan şeye varlık gerekirdi, yani [yokluğun] varlığı için sebep onun zâtı olurdu.

İkincisi: Sebebi Olmayan Mevcut, bahsi geçen mahiyetin gereklerinden biri olurdu ki böylece [O,] ondan sâdır olan bir ma'lûl olurdu.

Üçüncüsü: Varlığın zorunluluğu, o mahiyet ile ilişkili olurdu. Onunla kaim olmuş ve dolayısıyla zorunluluğu ondan kaynaklanmış olurdu.

Faal Akılların İspatı

Bu konuda altı burhan vardır ve bunlar, onların ayrık varlıklar olduklarının ispatını içerirler.

Birinci Burhan: İlk, her yönden zâti birliğe sahip olmasından ve Bir, her yönden bir olmayı iktiza ettiğinden dolayı İlk'ten gereken de (sâdır olan da) zâtında birlik olmalıdır. Bu zâti birliğin beyan edeceğim burhanlardan dolayı ayrık bir şey [yani varlık] olması gerekmektedir.

- 1- Cisimlerin ve ayrık varlıkların çok olduğu açıktır. İlk'ten sâdır olan ilk şeyin, bir cisimlik sureti ya da bir cismin maddesi olması mümkün değildir. Zira cisimlik sureti, kendisinde mevcut olan madde aracılığıyla etki eder. Nitekim maddedeki cisimlik suretinin varlığı [maddeye] muhtaçtır. Her şeyin fiilinin ortaya çıkması ise varlığından sonradır. Dolayısıyla ilk cismin maddesi, ancak kendisinden sonraki suret, madde ve ayrık [varlık]ların illeti olur. Bununla birlikte madde, ancak [maddeye ait] cismani sureti kabul eder.
- 2- Cismani suret şüphesiz var olduktan sonra etki eder ve kuşkusuz onun varlığı da ferdî/bireysel bir varlıktır. Onun ferdileşmesi konum itibariyledir. Dolayısıyla onun fiili de konumsaldır. Şayet [ferdî varlık], başka bir cismin varlığının sebebi olsaydı, ilk olarak onun maddesinin ve suretinin varlığının sebebi olması gerekirdi. Ancak cismani suret ile onun (yani maddenin) arasında konum[sal bir ilişki] yoktur. Bundan ötürü onun (yani ferdî varlığın), her ikisinin var olmasına sebep olması mümkün değildir. Bu ikisinden sonra gelen şeyin yani cismin sebebi olması da mümkün değildir. Ayrık varlık için sebep olmasının imkânsızlığı ise daha açıktır.

İkinci Burhan: Cisim, madde ve suretten oluşmaktadır. Suret, varlığında maddeye muhtaç olduğu gibi madde de surete [muhtaçtır]. Dolayısıyla onların var olmalarında cisim olmayan üçüncü bir şey gereklidir. Bu burhanlar şu sonuca götürür: Şayet ilk ma'lûl ayrık bir varlık

olmasaydı cisimlik sureti ve madde, cismin ve ayırık varlığın varlık sebebi olurdu. Ancak bu imkânsızdır.

Üçüncü Burhan: Şayet felekî cisim, kuşatılan bir cismin var olmasının sebebi olsaydı, boşluğun yokluğu için de bir sebep gerekirdi. Oysa boşluk imkânsızdır. İmkânsızın ise sebebi yoktur. Öyleyse buradan her bir felek için bir ayırık varlık olduğu anlaşılır.

Dördüncü Burhan: İnsanî nefisler ayırık varlıklardır; o hâlde bunların nedeninin de bir ayırık varlık olması gerekir. Çünkü cismin varlık derecesindeki yeri, ayırık varlıklardan sonradır. Dolayısıyla eğer cismani suret, ayırık bir varlığın var olmasına sebep olsaydı, kendi varlığından daha üstün ve varlığından daha mükemmel bir varlığı meydana getirmiş olurdu ki bu durumda insanî nefis gibi sebepsiz bir varlık olurdu. Cismani suret, kendi zâtının varlığından daha yetkin bir varlık meydana getiremez.

Beşinci Burhan: [Şu] delillerin [gösterdiği üzere] akledilirler konusunda insanî nefisleri kuvveden fiile çıkaran şey bir akıldır:

- 1- Tahayyülî, duysal ve vehmedilen suretler, özetle cisimler bilkuvve akledilirdir. Onları soyutlayan ve akledilir hâle dönüştüren bir şey gereklidir. Şayet o şey, aynı şekilde bilkuvve akledilir olursa, teselsül meydana gelir. Dolayısıyla [teselsül olmaması için] muhakkak bi-zâtihi akledilir olanda nihayete ermelidir.
- 2- Cismanî suret, konum ile etki eder. Hâlbuki onun, nefislerimize nispetle bir konumsal ilişkisi yoktur. Dolayısıyla akıllarımızı kuvveden fiile çıkarması mümkün değildir.
- 3- Akıllarımızı yetkinleştiren şey, muhakkak varlık bakımından onlardan daha tam olmalıdır. Onları mükemmelleştiren şey, akledilirlerdir. Dolayısıyla onların ilkesi bilfiil akıldır.

Altıncı Burhan: Daimî hareket için ayırık bir hareket ettirici olması gereklidir.

Semâvî Nefislerin İspatı Üç Burhanladır

Birincisi: Doğal hareket, doğal olmayan bir hâlde bunlardan (semâvî nefislerden) meydana gelir ve bu [hareket], doğal hâlde yani sükûna götürür. Bu, doğal olmayan hâl ortadan kalktığı anda [gerçekleşir]. Nitekim dairesel harekette sükûn mümkün değildir.

İkincisi: Doğal hareket, kendisinde sükûna ereceği bir şey ister. Bu ise yolların en yakını ile olur. O hâlde o, doğrusaldır.

Üçüncüsü: Doğal olan, kendisinden talep edilenin uzaklaşmasını gerektirmediği gibi, kendisi de talep ettiklerinden uzaklaşmaz. Dairesel olan ise bunun aksinedir. O hâlde o (yani dairesel hareket) doğal değil; nefsanî ve ihtiyâridir. Zira o, cüz'i ihtiyâra [sahiptir]. [Bu yüzden] onun salt akıl olması mümkün değildir. Aksi hâlde hareketlerin cüzleri yok olmazdı ve herhangi başka bir hareket olmaksızın bir hareket taayyün etmezdi. [Ayrıca] taayyün etmeyen şeyin varlığı da gerekli olmazdı. Dolayısıyla da herhangi bir hareket meydana gelmezdi.

Onların Ayırık Varlık Oldukları Hakkındaki Burhan

Birincisi: Onların talep ettikleri şeyin taayyün etmiş olması mümkün değildir. Aksi hâlde, ona (yani talep edilene) vardığı sırada sükûna ererlerdi. O hâlde o, küllidir ve o hâlde o, akıldır.

İkincisi: Onların talep ettikleri şeyin duysal veya şehvet ile öfke türünden bir şey olması da mümkün değildir. Aksi hâlde, ona (yani talep edilene) ulaştıklarında sükûna ererlerdi.

İnsanî Nefislerin İspatı Hakkındaki Burhan

İnsan bedenlerinden, diğer cisimlerden sâdır olmayan fiiller sâdır olur. Bu [fiil], cisimlikten kaynaklanmamaktadır, çünkü mutlak cismin varlığı yoktur. Bu durumda, [fiili] meydana getiren şey, cevherin kendisidir. Bu cisimlerin [varlık] tarzları, madenlerin tarzları gibi değildir. Zira onların (insana ait cisimlerin); büyüme, beslenme, idrak etme ve kendiliğinden hareket etme gibi varlıksal özellikleri vardır.

Onların Ayrık Varlık Oldukları Hakkındaki Burhanlar

Birincisi: O (insanî nefis), akledilirleri idrak eder. Akledilirler ise “beyaz [olan]” gibi değil de “beyazlık” gibi kendileri dışındaki şeylerden soyutlanmış anlamlardır. Her idrak edilen, idrak edende ortaya çıkar. Cisimde meydana gelen her şey ile cismin varlığı için gerekli olan şekil, konum ve nicelik gibi onda (cisimde) etkilidir. Şayet herhangi bir akledilir, cisimde meydana gelseydi, o [akledilirin] nicelik, şekil ve konumu olurdu. Böyle bir durumda da o, akledilir olmaktan çıkardı.

İkincisi: O (insanî nefis), kendi zâtını bilir. Şayet o, bir aracı [varlıkta] mevcut olarak bulunsaydı, aracı [varlığı] idrak etmeden zâtını idrak edemezdi ve kendisi ile aracı [varlık] arasında bir [başka] aracı varlık olurdu. Bu ise teselsül oluştururdu. Hâlbuki her zâtını idrak edenin zâtı, kendisi sebebiyledir. Her aracı [varlıkta] mevcut olanın zâtı da başkasının sebebiyledir.

Üçüncüsü: O (insanî nefis), maddede aynı tarzda var olmaları imkânsız olan zıtları birlikte idrak eder.

Dördüncüsü: Bu burhan ise iknaî'dir. Güçlü akledilirler, onları zayıflatmaz.

Beşincisi: Bu burhan da iknaî'dir. Akıl, kimi zaman yaşlandıktan sonra kuvvetlenir. Şayet [insanî nefis] ayrık bir varlıksa; bir diğer benzeri olmaksızın nefsin varlığını belirleyen, onunla sayısız çokluğun meydana gelmesini gerektiren maddenin bozulmasıyla bozuluşa uğraması zorunlu değildir.

İnsanî Nefisler İçin Bedenden Ayrıldıktan Sonra Ayrık Varlıkların Saadeti Türünden Bir Saadetlerinin Olması ve Erdemli Nefislerin Saadetlerinin En Mükemmel Olması Hakkındaki Burhan

Bahsi geçen burhanlardan anlaşıldığı üzere basit olan fiile çıktığında kendisinde imkân ve imkâna mahsus olan şey kalmadığından; onların (yani insanî nefislerin) basit olduklarını ve yetkinliklerden kuvvetinde olan şeyler var olduklarında ondan (yani insanî nefislerden) zail olmayacağını zorunluluğunu anlamış oldun. Şayet heyûlânî akıl, bilfiil akıl ile birlikte kalıcı olsaydı, nefis herhangi tek bir şeyi aynı anda hem bilir hem de bilemezdi. Bu yetkinlik, bilfiil akıldır, yani sabit ve kalıcı olan ayrık varlıkla ittisal için eksiksiz bir istidattır. O hâlde [insanî nefis, maddeden] ayrıldıktan sonra bilfiil akilla ittisal kurar.

Heyûlânî akıl, şayet kudsî olursa bilfiil akıl olmaya yatkındır. Nitekim bilfiil akıl ondan daha tamdır. Eğer heyûlânî akıl, ayrık varlıkla herhangi bir öğrenme olmaksızın, yani herhangi bir düşünce yahut bir hayal kullanmaksızın ittisal kurabilirse, o hâlde ayrıklaştıktan sonra bilfiil aklın onunla ittisal kurması daha gerekli ve evladır. Özetle, nefsin bilfiil akla ulaşabilmesi noktasında beden gereklidir. Bilmeleke akıl şüphesiz bedenle elde edilir. Geri kalan aracı [varlık]lar için ise niyet ve duyular açısından bir pay yoktur.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Human and Machine: A View through Kant's Use of Regulative Reason

İnsan ve Makine: Kant'ın Düzenleyici Akıl Kullanımı Doğrultusunda Bir Bakış

Ümit TAŞTAN

Dr. Arş. Gör. | Dr. Res. Asst.

Aksaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe

Aksaray University, Faculty of Science and Letters, Philosophy

Aksaray, Türkiye

umit16tastan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5121-0943>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 29.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 22.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Taştan, Ümit. Human and Machine: A View through Kant's Use of Regulative Reason. *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 943-958. <https://doi.org/10.14395/hid.1522791>

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiçbir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

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

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

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

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

Human and Machine: A View through Kant's Use of Regulative Reason*

Abstract

This study examines the qualitative difference between human intelligence and artificial intelligence (AI) through the lens of Immanuel Kant's philosophy. This difference is based on the human mind's idea of unity and its intuitive ability to limit this unity. Kant argues that, through the regulative use of reason, it is able to obtain conceptual wholes such as God, soul, and universe. We argue that this idea of unity, derived through regulative reason, plays a significant role in distinguishing the human mind from AI. Based on Kant's idea of unity, our study determines that the human mind constructs a unity such as a *formal system*. Artificial intelligence, which is made possible by this construction, is inadequate in solving many problems that have shown surprising developments in recent years. We attribute this inadequacy to the inability of computers to model the aforementioned idea of wholeness. We justify this claim through the problem of "narrowing the brute search space" in computational complexity, which is a significant issue in computer science. This problem arises from the lack of a formal procedure for narrowing down a problem space with very large boundaries. When computers lack an efficient procedure or an analytical solution to the problems they aim to solve, they are forced to try all available solutions. In contrast, the human mind has cognitive abilities that allow it to intuitively narrow down these large problem spaces.

Kant's use of regulative reason provides a framework for understanding this human faculty. According to Kant, the regulative function of reason supplies the concepts of pure reason that guide scientific inquiry. For example, through a concept of pure reason, such as the cosmos, the human mind is able to limit the physical domain in such a way as to conduct physical science. Through Kant's use of regulative reason, we consider that the human mind, by bringing together a set of formal signs, makes a limitation such as a formal system. Since we can conceptualize a unity such as a formal system, we can discuss algorithms that operate according to this system. The regulative use of reason, which enables the establishment of such wholes, creates a qualitative difference between AI and the human mind when combined with the human's intuitive thinking ability. However, establishing the link between Kant's idea of *unity* and *intuitive thinking* based solely on Kantian philosophy is quite difficult. Thus, we refer to the views of Henri Bergson and Nazif Muhtaroglu to establish this connection. Bergson, while explaining the concept of motion, argues that the mind reaches such an idea of unity through an instinctive synthesis. In this respect, movement is a mental synthesis, insofar as it is a transition from one point to another. Similarly, Muhtaroglu, after emphasizing that the intuitive cognition that accompanies reason is a direct, unmediated and rapid cognition, identifies the type of intuition that leads to the idea of unity as immediate intuition. Stating that this type of intuition is a cognitive intuition, Muhtaroglu cites Archimedes' discovery of the laws of fluids as an example of this way of thinking. In our study, we use the example of Archimedes to show how intuition accompanies the narrowing of the field of brute force search.

Thus, when the regulative use of reason and intuitive thinking come together, a difference emerges in the cognitive abilities of the human mind and artificial intelligence. Thanks to the regulative use of reason, the human mind is able to have an awareness of the unity of the object field it is confronted with. The fact that this awareness is accompanied by intuitive thinking allows this field of unity to be narrowed. Since artificial intelligence cannot model both the use of regulative reasoning and intuitive thinking, it is subjected to the brute search method. We argue that such a deficiency underlies the lack of analytical solutions to problems of computational complexity. This deficiency reveals the difference between the human mind and artificial intelligence in problem solving and narrowing down large search spaces.

Keywords: Philosophy, Artificial Intelligence, Immanuel Kant, Human Mind, Regulative Reason, Brute Force Search, Intuition.

İnsan ve Makine: Kant'ın Düzenleyici Akıl Kullanımı Doğrultusunda Bir Bakış**

Öz

Bu çalışma, insan zekâsı ve yapay zekâ (YZ) arasındaki niteliksel bir farkı Immanuel Kant'ın felsefesinin merceğinden incelemektedir. Bu fark, insan zihninin bütünlük (unity) fikrine ve bu bütünlüğü sınırlama konusundaki sezgisel düşünme kabiliyetine dayanır. Kant, aklın düzenleyici kullanımı yoluyla Tanrı, ruh, evren gibi kavramsal bütünlüğü elde edebildiğini öne sürer. Kant'ın düzenleyici aklın kullanımı yoluyla elde ettiği bu bütünlük fikrinin insan zihnini yapay zekâdan ayırmada önemli bir işleve sahip olduğunu düşünüyoruz. Çalışmamız, Kant'ın bütünlük fikrinden hareketle insan zihninin biçimsel sistem gibi bir bütünlüğü inşa ettiğini tespit etmektedir. Bu

* This study is based on the author's PhD dissertation entitled *The Problem of Computational Complexity and Undecidability from the Perspective of Transcendental Philosophy*, conducted under the supervision of Prof. Dr. A. Ayhan ÇİTİL at Istanbul 29 Mayıs University, Institute of Social Sciences.

** Bu çalışma yazarın İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, Prof. Dr. A. Ayhan ÇİTİL danışmanlığında yürüttüğü *Transandantal Felsefe Açısından Hesapkuramsal Karmaşıklık ve Saptanamazlık Sorunu* başlıklı doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

inşanın mümkün kıldığı yapay zekâ, son yıllarda şaşırtıcı gelişmeler göstermiş olsa da pek çok problemin çözümünde yetersiz kalmaktadır. Bu yetersizliği, bilgisayarların yukarıda sözünü ettiğimiz bütünlük fikrini modelleyemiyor oluşuna dayandırıyoruz. Bu iddiamızı bilgisayar biliminde bir problem alanı olan hesap karmaşıklığı içerisindeki "kaba arama uzayını daraltma" problemi üzerinden gerekçelendiriyoruz. Bu problem, sınırları çok geniş olan bir problem uzayının daraltılabilmesi için gerekli olan formel prosedürün olmayışına dayanmaktadır. Bilgisayarlar çözmek istedikleri problemlerle ilgili etkili bir prosedüre ya da analitik bir çözüme sahip olmadığında eldeki tüm çözüm yollarını denemek zorunda kalmaktadır. Buna karşılık insan zihni, bu geniş problem uzaylarını sezgisel olarak daraltmaya imkân tanıyan bilişsel yetilere sahiptir.

Kant'ın düzenleyici akıl kullanımı, insanın bu yeteneğini anlamak için bir çerçeve sağlamaktadır. Kant'a göre, aklın düzenleyici işlevi bilimsel araştırmaya rehberlik eden saf akıl kavramlarını temin etmektedir. Örneğin, kozmos gibi bir saf akıl kavramı sayesinde insan zihni fizik bilimini yapacak şekilde fiziksel alanı sınırlandırma imkanına sahiptir. Kant'ın düzenleyici akıl kullanımı sayesinde insan zihninin biçimsel birtakım işaretleri bir araya getirerek biçimsel sistem gibi bir sınırlama yaptığını düşünüyoruz. Biçimsel sistem gibi bir bütünlüğü kavramsallaştırabildiğimiz için bu sisteme bağlı olarak işleyen algoritmalarla söz edebiliyoruz. Bu tarz bütünlükler kurmayı sağlayan aklın düzenleyici kullanımı, insanın sezgisel düşünme yetisiyle birleştiğinde YZ ile arasında niteliksel bir fark yaratmaktadır. Ancak Kant'ın felsefesindeki bütünlük fikri ile sezgisel düşünme arasındaki bağlantıyı sadece Kantçı felsefeden hareketle temellendirmek oldukça zordur. Bu sebeple, söz konusu bağlantıyı kurmak için Henri Bergson ve Nazif Muhtaroglu'nun görüşlerine başvuruyoruz. Bergson, hareket kavramını açıklarken, aklın içgüdüsel (instinctive) bir sentez yoluyla böyle bir bütünlük fikrine ulaştığını ileri sürmektedir. Bu bakımdan, bir noktadan diğerine geçiş olduğu ölçüde, hareket zihinsel bir sentezdir. Benzer şekilde Muhtaroglu, akla eşlik eden sezgisel kavrayışın doğrudan, aracısız ve hızlı bir kavrayış olduğunu vurguladıktan sonra bütünlük fikrine götüren sezgi türünü anlık sezgi (immediate intuition) olarak belirler. Bu sezgi türünün bilişsel bir sezgi olduğunu ifade eden Muhtaroglu, Arşimet'in sınırlarla ilgili bulduğu yasalara kaynaklık eden keşfini bu düşünüş biçimine örnek gösterir. Biz de çalışmamızda kaba arama alanının daraltılmasına sezginin nasıl eşlik ettiğini gösterirken Arşimet örneğinden yararlanıyoruz.

Böylece, aklın düzenleyici kullanımı ile sezgisel düşünme bir araya geldiğinde insan zihni ile yapay zekanın bilişsel yetenekleri bakımından bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Aklın düzenleyici kullanımı sayesinde insan zihni, karşı karşıya kaldığı nesne alanının bütünlüğüne dair bir farkındalığa sahip olabilmektedir. Bu farkındalığa sezgisel düşünme biçiminin eşlik etmesi ise bu bütünlük alanının daraltılmasına imkân tanımaktadır. Yapay zekâ hem düzenleyici akıl kullanımını hem de sezgisel düşünüş biçimini modelleyemediği için kaba arama yöntemine maruz kalmaktadır. Hesap karmaşıklığı konusundaki problemlerle ilgili olarak analitik çözümlerin bulunamayışının altında böyle bir eksiklik olduğunu düşünüyoruz. Bu eksiklik, insan zihninin problem çözme ve geniş arama alanlarını daraltma konusunda yapay zekâ ile olan farkını ortaya çıkartmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Yapay Zekâ, Immanuel Kant, İnsan Zihni, Düzenleyici Akıl, Kaba Arama Uzayı, Sezgi.

Introduction

When starting a discussion about the *Human-Machine* dichotomy, one pertinent question arises: Is such a dichotomy philosophically legitimate? In our opinion, it is not correct to treat this dichotomy as an ordered pair within the same system. In mathematics, considering ordered pairs like (3,5) or (7,9) within the set of natural numbers is legitimate because these numbers are *homogeneous* units as elements of the same set, differing only in quantity, not quality. However, when we consider the pair (human, machine) as homogeneous units, what would the name of the set containing these elements be? Suppose we call this set the "thinkers". If a human, as the agent of the act of thinking, is a member of this set, can machines, as proxies for human thinking, also be members? Are machines merely proxies, or are they agents themselves in thinking?

These questions aside, we must acknowledge that developments since 2022 have significantly altered human-machine interaction. OpenAI's *ChatGPT-4* has brought this interaction to global prominence. With the new update announced on May 13, 2024, we find it fitting to describe the current state of AI as "astonishing." AI can now speak almost in real-time using voice, image, and text inputs, establishing logical relationships between them, much like a human. Given this remarkable development, discussing the horizons of AI has become even more crucial. Programs like *ChatGPT* can engage in conversations about conceptual unities such as *universe*, *God*, and the *soul*. But does AI genuinely possess awareness of these conceptual wholes? To show that it does not, we turn to Kant's views on the regulative use of reason. In this respect, the point of

departure of this study is the regulative use of reason in the Kantian sense and the idea of *unity* that this use reveals. However, we do not only consider Kant's view on the regulative use of reason within the scope of obtaining the concepts of pure reason mentioned above. In addition, we think that the regulative use of reason also plays a role in the achievement of a unity such as the *formal system* that constitutes the basis for artificial intelligence. The human mind, which possesses Kant's idea of *unity*, has designed a machine that operates according to a set of rules to represent all the functions it can compute. This design, which we can think of as the formalization of computability, requires the use of reason, which also makes artificial intelligence possible.

We argue that AI does not possess such a use of reason. We base this claim on *computational complexity*, a problem area within computer science. Specifically, we focus on the problem of narrowing the brute search space, which is crucial in computational complexity. The theory of computational complexity has its origins in computability theory and early developments in algorithmic analysis. The first issue is that Gödel, Church, Turing, Kleene, and Post, in the 1930s, were interested in Hilbert's *Entscheidungsproblem*- that is, the *FO-VALID* problem of determining whether a given formula in first-order logic is decidable¹. In this paper, we will focus on the reasons that lead to *computational complexity* rather than this history. Since this discussion is usually done from the perspective of computer scientists, our work differs from theirs. There is hardly any work in the literature that addresses the problem of *computational complexity* from a philosophical perspective. Nevertheless, there are a few works that draw attention to the philosophical aspects of the issue.

The title of an article written by American computer scientist Scott Aaronson in 2013 reads as follows: "Why Philosophers Should Care About Computational Complexity". In this study, Aaronson argues that when we know that something is computable, the question of how efficient or effective that computation is a very important philosophical question. According to Aaronson, the gap between what is computable and the time of computation is sometimes so large that we need to think of them not only as quantitative gaps but also as qualitative gaps. To imagine this, consider the difference between writing down a thousand-digit number and counting to that number². Aaronson's qualitative gap, expressed through the act of counting a thousand-digit number, points to a qualitative deficiency in the computational capability of computers. Walter Dean, who responded to Aaronson's invitation above, has put forth a work that deals with the subject from the perspective of the philosophy of mathematics. In this work, Dean emphasizes the importance of complexity theory in relation to questions traditionally asked by philosophers engaged in mathematics. In addition, he discusses why the problem of *P* vs *NP* is difficult to solve in relation to non-classical forms of computation and proof.³

Michael Sipser, has likened the search for a solution to Prime Factorization on the problem set N_p to "looking for a needle in a haystack". Based on this example, Sipser asks: Is there an easier and faster way to find the needle in the haystack than looking under the individual stalks? According to Sipser, as difficult and time-consuming as searching for a needle in a haystack is, prime factorization is just as difficult. However, like a magnet that can be used to find a needle quickly, could there be a mathematical method or algorithm that would make prime factorization

¹ Walter Dean, "Computational Complexity Theory", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 2 Ağustos 2022).

² Scott Aaronson, "Why Philosophers Should Care About Computational Complexity", *Computability*, ed. B. J. Copeland et al. (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2013), 264.

³ Walter Dean, "Computational Complexity Theory and the Philosophy of Mathematics", *Philosophia Mathematica* 27/3 (2019).

easier?⁴ The search for a mathematical method that Sipser tries to explain through the magnet example is related to the procedure that gives us the way to solve a problem. When it comes to searching for an object in a vast space of possibilities, computers can greatly speed up the search. In some cases, however, this search space can become so huge that even the fastest machines imaginable need geological time to search it. In such cases, the only practical solution is to find a method that avoids brute-force search. Roughly speaking, the *P vs NP* question generally asks whether such a method exists.⁵

When we talk about an algorithm running in polynomial time, it should be understood that we have such a procedure. However, the lack of such a procedure for solving Prime Factorization or Sudoku problems leads to computational complexity. So, in the absence of such a procedure or algorithm, how do computers go about solving the problem at hand? As we will show later, the only way out for computers that do not have an efficient solution is to resort to brute force search. Our aim is to show that the human mind, with its unmodelable faculty in computers, can narrow this space thanks to its *unity* idea and intuitive thinking ability. This creates a qualitative difference between the human mind and AI.

1. An Overview of Kant's Conception of Reason

Before delving into the regulative use of reason, let's outline how reason is treated in Kantian philosophy. Kant treats the construction of experience and the construction of concepts regarding the objects of experience at the level of the faculty of understanding (*Verstand*). Therefore, for Kant, the faculty that functions in the construction of experience is not reason but the understanding. However, even though Kant attributes the task of the construction of concepts to the faculty of understanding, he attributes the activity of judgment as a synthetic unity of these concepts to reason. From this, we understand that the most fundamental function of reason is to make judgments.

Kant identifies two primary uses of reason: theoretical and practical. This distinction is made in his *Groundwork of the Metaphysics of Morals* as pure theoretical reason (*reinen speculativen Vernunft*) and pure practical reason (*reinen praktischen Vernunft*).⁶ In his *Groundwork*, which he also expresses as *a critique of pure practical reason*, Kant aimed to present the unity of practical and theoretical reason in a common principle. For, in the end, it is one and the same reason that must be distinguished only in practice.⁷ The meaning Kant attributes to *theoretical reason* is rather related to the use of reason through representations and conceptions. Theoretical reason corresponds to a use that establishes the object, categorizes the concepts that are related to the object, and makes it possible to make judgments about the object. Theoretical reason makes possible the construction of the object through the faculty of understanding, as well as judgments such as *determinative, reflexive, and regulative judgment*.

The theoretical reason, which Kant deals with especially in the First Critique, stands out as a use that plays a role in the formation of cognition of the object. Practical reason, on the other hand,

⁴ Michael Sipser, "Beyond Computation: The P vs NP Problem", by Poincare Duality, Youtube, 13 min., 40 sec. https://www.youtube.com/watch?v=msp2y_Y5MLE (Erişim 21 Eylül 2023).

⁵ Michael Sipser, "The History and Status of the P Versus NP Question", *Theory of Computing: Twenty-Fourth Annual ACM Symposium: Proceedings*, ed. Rao Kosaraju et al. (New York: Association for Computing Machinery, 1992), 603.

⁶ In his *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and some of his other works, Kant uses both "theoretical reason" and "speculative reason" for the same purpose. Although Kant also uses the latter in the statement we cited above, we have translated it as "theoretical reason" to avoid terminological confusion.

⁷ Immanuel Kant et al., *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. Mary J. Gregor-Jens Timmermann (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 5.

functions more in making an object *actual*.⁸ Returning to the use of theoretical reason, according to Kant, reason, which is a faculty of reasoning and enables inference, can make three different inferences. Kant explains these three different inferences in relation to *the faculty of understanding*, *the faculty of judgment* and *reason*. In each inference, reason first thinks of a rule through the faculty of understanding (the great premise). Second, through the faculty of judgment, it makes knowledge the condition of the rule (minor premise). Finally, it determines knowledge *a priori* through the predicate of the rule, that is, through reason. Thus, Kant classifies different types of inference based on the relation between a cognition and the condition that the major premise represents as a rule. In terms of the way they express the relation of the cognized to the understanding, then, these inferences are of three kinds: *categorical*, *hypothetical*, and *disjunctive*.⁹

According to Kant, three terms must be synthesized in certain ways to make such inferences. This synthesis occurs according to the category of relation, which has three subcategories: *substance-accident*, *cause-effect* (causality), and *community*. The synthesis of concepts through the substance-accident category produces categorical inferences. The synthesis of concepts through the causality category produces hypothetical inferences. The synthesis of concepts through the community category makes disjunctive inferences possible. However, Kant emphasizes that the pure reason concepts synthesized in these three inferences have a subjective function rather than an objective one. For instance, Kant argues that empirical objects considered within the causality relation constitute the idea of the cosmos. Similarly, the pure reason concept that makes disjunctive inferences possible through the community category corresponds to the idea of *God*. However, Kant believes that concepts like *cosmos* or *God* cannot be attributed objectivity. Because these concepts are not obtained as those acquired through the construction in pure intuition by understanding, any attempt to attribute objectivity to these concepts results in an illusion.¹⁰ We will discuss in what sense the concepts of pure reason have a subjective function later on.

Kant refers to *thinking* (*Denken*) as the unification of representations in a consciousness, calling this in a very general sense a *judgment*.¹¹ In this respect, Kant, who speaks of the act of judgment of reason as the unification of representations in a consciousness, makes a clear distinction between the faculties of *sensation*, *understanding* and *imagination*, which play a role in the comprehension of representations, and *reason* (*Vernunft*). According to this distinction, reason does not have a constitutive function in the construction of experience, but only a regulative function. According to Çitil, what Kant means by experience (*Erfahrung*) is the visualization of the intuitive correspondences (*Gegenstand*) of the *a posteriori* objects (*Objekt*) established and perceived by synthetic *a posteriori* judgments within the unity of intuition.¹² Therefore, there is no function of reason in the construction of experience in the sense of the emergence or cognition of an empirical object. In terms of Kant's conception of construction in pure intuition, faculties such as the *understanding*, *sensibility* and *imagination* function in the construction of concepts. Concepts are constructed as a result of the activity of these faculties and reason comes

⁸ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason: Kritik Der Praktischen Vernunft* (Ankara: Philosophical Society of Turkey, 1999), 16.

⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer-Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), B361.

¹⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, A645/B673.

¹¹ Howard Caygill, *A Kant Dictionary* (Oxford: Blackwell, 2008), 113.

¹² Ahmet Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik, Kitap I: Sayı ve Nesne* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 49.

into play after this stage. Kant thinks that all our knowledge starts from the senses and passes from there to the understanding and ends in the reason. He also argues that there is no higher faculty than reason to process the material of intuition and bring it under the highest unity of thought.¹³ According to Kant, reason functions independently of sensibility and understanding as “the origin of certain concepts and principles.”¹⁴

2. The Regulative Use of Reason and the Idea of Unity

We should note that Kant uses the principles (*Prinzipien*) mentioned above in a special sense and assigns them to the regulative principles of reason. Kant defines these principles as “synthetic knowledge derived from concepts” and compares them to knowledge derived from mathematical axioms.¹⁵ Kant calls these principles “transcendental *ideas*” or “*ideas* of pure reason”.¹⁶ The transcendental *ideas* Kant refers to function to assign a certain origin to the possibility of experience. This is because Kant thinks that there must be a full or complete determination (*durchgängige bestimmung*) that would make the individual objects of experience belong to experience as a whole. To explain what he means by this complete determination, Kant, in his last work known as *Opus Postumum*¹⁷, addresses the difference between the perception and the experience of a particular substance with a specific property. For Kant, the existence of a particular thing is not a particular predicate of that thing; rather, it is the absolute manifestation of that thing together with its other predicates. Therefore, there is only *One* experience, and if one speaks of *experiences*, it is only in the sense of the *distributive* unity of various perceptions, not the *collective* unity in the “complete determination” of its object.¹⁸ It follows from Kant’s account that the complete determination of experience is the unity of *Experience* as the sum of all possible predicates, rather than a predicate based on the perception of a particular object. Kant developed this idea of the unity, which emerges through the regulative use of reason, in *the Critique of Pure Reason*, Transcendental Dialectic, Book II, Chapter III.

Since Kant’s understanding of experience is always directed towards a particular object, it is not possible to represent a whole set of objects in pure intuition. For this reason, Kant states that complete determination can never be represented *in concreto* in its entirety and is based on an *idea* that exists only in the reason.¹⁹ According to Kant, this *substratum* or *idea* is a transcendental ground that contains a storehouse of material from which all possible predicates of things can be taken. This substratum is nothing other than the idea of an All of reality (*omnitudo realitatis*). For, according to Kant, All true negations are then nothing but *limits*, which they could not be called unless they were grounded in the unlimited (*the All*).²⁰ The reason why *the idea* of All of reality as a pure *idea* of reason cannot be a concept belonging to the faculty of understanding is that the faculty of understanding cannot concretely limit it in such a way as to hold it in a certain aspect. As we have already mentioned, since a concrete or *in concreto* representation can only be made through intuition, and since the unity of experience cannot be represented in intuition, it is not possible for the faculty of understanding to have such a concept.

¹³ Kant, *Critique of Pure Reason*, A299.

¹⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, A299/B355.

¹⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, A300-A301/B356-B357.

¹⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, A311/B368 and A669/B697.

¹⁷ Immanuel Kant, *Opus Postumum* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

¹⁸ Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), 300.

¹⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, A573/B601.

²⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, A575-576/B603-604.

Thus Kant argues that the idea of the unity, which he expresses as the transcendental *idea*, is the only true *idea* that human reason is capable of. For only in this one case is the universal concept of a thing in itself fully determined through itself.²¹ So what is the reason behind Kant's attribution of a regulative function to reason? This reason largely stems from Kant's conception of science. It is known that Kant's explanation of scientific reasoning is heavily influenced by Newton's views. According to Kant, Newton's laws of gravity unify Copernicus' hypothesis, Galileo's observations, and many other empirical experiences. According to Kant, these laws, as regulative principles, are universal and therefore encompass not only the motion of the sun relative to the earth but also the motion of all celestial bodies.²² However, Kant states that no matter how extensive our experiences are and no matter how many people's experiences we benefit from, experience is limited and it is not possible to experience all events. From this point of view, he argues that the universality of laws does not mean that these laws will be valid in the future. Nevertheless, after stating that reason is justified in adopting these regulative principles, he adds: "these principles should guide scientific inquiry, that is, they are "regulative", but they are not "constitutive" since they do not provide knowledge of the world".²³

From the above explanation, the difference between reason as regulative and reason as constitutive is clear. The regulative use of reason reveals pure concepts or *ideas* that regulate human actions and give them a certain orientation. Kant attributes such a use to reason in order to fictionalize the unity of the sciences in such a way as to provide a certain unity to experience. We use the word "fiction" deliberately here because, according to Kant, the transcendental *idea*, as an *idea of reason*, has no objective existence. It is only as the concept of all reality that reason puts it on the basis of the objective givenness of reality and the complete determination of things in general without having to constitute anything itself. With his conception of *the idea*, Kant states that he aims to determine something that is universal yet particular as follows: "for such a thing consists of a fiction in which we, as a particular being, encompass and realize the manifold of our idea in an ideal".²⁴

So, what could be the reason for Kant to fictionalize such a thing or to base experience on some kind of assumption? According to Kant, the reason must guide the activity of the faculty of understanding in grasping objects from certain aspects. Otherwise, as stated above, a complete determination of the whole experience would not be possible. An object of sense in empirical experience can be fully determined only when it is compared with all the predicates of the phenomenon and represented positively or negatively through them. But since what constitutes the thing itself (in appearance), that is, what is real, must be given (otherwise the thing itself cannot be thought at all), but since the place where the real in all appearances is given is the one all-encompassing Experience, the material of the possibility of all sense-objects has to be presupposed as given in one sum total, and all possibility of empirical objects, their difference from one another and their complete determination, can rest only on the limitation of this sum total.²⁵

For Kant, All manifoldness of things is only so many different ways of limiting the concept of the highest reality, which is their common substratum, just as all figures are possible only as different

²¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, A576/B604.

²² Kant, *Critique of Pure Reason*, A663/B691.

²³ Garrath Williams, "Kant's Account of Reason", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 3 Ağustos 2024).

²⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, A580/B608.

²⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, A581-582/B609-610.

ways of limiting infinite space. Hence the object of reason's ideal, which is to be found only in reason, is also called the *original being (ens originarium)*; because it has nothing above itself it is called the *highest being (ens summum)*, and because everything else, as conditioned, stands under it, it is called the *being of all beings (ens entium)*.²⁶ Thus, Kant aims to identify the concept of the *highest reality*, which is the common substratum of all manifoldness of things. Through this concept, Kant aims to identify the first being as a singular, simple, omnipotent, eternal, etc. being of the highest reality. This concept of the first being is the concept of *God* conceived in the transcendental sense, and therefore the aforementioned *ideal* of pure reason is the object of a transcendental theology.²⁷ According to Kant, the most important among *the ideas is the idea of God*, who is identified as the wise creator of the world or the highest intellect. Kant claims that it cannot be proved in any way whether there is an object corresponding to this *idea*. Nevertheless, this *idea* functions as an indisputable heuristic tool that allows us to systematically pursue our empirical investigations of nature.²⁸ Kant states that things in the world should be thought of as deriving their existence from the highest intellect. Under its guidance, this supreme intellect, or *God-idea*, shows us how we should investigate the structures and connections of objects of experience in general.²⁹ Therefore, in terms of the idea of the unity of the sciences, *the idea of God* is hierarchically above both *the idea of the soul* and the idea of *the cosmos*, since it provides guidance and orientation to the sciences.

Thus, after identifying the idea of *God* as an absolute possibility to which the things in the world owe their existence, Kant argues that empirical investigations into this existence are guided by the idea of *the cosmos*. If we think in terms of *the idea of the cosmos*, Kant's attribution of a regulative use to reason is meant to construct the unity of the sciences in such a way as to provide a certain unity to experience. Because Kant thinks that reason should not only focus on a certain object and make judgments about individual objects such as "this pencil is green" but also have a systematic unity regarding these object fields. Otherwise, he believes that it would not be possible to do science about individual objects that appearing in the external sphere. This is because, although the idea of the cosmos does not establish a unity that encompasses the objects in nature and their motions, it provides a certain guidance to reason in order to act *as if* such a unity *exists*. According to Kant, one cannot speak of the science of "physics", which encompasses the totality of research on physical objects, without mentioning the idea of the cosmos.

Let us briefly touch upon Kant's explanation of the idea of the cosmos in terms of Newton's understanding of absolute space. On the one hand, Kant rejects Newton's absolute conception of space, and on the other hand, he identifies space as an imaginary focus (*focus imaginarius*) that physical science can never reach.³⁰ In *Principia*, Book III, Newton develops an approach that results in the determination of the center of mass of the solar system, where, according to him, neither the Earth nor the Sun can be considered absolutely motionless. However, Kant thinks that this empirical procedure cannot end in this way. Because, the center of mass of the solar system exhibits a slower rotation than the center of mass of the Milky Way Galaxy. Even this last point, according to Kant, furnish us with a privileged state of rest, because the Milky Way Galaxy also rotates around the common center of galaxies. In other words, Kant argues that even though

²⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, A579/B607.

²⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, A580/B608.

²⁸ Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, 48.

²⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, A670-671/B698/699.

³⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, A644-645/B672-673.

we aim for the center of “the common gravity of all matter”, it is always out of our reach. Therefore, instead of Newton's absolute space, he argues that we have no object at all, only a procedure to determine better and better *approximations* to a privileged frame of reference. This is why Kant calls absolute space “a necessary concept of reason, thus nothing other than a mere idea”; for absolute space can be thought of only as the ideal end-point towards which the Newtonian procedure for determining the center of mass of a rotating system is converging, as it were.³¹

This means that reason must have a holistic awareness of the appeared objects and their space in order to determine the scientific framework within which these objects are to be handled. Kant thinks that such an idea of *unity* can be achieved through the concepts of pure reason that make reasoning possible. We have touched upon Kant's views on the regulative use of reason through three concepts or *ideas of pure reason*. After emphasizing that the pure concepts of reason are regulative, Kant warns against using them as if they were constitutive concepts. For the pure concepts of reason do not express the objective relation of an actual object to other things, but only the relation of an idea to concepts, leaving us in complete ignorance regarding the existence of a being of such preeminent excellence.³² As we have already mentioned, Kant's idea of a highest being is *God*. Therefore, it is not possible to reason or have knowledge about God's existence. Nevertheless, if one tries to reason about the essence of a being like *God*, one will suffer from a transcendental illusion.³³ The same applies to the pure concepts of *soul* and *cosmos*. According to Kant, the crucial mistake, in other words, is to move from the notion of the real of appearance-which, by its very nature, can only be given progressively in the course of the advance of experience-to that of experience as a single given (finished and complete) totality.³⁴ This is because, as we have already noted, knowledge of these concepts transcends the limits of experience, and the use of reason in a way that transcends the limits of experience leads to illusion.

3. Narrowing the Brute Search Space

So, what significance can the regulative use of reason have for machines and artificial intelligence in particular? Let us approach this issue through the problem of *computational complexity*, a problem domain in computer science, which is based on formal systems. *Computational complexity* theory deals with how much time and memory is required to solve problems depending on the size of their solution space. A problem is called *feasibly decidable* if it can be solved by a conventional Turing machine in a sequence of steps proportional to a polynomial function of the size of the problem input. The class of problems with this property is known as *P* or *polynomial time*.³⁵ Being polynomial time or not is related to the growth rate of the search space of an algorithm. If the size of the search space grows in polynomial time, the solution can be computed in feasible time, whereas if it grows exponentially, the computation time becomes infeasible.

There is then a dramatic difference between a polynomial time increasing search space like n^3 and an exponential time bounded search space like 2^n . For example, let's say n is 1000 as a reasonable input size for an algorithm. In this case, n^3 is a large but manageable number like a

³¹ Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, 47-48.

³² Kant, *Critique of Pure Reason*, A580/B608.

³³ Kant, *Critique of Pure Reason*, A645/B673.

³⁴ Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, 302.

³⁵ Walter Dean, “Computational Complexity Theory and the Philosophy of Mathematics”, *Philosophia Mathematica* 27/3 (2019), 400.

billion, while 2^n corresponds to a number much larger than the number of atoms in the universe.³⁶ The former is a description of polynomial-time algorithms, while the latter describes exponential-time algorithms. Polynomial-time algorithms are fast enough for most purposes, whereas exponential-time algorithms are not, which makes them impractical. Obtaining an efficient procedure for solving a particular problem means that an algorithm that can decide that problem has been obtained. However, there are some problems for which it is not possible to obtain an algorithm, and for which there is no solution other than trying all available algorithms. In searching for solutions to these problems, computers have to traverse *large search spaces* that require trying all possible solutions. This method, which requires computers to try all possible possibilities, is called the *Brute Force Search*.³⁷ The faster this method yields results, the less difficult the problem is. However, polynomial-time algorithms for *NP (non-deterministic polynomial-time)* problems that cannot be solved in polynomial time have not been found so far. The lack of a polynomial-time algorithm for these problems makes it necessary to resort to *brute search*. We will discuss the rationale for why computers have to resort to brute search later. But before we go there, let us touch on the relation between Kant's conception of *unity* and the narrowing of the space of brute search.

As stated above, thanks to the regulative use of the concept of pure reason, which makes hypothetical inferences possible, physical objects and their corresponding concepts can be considered as a whole in certain relations. According to Kant, otherwise one cannot speak of physical science as a science that studies physical objects. When we proceed from such a framework, we think that just as physical science makes it possible to present and analyze objects of experience as certain unities, the same is true for the unity called the *formal system*. When we speak of a formal system, it is as if we are talking about a collection of sequences of signs that are related according to certain rules. But to what extent is it possible for a computer to represent such a unity? Since the unity that Kant calls the *imaginary focus* cannot be constructed in pure intuition, it cannot be represented formally. That is, since there is no formal way for a computer to make the units it processes belong to a certain absolute unity, it is also impossible for it to have knowledge of such an infinite horizon. Because a computer that performs computation by moving from one sequence of signs to another sequence of signs is only interested in giving unity to the signs it processes per unit of time within certain relations and functions. For this reason, the facts in a formal string or the propositions expressing these facts cannot be in a categorical or causal relation.

At this point, we should briefly mention *the frame problem*, which is a *perennial* problem for artificial intelligence. Clark Glymour explains *the frame problem* succinctly as follows: "Given an enormous amount of material and a task that must be done using some of that material, what is the material relevant to that task?"³⁸ Following Glymour's point, let's consider an artificial intelligence program that needs to make a decision about the solution to a problem. This program has to somehow eliminate all possibilities, both related and unrelated to the problem, in order to arrive at a solution. But this is not as easy as it sounds. In this respect, we think that *the frame problem* is closely related to the problem of *narrowing the brute search space*. This is because the human mind, when faced with a problem to solve, has the ability, which computers

³⁶ Michael Sipser, *Introduction to the Theory of Computation* (Florence: Cengage Learning Inc, 2012), 285.

³⁷ Dean, "Computational Complexity Theory and the Philosophy of Mathematics", 396.

³⁸ Zenon W. Pylyshyn (ed.), *The Robot's Dilemma: The Frame Problem in Artificial Intelligence* (Norwood, New Jersey: Ablex, 1988), 65.

do not, to narrow down the search space that may or may not be relevant to the problem. Thanks to the regulative use of reason, the human mind can also have an awareness of the unity of the problem space it encounters. Drawing the boundaries of this unity also means narrowing the solution space of the problem. We attribute this ability, which we think is present in humans but not in computers, to a kind of *intuition* that enabled Archimedes to make the discovery about liquids.

Human survival requires that we quickly and selectively apply what we know about the world to the situation in front of us and produce useful results. Cognitive science is far from satisfactorily explaining how we do this, which seems simple and straightforward in practice. Among philosophers, this is commonly known as *the frame problem*.³⁹ The human mind, by contrast, has the ability to make an abstraction on the data sets that the computer processes and to limit the sum of these data sets. This capability, as Kant puts it, is made possible by the regulative use of reason. Therefore, just as *the idea of God* is a concept of pure reason that gives unity to all beings, it also gives unity to formal systems.

Based on Kant's idea of unity, the human mind can design a machine that operates according to a certain set of rules to represent all the functions it can calculate. In this respect, all the elements of the formal system are a set of elements that are initially contained in a fiction of the human mind and then put into a formal language. If human had not presented these elements to himself in his mind as certain unities for his own purposes, it would not have been possible for them to come together to form a formal language. From this point of view, we have determined that the *mental* takes precedence over the *formal*. When we consider that a formal language consists of signs and sequences of signs, these sequences of signs do not actually have to form a unity on their own. However, thanks to the regulative use of reason, our minds think of sequences of signs as if they have a certain unity, and theorems derived according to certain rules emerge. The emergence of a formal system was also possible based on such an idea of unity. In this respect, human beings actually acquire certain unities through an activity of their own minds and reflect these unities into a formal language. The computer, on the other hand, makes certain manipulations on the systematic unities produced by the human mind through its regulative activity.

3.1. The Role of Intuition

We think that human beings' ability to construct unities in the sense we have mentioned above has an important function in terms of narrowing the brute search space. As we will discuss in a moment, when the human mind is confronted with a huge search space, it has a special intuition that can find the information it needs very quickly within that space. We should clarify what kind of intuition we are talking about when we say a special *intuition*. We think that Kant is not very interested in the kind of *intuition* we are talking about here, but that this kind of intuition is connected to Kant's idea of unity. Behind this idea lies the idea that the unities obtained as a result of the regulative use of reason play a role in narrowing the space of brute search. In this way, when the human mind encounters a problem it has never encountered before, it is able to narrow the space of brute search by limiting it to a certain unity instead of trying all possible solutions. The question of how the mind makes this narrowing in a way that limits the space of brute search has been widely discussed after Kant.

³⁹ Scott Hendricks, "The Frame Problem and Theories of Belief", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 129/2 (2006), 317.

Henri Bergson argues that the mind reaches the idea of such a unity through an *instinctive* synthesis. Bergson, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness* [*Essai sur les données immédiates de la conscience*]⁴⁰, Bergson tries to explain the concepts of *duration* and *motion* by referring to the idea of a certain *unity*. For him, in general, when we say that a movement takes place in space and when we claim that movement is homogeneous and divisible, we think of the space traversed, as if it could be changed by the movement itself. Now, if we think a little more, we see that the successive positions of the moving body do indeed occupy space, but that the process by which it moves from one position to another, a process that occupies time (duration) and has no reality except for a conscious observer, is stripped of space. From this point of view, Bergson states that movement has two elements: (1) the homogeneous and divisible space traversed; (2) the act of traversal, which is indivisible and real only for the space of consciousness.⁴¹ According to Bergson, in this act of traversal we are not dealing with an object but with a process: movement, insofar as it is a passage from one point to another, is a mental synthesis, a psychic and therefore *unextended* process. Space contains only parts of space, and at whatever point in space we take the moving body, we obtain only a position. If consciousness is aware of something more than positions, it is because it holds successive positions in mind and synthesizes them.⁴² Bergson states that here we are faced with a synthesis that is qualitative, a progressive organization of our successive sensations, a *unity* that resembles a phrase in a melody. For him, this is *the idea of motion* that we create when we extract mobility from motion.⁴³

Muhtaroglu, acting on the idea of unity in Bergson's example of melody given above, thinks that such an idea of unity is realized through an *intuition* that accompanies the activity of the mind. According to Muhtaroglu, Bergson argues that truth can be known not through a method based on analysis but through an *intuition* that directly grasps the unity. Because when we hear a song, instead of understanding it by thinking about the consecutive notes one by one, we hear a melody in a state of flow in which the notes intertwine with each other. It is intuition that allows us to grasp this melody holistically.⁴⁴ Making distinctions between different types of intuition, Muhtaroglu defines the type of intuition that leads to the idea of unity as *immediate intuition* after stating that the intuitive comprehension that accompanies reason is a direct, unmediated and rapid comprehension. Stating that this type of intuition is a cognitive intuition, Muhtaroglu gives the example of Archimedes' discovery, which is the source of the laws he found about liquids.

According to legend, King Hieron commissioned a gold crown but suspected the goldsmith had mixed in silver. He asked Archimedes to determine if the crown was pure gold without damaging it. Despite his efforts, Archimedes couldn't find a solution. His wife suggested he relax at the bathhouse. There, Archimedes noticed the water level rose when he entered the tub. This observation led him to realize that an object's volume could be measured by the water it displaced. Archimedes tested his idea by submerging a pure gold ingot and a pure silver ingot of equal weight in water, finding that silver displaced more water than gold. Finally, he submerged the crown and saw it displaced more water than the gold ingot, proving it was not

⁴⁰ Henri Bergson, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness* (Mineola, NY: Dover Publications, 2001).

⁴¹ Bergson, *Time and Free Will*, 110.

⁴² Bergson, *Time and Free Will*, 111.

⁴³ Bergson, *Time and Free Will*, 111-12.

⁴⁴ Nazif Muhtaroglu, *Akılın Üç Yüzü: Eleştirel, Çok-Yönlü ve Yenilikçi Düşünce* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2022), 150.

pure gold. Thus, Archimedes demonstrated that the goldsmith had mixed silver into the crown. Based on this event, Archimedes formulated the principle known today as "Archimedes' Principle" as a result of his experiments on liquids.⁴⁵ Based on this story, Muhtaroglu uses the term *epiphany*, which James Joyce often uses in his works, to clarify what he means by *immediate intuition*. *Epiphany* is when many things that seem ordinary offer very different meanings on a deeper level, allowing one to look at oneself and one's life from a different perspective.⁴⁶ In this case, Archimedes' intuition is a immediate intuition that suddenly appears in a moment of congestion. This also means that it is impossible to predict when a immediate intuition will appear. This is because Archimedes' intuition emerged independently of reason, even though it had a reasoning process that preceded it. In other words, there is a *gap* between the use of reason and this type of intuition, and this gap is overcome by a sudden *leap*.⁴⁷

Muhtaroglu discusses the role of reason and immediate intuition together in scientific discovery through the example of Archimedes and touches upon the relation of the subject with artificial intelligence. According to him, there is a rule-free and unmediated transition between the phenomenon of Archimedes' body overflowing the water in the bathtub and the problem of whether the king's crown is made of pure gold. Therefore, the problem of computer modeling of the immediate intuition that enables the transition between fact and problem creates a distinct difference between human intelligence and artificial intelligence. According to which set of rules will artificial intelligence determine that water is related to this problem, and that the ability of water to change its displacement as much as the volume immersed in it from a set of properties will produce a solution to the problem? In other words, how will it establish such a relation between the crown problem and water?⁴⁸

In explaining this difficulty in modeling intuition, Muhtaroglu draws attention to what we call the "narrowing of the brute search space". Even an algorithm that can try many alternatives in a very short time assumes a bounded space of alternatives. But what range of alternatives will such an algorithm scan if it is not given sufficient criteria to draw boundaries? Muhtaroglu points out that the Archimedes problem is not a well-defined problem space, and that it would be difficult for a *deep learning algorithm* trained with a large dataset to solve this problem. This is because the clue to solve the problem is not an undiscovered pattern in a very large dataset, but an immediate relationship between the mentioned property of water and the crown problem. In this respect, even if the computer is given some guiding rules in terms of a *shortcut algorithm*, these rules will not be sufficient to establish the relationship in question. This is because the Archimedes example points to a completely different type of intuition that enables humans to capture the relationships between seemingly unrelated situations in an instant. Therefore, unless this type of intuition can be explained algorithmically, it can be concluded that humans have an aspect that surpasses computers and artificial intelligence in this respect.⁴⁹

If we continue with the immediate intuition in the Archimedes example, the question of where the intuition is directed and where it finds what it is looking for is an important question in terms of artificial intelligence discussions. When we approach this question from the perspective of transcendental philosophy, we think that the space to which intuition is directed is one and the

⁴⁵ Britannica, T. Editors of Encyclopedia, "Archimedes' Principle", Encyclopedia Britannica <https://www.britannica.com/science/Archimedes-principle> (Erişim 28 Mayıs 2024).

⁴⁶ Muhtaroglu, *Akılın Üç Yüzü*, 173.

⁴⁷ Muhtaroglu, *Akılın Üç Yüzü*, 151-52.

⁴⁸ Muhtaroglu, *Akılın Üç Yüzü*, 203.

⁴⁹ Muhtaroglu, *Akılın Üç Yüzü*, 203-4.

same space as the space constituted by the regulative use of reason. As in Archimedes, the reason, faced with a problem, makes certain constrictions in the solution space in line with the regulative use of reason. Kant's transcendental philosophy provides an important ground for how reason makes such narrowings. However, as we tried to express above, it is extremely important how an intuition such as *immediate intuition*, which operates together with reason, plays a role in this narrowing. Therefore, the fact that reason, which has the idea of unity, can narrow this unity with an intuitive ability reveals the most fundamental difference between human and machine.

Conclusion

In this study, we have addressed the difference between the human mind and artificial intelligence through Kant's idea of unity, based on the regulative use of reason. According to Kant's theory of reason, the regulative function of reason yields principles that guide scientific knowledge but are not constitutive. These principles, combined with the human mind's ability to think intuitively, allow humans to narrow down large problem spaces. This enables many scientific discoveries because it gives humans a distinctive ability to solve problems. When this capability is compared to the computational capabilities of artificial intelligence, a unique situation emerges, highlighting the distinctiveness of the human mind.

Although AI has made remarkable progress in recent years, it lacks the idea of unity and intuitive thinking that the human mind possesses. The problem of "narrowing the brute search space", one of the biggest challenges faced by AI, further illustrates this difference. Additionally, Kant's idea of unity, which facilitates the narrowing of the brute search space, plays a critical role in constructing formal systems. When the human mind designs formal systems to represent all the functions it can compute, it does so through the use of regulative reason. This construction is realized through the formalization of the concept of computability, forming the basis of artificial intelligence. To address the problem of narrowing the brute search space through the regulative use of reason, we have drawn on Bergson's and Muhtaroglu's concepts of intuition. Bergson's notion of instinctive synthesis and Muhtaroglu's notion of immediate intuition are instrumental in explaining the role of the idea of unity, based on the regulative use of reason, in the problem-solving ability of the human mind. Archimedes' immediate intuition, in establishing the relationship between the volume-changing property of water and the king's crown, exemplifies this intuitive thinking.

In conclusion, the difference between the human mind and AI lies in the human ability to grasp the idea of unity and think intuitively. Demonstrating this difference is crucial for understanding the computational challenges faced by AI. The problem of narrowing the brute search space stems from the absence of a formal procedure to define the criteria for narrowing a problem space with very large boundaries. The lack of such a formal procedure makes it impossible for a computer to solve the problem. However, the human mind can narrow this field through the idea of unity and intuitive thinking. This ability shows that humans are not only bound by formal boundaries when solving problems, thereby deepening the rift between the human mind and artificial intelligence.

References

- Aaronson, Scott. "Why Philosophers Should Care About Computational Complexity". *Computability*. ed. B. J. Copeland et al., 261-328. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2013. <https://doi.org/10.7551/mitpress/8009.003.0011>
- Bergson, Henri. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Mineola, NY: Dover Publications, 2001. <https://doi.org/10.2307/2177867>
- Caygill, Howard. *A Kant Dictionary*. The Blackwell Philosopher Dictionaries. Oxford: Blackwell, 2008.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Matematik ve Metazifik: Kitap I: Sayı ve Nesne*. Istanbul: Alfa Kitap, 2012.
- Dean, Walter. *Computational Complexity Theory*. 2015. <https://plato.stanford.edu/entries/computational-complexity/> (Erişim 2 Ağustos 2022).
- Dean, Walter. "Computational Complexity Theory and the Philosophy of Mathematics". *Philosophia Mathematica* 27/3 (2019), 381-439.
- Encyclopedia Britannica. "Archimedes' Principle". <https://www.britannica.com/science/Archimedes-principle> (Erişim 28 Mayıs 2024).
- Friedman, Michael. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.
- Hendricks, Scott. "The Frame Problem and Theories of Belief". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 129/2 (2006), 317-333. <https://doi.org/10.1007/s11098-004-1644-z>
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. trans. Paul Guyer-Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. *Opus Postumum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason: Kritik Der Praktischen Vernunft*. Ankara: Philosophical Society of Turkey, 1999.
- Kant, Immanuel-Mary J. Gregor-Jens Timmermann, eds. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Muhtaroğlu, Nazif. *Akılın Üç Yüzü: Eleştirel, Çok-Yönlü ve Yenilikçi Düşünce*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2022.
- Pylyshyn, Zenon W (ed). *The Robot's Dilemma: The Frame Problem in Artificial Intelligence*. Norwood, New Jersey: Ablex, 1988.
- Sipser, Michael. *Introduction to the Theory of Computation*. Florence: Cengage Learning, 2012.
- Sipser, Michael. "The History and Status of the P Versus NP Question". *Theory of Computing: Twenty-Fourth Annual ACM Symposium: Proceedings*. ed. Rao Kosaraju et al. New York: Association for Computing Machinery, 1992.
- Sipser, Michael. "Beyond Computation: The P vs NP Problem". https://www.youtube.com/watch?v=mSP2y_Y5MLE/ (Erişim 25 Eylül 2023).
- Williams, Garrath. *Kant's Account of Reason*. 2008. <https://plato.stanford.edu/entries/kant-reason/> (Erişim 3 Ağustos 2024).

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Erken Dönem Sûfî Dilinin Bağlarını Birleştirmek: Ebu Tâlib el-Mekkî'de Havâtır

Connecting the Ties of the Şûfî Language in the Early Period:
Khawâṭir in Abū Ṭālib al-Makkī

Hasan AYDEMİR

Arş. Gör. | Res. Asst.

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Sufism
Nevşehir, Türkiye

hasanaydemir@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7507-2792>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 01.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 07.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Aydemir, Hasan. "Erken Dönem Sûfî Dilinin Bağlarını Birleştirmek: Ebu Tâlib el-Mekkî'de Havâtır". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 959-990.
<https://doi.org/10.14395/hid.1507935>

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiçbir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

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

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

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

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

Connecting the Ties of the Şūfī Language in the Early Period: Khawāṭir in Abū Ṭālib al-Makkī*

Abstract

Early Şūfī language displays a dynamic range of expressions shaped by diverse regional and historical influences. This language emerges from discourses that blend the integrity of knowledge and worship with the concept of “faith reaching certainty (yaqīn)”. At the same time, this language deepens through expressions of experiencing and affirming the oneness of God. Developed between the 8th and 10th centuries, this language appears to a certain extent in the Şūfī texts of the period. One example is Abū Ṭālib al-Makkī’s renowned work, *Qūt al-qulūb*, which has an encyclopedic character. *Qūt al-qulūb* extensively addresses the practical aspects of Şūfī piety in detail, offers a systematic expression of spiritual states (aḥwāl) and stations (maqāmāt) focused on human experience, and embodies conceptual expression forms of the Şūfī language. It also explains the “unity-centered language” that evolves across periods, regions, and individuals, uniquely framing the relationship between knowledge, action, and faith. However, studies about Makkī and his work remain limited. Several factors may explain this: including the scattered nature of *Qūt al-qulūb*’s, the assumption that the author is traditionist (Muḥaddith) due to the numerous narrations in his work and its unconventional form, which differs from other Şūfī texts. Therefore, studying the philological aspects like *Qūt al-qulūb*, an heir to earlier knowledge, in comparison with other texts, will clarify the Şūfī language of early Şūfism more. This article aims to analyse the role of the concept of the impulses (*khawāṭir*) in the idea of “tawḥīd”, the central theme of *Qūt al-qulūb*, through a philological approach, and to compare Makkī’s discourses with other Şūfīs’ texts. This article first concludes that Makkī constructs a retrospective view of history, depicting the concept of *khawāṭir* as a product of successive periods, diverse regions, and the language of various Şūfī groups. The article also finds that, unlike other disciplines, Makkī does not engage in a categorical discussion of “quiddity” (māhiyya) regarding *khawāṭir*, due to his idea of “divine manifestation” (tajalliyāt). Instead, he constructs *khawāṭir* with a universal identity: it refers to an impulse that suddenly enters to the heart and prompts action, and it also serves as a general term for impulses that vary in source, essence, and informational value. It also serves as a universal concept, encompassing various types of impulses that play an active role in the formation of states and stations. These central roles grant *khawāṭir* a unifying quality within the diverse contexts of the Sufi tawḥīd language. Additionally, the article explores the link between *Qūt al-qulūb*’s human theme and the concept of *khawāṭir*, concluding that Makkī establishes a close connection between God and humanity through his approach to *khawāṭir*. Impulses enter the human heart from six sources: the lower self (nafs), the devil, the angel, the spirit (rūḥ), the intellect (‘aql), and God. While *khawāṭir* from the spirit and the devil hinder a person from attaining certainty (yaqīn), those from the spirit and the angels aid in reaching it. Impulses from the intellect lie between these forces, tasked with distinguishing among the impulses entering the heart. Makkī refers to this method *tamyīz*, i.e. distinguishing, and bases it on the intellect’s role. Ultimately, *khawāṭir* from God provides a power that enables a person to attain certainty in both knowledge and faith.

Keywords: Şūfism, Early Period, Abū Ṭālib al-Makkī, Tawḥīd, Khawāṭir.

Erken Dönem Sūfī Dilinin Bağlarını Birleştirmek: Ebu Tâlib el-Mekkî’de Havâtir**

Öz

Erken dönem sūfī dili, farklı çağların muhtelif havza ve tavırlarında oldukça dinamik bir ifade çeşitliliğine sahiptir. Bu dilin oluşmasındaki temel etken, bilgi-amel bütünlüğünü merkeze alan söylemlerin imanda ulaşılan kesinlik fikriyle birleşmesidir. Hakk’ın birliğine ve bu birliğin müşahedesine yönelik ortaya çıkan anlatımlar ise bu dilin kullanım zeminini tevhid ilkesine matuf söylemlerle daha da derinleştirir. II./VIII. ila IV./X. yüzyıllar arası gelişen söz konusu yorum gücü, bu dönemin tasavvuf metinlerinde belli oranda mevcuttur. Bunlardan birisi de Ebu Tâlib el-Mekkî’nin (ö. 386/996) *Kütü’l-kulûb* adındaki ansiklopedik bir niteliğe sahip meşhur eseridir. *Kütü’l-kulûb* sadece sūfī dindarlığın pratik taraflarını ayrıntılı olarak ele alması, insanı merkeze alıp hâller ve makamlara ilişkin sistemli bir anlatım sunması ve sūfī dilinin kavramsal düzlemdeki görünür ifade biçimlerine dair eşsiz bir birikim barındırması açısından değil, aynı zamanda dönemler, bölgeler, nesiller arası gelişen vahdet merkezli dilini bilgi-amel-iman ilişkisi çerçevesinde kendine has bir yaklaşımla açıklaması bakımından da yorum gücü tükenmeyen müstesna bir eserdir. Ancak metnin diğer sūfī metinlerinin içerik işleme tutumuna benzemeyip alışılmıştan farklı bir forma sahip olması, hadis literatürüne benzer bir şekilde rivayet ağırlıklı olması ve sembolik dilinin oldukça

* This article is based on the master’s thesis titled “Abu Ṭālib al-Makkī’s Approach of Khawāṭir in Terms of Ethics and Epistemology” prepared under the supervision of Assoc. Prof. Ahmet Murat Özel at Ibn Haldun University in 2022. I would like to thank who shared their thoughts with me about this article.

** Bu çalışma 2022 yılında İbn Haldun Üniversitesi’nde Doç. Dr. Ahmet Murat Özel danışmanlığında hazırlanan ‘Ahlak ve Bilgi İlişkisi Açısından Ebû Tâlib El-Mekkî’nin Havâtir Anlayışı’ adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Bu makale hakkında düşüncelerini benimle paylaşanlara teşekkür ederim.

güçlü olması gibi muhtemel gerekçeler Mekkî ve eseri hakkındaki çalışmaları kısırlaştırmıştır. Bundan dolayı, *Kütü'l-kulûb* gibi kendinden önceki birikimin mirasçısı her metnin filolojik yönünün diğer sûfi metinleriyle mukayese edilerek ortaya konması, erken dönem tasavvufunun yorum gücünü daha belirgin bir hâle getirecektir. Bu amaç doğrultusunda filolojik bir yaklaşımla hareket eden bu makale, öncelikle Mekkî'nin tevhid ilkesini eserinin merkez teması yapan dilindeki havâtır kavramının rolünü analiz eder, sonrasında ondan önceki sûflerin metinleriyle onun eserini mukayese ederek çözümlenmeye çalışır. Makale, ilk olarak, müellifin geriye dönük bir tarih inşasının olduğu ve havâtır kavramının kendisine tevarüsünü bu inşadan hareketle resmettiği sonucuna ulaşır. Buna göre havâtır kavramı, gelişim süreci bakımından birbirini takip eden dönemler, farklı bölgeler ve muhtelif meşreplerdeki sûflerin dilinin yansımalarını bir araya getirerek Mekkî'ye miras kalır. Ayrıca bu makale Mekkî'nin, tecelli düşüncesi dolayısıyla diğer disiplinler gibi kategorik bir mahiyet tartışması yapmadığını, bu doğrultuda müellifin kavramı tümel bir kimlikle inşa ettiğini tespit eder. Nitekim *Kütü'l-kulûb*'da havâtır, kalbe ansızın gelip kişiyi harekete geçiren; kaynağına, mahiyetine, niteliğine, bilgi değerine göre çeşitlenip sınırsız bir veri alanına dönüşen ve hâller ile makamların oluşumunda etkin bir rol oynayan farklı türlerdeki ilkâların hepsini kendinde toplayan bir kavramdır. Havâtır kavramının merkezî bu rolü ona sûfi tevhid dilinin çeşitlenen bağlamlarını birleştiren bir nitelik kazandırmıştır. Son olarak *Kütü'l-kulûb*'da insan temasından hareketle Hakk'ın insanla, insanın da Hak ile olan ilişkileri neticesinde ortaya çıkan sûfi dilinin, havâtır söz konusu olduğunda temayüz eden kavramsal ifade karşılıklarını göstermesi bu makalenin diğer bir sonucudur. Telkin ettiği hatırlar sebebiyle nefis, kişinin Hakk'a ulaşmasına engel olan bir perdeyken ruh ise kişinin Hakk'a varmasına yardım eden bir destekçi olarak konumlanır. Teklîfin illeti ve temyiz mahalli olan akıl ise işlevini, kalbe gelen ilkânın bilgiye dönüştürülmesinden önce yerine getirir. Hem bütün hatırların geldiği bir mevzi hem de Hakk ile kul arasındaki özel muamelenin gerçekleştiği bir mecra olması açısından kalp, *Kütü'l-kulûb*'un sözünü ettiğimiz dilinin inşa edildiği bir temeldir. Mekkî'nin hakikate erişmek olarak mana verdiği tevhid hedefi de ancak yakîn hatırlarından zuhur eden bilgi/iman kesinliğinin, velayetin tecelli edildiği bir kalpte yer edinmesiyle gerçekleşir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Erken Dönem Tasavvufu, Ebû Tâlib el-Mekkî, Tevhid, Havâtır.

Giriş

II./VIII. yüzyılın başlarından itibaren nesiller arası bir süreklilikle gelişen sûfi dili, farklı bölgelerin çeşitli meşrep ve tutumlarıyla yeni bağlamlar kazanarak tekâmül eder. Başlangıçta niyetin sağlamlığını ve bilgi-amel bütünlüğünü telkin eden bir anlayıştan destek alan bu yorum dili, önce *marifet* hakkındaki söylemlerle, ardından marifetin elde edilmesiyle ortaya çıkan ve imandaki kesinliği ifade eden *yakîne* ilişkin anlatımlarla, sonrasında bilgi-amel-iman ilişkisinin tezahürü olarak Hakk'ın birliği ve bu birliğin müşahedesi anlamına gelen *vahdet* fikriyle derinlik kazanır. Sûfler Hakk'ın birliğine matuf anlatımların her bir bağlamını vahdet ilkesinden hareketle birleştirir. Böyle olunca "sûfi dili" diye sözünü ettiğimiz ifade, varlık kazanan her tür olay ve durumda Hakk'ı birleyen bir mefhumu temsil eder hale gelir. Bu bakımdan erken dönem tasavvufunun her metni, etkisini üzerinde oldukça güçlü bir şekilde hissettiren tevhid ilkesi merkezli bu dile belli ölçüde ayna olur.

Günümüze ulaşan tek eseri¹ *Kütü'l-kulûb*'da söz konusu muhayyileye ayna olan Mekkî, ansiklopedik bir hacme sahip kitabıyla sûfi dilinin bütün yönlerini yansıtan bir müellif; sûflerin söylemlerini gelişigüzel bir seçkiden ileri taşıyan, kendi yorum diliyle mezceden ve kavramların anlam zeminlerini genişleten bir zihindir. Onun bu yönü eserinde de kendini belli eder. Nitekim *Kütü'l-kulûb* hâller ve makamlar meselesini sistemli bir şekilde konu edinmesi; zikirler, virdler, ibadetler gibi sûfi dindarlığın günlük hayattaki pratik uygulamalarını ayrıntılı olarak işlemesi; ayrıca sûfi bilgi edinimi, onun işlenişi, muhasebesi hakkında kapsamlı anlatımlar içermesi açısından da verimli bir metindir. Bunun yanı sıra nefis, ruh, akıl ve kalp unsurlarının her birinin Tanrı-insan ilişkisindeki rollerini açığa çıkarması; döneminin ilim anlayışlarını, tasniflerini ve tasavvufun bunlar arasındaki yerini belirginleştirmesi ve daha da önemlisi ele aldığı bütün

¹ Araştırmaların geldiği nokta itibarıyla *İlmu'l-kulûb*'un Mekkî'ye nispeti doğru olmadığı için sadece *Kütü'l-kulûb*'u esas aldık. Nitekim İranlı araştırmacı Purcevâdî argümanlarıyla birlikte çeyrek asır öncesinden bu hususu tespit eder; bk. Nasrullah Purcevâdî, "Bâzmândeâh-yi Kitâb-i 'el-İşâre ve'l-ibâre'-i Ebû Sa'd Hargûşî der Kitâb-i 'İlmu'l-kulûb'", *Ma'arif* 15/3 (1999), 34-41. Ardından Japon araştırmacı Yazaki oldukça didaktik ve kapsamlı bir şekilde ele aldığı bu tartışmayı, *İlmu'l-kulûb*'un Mekkî'ye nispet edilemeyeceğine ilişkin bir sonuca varır; bk. Saeko Yazaki, "A pseudo-Abu Talib al-Makki?: the Authenticity of 'Ilm al-qulub", *Arabica* 59/6 (2012), 650-684.

meseleleri bilgi-amel-iman bütünlüğü neticesinde ortaya çıkan vahdet anlatısıyla bütünleştirmesi bakımından ayrıcalıklı bir eserdir. Böylece kitapta her kavram, vahdet ilkesi etrafında şekillenen ve anlam kazanan bir hüviyete kavuşur.

Mekkî'nin bu genişletici ve üretici kabiliyeti havâtır kavramına da yansır. Hatta havâtır bir kavram olmaktan öteye taşıyarak ona; sûfî dilinin insana, âleme ve varlığa bakan bütün yönlerine ilişkin bağları birleştiren anahtar bir rol yükler. Nitekim *Kütü'l-kulûb*'da havâtır, kalbe ansızın gelip kişiyi harekete geçiren; kaynağına, mahiyetine, niteliğine, bilgi değerine göre çeşitlenip sınırsız veri alanına dönüşen câmi bir hüviyet olarak temayüz eder. Hâller ve makamların oluşumundan Hakk'ın insana muamelesine ilişkin söylemlere kadar daha birçok meseleye ilişkin anlatımlarda bu kavram kendine yer bulur. O bakımdan havâtırın hâkim bir kavram olduğunu bu kadar kuvvetle işleyen ikinci bir metinden söz edemeyiz.

Günümüzde *Kütü'l-kulûb*'a ilişkin tasavvuf tarihini ilgilendiren bazı akademik çalışmalar yapılmış olsa da havâtırın sözünü ettiğimiz bu rolü öne çıkarılmaz. Biri 1976 diğeri 1991 yılında olmak üzere Edinburgh Üniversitesi'nde yazılan iki farklı doktora tezinde Mekkî'nin biyografisine ve genel tasavvuf görüşüne yer verilmiştir. Havâtırla ilgili kısa iktibaslar yeterli olmasa da bu çalışmaların ilk olmaları onları önemli kılmıştır.² Bunlardan hemen sonra Richard Gramlich'in *Kütü'l-kulûb*'u Almanca'ya çevirip havâtır bölümünde geçen kavramların *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* ve *Avârifü'l-ma'ârif*'teki karşılıklarını dipnotta vermesi, eserin sonraki dönemle irtibatını göstermesi açısından oldukça verimlidir.³ Hemen ardından Atatürk Üniversitesi'nde Hüseyin Çertel'in Mekkî'nin genel tasavvuf düşüncesi üzerine yazdığı doktora tezi, havâtırı anlamlı bir şekilde müellifin insan fikriyle özdeşleştirmesi bakımından dikkat çekicidir.⁴ Sonraki yıllarda Saeko Yazaki Mekkî'nin biyografisine, genel tasavvuf düşüncesine ve çağdaşlarıyla mukayesesine ilişkin kapsamlı bir çalışma ortaya koyar. Yazaki'nin *Kütü'l-kulûb*'un havâtır meselesi için tahsis edilen 30. bâbının bazı kısımlarını İngilizceye çevirmesi ve Gramlich gibi, ilgili gördüğü karşılıkları dipnotlarla genişletip açıklamalar yapması oldukça dikkat çekicidir.⁵ Aynı yıllarda Harith bin Ramli'nin Oxford Üniversitesi'nde yazdığı doktora tezinde Mekkî'nin bilgi anlayışına odaklanması ve havâtırın bilgi edinimine kaynaklık eden rolüne oldukça geniş bir yer ayırması, çalışmaya diğerlerine nazaran özel bir konum kazandırmıştır.⁶ Çalışmamız da Mekkî'nin bilgi anlayışı ve insan fikri hususunda bu akademik literatürün bıraktığı birikime yaslanır ve onlara eklenir. Ancak havâtır özelinde müellifin tevhid dilini önceleme açısından onlardan farklılaşır. Nitekim Mekkî'nin tevhid anlatısında havâtır kavramının rolünü irdelemek, bu makalenin temel hedefi ve özgün yanıdır. Filolojik bir yaklaşımı önceleyerek havâtırın kavramsal karşılıklarına eğilen çalışma, *Kütü'l-kulûb*'un içerik tahlilini ve diğer metinlerle mukayesesini esas alması itibarıyla yöntemler arası geçişlerle ilerler. Bu doğrultuda makale ilk olarak Mekkî'nin havâtır kavramı üzerinden yaptığı geriye dönük tarihi inşayı açığa çıkarmayı hedefler. Tasavvuf tarihinin ilk evreleriyle Mekkî arasındaki dönemi kuşbakışı tasvir ederken modern üst kurgulardan hareketle değil, eserin kendi iç dinamiğinden, yani havâtır kavramı üzerinden dönemler, bölgeler ve

² M. A. Mohamed Shukri, *The Mystical Doctrine of Abū-Ṭālib al-Makkī as Found in His Book Qūt al-Qulūb* (Edinburgh: The University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1976); W. Mohammed Amin, *An Evaluation of the Qūt al-qulūb of al-Makkī with an Annotated Translation of His Kitāb al-tawba* (Edinburgh: The University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1991).

³ Richard Gramlich, *Die Nahrung der Herzen: Abū Ṭālib al-Makkīs Qūt al-Qulūb: eingeleitet, übersetzt und kommentiert* (Stuttgart: Franz Steiner, 1992).

⁴ Hüseyin Certel, *Ebū Ṭālib el-Mekkî'de Tasavvufi Yaşayış* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993).

⁵ Saeko Yazaki, *Islamic Mysticism and Abū Ṭālib al-Makkī: The Role of the Heart* (New York: Routledge, 2013).

⁶ Harith Bin Ramli, *A Study of Early Sufism in Relation to the Development of Scholarship in the 3rd/9th and 4th/10th Centuries A.H./C.E.: With Special Reference to Knowledge and Theology in the Qūt al-qulub of Abu Talib al-Makki (d. 386/996)* (Oxford: University of Oxford, Doktora Tezi, 2011).

meşrepler arası ilişkiyi birleştirir. İkinci olarak “Havâtır nedir?” gibi temel bir sorunun cevabını aramak amacıyla müellifin söylediği nitelik ve tasnifleri irdeler. Tümel bir kavramın nitelik ve tasniflerinin *Kûtü'l-kulûb*'un sûfî diline bakan yönlerini böylece açığa çıkarmaya odaklanır. Son olarak bu çalışma müellifin Tanrı-insan ilişkisi bağlamında kalp, nefis, ruh ve akıl unsurlarıyla havâtır arasında kurduğu irtibatı izhar etmeyi hedefler. Böylece yakîn havâtırını kalp, nefis ve şeytan havâtırını nefis, ruh ve melek havâtırını ruh, akıl havâtırını da akıl başlıkları altında ele alır. Bu doğrultuda çalışma, Mekkî'nin yorum dilinin kendi iç bağlamlarında havâtırın rolüne görünürlük kazandırmayı amaçlar.

1. Mekkî'nin Devraldığı Miras: Havâtırın Dönemler, Bölgeler ve Nesiller Arası Seyri

Günlük dildeki anlamıyla İslam öncesi dönemden beri kullanılan havâtır⁷ III./IX. yüzyılın başlarından itibaren tıp,⁸ felsefe,⁹ kelam¹⁰ ve tasavvuf gibi disiplinler tarafından bünyesinde farklılıkları barındırarak kavramsal ifadelerle birlikte kullanılır. Elimizdeki kaynaklara göre sûfîlerin havâtır kavramını kullanmaya başlaması Haris el-Muhâsibî'ye dayanır. Ancak Mekkî havâtır hakkında konuşmaların II./VIII. yüzyılda Hasan-ı Basrî'nin meclislerinde başladığını söyler.¹¹ Hatta bununla da yetinmeyip Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 341/952) *Tabakâtü'n-nüssâk* adındaki günümüze ulaşmayan eserinden hareketle tasavvuf ilminin önce Basra'ya, sonra Horasan ve Şam'a, sonrasında da Bağdat'a intikal ederek son bulduğunu ifade eder.¹² Mekkî bu sözü sadece benimsemekle kalmaz ayrıca havâtır gibi kavramlar başta olmak üzere bütün söylemlerine yedirir. Nitekim *Kûtü'l-kulûb*'da bütün anlatılar bu dört merkez göz önünde bulundurularak işlenir. “Basralı, Horasanlı, Şamlı, Bağdatlı” gibi nitelemelerin sıklıkla kullanılmasından anlaşılacağı üzere bölgeden bölgeye değişen meşreplerin dindarlık anlayışı arasındaki çeşitlenmeye karşı müellifin zihni oldukça açıktır.

⁷ Havâtırın kavramsal karşılığını hicrî üçüncü asrın başlarına, günlük dildeki kullanımını ise İslam öncesi döneme götürmek mümkündür. Câhiliye Dönemi şairi Hidâs b. Züheyr el-Âmirî deve hakkındaki bir şiirinde havâtırı “düşünce” anlamında kullanır; bk. Hidâs b. Züheyr el-Âmirî, *Şîru Hidâs b. Züheyr el-Âmirî*, ed. Yahyâ el-Cubûrî (Dimeşk: Matbûâtu Mecmâi'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk, 1986), 53. Ayrıca, havâtırın Mekkî öncesi dönemden itibaren gündelik kullanımıyla yaygın bir ifade olduğu lügatlerden anlaşılmaktadır. Söz gelimi Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791) *Kitâbü'l-ayn*'ında havâtırı birçok anlam çerçevesinde tanımlar. Bu anlamlardan birisinin şeytanın kalbe ulaştırdığı vesvese, diğerininse insanın aklına gelen herhangi bir düşünce olduğunu ifade eder; bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, ed. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetül-Alemi lil-Matbuat, 1988), 4/213-214. Sonraki dönemlerde sözlük yazarları da el-Ferâhidî'nin verdiği bu anlamları devam ettirir.

⁸ Müslüman hekimlerin havâtır kavramını kullanış biçimi antik geleneğin tıp anlayışının bir ürünüdür. Alî b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861) Galen tıbbından hareketle yazdığı eserinde zihinde oluşan problemleri incelerken havâtır, zihnin ön kısmında (dimağda) oluşan bir hastalık türü olarak niteler; bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Sehl Rabben et-Taberî, *Firdevsu'l-hikme fi't-tıbb*, ed. Muhammed Zübeyr es-Siddîkî (Berlin: Matba'a-i Âftâb, 1928), 82-83. Huneyn b. İshâk da (ö. 260/873) Galen'in kitabını çevirirken söz konusu zihinsel bozukluğu benzer şekilde havâtır olarak tercüme eder; bk. Galen, *Commentary on the Hippocratic Epidemics*, ed. Uwe Vagelpohl (Berlin: Walter De Gruyter, 2014), 362. Yine bu dönemlerden itibaren daha birçok tıp eserinde havâtırın melankoli gibi zihinsel hastalıklarla beraber zikredildiği görülmektedir.

⁹ Müslüman filozofların havâtır kavramına yüklediği anlamlar da antik Yunan felsefe geleneğinin bir çıktısıdır. Ya'küb b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866 [?]) havâtırı düşünce-eylem irtibatı çerçevesinde düşüncenin ön koşulu olarak değerlendirir; bk. Ya'küb b. İshâk el-Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 264. Ardından Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) -Aristo'yu işaret ederek- mantık biliminin akıl edilebilen manaların ve havâtırın araştırılmasından ibaret olduğunu ifade eder; bk. Sahbân Halifât, *Menhecû't-tahlîl'l-lugavî el-mantıkî fi fikri'l-arabî el-İslâmî (en-Nazariyye ve't-Tatbîk)* (Amman: Külliyyetü'l-Ulûmî'l-ictimâiyye ve'l-insâniyye el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 2004), 349. Sonrasında Fârâbî insanın tabii olarak zihnine gelen havâtır anlamaya çalıştığını ifade eder; bk. Fârâbî, *Felsefetü Aristotalis*, ed. Muhsin Mehdî (Beyrut: Lecnetü'l-İhyâi't-Türâsî'l-Felsefî el-Arabî, 1961), 60.

¹⁰ İnsanın iradesi ve özgürlük problemi çerçevesinde havâtır kavramını ele alan kelam âlimleri kendi aralarında farklı ve çeşitli görüşler belirtir. Mesela Mu'tezilî düşünürler kendi içlerinde, havâtırın geldiği kaynağa ve onun mahiyetine ilişkin muhtelif görüşler beyan eder. Bu tartışmalar ise Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve 'Abdulkâhîr el-Bağdâdî vasıtasıyla günümüze ulaşır; bk. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 593-595; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usulü'd-din*, ed. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 43-45.

¹¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, ed. Mahmûd İbrâhîm Muhammed er-Rıdvânî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2017), 1/364, 416.

¹² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/447-448.

Bölgesel geçişlere dayalı bu yorum, erken dönem süfîlerinde sıklıkla rastladığımız tasavvufun menşeiini ilk asırlara götürme, kendi ilimlerinin özünün ilk asırlardan beri var olduğunu gösterme çabasının bir ürünü olarak görülebilir. Ancak bu yaklaşım biçimi havzalar arası farklılığı yansıtması, dönemler arası gelişimi göstermesi ve nesiller arası zihniyet sürekliliğini açığa çıkarması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Günümüzde II./VIII. ila III./IX. yüzyıllar arasındaki tasavvufun seyri meselesi “zühtten tasavvufa geçiş” gibi tümdengelim yaklaşımıyla çözümlenmeye çalışılır. Fakat bu yaklaşımın, söz gelişi II./VIII. yüzyıla ilişkin herhangi bir konuyu “züht” başlığının izin verdiği anlam zeminine hapsetmesi gibi birçok indirgemeci çıkmazları bulunur. Ancak Sviri'nin de dediği gibi erken dönem tasavvufunun dokusu bu paradigmanın izin verdiği kadar çok daha çeşitlidir.¹³ Mekkî'nin inşasından hareket edecek olursak Sviri haklı görünmektedir. Aksi hâlde bu paradigma Mekkî gibi süfî müelliflerin söylemlerini, çıkmaza girdiği vakit -ister bir meşrep olsun ister münferit bir figür isterse herhangi bir kavram- ya toptancı bir şekilde reddeder ya görmezden gelir ya da bu kalıp altında eritir. Dolayısıyla Mekkî'nin bu geriye dönük inşası, bölgeler arası farklılaşmayı açığa çıkarması ve nesiller arası sürekliliği göstermesi açısından modern araştırmacılara ışık tutabilir. Şimdi havâtır kavramının Mekkî'ye tevarüsünü, onun bu inşasından hareketle inceleyelim:

Mekkî'nin söz konusu anlatımına göre havâtır hakkında ilk konuşmaların merkezi Basra, zaman dilimi II./VIII. yüzyılın başları, önderleri ise Hasan-ı Basrî ve onun sohbetlerinde bulunan Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748), Muhammed b. Vâsi (ö. 123/741), Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744), Eyyüb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Ferkad es-Sebâhî ve Abdulvâhid b. Zeyd (ö. 177/793) gibi isimlerdir.¹⁴ Fakat burada Hasan-ı Basrî'nin önder olarak kabul edilmesi, tasavvufa temel bulma çabasının bir ürünüdür. Nitekim Hasan-ı Basrî'nin bir disipline önder olarak kabul edilmesi, İslam düşüncesinin ortak bir temayülüdür. O yüzden Mekkî'nin bu ifadesini, havâtırın teknik anlamının hicrî birinci asırdan beri kullanılıyor oluşuna değil, ilham/vesvese, niyet, lemem gibi kalbe gelip kişiyi eyleme sevk eden ilkâların o dönemde konuşulmaya başlamasına yormalıyız. Yani bu tarihlerde havâtır kavramsal ifade karşılığını bulmasa bile öz itibarıyla konuşulmaya, gündeme gelmeye başlar.¹⁵ Nitekim müellifin Hasan-ı Basrî söz konusu olduğunda anlattığı, irade-havâtır ilişkisinden hareketle kişinin eylemlerindeki özgürlüğü ve teklife bakan yönü çerçevesinde şekillenir. Buradan hareketle Mekkî, kişiyi eyleme sevk eden bir faktör olarak havâtırın, bireyin iradesi

¹³ Sara Sviri, “Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism”, *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe): Enseignement, formation et transmission*, ed. Geneviève Gobillot-Jean-Jacques Thibon (Beirut: Presses de l'Ifpo, 2012), 31-32.

¹⁴ Hasan-ı Basrî'nin Basra'daki konumu ve süfî öncü isimlerle olan irtibatı için şu çalışmaya bu gözle tekrar bakılabilir. Suleiman Mourad, *Early Islam between Myth and History: Al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship* (Leiden: Brill, 2006), 60-120.

¹⁵ F. August G. Tholuck, Alfred von Kremer, Reinhart Pieter Anne Dozy gibi 1800'lü yılların; Reynold A. Nicholson, Louis Massignon, Marshall G. S. Hodgson gibi 1900'lü yılların; Sara Sviri ve Christopher Melchert gibi günümüz araştırmacılarla gündemde tutulan “zühtten tasavvufa geçiş” temasının çıktılarını tartışmak bu çalışmanın amacı değildir. Ancak bu küçük başlıkta yaptığımız gibi herhangi bir tasavvuf istilahının kronolojik olarak tasavvuf eserlerinde aldığı farklı pozisyonları takip ederek söz konusu “geçiş” temasını yeniden sorgulayabiliriz. Fakat bir süfî istilahının dönüşüm seyrini yine sadece bir eserden hareketle izlemek, günümüz araştırmacılarını anakronik çıkarımlara düşürebilecek oldukça tehlikeli bir tutumdur. Mesela burada yalnız *Kütü'l-kulûb*'u referans aldığımızda, henüz meşrepler arası ayrışmanın net olmadığı ve disiplinlerin birbirinden farklılaşarak oluşmadığı bir zaman diliminde Hasan-ı Basrî'nin bugünkü anlamıyla süfî olduğunu düşünmek anlamlı değildir. Çünkü erken dönem müelliflerin bu gibi tutumları, kendi ilimlerine tartışma yaratmayacak bir dayanak bulma çabası olarak görünmektedir. O yüzden kavram tarihçiliği açısından Hasan-ı Basrî'nin, tasavvuf ilminin “öncü” bir ismi olarak nitelendirilmesi daha doğrudur. Nitekim tarihi kaynaklara bakılırsa Hasan-ı Basrî'nin yaşadığı yıllarda “süfî” kavramı yün giyinip bireysel züht tavrı takınan kimselerden başkası için kullanılmıyordu. Yani o dönemde süfî tabiri zahitler için kullanılmıyordu. Benzer şekilde Mekkî'nin, havâtır hakkındaki konuşmaları Hasan-ı Basrî'yle başlatmasından hareketle bu kavramın teknik karşılığının bu dönemde kullanılmaya başlandığı fikrine varmak, tıpkı onun süfî olduğunu söylemek kadar sorunlu bir çıkarımdır. Bu tehlikeden kurtulmak ise tek bir eserle değil, metinlerin disiplinler arası karşılaştırmalı analizlerini yapmakla, buradan hareketle bölgesel farklılaşmaları gündemde tutmakla ve tarihin kronolojik ilerleyişinin kaçınılmaz gerekliliklerini göz önünde tutmakla ancak mümkündür.

dışında gerçekleşip gerçekleşmediği ve bu eylemlerden ötürü kişinin sorumlu olup olmadığı meselesinin Hasan-ı Basrî'nin gündeminde olduğunu belirtir. Hatta Mekkî, Amr b. Ubeyd'in havâtır-irade meselesinde Hasan-ı Basrî'ye karşı çıkmasının bir hata olduğunu *Kütü'l-kulûb*'un havâtır bölümünde söyler.¹⁶ Çünkü Hasan-ı Basrî'ye göre ister hayır ister şer nitelikli hâtırlar olsun hepsi Allah'ın mutlak iradesi altında ortaya çıkar. Mükellef kişi ise bu hâtırlar dolayısıyla değil, eylemleri sebebiyle ya mükâfatlandırılır veyahut cezalandırılır. Hasan-ı Basrî kişinin havâtırın ortaya çıkmasında bir dahlinin olmadığını fakat onları birbirinden ayırıştırma ve onlar arasında seçim yapma iradesinin mevcut olduğunu düşünür.¹⁷ İşte söz konusu bu seçim yapabilme iradesinden hareketle Mekkî, Hasan-ı Basrî ve onunla irtibatlı isimlerin havâtır meselesi açısından diğer bölgelerden ayırıcı bir tavrının olduğunu söyler. Nitekim Basralılar, kişinin bilinçli bir şekilde hâtırları birbirinden ayırt etmesini farz saymasıyla diğer bölgelerden ayrılır. Bu anlayışa göre havâtır niyetin başı, niyet de eylemin başı olduğu için hâtırlar hakkında fikir sahibi olmak herkesin üzerine farz kılınan bir ilimdir.¹⁸

Mekkî'nin inşasına göre havâtır hakkındaki konuşmalar Basra'dan sonra Şam'a intikal eder. Müellif bu bölgenin önderi olarak Şam'da uzun süre yaşayıp orada vefat eden İbrahim b. Edhem'i (ö. 161/778 [?]) ve sonrasında Yusuf b. Esbât (ö.?), Huzeyfe el-Mer'âşî (ö. 207/822), Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830), Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 239/853) ve Ahmed b. Ebü'l-Havârî (ö. 246/860) gibi isimleri gösterir. Bu meşrebe göre ameli ifsat edebilecek afetlerden olan nefis ve şeytan havâtırını bilmek her kişi üzerine farzdır. Bu da amellerde ihlasın farz oluşundan dolayıdır.¹⁹ Görüleceği üzere Basra'da vurgulanan hâtırlara karşı dikkat telkini, Şam'da da kendine yer bulur. Şam'ın burada hâtırlara karşı ihlası öncelemesi ise bu bölgenin ayırt edici bir yönüdür. *Kütü'l-kulûb*'da Şam, zühd ilkesi doğrultusunda nefisten ve şeytandan gelenlere karşı teyakkuz hâlinde olma düşüncesiyle ve *verâ* anlayışı doğrultusunda gıdanın kalbe bıraktığı tesiri hâtırlarla anlama fikriyle öne çıkarılır.²⁰ Ayrıca Mekkî'nin nesiller boyunca vurgulanacak olan havâtır için "Kur'an-ı Kerim ve sünnetten bir şahid getirme" tutumunu Şam'ın önemli bir figürü olan Dârânî'ye nispet etmesi, dönemler ve bölgeler arası ilişkiyi göstermesi açısından dikkat çekicidir.²¹

Kütü'l-kulûb'daki anlatıma göre Horasan, havâtır temyiz etmeye ilişkin kendinden önceki söylemleri yeni bir anlayışla derinleştirir. Mekkî Horasanlıların bir kişinin kalbine gelenleri kendi zannıyla nassa bakarak ayırıştırmasını doğru görmediklerini belirtir. Çünkü kalbe gelen bir hâtır ya amel ya da itikada taalluk eden bir meseledir ki, kişi bu durumda tek başına âciz kalabilir. O

¹⁶ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/359-362. Mekkî'nin buradaki sözleri, tarihî kaynaklarda da meşhur bir aktarımdır. Nitekim Hasan-ı Basrî'yle beraber Allah'ın iradesi, insanın eylemlerindeki istenci ve kader gibi konuların gündeme geldiği hatta Mu'tezile mezhebinin onun bu fikirlerinden ayrışan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi isimler aracılığıyla teşekkür ettiği genel bir kabuldür.

¹⁷ Mekkî'nin Basra'da Hasan-ı Basrî'nin meclislerinde birçok öğrencisiyle beraber havâtırın mevzu edildiğine ilişkin vurgusu için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/364, 416. Ayrıca Mekkî'nin Hasan-ı Basrî'nin meclislerinde kişinin özgürlüğünü, onu eyleme sevk eden amelleri, iyiliğin ve kötülüğün kaynağını, Allah'ın iradesinin kulun iradesine bakan yönünü ele aldığı hakkındaki ifadeleri için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/358-362.

¹⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/364.

¹⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/363.

²⁰ Şam ve önderleri hakkında sunulan fragmanlar hâlindeki kesitler için ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/114, 363; 2/830-831, 838; 3/1723. Müellifin yaşadığı asra kadar yazılan "kitâbü'z-zühd" literatüründen bile oldukça güçlü bir zühd tasavvuruna sahip olan *Kütü'l-kulûb*'un, içerik analizine ve mukayeseli okumaları hakkında yapılacak olan nitelikli araştırmalar, zühd-havâtır ilişkisini de aydınlatacaktır.

²¹ İki şahid meselesi, tasavvuf kaynaklarında sıklıkla havâtır ile zikredilen ve günümüz akademik çalışmalarında sıklıkla dillendirilen bir fenomendir. Kalbe gelenlerin sıhhatine ilişkin Kur'an-ı Kerim ve sünnetten bir delile ihtiyaç duyulduğuna ilişkin ifadelerin ilk görünüşleri, Ebû Süleyman ed-Dârânî ile karşımıza çıkar. Dârânî'nin bu sözüne Mekkî ve birçok sûfi müellif atf yapar; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/462; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ed. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Beyrut: Dârü'l Minhâc, 2017), 133; Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye: İlk Zâhid ve Süffler*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 41.

yüzden havâtırın iyisini kötüsünden ayırt etmek üzere zamanının en bilgin kişisine danışması gerekebilir. Mekkî ayrıca Horasanlılar arasında bu görüşe önderlik edenin Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) olduğunu ifade eder.²² Tarihî kaynaklara baktığımızda da müelliflerin Horasan'ın Nîşâbur, Merv, Herat ve Belh bölgelerindeki sûfilerden verdikleri rivayetler, Mekkî'nin havâtırın kendine intikaline ilişkin yaptığı inşayı destekler. Nitekim Ebû Tûrâb en-Nahşebî (ö. 245/859) ve Ebû Hafs el-Haddâd'ın (ö. 260/874) havâtırın muhasebesine dair söyledikleriyle Mekkî'nin Horasanlı sûfilere atfettiği düşünceler birbiriyle uyumludur.²³ Öyle anlaşılıyor ki Horasanın birçok bölgesinde nefsin olumsuz etkilerinden ötürü havâtıra karşı muhasebe fikrini önceleyen ihtiyatlı bir dil nesiller arası süreklilikle gelişim göstermiştir.

Mekkî'nin inşasına devam edecek olursak Basra, Şam ve Horasan'dan sonra havâtır hakkındaki konuşmalar, son olarak sûfiler eliyle Bağdat'a taşınır. III./IX. yüzyılın başlarından itibaren geniş bölgelerde çeşitli meşreplerle yayılım gösteren Basra, Şam ve Horasanlı sûfiler, havâtıra ilişkin ilmi kendi dillerinin bir ürünü olarak Bağdat'a intikal ettirir.²⁴ Vâkiâ, Bağdat'ın sonraları ilmî ve kültürel anlamda bir cazibe merkezi hâline gelmesi bu intikalin seyrini doğrular. Bağdat, havâtıra dair yazılı birikimin ilk örneklerinin telif edildiği, kavramın teknik anlamları çerçevesinde geniş kuramların geliştirildiği ve Cüneyd el-Bağdâdî etrafında bu düşüncelerin belirleyiciliğinin tezahürü bakımından önemi haiz bir merkezdir. Kronolojik olarak ilerlersek Bağdat'ta ilk olarak Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) havâtıra ilişkin güçlü birikimiyle karşılaşırız. *er-Ri'âye* adlı eserinde havâtıra *riayet* esasını geliştirirken aynı zamanda ona sûfî bilgi dilinin bir ürünü olarak marifete ulaşmada anahtar bir rol yükler.²⁵ Muhâsibî'ye kadar sûfî muhasebe ve bilgi düşüncesine ilişkin anlatılarla temayüz eden havâtır söylemlerine Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 286/899), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Hallâc-ı Mansur (ö. 309/922) gibi Bağdatlı birçok sûfî tarafından kolektif yorumlar eklenir. Bu yorumlar ise havâtır hakkındaki söylemlerin dönüşerek geliştiği kritik bir evrede gerçekleşir. İşte muhtemelen bu isimlerin, insana ve varlığa ilişkin fikirleri tevhid ilkesinde bütünleştirmesi nedeniyle Mekkî, bu bölgeyi ve dönemi bir zirve şeklinde temellendirir. Söz gelişi *Kitâbü's-sıdk* adlı eserinde hâtırlara karşı güçlü bir muhasebe fikriyle karşımıza çıkan Harrâz'ın, *el-Keşf ve'l-beyân* adlı risalesinde havâtır velâyet-nübüvvet ilişkisi çerçevesinde yorumlaması bunun ilk örneklerindedir.²⁶ Benzer bir tavırla çağdaşı Cüneyd el-Bağdâdî hem hâtırların temyiz edilmesi gerektiğine ilişkin bir vurguyla *Edebü'l-müftekir ilallâh* adındaki risalesini yazması hem de *Kitâbü'l-fenâ* adlı risalesiyle fenâ hâlinde kişinin her şeyle alakasının kesilmesinden dolayı kalbine Allah'tan başkasının hâtır gönderemeyeceğini belirtmesi, sözünü ettiğimiz derinlik kazanan tevhid odaklı dilin bir

²² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/365. Sonraki dönemlerde havâtırın şeyhe arzı şeklinde anılacak olan bu hususun tek tip örneklerini IX./III. yüzyılda da görmek mümkündür. Ayrıca İbn Mübârek'in zühde ilişkin eserinde kalbe biri melekten diğeri şeytandan olmak üzere iki "lemme/ses" geleceğini ifade etmesi bu zihniyet devamlılığını göstermesi açısından dikkat çekicidir; bk. Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühd ve'r-rekâik*, ed. Ahmed Ferid (Riyad: Dâru'l-Mî'râc, 1995), 2/835.

²³ Ebû Tûrâb en-Nahşebî kalbe gelen hâtırları düzeltmekten daha fayda sağlayan bir ibadetin olmadığını ifade eder; bk. Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 82. Ayrıca Ebû Hafs el-Haddâd, fiillerini ve sözlerini kitap ve sünnetle ölçmeyen, kalbine gelen hâtırları ayırtmıyan birinin adının ricâl divânından silineceğini söyler bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 144.

²⁴ Havâtır kavramı açısından Mısır ve Mâverâünnehir bölgeleri bu inşada kendine yer bulmaz. Hatta *Kütü'l-kulûb*'daki tasavvuf bağlamlarında bu iki bölgeden hiç söz edilmez. Her ne kadar Zünnün el-Misrî ara sıra eserde kendine yer bulsa da havâtır kavramına ilişkin söylemleri bulunan Hakîm et-Tirmizî'ye (ö. 298/910) ise hiç yer verilmez. Muhtemelen Cafer el-Huldî gibi Mekkî de Tirmizî'nin 'hakîm' lakabı çerçevesindeki kazandığı farklı statüsü itibarıyla onu eserine almamaktadır. Huldî'nin Tirmizî hakkındaki sözü için bk. Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 279.

²⁵ Muhâsibî havâtır kavramına bütün eserlerinde yer vermesine karşın özellikle *er-Ri'âye* adlı eserinde müstakil bir başlık açmasıyla öne çıkar; bk. Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkullâh*, ed. Abdulkadir Ahmet Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 92-101.

²⁶ Ebû Saîd el-Harrâz, *Resâ'ilü'l-Harrâz*, ed. Kâsım es-Sâmerrâî (Bağdat: Matbaatü'l Cem'ul İlmiyyü'l İrâkî, 1967), 23-24, 34, 52-54; Ebû Saîd el-Harrâz, *et-Tarîku illallah Kitabu's-Sıdk*, ed. Abdülhalîm Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1988), 39-40.

göstergesidir.²⁷ Yine onun yakından tanıdığı Hallâc-ı Mansur'un, *Dîvân* ve *Kitâbü't-tavâsîn* adlarındaki eserlerinde havâtırın yaratılmış bir şey olduğunu, hakikatin de yaratılmış olanlarla bir bağlantısının olmadığı için kişinin bunlardan kurtulması gerektiğini belirtmesi, Bağdat'taki bu ontolojik yorum derinliğinin bir başka örneğidir.²⁸

Mekkî havâtır hakkındaki konuşmaları Cüneyd ile Bağdat'ta bitirir. Ondan sonrası için de oldukça kötümser bir tavır takınır. Bu ilmin Cüneyd ile tamamlandığına, sonrasında ise tasavvuf hakkında konuşulmasının doğru olmadığına ilişkin rivayetler serdedir.²⁹ Ancak böyle olsa bile havâtıra ilişkin konuşmaların Mekkî'ye uzanımını tarihi kaynaklar aracılığıyla biz tamamlayabiliriz: Basra'daki havâtıra ilişkin birikim Mekkî'ye Hasan-ı Basrî, Eyyüb es-Sahtiyânî/Ebû Hamza el-Abbâdânî, Muhammed b. Sevvâr,³⁰ Sehl et-Tüsterî,³¹ Ebû Abdillâh İbn Sâlim (ö. 297/909) ve onun oğlu Ebû'l-Hasen Ahmed İbn Sâlim (ö. 356/967)³² aracılığıyla intikal eder. Şam, Horasan ve Bağdat'taki mirası ise Cüneyd ve Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî vasıtasıyla devralır.³³ II./VIII. ve III./IX. yüzyıllar boyunca farklı havzalarda ve çeşitli tavırlar etrafında ilerleyen havâtıra ilişkin bu çok yönlü süreç; hızlı bir geçişle, lalettayin bir akışla veyahut önceki birikimi değiştirip başkalaştırarak değil, bölgeler ve nesiller aracılığıyla gelişip yeni bağlamlar kazanarak seyredir. *Kütü'l-kulûb*'da görüleceği üzere havâtır kavramının tarihî seyri her şahsın subjektif yorumları etrafında şekillenerek değil, aksine farklı bölgelere mensup tavırların kendi iç bütünlüklerindeki kolektif uzanımlarıyla ilerler. Mekkî'nin yaşadığı yıllara geldiğimizde havâtır hakkındaki ifade biçimlerinin IV./X. yüzyılda bölgesel farklılıklardan sıyrılıp câmi bir hüviyete büründüğünü fark ederiz. Bunun en güzel örneklerinden biri bu dönemde derlenen ve müellifi meçhul *Kitâbü'l-Enfâs* adındaki metindir. Bu metin, özellikle biri *lahz*, biri *hatre* biri de *işâret* şeklindeki üçlemenin değişik formlardaki anlamlarına ilişkin Cüneyd, Şiblî, İbn Atâ, Nûrî ve Ruveym gibi Bağdatlı sûfîlerin

²⁷ Cüneyd el-Bağdâdî, *el-İmamü'l-Cüneyd: Seyyidü't-tâifeteyn*, ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 323-330.

²⁸ Hallâc-ı Mansûr, *Dîvânü'l-Hallâc ve ma'ahu ahhârü'l-Hallâc ve kitâbu't-tavâsîn*, ed. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1971), 95. Burada Louis Massignon'un Hallâc'ın Hasan-ı Basrî'nin temelini attığı havâtır ilminin bir mirasçısı olduğunu ifade etmesi ayrıca dikkat çekicidir; bk. Louis Massignon, *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2019), 3/5.

²⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/447-448, 458. Burada daha dikkat çekici husus, müellifin Cüneyd sonrasında bu ilmin bittiğini söyleyerek ortaya çıkan kurumsallaşmayı eleştirmesidir. Cüneyd sonrasında "kürsülerin" zuhur ettiğini söyleyen müellif, sûfîlerden olup da kürsüye oturan ilk zatın Mısır'da Yahya b. Muaz, ondan sonrasında Bağdat'ta Ebu Hamza el-Bağdâdî olduğunu ifade eder. Hatta o dönemin şeyhlerinin ikisini yaptıklarından dolayı ayıpladığını, bu yeni âdetin marifet ve yakın ilimlerinin büyüklerinin usûlüne ve adabına uygun bir hareket olmadığını belirtir. Yine devamında Mekkî kürsüye oturanların aslında nahivciler, dil alimleri ve dünya ehli olan fetva âlimleri olduğunu, böyle bir oturuşun kibir ehli oturuşu olduğunu söyleyip tevazuunun bir gereği olarak herkesin mecliste aynı şekilde oturması gerektiğini belirtir; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/458.

³⁰ Sehl et-Tüsterî Basra'daki birikimi Ebû Hamza el-Abbâdânî ve Eyyüb es-Sahtiyânî'nin öğrencisi Muhammed b. Sevvâr vasıtasıyla devralır. Bu ilişkiler ağı için bk. Sehl et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 82; Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye: İlk Zâhid ve Süfîler*, 44, 119-122; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 13-132.

³¹ Tüster-Abbâdân bölgesinde yetişip Basra çevresinde etkin bir rol oynayan Sehl et-Tüsterî'nin, ona nispet edilen tefsirde Hasan-ı Basrî ve onunla irtibatlı isimleri sahiplenmesi dikkat çekicidir. Özellikle havâtıra karşı kişinin sorumlu oluşu itibarıyla muhasebe fikri ve onun bilgi değeri olarak kesinleşmeyi ifade etmesi bakımından yakın düşüncesi Hasan-ı Basrî'den Tüsterî'ye oradan da Mekkî'ye intikali açısından önemlidir. Bu temaslara için bk. Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 28, 43, 101, 127, 133, 178, 203; Sehl et-Tüsterî, *el-Mu'âraza ve'r-red alâ ehli'l-fırak ve ehli'd-de'âvî fi'l-ahvâl*, ed. Muhammed Kemal Cafer (Kahire: Dârü'l İnsan, 1980), 111-112, 120, 143. Ayrıca Tüsterî'nin söylemlerinin Mekkî'ye kaynaklığı hakkında detaylı bir araştırma için bk. Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfî Sahl at-Tustarî (d. 283/896)* (Berlin, New York: Walter De Gruyter, 1980), 25-28, 34. Esasında Tüsterî'nin havâtır konusundaki önemi, sonraki dönemlerde Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile ortaya çıkar. Onun anlatımına göre Tüsterî "nakru'l-hâtır" ile ilk hâtırı kastetmektedir. Tasavvuf tarihinde ilginç bir fenomen olarak temayüz eden "ilk hâtır-ikinci hâtır" tartışması, birçok sûfî kaynağında farklı tercihlerle ele alınarak konu edilir. Tüsterî'nin tercihi ise ilk hâtırdır. Sehl'in görüşü ve söz konusu aktarımlar için bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, ed. Osman Yahya (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1985), 3/312.

³² Mekkî açıkça Tüsterî geleneğinden gelen Ebû'l-Hasen Ahmed İbn Sâlim'i "şeyhim" diye niteler. Bu ifadeler için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/431; 2/1152; 3/1318, 1391-1392.

³³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/448.

söylemlerinin derlenmesi açısından dikkat çekici bir içerik sunar.³⁴ Yine bu dönemde havâtıra ilişkin müstakil bir risale yazan Nifferî (ö. 354/965) kavrama ilişkin anlatısını inşa ederken polemik ve tartışmalardan uzak durur ve meseleyi kendi öz niteliğinde derinleştirir.³⁵ Derinleştikçe zengin bir görünüme kavuşan havâtıra dair bu birikim, Mekkî'nin yaşadığı çağlarda artık Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Hargûşî (ö. 406/1015-16) gibi müelliflerce farklı tavırların ortak anlatıları olarak sunulmaya başlanır.³⁶

Havâtır kavramı Mekkî'ye intikal ederken sûfîlerin dönemler, bölgeler ve nesiller aracılığıyla geliştirdikleri bu hafıza, diğer disiplinlerde farklı açılardan yankı uyandırır. Söz gelimi Mu'tezilî âlim Câhiz'in günümüze ulaşmayan *Kitabu'r-Red 'ala ashabi'l-ilham* adındaki risalesinde sûfîlerin bilgi edinme anlayışlarını eleştirmesi bu yankının ilk örneklerindedir. Yine aynı dönemden Ebû Zür'a er-Râzî'nin (ö. 264/878), Muhâsibî'nin havâtırla meşguliyetini bidat kabul etmesi, Mekkî öncesi dönemde muhaddislerle sûfîler arasındaki ihtilafa ışık tutar.³⁷ Bununla beraber Mu'tezilî âlim el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) Irak'ta, Allah'ın gözle görülmesinin mümkün olduğunu iddia eden grubu "ashâbü'l-bâtın" ve de "ashâbü'l-hatarât" diye isimlendirmesi, havâtırın sûfîleri tanımlayıcı bir niteliğe dönüştüğünü göstermesi açısından dikkat çekicidir.³⁸ III./IX. yüzyılda sûfîleri havâtır kavramıyla yakın bir ilişkide anma alışkanlığı IV./X. yüzyılda artarak devam eder. Söz gelimi ünlü bibliyografya âlimi en-Nedîm (ö. 385/995 [?]), tasavvufun nesillere aktarımını şöyle yapar: Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) > Hasan-ı Basrî > Ferkad es-Sabahî > Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815-16) > Serî es-Sakatî (ö. 251/865) > Cüneyd-i Bağdâdî > Ca'fer el-Huldî (ö. 348/959). en-Nedîm daha sonra bu silsileyle gelen alimlerin, ilimlerini havâtır ve vesvese üzerine kurduklarını söyler.³⁹ Ayrıca Ebû Abdullah İbn Mende'nin (ö. 395/1005) Muhâsibî, Zünnûn (ö. 245/859 [?]) ve Cüneyd'i pejoratif bir tonda, "ehl-i havâtır" şeklinde nitelendirmesi söz konusu eleştirinin devam ettiğini gösterir.⁴⁰ Bununla beraber Ebû Alî et-Tenûhî (ö. 384/994), Bağdat'a gittiğini, orada Medine Camii'nde sûfîlerin bir meclis kurup toplandığını ve onların bu meclislerde havâtır ve vesveseye benzer mevzular üzerinde konuştuklarını ifade eder. Ayrıca İbn Hafîf'in (ö. 371/982), önderlik ettiği bir

³⁴ *Enfâs* metnini Ebû Sâbit ed-Deylemî'ye (ö. 593/1197) ait bir şerh üzerinden takip etmek için bk. Ebû Sâbit ed-Deylemî, *Şerhu'l-enfâsî'r-rûhâniyye li'l-Cüneyd ve İbn Atâ*, ed. Ahmet Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 125-141. Ayrıca eserin otantikliğine ilişkin tartışmalar ve "hatre/hatarât" kavramına ilişkin karşılaştırmalı bir okuma denemesi için bk. Berat Eşgi, *Ebû Sâbit ed-Deylemî'nin Cüneyd-i Bağdâdî Yorumu: Şerhu Kitâbi'l-Enfâs Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 3-7, 58-73.

³⁵ Nifferî'nin havâtıra ilişkin yazdığı risale henüz müstakil bir çalışma tarafından ele alınmadı. Bu risale havâtır yorumlayışı bakımından olduğu kadar üslup, sentaks ve ifade biçimi açısından da üstünde durulması gereken ayrıcalıklı bir metindir. Nifferî, "Bâbü'l-Havâtır ve âhkâmihâ", *Nuşûş şûfiyye gayru mensûre*, ed. Paul Nwyia (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1982), 311-317.

³⁶ Burada IV./X. yüzyıla gelindiğinde havâtıra ilişkin söylemler için "farklı tavırların ortak anlatıları" dememizin nedeni, söz konusu müelliflerin her birinin muhtelif kanallardan beslenmesine karşın müşterek bir anlam zemini oluşturma gayretleridir. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, ed. Muhammed Edib el-Câdir (Amman: Darü'l-Feth li'd-Dirâsâtü ve'n-Neşr, 2016), 464-465; Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, ed. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 98-104; Ebû'l-Kâsım Abdurrahman es-Sakâlî, *el-Envâr fi 'ilmi'l-esrâr ve makâmâtî'l-ibrâr*, ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 20, 44-45, 54-55, 138, 169-170, 185, 224; Ebû'l-Kâsım Abdurrahman es-Sakâlî, *ed-Delâle 'alellâh*, ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 66, 148; Ebû Sa'd el-Hargûşî, *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*, ed. İrfan Gündüz (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022), 2/563-566.

³⁷ Sa'dî el-Hâşim, *Ebû Zür'a er-Râzî ve cühüdühü fi's-sünneti'n-nebevîyye me'a Tahkiki Kitâbi ed-Du'afâ ve ecvibetihî 'alâ Es'ileti'l-Berzeî* (Medine: Mektebetü İbn Kayyîm, 1989), 2/561; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 8/211.

³⁸ Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve maahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, ed. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Kuramer, 2020), 247-248; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü iblîs* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2010), 156. Ka'bî'nin bu söyleminin arka planında sûfîlerin olduğunu söylemek için kesin bir delile sahip olmadığımızı da ayrıca belirtmeliyiz.

³⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994), 260.

⁴⁰ İbn Receb, *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*, ed. Nürettin İtr (Dimeşk: Dârü'l-Melâh, 1978), 1/33-34. Zünnûn'un havâtır kavramıyla birlikte zikredilmesi sonraki dönem kaynaklarında da görülür. Nitekim *Hilyetü'l-evliyâ*'da ve *Telbîsü iblîs*'de ehl-i hadisten bir grubun ayyuka çıkan söz konusu havâtır kavramı hakkında soru sormak için özel olarak Zünnûn el-Mısıri'ye gittiğini aktarır. Zünnûn ise -muhtemelen- gelenlerin tutumlarını bildiği için münakaşayı reddeder. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 9/363; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü iblîs*, 18.

mecliste halkasıyla havâtıra dair sohbet ettiğini belirtir.⁴¹ Yine İbn Sem'ûn'un (ö. 387/997) havâtır konusunda zamanının biricigi olarak adlandırıldığı kaynaklarda zikredilir.⁴²

Görüldüğü üzere III./IX. ve IV./X. yüzyıllarda birçok alana mensup âlimlerce havâtır kavramı, yer yer sūfileri eleştiri aracına, yer yer dönemin tarihî tanıklıklarının bir aynasına, yer yer de onları diğerlerinden ayıran bir etikete dönüştürülür. Esasında sūfilerin *tasavvuf*, *havâtır*, *melâmet*, *fütüvvet*, *mârifet*, *keşf*, *ilhâm* gibi daha birçok kavramla beraber anılması bu asırlarda sıklıkla rastlanan bir temayüldür. O yüzden havâtır kavramının da tıpkı *tasavvuf* gibi bu ilmi tanımlayan ve tarif eden bir nitelik kazanması anlaşılır bir durumdur. Ancak burada müellifin, havâtıra dair birikimin birbirini takip eden dönemlerde Basra, Şam, Horasan ve Bağdat gibi bölgelerin sūfileri tarafından anlam zemini genişletilerek kendisine tevarüs ettiğini resmetmesi, günümüzde kategorik kalıplarla geçiştirilen birçok meselenin aslında tasavvufun tarihî seyrinde etkin bir rol oynamış olabileceğine ilişkin bir intiba uyandırır. Nitekim Mekkî'nin kader-irade tartışmaları etrafında, eylem henüz gerçekleşmeden kalbe gelenleri tefrik etme fikrini II./VIII. yüzyılın başlarına götürmesi bunun en can alıcı örneğidir. Bu da günümüzde tımdengelim yaklaşımıyla "züht dönemi" başlığına indirgenen bu asır tasavvufunun içeriğindeki darlaşmasının önüne geçecek ve onun oluşum sürecindeki etkin ve kurucu rolünü belirginleştirecek bir yaklaşım tarzıdır. Ayrıca yine Mekkî'nin havâtır hakkındaki konuşmaları nesiller arası bir süreklilikle sunması, günümüzde "zühdden tasavvufa" şeklinde hızlı sıçramalarla anlatılan "geçiş" iddialarına tutarlı bir çözüm sunar. Araştırmacıların filolojik bir yaklaşımla tasavvuf metinlerindeki kavramların oluşum sürecini nesiller, dönemler ve bölgeler arasındaki irtibatı açığa çıkararak takip etmeleri sayesinde satır aralarında kalan içerikler ne toptancı bir şekilde reddedilecek ne görmezden gelinecek ne de herhangi bir kalıp altında eritilecektir.⁴³

2. Tümel Bir Kavramın Tikel Tezahürleri: Kalbe Gelenlerin Nitelikleri ve Tertipleri

Mekkî havâtırın tanımını yapmamaktadır. Ancak onun söylemlerinden havâtırın, kalbe aniden gelip kişiyi harekete geçiren çeşitli nitelik ve mahiyetlerdeki ilkâların bütünü olduğunu çıkarabiliriz. Diğer bir ifadeyle havâtır; mahiyetine, kaynağına, bilgi değerine göre çeşitlenen ve sınırsız bir veri alanına dönüşen farklı isim ve nitelikteki ilkâların hepsini kapsayan bir kavramdır.⁴⁴ Havâtır kavramının *Kütü'l-kulûb*'un sıradan bir ıstılahı gibi ele alınması doğru değildir. Çünkü bu kavram kimi yerde tasavvuf ilminin kendisi, kimi yerde hakikate erişme deneyiminin adı, kimi yerde de sūfilerin özel bilgilerini ifade eden külli bir yapı olarak eserde temayüz eder. Bu tümel oluş nokta-i nazarı referans alındığında *Kütü'l-kulûb*'da dağınık görünümdeki tikel hâtırların her birinin anlamlı bir dizgiye sahip olduğu ve bu kavramların her birinin Mekkî'nin yorum dilinin bir yönüne ayna tuttuğu görülür. Müellifin kavrama bu denli bir kuşatıcılık atfetmesi ve onu türlerini zenginleştirerek sınırsız bir düzeye erişirmesi, havâtır

⁴¹ Ebû Alî et-Tenühî, *Nişvârü'l-muḥâḍara ve aḥbârü'l-müzâkere*, ed. Abbûd eş-Şâlecî (Beirut: Dâru's-Sâdir, 1995), 1/99; 3/228. Nitekim İbn Haffî'in öğrencisi Ebû'l-Hasan ed-Deylemî (ö. 392/1002 [?]) onun, yukarıda bahsettiğimiz "ilk hâtir-ikinci hâtir" hakkındaki tartışmalara dâhil olduğunu söyler; bk. Ebû'l-Hasan ed-Deylemî, *Sîretü Ebi 'Abdillâh İbni'l-Ḥaffî eş-Şirâzi*, ed. Annemaire Schimmel Tari (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1955), 273. Ayrıca söz konusu tartışmanın sūfî eserlerindeki dolaşımı için bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 464; Ebû Halef et-Taberî, *Selvetü'l-ârifin ve ünsü'l-müşâkin*, ed. Gerhard Böwering-Bilal Orfali (Leiden: Brill, 2013), 277; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 285.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1/290.

⁴³ Özellikle hicrî 200 ve 300'lü yıllarda havzalar arası çeşitlenen muhtelif mesreplerin farklı isimlerde anılması, bu dönemin dinamizmine işaret eder. Bu zümreler arasındaki farklılığın çok sonraları "tasavvuf" gibi tek bir isim altında anılmaya başlanmasından hareketle erken devir tasavvufunu tek taraflı bir "geçiş" teması üzerinden okumak ise oldukça problemli görünmektedir. Günümüzde erken dönem tasavvufunun aydınlatılması ne kadar elzemse bunun farklı boyutlarla, bilhassa filolojik bir yaklaşım tarzıyla yapılması da o kadar gereklidir. Söz gelimi marifet, yakîn, tevḥîd, muhabbet, sıdk, havâtır gibi tasavvufun erken evrelerine mâl olmuş kavramların dönüşüm seyrini takip etmek veyahut bu kavramlarla açığa çıkan temalar aracılığıyla tarihe uzanmak; söz konusu gelişimlerin, değişimlerin, dönüşümlerin ve geçişlerin aydınlatılmasına imkân verebilir.

⁴⁴ Araştırma boyunca kullandığımız "ilkâ" ifadesiyle "hâtırların kalbe gelmesi" anlamını kastetmekteyiz. Nitekim bu ifade biçimi başta *Kütü'l-kulûb* olmak üzere erken dönem tasavvuf metinlerinde de sıklıkla bu anlam çerçevesinde kullanılır.

hakkında tek tip bir mahiyetten ve sınırlı bir tanım kategorisinden bahsetmeyi imkânsız hâle getirir. Bu nedenle burada tümel bir olgunun tekdüze bir mahiyetle değil, farklı biçimlerdeki tikel formlarla beraber bir bütünlük oluşturması söz konusudur. Mekkî'nin bu düşüncesi çok sonraları İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) onun ismini zikrederek referans gösterdiği “zat-sıfat-sûret-tecelli” ilişkisi bağlamındaki düşünceleriyle açıklığa kavuşur: İbnü'l-Arabî, Mekkî'nin Allah'ın sıfatlarının sınırsız olması nedeniyle suretlere olan tecellilerinin de sınırsız olduğu hakkındaki ifadesini naklederek kendi tecelli fikrini destekler.⁴⁵ İbnü'l-Arabî'nin naklettiği bu görüşü *Kütü'l-kulûb*'da doğrudan bulmak mümkündür. Mekkî Allah'ın hâtırları sonu olmayacak şekilde farklı mahiyetlerde yarattığını düşünür. Onun bu anlatımına göre Allah bir sıfatı ile iki kez tecelli etmeyip bir suretle de iki kişiye görünmez. Benzer şekilde Allah aynı surette iki hâtır yaratmaz. O'nun (c.c.) her tecellisi için farklı bir sureti vardır.⁴⁶ Müellifin tecellinin tekrarsız oluşundan hareketle oluşturduğu bu dil, hâtır türlerinin sınırsız mahiyetlere eriştirilmesiyle sonuçlanır. O yüzden Mekkî'nin eserinde havâtır hakkında tıpkı Mu'tezilî kelamcılar gibi *ses*, *kelâm*, *hitap* şeklinde tek tip bir şekle ve surete indirgeyebileceğimiz kalıplar bulamayız.

Müellifin yaptığı bazı nitelendirmeleri ise havâtır hakkında konuşmayı yine de mümkün kılar. Eserinde havâtır söz konusu olduğunda bahsettiği üç nitelendirme buna ışık tutar: Bunlardan ilki *kavâdihu'l-kalb*, yani kalbin parıltıları şeklindedir. *Kâdih/kavâdih*, Arapçada “çakmağı çakmak, bir şeyden ateş çıkarmak ve kıvılcım çıkarmak” şeklinde anlamları barındırır.⁴⁷ Bu sîgadan gelen *kâdih* de ateşin ortaya çıkmasını sağlayan “çakmak” anlamına sahiptir. Mekkî *kâdih* kavramıyla havâtırın, bir anda kalpte belirmesini ve aynı şekilde yok olmasını kasteder ki bu yorum ayrıca diğer sûfilerin uzlaşısı içerisinde oldukları genel bir kabuldür.⁴⁸ Nitekim kalbin bir ayna gibi olduğunu, havâtırın da bu aynanın belirli düzeylerinden bir anda parlamayıverdiğini belirtir.⁴⁹ Mekkî eseri boyunca sıklıkla *kâdih* kavramını havâtırın bu şekildeki ortaya çıkışını göstermek için kullanır.⁵⁰ Söz gelimi bir yerde müellif, havâtırın ansızın parlaması ve yine aynı hızda kaybolmasını “hâl-makam-havâtır” ilişkisi üzerinden anlatır. Bu anlatıma göre bin adedince havâtır bir hâl nispetinde, bin adedince hâl de bir makâm nispetinde bir kalıcılığa sahip değildir.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî'nin Mekkî'nin ismini zikrederek naklettiği ifade için bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, 4/190-191. Sadreddin Konevî de Mekkî'nin bu ifadesini, Hakk'ın varlığının ontolojik olarak birliğini ve bu birlikte var etmenin tecellilere bakan yönünü açıklarken meçhul olarak nakleder; bk. Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb: Tasavvuf Metafizizi* çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 44-48. Ayrıca İbnü'l-Arabî ve Mekkî ilişkisi hakkında modern bir çalışma için bk. Binyamin Abrahamov, *Ibn al-'Arabî and the Sufis* (Oxford: Anqa Publishing, 2014), 111-113.

⁴⁶ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 3/1179. Mekkî'nin söz konusu tecelli fikrinden hareket ederek havâtırın ve hâllerin statikliğini reddeden ve onların tekrarsız oluşunu yeğleyen söylemleri, diğer süfî müelliflerle mukayese edilerek çalışılabilir.

⁴⁷ Mekkî öncesi dönemim lügat alimlerinden olan Ferâhîdî'nin verdiği anlam için bk. Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, ed. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâi (Beyrut: Müessesetül-Alemi lil-Matbuat, 1988), 3/40.

⁴⁸ Tüsterî de havâtırın kalpte belirmesinin, çakmak taşının bir taşla sürekli sürtülmesi neticesinde parlayan bir kıvılcıma benzediğini ifade eder; bk. Tüsterî, *el-Mu'âraza ve'r-red alâ ehli'l-fırak ve ehli'd-de'âvî fi'l-ahvâl*, 143. Bununla birlikte havâtırın, kavâdih benzer bir mânâsının olduğunu söyleyen Serrâc, Mekkî ile aynı düşünür. Serrâc da kavâdih, çakmakla ateşi parlatmak mânâsına gelen kadeha sigasının kökünden türetilmiştir; bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 365. İbn Fûrek de hâtırın, kalbi hareket ettirdiğini ve sonrasında yok olduğunu ifade eder; bk. İbn Fûrek, *el-İbâne an Turukî'l-Kâsidîn: Tasavvuf İstılahları*, ed. Ahmet Yıldırım, Abdülgaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 343-345. Son olarak Ebû Hayyan et-Tevhidî'nin *Ahlâku'l-vezîreyn* ismindeki kitabında havâtırın ortaya çıkışı ifade edilirken yine kadeha fiilini kullanılır; bk. Ebû Hayyân et-Tevhidî, *Ahlâku'l-vezîreyn*, ed. Muhammed b. Tâvî et-Tancı (Beyrut: Dârü Sâdir, 1992), 196. Tüm bu örnekler gösteriyor ki Mekkî'nin yaşadığı asra kadar havâtırın, “bir anda ortaya çıkan bir şey” olduğu yaygın olarak kabul ediliyordu.

⁴⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/343. Havâtırın bu denli hızlı parlamayı sonmesinden hareketle birçok süfî havâtır “vatanât” ile karşılaştırır. Tüsterî “imanın vatanât cinsinden, yakının ise havâtır cinsinden olduğunu” söyler. Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 92. Daha sonrasında Serrâc, aynı ifadeyi Süleyman ed-Dârânî'ye nispet ederek aktarır. Serrâc, *el-Lüma'*, 497. Mekkî sonrası tarihlerde de vatanâtın kalıcı, havâtırın ise geçici olduğu hakkında bir konsensüs olduğu da görülmektedir bk. Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye: İlk Zâhid ve Süfîler*, 168. Sülemî'de geçen bu ifade, aynen müellifi meçhul olan *İlmu'l-kulûb*'da da geçmektedir; bk. Anonim, *İlmu'l-kulûb* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1964), 274. Yine benzer bir ifade için bk. Ebû'l-Hasen es-Sircânî, *el-Beyâz ve's-sevâd*, ed. Muhsin Pürmuhtâr (Tahran: Müesseset-i Pejuşehî-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 2011), 228.

⁵⁰ Serrâc ve İbn Fûrek “*kâdih*”in havâtır ile eş anlamlı olabileceğini ancak aralarında farklar da bulunduğunu söyler. Onlara göre *kâdih* gaflet ehline mahsusken, hâtır ise yakaza ehli için kullanılır; bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 464; İbn Fûrek, *el-İbâne an Turukî'l-Kâsidîn: Tasavvuf İstılahları*, 343.

Bu bağlamda Mekkî, havâtırın kalıcılık bakımından, yani kalbe geldikten sonra kaybolma süresi açısından diğerleri arasında en zayıfının olduğunu, sonra hâllerin, daha sonra da makamların geldiğini düşünür. Havâtırın alâmet-i farikâsi, akıp giden yaz bulutlarına benzemesidir. Kalbe geldiği gibi hemen geri gider. Hâller ise havâtıra nispetle değişimi açısından böyle değildir, onların geliş ve gidişi dört mevsim gibidir.⁵¹ Ancak her ne kadar havâtır, bir hâl veya makam kadar kalıcılığa sahip olmasa da hâli ve makamı etkileyen önemli bir saiktir. Bu sebepten dolayı Mekkî'nin hâtır-hâl-makam şeklinde düşündüğü bu ilişki eserin bütünlüğünde merkezî bir değer taşır. Nitekim *Kütü'l-kulûb*, hâller, makamlar ve havâtırın etkileşim içerisinde anlatıldığı bir metindir. Eser boyunca bu etkileşim söz konusu olduğunda ilham, vesvese, yakîn gibi havâtırın tikel kullanımları -ki bunların her birine kavâdih de diyebiliriz- sıklıkla karşımıza çıkar.⁵² O vakit hâtırlar, eşyanın hakikatine ilişkin deneyimin ilk idrak aşaması kabul edilmekte, yani hâller ve makamlarla ortaya çıkan değişim ve dönüşümün başlangıç aşaması sayılmaktadır.

İkinci nitelendirme ise *hareketü'l-kalb*, yani kalbin hareketidir.⁵³ Havâtır ansızın kalpte parlar ve gelir gelmez kalpte bir değişim meydana getirir. Bu kavramsallaştırma da havâtırın söz konusu hareket ettirici niteliğine ima yapar. Zaten bu düşünce, sûflerin havâtıra ilişkin kanıksanmış söylemlerin hemen yanında yaygın bir şekilde aktarılan bir kabuldür.⁵⁴ Mekkî de onlar gibi, kişinin bir eylemi yapmak üzere işe koyulmasına ilişkin sevk edici/telkin edici bir kuvvetin hâtırlar olduğunu düşünür.⁵⁵ Dolayısıyla bu nitelendirmeyi kalbin hareket ettiricisi (muharrikü'l-kalb) olarak da düşünebiliriz. Buradan hareketle Mekkî, kalbe latif bir şekilde gelen bir hâtırın gittikçe kesifleşerek zâhirî uzuvlarla işlenen somut bir eyleme dönüştüğünü düşünür.⁵⁶

Üçüncü nitelendirme ise *hudûdü'l-kalb*, yani *kalbin sınırları* şeklindedir. Mekkî'nin havâtırını insana gelen bütün ilkâları ifade eden tümel bir kavram olarak kabul ettiği için böyle bir nitelendirme yapmış olması muhtemeldir.⁵⁷ Onun *Kütü'l-kulûb*'un otuzuncu bölümünde açıkça söylediği üzere havâtır, kalbe gelen ilkâları kuşatan câmi bir kavramdır. Bu doğrultuda söz konusu ilkâların hepsini havâtır çatısı altında toplar ve bunların tümünün adının aslında havâtır olduğunu da açıkça söyler.⁵⁸ Bütün idrak durumlarının genel isminin havâtır olması bu kavramı insanın kendisiyle, âlemlerle ve Tanrı'yla olan ilişkisinin sınırlarını da temsil eden bir mefhuma dönüştürür.

⁵¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/1164.

⁵² *Kütü'l-kulûb*'un hâller ve makamlara ayrılan ve eserin en hacimli kısmı olan otuz ikinci bölümü, bu açıdan oldukça verimlidir. Burada Mekkî hâller ve makamlara ilişkin anlatımları, havâtırın tikel formlarıyla beraber ele alır.

⁵³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/230.

⁵⁴ Havâtırın "kalbin hareketi" olduğuna ilişkin söylemler, onun kalpte bir değişim meydana getirtmesiyle eş anlamlıdır. Bu ise sûflerin bir bütünlük içerisinde benimsediği bir düşünceden doğar. Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-sevâd*, 92-94; Nifferî, "Bâbü'l-Havâtır ve âhkâmihâ", 311-312; Serrâc, *el-Lüma'*, 464; İbn Füreik, *el-İbâne an Turukî'l-Kâsîdîn: Tasavvuf İstilahları*, 341; Hargûşî, *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*, 2/565.

⁵⁵ Havâtırın kişiyi eyleme sürüklemesi mevzu bahis olduğunda sûflerin bu hususta Mu'tezilî kelamcılar gibi "eyleme sürükleyici zorunlu bir dâî" şeklinde bir anlatışlarının olmadığını ifade etmeliyiz. Söz konusu farklılık ve Mekkî'nin havâtır anlayışıyla Mu'tezilî düşüncülerin havâtır anlayışına ilişkin karşılaştırmalı bir okuma denemesi için bk. Hasan Aydemir, *Ahlak ve Bilgi İlişkisi Açısından Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Havâtır Anlayışı* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 24-30.

⁵⁶ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/356-358.

⁵⁷ Söz gelimi Mekkî havâtır-eylem irtibatı üzerine yaptığı bir tasnifte "hudûd" ifadesine hâtırların bütünü anlamını verir bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/356.

⁵⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/356. Burada ısrarla tekrarladığımız havâtırın kapsayıcı bir kavram olarak düşünülmesi, sadece Mekkî'ye özel bir durum değildir ancak hiçbir sûfinin de havâtıra bu denli bir kapsayıcılık yüklediği de açıktır. Şu var ki mesela Muhâsibî'ye ve Cüneyd'e "Havâtır bir şey midir yoksa birçok şey mi?" şeklinde bir soru sorulur ve her iki sûfi de havâtırın birçok şey olduğunu söyler ve üçlü veya dörtlü tasnifler yaparlar; bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkillâh*, 92; Bağdâdî, *el-İmamü'l-Cüneyd: Seyyidü't-tâifeteyn*, 323. Ayrıca et-Tirmizî, en-Nifferî, el-Kelâbâzî ve el-Hargûşî gibi müellifler de havâtırın diğer ilkâ türlerini kapsadığı fikrini benimser; bk. Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, ed. Seyid Cemil (Beyrut: Dârü'l İbn Zeydün, 1987), 85; Nifferî, "Bâbü'l-Havâtır ve âhkâmihâ", 315-316; Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, 104; Hargûşî, *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*, 2/564-566. Ancak bu sûflerin Mekkî gibi, havâtırın, sûfi dili çerçevesinde gelişen birçok kavramı içine alacak bir tümel hüviyet atfettiğini söylemek zordur. Çünkü onlar, üçlü ve dörtlü tasnifler etrafında havâtırın tümel bir kavram olduğunu belirtmekten öteye gitmez. Mekkî ise aşağıda geleceği üzere hemm, niyet, vesvese, ilham, hadîsü'n-nefs, yakîn gibi daha birçok kavramı havâtır kavramı altında ele alarak ona daha şümüllü bir yapı kazandırır.

Tam da bu noktada Mekkî tasniflere başvurur ki bunlar, havâtırın kuşatıcı bir bütünlüğünün olduğu söylemini daha belirgin hâle getirir.⁵⁹ Bakış açılarına göre artırılabilir ve eksiltilebilir olan bu tasnifleri dörde ayırabiliriz. Ayrıca bu tasniflerin her birinin de kendi içinde farklı alt kategorilere ayrıldığı gözden kaçırılmamalıdır. Müellifin kuşatıcı bir bütünlüğün çeşitlenen tezahürleri olarak gördüğü bu dört kategoriye irdeleyelim:

İlk tasnif havâtırın doğduğu kaynağı ve bu kaynaktan hareketle şekillenen niteliği hakkındadır. Bu sınıflandırma aşağıda gelecek olan diğer üç tasnifi de kapsamı bakımından kritik bir öneme sahiptir. Yani sırayla anlatacağımız bu dörtlü tasnifi, birinci tasnifin alt kategorileri olarak da düşünmek pekâlâ mümkündür. Öncelikle Mekkî bu tasnifi altıya ayırır. İlk ikisi *hâtirü'n-nefs* ve *hâtirü'l-adüvv/hâtirü's-şeytandır*. Bu hâtırlar müminlerin hepsine gelir ve onları kötülükten başka bir şeye sevk etmez. Diğer ikisi olan *hâtiru'r-ruh* ve *hâtirü'l-melek* ise herkese gelmez ve Allah'ın tevfiğiyle sadece müminlerin seçilmişlerine gelir. Bu hâtırların ise Hak'tan başka bir şeye sevk ediciliği yoktur. Beşincisi olan *hâtirü'l-akl* ise bu dört hâtırın ortasında bulunur ve onları temyiz eder ve eyleme sevk etmek üzere bir seçimde bulunur. Bu hâtır, kişi nefis ve şeytandan gelene uyarsa onun aleyhine bir hüccet, ruh ve melekten gelene uyarsa onun lehine bir hüccet olur. Altıncısı olan *hâtirü'l-yakîn* doğrudan Allah'tan gelir ve sadece müminlerin sıddıklarına ve şehitlerine mahsustur.⁶⁰ Burada bütün hâtır türlerinin toplamda altı kaynaktan gelebileceğine ilişkin bir vurgu hâkimdir. Dolayısıyla bu altılı sınıflandırma, ayrıca bütün tasnifleri kuşatan bir mahiyete de sahiptir. Çalışmanın ikinci başlığında bu altılı ayrımı müellifin insan düşüncesi bağlamında ayrıca işleyeceğimiz için şimdi ikinci tasnife geçiyoruz.

İkinci tasnif havâtırın niteliği, yani kişide bırakacağı etkinin mahiyeti hakkındadır. Bu doğrultuda Mekkî dokuz kısımdan bahseder. Hayra teşvik etmek üzere gelen hâtırları *ilhâm*; şerre teşvik etmek üzere gelen hâtırları *vesvese*; korkuya ilişkin hâtırları *icâs*; hayrın kararlaştırılması, yani takdir edilmesi ve yorumlanması hakkındakileri *niyet*; mubahların tefekkür ve temenni edilmesi, onlara arzu duyulmasına dair hâtırları *ümniye/emel*; ahireti, va'd ve va'di hatırlatmaya ilişkin hâtırları *tezekkür/tefkîr*; ayne'l-yakîn ile gayba şahitlik etmeye dair hâtırları *müşâhede*;⁶¹ nefsin kişinin dünyevi işleri hakkında konuşmasını temsil eden hâtırları *hemm*; âdet ve şehvetlerin tahriki hakkındaki hâtırları *lemem* adlarıyla anar. Bunların hepsine birden "havâtır" denir.⁶² Burada dokuz hâtır türünün her birinin, tıpkı bir önceki tasnifte olduğu gibi kendi içinde bir kapsayıcılığının olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Yani *Kütü'l-kulûb*'un kavramsal ağı özelinde konuşursak bu dokuz hâtır türünün her biri sadece kendi ilkâ türlerini temsil eder. Söz gelimi ilhâm, sadece hayra yönelik yani kişinin iyiliğine yönelik gelen hâtırların tümel bir ismi olmaktan öteye gitmemektedir. Vesvese ise yalnız şerre yönelik ilkâları temsil eder.

Üçüncü tasnifte Mekkî, havâtır-teklif ilişkisi üzerinden bir tertip yapar. Yukarıda ikinci nitelendirmeden söz ederken havâtırın eyleme sevk ettiren bir saik olduğundan ve daha da önemlisi somut eylemlerin, hâtırların gittikçe kesifleşmesi sayesinde oluştuğundan bahsetmiştik.

⁵⁹ Havâtıra ilişkin taksim ve tasnifler yapmak sadece *Kütü'l-kulûb*'a has bir tutum değildir. Mekkî öncesinde, Mekkî'nin yaşadığı dönemde ve ondan sonraki yüzyıllar boyunca bir süreklilik hâlinde havâtır tasavvuf metinlerinde taksim edilir. Hatta bu taksimler çok sonraki yüzyıllarda eserin müellifinin bağlı bulunduğu tarikatın barındırdığı çeşitliliğe göre ilginç niceliksel ve niteliksel değişimlere uğrar. Mesela bunlardan birkaçı için bk. Necmeddîn-i Kübrâ, *Fevâ'ihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*, ed. Yusuf Zeydân (Kahire: Dâru Suâd es-Sabâh, 1993), 137-148; Rûzbihân Bakî, *Taksîmü'l-havâtır*, ed. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2008); Abdurrahman el-Ayderûs, *el-Arfu'l-'atir fi ma'rifeti'l-havâtır ve gayruha mine'l-cevâhir*, ed. Münir b. Sâlim Bâzüheyr (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014).

⁶⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/326.

⁶¹ Mekkî birçok kavramı yalın bir anlam sınırından çıkararak çeşitli misyonlar etrafında kullanır. Söz gelimi müşâhede burada bir hâtır türüken yine aynı sayfada bir makam ismi olarak ifade edilir; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/343.

⁶² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/356.

İşte bu tertip, bir hâtırın kalbe geldikten sonra eylemin gerçekleşmesine kadar geçirdiği süreçleri simgeler. Bu nedenle de Mekkî'nin *muhasabe* fikri söz konusu olduğunda bu tasnif *Kütü'l-kulûb*'un bütünlüğü açısından oldukça kritik bir rol üstlenir. Bu üçüncü tasnif ikiye ayrılır: Birincisi iyiliğe yönelik hâtırın tertibi, ikincisi kötülüğe yönelik hâtırın tertibidir. Kötülüğe ilişkin tertibin ilk evresi *hemm* ile başlar. *Hemm*, kalbe gelen ilk ilkâ olmakla birlikte sâlikin kalbine gelişi şimşek gibidir. Nefsin bir şeylere vesvese telkin etmesiyle parlayan *hemm*, kişinin ona yönelmemesiyle birlikte kaybolur. Ancak kişinin gafletle ona yönelmesiyle *hatre* şeklini alır. *Hatre* ise şeytanın bir şeyleri süslemesiyle zuhur eder. Kişi bu raddede *hatreyi* nefyederse o da yok olur. Ancak ona yönelirse *hatre* artık *vesvese* şeklini alır. *Vesvese*, nefsin şeytanla konuşup ona kulak vermesidir. Burada kişi *vesveseleri* Allah'ı zikretmek suretiyle nefyetmelidir ki nefis ve şeytanın hâtırlarından kurtulsun. Söz konusu aktardığımız üç aşamada sâlikin yönelimi mevcut olsa bile Allah bundan dolayı onu sorumlu tutmaz. Yani Mekkî'nin anlatımına göre sorumluluk bu üç aşamadan sonra başlar. Bu başlangıç ise *vesvesenin* yönelimle beraber artık *niyete* dönüşmesiyle gerçekleşir. Bunun nedeni nefsin şeytanla konuşmaya devam edip onu dinlemesidir. Müellif niyeti bu noktada kişinin "sorumluluğunun başlangıç aşaması" olarak görür.⁶³ Onun devam eden anlatımına göre kişinin bu seçimini hemen değiştirmesi, ardından da tövbe etmesi gerekir. Zira artık bu seviyede doğrudan mâsiyete yönelim gerçekleşmiştir. Aksi takdirde yöneldiği bu *niyet* kuvvetlenir ve *akd* hâline gelir. Mekkî kişinin hâlâ yönelimini değiştirmemesinin, artık ısrar niteliği taşıdığını, bu yüzden bunun *azm* hâline geleceğini ifade eder. Bu aşama ise artık fiil aşamasından bir önceki evreyi temsil eder. Yani *azm* evresinden sora artık eylem somut vücuda gelir. Bu bakımdan Mekkî'nin "niyet, akd ve *azm*" evrelerini, yukarıda bahse konu olan ilk üç aşamadan (*hemm*, *hatre* ve *vesvese*) farklı olarak "kalbin eylemleri" şeklinde nitelendirmesinin sebebi de anlaşılabilir.⁶⁴ Sonuç olarak ortaya çıkan tablo şöyledir: Kötülüğe ilişkin tertip; *hemm*, *hatre*, *vesvese*, *niyet*, *akd* ve *azm* şeklinde altı aşamadan oluşur. İyiliğe ilişkin tertip ise *hemm*, *niyet* ve *azm* olmak üzere üç aşamadan meydana gelir. Müellif iyiliğe yönelik hâtırların her birinin niteliğinden yukarıdaki gibi bahsetmez. Sadece kişinin ilk evre olan *hemm*de dahi hasenat elde ettiğini belirtmekle yetinir. Çünkü söz konusu ilkâ hayra ilişkinse ister *hemm*, ister *niyet* isterse de *azm* evresinde olsun sâlik her aşamada mükâfatını alır.⁶⁵

Dördüncü tasnif, yani sonuncusu, Mekkî'nin kalp üzerinden yaptığı bir sınıflandırmayı içerir. Hâtırlar, dereceli bir yapıya sahip kalbin farklı katmanlarına geldiği için çeşitli formlar kazanır. Havâtır kalbin bu bânîni mertebelerinden birine düşer ve bu mertebelere göre beş farklı forma bürünür. Buradan hareketle Mekkî insanın beş dış duyusuyla bu mertebeleri ilişkilendirir. Sırayla kalbin işitme duyusuna düşen hâtırlar, *fehîm*; görme duyusuna düşenler, *nazar*; konuşma duyusuna düşenler, *kelâm*; koku alma duyusuna düşenler, *bilgi/ilim*; his kısmına düşenlerse *mübâşeret* olur.⁶⁶ Bu formlar arasında *fehmin* niteliğinden bahsetmeyen Mekkî, *nazarın* *müşâhede*; *kelâmın zevk*; *bilginin fikir* ve *mübâşetin vecd* anlamına geldiğini ifade eder. Ayrıca

⁶³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/325.

⁶⁴ Mekkî öncesi dönemde birçok sūfinin havâtır-eylem ilişkisine farklı açılardan değindikleri görülmektedir. Muhâsibî, Harrâz, Tüsterî ve Tirmizî gibi sūfilerin farklı nitelikteki tertipleri için ayrıca bk. Hâris el-Muhâsibî, *el-Mesâil fî a'mâlî'l-kulûb ve'l-cevârih*, ed. Muhammed Halil İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 36; Hâris el-Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, ed. Abdulkadir Ahmet Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 297; Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 127; Harrâz, *et-Tarîku illallah Kitabı's-Sıdk*, 39; Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rîfeti ehâdisi'r-resûl*, ed. Tevfik Mahmud Tekle (Dimeşk: Dârü'n-Nevâdir, 2010), 5/455; 6/384-85.

⁶⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/356-357.

⁶⁶ Mekkî'nin daha sonra *vecd* kalbin en derin noktasında oluşacağını belirtmesi dikkat çekicidir. Onun ifadelerine göre kalbin bu bânîni kısımları derinleştikçe Allah ile olan muamelede dolaylı olma durumu izale olmaktadır. Bu nedenle havâtırın kalbin en derin noktasına (*süveydâ* kısmına) gelmesiyle Allah ile dolaysız bir ilişki anlamına gelen *mübâşeret* -ki buna *vecd* de denir- arasında doğrusal bir ilişki vardır. Bu minvalde Mekkî imanda yakine erişmenin de ancak kalbin bu bânîni noktasıyla muameleyle olacağını ifade eder.

bilginin/fikrin, “mükteseb akıl” şeklinde de isimlendirildiğini söyleyen müellif, bu bilginin oluşumunun gazezî aklın mükteseb akla ilkâlar göndermek suretiyle gerçekleştiğini belirtir. Yine müellifin devam eden anlatımına göre oluşan bu hâtır, kalıcılık bakımından en kısa ve kalbe geliş açısından en kolay olanıdır. Bunlardan sonuncusu olan vecd hâtırı ise kalbin şeffaf zarını yırtarak süveydâ noktasına ulaşmasıyla parlar ki bu vasitasız olma durumu, müşâhede makamlarından bir hâldir.⁶⁷ Netice itibarıyla bu son tasnifteki beş kısım da diğerleri gibi bir hâtır türünü temsil eder ve her biri kendi içerisinde ayrı ayrı alt kategorilere ayrılır.

Kütü'l-kulûb'a bakış açımıza göre havâtır hakkında yukarıdaki üç nitelendirmeyi ve bu doğrultuda açığa çıkan dördü tasnifi artırabilir veya eksiltebiliriz. Söz gelimi Mekkî bir başka yerde de havâtırın *Allah'ın askerleri* olduğunu söyler. Yukarıda bahsetmediğimiz bu nitelendirmeye göre hâtırların kaynağının doğrudan Allah olduğunu söyleyebiliriz. Burada birçok meselede olduğu gibi dışarı vuran dil esasında Allah'ın mutlak kudret ve iradesini öne çıkaran tevhid fikridir. Nitekim Mekkî'nin insanı kötülüğe sürükleyen nefis ve şeytan hâtırları için bile *Allah'ın askerleri* şeklinde bir ifade kullanması Allah'ın iradesini öne çıkarma temayülü dolayısıyladır. Nefis ve şeytan hâtırlarının nehyi sabit olmakla birlikte onlar da diğer hâtırlar gibi Allah'ın mutlak irade ve kudreti altında meydana gelmektedir. Mekkî buradan hareketle de nefis ve şeytan hâtırlarının varlığını da kişinin imtihan edilmesine yorar.⁶⁸ Sonuç olarak *Kütü'l-kulûb*'da havâtır etrafındaki nitelendirmeler ve tasnifler eserin sahip olduğu kavramsal ağın bir bağını temsil etmekte ve bu bağları birleştirdiğimizde Mekkî'nin yorum dili ortaya çıkmaktadır. Onun bu düşüncesinin en görünür olduğu alan ise onun insan fikridir. Hakk'ın insana, insanın da Hakk'a bakan yönleri itibarıyla ortaya çıkan ilişkinin nihayeti vahdet olur ve böylece havâtır da müellife has kavramsal ifadesine kavuşur.

3. Mekkî'nin Tevhid Dilinin İnsana Bakan Tezahürleri

Mekkî'nin insan fikri “nefis, ruh, akıl ve kalp” olmak üzere dört unsurdan oluşur.⁶⁹ Bunlar arasında kalbe merkezî bir değer atfeden müellif, kalp ve insanı bir bütün hâlinde düşünür ve eserinin birçok yerinde aralarında bir ayrım gözetmez. Ancak burada, insan tabiatının söz konusu dört unsuru arasında bir hiyerarşiden ziyade tamamlayıcı bir ilişki göze çarpar. Onun verdiği bilgiye göre nefis, ruh ve akıl kalbin bâtinî manalarıdır ve kalbin etrafında çevrili hâlde bulunur.⁷⁰ Kalp bu bâtinî manaların ilkâ ettiği hâtırlar sebebiyle sürekli olarak değişebilir yapıdadır. Nitekim naslardan yola çıkarak kalbin Allah'ın dilemesiyle sürekli olarak gece ve gündüz gibi değiştirildiğini ifade eden müellif, bu durumu *hareket* ve *sükûnet* ikilemi üzerinden inşa eder.⁷¹ Müellifin seyrüsülük düşüncesi de esasında insanın sükûnete erme hedefi üzerine kuruludur. Kalbin hareketten uzaklaşıp sükûna ermesi, doğru hâtırlarla beslenmesine bağlıdır. Bu sebepten dolayı hâtırlarla kalbin saflaşması arasında güçlü bir ilişki vardır. Mekkî için kalp, saflaşmasının önünde set olacak hâtırlardan uzak durduğu müddetçe sükûna erecektir. Öte yandan nefis ve şeytandan gelen hâtırların kalple sürekli irtibat hâlinde olması nedeniyle de o nispette perdenecektir.⁷² Tam tersi yönde kalp, Allah'ın ilmi üzerinde genişleyip dünyaya karşı zâhid

⁶⁷ Dördüncü tasnif için ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/343.

⁶⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/349, 258-62. Bu ifade, sonraki dönemlerde Gazzâlî tarafından açıklığa kavuşturulur. Bu gözle bk. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din* (Cidde: Dârü'l Minhâc, 2011), 5/21-25.

⁶⁹ *Kütü'l-kulûb*'daki insan teması bütün yönleriyle bu küçük çalışmanın konusu olamaz. Kalp başta olmak üzere nefis, ruh ve akıl unsurlarının her biri *Kütü'l-kulûb*'un satır aralarında araştırmacıları beklemektedir. Her bir unsura ilişkin yapılacak bu müstakil çalışmalar, hem müellifin insan fikrinin kapalı yönlerini açığa çıkaracak hem de onun havâtır anlayışının irtibat noktalarını güçlendirecektir.

⁷⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/324.

⁷¹ Müellifin kalbin değişimine ve hareket-sükûnet ikilemine ilişkin art arda öne sürdüğü birçok ayet vardır; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/350.

⁷² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/352.

kaldıkça imanın yakine ermesi açısından güçlenecek ve yükselecektir. Böylelikle başkalarının göremeyeceği şeyleri görmeye başlayan kalp, bu yönde genişledikçe diğerlerinin bilemeyeceği incelikleri de bilmeye başlar. Bu saflaşma hâliyle kalp, iman ettiği her şeye şâhid olur.⁷³ Kalbin havâtırın geldiği bir yer olması açısından *Kütü'l-kulûb*'daki merkezî değerine değindikten sonra şimdi Mekkî'nin yaptığı gibi nefis ve şeytandan gelen ilkâları, nefis; ruh ve melekten gelen ilkâları, ruh; akıldan gelen ilkâları, akıl; yakîn havâtırını ise kalble ilişkilendirerek açıklamaya geçebiliriz.

3.1. Kötülüğün Mekânı, Şerrin Kapısı: Nefis ve Şeytan Havâtırı

Mekkî nefsin tarifini yapmak üzere müstakil bir bölüm açar (yirmi beşinci fasl). Antik Yunan geleneğinin nefis hakkındaki düşünceleriyle kendi havâtır anlayışını harmanlayıp aralarında kopmaz bir irtibat inşa eder. Müellif ilk olarak nefsin harekete meyilli bir mizacının olduğunu söyler. Bu doğrultuda nefsin tabiatı ve insanın teklifle yükümlü olması arasında bir paradoks kurar. Bu ilişkiye göre nefis mizacı itibarıyla "hareket"e meyillidir ancak bir imtihan vesilesi olması itibarıyla "sekînet" ile emredilmiştir. Yani nefsin şehvetlere olana yönelme/hareket etme mizacı olsa bile teklifle yükümlü olması itibarıyla sekînete erme istidadına da sahiptir. Bu sebepten dolayı bir imtihan vesilesi olarak insan, nefsinin sükûnete erdirmekten sorumludur.⁷⁴ Bununla birlikte Mekkî nefsi *mutmainne*, *levvâme*, *müsevville*, *emmâre* olmak üzere dört mertebeye ayırır.⁷⁵ Buradan hareketle de nefsi değişime ve gelişime açık hâle getirir. Nefsin değişime meyilli bu mizacı, nefis havâtırının niteliğine ilişkin söylemleri de çeşitlendirir. Çünkü nefsin bulunduğu mertebe, ondan gelen hâtırların niteliğini de etkilemektedir. Bu sebepten dolayı Mekkî'de nefis havâtırı, -mutlak anlamda- her zaman kişinin aleyhinedir gibi bir çıkarım yapamayız. Çünkü kişinin aleyhine ilişkin hâtırlar, nefsin kötülüğe yatkın mertebelerinden yani müsevville ve emmâre mertebesinden ilkâ edilir. Mekkî'nin kötülükten başka bir şeye sevk etmediğini belirttiği "hâtîrû'n-nefs" ise, sözünü ettiğimiz nefsin müsevville ve emmâre mertebesinde ortaya çıkar.⁷⁶

Nefsin bu değişmeye/yetkinleşmeye müsait yapısı hakkındaki anlatımlar gerçekliğe belli bir düzeyde ayna olmasına rağmen *Kütü'l-kulûb*'un bütünü nazar-ı dikkate alındığında bu olumlu söylemler istisnâ bir durum olmaktan öteye gitmez. Sûfilerin nefsin kötülüğüne ilişkin yerleşik ve hâkim kabulünü benimseyen müellif, eserinin neredeyse bütününde nefsi yerer. Nefsi şeytanın konuşlandığı bir mekân kabul ettiği için havâtır düşüncesinde nefis ve şeytan arasında sıkı bir irtibat kurar. Buna göre şeytanın, her kişinin nefsinde muhtelif genişlikte mekânı vardır. Söz konusu genişliğin nispetince de kişiye tahakküm kurar.⁷⁷ Bu sebepten dolayı kişinin, şeytanın konuşlandığı bu mekânı daraltması gerekir ki buradan gelen hâtırlara karşı önlem alabilsin. Diğer türlü nefis güçlenir, şeytanın da hâtîr ilkâ etme yolu açılır.⁷⁸ Bu doğrultuda müellif, şeytanın nefsin hâtırları ilkâ etme sırasında kalbi gözetleyerek beklediğini ve kulu aldatmak için yapabileceklerini süzdüğünü söyler.⁷⁹ Sonuç olarak şeytanın insana ilişkin hareket kabiliyeti, yani hâtîr ilkâ etme istidadı da nefse bağlıdır.

⁷³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/328-9.

⁷⁴ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/248.

⁷⁵ Nefsi dört mertebeye ayıran Mekkî, her mertebeyi tövbe makamına göre açıklar. Ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/535.

⁷⁶ Mekkî'nin nefis hâtırlarına ilişkin söz konusu olumlu ifade biçimleri için ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/252-253; Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/349.

⁷⁷ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/251. *Kütü'l-kulûb*'da nefis figüründe olduğu gibi nefis hâtîr anlatısı da şeytan hâtîrından oldukça fazla yer kaplar. Mekkî'de şeytan hâtîr konusunda ayrıca bakılabilir; bk. Peter J. Awn, *Satan* (Leiden: Brill, 1983), 66-75.

⁷⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/523. *Hatmü'l-Evliyâ* müellifi de nefis ve şeytanın hâtırları ilkâ etme hususunda ortak hareket ettiğini düşünür. Bu minvalde nefsin, şeytanın göndereceği vesvese hâtırlarına kapı araladığını ifade eder; bk. Hakîm et-Tirmizî, *Kitabu'l-hatmü'l-evliyâ*, ed. Osman İsmâil Yahyâ (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965), 354-355.

⁷⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/344-345.

Müellif nefis ve şeytan hâtırlarının, teklifin bir gereği olarak Müslümanların hepsine geldiğini, kişiye hevâdan başka bir şey ilkâ etmeyip şeriatın bütünlüğüne ters olduğunu aktarır.⁸⁰ Açıkça her iki hâtır türünün de neticelerinin isyankârlık, günahkârlık ve kalbin çürümesi olduğunu belirtir.⁸¹ Mekkî'nin anlatımına göre nefis ve şeytan hâtırlarının tezahürünün sayılamayacak kadar fazla sebepleri vardır. Ancak bunlar “şehvet ve hevâ” şeklinde iki temel faktörde birleşir. Hem şehvet hem de hevâ aslında cehaletten kaynaklanır ve kişinin manevi yolculuğunun önüne set çeker.⁸² Bu sebepten dolayı müellif, bu hâtırların nefyedilmesini farz olarak telakki eder. Bununla birlikte müellifin nefis ve şeytandan gelen hâtırların arasındaki farka değinmesi de nazar-ı dikkate alınmalıdır. Buna göre nefis hâtırlarını yekdiğerinden ayıran alâmet-i fârika, kalıcı olup ısrarcı olması ve devamlı kötülüğü telkin etmesidir.⁸³ Ancak şeytandan gelenler ise diğerine nispetle kalıcı değildir. Ayrıca şeytan nefis gibi sürekli aynı tip hâtırları ilkâ etmez, yani kalbe devamlı farklı tür hâtırlar gönderir.⁸⁴ Son olarak nefis hâtırları kişiye umut vaat etmesiyle temayüz ederken şeytanınki ise bir mâsiyeti güzel göstermesiyle öne çıkar.⁸⁵

Nefis ve şeytan hâtırı söz konusu olduğunda *Kütü'l-kulûb*'da sözün varıp geleceği yer *muhasabe* fikridir. Burada sırası gelmişken belirtmek isteriz ki sonraki dönemlerde özellikle tarikat çevrelerinde sıklıkla işlenen *nefyü'l havâtır* meselesi, aslına bakılırsa ilk sûfilerin ve dahi Mekkî'nin nefis ve şeytan hâtırları çerçevesinde söylediklerinden türeyen bir kavramsallaştırmadır. Nefsin ve şeytanın kişiyi kötülüğe sürüklediği inancından hareketle, onlardan gelen hâtırlardan korunma düşüncesi doğar ki bu, Mekkî'nin hâtırların muhasabesi düşüncesi çerçevesinde -kavramı kullanmasa da- benimsediği bir fikirdir.⁸⁶ Burada muhasabe, eylem öncesi ve sonrası sürecin kontrolü anlamına geldiği için temyizi, yani hâtırları ayırıştırma sürecini de kapsar. Eserde müstakil bir bölüm açarak muhasabenin ihtiyatlı yönetimi ve sürdürülebilir olmasına ilişkin pratik çözümler sunan müellif, ahlaki yetkinleşmenin ve yakîne ermenin önünde engel olarak duran nefis ve şeytan hâtırlarının temyiz edilmesi gerektiğine ilişkin vurgulu ifadeler kullanır. Müellifin buradaki sözüne göre kişinin bu iki hâtır türüne karşı sürekli muhasabe hâlinde olması gerekir ki sağlıklı ilerleme ancak böyle sağlanabilir.⁸⁷ O zaman seyrüsülük süreci açısından *Kütü'l-kulûb*'da havâtır bütün yönleriyle kalbin bir azığı olmaktan çıkar çünkü Mekkî kalbin ahlaki açıdan yetkinleşmesini engelleyen nefis ve şeytan hâtırlarını makbul bir azık olarak görmez.

⁸⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/324, 349. Nefis hâtırlarının bir imtihan vesilesi olması hususu Muhâsibî'nin de benimsediği bir görüştür. Onun anlatımına göre hem insanın yaratılışı hem de şeytanın mizacı gereği, kişiye hâtırların gelmesi “teklif”in bir gereğidir. Hâtırların insana gelmesi kadar tabii bir şey yoktur. Çünkü insan, melek ve hayvanlardan farklı olarak sorumlu bir varlıktır. Bu sebepten dolayı akıl verilmiştir ki iyile kötü hâtırı birbirinden ayırt etsin. Bu bakımdan insan bu hâtırları tamamıyla yok etmekle uğraşmamalı ama onlara karşı mücadeleyi de bırakmamalıdır. İlgili yerler için bk. Muhâsibî, *er-Rî'âye li-hukûkullâh*, 248-252.

⁸¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/343-344.

⁸² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/347.

⁸³ Bir önceki başlıkta, hâtırların kalpte anlık olarak parlayıp zail olan ilkâlar bütünü olduğunu ifade etmiştik. Ancak buradaki nefis hâtırlarının kalıcı bir şekilde kalbe gelmesi çelişkili bir durum değildir. Çünkü Mekkî'nin bu ifadesi, nefis hâtırlarının kalbe gelip yerleşmesine değil, nefis hâtırlarının kalbe kesintisiz olarak gelmesine işaret etmektedir.

⁸⁴ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/358. Nefis ve şeytan hâtırları arasındaki farklar, müelliften önceki dönemde de bahis konusu olduğu görülmektedir. Mesela Tüsterî ikisi arasındaki farkı aktarmak üzere Hasan-ı Basrî'nin sözünü aktarır. Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 203. Cüneyd ise nefsin ısrarcı olduğunu bundan ötürü de nefis hâtirinin da ısrarcı olduğunu ifade eder. Ancak şeytan hâtırları ise ısrarcı olmayıp gelip hemen gider; bk. Bağdâdî, *el-İmamü'l-Cüneyd: Seyyidü't-tâifeteyn*, 323-325. Bûndar b. Hüseyin ise konuyu zikir erkânı bahsinde işler taşır. Buna göre şeytan hâtırları zikir sırasında hemen hapsedilebilir ancak nefis hâtiri ısrarcı olduğu için hapsedilmesinin zor olduğunu söyler; bk. Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-sevâd*, 352.

⁸⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/355.

⁸⁶ Tasavvuf tarihinde *nefyü'l havâtır* kavramı elbette ki sadece muhasabe fikri üzerinden anlaşılmalıdır. Nitekim özellikle Kübrevî gelenekte müşahede sırasında bütün dış etkenlerden sıyrılma anlamına gelen birlik tecrübesini ifade eden bir anlama evrildiği de görülür. Söz gelimi bu anlam genişlemesinin Simnânî örneği için bk. Kübra Zümrüt Orhan, *Alâuddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016) 281-282.

⁸⁷ *Kütü'l-kulûb*'daki müstakil muhasabe bahsi bu gözle tekrar okunabilir; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/225-239, 345, 355.

3.2. Hayrın Hazinesi, Rahmetin Anahtarı: Ruh ve Melek Havâtırı

Mekkî'nin ruh ve melek hâtırına ilişkin söylemleri, ruha ilişkin görüşleriyle anlamlı hâle gelir. *Kütü'l-kulûb*'da ruh denilince iki şey kastedilir: İlki insanoğlunun bedenini canlı kılan ruh,⁸⁸ diğeri kalbe havâtır ilkâ eden ruhtur.⁸⁹ Müellif havâtır anlatımını bu ikinci ruhla irtibatlandırır ve onu "kalbin bâtinî manalarından" olarak nitelendirir.⁹⁰ Mekkî, ruhun Tanrı-insan ilişkisindeki özel yönünü göstermek üzere kalp, nefis ve akli sık kullanır. Buna göre nefis ve akıl, yapısı itibarıyla topraktan olup dünya hazinelerindedir. Ancak Allah'ın özel hazinelerinden olan kalp ve ruh ise melekûtтан yaratılmaları nedeniyle rûhânî bir yapıda olup sürekli yücelmeyi arzular.⁹¹ *Kütü'l-kulûb*'da kalp, ruh, nefis ve akıl arasında sıkı bir irtibat vardır. Buna göre bir kişinin kemâle ermesi için bu dördünün birlikte kemâle ermesi gerekir. Ruhun kabuğundan çıkıp melekût-i a'lâda gezinmesi için kalbin yakîn nuruyla safa bulması, aklın tevfiğ ve temkinle teyit edilmesi, nefsin de hevâdan sıyrılması gerekmektedir.⁹² Böylelikle kişi de rûhânîleşir ve "rûhânî" olur.⁹³

Mekkî, ruh ve melek arasında da sıkı bir ilişki kurar. Buna göre ruh, melek için bir mekân mesabesindedir. Ruhun, meleğin konuşlandığı bir mekân olarak konumlanması, nefis ve şeytan arasındaki benzer ilişkiyi akla getirir. Nefis kötülüğe sürükleyen şeytan için bir mekânken ruh ise tam tersi istikamette iyiliğe yönlendiren melek için bir menzildir.⁹⁴ Mekkî'nin ruha atfettiği bu değer, ruh ve melek hâtırları anlatımına doğrudan yansır. Söz gelimi ruh hâtırının ortaya çıkış biçimi, ruhun bu nitelikleriyle doğrudan ilişkilidir: Allah'ın ruh hazinelerinden bir hayrı ortaya çıkarmayı dilemesi sonucu ruhu hemen hareket ettirir. Ruhun bu hareketi neticesinde kalbe bir nur ilkâ gelir. Bu nur kalbe bıraktığı tesir sebebiyle melek de hemen kalbe nazar eder.⁹⁵ Burada görüleceği üzere nur kavramı belirir. Nitekim ruh ve melek hâtırları söz konusu olduğunda nur kavramı öne çıkar ve bununla hayrın ortaya çıkışı kastedilir.⁹⁶ Nuru övülmüş olarak nitelendiren müellif, ruhtan ve melekten sadece ilmin zuhur ettiğini ve onlardan Hak'tan başka bir şeyin vârid olmadığını söyler.⁹⁷ Bununla birlikte melek ve ruh hâtırları takva, hidayet ve rüşd vesilesidir. Her ikisinin de hayır hazinelerinden ve rahmet anahtarlarından olması dolayısıyla kalbe şimdi sözünü ettiğimiz nuru ilkâ ederler ki kişi bu sayede hasenat kazanır.⁹⁸ Ayrıca melek ve ruhtan gelen hâtırları bazen de *ilhâm* olarak isimlendiren Mekkî, onu kalbin işitmesi şeklinde nitelendirir.⁹⁹

Mekkî melek ve ruh hâtırlarının niteliklerinden bahsetmenin zor olmasını, onların niteliklerinin sayılamayacak kadar fazla olmasına yorar. Bunun da nedeni olarak insanların hayırdaki

⁸⁸ Mekkî söz konusu birinci ruh hakkında çeşitli açılardan bahisler açar. İnsanın yaratılışı esnasında bu ruhun verilmesi ve onun nitelikleri hakkında farklı kısımlarda, özellikle melek mefhumuyla özdeşleştirilerek ilginç mevzular açar. Ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/888; 3/1276, 1336.

⁸⁹ Dikkat çekici bir detay olarak burada söz konusu açıdan ruhun değerlendirilmesini Bağdatlı sûfî Ebû Bekr el-Vâsîti'de de (ö. 320/932) görmekteyiz. Ona göre de kişiye "can veren" ve "kalbi parlatan (hâtır ilkâ eden)" şeklinde iki farklı ruh vardır; bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 312.

⁹⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/324.

⁹¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/343. Burada şunu da belirtmeliyiz ki Mekkî nefis ve ruhu özdeş kabul etmez. Ona göre ikisi ayrı şeylerdir. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/357. Hatta ruhun zıddının, nefis olduğunu söylemesi bu farklılığı anlamak için yeterlidir. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/357. Bununla birlikte nefis kişiyi kötülüğe sevk eden bir unsurken ruh iyiliğe sevk etmektedir. Bu görüşten anlaşılacağı üzere Tüsterî'yi takip etmektedir; bk. Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 233.

⁹² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/173.

⁹³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/1151. Mekkî rûhânî vasfını kazananların mukarrabûn zümresine dahil olduklarını, ayrıca onların rıza ve muhabbet ehli olduklarını söyler; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/1022.

⁹⁴ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/324.

⁹⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/347.

⁹⁶ Mekkî hayra yönelik hâtırlar arasında, içeriği açısından, yani bilgi ve iman söz konusu olduğunda kişiye sağladığı değer bakımından en üstününün yakîn hâtırı, sonra ruh hâtırı, sonra da melek hâtırı olduğunu belirtir; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/349-50.

⁹⁷ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/324.

⁹⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/343-4. Mekkî melek ve ruh hâtırlarının kulun hayrına yönelik olarak onu desteklediğini, işlerini güçleştirdiğini ve onu hayırlı ameller yapmaya teşvik ettiğini söyler; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/347.

⁹⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/256. Bu durumunun istisnaları olmasına karşın Mekkî'nin genel kullanım biçimi bu yöndedir.

himmethlerinin, ilimlerinin ölçütünün ve Allah katındaki derecelerinin birbirinden farklı olmasına bağlar. Ancak yine de örnek olabilecek bazı hâtır türlerinden hareketle bu nitelikleri üçe ayırır: İlki sâlikin bir emri veya mendubu yerine getirmede acele etmesine ilişkin hâtırlardır. İkinci kişiye basiret sağlayan (ona gayb âleminden melek ve melekûtun görünmesini sağlayan) bilgilere yönelik hâtırlardır. Son olarak üçüncüsü kendisiyle alakalı bir konuda sıhhat bulmaya, diğer insanlara fayda sağlamaya veyahut bir yük gibi kalbe binen derin fikirlerden kurtulmaya ilişkin hâtırlardır. Sayısı bilinemeyecek kadar fazla olsa bile melek ve ruhtan gelen hayırlar bu üç tür altında toplanabilir. Hepsinin ortak özelliği ise onların Allah'ın dilemesiyle kalpte beliren insanın refakatçileri olmasıdır.¹⁰⁰

Mekkî'nin seyrüsülük süreci boyunca ahlaki yetkinleşmede ruh ve melek hâtırlarına dikkat çekici rol yüklerken bu ilişkiyi determinist bir çerçevede yorumlamaması, onun meşîet ve velayet fikriyle alakalıdır. Yukarıda belirtildiği üzere nefis ve şeytan hâtırları *tekliîf* bir gereği olarak Müslümanların bütününe gelir. Ancak melek ve ruh hâtırları sadece Müslümanlardan bazısına hastır. Ruh ve melek, ilhâmı Allah'ın dilemesiyle getirir ki bu hâtır, tedris yoluyla öğrenilemez ve onlar sâlike vehbî olarak öğretilen bilgilerdir.¹⁰¹ Mekkî'nin meşîet fikriyle alakalı olan bu ifadesi velayet anlayışıyla birlikte daha anlaşılır hâle gelir. Ona göre melek ve ruh hâtırı, müminlerin özel kılınmış belirli bir zümresine mahsustur. Dolayısıyla Mekkî ruh ve melek hâtırlarını her ne kadar kötülüğün tam karşısına koysa bile bu ilişkiyi, zorunlu bir diyalektiğin sonucu olmaktan çıkarır. Burada asıl dikkat çekici nokta ise nefis-şeytan ve ruh-melek hâtırları aktarımı sırasında ifade dilinin değişmesidir. *Kütü'l-kulûb*'da konu nefis ve şeytan hâtırlarına geldiğinde söz, "muhasabe" fikriyle kendini açığa çıkarırken ruh ve melek hâtırlarına geldiğinde ise "velayet-meşîet ilişkisi" etrafındaki anlatımlarda kendine yer edinir.

3.3. Teklifin İleti, Temyizin Mahalli: Akıl Havâtırı

Mekkî'nin akıl anlayışı diğer idrak mahallerinde olduğu gibi akıl havâtırı anlayışıyla bir bütünlük içerisinde. Akıllı insan tabiatı açısından *zâhirî* ve *bâtinî* olmak üzere iki vecihte ele alan müellif, aklın bu yönüyle bir bütünlüğe kavuştuğuna inanır. Ona göre *zâhirî akıl* dimağ, *bâtinî akıl* da kalble irtibatlıdır.¹⁰² Zâhirî akıl, insanın kafatasının içinde bulunan bir organdır. Bu organda bulunan dimağ ise kuru bir yapıya sahiptir. Dimağın görevi akla mekân, zemin olmasıdır. İkinci akıl, yani bâtinî akıl ise kalpte bulunan bir garizedir.¹⁰³ Mekkî bu işlevselliği "akıl kalpteki sultanlığı" olarak değerlendirir.¹⁰⁴ Peki, akıl hâtırları bu ilişkiler ağı içerisinde nasıl meydana gelir? Hatırlanacağı üzere yukarıda havâtır tasniflerine yer verirken bir bilginin/fikrin oluşması için *garezî* aklın mükteseb akla ilkâlar göndermesi gerektiğini ifade etmiştik. *Garezî* akıl diye nitelendirdiğimiz o akıl, kalpte bulunan ve Mekkî'nin bâtinî akıl diye isimlendirdiği akıldır. Yani akıl hâtırları, bâtinî aklın dimağda bulunan akla ilkâlar göndermesi suretiyle meydana gelir.

¹⁰⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/346-347.

¹⁰¹ Bu hâtırların tedris yoluyla ortaya çıkmadığına ilişkin ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/234, 346-347, 389. Müellifin burada belirttiği ilham, havâtırın tekil bir formudur ve melekten ve ruhtan gelen ilkâların genel adıdır. İlhamın bu kullanım biçimi, Mekkî öncesinde ve onun yaşadığı dönemde genel anlamda kabul gören bir tavidir. Ancak sonraki yüzyıllarda ilhamın, yeri geldiğinde, tıpkı yukarıda belirttiğimiz üzere vâridât gibi havâtır kavramının yerine geçip kapsayıcılık kazanarak tekil bir anlamdan tümel bir bütünlüğe kavuştuğu da görülmektedir.

¹⁰² Mekkî söz konusu bâtinî aklı "fuâd ve süveydâ" olmak üzere iki dereceye ayırır. Fuad, kalbin en dış yani ön kısmına denir. İnsan fuad kısmıyla düşünür, inceler. Çünkü burası aklın bir mekânıdır. Kalbin diğer kısmına ise "süveydâ" denir. Mekkî kalbin bu kısmını "kalbin aslı" şeklinde nitelendirilir. Bununla birlikte Mekkî aklın kalpteki varlığının, bakışın gözdeki varlığı gibi olduğunu söyler. Nasıl ki göz bebeği gözün cilasıdır, kalbin cilası da akıldır; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/343; 2/1046.

¹⁰³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 3/1317.

¹⁰⁴ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/660.

Zâhirî akli bireyin günlük yaşamını idame ettirmesinin sağlayıcısı¹⁰⁵ olarak gören Mekkî insanın, günlük yaşamını sürdürebilmesi için bu aklın sağlam olup düzgün çalışması gerektiğini belirtir. Çünkü diğer türlü kişi mecnun addedilebilir. Bu sebepten dolayı bâtinî aklın işlevselliği, ancak zâhirî aklın sağlamlığı ölçüsünde mümkündür.¹⁰⁶ Akıl hâtırlarının can alıcı noktası tam da burada ortaya çıkar: Sadece akli sağlam bir şekilde çalışan bireyler *teklîfe* yükümlüdür. Müellifin buradaki anlatımına göre akıl, kalbe hâtırlar ilkâ etme kabiliyeti sebebiyle kişiyi sorumlu bir varlık hâline getirir. Akıl teklifin bir illeti, Allah'ın hükümlerinin icrâsı için bir mevzi, nimetlerin lezzetini ve azabın acısını anlamak için bir sebeptir.¹⁰⁷ Nasıl ki nefsin şehvetten lezzet almamaya başlaması nefsin yok olması demekse bir kişinin akıl edememesi de o kişiden sorumluluğun düşmesi demektir.¹⁰⁸ Aklın, teklifin bir illeti oluşuna ilişkin bu yorum dili havâtıra karşı etken bir akıl anlayışıyla sonuçlanır. Bu doğrultuda Mekkî'nin eylem öncesi ve sonrası sürecin muhasebesi doğrultusunda hâtırların temyizi için akla biçtiği merkezî değeri ele alalım:

İnsanın sorumlu bir varlık olması itibarıyla Mekkî, *temyiz* gibi kritik bir misyonu akla yükler.¹⁰⁹ Havâtır gibi disiplinler arası bir anlam ağına sahip temyiz Mekkî'de, hâtırları birbirinden ayırıştırma sürecine denir.¹¹⁰ Bu süreç, hâtırın geldiği andan eyleme kadarki olan zaman dilimini teşmil eder. Aklın bu süre zarfında merkezi bir misyonu vardır. Bu rolünü anlamak için ise müellifin tevhid fikrini yine hatırlamamız gerekir.¹¹¹ *Kütü'l-kulûb*'da tevhid söz konusu olduğunda bütün anlatımların ona hizmet eden birer aracı unsura dönüştüğünü ifade etmiştik. Onun tevhid ilkesi seyrüsülük süreci üzerine otururken bunun da temel dayanak noktası *muhasebe*dir. Muhasebe, - kalbe gelenler meselesi özelinde- "hâtırların temyizi" anlamına gelir. Akıl ise muhasebe söz konusu olduğunda bunun gerçekleştirici bir unsuru olarak karşımıza çıkar.¹¹²

¹⁰⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/358, 2/702.

¹⁰⁶ Müellifin aklın sağlamlığına ilişkin bu söylemleri velâyet anlayışına da yansır. Ona göre akli sağlam olmayan kişi veli olamaz. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/660.

¹⁰⁷ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/324-5.

¹⁰⁸ Müellife göre ayrıca akıl azlığı, kuruntuları da çoğaltır. Bu sebepten dolayı ondan gelen hâtırların salahiyeti de onun sağlamlığına son derece bağlıdır; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/288.

¹⁰⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/324-5. Aklın hâtırları ayırıştırma kabiliyeti, sûfiler için kanıksanmış bir kabuldür. Söz gelimi Muhâsibî aklın, hâtırlardan hangisinin kişinin lehine veya aleyhine olduğunu temyiz edebilecek bir garîze olduğunu ifade eder; bk. Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, ed. Hüseyin el-Kuvvetli (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1971), 203. Aynı şekilde Tirmizî de akla hâtırları ayırıştırma misyonunu yükler. Mesela kalbin farklı derecelerinden olan sadır ve fuâdın gözleri arasına bir hâtır düşer düşmez akıl, bu geleni kontrol etmeye koyulur. Bu kontrol sırasında söz konusu hâtırı makbul addederse daha da derinden bununla neyin ne kadar, ne zaman ve ne zamana kadar murâd edildiğini kavramaya odaklanır. Ancak sapkın bir hâtır olduğunu fark ederse onu kabin bu derecelerinden uzaklaştırır; bk. Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, 85.

¹¹⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/230. Diğer dinî disiplinler bu kavramla farklı manalar kastetse bile temelde "ayırıştırma, tefrik etme, ayırt etme" anlamları itibarıyla birbiriyile uyumaktadır.

¹¹¹ Burada *Kütü'l-kulûb*'un iç bütünlüğünden, daha doğrusu müellifin tevhid anlayışından hareketle temyiz fikrini ele aldık. Ancak temyiz meselesinin, dönemin sosyal olgularıyla alakalı başka bir yönü daha vardır: Bir dış etken olarak IX/III. yüzyıl itibarıyla baş gösteren şeriat-hakikat tartışmaları etrafında ortaya çıkan gerilim Mekkî'nin temyiz fikrine belli ölçüde yansır. Onun anlatımına göre hakikat ve şeriatın çeliştiği söylenemez. Çünkü her ikisi de birbirini tamamlar niteliktedir. Bâtin ilmi, zâhir ilmene aykırı olmadığı gibi zâhir ilmi de bâtin ilmene aykırı değildir. Bu doğrultuda müellif sadece kalbine parlayan hâtırlarla iş tutan ve şeriatın zâhirî kurallarını küçümseyen kimseleri sapıklıkla itham eder. Nitekim yaşadığı dönemde havâtırın herhangi bir kıtas gözetilmeden kabulüne karşı sert tavır alır. Bu yönde kitap ve sünnette karşılığı olmayan hâtırların kabulünü reddeder. Mekkî'nin bu eleştirisi esasında döneminde yaşanan bazı kargaşaların önüne set çekmek istemesinden kaynaklanır. Çünkü kendi yaşadığı asırda da havâtırı temyiz etmeden amel eden zümreler mevcuttur. Bu ise sadece amelî değil itikadî açıdan da sorunlara neden olmaktadır. Mekkî buna misal olarak şatahât sahiplerini gösterir. Onların temyiz meselesini göz ardı edip doğrudan kalbine gelenler üzerinden iş tutmalarını sert bir dille eleştirir. Bu doğrultuda şatahât sahiplerinin ilimlerini bâtil addeder. Zira onlar müşahedeleri sırasında Allah'ın sıfatlarını inkâr etmişlerdir. Bu yüzden tevhid ilminde boğulup şeriatın zâhirine muhalefet ederek bidatçı mesabesine düşmüşlerdir. Bütün bu anlatılar için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/230-31, 408, 454, 462. Bu meseleyi ele alan Başer, hâtırların doğrudan kabulünün, erken evrelerde şeriat-hakikat ilişkisi açısından krize neden olan etmenlerden biri olduğunu belirtir. Bu doğrultuda III./IX. yüzyıldan itibaren öne çıkan bazı sûfilerin Kur'an ve sünnete arz yöntemini ortaya koyduklarını söyler. Bu gözle, ilgili kısımlar tekrar okunabilir; bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 181-185, 213-216.

¹¹² Mekkî'nin muhasebe fikri üzerine hâlihazırda müstakil bir çalışma yapılmamış olması erken dönem çalışmaları açısından büyük bir eksiklik. Özellikle onun nefis anlayışı temelli gelişen, akıl düşüncesiyle etkinleşen ancak tevhid fikriyle edilgen hâle gelen dilinin muhasebe fikrine yansımalarının ortaya konması gerekmektedir.

Müellifin tevhid > seyrüsülûk > muhasebe > temyiz şeklinde yorumladığı bu hiyerarşi, onun akıl anlayışında bütünlüğe kavuşur. Akıl burada her bir bağlamla ilintili olmakla birlikte esasen temyiz mahallidir. Havâtır kişinin bilgi edinme yollarından birisidir ve onun işlediği eylemlerin de başat saikidir. Ona göre eylemler, hâtırların bir bilgi olarak kabulünden hemen sonra latif bir hâlden gittikçe kesif bir hâle dönüşmesiyle meydana gelir. Bu bakımdan daha en baştan kalbe gelen bir hâtırın temyiz edilmesi, muhasebenin vazgeçilmez unsurudur. Böylece akıl, hâtırları temyiz ederek muhasebenin ve seyrüsülûkun edeplerinden birinin gerçekleştirilmesinde başat rol oynar.¹¹³ Dolayısıyla tevhide maksat edinen bir kişi seyrüsülûk boyunca hayatın her anında karşılaştığı havâtıra karşı bir bilinç kazanır. Bu nedenle temyiz salt bir ayırıştırma faaliyeti olmaktan öte, sûfî ahlaklanma ve bilgi edinme ilişkisinin üzerine kurulduğu prensibin aslını oluşturur. Dolayısıyla temyiz, edinimlerin, bilgilerin ve eylemlerin muhasebesi üzerine inşa edilmiş olması açısından Mekkî'nin tevhid dilinin temelini oluşturur.¹¹⁴ Bu esası aktardıktan sonra söz konusu temyiz sürecinin niteliğine geçelim:

Mekkî, öncelikle, aklın kalbe gelen hâtırları anlamak üzere beklemesini (vukûf) önerir. Aklın hızlı hareket edip hemen temyize yönelmemesi, temkinli davranarak beklemesi bu sürecin ilk aşamasıdır. Vukûf salt bir bekleyişten ziyade, kalbe gelen ilkâları sağlıklı bir ortamda ve doğru bir zeminde temyiz etmek üzere zaman elde etme çabasıdır. Çünkü hâtırlar şimşek gibi gelip kaybolur. Bu yüzden de hem hayra yönelik bir hâtırı kaçırmamak hem de şerre yönelik hâtırdan sakınmak için o *vakti* değerlendirmek ve burada vukuf etmek elzemdır. Böylelikle akıl, harekete geçmeden önce havâtırını kontrol edecek bir süre elde eder.¹¹⁵ Sonra akıl bu süre zarfında kalbi çepeçevre saran nefis, şeytan, melek ve ruh hâtırlarının tam ortasında temyiz vazifesi için harekete geçer. Yani kalbe farklı kaynaklardan çeşitli nitelikteki hâtırlar geldikçe akıl da onları birbirinden ayırt etmek üzere devreye girer. Akıl bunu da hâtırları ayırıştırmak için kalbe gönderdiği hâtırlarla yapar. Söz gelimi akıl, nefis ve şeytandan gelen hâtırı seçtiğine ilişkin kalbe bir hâtır ilkâ eder. Böylece bu seçim onun aleyhine bir delil olur. Ancak meleğin veya ruhun bir hâtırını seçerse bu sefer de kendi lehine bir delil olur.¹¹⁶

Akıl, havâtırını ayırıştırma hususunda bazen yetersiz ve zayıf kalabilir. O yüzden aklın hâtırlar arasındaki farkı gösteren bir *ilim* ile desteklenmesi gerekir ki bu da hâtırların Kur'an ve sünnete arzı ile gerçekleşir.¹¹⁷ Bunu, hâtırlar arasındaki farkı anlayabilecek tecrübeyi nasların

¹¹³ Sülemî havâtırın ayırıştırılmasını sûfilerin edeplerinden birisi olarak sayar; bk. Ebû Abdîrahmân es-Sülemî, *Tis'atü kütüb fi usûli't-tasavvuf ve'z-zühd*, ed. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 18. Seyrüsülûk sürecini bir bütün olarak düşündüğümüzde kalbe gelen bir ilkâ, kişinin hayatının olağan akışıyla ilişkili olabileceği gibi o an bulunduğu durumla veyahut makamıyla da ilgili olabilir; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/358. Söz gelişi bunlar, devamlı evliliği telkin eden hâtırlar gibi gündelik hayatın herhangi bir konusuyla ilgili olabilir; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 3/1604. Mesela ibadetler anında kalbe sürekli ameli ifsat edecek hâtırlar zuhur edebilir. Nitekim bu doğrultuda müellif, namaz sırasında gelen hâtırlarla ve onlara karşı yapılması gerekenlerle alakalı olarak müstakil bir başlık açar; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 3/1223. Bununla beraber zekât ibadeti sırasında gelen hâtırlara ilişkin ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 3/1231. Oruçla alakalı olarak bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 3/1245. Müelliften önceki sûfler de seyrüsülûk süreci boyunca havâtırdan bigâne kalınmayacağı hakkında hem fikirdir. Söz gelimi Harrâz şeytandan gelen hâtırın hayatın her anında kişiyi yalnız bırakmadığını belirtir. Ayrıca örnekler verir; bk. Harrâz, *et-Tarîku illallah Kitabu's-Sıdk*, 39-40. Mesela Cüneyd de yemek yemekten evlenmeye, su içmekten elbise giymeye kadar her şey hakkında hâtırlar gelebileceğini ifade eder; bk. Bağdâdî, *el-İmamü'l-Cüneyd: Seyyidü't-tâifeteyn*, 324-326. Tüsterî de benzer ve başka örnekler verir; bk. Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 337-338.

¹¹⁴ Mekkî, eylemlerin kişinin sadece zâhirî uzuvlarıyla gerçekleştirdiği davranışlar olmadığını düşünür. Ona göre zâhirî eylemlerin yanında batinî eylemler de vardır. Söz gelimi yukarıda havâtır-tekelif ilişkisi açısından gösterdiğimiz bir tasnifte müellif; bir hâtırın gittikçe kesifleştiği niyet, azm, akd gibi evrelerin adlarını "kalbin eylemleri" olarak nitelendirir ve kişinin bu eylemler için tekelif açısından sorumlu olduğunu ifade eder; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/334, 356-358

¹¹⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/230-32; 2/1164-1165. Burada görüldüğü üzere Mekkî bizi yeni bir kavrama çeker: *Vakt*. Bu terim *Kütü'l-kulüb*'de, o anki durumda yapılması uygun olan işle âmil olmak ve onu layıkıyla eylemek anlamındadır. Bu doğrultuda müellifin vird-hâtır-vakt ilişkisi hakkındaki düşünceleri şurada bulunabilir; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/240-243

¹¹⁶ Müellif buradaki devam eden anlatımına göre aklın, meleğin ve şeytanın ilkâ ettiklerine yönelmesinin neticesinde meleğe bir "şâhid", ruha da bir "destekçi" konumunda olacağını söyler; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/324-325.

¹¹⁷ Müellifin hâtırların nassa arzına ilişkin vurguları için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/230-31, 454, 462.

rehberliğinde elde etme bilincinin genel adı olarak nitelendirebiliriz. Nitekim *Kütü'l-kulûb*'un temel öğretilerinden birisi de seyrüsülük sürecindeki kişiye bu bilinci öğretmektir. Söz konusu bu ilmin bir yönü de birinci başlıkta da gösterdiğimiz havâtır tasnifleridir. Müellifin her hâtırın mümeyyiz nitelikleri ve tasnifleri hakkında detaylı açıklamalar yapmasının arkasında bu ilmin öğretilmesi yatmaktadır. Tasniflerin her biri aklın, hâtırları birbirinden ayırt etmesi için destek aldığı bilgilerdir. Söz gelimi bir hâtır sürekli geliyor ve bir türlü gitmiyorsa bu nefisten fakat bazen gelip bir anda yok oluyorsa bu şeytandan gelen bir hâtırdır.¹¹⁸ Dolayısıyla hâtırlar arasındaki farka ilişkin bilgiyi kişinin öğrenmesi gerekir ki böylece bilgi-akıl bütünlüğü çerçevesinde hâtırları ayırttırabilsin. O zaman ortaya çıkan tabloda *Kütü'l-kulûb*'daki temyiz anlatısının; merkezinde akıl olmakla birlikte vukuf ve ilim olmak üzere üç sacayağının olduğunu ifade edebiliriz.

Havâtırın ayırttırılması hakkındaki bu süreç mutlaka benzer düzlemde ilerleyen veya aynı sonucu veren bir yapıya sahip değildir. Mekkî'nin devam eden anlatımına göre Allah'ın meşietinin bir sonucu olarak akıl temyiz edemez, hangi hâtırın hayır hangisinin şer barındırdığını anlayamaz hâle gelebilir. Bu yönde ayrı bir başlık açan Mekkî -temyizin sistematik örüntüsünü bozacak bir anlatımla bizi karşılamasına rağmen- süreç boyunca ortaya çıkabilecek ihtimalleri ortaya koyar. Hâtırların bazen peş peşe, bazense hepsinin aynı anda gelmesi nedeniyle kimi zaman hayra yönelik olan hâtır ilk sırada, kimi zamansa şerre yönelik olan daha önce gelebilir. Hatta daha ötesinde, şeytan ve nefsin hayır ve iyilik gibi görünen bir hâtırı da ilkâ edebileceğini ifade eder. Hatta daha ötesinde, şeytan ve nefsin hayır ve iyilik gibi görünen bir hâtırı da ilkâ edebileceğini ifade eder.¹¹⁹ Temyizin güçleştiği bu gibi durumlarda *vukûfa* geri dönülmesini öneren Mekkî, kişinin bir hâtır hususunda asla emin olmaması gerektiğini ve bunları ayırt etmek için Allah'tan sürekli inayet dileyerek hafv ve recâ arasında olması gerektiğini telkin eder.¹²⁰ Mekkî'nin bu konuda teyakkuz hâlinde beklemeyi vurgulaması onun *veraı* öncelemesiyle alakalıdır. Bu doğrultuda müellif, *vukufu* önceleyerek hata payını en aza indirir. Bu bekleyiş ise Allah'ın ona hâtırlar arasındaki farkı kavramasını sağlayacak olan ilmi öğretilere, yakîn kuvvetini artırana ve hevâ perdesini yok edene kadar sürmelidir.¹²¹ Mekkî bunu yaparak akli çaresiz bırakmış gibi görünse de aslında yine akli destekleyecek bir çözüm önerir. Aklın temyizi sağlaması için yeterli bir bilgiye sahip olması gerekir ki burada kişinin bir bilene danışması gerekir. Bunlar ise *yakîn ehlidir*. Hâtırların iç yüzüne vakıf olan yakîn ehli, aklın ihtiyaç duyduğu bilgiyi gösterebilme salahiyetindedir.¹²² Artık akıl, gelenin hayırlı bir ilkâ olduğuna inanırsa kişi, hemen o hâtırı eyleme geçirmesi gerekir. Ya da tam tersi, akıl bir hâtırın şer barındırdığını anlarsa kişi, derhal onu nefyetmesi, kalpte yerleşmesine müsaade etmemesi gerekir.¹²³ Bundan sonraki süreç için *Kütü'l-kulûb*'da havâtırın epistemolojik değerine ilişkin hiyerarşik bir yapı kendisini gösterir ve söylemler bir anda çeşitlenir. Nitekim temyiz öncesi süreçte bir hâtır nötrken sonrasında aklın etkin rolüyle bir değer kazanır.

¹¹⁸ Mekkî hâtırları birbirinden ayırttırmayı sağlayan vasıflardan bahseder. Bu konuda ondan önceki dönemlerde -elimize ulaşan eserler arasında- öne çıkan ismin Cüneyd-i Bağdâdî olduğu açıktır. Nitekim onun *Edebü'l-müftekir ilallâh* adlı risalesinin ana teması budur.

¹¹⁹ Bunun bir imtihan vesilesiyle olduğunu ifade eden müellif, ayrıca şeytan ve nefisten iyiliğe dair hâtırlar sadır olsa bile melekten, kötülüğe ilişkin bir hâtırın asla doğmayacağını vurgular; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/348-9.

¹²⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/348-9.

¹²¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/234, 235. Muhâsibî de söz konusu kapalılık açılana kadar "tesebbüt" etmeyi önerir ve bu hâtırın dinî açıdan bir sakıncası olmadığı kanaat getirene kadar beklemeyi teklif eder. İlgili kısımlar bu gözle tekrar okunabilir. Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkullâh*, 94-101.

¹²² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/235. Muhâsibî de benzer şekilde söz konusu temyiz sürecinin sonucunda hâlâ hâtırlar temyiz edilememişse bir bilene sorulması gerektiğini belirtir. Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkullâh*, 100-101. Muhâsibî'nin söz konusu temyiz süreci hakkındaki fikri içinse ayrıca bk. Hasan Aydemir, "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtır: El-Ĥârîş-el-Muhâsibî'nin Yaklaşımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 199-201.

¹²³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/237.

Akla atfedilen bu denli etkin ve güçlü dil, şimdi değineceğimiz yakîn hâtır anlatısı içerisinde daha da derinleşir. Temyiz ancak aklın sağlıklı bir şekilde çalışmasıyla mümkündür ki bu da onun kusurlarından arınıp tekemmül etmesiyle gerçekleşir. Onun anlatımına göre aklın yetkinleşmesiyle hâtırların temyizi arasında doğrusal bir ilişki vardır. Bu doğrultuda aklın işlevselliğinin zayıflamasıyla akıl afetleri doğar ve hâtırların temyizi sağlıklı bir şekilde ilerleyemez.¹²⁴ Aklın ahlaki açıdan yetkinleşmesi yakîn havâtır konusuyla alakalıdır. Nitekim müellif yakîn hâtırının ortaya çıkışında -buna tevhide eriş de diyebiliriz- akla kritik bir rol biçer. Onun anlatımına göre bu yetkinleşmenin gerçekleşmesi insanın bütün yönleriyle kemâle ermesiyle mümkündür.¹²⁵ O yüzden yakîn tezahürü, aklın tekemmül etmesine bağlıdır ki buna da *kâmil akıl* denir.¹²⁶ Dolayısıyla *Kütü'l-kulûb*'da *temyiz* sürecinin merkezinde yer alan akla ilişkin güçlü yorum dili, yakîn hâtır anlatımlarıyla daha derinlikli bir seviye kazanır.

3.4. Saflaşan Kalp, Birleyen Bilgi: Yakîn Havâtır

Mekkî'de Hakk'ın birliği ve bu birliğin müşahedesi hakkındaki söylemler tevhid fikrinde nihayet bulur. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki erken dönem tasavvufunun her metni söz konusu tevhide varan bu dille temayüz eder. Bu yüzden müellif tevhid söylemiyle değil, bilgi-amel-iman bütünlüğü ekseninde havâtır kavramına yüklediği misyonla seçkinleşir. Buna göre bilgi, amel ve iman birliğinin sonucunda erişilen bir hedef olarak sunulan tevhid anlatısı, havâtır kavramını olabildiğince araçsallaştırır. Bu tecrübede havâtırın rolünü müellif şöyle izah eder:

Yakîn hâtır, imanın ruhu ve ilmin artışıdır. İmanın ruhu ve ilmin artması, yakîn hâtırına vârid olurken yine ondan sâdir olur. Bu hâtır, mümkününden şuhedâ ve sıddıklara mahsustur. Gelişi gizli ve dakik olsa bile o, haktan başka bir şey ilkâ etmez. Delilleri her ne kadar latîf, istidlâl yönü de bir o kadar bâtın olsa bile Allah'ın murâdı olan kulun (sıddıklar ve şuhedâ), ilâhî ihtiyara dair bilgisi olmadan yakîn hâtır parlama. Nitekim bu hâtır maksûd ve murâd olan kişiye gizli kalmaz.¹²⁷

Bu pasaj, *Kütü'l-kulûb*'da yakîn havâtırına ilişkin ender anlatımlar arasındadır. Bu nedenle ifadeyi eserin bütünlüğü çerçevesinde genişletelim: Burada evveleminde imanın ruhu ve ilmin artışının hem yakîn için ortaya çıktığı hem de ondan sudur ettiği ifade edilmektedir. Yani yakîn hâtır, iman-amel-bilgi irtibatı çerçevesinde açığa çıkan bir bütünlüğün hem gerekçesi hem de neticesidir.¹²⁸ Dolayısıyla ikisi, bir yönüyle yakîn hâtırının ortaya çıkması için bir sebep; diğer yönüyle de yakîne erişin bir sonucudur. Birbirini tamamlayan bu etkenlik-edilgenlik ilişkisinde, kişinin ahlaklanarak yakîne erişiyle Allah'ın bu yetkinleşmeyi yakîn hâtırıyla sağlaması birlikte

¹²⁴ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/345.

¹²⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/337. Müellifin akıl ve havâtır arasında kurduğu irtibata dair ayrıca bk. Ramli, *A Study of Early Sufism in Relation to the Development of Scholarship in the 3rd/9th and 4th/10th Centuries A.H./C.E.*, 107-127.

¹²⁶ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/140, 232, 408.

¹²⁷ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/325-6.

¹²⁸ Görüleceği üzere pasajda olmamasına rağmen "amel"i dâhil ettik çünkü Mekkî'nin niyetin sağlamlığı ilkesinden güç alan amel anlayışı bilgiden ve de imandan ayrılmaz. Nitekim Mekkî imanın amelden bir cüz olduğunu ve onun artıp eksilebileceğini açıkça savunur; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 3/1285-1306. Burada bu bütünlüğün ilk aşaması olan bilgi, yani nötr bir hâtır evresindeyken bir "amel" değeri kazanmaz. Ancak ta ki niyete dönüşür, o vakit amel diye nitelendirilir. Sonrasında amel olarak kabul edilen bu niyetin sağlamlığı, marifetle bir bütünlük kazanır ki bu, imanda erişilen kesinliğin hem bir gerekçesi hem de sonucu olmaktadır. Nitekim Mekkî bu ilişkiyi yer yer marifet, yer yer yakîn yer yer de iman kavramlarıyla karşılar. Bu doğrultuda diğer ilimlerden daha yüce gayesi bulunan ve eşyanın hakikatini idrak etmeyi sağlayan ilmi "yakîn ilmi", "marifet ilmi" veya "iman ilmi" gibi isimlerle anar, kitabı boyunca da bu isimleri kullanır. Burada kullandığı "iman ilmi" ifadesinin ise erken dönem tasavvufunda Mekkî'ye has bir kavramsallaştırma olduğunu ifade etmeliyiz.

gerçekleşir.¹²⁹ Diğer bir ifadeyle *yakîn havâtır* kalbin saflaş(tırıl)masının sonucunda Hakk'ın velî kuluna özel muamelesi sonucu gerçekleşen anlık vahdet tecrübesidir.

Yakîn hâtırının imanın ruhu ve ilmin artması şeklindeki niteliği, *Kütü'l-kulûb*'da iman, ilim ve akıl olmak üzere üç temel üzerine oturtulur. Müellife göre bu üçü yakînin ortaya çıkmasındaki vasitalardır. Bu doğrultuda onları yakîn hâtırının kalpteki mekânı olarak tanımlar. Mekkî imanın, ilmin ve aklın sıhhati nispetinde yakîn hâtırının niteliğinin de değişebileceğini söyler. Bu minvalde de teşbihlere başvurur. Yakîn hâtırî söz konusu olduğunda *iman* bir çakmak taşı, *ilim* bir çakmak, *akıl* da bir ateşleyici örneğine benzer. Kalpte yakîn hâtırının zuhuru, bu üçü bir araya gelmeden mümkün olmaz.¹³⁰ Bir diğer teşbihe göre cam bir şişe, içindeki suyun saflığı ölçüsünde berrak görüldüğü gibi su da yine cevherinin saflığı ölçüsünde berrak görünür. Tıpkı bu örnekteki gibi yakîn hâtırî da kalpteki imanın, ilmin ve aklın saflığı ölçüsünde kuvvetli olmaktadır. Bu teşbihten hareketle müellif imanı, ilmi ve akılı; “cam lamba”, “yağ” ve “fitilden” teşekkül eden bir kandile benzetir. Burada akıl, bu kandilin cam lambasıdır. O, kusurlarından ve bulanıklığından ne derece kurtulursa tamlığı da o derece âlî olur. Kandilin yağı da ilimdir. O da ne derece ince ve safsa ateş konumunda olan ilmin yakîni de o derece net olur. Bu kandilin fitili ise imandır. Nasıl ki kandilin esas unsuru fitildir, yakînin de temel unsuru imandır.¹³¹

Ancak burada çelişkili bir durum mevcuttur! Çünkü Mekkî bu üçünden birisi olan akla yakîn hâtırının tezahüründe temel bir misyon yüklerken başka bir yerde yakîn hâtırının akıl madeninde ortaya çıkmayacağını, onun nazar ve istidlal yaparak zuhur etmeyeceğini ifade eder.¹³² Burada müellifin bir yandan akılla yakîn hâtırının elde edilemeyeceğini söylemesi diğer taraftan da iman- ilim ve akıl şeklinde bir üçlü oluşturması, onun yetkinleşebilen akıl düşüncesi dolayısıyladır. Yakîn hâtırının tezahürü için gereken unsur kâmil, yani yetkinleşmiş akıldır.¹³³ Aksi takdirde kişinin salt akılla yakîn hâtırını elde etmesi mümkün değildir. Bu sadece akıl için değil iman ve ilim için de geçerlidir. Hepsinin kemale ermesiyle ancak yakîn o kişide zuhur edebilir. Nitekim müellifin yakîn zuhuruna ilişkin kişinin tevhid ilmüne ulaş(tırıl)ması gerektiğini ifade etmesi yahut imanda kesinlik olmadan yakîn hâtırının zuhur etmeyeceğini söylemesi buna örnek verilebilir.¹³⁴ O yüzden *Kütü'l-kulûb*'da yakîn hâtırına erişmekle alakalı her anlatımı imanın, bilginin ve aklın kemaline ilişkin söylemler takip eder.¹³⁵

Mekkî'nin ifadesine dönecek olursak burada yakîn hâtırını özel bir zümreye tahsis eder: *şühedâ* ve *sıddîkûn*. Yukarıda değinildiği üzere nefis, şeytan ve akıl hâtırî Müslümanların hepsine, melek ve ruh hâtırî da Müslümanların bir kesimine gelmektedir. Bu başlığın konusu olan yakîn hâtırî ise

¹²⁹ *Kütü'l-kulûb*'da başka iki yerde daha “imanın ruhu” ifadesine yer veren Mekkî, ilkinde müşahedenin ancak yakînle gerçekleşeceğini, yakînin de imanın ruhu olduğunu; ikincisinde Kur'an'ın imanı güçlendirdiğini ve onun da imanın ruhu olduğunu ifade eder. Bu kullanımlar bütüncül bir şekilde düşünüldüğünde Mekkî'nin yakîn hâtırî ve iman arasında ayrılmaz bir ilişki kurduğu görülmektedir. Ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/39, 142. Aynı zamanda, Mekkî'nin yine ilim-amel-iman bütünlüğünü koruyarak ilmin artışı ifadesine yer verdiği ilgili kısım için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/379. Yakîn hâtırının epistemolojik değeri aşağıda ayrıca değerlendirilecektir. Bu ifade, sonraki dönemlerin kimi süfleri tarafından doğrudan havâtır ile irtibatlandırılarak nakledilir; bk. Abdulkâdir Geylânî, *el-Gunye*, ed. Ebû Abdurrahman Salâh Muhammed Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/205-206; Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, ed. Abdülhalîm Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Maârif, 2000), 263.

¹³⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/328.

¹³¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/328, 332.

¹³² Mekkî'nin doğrudan nazar ve istidlal yoluyla tevhide ulaşmayı kabul etmediğine ilişkin bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/410.

¹³³ Akılda kemal fikrinin yansımaları için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/328-332.

¹³⁴ İlimde ve imanda kemal fikri için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/349-50.

¹³⁵ Mekkî kişiye yakîn havâtırının tezahür etmesini yer yer marifet, yer yer tevhid, yer yer yakîn gibi ifadelerle esneklik kazandırarak kullanır ama her bir kavramda vahdet merkezli bu dilin yeni söylem gücünü yansıtır. Bunu birkaç yerde farklı çerçevede aktarmaktadır. Ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/236, 338, 349-50. Mekkî'nin yakîn hâtırî hakkındaki düşüncelerine ilişkin ayrıca Ramli'nin tezinin ilgili kısımlarıyla bu makale karşılaştırmalı olarak okunabilir; bk. Ramli, *A Study of Early Sufism in Relation to the Development of Scholarship in the 3rd/9th and 4th/10th Centuries A.H./C.E.*, 138-145.

sadece “mûkinun” diye adlandırılan şühedâ ve siddıklara mahsustur. Mekkî bu özel zümrenin niteliğine ilişkin velayetteki hiyerarşiyi kurguladığı bir anlatımında açık verir: İlk tabakada *sâhibü’ş-şimâl*, sonra *sâhibü’l-yemîn*, sonra *mukarrebûn*, sonra *şühedâ*, sonra da *siddıklar* vardır.¹³⁶ Mekkî bu iki zümreyi çok kere *kalp ehli*, bazen *yakîn ehli* bazen de *fakih* şeklinde nitelendirir.¹³⁷

Burada müellifin yakîn hâtırını seçkin bir zümreye tahsisinden hemen sonra yakîn hâtırının epistemolojik değerinden bahsetmesi dikkat çekicidir. Onun anlatımına göre yakîn hâtırı hakikatin saf özünden başka bir içeriğe sahip değildir. Çünkü bu hâtırın kaynağı doğrudan Allah’tır. Bu sebepten dolayı da epistemolojik açıdan en kesin bilgiyi içerir.¹³⁸ Nitekim *Kütü’l-kulûb*’un birçok yerinde *yakîn bilgisi* ve *kalp bilgisi* şeklinde ifadelerin sıklıkla yer alması bundan dolayıdır.¹³⁹ Bu söylemin onun temyiz düşüncesiyle çatışır görünümünü ise Mekkî velayet fikriyle aşar. Bu özel bilgi türü şartsız koşulsuz ve herhangi bir temyiz uygulamasına tabi tutulmaksızın epistemolojik yönü açısından kesinlik ifade eder.¹⁴⁰ Çünkü bu durumda bilgi-iman bütünlüğünün tam bir kesinlik şeklinde tezahürü söz konusudur. Ayrıca yakîne erdiriliş, bilgi değeri açısından değerlendirilirse kesinlik iktiza etmesi açısından geldiği kişiye aşikâr olduğu için bu raddede temyizden söz edemeyiz.¹⁴¹ Nitekim nefis muhasebesi yöntemi olarak aklın hâtırları ayrıştırması, seyrüsülûkun başlangıcında olan kişi içindir. Onlar için hâtırları temyiz etmek bir zaruretken yakîn hâtırının gelebildiği bir makamda olan kişiler için bu durum bir şart olmaktan çıkar. Dolayısıyla müellifin hâtırların temyiz edilmesini bir yönden önemserken diğer yönden de bazı kimselerden bunu kaldırması onun velayet anlayışıyla doğru orantılıdır. Velayetin en üst mertebesinde bulunan kişilere, yani *şühedâ* ve *siddikûn* adını verdiği kişilere bilginin en saf ve kesinleşmiş hali gelir ve onlar, kalbe gelenin yakîn hâtırı olduğunu kesin bir şekilde bilir. Nitekim bir kişiye ayne’l-yakînin müşahedesıyla yakîn hâtırı ilkâ edilmişse ona -o anda- başka bir hâtır gelemez. Çünkü yakîn nuru kalpte parladığında nefsin hevâsı söner, bu kimse benlikten sıyrılır, melek ve ruh dahi onunla irtibat kuramaz.¹⁴² Müellif, siddıklar ve şehitlerin yakîn hâtırını geldiği anda bilmesinin, akli delillerle veyahut hâtırları ayrıştırmak suretiyle olmadığına altını net bir şekilde çizer.

Burada da *Kütü’l-kulûb*’un ahlaklanma ve bilgide kesinliğe erişme söylemlerinin vazgeçilmezleri olan *ayne’l-yakîn* ve *müşahede* kavramları bizi karşılar. *Ayne’l-yakîn*, epistemolojik olarak erişilen kesinliğinin son mertebesini niteler. Yani bilgi söz konusu olduğunda kesinliğe erişim simgeler. Bu minvalde Mekkî bilginin kesinlik ölçütünü “zan”, “tasdik/istislâm” ve “muâyene” şeklinde üç kısımda ele alır: İlk olarak zan aklen yani istidlal yoluyla ulaşılan bir bilgidir. Ancak akletmeyi sağlayacak bir hüccet olmadığında bu bilginin kesinliği de o ölçüde zayıflar. Bu bilgi türünün sahipleri mütekellimler, rey ehli ve akıl ilimleriyle uğraşanlardır. Zannın bir üst derecesi ise tasdik diye nitelendirilen bilgi türü gelir. Diğer adıyla istislâm, kişinin duyduğu habere inanıp teslim olmasına denir. Bu açıdan Müslümanların genelinin bilgisi tasdik mertebesinde öteye gitmez. Sonucu bilgi türü ise ayne’l-yakîndir. Bu bilgi türünde ne zan ne de başka bir ihtilaf söz

¹³⁶ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 1/305.

¹³⁷ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 1/326-8, Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 1/334-5.

¹³⁸ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 1/325-6.

¹³⁹ Bazı örnekler için bkz. Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 1/173, 275, 280, 324, 330.

¹⁴⁰ Hatırlanacağı üzere aklın temyiz ameliyesindeki merkezî değerinden bahsetmiş ve Mekkî’nin aklın hâtırları ayrıştırdıktan sonra her hâtıra bir bilgi değeri atfettiğinden söz etmiştik. Ancak bunun bir istisnası yakîn hâtırındır.

¹⁴¹ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 1/325-6, 335.

¹⁴² Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 1/349-50. Müellifin yakîn havâtırında temyizi istisna tutması, tasavvuf metinlerinde aşına olduğumuz velayet bahsinin açılımlarıyla gelişen süfî dilin bir sonucudur. Söz gelimi Kelâbâzî de seçilen bir kimseye bahşedilen özel bir muameleyi mevzu etmektedir ki bu mertebede hâtırın temyizinden değil; zandan öte, kuşku bırakmayan ve kesin bir bilgiden söz edilmektedir; bk. Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *Bahru’l-fevâid*, ed. Vecih Kemaleddin Zeki (Kahire: Dârü’s-Selâm, 2008), 224-225.

konusudur. Kesinlik açısından diğer türlerin oldukça üstündedir.¹⁴³ *Ayne'l-yakînden* sonra açıklanması gereken diğer kavram ise *müşahede*. Mekkî müşahede ile yakîn havâtırının kalbe geliş biçimini kasteder. Müşahede, kişinin fenâ bulduğu anda, Allah tarafından kalbe yakîn havâtırının gönderilişi ve yine kişi tarafından idrak edilmiş şeklini temsil eder.¹⁴⁴ Ancak burada kişinin yakîni elde edişinde tam bir edilgenlik hali vardır ki bunun nedeni müşahede anındaki öznelliğin ortadan kalkmasıdır. Yani müşahede esnasında kişinin şahadet etmesine değil, benliğinden sıyrılıp şahadet ettirilmesine ilişkin bir aktarım vardır. Ayrıca yakîn nurunu doğrudan müşahede eden bir kimsenin bilgisinin kesinliğinde de herhangi bir kusur olmayacağını ifade eden müellif konuyu imana getirir. Bu doğrultuda Mekkî söz konusu müşahedeye sahip bir kişinin imanında da kusur olmayacağını söyler. Bunun ise ancak, yukarıda sözünü ettiğimiz, bilgide kesinliğin nihai noktası anlamına gelen *ayne'l-yakîn* ile mümkün olacağını belirtir.¹⁴⁵

Son olarak yakîn havâtırının saf hakikati içerdiğini ifade ettikten sonra Mekkî'nin, Allah'ın murâdı olan sıddıklar ve şühedânın ilâhî ihtiyara dair bilgileri olmadan yakîn hâtırının parlamayacağını söylemesi dikkat çekicidir.¹⁴⁶ Burada bilme ve bilinme ilişkisinin yani etkenlik ve edilgenlik durumunun bir arada olduğunu söyleyebiliriz. Kişinin yakîn hâtırının belirmesinde bir dahli olmasa bile bu hâtırın kendisi için yarattığını bilmesi eş zamanlı gerçekleşir. Birliğin tam zuhur ettiği anda kişinin edilgen olma durumu söz konusu olsa bile onun bu vahdet tecrübesinde farkındalığı mevcuttur. Bu yüzden müellif, yakîn hâtırının delillerinin latîf, istidlâl yönünün ise gizli olduğunu, ancak delillerinin murâd edilene açık olduğunu belirtir. Mekkî bu hâli şöyle açıklar:

Kul, yakîn makâmına yükseltince Allah onu ruhun nurları vasıtasıyla dost edinir. Böylelikle ruh, Hakk'ın ilkâsının bir mekânı haline gelir. Bu raddede ruhun nurları vasıtasıyla sıklardan öyle hâtırlar gelmeye başlar ki başka hiçbir şey onlara muttali olamaz. Bu durumda artık hevâ dolu nefis hâtırları tamamen yok olmuş ve ondan bir kalıntı dahi kalmamıştır. Bu ânda nefis söndürülmüş ve ruhun içine dürülmüştür... Hak, yakîn nuruyla kulunu dost edinince kişide ceberûtun mükâşefeleriyle perdelenmiş gayb hazinelerinden yakîn nuru parlayıverir. Böylece kul kendi varlığını kaybedip Hakk'ın varlığında var olur ve Hakk'ın müşahedesinde gaybı muâyene ederek Hak ile şâhid olur.¹⁴⁷

Görüldüğü üzere yakînin ediniminin velayet anlatısıyla bütünleşmesi sonucu sûfî dili, vahdet tecrübesine ilişkin söylemleri sonuç verir. Ulaşılmış gaye edinilen nihai mertebeye odaklı bu dil, kulun Hak'ta fenâ bulup vahdetin müşahedesini deneyimlemesini içeren bir temaya sahiptir. Artık burada yakîn, müşâhede ile elde edilen bilginin katiyeti, imandaki kesinliğin niteliği ve tevhid deneyiminin kendisi olarak zuhur eder. Kişinin kendini kaybedip Hakk'ın varlığında var olması ise yazı boyunca sözünü ettiğimiz sûfî dilinin bağlarını birleştiren söz konusu "vahdet fikri"nden başka bir şey değildir.

Sonuç

Gelinen noktada ulaşılan sonuçlar şunlardır: Her şeyden evvel Mekkî'nin havâtır kavramını tevarüsü, yine müellifin geriye dönük inşasından anlaşılmaktadır. Buna göre müellif önce

¹⁴³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/381-2. Gramlich, müellifin bilgi anlayışının söz konusu kesinlik ilkesine dayandığından kısaca bahseder; bk. Richard Gramlich, *Die Nahrung der Herzen: Abū Ṭālib al-Makkîs Qūt al- Qulûb: eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, 17-18.

¹⁴⁴ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/419-20.

¹⁴⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/329-30. Ayrıca müellifin müşahede türlerinin değişkenlik göstermesi hakkındaki açıklamaları için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/379-80.

¹⁴⁶ Mekkî'nin ifadesi 'يعلم اختيار لمراد مختار' şeklindedir. Buradaki "muhtâr"dan kastın Allah; "murâd"dan kastın sıddıklar ve şühedâ; "ilm-i ihtiyâr"dan kastın ise Allah'ın ihtiyarına ilişkin bir bilgi olduğunu düşündük; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/325-326.

¹⁴⁷ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/349-50.

Basralılar kader-irade tartışmaları etrafında kişinin fiillerindeki sorumluluğu ve eylem öncesi süreçte kalbe gelenleri tefrik etme fikriyle, ardından Şamlılar ihlası ve niyetin sağlamlığını önceleyerek helal rızkı hâtırlarla kavrama anlayışıyla, sonrasında Horasanlılar nefisten gelen hâtırlara karşı muhasebe düşüncesiyle ve sonunda Bağdatlılar bunların hepsinin yanı sıra marifet fikrini gündemde tutmasıyla havâtır alımlar. Mekkî'nin bu inşasından anlaşılıyor ki söz konusu kavram, birbirini takip eden dönemlerde, farklı bölgelerde ve çeşitli meşreplerde sûfî dilinin yansımalarını kendinde toplayarak Mekkî'ye kadar uzanır. Böyle olunca havâtır, istilahlardan bir istilah olmaktan daha ziyade sûfîleri ve onların ilimlerini temsil edecek düzeyde bir misyon elde eder. Çalışmada ulaşılan bir diğer sonuç Mekkî'de "havâtırın mahiyeti nedir?" gibi temel bir sorunun cevabının bulunmamasının nedeninin onun tasavvuf anlayışıyla doğrudan alakalı olduğudur. "Zat-sıfat, sûret ve tecelli" ilişkisi bağlamındaki düşünceleri nedeniyle Mekkî, havâtır tıpkı kelam ilmindeki tartışmalarda olduğu üzere keskin sınırlarla belli bir mahiyete indirgememektedir. Buna göre Allah'ın sıfatlarının sonsuz olması dolayısıyla suretlere olan tecellileri de sınırsızdır. Nitekim Allah bir sıfatıyla iki kez tecelli etmeyip bir suretle iki kişiye de görünmez. Benzer şekilde birbiriyle aynı iki hâtır yaratmayacağı gibi Allah'ın her hâtıra tecellisi için de farklı bir sureti ve her kişiye özgü ayrı bir sıfatı tezahür eder. Böyle olunca tek tip bir hâtırdan değil, suretlere göre çeşitlenen ve tecellilere göre sınırsızlaşan tikel ilkâlardan söz etmekteyiz. Tam bu düşünce sebebiyle Mekkî kalbe gelen bu tikel ilkâların genel isminin "havâtır" olduğunu söyleyerek kavrama tümel bir nitelik atfeder. Böyle olunca havâtır, kalbe ansızın gelip kişiyi eyleme iten; kaynağına, mahiyetine, niteliğine, bilgi değerine göre çeşitlenip sınırsız bir veri alanına dönüşen ve bilhassa bilginin, hâlin ve mâkamın oluşmasına etki eden ilkâların tümel bir adı olmaktadır. Araştırmamızın ikinci kısmında ise *Kütü'l-kulûb*'da havâtır hakkındaki çeşitli nitelendirmeleri ve farklı türde tasnifleri belirginleştirdik. Üç ayırdığımız bu nitelendirmelerden ilkiyle 'kavâdihu'l-kalb' yani havâtırın ansızın kalbe gelip gitmesi, ikincisiyle 'hareketü'l-kalb' yani havâtırın kişiyi bir şeye sevk ettirici olması, üçüncüsüyle de 'hudûdü'l-kalb' yani havâtırın tümel bir kavram olması kastedilmektedir. Mekkî bu üçüncü nitelendirmeden, yani 'hudûdü'l-kalb' nitelendirmesinden hareketle dört tasnif daha yapar ki söz konusu her bir tasnif *Kütü'l-kulûb*'un kavramsal ifadelerine ilişkin bir bağlamı temsil etmektedir. Araştırmanın son kısmında bu bağlamları birleştirmeye, böylece müellifin insan fikrinde açıklığa kavuşan sûfî dilini ortaya çıkarmaya çalıştık. Buna göre Hakk'ın insana, insanın da Hakk'a bakan yönleri itibarıyla ortaya çıkan sûfî dilinin, havâtır söz konusu olduğunda kendine has kavramsal karşılıklarını bulduğu sonucuna ulaştık. İnsanın nefis, ruh, akıl ve kalp unsurlarının her biri hâtırlar karşısında merkezî bir rol üstlenir: Hiyerarşik düzeydeki mertebeleri nedeniyle 'nefis', salt kötü bir portreyle sunulmasa da şeytanla birlikte anıldığında kötülük ilkâ eden nefis havâtırına ilişkin ifadeler uç verir. Böyle olunca Hakk'a ulaşmanın önünde bir engel gibi duran nefis hâtırlarına karşı muhasebe fikrinin oldukça sık işlendiği bir anlatım öne çıkar. Mekkî nefsin tam karşısına insanın iyiliğe olan meylini ifade eden 'ruhu' yerleştirir. Ruhtan gelen hâtırları da insanın seyrüsülûk süresince Hakk'a yükselişinin bir destekçisi olarak konumlandırır. Bireyin herhangi bir dahli olmadan sürekli tezahür eden hâtırların eylemi işlemeye azmettirici olması, kişinin fiillerinde özgür olup olmadığı tartışmasına neden olur. Bu doğrultuda Mekkî hâtırların doğuşunda kişinin bir dahli olmadığını, hatta onların kalbe gelmesine engel olamayacağını söyler. Ancak bu noktada 'aklı' Tanrı-insan ilişkisinde bir dayanak noktası olarak kullanır. Allah kişiye bir imtihan vesilesi olarak doğru ve yanlış hâtırları birbirinden akılla ayırt etme kabiliyeti vermiştir. Yani teklifin bir illeti ve hâtırları birbirinden temyizini bir mahalli olan akıl, kalbe gelenin bilgiye dönüştürülmesinde önemli bir işlev görür. Son olarak 'kalp' hem havâtır için bir mevzi hem de Hak ile kişi arasındaki özel muamelenin gerçekleştiği bir mekân olması dolayısıyla Mekkî'nin

sözünü ettiğimiz sūfî dilinde temel bir temadır. Nitekim yakîn havâtırıyla kalbi birlikte işleyen müellif, kalbin saflaşmasıyla yakîn havâtırının tecellisi arasında doğrusal bir ilişki kurar. Ancak Mekkî bu noktada nefis ve akıl anlayışındaki etken dili bırakıp olabildiğince edilgen bir yorum dili kullanır. Bu noktada hakikate erişmek şeklinde tanımladığı tevhidin ancak yakîn hâtırlarından zuhur eden bilgi/iman kesinliğiyle gerçekleşeceğine, bu gerçekleşmenin de velayetin tecelli ettiği ve saflığa erişmiş bir kalpte yer bulabileceğine dikkat çeker.

Kaynakça

- Abdullah b. Mübârek. *ez-Zühd ve'r-rekâik*. ed. Ahmed Ferîd. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Mi'râc, 1995.
- Abrahamov, Binyamin. *Ibn al-'Arabî and the Sufis*. Oxford: Anqa Publishing, 2014.
- Amin, W. Mohammed. *An Evaluation of the Qût al-Qulûb of al-Makkî with an Annotated Translation of His Kitab al-Tawba*. Edinburgh: The University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1991.
- Âmirî, Hidâş b. Zuheyr. *Şîru Hidâş b. Zuheyr el-Âmirî*. ed. Yahyâ el-Cubûrî. Dimeşk: Matbûātu Mecmâi'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk, 1986.
- Anonim. *İlmu'l-kulûb*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1964.
- Awn, Peter J. *Satan*. Leiden: Brill, 1983.
- Aydemir, Hasan. *Ahlak ve Bilgi İlişkisi Açısından Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Havâtır Anlayışı*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Aydemir, Hasan. "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtır: El-Hâriş el-Muḥāsibî'nin Yaklaşımı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 185-210.
- Ayderûs, Abdurrahman. *el-Arfu'l-'atir fi ma'rifeti'l-havâtır ve gayruha mine'l-cevâhir*. ed. Münir b. Sâlim Bâzüheyr. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usulü'd-din*. ed. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Bağdâdî, Cüneyd. *el-İmamü'l-Cüneyd: Seyyidü't-tâifeteyn*. ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Baklî, Rûzbiḥân. *Taksîmü'l-havâtır*. ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2008.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfi Sahl at-Tustarî (d. 283/896)*. Berlin, New York: Walter De Gruyter, 1980.
- Certel, Hüseyin. *Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvufi Yaşayış*. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Deylemî, Ebû Sâbit. *Şerhu'l-enfâsi'r-rûḥâniyye li'l-Cüneyd ve İbn Atâ*. ed. Ahmet Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- Deylemî, Ebû'l-Hasen. *Sîretü Ebî 'Abdillâh İbni'l-Hafîf eş-Şîrâzî*. ed. Annemaire Schimmel Tarı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1955.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Eşgi, Berat. *Ebû Sâbit ed-Deylemî'nin Cüneyd-i Bağdâdî Yorumu: Şerhu Kitâbi'l-Enfâs Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Fârâbî. *Felsefetü Aristutalis*. ed. Muhsin Mehdi. Beyrut: Lecnetü'l-İhyâ't-Türâsi'l-Felsefi el-Arabî, 1961.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. ed. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Müessesetül-Alemi lil-Matbuat, 1988.
- Galen. *Commentary on the Hippocratic Epidemics*. ed. Uwe Vagelpohl. Berlin: Walter De Gruyter, 2014.
- Gazzâlî. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Cidde: Dârü'l Minhâc, 2011.
- Geylânî, Abdulkâdir. *el-Gunye*. ed. Ebû Abdurrahman Salâh Muhammed Uveyda. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Gramlich, Richard. *Die Nahrung der Herzen: Abû Tâlib al-Makkîs Qût al-Qulûb: eingeleitet, übersetzt und kommentiert*. Stuttgart: Franz Steiner, 1992.
- Hallâc-ı Mansûr. *Divânu'l-Hallâc ve ma'ahu aḥbâru'l-Hallâc ve kitâbu't-ṭavâsîn*. ed. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Hargûşî, Ebû Sa'd. *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*. ed. İrfan Gündüz. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Harrâz, Ebû Saîd. *et-Tarîku illallah Kitabu's-Sıdk*. ed. Abdulhalim Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1988.
- Harrâz, Ebû Saîd. *Resâ'ilü'l-Harrâz*. ed. Kâsım es-Sâmerrâî. Bağdat: Matbaatü'l Cem'ul İlmiyyü'l İrâkî, 1967.
- Hâşim, Sa'dî. *Ebû Zûr'a er-Râzî ve cühûdühü fi's-sünneti'n-nebeviyye me'a Tahkiki Kitâbi ed-Du'afâ ve ecvibetihî 'alâ Es'ileti'l-Berzeî*. Medine: Mektebetü İbn Kayyîm, 1989.

- İbn Füreik. *el-İbâne an Turuki'l-Kâsidîn: Tasavvuf İstilahları*. ed. Ahmet Yıldırım, Abdülgaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Receb. *Şerhu 'ilelî't-Tirmizî*. ed. Nürettin İtr. Dimeşk: Dârü'l-Melâh, 1978.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*. ed. Osman Yahya. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 1985.
- İbnü'l-Cevzî. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2010.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1994.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Ka'bî, Ebu'l-Kâsım. *Kitâbu'l-Makâlât ve maahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. ed. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer, 2020.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr. *Bahru'l-fevâid*. ed. Vecih Kemaleddin Zeki. Kahire: Dârü's-Selâm, 2008.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. ed. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Kindî, Ya'kûb b. İshâk. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhu'l-Gayb: Tasavvuf Metafiziği*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. ed. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Beyrut: Dârü'l Minhâc, 2017.
- Shukri, M.A. Mohamed. *The Mystical Doctrine of Abû-Ṭalib al-Makkî as Found in His Book Qût al-Qulûb*. The University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1976.
- Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*. 4 Cilt. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtü'l-kulûb*. ed. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2017.
- Mourad, Suleiman. *Early Islam between Myth and History: Al-Ḥasan al-Başrî (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*. Leiden: Brill, 2006.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*. ed. Hüseyin el-Kuvvetli. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1971.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Mesâil fî a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih*. ed. Muhammed Halil İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Vesâyâ*. ed. Abdulkadir Ahmet Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî, Hâris. *er-Ri'âye li-hukûkullâh*. ed. Abdulkadir Ahmet Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Necmeddîn-i Kübrâ. *Fevâ'ihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*. ed. Yusuf Zeydân. Kahire: Dârü Suâd es-Sabâh, 1993.
- Nifferî. "Bâbü'l-Havâtir ve âhkâmihâ". *Nuşûş şûfiyye ğayru menşûre*. ed. Paul Nwyia. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1982.
- Orhan, Kübra Zümrüt. *Alâuddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü 2016.
- Pürcevâdî, Nasrullah. "Bâzmânehâ-yi Kitâb-i 'el-İşâre ve'l-ibâre'-i Ebû Sa'd Hargûşî der Kitâb-i 'İlmu'l-kulûb'". *Ma'ârif* 15/3 (1999), 34-41.
- Ramli, Harith Bin. *A Study of Early Sufism in Relation to the Development of Scholarship in the 3rd/9th and 4th/10th Centuries A.H./C.E.: With Special Reference to Knowledge and Theology in the Qut al-qulub of Abu Talib al-Makki (d. 386/996)*. Oxford: University of Oxford, Doktora Tezi, 2011.
- Sahbân Halîfât. *Menhecu't-tahlîlî'l-lugavî el-mantıkî fî fikri'l-arabî el-İslâmî (en-Nazariyye ve't-Tatbik)*. Amman: Külliyyetü'l-Ulûmî'l-ictimâiyye ve'l-insâniyye el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 2004.
- Sakalî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman. *ed-Delâle 'alellâh*. ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Sakalî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman. *el-Envâr fî 'ilmi'l-esrâr ve makâmâtî'l-ibrâr*. ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. ed. Muhammed Edib el-Câdir. Amman: Darü'l-Feth li'd-Dirâsâtü ve'n-Neşr, 2016.
- Sîrcânî, Ebü'l-Hasen. *el-Beyâz ve's-sevâd*. ed. Muhsin Pürmuhtâr. Tahran: Müessesesi-i Pejûheşi-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 2011.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. *Avârifü'l-maârif*. ed. Abdülhalîm Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Maârif, 2000.

- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân. *Tabakâtü's-Sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân. *Tis'atü kütüb fi usûli't-tasavvuf ve'z-zühd*. ed. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Sviri, Sara. "Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism". *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe): Enseignement, formation et transmission*. ed. Geneviève Gobillot-Jean-Jacques Thibon. Beyrut: Presses de l'Ifpo, 2012.
- Taberî, Ebû Halef. *Selvetü'l-ârifin ve ünsü'l-müştâkin*. ed. Gerhard Böwering, Bilal Orfali. Leiden: Brill, 2013.
- Taberî, Ebû'l-Hasen Alî b. Sehl Rabben. *Firdevsu'l-hikme fi't-tıbb*. ed. Muhammed Zübeyr es-Siddîkî. Berlin: Matba'a-i Âftâb, 1928.
- Tenûhî, Ebû Alî. *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere*. ed. Abbûd eş-Şâlecî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1995.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *Ahlâku'l-vezîreyn*. ed. Muhammed b. Tâvî et-Tancî. Beyrut: Dârü Sâdir, 1992.
- Tirmizî, Hakîm. *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*. ed. Seyid Cemil. Beyrut: Dârü'l İbn Zeydün, 1987.
- Tirmizî, Hakîm. *Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ehâdisi'r-resûl*. ed. Tefik Mahmud Tekle. 7 Cilt. Dimeşk: Dârü'n-Nevâdir, 2010.
- Tirmizî, Hakîm. *Kitabu'l hatmü'l-evliyâ*. ed. Osman İsmâil Yahyâ. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.
- Tüsterî, Sehl. *el-Mu'âraza ve'r-red alâ ehli'l-fırak ve ehli'd-de'âvî fi'l-ahvâl*. ed. Muhammed Kemal Cafer. Kahire: Dârü'l İnsan, 1980.
- Tüsterî, Sehl. *Tefsîru't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Süd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Yazaki, Saeko. "A pseudo-Abu Talib al-Makkî?: the authenticity of 'Ilm al-qulub". *Arabica* 59/6 (2012), 650-684.
- Yazaki, Saeko. *Islamic Mysticism and Abû Tâlib al-Makkî: The Role of the Heart*. New York: Routledge, 2013.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Uyum ve Barış Kültürü için Kültürlerarası Eğitim: Bir Uygulamanın Yansımaları

Intercultural Education for a Culture of Harmony and Peace: Reflections of a Practice

Aybıçe TOSUN

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri, Din Eğitimi

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology

Philosophy and Religious Sciences, Religious Education

Eskişehir, Türkiye

atosun@ogu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6555-419X>

Ayşe YORULMAZ

Dr. Arş. Gör. | Res. Asst. PhD.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri, Din Eğitimi

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology

Philosophy and Religious Sciences, Religious Education

Eskişehir, Türkiye

ayorulmaz@ogu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0066-9914>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 03.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 14.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Tosun, Aybıçe-Yorulmaz, Ayşe "Uyum ve Barış Kültürü için Kültürlerarası Eğitim: Bir Uygulamanın Yansımaları". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 991-1014.
<https://doi.org/10.14395/hid.1509585>

Yazar Katkı Oranları:

Araştırmanın Tasarımı: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Araştırma -Veri Analizi-Doğrulama: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışma için etik kurul izni, ESOGÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Bilimsel Araştırma Etik Kurulu'nun 19.10.2021 tarih ve 2021/16 sayılı kararı ile alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazarlar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Author Contribution Rates:

Conceptualization: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Data Curation: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Investigation-Analysis-Validat: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Writing: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Writing - Review & Editing: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review. It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: Ethics committee permission for this study was received by the decision of ESOGÜ Graduate Education Institute Scientific Research Ethics Committee dated 19.10.2021 and numbered 2021/16. It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

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

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

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

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

Intercultural Education for a Culture of Harmony and Peace: Reflections of a Practice

Abstract

Cultural diversity experienced at all levels of society provides opportunities such as recognizing differences and learning from others, but it also brings along various adaptation problems stemming from the necessity of living together. Diversity-based differences in the social structure make it necessary to be sensitive to the new structure and to develop adaptation policies, especially in areas such as education, health and social services. Despite having centuries of experience coexistence with cultural diversity, Turkey has felt the need to relearn how to live together, especially due to refugee migrations over the past decade.

Numerous studies have been conducted to identify the challenges faced in multicultural classroom environments formed with immigrant students. These studies focus on the integration problems of immigrant students, their experiences of specific courses or the learning outcomes of these courses, the problems between migrant and native students, and the experiences and attitudes of teachers and school administrators regarding the education of migrant students. These studies make various recommendations for educational policy makers, school administrators, teacher training institutions, and teachers to address the problems identified. Among the common points of the suggestions are the acceptance of cultural diversity as a fact at every stage of education, from policy makers to practitioners, and the inclusive approach to diversity. However, there has not been enough interest in studies aiming at course application and their evaluation for multicultural learning environments. This study aims to contribute to the literature not only by identifying problems but also by developing practical suggestions for solutions.

Intercultural education is considered as an effective approach to enable coexistence by building a culture of reconciliation and peace in educational environments where cultural diversity exists. Intercultural education promotes interactive educational environments that enable learning and doing together beyond the juxtaposition of cultures. It is expected that the gains from such a learning experience will be transferred from school to other areas of life, thereby supporting coexistence.

Considering the need for practical suggestions for multicultural educational environments, this study aims to develop educational solutions to the problems faced by immigrant and native students regarding coexistence. The goal is to achieve this by identifying the impact of culture and social adaptation-themed courses conducted with a group of immigrant and native students at high school level. Identifying how migrant and native students experience these lessons and creating a list of outcomes for an intercultural education practice that centers on reconciliation, a culture of peace, and the ability to live together constitute the sub-objectives of the study.

The research was conducted using a case study design from qualitative research methods. A learning environment was created in which a study group consisting of 7 native and 7 immigrant high school students received education together, and creative drama-based educational practices were organized in line with the intercultural education approach. After a total of 8 sessions of 80 minutes each, students' evaluations of these educational experiences were identified through focus group interviews. The data obtained were thematised and analysed according to the content analysis technique. The findings showed that participants gained the competencies in accepting diversity, tolerating uncertainty, empathy, openness, discovery, interaction, and flexibility at the level of knowledge, skills, attitudes, and behaviors, and that these are parallel/consistent with intercultural competencies pointing to skills for living together in a positive culture of peace.

Following the identification of the problems of immigrant and native students in the study, the implementation of a programme developed for solving these problems and the evaluation of students' experiences towards this implementation is important for developing and proliferating solution-oriented applications, ensuring the right of all students to receive education in learning environments where cultural diversity exists, and increasing the quality of educational environments. The findings of the study showed that organizing educational environments and practices in a way that allows for interculturality provides an opportunity to review students' attitudes towards language barriers and prejudices, which are shown as the main causes of adaptation problems, and also motivates students towards empathy and openness. This result indicated that an intercultural approach could be effective in building a culture of harmony.

Keywords: Religious Education, Education, Intercultural Education, Intercultural Competences, Coexistence, Culture of Peace.

Uyum ve Barış Kültürü için Kültürlerarası Eğitim: Bir Uygulamanın Yansımaları

Öz

Toplumun her kademesinde deneyimlenen kültürel çeşitlilik, farklılıkları tanıma ve ötekinden öğrenme gibi fırsatlar sunmakla birlikte, bir arada yaşama zorunluluğundan kaynaklanan çeşitli uyum sorunlarını da beraberinde getirmektedir. Sosyal yapıda meydana gelen çeşitliliğe dayalı farklılıklar, özellikle eğitim, sağlık, sosyal hizmetler gibi alanlarda oluşan yeni yapıya duyarlı olmayı ve uyum politikaları geliştirmeyi gerekli

kılmaktadır. Yüzyıllardır kültürel çeşitlilikle bir arada yaşama deneyimine sahip olmasına karşın Türkiye, özellikle son on yılda yaşanan mülteci göçleriyle bir arada yaşamayı yeniden öğrenme ihtiyacı duymaktadır.

Göçmen öğrencilerle beraber oluşan çokkültürlü sınıf ortamlarında karşılaşılan güçlüklerin tespitine yönelik çok sayıda araştırma yapılmaktadır. Bu çalışmalar, göçmen öğrencilerin uyum sorunlarını, belirli dersler ya da bu derslerin kazanımları ile ilgili deneyimlerini, göçmen öğrenciler ile yerli öğrenciler arasındaki sorunları, öğretmenlerin ve okul yöneticilerinin göçmen öğrencilerin eğitimi ile ilgili tutum ve deneyimlerini tespit etmeye odaklanmaktadır. Bu araştırmalarda tespit edilen sorunların çözümüne yönelik eğitim politikası yapıcılara, okul yöneticilerine, öğretmen yetiştiren kurumlara ve öğretmenlere çeşitli öneriler sunulmaktadır. Önerilerde, eğitim öğretimin her aşamasında kültürel çeşitliliğin bir olgu olarak kabul edilmesi ve kapsayıcı bir şekilde ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Ancak çokkültürlü eğitim ortamları için ders uygulamaları ve bunların değerlendirilmesini amaçlayan çalışmalara yeterli ilgi gösterilmemiştir. Bu çalışmanın sadece sorunların tespitiyle kalmayıp çözüme yönelik uygulama önerisi geliştirmesiyle literatüre katkı sağlaması beklenmektedir.

Kültürel çeşitliliğin var olduğu eğitim ortamlarında, uzlaşa ve barış kültürünü inşa ederek bir arada yaşamı mümkün kılmak için kültürlerarası eğitim etkili bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Kültürlerarası eğitim, kültürlerin yan yanalığının ötesinde birlikte öğrenmeyi ve birlikte yapmayı mümkün kılacak etkileşimsel eğitim ortamlarını teşvik etmektedir. Böyle bir öğrenme deneyiminden elde edilen kazanımların okuldan yaşamın diğer alanlarına taşınması ve böylece birlikte yaşamın desteklenmesi beklenmektedir.

Çokkültürlü eğitim ortamları için uygulama önerilerine duyulan ihtiyaç dikkate alındığında, bu çalışma göçmen ve yerli öğrencilerin bir arada yaşam ile ilgili karşılaştıkları sorunlara eğitim alanından çözüm önerileri geliştirmeyi amaçlamaktadır. Lise düzeyinde göçmen ve yerli öğrencilerden oluşan bir grupta yürütülecek kültür ve toplumsal uyum temalı derslerin öğrenciler üzerindeki etkisini tespit ederek bu amaca ulaşmak hedeflenmiştir. Göçmen ve yerli öğrencilerin bu dersleri nasıl deneyimlediklerini tespit etmek ve uzlaşa ve barış kültürü ile birlikte yaşam becerisini temele alan bir kültürlerarası bir eğitim uygulaması için kazanım listesi oluşturmak çalışmanın alt amaçlarını oluşturmaktadır.

Araştırma nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseni ile yürütülmüştür. Lise düzeyinde 7 yerli ve 7 göçmen öğrenciden oluşan bir çalışma grubunun birlikte eğitim aldığı bir öğrenme ortamı oluşturularak, kültürlerarası eğitim yaklaşımına uygun yaratıcı drama temelli eğitim uygulamaları düzenlenmiştir. Her biri 80 dakika süren toplam 8 oturumluk öğrenme sürecinin ardından öğrencilerin bu eğitim deneyimlerine ilişkin değerlendirmeleri odak grup görüşmeleri yoluyla tespit edilmiştir. Ulaşılan veriler içerik analizi tekniğine göre temalandırılarak analiz edilmiştir. Ulaşılan bulgular katılımcıların bilgi, beceri, tutum ve davranış düzeyinde; çeşitliliği kabul etme, belirsizliği tolere etme, empati, açıklık, keşfetme, etkileşim ve esneklik yetkinliklerini kazandıklarını ve bunların pozitif bir barış kültürü içinde bir arada yaşamaya dönük becerilere işaret eden kültürlerarası yetkinliklerle paralel/uyumlu olduğunu göstermiştir.

Çalışmada göçmen ve yerli öğrencilerin sorunlarının tespit edilmesinin ardından sorunların çözümü için geliştirilmiş bir programın uygulanması ve uygulamaya dönük deneyimlerin değerlendirilmesinin yapılmış olması; çözüme dönük uygulamaların geliştirilmesi ve çoğaltılması, kültürel çeşitliliğin var olduğu öğrenme ortamlarında tüm öğrencilerin eğitim alma haklarının yerine gelebilmesi ve eğitim ortamlarının kalitesinin artması açısından önemlidir. Çalışmanın bulguları, eğitim ortamlarının ve uygulamalarının kültürlerarasılığa imkan verecek şekilde düzenlenmesinin uyum sorunlarının sebebi olarak gösterilen dil engeli ve ön yargılara dönük öğrenci tutumlarının gözden geçirme imkanı sunduğunu, ayrıca öğrencileri empati ve açıklığa karşı motive ettiğini ortaya çıkarmıştır. Bu sonuç kültürlerarası yaklaşımın uyum kültürü inşa etmede etkili olabileceğini göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Eğitim, Kültürlerarası Eğitim, Kültürlerarası Yetkinlikler, Bir Arada Yaşama, Barış Kültürü.

Giriş

İnsan hareketliliği olarak göç yeni bir olgu olmasa da olgunun varlığı küresel ölçekte toplumsal yaşamın göz ardı edilemez bir boyutu haline gelmiştir. Bugün tanımlama, sebeplerini ve etkilerini analiz etme, ilişkili sorunları ve kazanımları değerlendirme gibi çeşitli boyutlarla ele alınan göç ve göçmenlik geniş bir yelpazede gerçekleşen hareketlilik olarak kabul edilmektedir (Nail, 2022, 13). Nail'in (2022, 11) tespitiyle "21. yüzyıl göçmenlerin yüzyılı olacak." denilebilir. Çünkü uluslararası hareketlilik daha önce hiç olmadığı kadar artmış ve tahminler artışın devam edeceğini kabullenmiş görünmektedir (McAuliffe - Triandafyllidou, 2021). Politik ve ekonomik istikrarsızlıkların hareketliliğin temel motivasyonları olduğu açıkken önümüzdeki yıllarda ekolojik istikrarsızlıkların da benzer bir etkiye sahip olacağı varsayılmaktadır (Global Trends,

2021). Bu tabloda ülkelerin acil endişesi göçmenlerin sosyal, sağlık ve eğitim alanlarında ihtiyaç duydukları hizmetlere erişiminin sağlanması olmaktadır. Ancak temel gereksinimler sağlansa da -bu konuda pek çok ülke yasal dayanaklara sahiptir- göçmen ve yerel halk arasında sosyal uyumun inşa edilmesi için yeni politikaların benimsenmesinin gerekliliği sürmektedir.

Eğitimin önemli amaçlarından birinin toplum ve bireyler arasındaki ilişkiyi kurmaya katkı sağlamak olduğu düşünüldüğünde, göçlerle oluşan yeni toplumsal ve kültürel yapılar eğitim öğretim ortamının toplum yapısını yansıtacak ve öğrencileri bir arada yaşama kültürüne hazırlayacak şekilde yeniden inşa edilmesini gerektirmektedir. Çokkültürlü toplumsal yapılarda bütün öğrencilerin dini, kültürel ve sosyal arka planlarını kuşatan eğitim uygulamaları öncelikli ihtiyaçlar arasındadır. Kültürel çeşitliliğin var olduğu ortamlar farklı kültürlerden bireylerin karşılaşması ve iletişim kurması için bir fırsat yaratır. Bu karşılaşmalar sonucunda bireyler farklı kültürlerin ürettiği fikirler, gelenekler, ahlaki ve toplumsal değerleri anlama, araştırma ve analiz etme imkânı bulur. Bu tür karşılaşmalar bir kültürün tek başına üretemeyeceği yeni bilgi, tutum ve değerlerin üretilmesine kaynaklık edebilir. Bu potansiyelin gerçekleşebilmesi kültürlerarası iletişim ve etkileşimi mümkün kılacak ortamlar ve uygulamalarla desteklenmesini gerektirmektedir.

Uzlaşma ve barış kültürü içinde bir arada yaşam becerisinin kazandırılması modern çağ ile birlikte önemli bir odak noktası haline gelmiştir. UNESCO yeni yüzyılda eğitimin temel değerlerini; öğrenmeyi öğrenme, yapmayı öğrenme, birlikte yaşamayı öğrenme ve var olmayı öğrenme olarak sıralamaktadır (Delors, 1996). Görüldüğü gibi birlikte yaşamayı öğrenme 21. yüzyıl eğitim becerileri içinde temel değerler arasında sayılmakta ve sadece tek bir dersin ya da alanın konusu olarak değil tüm eğitim felsefesinin ya da yaklaşımının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmektedir. Birlikte yaşamayı öğrenme öğrencilerin; sosyal ve kültürel çeşitliliği anlama, farklılıklarla uyumlu bir şekilde yaşama, ötekiyle iletişim kurma ve çeşitliliği anlamlandırma gibi başka beceriler kazanmalarına olanak tanır.

Türkiye yüzyıllardan beri farklı kültür, etnik köken ve dinden insanların bir arada yaşadığı bir sosyal yapıya sahiptir. Bunun yanında özellikle son yıllarda mülteci göçleriyle belirginleşen çokkültürlü yapı ve bu çokkültürlülük ile birlikte ortaya çıkan çeşitli sorunlar eğitim ortamında uzlaşma ve barış kültürü içinde bir arada yaşam ile ilgili yeni bir hedefi de gündeme getirmiştir. Mülteci göçlerinin yanı sıra okul kültüründe var olan şiddet sorununun çözümü, öteki ile barışçıl ilişkiler kurma, dünya vatandaşı olmanın bir gerekliliği olarak barış kültürünü benimseme ve toplumda var olan çatışmaları barışçıl bir biçimde çözme ihtiyacı da eğitimin anlam ve amaç ufğunun belirlenmesinde dikkate alınmalıdır.

Bilindiği gibi Türkiye son yıllarda Suriye, Afganistan, İran ve Irak gibi ülkelere çok sayıda göçmene ev sahipliği yapmaktadır. UNHCR verilerine göre Türkiye; 3.3 milyon geçici koruma altında Suriyeli ve çeşitli ülkelere 300 binin üzerinde uluslararası koruma başvurusu yapmış göçmen ile dünyanın en büyük mülteci nüfusuna ev sahipliği yapan ülke konumundadır (UNHCR, 2024). Milli Eğitim Bakanlığı verilerine göre 2022 yılı itibarıyla Türkiye'de 1.2 milyon uluslararası koruma altında yabancı uyruklu çocuk ve genç bulunmaktadır. Bu çocuk ve gençlerin sadece %67'si okullarda kayıtlı öğrenci durumundadır (MEB, 2022). Türkiye'de eğitim ortamlarında ortaya çıkan bu yeni durum göçmen ve yerli öğrencilerin bir arada eğitim almasıyla ilgili yeni düzenlemeleri ve öğretim sürecinin yeniden tasarlanmasını gerekli kılmaktadır.

Mülteci öğrencilerin buldukları ülkelerde öncelikli olarak eğitime erişememe, eğitim süreçleri ile ilgili yeterli bilgiye sahip olamama, eğitimin niteliği ve eğitim ortamının çokkültürlü bağlama

uygun olmaması gibi sorunlarla karşılaştıkları görülmektedir (Şimşek, 2018; Taylor - Sidhu, 2012). Bunun yanında dil engeli, kültürel uyum problemi, ayrımcılık ve ırkçılık gibi bazı temel problemlerle de baş etmeleri gerekmektedir (Block, vd., 2014; Myriam, 2023). Bu sorunlar sadece eğitim öğretim ortamıyla sınırlı olmadığından göçmenlerin genel olarak sosyal yaşamda karşılaştıkları sorunlar ile birlikte değerlendirilmelidir.

Türkiye’de mülteci eğitimine dönük yapılan ilk araştırmalar oluşan yeni sınıf ve okul ortamlarındaki sorunları tespit etmeyi amaçlamıştır. Bu amaçla öğretmenlerin, okul yöneticilerinin, rehber öğretmenlerin, yerli ve mülteci öğrencilerin ve velilerin görüşlerinin alındığı araştırmalar yürütülmüştür (Üstün, vd., 2017; Başar, vd., 2018; Cırt Karaağaç-Güvenç, 2019; Dinler-Hacihafızoğlu, 2020; Nacar-Ünsal, 2022; Topaloğlu-Çam Aktaş, 2022; Çolak-Tüzel İşeri, 2022; Arslan-Ergül, 2022; Üstün-Baş, 2022). Araştırma sonuçları genel olarak mülteci öğrencilerin karşılaştıkları zorluklar ve farklılaşan eğitim ortamlarında oluşan güçlükler/sorunlar gibi temalar etrafında yoğunlaşmaktadır. Uluslararası literatürde ortaya çıkan sorun alanlarına paralel olarak Türkiye’de yapılan araştırmalar da göçmen öğrencilerin dil, iletişim ve uyum sorunları yaşadıklarını ve bunlara bağlı olarak eğitim ortamında akademik başarının düşmesi, yerli öğrencilerle göçmen öğrenciler arasında ortaya çıkan dışlama, zorbalık gibi bazı problemler ve okul yöneticilerinin ve öğretmenlerin çokkültürlü eğitim ortamlarının tasarımı ile ilgili yaşadıkları güçlükler ön plana çıkmaktadır.

Göçmen ya da mülteci öğrencilerin bulunduğu eğitim ortamlarına ilişkilerin sorunların tespitine odaklanan araştırmaların sonuç bölümlerinde ilgili problemlerin çözümüne yönelik öneriler sunulmaktadır. Bu öneriler içinde göçmen ve yerli öğrencilere dönük eğitim uygulamalarına işaret eden öneriler; öğretim programının kültürel çeşitliliğe duyarlı hale getirilmesi, öğretmenlerin çokkültürlü eğitim ortamlarının tasarımı ve eğitim uygulamaları ile ilgili yetkinliklerinin artırılması ve bu öneriye bağlı olarak öğretmen yetiştirme programlarının güncellenmesi, eğitim yöneticilerinin okul iklimini kültürel çeşitliliğe duyarlı hale getirmeleri, göçmen ve yerli öğrencilerin etkileşimlerini artıracak uygulamaların geliştirilmesi olarak sıralanabilir (Erdem, 2017; Demir-Başaran, 2021; Zayimoğlu-Öztürk, 2021; Sarier, 2020). Araştırmacıların çözüm için getirdiği bu önerilerin uygulamaya dönük adımlar haline getirilmesi önerilerin işlerliğini ve sorunların çözümü ile ilgili potansiyellerini göstermek için önemlidir. Yılmaz ve Günel’in (2022) çalışması göçmen ve yerli öğrenciler için tasarlanan bir eğitim uygulamasını ve sonuçlarını tartışması yönüyle bir örnek oluştururken, alanyazına bakıldığında kültürel çeşitlilikten kaynaklanan sorunların çözümüne yönelik bu tür uygulamaların ve bunların etkisini gösteren çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir.

Eğitim süreçlerinde ortaya çıkan sorunların tespiti çok önemli bir literatür sunmakla birlikte bu sorunların çözümüne dönük uygulamaya dayalı araştırmalar da bir o kadar önemlidir. Kültürel çeşitliliğin hâkim olduğu eğitim ortamlarında var olan sorunların çözümüne yönelik kültürlerarası eğitim uygulamalarının tasarlanması, uygulanması ve sonuçlarının değerlendirilmesi problemlerin çözümüne yönelik somut bir örnek sunması bakımından dikkate değerdir. Kültürlerarası eğitime dair örnek uygulamalar bir yandan alanyazını desteklerken diğer yandan eğitim yöneticilerine ve öğretmenlere rehberlik etmeleri açısından önemlidir.

Bu çalışma göçmen ve yerli öğrencilerin bir arada yaşam ile ilgili karşılaştıkları sorunlara eğitim alanından çözüm önerileri geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla, lise düzeyinde eğitim alan göçmen ve yerli öğrencilerden oluşan bir grupta; kültür ve toplumsal uyum temalı dersler yürütülmüş ve sürecin etkisini tespit etmek için öğrencilerden görüşme yöntemi ile veri

toplanmıştır. Göçmen ve yerli öğrencilerin bu dersleri nasıl deneyimlediklerini tespit etmek ve uzlaş ve barış kültürü ile birlikte yaşam becerisini temel alan bir eğitim içeriği hazırlamak çalışmanın alt amaçlarını oluşturmaktadır.

Bu kapsamda araştırma soruları şu şekilde belirlenmiştir:

1. Yerli ve göçmen öğrenciler kültür ve toplumsal uyum temalı eğitimleri nasıl deneyimlemişlerdir?
2. Kültür ve toplumsal uyum temalı derslerin temel öğrenme çıktıları nasıl şekillenir?

1. Eğitimin Bir Amacı Olarak Barış Kültürü

Kamusal alanlardan başlayarak günlük hayatın her alanında diyalogun ve etkileşimin kaçınılmaz olduğu çokkültürlü toplumlarda demokratik/adil bir yaşam için umulan ve talep edilen barış kültürünün bir ideal olmaktan çıkıp gerçek bir yaşam pratiğine dönüşmesi mümkün müdür? Eğitimin, çokkültürlü öğrenme ortamlarının düzenlenmesinin ötesinde barış kültürünün inşası için etkililiği nasıl sağlanabilir? Bu sorulara verilecek cevaplar barış kültürünün nasıl anlaşıldığına göre değişiklik gösterecektir.

Barış kültürü, kendisini oluşturan barış ve kültür kavramına yüklenen anlamlar ve uygulamaya konulduğu çeşitli sosyo-politik bağlamlar düşünüldüğünde farklı şekillerde tanımlanabilir. Barış kavramının nasıl tanımladığı barış kültürünün çerçevesini belirleyeceğinden kritik bir öneme sahiptir. Kavrama ilişkin literatürde barışın çok çeşitli anlamlılığı vurgulandıktan sonra yapılan tanımlamaların temelde negatif ve pozitif olarak şekillendiğinden bahsedilir. Buna göre eğer barışı silahlı çatışmaların önlenmesi, savaşızsızlık, şiddetsizlik ile ilişkili olarak açıklıyorsak negatif; şiddetsizliğin ötesinde adil bir yaşam olarak betimliyorsak pozitif barış tanımlaması yapıyoruz demektir (Galtung, 1996). Bu durumda pozitif barış, negatif barışı içeren ve onu aşan, sadece şiddetten arınmış değil aynı zamanda sivil, politik, ekonomik, kültürel, sosyal ve hatta ekolojik düzlemde gerçekleşen adil bir yaşam düzeni olarak yorumlayabiliriz. Burada negatif barışın eylemsizlikle, pozitif barışın ise iradeyle gerçekleşen eylemlilikle ilişkili olduğunu görebiliriz. Zira Galtung'a (1996, 61) göre "Pozitif barış ile 'pasif barış içinde bir arada yaşamının' ötesinde, uyumun olumlu sinerjik meyvelerini ortaya çıkarabilecek bir iş birliği sistemi" kastedilmektedir. Öyleyse demokratik/adil bir yaşam için istenilen barış kültürü atmosferinin gönüllü bir eylemlilikle mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada eğitime düşen barışı meşrulaştıran bir kültür perspektifine dayanmak olacaktır.

Eğitimin pozitif bir barış kültürü inşa etmeye yönelik niyete aracılık edebilmesi için kültürün nasıl anlaşıldığının da gözden geçirilmesi gerekir. Bu noktada Nieto'nun (2008) dikkat çektiği hususlar önemlidir. Ona göre kültürün günümüzde genellikle ırkla veya etnik kökenle eş anlamlı olarak kullanılması, nesilden nesile aktarılan özsel, değişmez ve statik bir kimlik unsuru olarak anlaşılmasına sebep olmaktadır. Diğer taraftan kültürün bir ürün olarak anlaşılması ise onun çeşitli sanatsal üretimlere, ritüellere ve geleneksel uygulamalara indirgenmesiyle sonuçlanır. Dolayısıyla bir kültürü tanımak tatil günlerini, yemeklerini, kıyafetlerini öğrenmeye indirgenir. Böyle bakıldığında kültür, baskın topluluğun onaylanmış yaşamının dışında kalanlara ait uygulamalara verilen isme dönüşme tehlikesini taşımaktadır (pek çok beyaza göre kültürün kendisinden farklı olana işaret etmesi gibi).

Kültürün aktif, değişken, dinamik bir yapıya sahip oluşunun göz ardı edilmemesi için kültür tanımlarının yalnızca kültürel olarak kabul edilen içeriğe ve ürüne işaret etmeyip aynı zamanda onların hangi koşullarda üretildiğini ve nasıl aktarıldığını da belirtmesi önemlidir. Zira kültürün

insan dışında var olmadığı, insanla birlikte insan eyleminde var olduğu açıktır. Bu sebeple kültürü isim veya sıfat gibi kullanmak yerine onun bir eylemlilik belirttiğinin farkında olmak gerekir. Trompenaars ve Hampden-Turner'ın (2020) kültürün kaynağı olarak "bir grup insanın sorunları çözme ve ikilemleri uzlaştırma yolu" tespiti eylemliliği anlamaya yardımcı olabilir. Böylece kültürel ürün olarak nitelendirilen unsurların aslında kanıksanmış çözümler olduğu anlaşılabilir.

Nieto'ya (2008) göre kültür, dinamik, çok yönlü, sosyal, siyasal, ekonomik etkiler bağlamında inşa edilen, öğrenilen ve yaşamın diyalektiğinden ortaya çıkan bir yapıya sahiptir. Bu bağlamsal yapı göz ardı edildiğinde, onun boşlukta, zaman ve mekândan bağımsız bir şekilde oluştuğunu dolayısıyla da değişimlerden azade olduğunu düşünebiliriz. Bu durum kültürle duygusal bir bağ kurmaya yol açar ki bu da, hiç var olmamış bir geçmiş özlemine ya da gerçekte var olanın temizlenmiş ideal bir versiyonuna adanmakla sonuçlanabilir. Yaşamın çelişkili ve karmaşık yapısını yansıtmaktan uzak bu tutumlar yeni çözümler üretmeyi de sınırlandıracaktır.

Kültür konusundaki bu daralmaya sebep olan faktörlerden biri zamansal yönelim olabilir. Bryant ve Knight'in (2019) çalışması, insanı ve kültürleri anlamada gelecek ve geçmiş perspektiflerinin farklı tutum ve davranışlar ortaya çıkarabileceğini göstermektedir. Herhangi bir olaya veya olguya geçmiş perspektifinden bakmak farkındalık kazandırırken, gelecek perspektifinden bakmak aynı zamanda harekete geçmeye çağırır. Kültür üzerine çalışmalar genellikle geçmiş perspektifinden ve hafızayla ilişkilendirilerek yürütülür. Böyle bir bakış açısıyla kültür, muhafaza edilmesi gereken bir değerler listesi hâline dönüşür. Bunun eğitim açısından sonucu ise eğitimin değerlerin aktarımıyla görevlendirilmesidir. Ancak kültüre gelecek perspektifinden bakıldığında, onu yaşam için çözümler olarak görmeye başlayabiliriz. Bu durumda eğitim geleceğin aktörlerini çözüm odaklı becerilerle yetiştirme görevini üstlenecektir.

Kültürü insan yaşamının öğrenilmiş kısmı olarak formüle ettiğimizde, eğitim yaşamın taşıyıcı bir unsuru olma anlamı kazanır. Bu kıyasla yaşam tasavvurumuz eğitim anlayışımızı belirlerken aynı zamanda eğitim yaklaşımımız yaşamlarımızı şekillendirmeye devam eder. Kültür yaşama rağmen devam etmeyeceği gibi eğitim de kültüre rağmen işlevlerini sürdüremez. Başlangıçta da ifade edildiği gibi 21. Yüzyılın göçmenlik olgusuyla karakterize edileceğini düşündüğümüzde toplumların kültürel çeşitlilik konusunda daha kapsayıcı yaklaşımlara ihtiyaç duyacağı muhtemeldir. Geleceğin nesillerinin bu perspektifle yetişebilmesi de kapsayıcı eğitim yaklaşımları üzerinde düşünmeyi zorunlu kılar.

2. Kültürlerarası Eğitim

Farklı kültürlerin bir arada var olduğu ortamlarda kültürel çeşitliliğin varlığını merkeze alarak sürdürülen eğitim yaklaşımları söz konusu olduğunda çokkültürlü eğitim, kültürlerarası eğitim ya da kültüre duyarlı eğitim gibi kavramlarla karşılaşmak mümkündür. Çokkültürlü eğitim ilk olarak 1970'lerde ABD'de ortaya çıkmış, hemen ardından Kanada'da Fransızca konuşan azınlıkların eğitim sürecine katılımı ile ilişkili olarak öğretim programında resmi olarak yer almıştır. Çokkültürlü eğitim yerelliği, göçmenliği ve eğitimin amaçlarını tanımlaması açısından başat kültürü merkeze alan ve azınlık kültürünün asimilasyonuna alan yaratan yapısı sebebiyle eleştirilse de (Altaş, 2003) eğitim literatüründe ve uygulamalarında kendine yer bulmaya devam etmiştir. Aslında geçmişte kalan etnik ve dinsel ayrımcılıkların canlanma tehlikesi, geçmişte yaşanan adaletsizlikleri telafi etme sürecinde kırılgan grupların aşırı tepki gösterme riski ve buna bağlı olarak kapanmış sorunların yeniden gündeme gelmesi gibi durumlar çokkültürlülüğün eleştirilen yönleri arasında sayılmaktadır. Bu bağlamda, geçmişi geride bırakıp yeni bir başlangıç yapmak mı, yoksa geçmiş sorunları çözerek uzlaşma sağlamak mı gerektiği ikilemi gündeme

gelmektedir (Göküş, 2020; Altaş, 2012).1980'lere gelindiğinde ise özellikle Avrupa'da göçmenlerin varlığı ile oluşan kültürel çeşitlilik eğitim bakanlıklarını harekete geçirmiş ve önce çokkültürlü eğitim merkeze alınmışsa bile sonrasında kültürlerarası eğitim kavramı Avrupa Konseyi'nde 1983 yılında Avrupa eğitim bakanları tarafından kabul gören bir kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır (Portera, 2008). Günümüzde Almanya, Avusturya, Finlandiya, İsveç, Belçika ve Portekiz gibi ülkeler kültürlerarasılık kavramına eğitim sistemi, öğretmen eğitimi ya da göçmenlerin uyumu gibi alanlarda yer vermektedir (Gube, 2023).

Kültürlerarasılık kavramının kültürel çeşitliliğe aktif bir rol biçtiği, bireyler ve topluluklar arasındaki etkileşimi ön gördüğü söylenebilir. Kültürlerarası eğitimin tanımı, kapsamı, amaçları ve uygulama biçimleri eğitim sistemlerinin genel yapısına ve amacına göre değişkenlik gösterse de kültürel çeşitlilik ile ilgili farkındalık, ötekini tanıma ve bir arada yaşam yetkinlikleri tanımların merkezinde vurgulanan kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Gube'e (2023) göre kültürlerarası eğitim farklı kültürler arasındaki barışçıl ya da gerilimli karşılaşmalar sonucu toplumdaki değişimleri ve kültürel çeşitlilikten kaynaklanan zorluklar ve fırsatları konu edinir. Bu tanımla paralel olarak Cunha ve Gomes'e (2009) göre kültürlerarası eğitimin temel amacı tek bir etnik grubun bakış açısının baskın hale gelmesine engel olmak, kültürel önyargılarla mücadele etmek ve insan onurunu ve kültürel çeşitliliği savunmaktır.

Kültürlerarası eğitim bireylerin kültürel farklılıklar ve çeşitlilik içinde bir arada var olma ve yaşama ile ilgili temel yetkinlikleri kazanabilmeleri için bir alan yaratmaktadır. Sandu ve Lyamouri-Bajja'e (2018) göre kültürlerarası eğitim; çeşitliliğe değer veren, farklı bakış açılarının varlığını kabul eden, her tür ayrımcılığa ve sosyal adaletsizliğe karşı olan, eşit fırsatlar sunan, eğitim sürecine aktif katılım imkanı yaratan, sosyal bütünlüğün oluşumuna katkı sağlayan ve çatışmaları bir arada yaşam için bir fırsata çeviren bir yapıya sahiptir. Bu noktada kültürlerarası eğitimin çokkültürlü eğitim ile ayrıştığını vurgulamak gereklidir; kültürlerarası eğitim pasif bir biraradalık vurgusunun ötesine geçerek farklı kültürler arasında karşılıklı ve eşit bir iletişim ve etkileşimi mümkün kılmayı amaçlar.

Kültürlerarası etkileşim ve eğitim süreçlerinin teori ve uygulama aşamalarını açıklayan çeşitli öğretim yaklaşımlarından ve modellerinden söz etmek mümkündür. Kültürlerarası etkileşim teorileri, tarihi ve sosyal olaylardan yola çıkarak farklı kültürlere mensup bireylerin birbirleriyle nasıl iletişim/etkileşim kurduğu sorunsalına odaklanır ve kültürlerarası eğitim ya da kültürlerarası iletişim uygulamalarına temel oluşturur. Kültürlerarası iletişim alanı, iş dünyasındaki çeşitlilikten sosyal alan veya eğitim ortamlarındaki çeşitliliğin yönetimine kadar çok farklı alanları konu edinebilmektedir. Bu çalışmanın odak noktası eğitim uygulamaları olduğundan kültürlerarası eğitim yaklaşımı merkeze alınmıştır.

Kültürlerarasılığa eğitim alanında yer vermenin birçok farklı yolu ve formu mevcuttur. Kültürlerarası eğitime her ülke kendi sosyal yapısı doğrultusunda bir yaklaşım geliştirir ve uygular, çünkü eğitim uygulamaları toplumsal gerçeklikten bağımsız düşünülemez. Özellikle vatandaşlık ve insan hakları eğitimi ile ilgili dersler kültürlerarası eğitim için bir fırsat olarak görülmektedir. Bunların yanında öğretim programlarının tasarımı, eğitim yönetimi uygulamaları, öğretim ortamının tasarımı ve kullanılan sınıf içi modeller de kültürlerarasılık kavramına ya da çeşitli kazanım ya da becerilere atıf yapabilir (Akkari-Radhouane, 2022). Buradan yola çıkarak Türkiye özelinde uygulanacak bir kültürlerarası eğitimin kültürel çeşitlilikten kaynaklanan sorunlar ve eğitim ortamlarının imkân ve sınırlılıkları çerçevesinde tasarlanması gerektiğinin altı çizilmelidir.

UNESCO (2006), Kültürlerarası Eğitim Rehberi'nde kültürlerarası eğitim için üç ana prensip belirlemiştir. İlk olarak, kültürlerarası eğitim kültürel olarak uygun ve sorumluluk sahibi bir eğitim yaklaşımıyla öğrenenin kültürel kimliğine saygı duyar. İkinci olarak, kültürlerarası eğitim her bir bireye topluma aktif ve tam katılım sağlayabilmek için gerekli olan kültürel tutum, bilgi ve beceriye ulaşması için alan açar. Son olarak, kültürlerarası eğitim farklı bireylere, farklı etnik, kültürel, dini ya da sosyal arka plana sahip gruplara ve toplumlara karşı saygı, anlayış ve dayanışma gösterebilecek kültürel bilgi, tutum ve davranışa sahip olabilecek alan sağlar (Aydın-Osmanoğlu, 2015, 139-149). Bu doğrultuda kültürlerarası eğitim uygulamalarının bilgi, tutum ve davranış düzeylerinde çeşitli becerilere yönelik çıktıları olması beklenir.

Kültürlerarası beceriler konusunda ise her geçen gün artan geniş bir literatür bulunmaktadır (Bennett, 2015; Byram, vd., 2001; Byram, 2021; Deardoff, 2009; Dervin-Gross, 2016; INCA, 2004; López-Jiménez - Sánchez-Torres, 2021; Lustig-Koester, 2010; Stier, 2006; Wagner, Perugini-Byram, 2017). Çalışmalarda, sosyal, politik, ekonomik, dini bağlamlarının farkında olarak kendi kültürünü ve diğerinin kültürünü sosyal roller ve yaşam tarzı üzerindeki etkisini görebilecek şekilde bilme; açıklık, duyarlılık, merkezîyetçilikten uzaklaşma, merak, alçakgönüllülük, duyguların ve yeni durumların yönetiminde saygı, sorumluluk, eleştirel düşünme, kabul, empati ve uyum gibi tutumları benimseme; dil yeteneklerini, eleştirel düşünme, dinleme, diyalog gibi iletişim becerilerini ve yeni durumları değerlendirme, işbirlikçi ve kapsayıcı gruplarda çalışma gibi ilişki becerilerini, arabuluculuk, önyargı ve çatışmaların yönetimi gibi çözüm becerileri geliştirme öne çıkmaktadır.

3. Yöntem

3.1. Araştırmanın Deseni

Bu çalışma nitel araştırma kategorisinde değerlendirilen durum çalışması deseni ile gerçekleştirilmiştir. Durum çalışmaları; bir durum, program, olay ya da bireyler ile ilgili çeşitli veri toplama yöntemleri ile detaylı bilgi toplanarak derinlemesine analiz edildiği bir araştırma desendir (Creswell, 2016). Bu makale, kültürel çeşitliliğin olduğu bir ortamda öğrenim gören göçmen ve yerli öğrencilerin içinde yaşadıkları ortamı nasıl algıladıklarını, yeni karşılaştıkları kültürlerarasılık durumunu nasıl deneyimlediklerini ve uzlaşma ve barış kültürünün inşasında kültürlerarası eğitimin etkisini tespit etmeyi amaçlaması yönüyle bir durum çalışması olarak tasarlanmıştır.

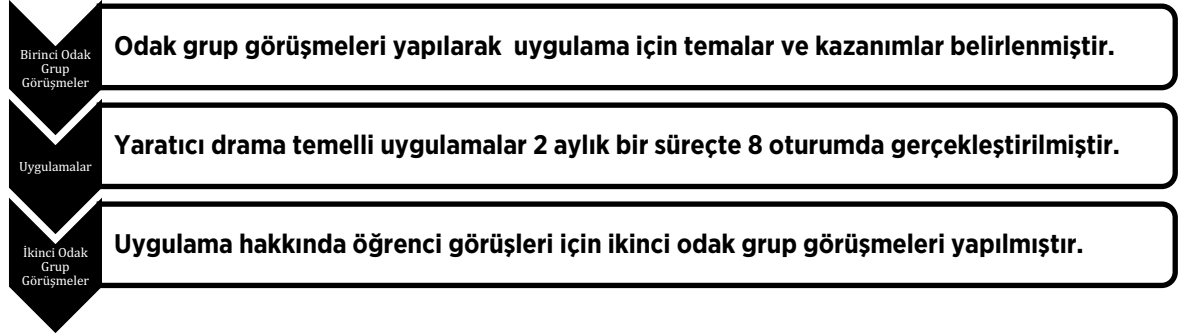
3.2. Çalışma Grubu

Amaçlı örneklem ile belirlenen çalışma grubu, 10. sınıfa devam eden 14 kız öğrenciden oluşmaktadır. Çalışma grubu seçimindeki önemli noktalardan bir diğeri, göçmen öğrencilerin yoğun olarak yer aldığı bir eğitim kurumunun seçilmesi olmuştur. Bu durum, araştırmaları imam hatip liselerine yönlendirdiği için çalışma grubu tek cinsiyetli bir yapıda şekillenmiştir. Katılımcılardan 7'si Türk öğrencilerden oluşurken diğer 7'si farklı milliyetlere (4 Suriye, 2, Afganistan, 1 İran) mensup öğrencilerden oluşmaktadır. Çalışma grubunda yer alan öğrencilerin en az iki yıldır bir arada eğitim görüyor olmaları temel kriter olarak belirlenmiştir. Görüşme verileri aktarılırken, Türk öğrenciler yerli olduklarını belirtmek üzere Y harfiyle, göçmen öğrenciler ise G harfiyle kodlanmıştır.

3.3. Veri Toplama Sürecinin Tasarımı

Araştırma süreci; kültürel çeşitliliğin var olduğu bir öğrenme ortamındaki sorunların tespit edildiği birinci odak grup görüşmelerinin yapılması¹, görüşmelerden çıkan sorun alanlarına göre kültürlerarası eğitim uygulamalarının gerçekleştirilmesi ve uygulamanın etkilerinin tespit edildiği ikinci odak grup görüşmelerinin yapılması olmak üzere üç ana aşamadan (Şekil 1) oluşmuştur. Odak grup görüşmesi, birden fazla katılımcı ile aynı anda görüşme yapılmasını ve bu görüşmenin raporlanmasını içeren bir veri toplama yöntemidir. Bryman' (2012)a göre belli bir durum ile ilgili ortak bir tecrübe yaşamış bireylerden oluşan bir grup ile yürütülmesi odak grup görüşmelerinin ön plana çıkan yönüdür. Bu çalışmada da çokkültürlü ortamda eğitim alma deneyimi bir ortaklık olarak kabul edilerek veri toplama yöntemi için odak grup görüşmeleri tercih edilmiştir.

Şekil 1. Araştırma Aşamaları



Temel sorun alanlarını, ortak ve farklı noktaları tespit etmeyi amaçlayan ilk aşama katılımcılar için tasarlanacak olan ders konuları ve içeriklerine kaynaklık etmiştir. Araştırma kapsamında yürütülen ders temaları, içerikler ve kazanımlar ilk aşama verilerinin elde edilmesinden sonra tasarlanmış ve elde edilen veriler ışığında oluşturulan temalar birer ders planına dönüştürülmüştür. Ardından sorun alanlarına dönük özellikle kültür ve toplumsal uyum temalı 8 oturumdan oluşan dersler yapılmıştır.

Araştırmanın ilk aşamasında sorun olarak tespit edilen en önemli noktalar öğrenciler arasındaki iletişim eksikliği, gruplaşma ve göçmen öğrencilerin akademik başarılarının düşük olmasından kaynaklanan hoşnutsuzluk olmuştur. Bu aşamada öğrencilerin bir arada yaşama deneyimini desteklemesi beklenen ders planlarının grup içi etkileşimi güçlendirecek ve öğrencilerin bir taraftan kendilerini ifade etmelerine fırsat verirken diğer taraftan öteki hakkında önyargılardan uzak bilgiler öğrenmelerine olanak sağlaması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Oturumların ilk aşamasında grup içi iletişim ve güven ile ilgili kazanımlara, sonrasındaki aşamalarda ise göç, göçmenlik, ötekini tanıma ve bir arada yaşam ile ilgili temalara yer verilmiştir. Oturumlar için belirlenen ve ders planlarının temelini oluşturan kazanımlar şu şekildedir:

1. Grup üyeleri ile iletişim kurar, iletişim engellerini fark eder.
2. Grup üyelerine karşı güven duygusu geliştirir.
3. Göçmenlik olgusunu analiz eder.
4. Kültürel farklılıkların sebeplerini araştırır.

¹ Makalenin ilişkili olduğu araştırma projesinin, göçmen ve yerli öğrencilerin eğitim ortamında karşılaştıkları güçlüklerle dönük bulguları şu çalışmada yayımlanmıştır: A. Tosun Suvüt-A. Yorulmaz-F. Hazar, "Türk ve Mülteci Öğrencilerin Birlikte Yaşam Deneyimi, Bir Arada Yaşama Hukuku ve Eğitim", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 31 (2022), 350-368.

5. Farklı kültürleri tanıma becerisi geliştirir.
6. Kültürel çeşitliliği analiz eder.
7. Bir arada yaşama kültürü ile ilgili anlayış geliştirir.

Yaratıcı drama yöntemi ile etkileşimli ve öğrenci merkezli bir bakış açısıyla tasarlanan bu oturumların her biri 80 dakika olarak planlanmıştır. Eğitim sürecinin ardından son aşama olarak öğrencilerin eğitim sürecini nasıl deneyimlediklerini tespit etmek amacıyla odak grup görüşmeleri ile veri toplanmıştır. Verilerin çözümlenmesinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır; içerik analizi çıkarsama esasına dayanan ve mesajda yer alan unsurlardan yola çıkarak yorum yapma amacı taşıyan bir tekniktir (Bilgin, 2014).

Bu çalışma söz konusu araştırmanın son aşamasında toplanan verilerin yorumlanması ile sınırlıdır. Verilerin toplanması için yapılan görüşmeler 12 Mayıs 2022 tarihinde yüz yüze odak grup görüşmesi olarak gerçekleştirilmiştir.

3.4. Eğitimin Uygulanması

Her bir oturumun temasına uygun olarak planlanan dersler katılımcıların rahat hareket edeceği, oturabileceği, herhangi bir mobilya vb. bulunmayan dersliklerde gerçekleştirilmiştir. Yaratıcı drama oturumları rol oynama, doğaçlama ve canlandırma gibi etkinlikleri içerdiğinden dersliğin fiziksel koşullarının yeterli mobiliteye imkan vermesi önem arz etmektedir. Yaratıcı drama yöntemi ile tasarlanan bu dersler ısınma, canlandırma ve değerlendirme aşamalarından meydana gelmektedir. Isınma aşaması katılımcıların kazanım ile ilgili farkındalık yaşadıkları bir aşamadır ve bazen fiziksel bazen de zihinsel aktiviteler içerir. Canlandırma aşaması katılımcıların kazanım ile ilgili düşündükleri, yeni yaşam durumları tasarladıkları ve grupla rol oynama ve canlandırma yaptıkları bir aşamadır. Bu aşamada tüm öğrenciler bir grup içinde hem canlandırmalar yapar hem de diğer grupların yaptığı canlandırmaları izler ve dönüt verir. Son aşama olan değerlendirme aşaması ise katılımcıların günün etkinliklerini yansıtıcı bir biçimde değerlendirdikleri aşamadır. Burada katılımcılar yine küçük canlandırma etkinlikleri yapabilecekleri gibi broşür, gazete, poster vb. hazırlama, mektup yazma, etkileşimli şiir ve hikaye yazma gibi çeşitli etkinlikler de yapabilirler. Tüm bu aşamalar yaratıcı drama eğitmeni/liderinin yönlendirmesi ve kontrolüyle gerçekleşir ve ders sürecinin her aşamasında eğitmen katılımcılara rehberlik eder.

Bu proje özelinde yürütülen oturumlardan biri sürecin daha iyi açıklanabilmesi için özet olarak verilebilir. Kazanım listesinin üçüncü sırasında yer alan 'Göçmenlik olgusunu analiz eder' kazanımı için oluşturulan dersin ısınma aşaması iki farklı etkileşimli yürüyüş etkinliği ile başlar. Birinci etkileşimli yürüyüşte eğitmen öğrencilerden derslik içinde farklı zeminlerde ve farklı şekillerde yürüyormuş gibi yapmalarını ister. Etkinliğin ikinci aşamasında ise öğrencilerden, ilk defa gittikleri ve dilini bilmedikleri bir şehrin sokaklarında kendi ürettikleri bir dil ya da şekille insanlarla selamlaşmaları istenir. Her iki etkinliğin ardından öğrencilerle yürüme ve selamlaşma deneyimleri üzerinden hisleri, düşünceleri ve bu etkinlikte kolay ya da zor buldukları yönler hakkında konuşulur. Oturumun canlandırma aşamasında eğitmen role girer ve katılımcı grubunun ve kendisinin deniz kenarında yaşayan bir grup insan olduğunu ifade eder. Ufukta bir gemi gördüğünü ve bu gemiyle gelen insanların kimler olduğu ve kendilerinden ne istiyor olabilecekleri ile ilgili fikirler üretmelerini ister. Böylece öğrenciler yeni bir grupla karşılaşma durumu hakkında aktif düşünme süreci geçirirler. Daha sonra eğitmen grubu dört kişilik gruplara ayırır ve daha önce hiç gitmediği bir yere seyahat eden bir kişinin, o bölgede karşılaşabileceği bir sorunu canlandırmalarını ister. Bu aşamada öğrencilere canlandırmalarını tasarlayacak kadar

süre verilir. Tüm canlandırmalar tamamlandıktan sonra, katılımcılar çember hâlinde oturarak canlandırmaları değerlendirir ve neler hissettiklerini, anladıklarını, öğrendiklerini tartışır. Son aşama olan değerlendirme aşamasında ise eğitmen katılımcıları dörder kişilik farklı gruplara böler ve gruplardan şehirlerine yeni gelen bir yabancı için bir tanıtım broşürü hazırlamalarını ister. Bu oturumun temel amacının, göçmenlik durumunun anlatılması yoluyla katılımcıların empati kurma, ötekini anlama ve problem çözme gibi becerilerinin gelişimini desteklemek olduğu ifade edilebilir.

Diğer oturumlar da yukarıda verilen örnekte olduğu gibi öğrenci merkezli ve etkileşimli bir biçimde tasarlanmış ve öğrencilerin her defasında farklı gruplarla bir arada çalışmaları ve yeni fikirler üretmeleri teşvik edilmiştir. Proje için tasarlanan oturumlar bir bütünlük arz ettiğinden tüm planlamalar problem çözme, ötekini tanıma, empati kurma gibi temel becerileri desteklemeyi amaçlamıştır. Ayrıca katılımcı grubu yerli ve göçmen öğrencilerden oluşan karma bir yapıya sahip olduğundan öğrencilerin olaylar ve durumlar ile ilgili algı, farkındalık ve düşünceleri farklılık gösterebilmektedir. Bu sebeple etkinlikler esnasında ve özellikle değerlendirme aşamasında öğrencilerin kedilerini ifade etmeleri önemli olduğundan her bir öğrencinin kendi bakış açısını yansıtılabileceği bir ortam yaratılmaya çalışılmıştır.

4. Bulgular ve Tartışma

Kültürel çeşitliliğin var olduğu sosyal ortamlarda eğitim süreçlerinin tasarımında bir ihtiyaç haline gelen kültürlerarası eğitim, farklı birey, ırk, kültür ve cinsiyetlerin farklı bakış açılarına rağmen bir arada yaşamının imkanına odaklanmaktadır. Her toplum kültürel çeşitliliğe kendi sosyal bağlamı, kültürü ve politik yaklaşımı uyarınca yanıtlar vermekte ve bu durum, kültürlerarası eğitimin kavramsallaştırılması, içeriğinin belirlenmesi ve uygulanmasında çeşitliliğe yol açmaktadır (Gube, 2023). Bu bakış açısından yola çıkılarak, çalışma kapsamında öncelikle öğrencilerin birlikte yaşama tecrübelerine dair ön görüşme yapılarak sorun alanları tespit edilmiş ve eğitimin içeriği bu birlikte yaşam engelleri göz önünde bulundurularak tasarlanmıştır. Ayrıca öğrencilerin yansıtıcı ve katılımcı kapasitelerini açığa çıkarabilmeleri için eğitim faaliyetleri yaratıcı drama etkinlikleri olarak düzenlenmiştir.

Birlikte yaşama becerisi sadece ötekinin sahip olduğu sosyo-kültürel özelliklere ilişkin bilgi edinmekle geliştirilemez. Bunun yanında ötekilik durumunu ve farklı olmayı anlamlandırmada yardımcı olabilecek bir dizi bilgi ve beceri geliştirmeyi gerektirir (Huber, 2012). Gerçekleştirilen uygulamaların barış içinde bir arada yaşama dönük etkilerini değerlendirebilmek için katılımcı deneyimleri beceriler göz önüne alınarak incelenmiş; tutum ve hisler, bilgi ve yetkinlik, davranış ve eylemlilik gibi beceri alanları çerçevesinde ele alınmıştır. Becerilere ek olarak katılımcıların kültürlerarası eğitim ortamını nasıl deneyimlediklerine ilişkin veriler ayrı bir başlık altında incelenmiştir (Şekil 2).

Şekil 2. Kültürlerarası Eğitim Deneyiminin Çıktıları

Kültürlerarası Eğitim	•Kültürlerarası eğitim deneyimi
Tutum	•Çeşitliliği kabul etme •Belirsizliği tolere etme •Açıklık
Bilgi ve yetkinlik	•Keşfetme ve Etkileşim •Empati
Davranış ve Eylemlilik	•Esnek olmak •Ortak iyiye katkı ve sorunları çözme

Verilerin analizi ile elde edilen bulgular, öğrencilerin eğitim deneyimine ilişkin ifadelerinde işaret ettikleri becerilerin alan yazında kültürlerarası beceriler olarak sınıflandırılan becerilerle benzerlikler taşıdığını göstermiştir. Eğitim, sosyal hizmetler, iş yaşamı ve yönetim gibi çeşitli alanlarda kullanılan çok sayıda kültürlerarası beceri modelinin en önemli ortak noktası kültürlerarası beceriyi oluşturacak bilgi, kavrayış, beceri, duygu, tutum, davranış ve eylem düzeylerinde çeşitli temaları ilgili alanın odak noktasına uygun bir şekilde bir araya getirmiş olmalarıdır. Bu çalışma ile ulaşılmış olan beceriler de kültürlerarası beceri modelleriyle ilişkilendirilerek analiz edilmiştir.

4.1. Bir Deneyim Olarak Kültürlerarası Eğitim

Kültürel çeşitliliği anlamlı bir şekilde karşılamak ve verimli bir şekilde kucaklamak, böylece barışçıl ve demokratik anlatılar inşa etmek, karşılaşmalarda amaçlı ve niyetli bir eylemliliğe izin verecek ortamlara ihtiyaç duyar. Yan yanalığı aşan, birlikte ve beraberce eylemeyi mümkün kılan ortamlar iletişim ve etkileşimi kolaylaştırıp hızlandırabilir. Bir süredir göçmen öğrencilerle aynı sınıfı paylaşmasına rağmen Y6 katıldığı eğitim uygulamasını değerlendirirken şu ifadelere yer veriyor: “Dönem başında yabancı öğrencilerle hiçbir şekilde iletişimim yoktu. Aynı dili konuşmadığımız için... Sürekli aramızda tartışma, kavga çıkıyordu. X hocayla konuştuğumda sizin dersinize bir kere de olsa katılmamı söyledi. Biraz geç katıldım ama çok faydası oldu. İyi ki böyle bir derse katılmayı kabul etmişim. Sizin sayenizde şu an aramızda bir iletişim var.” (Y6, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022). Bu ifadelerden iletişim engellerinin beslediği güvensizliğin/tekinsizliğin en iyi ihtimalle mesafelere; ileri düzeylerde ise vardığında çatışmalara ve şiddete yol açtığını çıkarsamak mümkün. Bu durumda güvene dayalı bir ortam oluşturmak, öğrencileri iletişime cesaretlendirmek için önceliklidir. Zira aynı öğrenci en sevdiği etkinliği şu sözlerle ifade ediyor: “Gözlerimiz kapalı arkadaşımızı yönlendirdiğimiz oyun. İlk oynadığımda biraz endişelensem de ilerleyen zamanda onun bana zarar vermeyeceğine inandım ve güvendim. Güven duygum arttı.” (Y6, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022).

Kültürlerarasılığın vaadi olarak etkileşimselliğin imkanını sürdürmek karşılıklılığa cesaret etmekle mümkün olabilir. Durağanlık ve hiyerarşiyi reddeden; eşit koşullarda diyalog ve ilişkiyi teşvik eden bir ortam (Portera, 2017) için, güven duygusunun yerli olanın konumunu ve konforunu koruyan bir beklentiyi beslemenin ötesine geçmesi önemlidir. Bu noktada göçmen öğrencilerin “Gözümüzü kapatarak oyun oynadık² ve bir arkadaşımız bize yardımcı oluyordu. Öylece güven ile ilgili daha çok şey öğrendik.” (G2, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022), “Şimdi gözümüzü kapattık, elimizden arkadaşımızla tutuyorduk ya. Yaptık ya ondan çok hoşlandım. Bu oyunla arkadaşlarımıza daha çok güvendik.” (G6, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) ifadelerine yer vermeleri kendilerini buldukları bu yeni ortamın oluşturduğu korkuyu/kaygıyı aşmanın ötesinde bir anlam taşıdığını göstermektedir. Öğrencilerin ifadelerinde dikkat çeken husus güvenin öğrenilen, kazanılan, artan bir duygu olarak paylaşılmasıdır. Bu sonuçta eğitim uygulamasının kazanım olarak güven duygusunu hedeflemesinin yanında deneyime dayalı bir etkileşimin doğrudan temas kurma olanağı vermesinin etkililiğini Y7'nin ifadelerinden çıkarsayabiliriz: “En çok sevdiğim gözümüzü kapatarak arkadaşımızın bizi yürütmesiydi. Çünkü bu bir nevi bizim birbirimize olan güvenimizi test ediyordu. Oyun 3 aşamayıydı. Aşama ilerledikçe güven oranı da artıyordu. Bu oyunla birlikte arkadaşlarıma daha çok güvenmem gerektiğini öğrendim.” (Y7, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022).

² Bu etkinlik ikişerli gruplar haline yapılır. Katılımcılardan bir tanesi gözlerini kapatır diğer katılımcı ilk aşamada gözleri kapalı katılımcıyı elinden ve kolundan tutarak, ikinci aşamada sadece kolundan tutarak son aşamada ise sadece parmağının ucuyula yönlendirmeye çalışır. Güven, sorumluluk ve uyum gerektiren bir etkinlikdir.

Kültürlerarası eğitim ortamları için kooperatif öğrenme modelini ele aldığı çalışmasında Sharan (2017) birlikte öğrenmenin gerçekleşebilmesi için öğrencilerin kendi aralarında iletişimi ve etkileşimi teşvik eden etkinliklere yer verilmesinin gerekliliğinden bahseder. Ona göre bu türden etkinlikler göçmen öğrencilerin yeni ülkelerinde kaybettikleri topluluk duygusunu telafi etmeye dönük bir adımdır. Göçmen öğrencilerden G6'nın ifadeleri Sharan'ın bu savını destekler niteliktedir: "Arkadaşarımla bilmediğim bilgileri öğrendim. Tiyatro³ yapmamıştım hiç onu öğrendim. Önceden hiç konuşmuyordum utanıyordum. Şimdi gülmedikleri için konuşmaya başladım. Bazılarıyla hiç konuşmamıştım şimdi burada grup olduğu için konuştum. Çok tatlıymışlar ama biz konuşmuyorduk." (G6, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022). Bu ifadeler, öğrencilerin birlikte öğrenip birlikte yaptıkları bir grup çalışmasının üyeleri olarak, beraberliklerinin ötesinde arkadaşça bir tanışıklık geliştirme fırsatı bulduklarını göstermektedir. Bu türden bir ilişkilmenin yerli öğrenciler tarafından da tespiti öğrenme ortamının etkisini değerlendirmek için önemlidir. "Kendimi arkadaşarımla çok yakın gördüm. Hoşuma gitmeyen öğrenciyle yakından tanıştım ve anladım ki o da aslında tatlı bir kız. İnsanların birbirine ne kadar bağlı olduğunu anladım. Eğlendik ve kendimi sınıf arkadaşarımla yakın ve samimi hissettim." (Y3, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) sözleriyle Y3 bu çıkarıma izin vermektedir.

Diğer taraftan bu çıktılar kültürlerarasılığın gerektirdiği önemli becerilerden tanıma ve kabul için anlamlı bir zemin oluşturulduğunu göstermektedir. Bu becerilerin kazanıma dönüşeceği bir öğrenme için katılımcıların kişisel önyargıları üzerinde düşünebilecekleri ve yargılanmayacaklarını bildikleri güvenli bir ortam yaratmanın (Sandu - Lyamouri-Bajja, 2018) önemli olduğu görülmektedir. Nitekim yerli öğrencilerden Y2'nin "Oyunları oynarken herkesin benim gibi eğlenmesi çok hoşuma gitti. Sınıf (formal-örgün eğitim kastediliyor) içinde gruplaşmalarımız olmasına rağmen burada (proje uygulamasından bahsediyor) öyle olmaması, herkesin bir olması da hoşuma gitti." (Y2, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) sözlerinden oluşturulan öğrenme ortamının ve uygulanan etkinliklerin kültürlerarasılığın eşit koşullarda etkileşim beklentisine cevap verdiğini anlayabiliriz. Benzer şekilde "Bu süreçte en çok hoşuma giden şeyler: iyi vakit geçirmek, yeni şeyler denemek, yeni insanlarla tanışmak" (G3, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) diyen G3'ün uzun süredir birlikte eğitim aldığı arkadaşarıyla proje uygulamalarındaki birlikteliğini *yeni insanlarla tanıştım* olarak ifade etmesi dikkate değerdir.

Öğrencilerin kültürlerarasılığın etkileşim temelli yapısına hazırlanmasında öğrenme ortamının ve uygulama etkinliklerinin etkisini takip edebildiğimiz bu çıktıların yanında sürecin öğrenciler için kazanıma dönüştüren yönünü göçmen öğrencilerden G1, "İletişim oyunları bizi hem daha çok yakınlaştırdı hem de bunun zorluklarını çektik." (G1, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) ifadeleriyle özetlemiştir. Kültürlerin karşılaşmasında önyargıları aşır birbirini tanımanın, keşfetmenin, birlikte öğrenmenin, yapmanın ve yaşamının kolaylıkla takıldığı engel olarak niteleyebileceğimiz iletişim engellerinin sadece dil bilgisine indirgenemeyeceğini, iletişime teşvik etmenin zorlayıcı da olsa iletişim için yollar aramaya ve böylece çabanın ortaklığından keyif almaya götürdüğünü görmekteyiz.

Kültürlerarasılığın deneyimlenebilmesi için kültürlerarası bir sınıf ortamı ve öğrenme yaklaşımının benimsenmesi esastır. Bunun için öğrenme ortamının öğrencilerin kişisel deneyimlerini paylaşmaları konusunda aktif olarak teşvik edildiği dinamik ve etkileşimli bir atmosfere sahip olması gerekir. Çünkü bireysel deneyimler öğrencilerin bir kültür veya inanç hakkında genellemelere düşmeden tanışma fırsatı sunar ve böylece önyargıları törpülemeye

³ Yaratıcı drama çalışmalarının canlandırma kısmında yer alan rol oynama ve doğaçlama etkinliklerinden bahsediyor.

yardımcı olur. Bu uygulamada drama etkinliklerinin seçilmesi kültürlerarası eğitim atmosferinin oluşturulmasında ayrıca etkili olmuştur. Fleming'in (2002) tespit ettiği gibi drama etkinliklerinin doğrudan temas edildiğinde karmaşık gelecek deneyimleri basitleştirdiğini, aktif katılımı ve düşünmeyi teşvik ettiğini görmek mümkündür.

4.2. Tutum ve Hisler

Bugünün çeşitlilik gösteren dünyasında öğrencilerin yalnızca eğitim ortamlarında değil yaşamın her alanında barış kültürü inşa edecek aktörler olarak yetiştirilmelerinde tutum, bilgi ve beceri, davranış düzeyinde kültürlerarası yetkinlikleri edinmesi beklenmektedir. Tutum, "*kendi değerlerini, inançlarını ve davranışlarını yansıtmaya ve diğerlerinin bakış açılarını düşünmeye dönük yetenek ve istek*" olarak tanımlanabilir (Dutta, 2015, 45). Dutta'ya (2015) göre diğer kültürlerden insanlara karşı açıklık geliştirerek, diğer bakış açılarına saygı duymayı teşvik ederek, farklı kültürel bağlantılara sahip insanlarla empati kurmayı aşılıyarak ve çatışmaları yapıcı bir şekilde çözmek için belirsizlik ve belirsizliğe karşı hoşgörüyü artırarak, paydaşlar arasında tutumları olumlu yönde iyileştirmeye yardımcı olur. Bu çerçevede öğrencilerin tutum belirten çıktıları; farklılıklar kabul etme, farklılıklara saygı gösterme, belirsizliği tolere etme ve pozitif ve negatif duyguları ayırt etme tutumlarıyla birlikte düşünülmüş ve değerlendirilmiştir.

4.2.1. Çeşitliliği Kabul Etme

Byram, Nichols ve David'a (2001) göre farklı kültürleri tanımaya dönük açıklık ve farklı değer, inanç ve davranışlara sahip kişilerin bakış açılarında olaylara bakabilme kültürlerarası tutumun temelini oluşturmaktadır. Katılımcılardan G3 "Aramızdaki farkı kabul ediyoruz ve düşünmedeki farklılıkları görmezden gelir ve onları kabul ederiz." (G3, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) diyerek bir arada yaşam için ilk adımlarından ötekini kabul etmeye dair niyetini göstermiştir.

Farklı olanın kabulü ona saygı duymayı da beraberinde getirir. Ötekine saygı gösterme; ötekini anlamaya çalışmaktan, kimliklerini kabul etmekten ve onları önceden kabul edilmiş kutulara koymaktan kaçınmaktan başlar. Diğer taraftan *kişinin kendi kültürü hakkındaki inançları askıya alabilecek ve diğer kültürlerin 'doğallığına' inanabilecek bir hazır oluşu* ifade etmesi açısından farklılığa saygı 'merkezden çıkma' yeteneği olarak görülür (INCA, 2004). Zira bu tutum kendi değerlerimizi, inançlarımızı ve davranışlarımızı göreceli hale getirmeyi, bunların tek doğru olarak varsaymamayı içerir. Bu duruma yerli öğrenciler; Y2: "Bizim yasaklarımızı ve onların kültüründeki yasakları vb. şeyleri saygı çerçevesi içinde uygulamak." (Y2, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) ve Y6: "İletişim sorunu yaşadığımda eşit olduğumuzu düşünmeliyiz, saygı duymalıyız, yüksek ses yapmamalıyız." (Y6, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) şeklinde atıf yaparken göçmen öğrencilerden G2: "Farklı kültürlerin huzur içinde yaşamları için onlarla iletişim kurmalıyız. Onların dili ve kültürleri farklı oldu diye onlarla dalga geçmemeliyiz." (G2, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) diyerek işaret etmektedir. Hem kültürel farklılıktan hem de iletişim eksikliğinden kaynaklanan sorunların çözümü olarak her şeyden önce saygının vurgulanması anlamlıdır. Deardorf'a (2006) göre farklı kültürlerin değerlerine ve kültürel çeşitliliğe saygı göstermek kültürlerarası beceriler için öncelikli tutumlar arasında yer almaktadır.

4.2.2. Belirsizliği Tolere Etme

Veriler aracılığıyla öne çıkan tutumlardan bir tanesi de belirsizliği tolere etme becerisidir. Bu tutumu belirsizliği ve netlik eksikliğini kabul etme ve bununla yapıcı bir şekilde başa çıkabilme yeteneği olarak tanımlayabiliriz. Bu durum diğer insanların fikirlerini, duygularını ve niyetlerini kavrayabilme, herhangi bir verilen durumun çoklu bakış açılarına ve yorumlarına sahip olabileceğini kabul etme, ancak aynı zamanda diğer insanların nasıl hissettiklerini ve durumları

nasıl algıladıklarını gerçekten merak etme anlamına gelir (Sandu - Lyamouri-Bajja, 2018). Huber'e (2012) göre bazen 'öteki'nin 'biz'den farklı olduğu gerçeğini ve çeşitlilikle ilgili kesin cevaplar bulunamaması durumunu kabul etmek oldukça zordur ve bu sebeple kültürel çeşitlilikten kaynaklanan belirsizlikle başa çıkmak için stratejiler geliştirmek kültürlerarası eğitimin en önemli amaçlarından biridir.

Katılımcılardan G1 kültürel çeşitlilikten kaynaklanan belirsizlik durumunda baş vuracağı stratejiyi şu şekilde açıklıyor: "İnsanlarla pek iletişim sorunlarım yok onlarla konuşmaya çalışırım. Beni tersleyen ve konuşmayan insanlara ben de aynısını yaparım fakat dersler sayesinde şunu öğrendik. İnsanların iletişim ile sorunu yaş farkı, statü farkı veya çekincesi olabilir. Bundan dolayı önyargı olmaman ve beni tersleyen birine peşin hüküm vermeden ben de onu terslemeyeceğim." (G1, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022). Burada belirsizliğin kaynağını ve belki de sebeplerini anlamaktan ortaya çıkan bir başa çıkma yönteminin olduğu söylenebilir. Bu yöntemin ileriye dönük karşılaşmalar için yapıcı bir bakış açısını da beraberinde getirebileceği öngörülebilir. Cunha ve Gomes (2009) belirsizliği tolere etmeyi açıklarken belirsizlik durumunun göreceliği de içerdiğini ve kültürlerarası yetkinliğin farklı kültürleri anlayıp tanımaya çalışırken bu durumu göz ardı edemeyeceğini vurgulamaktadır. Katılımcının ifadelerinden belirsizliğin yanında bu görecelilik vurgusunu da görmek mümkündür.

4.2.3. Açıklık

Farklı kültürden gelen insanlara karşı açıklık ve ön yargıların kırılması bu çalışmada ortaya çıkan beceriler arasında yer almaktadır. Hoşgörü, saygı ve güven gibi farklı yetkinliklerle ilişkilendirilebilecek olan açıklık becerisi hem kültürel çeşitliliğin tanınması ve onaylanması aşamasında hem de diğer kültürlerden gelen bireylerle yaşanan etkileşimde önemli bir rol oynamaktadır (Byram, vd., 2001; Deardorf, 2006; Huber, 2012). Öteki ile ilk karşılaşma ve tanışmada açıklık ilkesinin işlerliğini Y5: "Bence en önemli şey insanların ilk bakış açıları iyi olması gerekiyor. Yani bir insanın kıyafetinden, konuşmasından, dilinden dalga geçilmemeli. Çünkü o insanın ne yaşadığını ne hissettiğini bilemeyiz. Onun için ilk adım iyi bakış açısı ve sevgi en önemlidir." (Y5, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) şeklinde ifade ederken Y3: "Öncelikle bence empati yapmak gerekiyor ve kendimi başka insanların yerine koymak gerekiyor. Sonra onlara yardım etmek gerekiyor bir insan olarak. Sonrası onlarla arkadaş olup ve isterse piknik falan yapmak ve kendimizi insanlardan daha üstü görmemek. Herkes insan ve duyguları var." (Y3, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) diyerek benzer bakış açısını vurgulamaktadır. Burada katılımcıların duygusal ve zihinsel açıklığı kültürlerarası karşılaşmaların ilk adımlarından bir tanesi olarak değerlendirildiği ifade edilebilir.

Eğitim yoluyla edinilen becerilerin gelecekteki karşılaşmaların kodlarını belirlemesinin mümkün olduğu katılımcılardan Y3'ün "Fikrim değişti ve bundan sonra insanları daha pozitif bir düşünceyle karşılayacağım." (Y3, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) şeklindeki ifadelerinden görülebilir. Kültürlerarası eğitim deneyimi aracılığıyla edinilen becerilerin bundan sonraki karşılaşmalarında nasıl kullanacaklarının belirtildiği bu alıntıdan yola çıkılarak kültürlerarası öğrenme deneyiminin katılımcıları ötekine karşı daha olumlu bir tavra yönelttiği ifade edilebilir.

Katılımcılardan gelen bir başka bakış açısı ise iletişim sorunlarının doğrudan açık olma becerisiyle ilişkilendirilmesidir; G3: "İletişim sorunlarını çözmek için bundan sonra insanlara karşı daha açık ve kabul edici olmalıyım." (G3, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) derken; Y7: "Bundan sonra iletişim engelini ortadan kaldırmak için önyargılı davranmayı onları tanımaya çalışacağım." (Y7,

Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) diyerek bu bakış açısını desteklemektedir. İletişim ve açıklık ile ilgili vurguyu hem göçmen hem de yerli öğrencilerin yapması da ayrıca dikkat çekicidir.

4.3. Bilgi ve Yetkinlikler

Kültürlerarası yetkinliğin önemli bir bileşeni olan bilgi ve bu bilgilere bağlı becerilerin dışarıdan verili olarak sunulmasının ötesinde kültürlerarası karşılaşmalarda merak ve keşif yoluyla geliştirilmesi beklenir. Dutta'ya (2015) göre, kültürlerarası etkileşim süreçleri, kişisel ve kültürel öz farkındalığı, kültürel çeşitlilik hakkında iletişimsel farkındalığı artırır; bu da bireyleri çatışmaları etkili bir şekilde çözmeye hazırlar. Yeni fikirleri fark edip kabul edebilmek, ötekini dinlerken sabırlı olmak ve bilişsel esneklik göstermek, çoklu bakış açıları geliştirmeye ve böylece birlikte bir kültür inşa etmeye yatkın hale getirir. Burada öğrencilerin hem kendilerine hem de diğerine dair keşifleri ve bu keşifleri mümkün kılan empatik yönelimleri ele alınmıştır.

4.3.1. Keşfetme ve Etkileşim

Alanyazında yer alan kültürlerarası beceriler arasında keşfetme ve etkileşim kurma becerileri bireylerin kültürel çeşitliliğin var olduğu ortamlarda farklı kültürden gelen insanları tanımak için sorular sormak, bilgi aramak, ortak ve farklı yönleri keşfetmek gibi temel düzeyde bazı özellikler olarak yer almaktadır. Byram, Nichols ve David'e (2001) göre kültürlerarası karşılaşmalarda öteki ile ilgili bilgi sahibi olmanın yanında farklı kültür, inanç, değer ve geleneklerle ilgili nasıl soru sorulması ve nasıl araştırma yapılması gerektiğini bilmek de son derece önemlidir. Katılımcı G1'in "Yabancıları tanıyıp onların kültürleri mesela yemeklerini, oyunlarını bir ortamda biz de kendi kültürümüzdeki yemekleri, oyunları onlara tanıtabiliriz. Birbirimize derste tiyatro sırasını kültürel yemekleri anlattık. Afiş hazırlama sırasında yazılarımızı bayraklarımızı öğrendik." (G1, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) ifadeleri bir taraftan farklı kültürleri tanıırken hangi yönlere odaklanılması gerektiği hakkında bilgi verirken diğer yandan ders içi etkinliklerin bu bilgi arayışına nasıl destek olduğunu göstermektedir.

Katılımcıların keşfetme ve etkileşim ile ilgili kültürler arasında var olan hem ortak noktaların hem de farklılıkların önemine vurgu yaptığı da görülmüştür. Katılımcılardan Y2'nin "Yemek ve danslarımızdaki benzerliklerden yararlanarak kaynaşmalıyız. Çok dans ederiz sınıfta." (Y2, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) sözleri yeme ve eğlenme kültüründeki benzerlikleri keşfetmenin önemini vurgularken Y4 ise "İki kültür arasındaki ortak şeyler bulunabilir ya da birbirlerine kültürlerine tanıtılarak iletişim kurabilirler." (Y4, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) diyerek ortak noktaların yanında kültürlerin tanıtılmasını da ötekini tanımak için bir yol olarak göstermiştir. Farklı kültürleri tanımak için çeşitli yöntemler içeren bu beceri kültürlerarası okur-yazarlıkla da ilişkilendirilebilir.

4.3.2. Empati

Ötekini tanıma ve bir arada yaşam ile ilgili beceriler söz konusu olduğunda ön plana çıkan becerilerden bir tanesi şüphesiz ki empatidir (Huber, 2012; Sandu-Lyamouri-Bajja, 2018). Zira karşılaşma ve etkileşim kurma konusundaki endişelerin aşılıp diyaloga girildiğinde dil ve iletişim becerileri kadar diğerinin bakış açısını anlayabilmek için empati de gerekecektir (Barrett, 2017). Kültürlerarası beceriler ile ilgili alan yazında hem kültürlerarası etkileşim kurmanın ön koşulu hem de önemli bir çıktısı olarak yer alabilen empati başka birinin bakış açısını alabilme, onların düşüncelerini, duygularını, görüşlerini ve niyetlerini hayal edebilme ve kendi eylemlerimizde bunları göz önünde bulundurma yeteneği olarak açıklanabilir. Katılımcılardan Y6 farklı olanla bir arada yaşamanın imkanından bahsederken "Ona yaşadıkları karşısında saygı duymalıyız. Onun yaşadıklarını düşünüp onunla empati kurabiliriz." (Y6, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) diyerek empatiye atıf yapmaktadır.

Yerli öğrencilerin empati ile ilgili düşüncelerinde, göçmenlerin öncelikle kendi ülkelerindeki çatışmalarda, sonrasında göç süreçlerinde ve son olarak göç ettikleri ülkede yaşadıkları ile ilgili bir anlayış geliştirme çabasına vurgu yaptıkları söylenebilir. Bu durumu Y7: “Yani din, dil, ırk ayırımı yapmadan hoşgörülü davranılmalıdır. Hep kendi ülkemizde yaşadığımız için dışlanmamış olabiliriz ama bunun kötü bir duygu olduğunu anlayabiliriz. Çünkü ülkelerinde karışıklıklar olması onların suçu değil kimse kendi ülkesini bırakıp başka topraklarda yaşamak istemez.” (Y7, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) sözleriyle ayrıntılı bir şekilde tasvir etmektedir. Cunha ve Gomes’e (2009) göre empati zaman zaman bireysel ön yargılardan etkilendiği için ötekinin kimliğine ve kişiliğine saygı becerisini de işe koşmak gerekmektedir. Katılımcının dışlanma ve hoşgörüsüzlük üzerinden göçmenlerin bireysel hikayelerine dair çıkarım yapmaya çalışması kişiliğe saygı ile ilişkilendirilebilir.

4.4. Davranış ve Eylem

Kültürlerarası eğitim süreçlerinin öğrencilerin davranışsal yönünü etkileyerek, tarafları kültürel ve iletişimsel davranışlarında esnek olmaya ve böylece ortak iyi için çözüm üretmeye hazırlamaları beklenir. Bu doğrultuda öğrenci deneyimleri bilişsel ve davranışsal esneklik, sorun çözmeye isteklilik bağlamında değerlendirilmiştir.

4.4.1. Esnek Olmak

Uzun süreli kültürlerarası çalışmalarının ardından Charles R. Bantz, çoklu bakış açılarının farkında olmanın; farklı durumlar, sorunlar ve ihtiyaçlara uyum sağlamak için esneklik ve uyum isteği korumanın; hem sosyal ilişkileri hem de görev uyumunu inşa etmenin; karşılıklı uzun vadeli hedefleri net bir şekilde belirleme ve vurgulamanın dikkat ve çaba gösterilmesi gereken alanlar olduğunu belirtir (Bantz, 2009). Bantz’ın dikkat çektiği alanlardan biri olan esneklik “birçok şeyi yapmanın yollarını görmek ve değişime özgüven ve zarafetle karşılamak yeteneği” (Stringer, 2015, 351) olarak tanımlanabilir ve bu anlamıyla etkili ve uygun tepkileri verebilmenin koşulu olarak görülebilir.

Yerli öğrencilerden Y1: “Karşımızdakini anlamamız zaman alıyor. Sabretmemiz gerekiyor. Önyargılı olmamız gerekiyor. Ayna etkinliğinde⁴ karşıdakine uyum sağlamak zordu hızlı olduğu sürece. Ama onu beklersek uyum sağlmasına yardımcı olursak iyi bir insan olmuş oluruz.” (Y1, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) sözlerini esneklikle birlikte düşündüğümüzde; uyum niyetine işaret etmesi, bunun bir ilgisizlik değil bir dikkat ve çaba olduğunu belirtmesi Bantz’ın bu becerinin altını çizmesini anlaşılabilir kılmaktadır. Ayrıca öğrencinin bu davranış eğilimini iyi bir insan olmak amacıyla etik bir forma sokması kültürlerarası beceriler konusunun değer inşa etme rolünü göstermesi açısından kıymetlidir.

Esneklik aynı zamanda başkalarından gelen girdilere değer vermek ve bunları aramak ve bilindik olana güvenmek yerine yeni zorluklar aramakla da karakterize edilir (Stringer, 2015). Yerli öğrencilerden Y4’ün ifadelerini ötekini anlamaya dönük çabanın bir örneği olarak okuyabiliriz: “İlk önce iletişim sorununun ne olduğunu bulmak gerekir ve ona göre çözüm yollarına başvurulmalı. Karşımdaki kişiyi dinleyeceğim. Empati kuracağım onların ne hissettiğini anlamaya çalışacağım. Onlarla ortak şeyler bulmaya çalışacağım eğer yoksa birlikte etkinlikler yaparak ortak noktalar bulabiliriz bulamazsak da onun sevdiği şeylere saygı duyacağım.” (Y4, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022).

⁴ Ayna etkinliğinde katılımcılar ikiye bölünmüş gruplar halinde çalışırlar. Katılımcılardan bir tanesi ‘insan’ diğeri ise ‘ayna’ olur ve birbirlerine bakacak şekilde dururlar. İnsan çeşitli hareketler yapar ve ayna insanın jest ve mimiklerini takip ederek aynısını yapmaya çalışır. Dikkat ve uyum gerektiren bir etkinliktir.

Esneklik, öncelikle göçmenlik durumunda kişinin yeni bir ülke, yeni insanlar ve yeni durumlar karşısında kendini var edebilmesinin bir yolu olarak düşünülür (Stringer, 2015). Ancak bu çalışmada esneklik becerisine dair çıktıların yerli öğrencilerden gelmesi dikkat çekicidir. Bu durum yerli olanın da yeni bir durumla karşı karşıya olduğunun dolayısıyla kültürel çeşitlilik durumunda neden kültürlerarası bir yaklaşım benimsenmesinin daha uygun olabileceğini gösterir. Bu bağlamda esneklik, kültürlerarası eğitim ortamlarının düzenlenmesi ve uygulamalarının yürütülmesinde dikkate alınması gereken bir nitelik olarak değerlendirilmelidir.

4.4.2. Ortak İyiye Katkı ve Sorunları Çözme

Katılımcılar projenin ilk aşamasında iletişim eksikliğini büyük bir sorun olarak nitelendirmişlerdi. Eğitim uygulamalarının ardından geleceğe dair projeksiyonlarını iletişim engelini aşma ile ilişkilendirdikleri görülmektedir. Bu durumu Y1: “Bundan sonra iletişim sorunu için çok kitap okumalı ki bir insan farklı bakış açıları yakalayabilelim. Önyargımızı yıkabilelim.” (Y1, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) şeklinde ifade ederek önyargıları kırmak ve iletişim engelini aşmak için bir öneri getirmektedir. Buna paralel bir şekilde Y3: “İletişim sorunları çözmek için: bence daha çok psikoloji ve iletişim ile ilgili kitaplar okumak gerekiyor. Empati yapmak. Karşı tarafımıza dinlemek ve onu duymadan yargı yapmamak gerekir.” (Y3, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) diyerek bir çözüm üretmektedir.

Katılımcıların eğitim süreci aracılığıyla edindikleri becerileri yaşadıkları iletişim sorunlarıyla ilişkilendirerek davranış düzeyinde bir farkındalığı işaret ettikleri görülmektedir. Bunu Y2: “İletişim sorunlarını çözmek için bundan sonra karşımdakinin dilini biraz araştırarak güler yüz ve beden dili ile anlaşmaya çalışacağım. Öyle yapıyorum onlara soruyorum. Aramızda çok çekinen arkadaşlarımız vardı. Ebeleme oyununda ikinci ebe olarak onu seçtim ve oyun oynarken hiç çekinmediğini fark ettim.” (Y2, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) diyerek ayrıntılandırmaktadır. Bununla birlikte Y7: “Farklı kültürlerin bir arada yaşaması için herkesin birbirine saygılı davranması, birbirlerine kültürlerini tanıtmaları, karşılıklı sorunları olduğunda güzel bir şekilde konuşarak soruna kalıcı çözüm aramaları gerekir.” (Y7, Odak Grup Görüşmesi, 12 Mayıs 2022) dediği ifadesinde iletişim farkındalığı ile ilgili bir dizi öneri sunmaktadır.

Council of Europe’ın (2013) ürettiği ‘kültürlerarası beceri’ modelinde kültürlerarası becerilerin son aşaması olarak ortak iyiye katkı için tek başına ya da diğerleriyle beraber bazı faaliyetleri üstlenme isteği eylem farkındalığı olarak yer almaktadır. Bulgular katılımcıların özellikle iletişim eksikliğinden kaynaklanan sorunların çözümü için hem bireysel hem de kolektif bir eylemi gerekli kılan çeşitli eylemler üzerinde düşündüklerini göstermektedir. Bu eylemlerin bir arada yaşam kültürüne katkı sağlamaya dönük olması eğitim uygulamaların davranış düzeyindeki etkisi olarak yorumlanabilir. Sandu ve Lyamouri-Bajja (2018) ortak bir hedef için çalışmayı kültürlerarasındaki ön yargıların kırılması için bir ön şart olarak ele almaktadırlar.

Eğitim aracılığıyla oluşan çıktıların tutum, bilgi ve eylem düzeylerinde şekillenmesi eğitim bilimsel açıdan bir bütünlük oluşturmaktadır. Bu durum katılımcıların kültürlerarası karşılaşmalar ile ilgili farkındalık kazanmanın yanında bunları eyleme dönüştürebilme yetkinliklerini keşfetmiş olduklarını düşündürmektedir. İletişim sorunlarını merkeze alan bu eylemlilik durumunun farklı sorunlara çözüm geliştirme süreçleri için bir dayanak noktası olabilmesi mümkündür.

Sonuç ve Öneriler

Göçmen ve yerli öğrencilerin kültürlerarası eğitim temalı dersleri nasıl deneyimlediklerini tespit etmeyi amaçlayan bu çalışmanın ilk araştırma sorusu, ‘Yerli ve göçmen öğrenciler kültür ve toplumsal uyum temalı eğitimleri nasıl deneyimlemişlerdir?’ şeklinde tasarlanmıştır. Elde edilen

bulgulardan yola çıkarak yerli ve göçmen öğrencilerin aktif katılıma dayalı uygulamalar sonucunda 'öteki' ile ilgili algılarında olumlu bir değişim yaşadıkları görülmüştür. Çeşitliliği kabul etme, belirsizliği tolere etme, empati ve açıklık gibi bilgi ve becerilerin artması, öğrenme süreci sonunda öğrencilerde kültürlerarası eğitimin ulaşmak istediği becerilerin gerçekleştiğini göstermiştir.

Araştırmanın ikinci sorusu, 'Kültür ve toplumsal uyum temalı derslerin temel öğrenme çıktıları nasıl şekillenir?' olarak belirlenmiştir. Bulguların yoğunlaştığı temalardan hareketle Tablo 1'de sunulan öğrenme çıktılarını önermek mümkündür. Tabloda yer alan öğrenme çıktılarının kültürlerarası eğitim teorilerinin amaçları ve kazanımlarıyla uyumlu olduğu ifade edilebilir.

Tablo 1. Öğrenme Çıktıları

Çeşitliliği Kabul Etme	Kültürel çeşitliliğin topluma kattığı değerleri tanır ve kabul eder. Farklı bakış açılarını anlamaya çalışır.
Belirsizliği Tolere Etme	Belirsizlik ve değişimle başa çıkma becerilerini geliştirir. Beklenmedik durumlarda belirsizliği giderici çözümler üretir.
Empati	Ötekinin duygularını ve bakış açısını analiz eder. Empatik iletişim kurarak etkili ve duyarlı ilişkiler kurar.
Açıklık	Yeni ve farklı fikirlere karşı açıklık ilkesini uygular.
Keşfetme	Farklı kültürel deneyimleri ve bilgileri araştırır.
Etkileşim	Farklı kültürel geçmişlere sahip kişilerle etkili iletişim kurar. Kültürlerarası ortamlarda iş birliği ve takım çalışmasını planlar.
Esneklik	Farklı kültürel bağlamlarda uyum sağlama ve esnek olma yeteneklerini kullanır.

Toplumsal yaşamda ve dolayısıyla eğitim ortamlarında kültürel çeşitliliğin artmasıyla odak noktası haline gelmeye başlayan birlikte yaşama kültürünün barışçıl yollarla inşası ve bu amaca dönük imkanları araştırılan kültürlerarası eğitim yaklaşımları eğitim sistemlerini birçok açıdan zorlayacak gibi görünmektedir. Bulgular aracılığıyla ulaşılan sonuçlar öğrenme ortamlarının kültürlerarası eğitim uygulamalarına uygun olarak düzenlenmesinin ve öğrencilerin kültürlerarası becerilere dönük ihtiyacının altını çizmektedir. Bu sonuç eğitim politikasını belirleyenlerin, eğitim liderlerinin ve uygulayıcılarının kültürlerarası eğitime hazır olup olmadığını sorusuna odaklanmalarını gerektirmektedir. Bu noktada kültürlerarası eğitim ile ilgili bir farkındalık sahibi olma ya da yabancı öğrencileri eğitim sürecinin bir parçası haline getirme yeterli değildir. Bu hazır olma durumu kültürlerarası eğitim ile ilgili eğitimin bütün paydaşlarını kapsayan bir yol haritası belirlenmesinden öğretim programının güncellenmesine, kültürlerarası becerileri destekleyen içeriklerin geliştirilmesinden uygun yaklaşım ve modellerin kullanılmasına, kültürlerarası eğitim becerisine sahip öğretmenlerin yetiştirilmesinden öğrenme ortamlarının kültürel çeşitliliğe uygun hale getirilmesinden kadar bir dizi değişikliği içermelidir. Kültürlerarası beceriler her ülkenin kendi bağlamına uygun olarak geliştirildiğinden bu alanda yapılan çalışmalar derinleştirilerek Türkiye'nin sosyal ve kültürel özelliklerine uygun bir beceri paketi oluşturulmalıdır. Söz konusu beceriler hem öğretmen yetiştiren programlarda hem de ilk ve ortaöğretim programlarında odak noktası haline getirilmelidir.

Kültürlerarası eğitim ve öğrencilerin kültürlerarası eğitim aracılığıyla kazandıkları beceriler, bir arada yaşama ve barış kültürünün oluşturulması ve korunması için bir fırsat sunabilir. Uygulama, öğrencilerin birlikte yaşama hazırlanabileceklerini, bu konuda açık bir tutum sergileyebileceklerini ve engelleri yok saymak yerine çözmeye yönelik niyetler geliştirebileceklerini göstermiştir. Eğitim ortamlarının düzenlenmesiyle başlayan kültürlerarası

eğitim kazanımlarının toplumun geneline yayılması ve bireylerin yaşamları boyunca kullanabilecekleri becerilere dönüşmesi hem bireysel hem de toplumsal yaşamın kalitesini artırabilir.

Kültürlerarası eğitimin beklendiği gibi barış içinde bir arada yaşam için toplumsal dönüşüm niyetine katkı sunabilmesi kültüre ve onun bilgisine ilişkin kavrayışların gözden geçirilmesini gerekli kılar. Kültürel çeşitliliği anlamak, kültürün insanın ontolojik değil, aksiyolojik boyutuyla ilgili olduğunu fark etmeye böylece onun içinde bulunan durumlara ilişkin benimsenen tutum ve davranış yönelimleriyle ilgili olduğunu görmeye dönük bir çabayı içerir. Eğitimi bir kültürleme faaliyeti olarak tanımlayan ve böylece öğrencileri pasif birer alıcıya dönüştüren kültür kavrayışlarıyla yürütülecek bir kültürlerarası eğitimin sonuçsuz kalması muhtemeldir. Bunun için kültürün ne olduğu ve eğitim programında nasıl yer alması gerektiği ile ilgili bakış açısının gözden geçirilmesi ilk adım olabilir. Bu noktada kültürün özsel, muhafaza edilmesi gereken, geçmişe odaklı belli gelenekler ve ritüellerle sınırlanmış tanımlarına odaklanmak yerine, yaşam durumları ile değişip gelişen bir yapı olduğunun anlaşılması önemlidir. Böylece öğrenciler kültürün; aktif, değişikliğe açık ve sorunların çözümü için bir kaynak olma yönlerini keşfedebilirler. Bu durum bir yandan kültürün ne olduğu ile ilgili derin bir farkındalık yaratırken diğer yandan öğrencilerin kültürel değişim süreçlerinde aktif bir rol oynamalarını sağlayabilir. Böyle bir sonucun ise bir arada yaşama ve barış kültürüne önemli katkılar yapacağı aşikârdır.

Araştırmanın ulaştığı sonuçlar doğrultusunda kültürlerarası eğitim uygulamalarına yönelik öneriler şu şekilde sıralanabilir:

- Göçmen öğrencilerle yerli öğrencilerin okul içi etkileşimlerini artıracak fırsatlar yaratılmalıdır.
- Öğretmenlerin ve öğretmen adaylarının kültürlerarası eğitim uygulamalarıyla ilgili yeterliklerini artırmaya yönelik faaliyetler yürütülmelidir.
- Eğitim politikaları ve uygulamaları kültürlerarasılığa duyarlı hale getirilmelidir.
- İletişim engellerini aşabilmek için öğrencilerin kendilerini ifade etmelerini kolaylaştıracak yollar bulmaları desteklenmelidir.
- Farklı kültürel geçmişlere sahip öğrencilerin öğrenme süreçlerinde karma gruplar aracılığıyla bir araya gelmeleri sağlanmalıdır.
- Farklı kültürleri anlamaya dönük kazanımlar söz konusu olduğunda yaratıcı drama yöntem ve tekniklerine yer verilmelidir.
- Öğrenciler, farklı kültürlere dair yansıtıcı düşüncelerini paylaşabilecekleri empati günlükleri yazma, broşür veya rehber hazırlama gibi etkinliklere teşvik edilmelidir.

Kaynakça

- Akkari, Abdeljalil-Radhouane, Myriam. *Intercultural Approaches to Education From Theory to Practice*. Cham: Springer, 2022.
- Altaş, Nurulah. "Küreselleşmenin Dini Anlama Biçimlerine ve Din Öğretimindeki Yeni Yönelişlere Etkisi (Çokkültürlülük Kavramı Etrafında Bir Analiz)". *Dini Araştırmalar* 6/17 (2003), 215-240.
- Altaş, Nurullah. "Küreselleşme, Çokkültürlülük ve Din Eğitimi". *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*. ed. Mustafa Köylü, 17-46. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.
- Arslan, Ümüt-Ergül, Merve. "Mülteci Öğrencilerin Eğitimlerinde Yaşadıkları Sorunlar: Öğretmenlerin Perspektifinden Bir Delphi Çalışması". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 54 (2022), 1-31. <https://doi.org/10.9779/pauefd.820780>
- Aydın, Muhammet Şevki-Osmanoğlu, Cemil. *Kültürlerarası Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015.
- Bantz, Charles R. "Cultural Diversity and Group Cross-Cultural Team Research". *Journal of Applied Communication Research* 21/1 (2009), 1-20. <https://doi.org/10.1080/00909889309365352>
- Barrett, Martyn. "Competences for Democratic Culture and Intercultural Dialogue". *Intercultural Education and Competences: Challenges and Answers for the Global World*. ed. Agostino Portera-Carl A. Gran. 47-63. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Başar, Murat vd. "Mülteci Öğrencilerin Bulunduğu Sınıflarda Öğrenme Sürecinde Karşılaşılan Sorunlar". *Kastamonu Education Journal* 26/5 (2018), 1571-1578. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.427432>
- Bennett, Janet M. *The SAGE Encyclopedia of Intercultural Competence*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2015.
- Block, Karen vd. "Supporting Schools to Create an Inclusive Environment for Refugee Students". *International Journal of Inclusive Education* 18/12 (2014), 1337-1355. <https://doi.org/10.1080/13603116.2014.899636>
- Brummernhenrich, Benjamin vd. "Being (Un)safe Together: Student Group Dynamics, Facework and Argumentation". *Dialogue for Intercultural Understanding Placing Cultural Literacy at the Heart of Learning*. ed. Fiona Maine-Maria Vrikki. 119-134. Cham: Springer, 2021.
- Bryant, Rebecca-Knight, Daniel M. *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Bryman, Alan. *Social Research Methods*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Byram, Michael. *Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence: Revisited*. Clevedon: Multilingual Matter, 2021.
- Byram, Michael vd. *Developing Intercultural Competence in Practice*. Clevedon: Multilingual Matters, 2001.
- Byram, Michael vd. "Introduction". *Developing Intercultural Competence in Practice*. ed. Michael Byram vd. 1-8. Clevedon: Multilingual Matters, 2001.
- Cirit Karaağaç, Fatma vd. "Resmi İlkokullara Devam Eden Suriyeli Mülteci Öğrencilerin Eğitim Sorunları". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 11/18 (2019), 530-568. <http://dx.doi.org/10.26466/opus.530733>
- CoE, Council of Europe. "Autobiography of Intercultural Encounters". Erişim 17 Mart 2024. <https://www.coe.int/en/web/autobiography-intercultural-encounters/autobiography-of-intercultural-encounters>
- Craig, Gary. (2015). *Migration and Integration: A Local and Experiential Perspective*. Birmingham: Institute for Research into Superdiversity, 2014.
- Cunha, Teresa-Gomes, Rui. "Against the Waste of Experiences in Intercultural Learning". *Intercultural Learning in European Youth Work: Which Ways Forward? Seminar Report*. ed. Ingrid Ramberg. 86-101. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2009.
- Çolak, İremnur-Tüzel İşeri, Emel. "Okul Yöneticilerine Göre Sığınmacı Öğrencilerin Eğitim Sorunları". *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 10/18 (2022), 93-113. <https://doi.org/10.46778/goputeb.1027707>
- Deardorf, Darla K. "Identification and Assessment of Intercultural Competence as a Student Outcome of Internationalization". *Journal of Studies in International Education* 10/3 (2006), 241-266. <https://doi.org/10.1177/1028315306287002>

- Deardoff, Darla K. *The SAGE Handbook of Intercultural Competence*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2009.
- Delors, Jacques (ed.). *Learning: The Treasure Within; Report to UNESCO of The International Commission on Education for The Twenty-First Century (highlights)*. UNESCO Publishing, 1996.
- Demir Başaran, Semra. "Being the Teacher of Syrian Refugee Students: Teachers' School Experiences." *Education and Science* 46 (2021) 331-354. <http://dx.doi.org/10.15390/EB.2020.9182>
- Dervin, Fred-Gross, Zehavit. *Intercultural Competence in Education: Alternative Approaches for Different Times*. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- Dinler, Caner-Hacıhafızoğlu, Özge. "Mülteci Çocukların İlköğretime Uyum Süreçleri: Tekirdağ İlinin Bir Okulundaki Öğretmenlerin ve Yöneticilerin Deneyimleri". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/6 (2020) 1717-1728. <https://doi.org/10.18506/anemon.671367>
- Dutta, Uttaran. "Change-Agentry". *The SAGE Encyclopedia of Intercultural Competence*. ed. Jant M. Bennett. 44-45. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2015.
- Erdem, Cahit. "Sınıfta Mülteci Öğrenci Bulunan Sınıf Öğretmenlerinin Yaşadıkları Öğretimsel Sorunlar Ve Çözüme Dair Önerileri". *Medeniyet Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 26-42.
- ERG, Eğitim Reformu Girişimi. "Bir Arada Yaşamı ve Geleceği Kapsayıcı Eğitimle İnşa Etmek". Erişim 4 Nisan 2024. <https://www.egitimreformugirisimi.org/wp-content/uploads/2017/03/SuriyeVeEgitimRaporTR.02.01.19.web-2.pdf>
- Fleming, Mike. "Intercultural Experience and Drama". *Intercultural Experience and Education*. ed. Geof Alfred vd. 87-100. Clevedon: Multilingual Matters, 2002.
- Galtung, Johan. *Peace by Peaceful Means*. Oslo: SAGE Publications, 1996.
- Global Trends. "Global Trends 2040: A More Contested World". Erişim 5 Nisan 2024. https://www.dni.gov/files/ODNI/documents/assessments/GlobalTrends_2040.pdf
- Göküş, Şeref. "DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmen Adaylarının Çokkültürlülük Algılarının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2012), 106-126.
- Gube, Jan. "Origins, Concepts, and Trends in Intercultural Education (2023, 02 22)". *Oxford Research Encyclopedia of Education*. Erişim 4 Mart 2024. <https://oxfordre.com/education/view/10.1093/acrefore/9780190264093.001.0001/acrefore-9780190264093-e-450>
- Huber, Josef. *Intercultural Competence for All Preparation for Living in A Heterogeneous World*. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2012.
- European Commission, European Website on Integration. "The INCA Project". Erişim 5 Nisan 2024. https://migrant-integration.ec.europa.eu/sites/default/files/2009-08/doc1_9372_399031269.pdf
- López-Jiménez, María Dolores - Sánchez-Torres, Jorge. *Intercultural Competence Past, Present and Future: Respecting the Past, Problems in the Present and Forging the Future (Intercultural Communication and Language Education)*. Singapore: Springer, 2021.
- Lustig, Myron W.-Koester, Jolene. *Intercultural Competence: Interpersonal Communication Across Cultures*. Boston: Pearson, 2010.
- McAuliffe, Marie-Triandafyllidou, Anna. *World Migration Report 2022*. Geneva: International Organization for Migration, 2021.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı Göç ve Acil Durumlarda Eğitim Daire Başkanlığı. 2021-2022 Öğretim Yılı Verileri (2022). Erişim 4 Nisan 2024. https://hbogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2022_01/26165737_goc2022sunu.pdf
- Nacar, Davut-Ünsal, Serkan. "Okul Yöneticilerinin Suriyeli Mülteci Velilerle Yaşadıkları Sorunlar Sorunların Nedenleri ve Çözüm Önerileri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/3 (2022), 1243-1256.
- Nail, Thomas. *Göçmen Figürü*. çev. Dilşa Ritsa Eşli. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Nieto, Sonia. "Culture and Education". *Why do we Educate? Renewing the Conversation*. 1. Cilt. ed. David L. Coulter-John R. Wiens. 127-142. Massachusetts: National Society for the Study of Education, 2008.

- Portera, Agostino. "Intercultural Education in Europe: Epistemological and Semantic Aspects". *Intercultural Education* 19/6 (2008), 481-491. <https://doi.org/10.1080/14675980802568277>
- Portera, Agostino. "Intercultural Competences in Education". *Intercultural Education and Competences: Challenges and Answers for the Global World*. ed. Agostino Portera-Carl A. Grant. 23-46. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Radhouane, Myriam. "Pedagogical Challenges in Integrating Refugee Students in the Global North: A Literature Review". *Prospects* 53 (2023), 151-168. <https://doi.org/10.1007/s11125-022-09632-7>
- Sandu, Oana Nestian-Lyamouri-Bajja, Nadine. *T-Kit 4 Intercultural Learning*. Council of Europe, 2018.
- Sarıer, Yılmaz. "Türkiye'de Mülteci Öğrencilerin Eğitimi Üzerine Bir Meta-Sentez Çalışması: Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Eğitimde Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 3/1 (2020), 80-11.
- Sharan, Yael. "What Cooperative Learning Contributes to the Intercultural Classroom". *Intercultural Education and Competences: Challenges and Answers for the Global World*. ed. Agostino Portera-Carl A. Grant. 173-185. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Solano, Giacomo-Huddleston, Thomas. "Migrant Integration Policy Index 2020". MIPEX. Erişim 6 Nisan 2024. <https://www.mipex.eu/>
- Stier, Jonas. "Internationalisation, Intercultural Communication and Intercultural Competence". *Journal of Intercultural Communication* 6/1 (2006), 1-06. <https://doi.org/10.36923/jicc.v6i1.422>
- Stringer, Donna M. "Global Diversity Management". *The SAGE Encyclopedia of Intercultural Competence*. ed. Janet M. Bennett. 349-352. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2015.
- Şimşek, Doğuş. "The Processes of Integration and Education: The Case of Syrian Refugees and Syrian Refugee Children in Turkey". *Syrian Refugee Children in the Middle East and Europe Integrating the Young and Exiled*. ed. Michelle Pace-Somdeep Sen. 10-32. Routledge, 2018.
- Taylor, Sandra-Sidhu, Ravinder Kaur. "Supporting Refugee Students in Schools: What Constitutes Inclusive Education?". *International Journal of Inclusive Education* 16/1 (2012), 39-56. <https://doi.org/10.1080/13603110903560085>
- Topaloğlu, Bilge-Çam Aktaş, Bilge. "Okul Psikolojik Danışmanlarının Gözünden Mülteci Öğrenciler". *E-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2022). 69-84. <https://doi.org/10.19160/e-ijer.1032079>
- Trompenaars, Fons - Hampden-Turner, Charles. *Riding the Waves of Culture: Understanding Diversity in Global Business*. New York: McGraw-Hill, 2020.
- Tüzün, Işık. *Türkiye'de Mülteci Çocukların Eğitim Hakkını ve Karşılıklı Uyumunu Destekleyen Yaklaşımlar, Politikalar ve Uygulamalar Raporu*. İstanbul: Avrupa Liberal Forumu, 2017.
- UNESCO. *UNESCO Guidelines on Intercultural Education*. Paris: UNESCO Education Sector, 2006.
- UNHCR, The UN Refugee Agency. "Türkiye Bilgi Notu". Erişim 04 Mart 2024. https://www.unhcr.org/tr/wp-content/uploads/sites/14/2024/03/Bi-annual-fact-sheet-2024-02_Turkiye_TR.pdf
- Üstün, Ahmet vd. "Mülteci Çocukların Ailelerinin Algılarına Göre Eğitim Sorunları". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/12 (2017), 747-755.
- Üstün, Ahmet-Baş, Nimet Ayşegül. "Mülteci Öğrencilerin Öğrenme Sürecinde Yaşadıkları Sorunlar". *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences* 8/59 (2022), 1762-1767. <http://dx.doi.org/10.29228/JOSHAS.65982>
- Wagner, Manuela vd. *Teaching Intercultural Competence Across the Age Range: From Theory to Practice*. Bristol: Multilingual Matter, 2017.
- Yılmaz, Ayşegül Pehlivan-Günel, Elvan. "Culturally Responsive Teaching Practices in Social Studies: Interaction with Refugee Students in Turkey". *Education and Science* 47/212 (2022), 121-159. <http://doi.org/10.15390/eb.2022.11338>
- Zayımoğlu Öztürk, Filiz. "Refugees in the Educational System: Views of Turk and Refugee Students". *Education and Science* 46 (2021), 321-348. <http://dx.doi.org/10.15390/EB.2021.10439>

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Geleneğin İzinde Türk Din Musikisinde Perde Kaldırma

In the Footsteps of Tradition: Pitch Raising in Turkish Religious Music

Safiye Şeyda ERDAŞ*

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Sakarya Üniversitesi, Devlet Konservatuvarı, Müzikoloji Bölümü
Sakarya University, State Conservatory, Department of Musicology

Sakarya, Türkiye

safiyeseyda@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3277-6415>

Ferdi KOÇ

Prof. Dr. | Prof.

Sakarya Üniversitesi, Devlet Konservatuvarı, Çalgı Eğitimi Bölümü
Sakarya University, State Conservatory, Department of Instrument Education

Sakarya, Türkiye

fkoc@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8684-755X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 26.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 26.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Erdaş, Safiye Şeyda-Koç, Ferdi. "Geleneğin İzinde Türk Din Musikisinde Perde Kaldırma". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 1015-1039.
<https://doi.org/10.14395/hid.1522731>

* Önceki sayılarda Hitit İlahiyat Dergisi Yayın Kurulu üyesi olarak görev yapan Safiye Şeyda ERDAŞ bu sayının yayın ve değerlendirme süreçlerinde görev almamıştır.

Yazar Katkı Oranları:

Araştırmanın Tasarımı : Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Veri Toplanması : Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Araştırma -Veri Analizi-Doğrulama : Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Makalenin Yazımı : Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi : Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazarlar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

* Safiye Şeyda ERDAŞ, who is previously served as editorial board member of Hitit Theology Journal, did not participate in the publication and evaluation processes of this issue.

Author Contribution Rates:

Conceptualization : Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Data Curation : Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Investigation-Analysis-Validat : Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Writing : Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Writing - Review & Editing : Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

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

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

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

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

In the Footsteps of Tradition: Pitch Raising in Turkish Religious Music

Abstract

The word “perde” (pitch) is a Persian-derived noun corresponding to meanings such as “a covering hung over places like doors and windows,” “a sheet or ihrām separating two places,” “each of the sounds composing a piece of music,” “veil,” “the rings placed on the arm of musical instruments,” “screen,” “honor, chastity,” and “something that prevents seeing the truth.” In maqām music, it is the fundamental element of the sound system, indicating the location or region where the sound is positioned. Additionally, in Sufi literature, it is used as a term for the veils that separate a person from the Truth, preventing one from seeing the Divine. In Sufi music, “raising the pitch” symbolizes revealing the richness of meaning behind these terms through musical elements and is a performance tradition that has survived from the past to the present. Although there is no specific information about when this tradition began, its appearance in various regions (such as Aleppo) and its survival to the present day, centered in Istanbul, indicates that this performance is among the ancient traditions of Sufi music. It appears that such a deep-rooted and significant practice in our musical tradition has not been addressed in a dedicated study before. Therefore, after conducting a literature review, interviews were held with experts who have experience and knowledge about this tradition. The obtained information and documents were classified according to the part of the dhikr where the pitch raising performance takes place (quūd, qiyām) or the structure of the performed pieces (special compositions), and an independent study on the pitch raising tradition was presented. As references, recordings of the pitch raising performance were obtained from the Turkish Sufi Music Folklore Research and Preservation Foundation, which has played a significant role in the survival of Sufi music to this day and has brought together many names from the Ottoman heritage under its roof, ensuring their experiences are passed on to new generations. The performance for the Kuūd Pitch Raising Tawhid was based on the recording made at the Turkish Sufi Music Folklore Research and Preservation Foundation on April 25, 2024. The recording for the Beyyümī Zikri was based on the performance made at the same foundation on March 8, 2012. For the Kiyam Pitch Raising Kalima al-Tawhid, the recording from the performance at the “Elmalı'nın Canları Symposium” in 2015 by the performers from the same foundation was taken as a reference. The archive of Cüneyt Kosal, who has rendered great services in this field and has the mission of fountainhead person, was used as a reference for the pieces recited during the pitch raising performance. If the entire piece was recited, the scores signed by Cüneyt Kosal were presented in the article; if only a part of it was performed, the performed part was transcribed using the Mus2 program and presented in the article. Thus, the main lines, varieties, and performance methods of the pitch raising tradition were clearly outlined. In the pitch raising performance, as in other applications of our Sufi music, the musical competence and knowledge of the performers and followers, namely the kasidehān and dervishes, are very important. Knowledge and experience in matters such as maqām and rhythm, and voice control are crucial for performing this practice. According to the knowledge passed down from tradition, it is said that five or seven pitches are raised, but the number of pitches raised and the sound area where the performance is conducted can vary depending on the initial pitch given by the sheikh and the vocal range and area of the kasidehān. Moreover, the time period during which the dhikr is performed also affects the duration and number of pitches raised. On days or nights when the ritual lasts long, five or seven pitches are raised. If the ritual is short, even three pitches can be raised. Here, the discretion lies with the sheikh or the deputy managing the dhikr. The pitch raising tradition adds enthusiasm to the dhikr, increasing the joy and spiritual pleasure of the participants. As a performance, besides being a source of enrichment for music and also inspires the music world outside the dervish lodge, leading to the emergence of different improvised performances. In this sense, pitch raising is an important tradition that nourishes maqām music. This study aims to detail and explain this important tradition that nourishes our music, contributes to the literature, and ensure the tradition is passed on to future generations.

Keywords: Turkish Religious Music, Sufi Lodge Music, Pitch Raising, Kalima al-Tawhid, Dhikr, Hymn.

Geleneğin İzinde Türk Din Musikisinde Perde Kaldırma

Öz

Perde kelimesi “kapı, pencere gibi yerlere asılan örtü”, “iki yeri birbirinden ayıran çarşaf veya ihram”, “bir müzik parçasını meydana getiren seslerden her biri”, “peçe”, “musiki aletlerinin kol kısmına konulan halkalar”, “ekran”, “ar, namus” ve “hakikati görmeyi engelleyen şey” gibi anlamlara karşılık gelen Farsça kökenli bir isimdir. Makam müziğinde ise ses sisteminin temel unsurudur. Sesin konulduğu yere, bölgeye işaret etmektedir. Ayrıca tasavvufî literatürde kişiyi Hak'tan ayıran, Hakk'ı görmeye engel olan örtüler anlamında kullanılan bir terimdir.

Tekke musikisinde ‘perde kaldırma’, arkasındaki bu anlam zenginliğini müzikal unsurlar ile ortaya koyan bir sembolizm, geçmişten günümüze intikal etmiş bir icra geleneğidir. Bu geleneğin ne zaman başladığına dair herhangi bir malumat bulunmasa da farklı bölgelerdeki (Halep) tekkelerde görülmüş olması ve İstanbul merkezli olarak günümüze ulaşmış olması, bu icranın kadim tekke musikisine dair gelenekler arasında yer aldığını göstermektedir. Müzik geleneğimize dair böylesine köklü ve önemli bir icranın daha önce müstakim bir çalışma ile ele alınmadığı görülmektedir. Bu sebeple yapılan literatür taramasının ardından bu geleneğe dair tecrübesi ve

malumatı olan alanında uzman kişiler ile görüşmeler yapılmıştır. Elde edilen bilgi ve dokümanlar perde kaldırma icrasının zikir içerisinde yapıldığı kısma (kuûd, kıyâm) ya da icra edilen eserlerin yapısına göre (özel beste) sınıflandırılmış ve perde kaldırma-indirme geleneği üzerine müstakil bir çalışma ortaya konmuştur. Referans olarak tekke, musikinin bugüne ulaşmasında önemli rolü olan ve bu vesile ile Osmanlı bakiyesi birçok ismi çatısı altında buluşturmuş, onların tecrübelerini yeni nesillere aktarmasını sağlamış Türk Tasavvuf Musikisi Folklorünü Araştırma ve Yaşatma Vakfı'ndan perde kaldırma icrasına dair kayıtlar temin edilmiştir. Kuûd Perdeli Tevhidi için Türk Tasavvuf Musikisi ve Folklorünü Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nda 25 Nisan 2024 tarihinde yapılan icra esas alınmıştır. Beyyûmî Zikri için yine Türk Tasavvuf Musikisi ve Folklorünü Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nda 8 Mart 2012 tarihinde icra edilmiş kayıt esas alınmıştır. Perdeli Kıyam Kelime-i Tevhid'i için ise 2015 senesinde Türk Tasavvuf Musikisi ve Folklorünü Araştırma ve Yaşatma Vakfı icracıları tarafından "Elmalı'nın Canları Sempozyumu"nda icra edilmiş olan Kıyam Kelime-i Tevhîdi kaydı esas alınmıştır. Perde kaldırma icrası esnasında okunan eserler için yine bu alanda büyük hizmetleri olan ve kaynak kişi misyonunu haiz Cüneyt Kosal'ın arşivi referans alınmıştır. Eserlerin tamamının okunması halinde Cüneyt Kosal imzalı notalar, tamamından az bir kısmının icrası halinde ise okunduğu kadarı Mus2 programı ile notaya alınarak makalede sunulmuştur. Böylece perde kaldırma-indirme geleneğinin ana hatları, çeşitleri ve nasıl icra edildiği açık bir şekilde ortaya koyulmuştur.

Perde kaldırma icrasında tekke musikimizin diğer uygulamalarında olduğu gibi icrayı yapan ve takip eden kişilerin yani kasidehân ve dervişlerin musikiye olan hakimiyetleri ve bu alandaki donanımları oldukça mühimdir. Makam ve usul bilgisi, ses hâkimiyeti gibi konulardaki donanım ve tecrübe bu icranın yapılabilmesi için büyük önem taşımaktadır. Gelenekten günümüze aktarılan bilgiler doğrultusunda beş ya da yedi perde kaldırıldığı söylenmekle birlikte yapılan icrada kaldırılan-indirilen perde sayısı ve icranın yapıldığı ses sahası şeyh efendinin gösterdiği ilk karar sesine ve kasidehânın ses genişliğine ve sahasına göre değişebilmektedir. Ayrıca o gün yani zikrullâhın yapıldığı zaman dilimi de perde kaldırmanın süresini ve perde sayısını etkilemektedir. Ayinin uzun sürdüğü gün ya da gecelerde beş ya da yedi perde kaldırılır-indirilir. Ayin kısa sürerse üç perde dahi kaldırılıp-indirilebilir. Burada takdir şeyh efendiye ya da zikri idare eden halefine aittir.

Perde kaldırma geleneği zikrullaha bir neş'e katmakta, zikir ehlinin feyiz ve zevkini artırmaktadır. Ayrıca icrâ olarak müzikal anlamda bir zenginlik kaynağı olmakla birlikte tekke dışındaki müzik dünyasına da ilham vermekte ve farklı emprovize icraların ortaya çıkmasını sağladığı görülmektedir. Bu anlamda perde kaldırma, makam müziğini besleyen önemli bir gelenektir. Yapılan bu çalışma ile musikimizi besleyen bu önemli geleneğin detayları ve incelikleri ile bilinmesi, literatüre katkı sağlaması ve geleneğin geleceğe aktarılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Musikisi, Tekke Musikisi, Perde Kaldırma, Kelime-i Tevhid, Zikir, İlahi.

Giriş

Musikiye ve özel olarak dini musikiye dair uygulamalarda günümüzde dahi tam olarak açıklığa kavuşmamış noktalar bulunmaktadır. Elimizde bulunan repertuvarların yanında formlar ve icralara dair günümüze ulaşmış veriler bu sahaya ışık tutmaktadır. Dini musiki ve özellikle tekke musikisinin bir dönem inkıtaa uğraması ve müziğin doğal süreci içerisinde kimi icra geleneklerinin son bulması ya da nadir görülüyor olması da bu sahadaki icraların nüans ve ayrıntılarında belirsizliklere sebep olmaktadır. Kültür, sanat ve düşünce dünyamıza dair bir sembol olan "perde" kavramı ve "perde kaldırma-indirme" geleneği de bu kavramlardan biridir.

Yapılan literatür taramalarında daha önce bu kavramın çeşitli çalışmalar içerisinde kısmen ele alındığı¹ fakat tekke musikisindeki yeri ve uygulanış biçimlerini topluca ele alan bir çalışma yapılmadığı görülmüştür. Bu sebeple perde kaldırma geleneği üzerine bütüncül bir çalışma yapmak amacı ile bu geleneğin tekke musikisindeki icra çeşitlerini ve örneklerini sunmayı hedefledik.

Çalışmamızda perde kaldırma geleneğine dair icraları üç ana başlıkta topladık; kuud zikrinde yapılan perde kaldırma icraları, kıyam zikrinde yapılan perde kaldırma icraları ve perde kaldırma geleneğine has bestelenmiş eserler. Kuud zikrinde yapılan perde kaldırma icraları; Kuud Perdeli

¹Yasin Özçimi'nin "Türk Din Musikisinde Perde Kaldırma: Hafız Kemal Tezergil ve Neyzen Sadrettin Özçimi" başlıklı yüksek lisans tezi ve Erkan Sezer'in "Dini Musiki Geleneğinde Zikre Dayalı Bir Uygulama Olarak Perde Kaldırma ve Bu Geleneğin Önemli Bir Temsilcisi: Sadrettin Özçimi" isimli yüksek lisans tezi -Sadrettin Özçimi'nin kendi ifadesi ile- bu geleneğin esinlenilerek ortaya çıkan emprovize bir icranın müzikal olarak incelenmesinden ibarettir, tekke musikisinde perde kaldırma icrasına bir örnek değildir. Buna ek olarak Hafız Kemal Tezergil'in icrasının ele alındığı Yasin Özçimi'nin tezinde ise perde kaldırma icralarından sadece Kıyam Kelime-i Tevhîdi içerisinde yapılan perde kaldırma icrası incelenmiştir.

Tevhidi, Celvetî Nisf-ı Kıyâmı ve Mevlevî İsm-i Celâli olarak üç alt başlık altında incelenmiştir. Kıyam zikrinde yapılan perde kaldırma icraları ise Beyyûmî Zikri ve Kıyam Kelime-i Tevhidi başlığı altında ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise perde kaldırma icrasına has bir eser olan “Safâyı sadrında dâim âşîğın efkârı hû” ilahisi ele alınmıştır. Çalışmanın odak noktasını kaybetmemek ve icra takibinin sıhhatli devam edebilmesi adına perde kaldırma icrası içerisinde okunan bazı eserlerin okunduğu kadarının notasını sunduk. Ayrıca yine aynı sebeple perde kaldırma icrası içerisinde okunan kasidelerin notasını çalışmamızda sunmadık. Zira kasidelerin notaya alınması ve sunulması lisansüstü bir tez ya da kitap olarak sunulabilecek hacme ulaşacaktı. Bizim öncelikli hedefimiz bu geleneğin tüm şifahi geleneklerimiz gibi yok olma tehlikesine binaen bir an önce derli toplu bir şekilde ana hatları, uygulanışı ve nüansları bakımından literatüre kazandırılmasıdır.

Çalışmamızda tekke musikisinin bugüne aktarılması, öğrenilmesi ve icrası hususunda en kıdemli kurumlardan olan Türk Tasavvuf Müsikisi ve Folklorünü Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nın bizlerle paylaştığı kayıt örneklerini kaynak olarak kullandık. Ayrıca Hakan Alvan, Sadrettin Özçimi ve Murat Taştekin ile görüşmeler yaptık. İcrasının devam ettiği ve ulaşabildiğimiz perde kaldırma icraları için bazı örnekler belirleyerek bu örnekler üzerinden bu geleneğin hususiyetlerini belirtmeye çalıştık. Kuûd Perdeli Tevhidi için Türk Tasavvuf Müsikisi ve Folklorünü Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nda 25 Nisan 2024 tarihinde yapılan icrayı esas aldık. Beyyûmî Zikri içerisinde icra edilen perde kaldırma için Türk Tasavvuf Müsikisi ve Folklorünü Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nda 8 Mart 2012 tarihinde icra edilen Beyyûmî Zikri kaydını esas aldık. Perdeli Kıyam Kelime-i Tevhid'i için ise 2015 senesinde Türk Tasavvuf Müsikisi ve Folklorünü Araştırma ve Yaşatma Vakfı icracıları tarafından “Elmalı'nın Canları Sempozyumu”nda icra edilmiş olan Kıyam Kelime-i Tevhid'i kaydını esas aldık. Ayrıca çalışmamızda sahanın önemli kaynak kişilerinden olan merhum Cüneyt Kosal'ın arşivinden istifade ettik.

Sözlükte “kapı, pencere gibi yerlere asılan örtü”, “iki yeri birbirinden ayıran çarşaf veya ihram”, “bir müzik parçasını meydana getiren seslerden her biri”, “peçe”, “musiki aletlerinin kol kısmına konulan halkalar”, “ekran”, “ar, namus” ve “hakikati görmeyi engelleyen şey” gibi anlamlara karşılık gelen *perde* kelimesi Farsça kökenli bir isimdir.² Kelime anlamının yanı sıra terim anlamları ile de sözlüklerde tek madde içerisinde yer alması, perde kelimesinin düşünce dünyamızdaki karşılığının ne kadar kapsamlı ve kadim olduğuna işaret etmektedir.

Perde kavramı makam müziğinde ses sisteminin temel unsurudur. Sesin konumlandığı yere, başka bir ifade ile bölgeye işaret etmektedir. Perdelerin tek bir nota ile gösterilmesinin zorluğu ve Türk Müziği'nin bir perde müziği olarak kabul edilmesinin sebebi perdelerin sabit bir noktadan ziyade bir bölge ve alana karşılık geliyor olmasıdır.³ Zaman ve coğrafyaya bağlı olarak *nağme* ve *destan* terimleri de perde kavramı için kullanılmıştır.⁴ Müzik nazariyatında sesin konumlandığı bölgeye nispeten perdeler *-gâh* eki alarak adlandırılmışlardır; ye(k)gâh, dügâh, segâh gibi. Perdeler verilen bu isimler ayrıca makam adları olarak da kullanılmıştır.⁵ Bu da perde ve ikame arasındaki kavramsal ve sembolik ilişkiyi ortaya koymaktadır.

² Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2002), 858; Şemseddin Sâmî, *Kamûs-ı Turki* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), 351; Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 346; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2006), 2485-2486.

³ Sühan İrden, *Türk Musikisinde Düzen-Perde-Makam-Terkib Uygulamaları* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2020), 20; Nazmi Özalp, *Türk Musikisi Tarihi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2000), 11; Cincüçen Tanrıkorur, *Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1998), 132.

⁴ Cenk Güray, *Bin Yılın Mirası: Makamı Var Eden Döngü, Edvar Geleneği* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2012), 52-53; Ahmet Hakkı Turabi, *İbn Sina-Musiki* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 109-113.

⁵ İrden, *Türk Musikisinde Düzen-Perde-Makam-Terkib Uygulamaları*, 20-21.

Perde kavramı müzikte olduğu gibi tasavvuf alanında da istilâhî bir anlama sahiptir. Tasavvuf sahasında perde kelimesine ek olarak aynı anlama gelen hicâb ve nikâb kelimeleri de bu kavramın karşılığı olarak kullanılmıştır. “Allah ile kulu arasında yetmiş bin perde vardır”⁶ hadisinin işaret ettiği üzere Allah ile kulu arasında kimi zulmânî (karanlıktan) kimi nûrânî (ışıkta) binlerce perde mevcuttur. Kişinin dünyaya dair şehvî arzularının tümü Hakk’ı görmeye engeldir ve bunlar zulmânî perdelerdir. Hakk’ın tecelliyatı ise Yaratıcı ile kul arasındaki nûrânî perdelerdir.⁷ Kişi bu perdeleri refetmedikçe Hakk’a yakınlık kazanamaz. Bu sebeple makam ve hâlini Hakk’a yakın kılmak için riyazet ve mücahedede bulunur yani düzenli, sürekli ve sistemli bir şekilde çaba gösterir.⁸ Tasavvuf terminolojisinde *Esma Tarîki* ya da *Atvâr-ı Seb’a* olarak da ifade edilmiş nefis mertebeleri yedi adettir; emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye, safiyye. Tarikatlarda mürit bu yedi mertebenin her birinde Allah’ın yedi isminden birini (lâ ilâhe illallah, Allah, Hû, Hak, Hay, Kayyûm, Kahr) zikrederek perdelerinden kurtulmak, mertebesini aşmak ve yüceltmek için çaba gösterir. Nefsin mertebe ya da sıfatları ayrıca kendi içerisinde de mertebeleri haizdir.⁹

Kişinin ruhsal makam ve konumunu ifade eden, tasavvufî düşüncenin temel kavramlarından biri olan *nefs mertebeleri* ve *perde* kavramı sahne sanatlarının bir şubesi olan Karagöz perde oyunlarında da yer almaktadır. Osmanlı-Türk kültüründe Şeyh Küşteri’ye nispet edilen, içerisinde gölge ve ışığın metafor olarak kullanıldığı, tasavvufî birçok remiz ihtiva eden Karagöz perde oyunlarında perde kavramı görünen ve görünmeyen alemleri birbirinden ayıran bir metafor olarak karşımıza çıkmaktadır. Sahnelenen bu oyunlar ışık, gölge ve perde unsurlarının musiki ve şiirle harmanlanarak, şahadet alemleri olarak da adlandırılan dünya hayatındaki varlıkların, hakikat aleminin bir gölgesinden ibaret oluşunun temsilidir.

*Perdeyi kaldır gözden hisse al sen bu sözden,
Perdeyi sanma bezden kemâlâttır perdemiz!*

*Bu dünyâ zill-i hayâl bilmeyene bilmek muhâl,
Eyleme hiç kıyl ü kâl göz önünde perdemiz!¹⁰*

Tasavvufî olarak *Elest Bezmi* kavramı ile açıklanan ve sufiler için müziğin kaynağı olarak görülen insanoğlunun ilahi hitaba ilk kez muhatap oluşu, onun yeryüzündeki müzikal arayış serüveninin de başlangıcı olarak kabul edilir.¹¹ Alemdeki kevn ve fesad dengesine benzer olarak müzikte de zaman zaman ritmin arttığı ve melodilerin tizleştiği, ardından sükûnet bularak ritmin yavaşladığı ve nağmelerin daha pest perdelere döndüğü görülmektedir. İnsanoğlunun fıtratı itibarıyla ulvî olana ulaşma arzusu ve monotonluğa karşı sabırsızlığı her alanda olduğu gibi müzikte de yeni ve farklı arayışlara zemin hazırlamıştır. Tekke musikisi dışında da zaman zaman görülen bu dikey müzikal hareketlilikler ruhun coşkusunun ve yücelme isteğinin tezahürleridir. Bu anlamda Abdülkadir Meragî’ye atfedilen Rast Kâr-ı Muhteşem’in terennüm kısmında ve Sultan III. Selim’e ait olan Sûzidilâra Mevlevî Ayini içerisinde görülen bir melodik örgünün başka bir perdeye göçürülmesi ruhun bu arayış ve neşesine örnektir. Batı müziğinde eserlerin modülasyon ile başka tonlardan okunması da buna örnek olarak gösterilebilir.

⁶ Müslim b. el-Haccac, *Sahih-i Müslim* (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1955), 293.

⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2016), 285.

⁸ Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, *Velliler ve Tarikatlarda Usûl* (İstanbul: Pamuk Yayınları, 1981), 451.

⁹ Muzaffer Ozak, *Zinetü’l-Kulûb* (İstanbul: Salah-Bilici Kitabevi, 1985), 30-39; Mehmed Nuri Şemsüddin el-Nakşibendi, *Miftâhu’l-Kulûb* (İstanbul: Salah-Bilici Kitabevi, 1976), 135-162; Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/526-529.

¹⁰ Ünver Oral, *Karagöz Perde Gazelleri ve Tasavvuf* (İstanbul: Kitabevi, 2012), 138.

¹¹ Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Sema* (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004), 237-239.

Tekke musikisinde perde kaldırma uygulaması icra edildikleri zikir türüne göre sınıflandırıldığında kuûdî zikir içerisinde icra edilenler, kıyâmî zikir içerisinde icra edilenler ve özel bestelenmiş eserler ile icra edilenler şeklinde kategorize edilebilir.

1. Kuûd Zikrinde Perde Kaldırma Uygulaması

1.1. Kuûd Perdeleri Tevhidi

Kuûdî, kıyâmî ve devrânî olarak sınıflandırılan tarikat ayinlerinin hepsine kuûdî yani oturarak başlanmaktadır. Ayin, şeyh efendinin *Fatiha* diyerek meydanı açması ile başlar. Fâtihâ ile Hz. Peygamber'den itibaren tüm İslam büyükleri, aktâb-ı erbaa (Abdülkâdir Geylânî, Ahmed er-Rifâî, İbrahim Dessûkî ve Ahmed el-Bedevî), tarikatın pîri, önceki şeyh efendiler, diğer tarikatların pîrleri ve tüm vefat etmiş dervîşânın ruhları anılır. Ayrıca yaşayan bütün Müslümanlara ve insanlığa da dua edilir. Burada okunan *Fatiha*, zikre başlamak ve meydanı açmak için bir destur isteme niteliğini taşımaktadır. Sonrasında yüksek sesle *salavât* okunur. Bu *salavât* tarikatlara göre farklılık gösterebilir.¹² Bazı tarikatlarda *salavât* yerine besteli evrâd-ı şerîf de okunabilir.¹³ Daha sonra ayin, Kelime-i Tevhid (Lâ ilâhe illallah) zikri ile devam eder. Burada yapılan Kelime-i Tevhid usullerinden biri de perde kaldırılarak yapılan Kelime-i Tevhid zikridir. Bu zikir *perdeli tevhid* olarak adlandırılır. Şeyh efendi ağır bir okuyuşla ve heceleri uzatarak *eûzü besmele* çeker ve ardından *illallah* kısmında herkesin katılımı ile *Fa'lem ennehû lâ ilâhe illallah* der. Burada şeyh efendi yapılacak zikrin karar perdesini de dervîşlere duyurmuş olur. Üç defa ağır tempo ile Kelime-i Tevhid okunur. Ardından aynı seste devam edilerek daha normal bir ritimle bu zikir devam ettirilir. Devam eden düz sesteki Kelime-i Tevhid zikri üzerine zâkirbaşı ya da görevlendirdiği bir zâkir kaside okur.¹⁴ Şeyh efendinin tevhid başlangıcında vermiş olduğu ses segâh perdesi olarak kabul edilir ve kaside okuyan zâkir bu karar perdesi ile kasideyi aynı makamda okur. Diğer kaside okunuşlarına göre burada kasidenin okunuşu biraz daha hızlıdır. Kasidehan yani kaside okuyan zâkir burada kasideyi ve icranın karar perdesinin segâh olarak kabul edilen sestem yarım ses yukarıya taşır¹⁵ ve burada yine segâh makamında kaside okumaya devam eder. Şeyh efendi ve diğer dervîşler de Kelime-i Tevhid zikrine bu gösterilen perde üzerinden düz bir ses ile devam ederler. Bu şekilde yarım ses tizleşerek beş veya yedi kez segâh perdesi göçürülmüş olur. Karar sesi her yarım ses tizleştiğinde okunan kaside segâh makamında o ses üzerine devam eder.¹⁶ Kelime-i Tevhid zikri de düz bir şekilde bu çıkışı takip eder. Perde tizleştikçe zikrin ritmi artar ve perde pestleştikçe zikrin ritmi yavaşlar. Çıkılan ya da inilen perde sayısı yedi veya beş olarak ifade edilmekle bu sayı birlikte kasidehanın ve dervîşânın ses sahasına bağlı olarak değişebilmektedir. Okunmakta olan kasidenin mahlas kısmına yani kaside sahibinin ismine gelindiğinde zikir, darbî (nefes darpları ile ses çıkarılarak yapılan zikir) olarak devam eder. Perde indirilmesi ile birlikte ağırlaşmış ve pestleşmiş olan bu zikir şeyh efendinin *İllallâh* demesi ile nihayete erer. Bu usul daha çok Kâdirî, Rifâî, Sâdî gibi kıyâmî zikir yapan tarikatlarda ve devrânî bir tarik olan Cerrâhîlikte icra edilmektedir.¹⁷

¹² İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sûfilik Âyin ve Erkânları", 121.

¹³ Bk. Safiye Şeyda Erdaş, *Evrâd Okuma Geleneği İçerisinde Rifâî Evrâdı, İstanbul ve Rumeli Mukayeseli Örneği* (İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2023), 90-130.

¹⁴ İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sûfilik Âyin ve Erkânları", 123.

¹⁵ Tekkelerde bu usul perde kaldırmada yarım ses çıkış olarak bilirse de zâkirbaşının musiki ve makam bilgisi, ses aralığına göre buradaki ses yarım sestem fazla da bir tam ses hatta daha fazlası tizleşip, perde kaldırılrsa da aynı şekilde de perde indirilebilir. Dört perde çıkıp, üç perde indirilmesi ya da beş perde çıkıp, iki perde indirilmesi gibi yani Kelime-i Tevhid'in karar perdesi tizleştirilerek, kaldırılmış olur ve Düyek usulündedir.

¹⁶ Sadrettin Özçimi, perde kaldırma icrası olarak tanımlanan 28 dakikalık ney taksimini, tekke musikisindeki perde kaldırma geleneğinden esinlenerek icra ettiğini belirtmektedir. Gelenekte her perdede segâh ile devam eden bu uygulamanın enstrüman ile her perdede mümkün olamayacağını, kendisinin buradan yola çıkarak her perdede o perdeye uygun bir seyir ile uzun bir taksim gerçekleştirdiğini belirtmiştir; bk. Sadrettin Özçimi ile 28 Kasım 2023 tarihinde yapılan görüşme.

¹⁷ Hakan Alvan ile yapılan görüşme, 13 Eylül 2023.

Nota 1. Türk Tasavvuf MüsİKİSİNİ Ve FolklorÜNÜ Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nda 25 Nisan 2024'te İcra Edilen Kuûd Kelime-i Tevhîdi

Kaside

Kelime-i Tevhid

Lâ i lâ he il lal lâh Lâ i lâ he il lal lâh

Lâ i lâ he il lal lâh Lâ i lâ he il lal lâh Lâ i lâ he il lal lâh

Lâ i lâ he il lal lâh Lâ i lâ he il lal lâh

1.2. Celvetî Nısf-ı Kıyâmı

Perdeli tevhidin görüldüğü bir diğer yer ise Celvetî tarikatına ait özel bir kuûd zikri olan “nısf-ı kıyâm” (kıyâm yarısı) zikridir. “Hızır kıyâmı”¹⁸ olarak da adlandırılan bu ayinde zikrullah diz üstü doğrulmuş halde yapılır.¹⁹

“Dört dört” olarak adlandırılan bu tevhîd açma usulünde her dört Kelime-i Tevhîd’de perde tizleştirilir. Dört kez perde kaldırılır ve böylece toplam on altı kez Kelime-i Tevhîd çekilmiş olur.²⁰ Fakat bu perde kaldırma usulünün müzikal olarak nasıl icra edildiği hakkında maalesef günümüze herhangi bir bilgi ulaşmamıştır. Hangi perdeden başlanıp hangi perdelere geçildiği ya da hangi makam üzerine devam edildiği bilinmemektedir.²¹

1.3. Mevlevî İsm-i Celâli

Kuûd zikirlerinde perde kaldırmanın icra edildiği bir diğer zikir de Mevlevî tarikatında yapılan sabah ayinleridir. Bu âyinlere “İsm-i Celâl çekmek” ya da “İsm-i Celâl okumak” denir. Mevlevîhânenin mescidinde sabah namazından sonra yapılır. Namazın ardından şeyh efendinin

¹⁸ Tekke zikir geleneğinde “Hızır Kıyâmı” olarak bilinen bu zikre, Aziz Mahmud Hüdâî Hz.’nin kıyama kalktığı anda manada karşısında Hızır a.s. görmesinden dolayı ismi verilmiştir.

¹⁹ Hasan Kamil Yılmaz, “Celvetiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 274.

²⁰ İnâncer, “Osmanlı Tarihinde Süfilik Âyin ve Erkânları”, 124.

²¹ Hakan Alvan ile yapılan görüşme, 13 Eylül 2023.

postuna oturması ile geri kalan herkes yerlerini alır ve çember şeklinde sıralanırlar. İri taneli oldukça uzun bir tesbih imamesi şeyh efendinin önüne gelecek şekilde meydancı tarafından ortaya yerleştirilir ve orada bulunan herkes iki eli ile tesbihi tutar. Şeyh efendinin ağır ve pest perdeden çektiği eûzü besmelenin ardından yine aynı tavırda üç kez Kelime-i Tevhid ve İsm-i Celâl okunur. Allah lafzının ikinci hecesinden evvel hafif bir duraklama yapılır ve ikinci hece uzatılarak okunur. İsm-i Celâl bu tavır üzere okunmaya devam eder ve küçük ses aralıkları ile perde yükseltilir. Tüm perde kaldırmalarda olduğu gibi perde tizleştikçe zikrin ritmi de artar. Öyle ki sadece İsm-i Celâl yani “Allâh” lafzının iki hecesinin ancak vurgu olarak belli olduğu bir ritme ulaşılır. Bu zikir esnasında ortaya konulan tesbih sağa doğru avuç içlerinden yürütülür. Dervişler başlarını ilk hecede aşağı eğip ikinci hecede yukarı kaldırarak zikrederlerken aynı zamanda başları ile de elif çizerler. Şeyh efendinin “Allâhu ekber kebîrâ” diyerek duaya başlaması ile zikir nihayete ermiş olur.²² Mevlevî İsm-i Celâli’ne dair bugüne ulaşan yazılı bilgiler dışında bir kayda erişemediğimiz için burada perdelere dair bir örnek sunamamaktayız.

2. Kıyam Zikrinde Perde Kaldırma Uygulaması

Kıyam ayinleri özellikle Kâdirî, Rifâî, Sâdî, Bedevî ve Şâzelî tarikatlarında görülen, ayakta durarak yapılan ayinlerdir. Her kıyâm ayini kuûdî yani oturarak başlamaktadır. *İsm-i Hû* zikrinin nihayete ermesi ile şeyh efendinin ellerini yere vurup ayağa kalkması ile kıyâm ayini başlamış olur. Şeyh efendinin ayağa kalkması ile diğer herkes yeri öper, ayağa kalkar ve karşılıklı saflar halinde yerlerini alır.²³

2.1. Beyyûmî Zikri

Mısır kökenli bir kıyâm zikri olan Beyyûmî zikri perde kaldırma uygulamasının görüldüğü hususi kıyâm zikirlerindedir. Karşılıklı saf halinde yerlerini alan dervişler, ayaklar ve belleri sabit olarak üst bedenlerini sağa döndürür ve “Allah” derler. Hemen peşine bedenlerini sola döndürerek “Yâ Dâim” der ve dizleri üzerinde kol-dirsek eklem hareketiyle yaylanırlar. Tekrar sağa dönüş zikir içerisinde nefes aldıkları yerdir. Bu hareket Beyyûmî kıyâm zikrini diğer kıyâm zikirlerinden ayıran bir özelliktir. Zâkirlerden biri karşılıklı iki grup saf halinde dizilmiş olan dervişânın arasında, yüzü kibleye dönük şekilde bir kaside okumaya başlar.²⁴ Okunan bu kaside segâh makamındadır. Zâkirin ses sahası mucibince ve şeyh efendinin işareti üzerine kasidenin her beytinde perde tizleştirilir. Bu şekilde perde kaldırmaya devam edilir. Her perde kaldırıldığında zikrin temposu da artar. Zikrin temposu arttıkça dizler üzerinde daha fazla yaylanılır ve kollar sağa sola sallanmaya başlar. Kasideyi yazan kişinin adının geçtiği mahlas beyte gelindiğinde zikir kalbîye döner ve vurmali enstrümanlarda zikre dahil edilir.²⁵

²² İnançer, “Osmanlı Tarihinde Sûfilik Âyin ve Erkânları”, 126.

²³ İnançer, “Osmanlı Tarihinde Sûfilik Âyin ve Erkânları”, 127.

²⁴ İnançer, “Osmanlı Tarihinde Sûfilik Âyin ve Erkânları”, 134.

²⁵ Hakan Alvan ile yapılan görüşme, 13 Eylül 2023.

Nota 2. Türk Tasavvuf Müsikisini ve Folklorünü Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nda 8 Mart 2012 Tarihinde İcra Edilen Beyyûmî Zikri

Kaside

Allah Yâ Dâim

Al lah Yâ Dâ im Al lah Yâ Dâ im

3

Al lah Yâ Dâ im Al lah Yâ Dâ im

2.2. Kıyâm Kelime-i Tevhîdi

Kıyâmda yani ayakta Kelime-i Tevhid -Lâ ilâhe illallah- çekilerek yapılan ayındır. Hususi olarak bir tarike nispet edilmeyen genel bir kıyam zikridir.²⁶ Bu çalışmada 2015 senesinde Antalya'da Elmalı'nın Canları İrfan ve Sevgi Sempozyumu'nda icra edilmiş olan Kıyam Kelime-i Tevhid zikrini referans kayıt olarak belirledik. İcra, zâkirlerin kaba rast perdesinde Lafza-i Celâl (Allâh) zikri ile dem tuttıkları ve tek kişinin okuduğu nihavent bir münâcât ile başlar. Yaklaşık 5 dakika süren bu giriş kısmında dervişler ile münâcât okuyan kişi arasında karşılıklı cevaplaşmanın olduğu nakaratlar yer almaktadır.

Nota 3. Nihavent Münâcât Aralarında Okunan Serbest Nakarat Kısmı

Al lâh Lâ i lâ he il lâl lah

Nevâ ve rast perdelerinde gerçekleşen bu melodik seyir Rast makamının gösterilmesi ile tamamlanır. Ardından 2/4 ritminde nevâ ve dügâh perdelerinin gösterildiği kısım icra edilir.

²⁶ İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sûfilik Âyin ve Erkânları", 136.

Nota 4. Nevâ ve Dügâh Perdelerinin Gösterildiği Kısım

Al lâh Al lâh Lâ lâ i lâ he il

lâl la (hı) Al lâh

Dügâh perdesinde karar kılınmasının ardından zikir Kelime-i Tevhid zikri ile ritme girer ve bu perde üzerinde ilahiler okunur. Böylece başlangıçta nihavent seyir gösteren münâcât kısmında rast olan karar perdesi, münâcât sonunda dügâh perdesine kaldırılır²⁷ ve burada “Lâ ilâhe illallah” sözü düyek usulünün zaman ve vurgularına göre okunmaya başlanır.²⁸

Kıyam Kelime-i Tevhîdi'nin özelliği Kelime-i Tevhîd zikri esnasında okunan ilahilerin bazı melodik yapıları içerisinde bir perde üzerinde geçiş yapılarak perde kaldırılmasıdır. İlahilerdeki melodik yapıların müsaade ettiği ve yakıştığı melodilerdeki perdeler, perde kaldırmak için geçiş noktası olarak kullanılır. Burada ilahinin devamı okunmayabilir, gösterilen son perde ile Kelime-i Tevhîd zikri devam eder.

Uşşâk Şuğul Yâ Sâkî'n-Nedmân

Usûl: Sofyan

♩ = 66

Yâ Yâ Yâ Yâ Sâ kîn ned ned

mân Yâ Mev lâ im im

le im le ves ves ves kî

Münâcâtı okuyan zâkir buradaki Acem perdesinden giriş yaparak güftenin devamını serbest icrâ eder.

Dügâh perdesinde gösterilen Kelime-i Tevhid zikri devam ederken zâkir ilahinin acem perdesinden giriş yaparak güftenin kalan kısmını serbest olarak icra eder.

Ardından bir başka uşşâk şuğule aynı karar perdesi üzerinden zâkirler giriş yaparlar.

²⁷ Hakan Alvan ile yapılan görüşme, 13 Eylül 2023.

²⁸ İnançer, “Osmanlı Tarihinde Sûfilik Âyin ve Erkânları”, 136.

Uşşak Şuğul Eyâ Nahve'l-Hâdî

E yâ nah vel hâ dî ey yü hel ih
vâ nî li haz re ti şey hî
Sâ del Ye mâ nî Yâ Sâ del Ye
mâ nî Yâ Nû rez ze
mâ nî şey ha kel Gey lâ nî
sâ hi bel bür hâ nî

Zâkirler güftenin “Yâ Sâde'l-Yemânî” kısmını tekrar okurken *nî* hecesine geldiklerinde çargâh perdesinde kalış yaparlar. Münâcât ya da serbest kısımları icra eden zâkir kısa bir seyir ile çargâh perdesini işaret eder. Ardından bir sonraki eserin karar perdesi olan rast perdesi bu çargâh perdesi kabul edilerek devam edilir. Böylece karar perdesi düğâh perdesinden çargâh perdesine yükselmiş olur. Kelime-i Tevhîd zikrine devam eden zâkirler ise değişen karar perdelerini takip ederek zikre devam ederler.

Rast Şuğul Kum Yâ Emîre'l-Gızlan



Rast Şuğul Yâ Seyyide'l-Kevneyn

Yâ Sey yi del kev neyn

Yâ Kur ra tül ay neyn A ley ke

sal lal lah a ley ke sal

lal lah Nu ri hal ki lâh

Nu ri hal kil lâh

Aynı karar sesi ile “Yâ Seyyide'l-Kevneyn” şuğulü okunduktan sonra eser tamamlanmadan “nûri halkillâh” kısmındaki düğâh perdesinde kalış yapılır ve serbest kısımları okuyan zâkir bu perdeyi kullanarak nevâ perdesine geçiş yapar. Böylece bolahenk akordunda düğâh perdesi ile başlayan perde kaldırma önce çargâh, daha sonra nevâ perdesine kaldırılmış olur. Ardından Bayâtî “Münâdîler Nidâ Eder” ilahisi okunur.

Bayâtî İlâhî Münâdîler Nidâ Eder

Beste: Hafız Ahmet Irsoy
Güfte: Aziz Mahmud Hüddâî

Sofyan

Mü nâ dî ler

ni dâ ey

ler Me ded Ey gel Al

lâh ha â şık

gel Mev lâ ya

Eserin yukarıdaki notada verildiği kadarı okunduktan sonra yine bayati makamında "Mecnun'a Sordular Leylâ Ni'coldu" ilahisine geçilir.

Bayâtî İlâhi Mecnun'a Sordular Leylâ Ni'coldu

Sofyan

Beste: ?

Güfte: Yunus Emre

Mec nu na sor du lar Ley lâ ni

ce ol du Mec nu na sor du lar

Ley lâ ni ce ol du

Acem perdesine gelindiğinde serbest kısımları okuyan zâkir kısa bir seyir ile acem perdesini işaret eder ve Kelime-i Tevhid zikrine devam eden zâkirân zikre acem perdesinden devam eder. Ardından Acemaşiran makamında “Hazreti Hakk’ın Habibi” ilahisine geçiş yapılır.

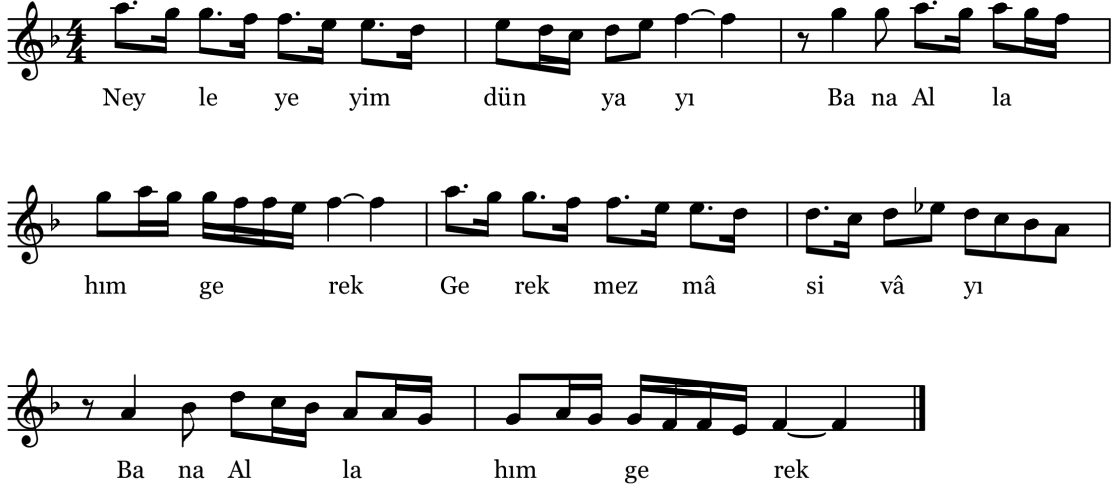
Acemaşirân İlâhi Hazret-i Hakk'ın Habibi

Güfte: Hz. Sezâî

Haz re ti Hak kın ha bi bi
sev gi li bir ta ne si Ol du ğun çün
ol du a lem hüs nü nün di
va ne si Zâ tı pa kin
dir se bep bu â le min î
ca dı na Ol ma sa teş
rî fin ol maz dı ci han kâ
şâ ne si

Bu ilahi röprizsiz bir şekilde tek kıta olarak okunur ve ardından yine acemaşiran makamında "Neyleyeyim Dünyayı" ilahisine geçilir. Burada artık zikrin ve ilahilerin temposu hızlanmıştır.

Acemaşirân İlâhi Neyleyeyim Dünyayı

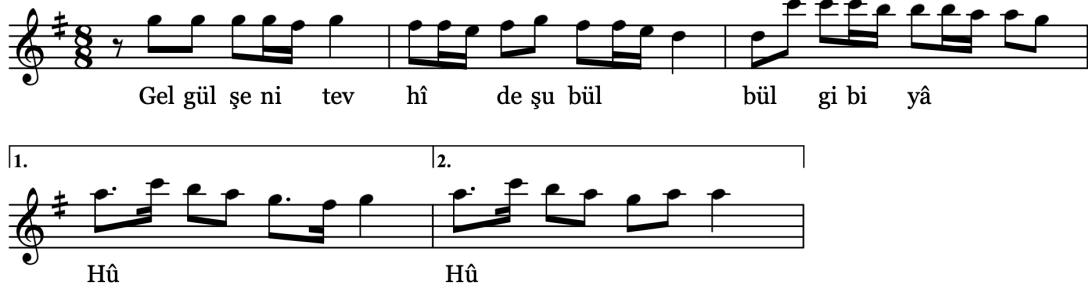


Ney le ye yim dün ya yı Ba na Al la
hım ge rek Ge rek mez mâ si vâ yı
Ba na Al la hım ge rek

Bu ilahinin tek kitasının okunmasının ardından zâkir karar perdesini acem perdesinden gardaniye perdesine yükseltir. Zâkirler de onu takip eder ve mahur “Gel Gülşen-i Tevhîde” ilahisine giriş yaparlar.

Mahur İlâhi Gel Gülşen-i Tevhîde

Güfte: Şeyh Osman Şems Efendi
Beste: Salâhî Dede



Gel gül şe ni tev hî de şu bül bül gi bi yâ
1. Hû 2. Hû

Eserin ikinci dolabında muhayyer perdesinde kalış yapılır. Zikrin temposu oldukça hızlıdır ve zâkirler muhayyer perdesi üzerinde Kelime-i Tevhîd zikrine devam ederler. İlâhi okuyan dervişler ise muhayyer makamındaki “Durmaz Yanar Vücûdum” ilahisine geçerler.

Muhayyer İlâhi Durmaz Yanar Vücûdum

Güfte: Yunus Emre
Beste: Zekâî Dede

The image shows three lines of musical notation in a treble clef, 4/4 time signature, and a key signature of one sharp (F#). The lyrics are written below the notes. The first line contains the lyrics 'Dur maz ya nar vü cû dum il lal lah'. The second line contains 'Hû Ah et me yip ni de yim'. The third line contains 'il lal lah Hû'. The music features a mix of quarter, eighth, and sixteenth notes, with some notes beamed together. There are also some rests and a fermata over the final note of the second line.

Dur maz ya nar vü cû dum il lal lah

Hû Ah et me yip ni de yim

il lal lah Hû

İlahinin yukarıda gösterildiği kadarı okunduktan sonra muhayyer perdesinde Kelime-i Tevhid zikri bir müddet devam eder. Böylece Kelime-i Tevhîd zikri içerisinde bir oktavlık bir ses aralığına çıkılmış olunur. Başlarda ağır tempoda devam eden zikir perdenin yükselmesi ile hızlanır ve muhayyer perdesine gelindiğinde Kelime-i Tevhîd'deki "Lâ ilâhe"nin "he" hecesi kuvvetli bir şekilde vurgulanır.²⁹

İlahiler içerisinde geçişler ile yapılan bu perde kaldırma daha sonra münâcât ve serbest kısımları okuyan zâkirin okuduğu bir kaside ile muhayylerden düğâha kadar indirilir. Aşağı inişlerde tıpkı çıkışta olduğu gibi kademeli bir şekilde ritim yavaşlar.

²⁹ İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sûfilik Âyin ve Erkânları", 136.

Nota 5. Kıyâm Kelime-i Tevhid İnişi

Kaside

Gerdaniyeye iniş Aceme iniş Nevâya iniş

Muhayyer Kaside Mahur Kaside Acem aşîrân Kaside

Kelime-i Tevhid

Lâ i lâ he il lal lâh Lâ i lâ he il lal lâh Lâ i lâ he il lal lâh

Çargâha iniş Dügâha iniş

Bayâtî Kaside Sabâ Kaside Uşşak Kaside

Lâ i lâ he il lal lâh Lâ i lâ he il lal lâh Lâ i lâ he il lal lâh

Dügâh perdesine gelindiğinde makam Uşşak veya Hicaz'a döndürülerek "Şey'en lillâh" (Allâh için bir şey...) okunur. *Aktâb-ı Erbaa* yani "dört büyük kutup" olarak kabul edilen Hz. Abdülkâdir-i Geylânî, Hz. Ahmed er-Rifâî, Hz. Ahmed el-Bedevî ve Hz. İbrâhim-i Düssûkî'nin isimleri anılır.

Hüseyinî ve Hicâz Şey'enlillâh

Düyek

♩ = 72

Şey en lil la

yâ Ri fâ

î î

î Şey

en li la

yâ Ri fâ î

î î

Ayinın yapıldığı tarikatın pîrinin adının anılması ile Kıyâm Kelime-i Tevhidî darbî yani nefes darblarının öne çıktığı daha içerden bir okuyuş ile devam eder.³⁰ Böylece Kıyam Kelime-i Tevhidî'nin perde kaldırma kısmı tamamlanmış olur.

3. Perde Kaldırma İcrasında Özel Eserler

Perde kaldırma icrasında bir diğer uygulama bu geleneğe yönelik bestelenmiş bazı eserler üzerinden perde kaldırmadır. Bugün buna örnek olarak günümüze sadece güftesi Cemâleddin Halvetî Hazretleri'ne, bestesi ise Cihangirli Ahmed Efendi'ye ait Sünbüliyye tarikatı tarafından

³⁰ İnançer, "Osmanlı Tarihinde Süfilik Âyin ve Erkânları", 136; Hakan Alvan ile yapılan görüşme, 13 Eylül 2023.

her devrân zikrinin başında okunması adet olan “Safâ-yı sadrında dâim âşığın efkârı hû” hüseynî ilahidir.³¹

Devrân başladığında şeyh efendinin verdiği “Hû” sesi hüseynî perdesi olarak kabul edilir ve “Safâ-yı sadrında dâim âşığın efkârı hû” ilahisi okunmaya başlanır. Her kıtanın sonunda kalış yapılan eviç perdesi bir sonraki kıta için hüseynî perdesi kabul edilir ve esere bu şekilde devam edilir.³² Böylece hüseynî perdesinden eviç perdesine tam ses (tanini aralık) perde kaldırılmış olunur. Böylece yedi beyit okunur ve bu şekilde yedi kez perde kaldırılır. Tüm perde kaldırma icralarında olduğu gibi burada da perde tizleştikçe ritim hız kazanır. Burada kaynak olması sebebi ile Cüneyt Kosal’ın notaya aldığı nüshasını vermeyi uygun gördük.

³¹Hür Mahmut Yücer, “Sünbülüyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 38/139; Hakan Alvan ile yapılan görüşme, 13 Eylül 2023.

³²“Safâ-yı Sadrında dâim âşığın efkârı hû”, www.dilbeyti.com

HÜSEYİNİ İLÂHİ

USÛL :Nim Sofyan

Beste : Cihangirli Ahmed Efendi

Güfte : Şeyh Muhammed Cemalettin-i Halvetî

Hay yı 1.Sa saf ha yı sad rı rın da da
2.So so fi mest o lu lup sa fa
3.Nâ nâ le den ney de del di bağ
4.Hû hû sa da sın dan me lek
5.Si sid re sey ri ne ne mu hak

im a a şı kın ef kâ kâ rı hû
den de dev ri der yâ hû hû de yû
rı hû hû de yûp na lâ lân i de
ler gö gök de ey ler le se mâ
kak i ir me ye cib ri ril e mi

hû şa şa ki rin şük ri ri hû Al
yû mün mün kir in ka rı rı bı rak
der me mev le vi ler me mes ne vi
mâ hu hu sa fa sın dan fe lek
min o ol ma sa a nı nın di lin

lah za za ki rin ez kâ kâ rı hû
dı e ey le din ik râ râ rı hû
de e ey le di iş â â rı hû
ler e ey le di ih bâ bâ rı hû
de de dem be dem tek râ râ rı hû

2.So so fi mest o

6.Ra rav za i hû de de me

kam it e ey ce ma li

ha hal ve ti hay hay ra rav za

Bu eser söylernirken her kıta sonunda kalnan evç perdesi bir sonraki kıta için Hüseyini perdesi kabul edilerek ses yükseltilir. (yanda yazıldığı gibi) Nazari işaretler kâfi gelmediği için yazılmıyor. Daha değişik olan son kıta ayrıca yazıldı.

55
i hû de de me kam it

61
e ey ce ma li ha hal ve

67
ti ti ta ta vû çû dūn

73
mi mil ki ne keşf o o la

79
bu es râ rı hû

Sonuç

Tekke musikisinde perde kaldırma geleneğini ele aldığımız bu çalışmamızda tekke musikimizde yer alan kadim bir geleneğin tüm uygulanış biçimlerini icra edildiği şekle göre inceledik. Kuûd (oturma), kıyâm (ayakta) ve okunan özel eserlere göre üç ana başlık altında perde kaldırma icrasını açıkladık. Bu incelemeler sonucu perde kaldırma geleneği içerisinde farklılıkların sadece zikrin içerisinde yer aldığı bölüme göre değil bu geleneğin müzikal uygulanışında da olduğu ortaya çıkmıştır. Örnek olarak Kuûd Kelime-i Tevhidi'nde segâh perdesi üzerinde başlanmış, çıkılan ya da inilen perdeler de segâh perdesi kabul edilmiş ve segâh seyir gösterilmiştir. Fakat Kıyâm Kelime-i Tevhidi'nde nihavent bir seyrin ardından karar perdesi bir perde yükseltilecek düğâh perdesine gelinmiş ve burada uşşak makamında eserler okunmuştur. Daha sonra çargâh perdesinde kalış yapılmış ve bu çargâh perdesi yeni eserin karar perdesi kabul edilerek rast bir eser okunmuştur. Görüldüğü gibi Kuûd Kelime-i Tevhidi ve Kıyâm Kelime-i Tevhidi arasında makam ve perde geçkileri bakımından büyük fark vardır. Bunun yanında Beyyûmî Zikri içerisinde icra edilen perde kaldırma ile Kelime-i Tevhid üzerine yapılan perde kaldırma icraları arasında da zikir sözcükleri bakımından (Lâilâhe illallah-Allah Yâ Dâim) fark vardır. Beyyûmî zikri ve Kuûd Kelime-i Tevhidi'nin ortak noktası ise her ikisinin de segâh perdesi ve makamı üzerinden perde kaldırma ve indirme yapmasıdır. Fakat biri oturarak biri ayakta ve salınımlı bir şekilde icra edilir. Ayrıca zikir sözcükleri de farklıdır. Tüm bunlarda azade olarak son ana başlıkta ele alınan "Safâ-yı sadrında dâim âşîğın efkârı hû" ilahisi üzerinden yapılan perde kaldırma icrası, aynı makam ve melodik yapının tekrarını göstererek Beyyûmî zikri ve Kuûd Kelime-i Tevhidi'ne yapısal olarak benziyor olsa da bir eser üzerinden bu icranın gerçekleşmesi onu diğer perde kaldırma icralarından ayrı kılmaktadır.

Çok çeşitli icra biçimlerini sunduğumuz perde kaldırma geleneği müzikal olarak tekke dışındaki icralara da ilham olan bir gelenektir. Görüldüğü üzere makamın farklı seslere transpozzesinin örneklerinin görülmesinin yanı sıra Kıyâm Kelime-i Tevhidi'nde olduğu gibi perdelerin tizleşmesi ile birlikte gelinen her perdeye uygun bir makama geçilmiş ve o makamdan ilahiler zikre eşlik etmiştir. Zikir esnasında yapılan icralarda ve incelenen kayıtlarda perde kaldırdıktan sonraki ya da perde indirdikten sonraki ilahi icralarının kaside geçişlerinde sesin kayması sonucu ortaya çıkabilecek entonasyon kaybının önlenmesine önemli bir katkı sağladığı anlaşılmıştır. Dolayısıyla ilahi icralarının ayinin tasavvufi tarafındaki cezbeye katkısıyla birlikte müzikal estetik ve entonasyona katkısı yadsınamaz. Diğer taraftan perde kaldırma/indirme esnasında yapılan kaside icralarındaki gelenekten gelen icracıların yaptığı müzikal icraların zenginliğinin, tekkelerden çıkan bestekârların makam kullanma tekniklerini geliştirmiş olduğu karşımıza önemli bir sonuç olarak çıkmaktadır.

Çalışmamızda bizlerden destek ve birikimini esirgemeyen M. Hakan Alvan, Sadrettin Özçimi, Murat Taştekin, Abdullah Uysal ve Kemalcan Ergün'e teşekkürü borç biliriz. Bu çalışmanın musiki sahamızda daha derinlikli çalışmalara zemin hazırlamasını ve ilham olmasını temenni ederiz.

Kaynakça

- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2006.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2002.
- Dilbeyti, Erişim Tarihi: 12.07.2024. www.dilbeyti.com
- Haccac, Müslim b. *Sahih-i Müslim*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Erdas, Safiye Şeyda. *Evrâd Okuma Geleneği İçerisinde Rifâi Evrâdi, İstanbul ve Rumeli Mukayeseli Örneği*. İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2023.
- Gümüşhanevi, Ahmed Ziyâüddin. *Veliler ve Tarikatlarda Usûl*. İstanbul: Pamuk Yayınları, 1981.
- Güray, Cenk. *Bin Yılın Mirası: Makamı Var Eden Döngü, Edvar Geleneği*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2012.
- İnançer, Ömer Tuğrul. "Osmanlı Tarihinde Süfilik Âyin ve Erkânları". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfiler*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. 119-134. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005.
- İrden, Sühan. *Türk Musikisinde Düzen-Perde-Makam-Terkib Uygulamaları*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2020.
- Kanar, Mehmet. *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Nakşibendi, Mehmed Nuri Şemsüddin. *Miftahu'l-Kulub*. İstanbul: Salah-Bilici Kitabevi, 1976.
- Oral, Ünver. *Karagöz Perde Gazelleri ve Tasavvuf*. İstanbul: Kitabevi, 2012.
- Ozak, Muzaffer. *Zinetü'l-Kulüb*. İstanbul: Salah-Bilici Kitabevi, 1985.
- Özalp, Nazmi. *Türk Musikisi Tarihi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2000.
- Özçimi, Yasin. *Türk Din Musikisinde Perde Kaldırma: Hafız Kemal Tezergil ve Neyzen Sadrettin Özçimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sâmî, Şemseddin. *Kamûs-ı Türkî*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.
- Sezer, Erkan. *Dini Musiki Geleneğinde Zikre Dayalı Bir Uygulama Olarak Perde Kaldırma ve Bu Geleneğin Önemli Bir Temsilcisi: Sadrettin Özçimi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998.
- Turabi, Ahmet Hakkı. *İbn Sina-Musiki*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- "Türk Müzik Kültürünün Hafızası". Devlet Korosu. Erişim Tarihi: 12.07.2024. [https://www.devletkorosu.com/Uludağ,Süleyman."Nefis". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 32/526-529](https://www.devletkorosu.com/Uludağ,Süleyman.%20%22Nefis%22.%20Türkiye%20Diyanet%20Vakfı%20İslam%20Ansiklopedisi.%2032/526-529). İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Açısından Müzik ve Sema*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.
- Yılmaz, Hasan Kamil. "Celvetiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/273-275. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Yücer, Hür Mahmut. "Sünbülüyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/136-140. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Sosyo-Kültürel Mirasın Buluşma Noktası: İskilip'teki Köy Odalı Çantı Camiler

The Convergence Point of Socio-Cultural Heritage: Village Room Çantı Mosques in İskilip

Oktay GÜNDOĞDU*

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi ve Sanatları
Hitit University, Divinity Faculty, Department of Islamic History and Arts, Islamic History and Arts
Çorum, Türkiye

oktaygundogdu@hitit.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0361-349X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 24.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 08.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Gündoğdu, Oktay. "Sosyo-Kültürel Mirasın Buluşma Noktası: İskilip'teki Köy Odalı Çantı Camiler". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 1040-1066. <https://doi.org/10.14395/hid.1521827>

*Önceki sayılarda Hitit İlahiyat Dergisi Yayın Kurulu üyesi olarak görev yapan Oktay Gündoğdu bu sayının yayın ve değerlendirme süreçlerinde görev almamıştır.

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiçbir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

Etik Bildirim:

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

*Oktay Gündoğdu, who is previously served as editorial board member of Hitit Theology Journal, did not participate in the publication and evaluation processes of this issue.

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard

Complaints:

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

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

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

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

The Convergence Point of Socio-Cultural Heritage: Village Room Çantı Mosques in İskilip

Abstract

With the permission of the Ministry of Culture and Tourism, the first study under the project "Survey of the Turkish-Islamic Period in Çorum Province and Districts" initiated in 2023 was conducted in the İskilip district center and its villages within Çorum province. The İskilip district, located between the Black Sea and Central Anatolia regions, carries the characteristics of both regions in terms of climate and geographical structure. As a result of the region's climatic characteristics, various examples of wooden materials have emerged. The use of wood as a building material is quite prevalent in religious and civil architectural structures such as mosques, tombs, houses, barns, haylofts, stables, beehives, etc. This has led to a higher use of çantı applications, a common technique for constructing with wood. There are a total of nine çantı mosques, three in the center and six in the villages. While the çantı mosques in the center of İskilip have already been studied, this is the first detailed examination of village-based çantı mosques identified by our team. Of the çantı mosques with similar architectural structures, five are single-story, while the remaining four have a two-story arrangement. The çantı mosques located in the northern villages of İskilip are categorized as village community hall çantı mosques, with four examples examined from architectural and cultural perspectives. This group, seldom mentioned in the literature, has been studied through four examples. These structures, significant for their architectural features and functionality, serve as a cultural keystone for disciplines such as architectural history, art history, Turkish folklore, and cultural history. New discoveries to be made throughout Çorum will both increase the number of structures of this typology and reveal the core elements of a rich culture. Village community halls are significant examples of civil architecture, valued both for their architectural structures and also their socio-cultural functions. The combination of çantı mosques, shaped by the regional style of religious architecture, with village community hall is rare. These designs primarily aim to meet the local community's socio-cultural needs.

The study examines four structures in the villages of İskilip, each featuring a village community hall on the lower level and a mosque on the upper level: The Madanlar and Memiler Neighborhood Mosques in Güneyaluç Village, the Sarıkavak Village Mosque, and the Yaylacıkseki Village Mosque. Constructed between 1944 and 1961, these buildings demonstrate how İskilip district's architecture was influenced by the Black Sea geography through their locations, architecture, decorative programs, and the village community halls underneath. In the three structures, wooden materials are used with the çantı technique on the upper floors, while on the lower floors, the village community halls incorporate wood and adobe materials with the masonry techniques. In the Sarıkavak Village Mosque, both the lower village community hall and the upper mosque are constructed entirely with the çantı technique. This structure differs from other examples in its prayer hall orientation, lack of women's gallery, and a mihrab made of plaster and brick. Simplicity is dominant both inside and outside in terms of decoration. Forms such as the crescent star, rosette and star appear in the decoration of the mihrab, pulpit and ceiling. In the çantı sections, wolf's throat and black throat jointing techniques are used at the wood connection points. The similar architectural and cultural features of these structures reflect the local interactions and shared traditions in the region. Similar examples can be found in places such as Çorum-Bayat, Tokat-Niksar, Sinop-Boyabat, Saraydüzü, Ordu-Akkuş, and Artvin-Şavşat. These examples, along with other village community hall çantı mosques, have been compiled for evaluation, with an effort to trace the architectural development in the region. The community halls located on the lower floor serve as village spaces for gatherings, conversations, and communication as well as for traditional ceremonies like weddings and soldier farewells. Although they have partially lost their original function today, some are still used as village community halls or Qur'an courses, continuing to strengthen the socio-cultural bonds of the local communities. Promoting, registering, and preserving these enduring structures, or restoring their original functions, is essential to ensure their legacy for future generations.

Keywords: Çorum Surface Survey, İskilip, Village-Roomed Çantı Mosque, Güneyaluç, Sarıkavak, Yaylacıkseki.

Sosyo-Kültürel Mirasın Buluşma Noktası: İskilip'teki Köy Odalı Çantı Camiler

Öz

Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın izniyle 2023 yılında başladığımız "Çorum İl ve İlçelerinde Türk-İslam Dönemi Yüzey Araştırması" projesi kapsamında ilk çalışma, Çorum iline bağlı İskilip ilçe merkezi ve köylerinde gerçekleştirilmiştir. İç Anadolu ile Karadeniz Bölgesi arasında bulunan İskilip ilçesi iklim ve coğrafi yapı olarak iki bölgenin de özelliklerini taşımaktadır. Bölgenin iklim özellikleri sonucu ahşap yapıların çeşitli örnekleri ortaya çıkmıştır. Dinî ve sivil mimari örneklerinin (cami, türbe, konut, ambar, samanlık, ahır, arılık, vb.) inşasında ahşabın yapı malzemesi olarak kullanımı oldukça yaygındır. Bu durum ahşap malzeme kullanımının yaygın tekniklerinden olan çantı uygulamalarını da artırmıştır. Merkezde üç ve köylerde altı olmak üzere toplam dokuz çantı cami bulunmaktadır. İskilip merkezdeki örnekler bilimsel yayınlarda incelenmiş ancak köylerde bulunan ve tarafımızca tespit edilen çantı camiler, ilk kez bu çalışmada detaylı olarak ele alınmıştır. Mimari yapıları benzer olan çantı camilerden beşi, tek katlı olup geriye kalan dört cami ise iki katlı düzenlemeye sahiptir. İskilip'in kuzeyinde

bulunan köylerdeki çantı camileri, köy odalı çantı camileri olarak gruplandırılmış; bu kapsamdaki dört örnek hem mimari hem de kültürel açıdan incelenmeye çalışılmıştır. Mimari yapıları ve işlevsellikleri açısından büyük önem taşıyan bu yapılar; "Mimarlık Tarihi, Sanat Tarihi, Türk Halk Bilimi, Kültür Tarihi" gibi bilim dalları için kültürel kodların anahtarı ve taşıyıcısı olarak kabul edilmelidir. Çorum'un genelinde yapılacak yeni tespitler hem bu tipolojideki yapıların sayısını artıracak hem de zengin bir kültürün nüvelerini ortaya çıkartacaktır. Köy odaları, mimari yapıları bakımından önemli olduğu gibi sosyo-kültürel işlevleri açısından da büyük değere sahiptir. Dini mimarinin bölgesel üslubuyla şekillenen çantı camileri köy odalarının birleşimi ise nadir rastlanan yapılaşmalardır. Bu tür mimari tasarımların yapılmasındaki temel amaç, yerel halkın sosyo-kültürel ihtiyaçlarını karşılamaktır.

Bu çalışmada İskilip köylerinde; alt katı köy odası, üst katı cami olan Güneyaluç Köyü'nde Madanlar ve Memiler Mahallesi Camileri, Sarıkavak Köyü Camii ve Yaylacıkseki Köyü Camii olmak üzere dört yapı incelenmiştir. 1944-1961 yılları arasında inşa edilen bu yapılar, konumları, mimari şemaları ve süsleme programlarıyla birlikte altındaki köy odaları, İskilip ilçesinin Karadeniz coğrafyasından etkilendiğini ortaya koymaktadır. İncelenen yapılar arasında, üst katlarda ahşap malzemenin çantı tekniğiyle kullanıldığı; alt katlardaki köy odalarında ise ahşap ve kerpiç malzemelerin hımış ve yığma teknikleriyle uygulandığı görülmektedir. Sarıkavak Köyü Camisi'nde ise alttaki köy odasıyla üst kattaki caminin tamamı çantı tekniğinde yapılmıştır. Bu yapı harim yönelişi, kadınlar mahfilinin olmayışı, alçı ve tuğlayla yapılmış mihrabıyla diğer örneklerden ayrılmaktadır. Süsleme açısından bakıldığında sadeliğin hem iç hem de dış mekânda hakim olduğu söylenebilir. Ay-yıldız, gülbezek ve yıldız formları, mihrap, minber ve tavan süslemelerinde karşımıza çıkmaktadır. Çantı bölümlerde ahşapların birleşim noktalarında kurt boğaz ve kara boğaz geçme teknikleri uygulanmıştır. Bu yapıların benzer mimari ve kültürel özellikleri, bölgedeki yerel etkileşimlerin ve ortak geleneklerin yansımasıdır. Benzer örnekleriyle Çorum-Bayat, Tokat-Niksar, Sinop-Boyabat, Saraydüzü, Ordu-Akkuş ve Artvin-Şavşat gibi yerlerde karşılaşılmaktadır. Bu örneklerle birlikte köy odalı çantı camiler değerlendirme başlığı altında derlenmiş, bölgedeki mimari gelişim şeması izlenmeye çalışılmıştır. Genel itibarıyla alt katta yer alan odalar toplanma, sohbet, haberleşme gibi köy odası işlevlerinin yanı sıra düğün, asker uğurlama gibi geleneksel törenlerde de kullanılmaktadır. Odalar, günümüzde işlevini kısmen yitirmiş olsa da bazıları köy odası olarak veya Kur'an kursu olarak kullanılmakta ve bu şekilde yerel toplulukların sosyo-kültürel bağlarını güçlendirmeye devam etmektedir. Zamana karşı direnen bu yapıların tanıtılması, tescil edilmesi, özgün işlevlerinin sürdürülmesi veya yeniden işlev kazandırılmasının yanı sıra korunarak gelecek nesillere aktarılması için mücadele edilmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Çorum Yüzey Araştırması, İskilip, Köy Odalı Çantı Cami, Güneyaluç, Sarıkavak, Yaylacıkseki.

Giriş

Köy camileri ve köy odaları arasındaki mimari ilişki, yerel kültürün, toplumsal yaşamın ve dini inançların yansımasını sunmaktadır. Bu yapılar, bölgede yaşayan halkın hem sosyal hem de dini ihtiyaçlarını karşılamak üzere özenle tasarlanmış ve inşa edilmişlerdir. Tarihi ve kültürel bağlamda değerlendirildiğinde, köy camileri ve köy odaları arasındaki ilişki, köy yaşamının ayrılmaz parçasını oluşturmaktadır.

Geleneksel mimarinin önemli yapı gruplarından olan köy odalarının geleneksel kültürü ve işlevselliğiyle ilgili kısaca bilgi vermek gerekirse: Köy odaları halkın birlikte inşa ettiği veya köyün varlıklı kişilerince yaptırılan, konaklama ve toplanma yeri olarak iki farklı işlevi ifa eden binalardır. Misafirlerin ve yolcuların konaklaması için yapılan bu odalar, Türk kültüründe halkın misafirperverliğini göstermesinin yanı sıra onların yardımlaşma ve dayanışma gücünü de yansıtmaktadır.¹ Ancak teknolojinin gelişmesi ve ulaşım olanaklarının artmasıyla bu yapıların fonksiyonu büyük ölçüde azalmıştır. Yine de bu yapılar halk mimarisi açısından önemli olduğu kadar kültürel ve sanatsal açıdan da büyük değere sahiptir. Gençlerin sosyal aktivitelerde bulunmasına imkân tanıyan bu mekânlar; iletişim, tanışma, kaynaşma ve eğlenme gibi ihtiyaçları karşılamada da önemli roller oynamaktadır.² Sadece konaklama ve toplanma işlevi değil, aynı zamanda köy halkının eğitimine katkı sağlayan çok yönlü mekânlar olup medrese olarak da işlev kazanmışlardır. Bu mekânlarda ağırlanan bilgili kişilerin köy halkıyla paylaştığı bilgiler; burada

¹ Hüseyin Karaosmanoğlu-Hamide Soysal Demirci, "Sorgun Cihanşarlı Köyünde Yok Olmaya Başlamış Ahşap Oymadan Yapılan Köy Odaları", *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu 5-7 Mayıs 2016 Bildiri Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Yozgat: Bozok Üniversitesi Yayınları, 2016), 1/363; Oktay Gündoğdu-Esra Gündoğdu, "Sorgun Aşağıkarahacılı Köyü: Ese Ünal Köy Odası", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 14/3 (2024), 1080.

² Erdi Aksakal, "Türk Kültüründe Eril Mekân Örneği; Köy Odaları", *Folklor/Edebiyat Dergisi* 25/98 (2019), 299.

okunan kitaplar, siyerler, merak edilen sorulara verilen cevaplar ve yapılan tartışmalar; Kur'an eğitimleri gibi birçok etkinlikle bir araya gelmektedir. Eğitim açısından köy odalarının kullanımı; köy halkının bilgi ve kültürle tanışmasına, bakış açılarının zenginleşmesine ve sosyo-kültürel hayatın hareketlenmesine katkıda bulunmuştur. Ayrıca düğün ve bayram kutlamaları, toplantılar, asker uğurlama törenleri, cenaze törenleri gibi etkinlikler için de halk bu yapıları kullanmaktadır.³ Bu mekânlar, toplumsal dayanışmayı güçlendiren ve kültürel geleneklerin devamlılığını sağlayan önemli sosyal merkezler olarak işlev görmektedir.

Mimari olarak incelendiğinde, köy odaları Anadolu kırsalındaki hanelerin tasarımlarıyla benzerlik gösterir. Genellikle aralık ve odadan oluşan yapıda ocak, sedir-seki, gusülhane ve yüklük dolaplarının bulunduğu konaklama alanıyla misafirler için hizmet alanı; hayvanları için ise atlık olarak da adlandırılan ahırlar bulunmaktadır.⁴ İncelediğimiz çantı camilerin zemin katlarında yer alan odaların, Anadolu coğrafyasında karşılaşılan köy odalarının plan ve tipolojik düzeninden farklı olarak tasarlandığı görülmektedir. Köy odalarında teşkilat ve düzenin büyük oranda ağa ve beyler üzerinden şekillendiği gözlemlenirken bu tür yapılarda özellikle köy tüzel kişiliği öne çıkmaktadır. Mimari şemaya yansıyan bu durum köylünün ekonomik durumuyla ilişkilendirilebilir. Bu nedenle camilerin altındaki bu odaları; özgün mimarisi, yapılış amacı ve işlevsellikleri açısından birer köy odası olarak değerlendiriyoruz.

Çorum'a bağlı İskilip ilçesinde, çantı yapıların yaygın olarak görülmesi; zengin orman kaynaklarının varlığını ve ustaların ahşap işleme konusundaki yetkinliklerini göstermektedir. Bu durum Karadeniz bölgesinde yer alan diğer şehirler için de geçerlidir.⁵ Yapılarda çalışan ustalar, çevresel faktörleri, yöresel ana malzemeleri ve halkın ihtiyaçlarına karşılık verecek nitelikte tasarımlar oluşturabilecek bilgi ve beceriyle donanım kazanmış; yapıları da bu doğrultuda inşa etmişlerdir.⁶ Bu yapılar, İskilip'in kültürel mirasını oluşturan önemli mimari örneklerdir. Köylerde karşımıza çıkan çantı yapıların mimari çeşitliliği de oldukça dikkat çekicidir. Camilerin yanı sıra konutlar, türbeler, ambarlar, samanlıklar, ahırlar ve kovanlık/arılıklar gibi mimari örneklerde de bu tekniğin yaygın kullanımı görülmektedir. Benzer mimari gelişimi Karadeniz, Göller Bölgesi, Toroslar, Doğu Anadolu Bölgesi gibi ahşabın yoğun olduğu yerlerde de görmekteyiz.⁷ Çantı/çandı/ahşap yığma olarak bilinen bu inşa tekniğinde; belirli kalınlıktaki uzun kütükler oval veya kereste şeklinde hazırlanır ve uç kısımlarına oyularak/kesilerek oluşturulan yuvaların yatay şekilde birbirine geçirilmesiyle yapılar oluşturulmaktadır. Sözü edilen yapılarda ikinci taşıyıcı elemana ihtiyaç duyulmaksızın yani ahşap perdeler arasına çivi ya da diğer materyaller kullanılmadan beden duvarları inşa edilmektedir.⁸ Farklılıkları köşelerinde yapılan geçmelerde (kertme/kurt boğaz/kara boğaz/çalma boğaz) görmek mümkündür.

³ Mustafa Bulut, "Sivas İlbeyli Köy Odaları", *MUTAD* 4/1 (2017), 30.

⁴ Haşim Karpuz, "Konya Köy Odalarının Kültür ve Sanat Değeri", *Emin Bilgiç Hatıra Kitabı*, ed. Oktay Aslanapa-Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı (ISAR), 1990), 319.

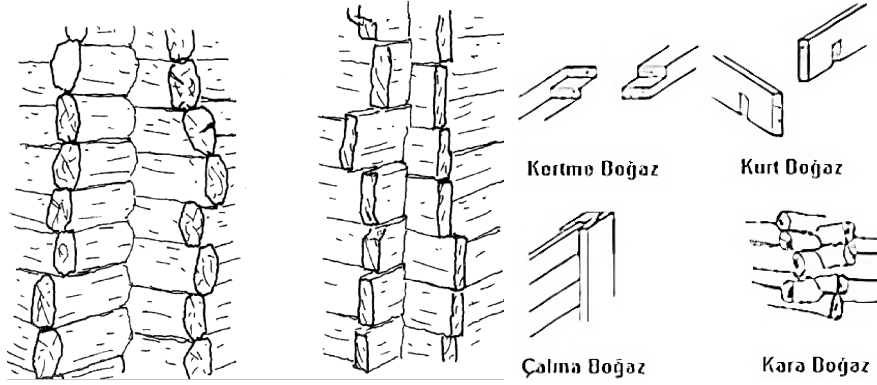
⁵ M. Reşat Sümerkan, *Biçimlendiren Etkenler Açısından Doğu Karadeniz Kırsal Kesiminde Geleneksel Evlerin Yapı Özellikleri* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 52.

⁶ Özlem Karakul, "Doğu Karadeniz'in Geleneksel Yapı Kültürüne Yapı Ustaları Üzerinden Bütüncül Bir Değerlendirme", *Art-Sanat* 16 (2021), 384.

⁷ Haşim Karpuz, "Halk Mimarisinde Ahşap Yığma Çantı Yapılar", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1987), 166.

⁸ Metin Sözen-Uğur Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 56; Doğan Hasol, *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü* (İstanbul: YEM Yayınları, 2012), 113; Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Mi'mârî Çağının Menşei Osmanlı Mi'marisinin İlk Devri 630-805 (1230-1402)* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1966), 120; Celal Esad Arseven, *Sanat Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1983), 368.

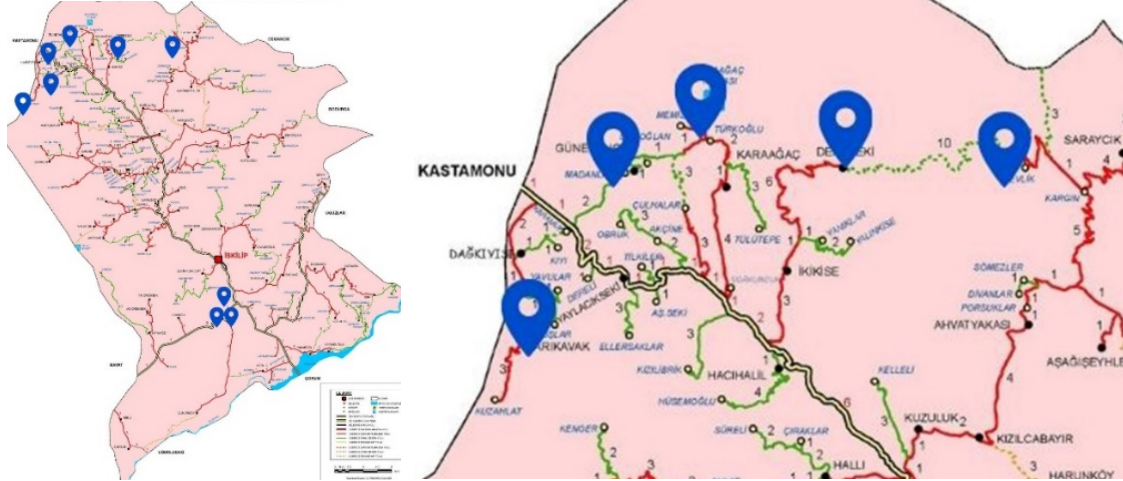
Çizim 1. Çantı Yapılarda Köşe Geçmeleri ve Türleri (Tayla 2007: 234, Özgüner 1970: 32).



Dini mimaride çantı tekniğinin kullanıldığı örnekler, Anadolu coğrafyasındaki köklü geleneğin ürünleridir. Çantı denildiğinde genellikle Karadeniz Bölgesi'ndeki yapılar akla gelse de İskilip ilçesinin İç Anadolu ile Karadeniz Bölgesi arasında geçiş bölgesi olması, bu tekniğin burada da kullanılmasının kültürel ve coğrafi açıdan önemli kazanım olduğunu göstermektedir. Bu durum, İskilip'in coğrafi konumundan dolayı zengin kültürel mirasın ve mimari çeşitliliğin varlığını ortaya koymaktadır. Bu durum bölgenin tarihçesiyle ilgili eksikliklerin giderilmesinde önemli birer kaynak olarak değerlendirilmelidir.

Çorum iline bağlı İskilip ilçe merkezi ve köylerinde tespiti yapılan bu örnekler yerinde incelenerek belgelenmiştir. İskilip merkezinde; Tavukçuhoca Camii, Marangozlar (Sanayi) Camii ve Necmettin Erbakan Camii olmak üzere üç örnek bulunmaktadır.⁹ Necmettin Erbakan Camii özgünlüğünü büyük oranda yitirmiş; günümüzde ise onarılıp ilçe pazarına kurularak ibadete açılmıştır. Köylerde ise Evlik Köyü (Akşemseddin) Camii, Evlikdere Seki Köyü Camii, Sarıkavak Köyü Camii, Yaylacık Seki Köyü Camii, Güneyaluç Köyü Madanlar ve Memiler Mah. Camileri olmak üzere altı çantı cami örneği tespit edilmiştir. Merkezdeki camiler bilimsel araştırmalara konu edilmiş ancak tespiti yapılan diğer örnekler ise sadece bu çalışmada ele alınmıştır. İskilip genelinde bulunan çantı camilerin konumları aşağıdaki haritada işaretlenerek gösterilmiştir. Harita incelendiğinde, merkez dışında kalan çantı camilerin Kastamonu il sınırına yakın köylerde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu dağılım, bölgede kültürel etkileşimlerin mevcut olduğunu ve mimari anlayışın gelişiminde önemli rol oynadığını göstermektedir.

⁹ Bu üç örnekle ilgili bk. Eyüp Nefes-Recep Gün, "Çorum/İskilip'te Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Cami: Sanayi Marangozlar ve Tavukçuhoca Camileri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/15 (2016), 299-309.

Harita 1. İskilip İlçesi Genelinde Tespit Edilen Çantı Camilerin Konumları (Çorum İl Özel İdaresi).

İskilip'teki en erken çantı cami örneği, kapısındaki kitabe bilgilerine göre 1448-1498'de¹⁰ Evlik Köyü'nde inşa edilen Akşemseddin Camisidir. Fakat İskilip ve çevresindeki yapılarla karşılaştırıldığında daha geç tarihlerde inşa edilmiş olabileceği değerlendirilebilir. Bu çalışmada incelenen çantı cami örnekleri ise 1940-1960 yılları arasında inşa edilmiştir. Tespit edilen dört çantı cami, mimari form ve işlevsellik açısından diğer örneklerden farklılık göstermektedir. Genellikle kırsal bölgelerde köy camileri ve köy odaları bağımsız yapılar olarak inşa edilmekle birlikte çoğunlukla camilere yakın konumlandırılmıştır. Ancak belirlediğimiz örneklerde köy odası ve cami, iki katlı olacak şekilde tek yapıda birleştirilmiş ve böylece özgün yapı grubu oluşturulmuştur. Bu grupta, alt katta yer alan köy odalarının karkas veya çantı; üst katların yani camilerin de çantı tekniğinde yapıldığı görülmektedir. Köy odalı çantı camiler nadir görülen ve özel olarak değerlendirilmesi gereken örneklerdir. Yerel mimarinin sosyo-kültürel önemini de bizlere sunan köy odalı çantı camiler, farklı iki işleve sahip yapıyı tek mekânda birleştirmektedir.

Genellikle köylerde camiler, halk için dini ibadetlerini yerine getirdikleri, toplanma ve cemaat olmaya olanak tanıyan merkezi alan özelliği taşımaktadır. Erken dönem Osmanlı mimarisinde tabhaneli camilerin harim dışı alanları bir anlamda sohbet alanları olarak düzenlenmiştir. Günümüzde çoğu yerde cami önlerinde sohbet için oturma yerleri oluşturulmuştur. Yaklaşık 85 yıl önce bu durumun mimari tasarımla çözümlendiği hem ibadet hem de muhabbet alanının bir arada tasarlandığı bu örneklerden anlaşılmaktadır. Misafirleri ağırlama hizmetinin yanı sıra halkın toplantılar yapma, kararlar alma, sohbet ve istişare etme yeri olarak kullandıkları köy odalarının camiyle birleştirilmesi toplumsal bağların güçlendirilmesinde de etkili olmuştur. Sosyal hayatın ve ibadetin bir araya gelerek birbirini tamamlamasıyla toplumsal bütünlük ve dayanışma sağlanmıştır. Dini merkez olan cami, altında yer alan odayla sosyal merkez olma özelliği kazanmıştır. Sınırlı kaynakların ve alanın olduğu köy yerlerinde hem ekonomik hem de işlevsel açıdan kolaylık sağlamıştır. Yerli ustaların halkın ihtiyaçlarına yönelik oluşturduğu yapı grubu yenilikçi çözümleri yansıtmaktadır. Kırsal bölgelerde camilerin altında yer alan odaların genellikle eğitim ve öğretim faaliyetleri için kullanıldığı bu sebeple birer medrese/okul işlevi kazandığı gözlemlenmektedir. Bu durum yerel mimariyle toplumsal yapının bütünleştiğini ve çok yönlü olduğunu bizlere göstermektedir. İskilip'te benzer mimaride dört örnek bulunmaktadır ki bunlar: Güneyaluç Köyü Madanlar ve Memiler Mahallesi Camileri, Sarıkavak Köyü Camii,

¹⁰ Ali Kılçı, "Fatih'in Hocası Akşemseddin'in İskilip'teki Ahşap Camisi", *XV. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı ve Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011), 495.

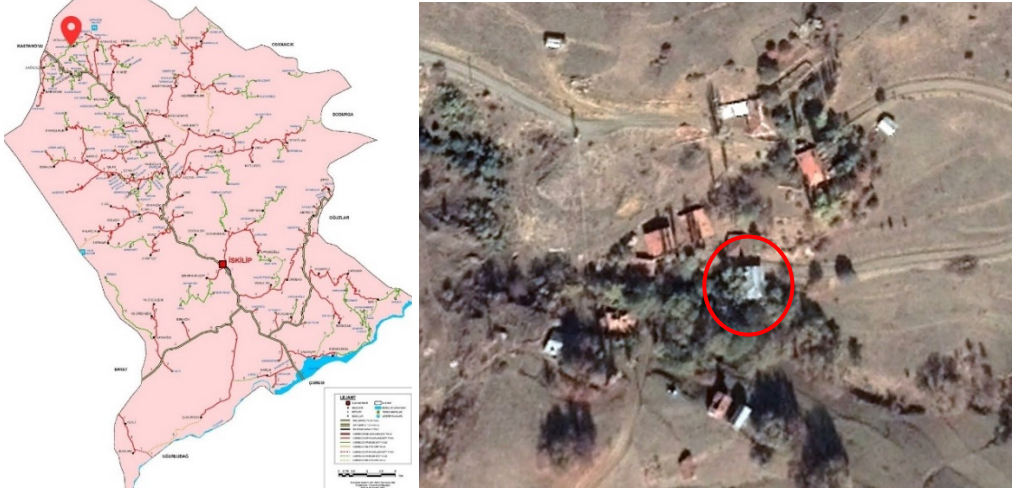
Yaylacıkseki Köyü Camii'dir. Köy odalarının dini yapılarla birlikte kompleks oluşturarak varlık göstermesi, kültürel yansıma olarak değerlendirilmelidir. Köy yaşamının merkezinde olan odalar ve camiler, halkın mekânla ilişki kurması açısından mühim alanlardır.

1. Güneyaluç Madanlar Camii ve Köy Odası

Çorum ilinin İskilip ilçesine bağlı Güneyaluç (Güneyalıç) Köyü, Kastamonu il sınırına yakın konumda olup İskilip'e yaklaşık 50 km uzaklıktadır. Köyün nüfusu, 1940 yılında 372,¹¹ 1985 yılında ise 563 olarak kaydedilmiş; ancak zamanla bu nüfus azalmış ve 2023 yılında son olarak 92 olarak belirlenmiştir. Coğrafi yapıdan dolayı geniş bir alana kurulan Güneyaluç Köyü'nde; Teberoğlu, Akkaya, Madanlar, Çuhalar ve Memiler Mahallesi bulunmaktadır. Köy genelinde yapılan yüzey araştırmaları sonucunda, Madanlar ve Memiler Mahallesi'nde iki köy odalı çantı cami örneği tespit edilmiştir.

Madanlar Mahallesi'nde 40° 56' 32.47" N ve 34° 17' 26.89" E koordinatlarında, 1549 m. rakımda bulunan cami, açılış beratında belirtildiği üzere 1944 yılından itibaren ibadete açık olup günümüzde de işlevini sürdürmektedir. 161/23 numaralı ada parselde yer alan köy odalı cami (Harita 2), köy halkı tarafından yerel ustalarca çantı tekniği kullanılarak inşa edilmiştir.

Harita 2. Çorum İskilip İlçesi, Güneyaluç Köyü, Madanlar Camii+Köy Odası Konumu (Çorum İl Özel İdaresi).¹²



Madanlar Mahallesi'nde günümüzde yalnızca bir hane açık olup burada bir kişi yaşamaktadır. İmam ve cemaatin bulunmaması nedeniyle cami kullanılmamaktadır. Bakımı, köyde yaşayan çoban tarafından yapılan cami, kuzey-güney doğrultusunda eğimli arazi üzerine konumlandırılmıştır. Yapının birinci katında çantı tekniğiyle inşa edilmiş ibadet alanı; zemin katında ise odunlukla buradan giriş sağlanan tek mekânlı köy odası bulunmaktadır. Yapı, bölgede köy odalı çantı camilerin örneği olarak belirlenmiştir. Bu yapı tipi, geleneksel Türk mimarisinde dini ve sosyal yapıların uyumunu gösteren yapı grubunu ortaya çıkarmaktadır.

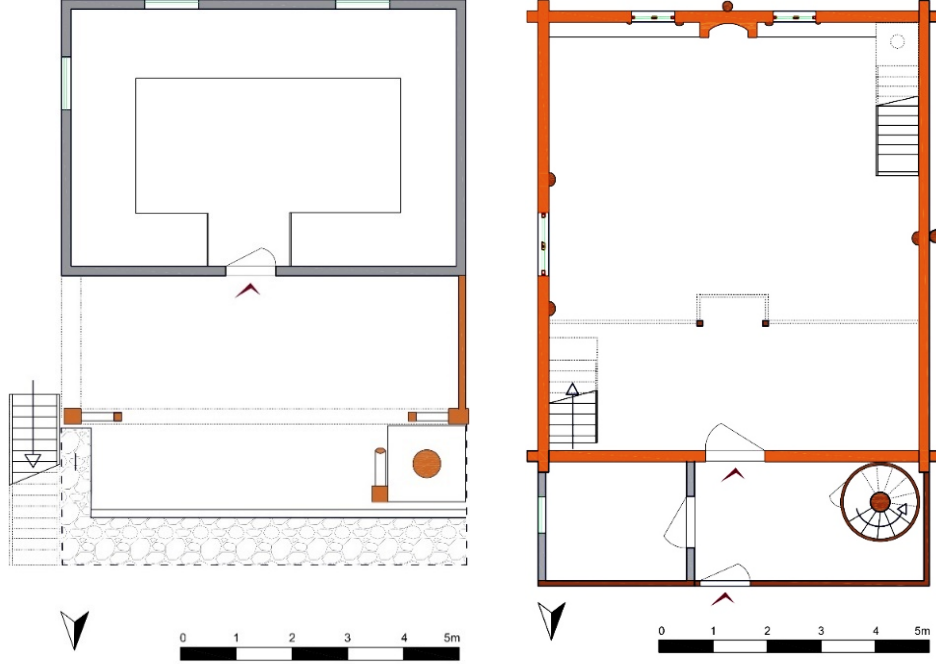
Dış ölçüleri 10.84 x 7.64 m. olan yapının zemin katında kerpiç ve ahşap kullanılmıştır. Üst katta bulunan çantı cami, on dokuz sıra ahşap kalasın üst üste bindirilmesiyle yükseltilmiştir. Yapının duvarları iç yüzeyleri düz olacak şekilde kesilmiş, dış yüzeyleri ise üçgen şekilde tıraşlanmış tek parça kerestelerle, köşelerde kurt boğaz geçme yöntemi kullanılarak oluşturulmuştur. Mihrap duvarında iki, batı duvarda ise bir pencere bulunmaktadır. Doğu cephede, dışarıdan görülebilen fakat içeriden kapatılmış üç küçük kare pencere; alt katta güney cephede ise köy odasını

¹¹ Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü Kitaplığı, *20 İlkteşrin 1940 Genel Nüfus Sayımı*, No. DİE 1285, 177.

¹² <https://earth.google.com/web/search/Madanlar>

aydınlatan iki dikdörtgen pencere yer almaktadır. Beşik çatıyla örtülü yapının minaresi ahşap ve üzeri sacla kaplanmıştır (Resim 1, Çizim 2).

Çizim 2. Güneyaluç Köyü, Madanlar Çantı Camii ve Köy Odası Planları (O. Gündoğdu; 2023).



Resim 1. Güneyaluç Köyü, Madanlar Çantı Camii ve Köy Odası Dış Görünüşler (O. Gündoğdu; 2023).



Dikdörtgen planlı caminin harim kısmı içten 7.91 x 6.85 m. ölçülerindedir. Yapıya giriş kuzey cephede, yol seviyesinde bulunan kapı aracılığıyla sağlanmaktadır. Giriş alanında doğuda ahşap minare, karşısında ise tuğlayla örülmüş oda bulunmaktadır. Bu bölüm malzeme ve teknik açıdan incelendiğinde sonraki dönemlerde kapatıldığı anlaşılmaktadır. Tek kanatlı ahşap kapıdan çantı

teknğinde inşa edilmiş harim kısmına girilmektedir. Harimde, ahşap duvarların yüzeyi alçıyla sıvanmış ve yüzeyi sonradan boyanmıştır. Yapısal bütünlüğü sağlamak ve yük dağılımını dengelemek için yatay kalaslar içte dört, dışta iki dikey direk ile vidalanarak takviye edilmiştir. Kuzeyde, zeminden iki direk ile desteklenen kadınlar mahfili bulunmaktadır. Bu iki desteğin arasında kalan kısım mihraba doğru 1 m. çıkıntı yapmaktadır (Resim 2, 3/Çizim 2).

Resim 2. Güneyaluç Köyü, Madanlar Çantı Camii, Minare ve Oda (O. Gündoğdu; 2023).



Resim 3. Güneyaluç Köyü, Madanlar Çantı Camii, Harim Genel Görünüş (O. Gündoğdu; 2023).



Ahşap malzeme kullanılarak yapılan mihrap, minber ve kadınlar mahfilinin yüzeyleri yağlı boya ile boyanmıştır. Mihrap, duvar yüzeyinden 0.28 m. kadar çıkıntı yaparak yarım daire formunda kemerle şekillendirilmiştir. Niş içerisinde, 0.05 m. genişliğinde dikey çıtalar yan yana yerleştirilmiş ve yüzeyleri boyanmıştır. Mihrap üzerinde ay-yıldız motifli tepelik dışında süsleme bulunmamaktadır. Son dönemlerde mihrap üzerine kâğıt bordürlerle bazı müdahaleler yapılmıştır. Minberde korkuluk ve alınlık kısmında kazıma tekniğiyle oluşturulmuş üçgen ve zikzak desenler dışında ek süsleme görülmemektedir. Kadınlar mahfilinde ise ahşap korkulukların yüzeyleri tahta plaklarla kaplanmış olup sade tasarlanmıştır. (Resim 4).

Resim 4. Güneyaluç Köyü, Madanlar Çantı Camii, Mihrap, Minber, Kadınlar Mahfili (O. Gündoğdu; 2023).



Harimde iç mekânın örtüsü, ahşap malzemeyle oluşturulmuş, çıtalı düz tavadır ve ortasında yıldız formunda tavan süslemesi yer almaktadır. Daire şeklindeki ahşap üzerine yedi köşeli yıldız formu yapılmıştır. Mavi boyayla renklendirilmiş yıldız kollarının iç yüzeylerine ise baklava dilimi motifler oyma tekniğiyle işlenmiştir (Resim 5).

Resim 5. Güneyaluç Köyü, Madanlar Çantı Camii, Tavan Süslemesi (O. Gündoğdu; 2023).

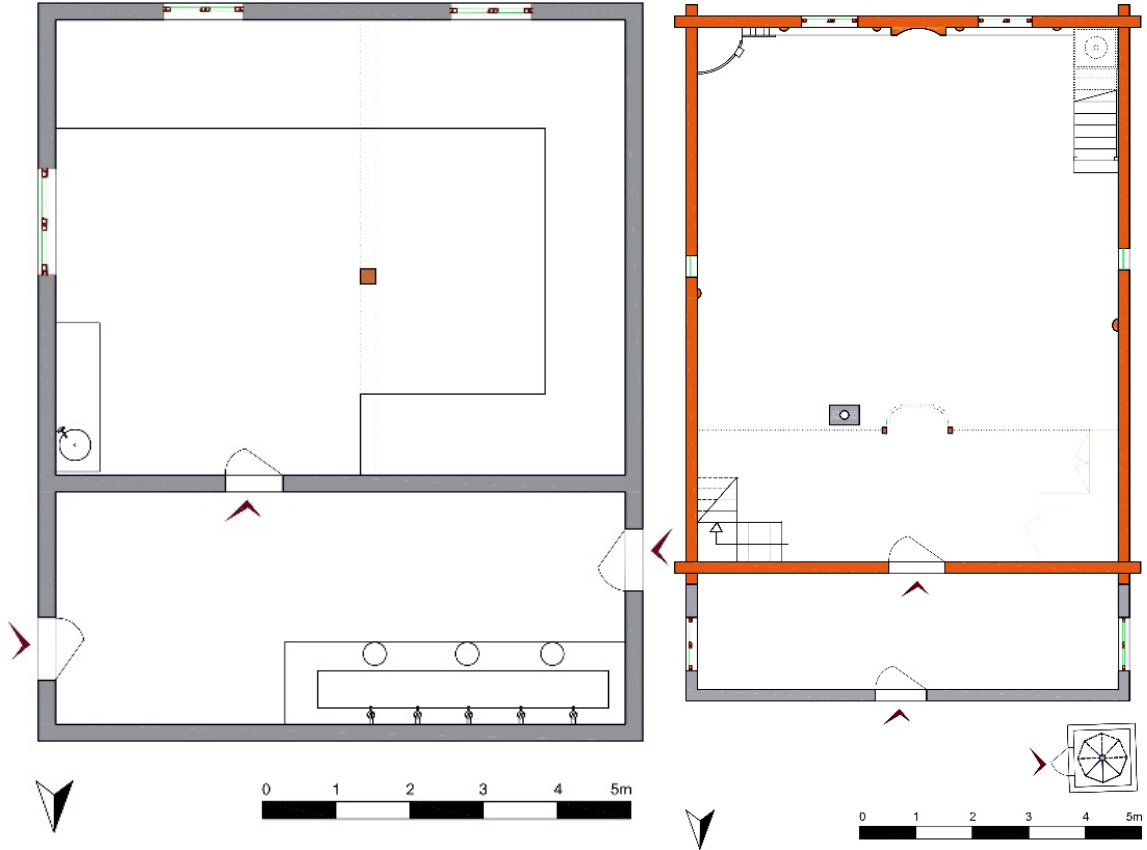


Günümüzde nüfusu olmayan mahallenin geçmişte kalabalık nüfusa hitap ettiği yapı grubundan anlaşılmaktadır. Caminin altındaki köy odası, halktan edinilen bilgilere göre namazdan çıkan cemaatin sohbet etmek, sosyalleşmek ve uzaktan gelen misafirleri ağırlamak için kullandıkları alan olarak işlev görmüştür. Mimari yapısı incelendiğinde, eğimli araziye konumlandırılan yapının zemin katı, güney cephede yol kotunun 2.00 m. altında odunluk ve oda olarak inşa edilmiştir. Ahşap basamaklarla inildiğinde ilk olarak etrafı yığma taş ve ahşapla çevrili odunluk olarak kullanılan boş alana geçilmektedir. Bu alanın güneyinde bulunan ahşap kapıdan ise köy odasına girilmektedir. Ahşap ve kerpiç malzeme kullanılarak karkas sistemle oluşturulan oda, 6.91 x 4.61 m. ölçülerinde dikdörtgen planlıdır. Kapının doğusunda odunluk kısmına bakan küçük boyutlu cam pencere bulunmaktadır. Giyotin formu üç ahşap pencereyle mekân aydınlatılmış ve yerden yüksekliği 0.30 m. olan ahşap sekilerle tüm oda çevrelenmiştir. Kapının doğusunda sekinin hemen altına kapak açılmış ve boş yerler depolama/saklama alanı olarak kullanılmıştır. Güneydeki sekinin ortasına ise mihrap nişi oyulmuş ve kible yönü belirtilmiştir. Yer döşemesi tahta, örtü ise ahşap çıtalı düz tavadır. Duvarlar kerpiç üzerine tatlı kireçle sıvanmış; odanın batısında yer alan ocak yıkılmış ve 2017 yılında köylüler tarafından tuğlayla örülerek kapatılmıştır. Dış duvara bitişik olarak inşa edilmiş tuvaletler ise yakın tarihlerde yapılan eklemelerdir (Resim 6, Çizim 3).

Köy yaşamının sosyal ve dini ihtiyaçlarına uygun olarak tasarlanmıştır. Ayrıca mimari yapısıyla yerel malzeme ve tekniklerin ustalıklı kullanıldığını da ortaya koymaktadır.

Dıştan 12.37 x 7.67 m. ölçülerinde inşa edilen yapının zemin katı, yakın dönemde yapılan onarım sürecinde çimentoyla sıvanmıştır. Ahşaplardan yapılan çıkarımlara dayanarak, yapının karkas sistemi inşa edildiği söylenebilir. Duvar yüzeylerine yalıtım ve sıva yapılan benzer müdahale birinci katta yer alan köy odasında da mevcuttur. Köy odasının üstünde konumlandırılan çantı cami ise yirmi sıra ahşap kalasın üst üste bindirilmesiyle yükseltilmiştir. Kalasların iç yüzeyleri düz kesilmiş, dış yüzeyleri üçgen şekilde tıraşlanarak köşelerde kurt boğaz geçmeyle birleştirilmiştir. Yatay kalaslar üç yönden dikey direklerle vidalanarak takviye edilmiştir. Mihrap duvarında dikdörtgen formda iki pencere; doğu ve batı cephede asimetric olarak yerleştirilmiştir. Farklı formlarda dört küçük pencere alt kattaki köy odasının güneyinde ise iki dikdörtgen pencere görülmektedir. Sonraki dönemlerde, batı cephesine bir pencere daha açılmıştır. Yapı kırma çatılı olup; sonraki dönemlerde yapılan taş minaresi ise yapının kuzeydoğusunda yer almaktadır (Çizim 3, Resim 7).

Çizim 3. Güneyaluç Köyü, Memiler Camii+Köy Odası Planları (O. Gündoğdu; 2023).



Resim 7. Güneyaluç Köyü, Memiler Camii+Köy Odası Dış Görünüşler (O. Gündoğdu; 2023).



Yakın dönemlerde caminin kuzey cephesine betonarme mekân eklenmiştir. Mekânın alt kısmı betonarme olup üst kısmı ise ahşap tahtalarla çevrelenmiştir. Dikdörtgen planlı alanda iki pencere yer almaktadır. Çantı tekniğinde inşa edilmiş caminin harim bölümü içten 9.50 x 7.47 m. ölçülerinde dikdörtgen planlıdır. Harim iç mekânında duvarlar, tavan, zemin, mihrap, vaaz kürsüsü, minber ve kadınlar mahfili gibi tüm yapı elemanları ahşap malzeme kullanılarak yapılmıştır. Dışarıdan sıvanmayan ahşap duvarlar, içeride yağlı boyayla boyanmış ve yatay kalaslar içte dört; dışta üç dikey direk ile vidalanarak takviye edilmiştir (Resim 8,9/Çizim 3).

Resim 8. Güneyaluç Köyü, Memiler Camii Giriş Mekânı ve Harim Giriş Kapısı (O. Gündoğdu; 2023).



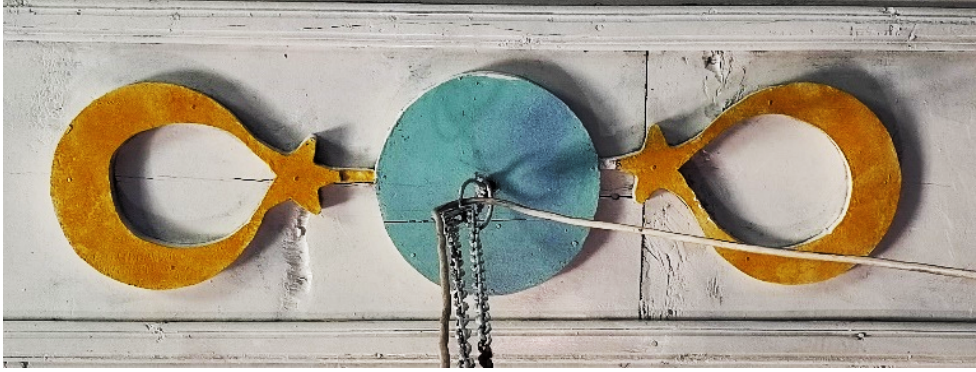
Resim 9. Güneyaluç Köyü, Memiler Camii, Harim Genel Görünüşler (O. Gündoğdu; 2023).

Ahşap malzeme kullanılarak yapılmış mimari yapı elemanları yağlı boyayla boyanmıştır. Mihrap, duvar yüzeyinden 0.15 m. dışa taşırılmış, niş içinde eğrisel formda yerleştirilmiş 0.06 m. genişliğinde dikey çitlerle süslenmiştir. Mihrap kenarları, dendanlarla hareketlendirilmiş üçgen tepeliğe sahip olup uç kısmında ay-yıldız motifli süsleme bulunmaktadır. Mihrap yüzeyi yakın dönemde yağlı boyayla boyanmış olup boya altında “Fevelli vecheke şatral-Mescidi’l-Haram” قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (Bakara Suresi, 2/149-150) ayetlerinin yazılı olduğu görülmektedir. Minber, mihrapla benzer bir üsluba sahiptir. Giriş kapısının tepelik kısmında hilal benzeri ahşap süsleme yer almaktadır. Alınlık kısmı, ahşap çitlerle hareketlendirilmiş; köşk altında ise iki kapı ve iki dolap bulunmaktadır. Minberin korkulukları, kazıma tekniğiyle oluşturulmuş zikzak desenlerle süslenmiştir. Minber köşkü, kenarları kapalı olarak tasarlanmış; örtü geçmelerle oluşturulmuş kuşakla çevrelenmiş ve altıgen külahın üstünde mihraptaki tepelikle benzer ahşap ay-yıldız motifli süsleme bulunmaktadır. Güneybatı köşede konumlandırılan üç basamaklı vaaz kürsüsü, oval formda tasarlanmıştır. Ahşap korkuluklara sahip kürsüde, ayrıca kitap koyma yeri mevcuttur. Kadınlar mahfili, iki ahşap direk zeminden desteklenmiştir. Destekler arasındaki bölüm, mihraba doğru 0.60 m. taşırılmıştır. Mahfilin altında kuzeydoğu köşede ahşap malzemeden yapılmış dolap ve küçük oda bulunmaktadır. İncelenen dört mimari elemanın tasarımı, malzemesi ve tekniği, hepsinin aynı dönemde ve muhtemelen tek ustanın elinden çıktığını göstermektedir (Resim 10).

Resim 10. Güneyaluç Köyü, Memiler Camii, Ahşap Mimari Elemanlar (O. Gündoğdu; 2023).

Harimin örtüsü, ahşap çitli düz tavanlıdır ve ortasında ay-yıldız formu tavan süslemesi yer almaktadır. Merkeze konumlandırılan dairenin kuzey ve güney kısımlarında ay-yıldız motifleri bulunmaktadır. Tavandaki sade tasarım da diğer mimari elemanlarla uyum içinde olup caminin dışarıdan fazla müdahaleye maruz kalmadığını ve dönem üslubunu her ögesinde koruduğunu göstermektedir (Resim 11).

Resim 11. Güneyaluç Köyü, Memiler Camii, Tavan Süslemesi Detayı (O. Gündoğdu; 2023).



Caminin altında günümüzde onarılarak işlevini devam ettiren köy odasının altında depo; kuzeyinde ise iki girişli abdesthane yapılmıştır. Kuzeybatı ile kuzeydoğuda yer alan kapılardan öncelikle abdesthane alanına buradan da odaya geçiş sağlanmaktadır. Dikdörtgen planlı köy odası 6.19 x 7.75 m.; giriş alanı ise 3.16 x 7.75 m. tasarlanmıştır. Ahşapla tuğla malzeme kullanılarak karkas+yığma sistemle inşa edilerek yakın dönemde dıştan yalıtım yapılmıştır. İç mekânı üç yönden çevreleyen ve yerden yaklaşık 0.40 m. yüksekliğinde ahşap sekiler bulunmaktadır. Ahşap çitalarla kaplı düz tavanın ortasında tavandaki kirişi destekleyen sütun yer almaktadır. Odanın kuzeybatı köşesine mutfak tezgâhı konulmuştur. Köy odası, üç pencereyle aydınlatılmaktadır. Duvarlar tatlı kireçle sıvanmış olup süsleme veya yazı bulunmamaktadır. 2015 yılında köyde yapılan onarımlara dâhil olan kişilerle yaptığımız konuşmada; odanın eski ahşap duvarlarının sonradan ahşap ve tuğlayla yeniden örülüp sıvandığı belirtilmiştir. Ayrıca bu onarım aşamasında batı duvardaki ocak kaldırılmış ve yerine pencere açılarak tezgâh yerleştirilmiştir.¹⁵

Resim 12. Güneyaluç Köyü, Memiler Camii, Abdesthane ve Köy Odası (O. Gündoğdu; 2023).



3. Sarıkavak Köyü Camii ve Köy Odası

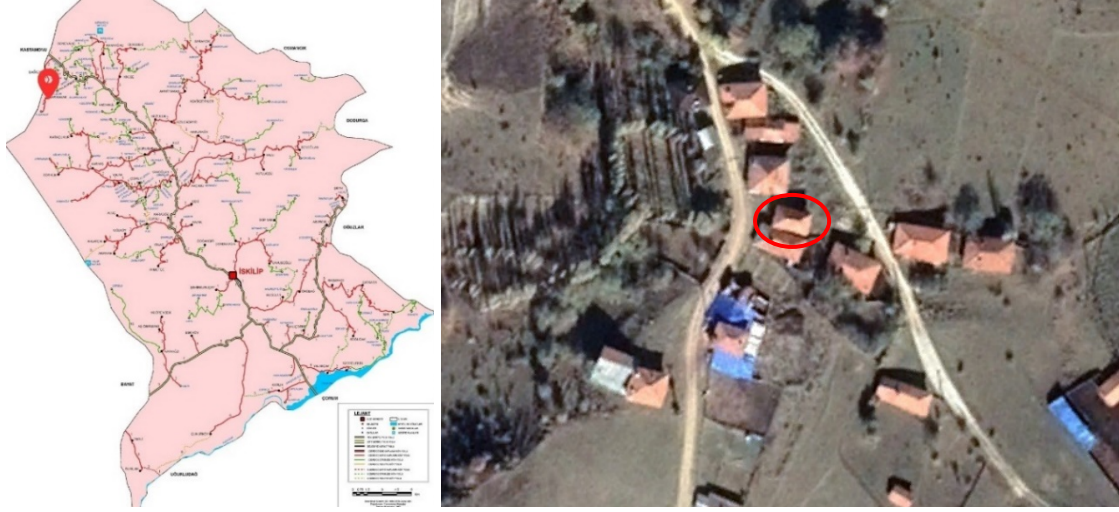
Çorum'un İskilip ilçesine bağlı Sarıkavak Köyü'nde gerçekleştirilen yüzey araştırmasında da benzer özelliklere sahip köy odalı çantı cami örneğine rastlanmıştır. Koordinatları 40° 54' 00.4"N - 34° 15' 07.8"E olan bu cami 122/1 ada parselde konumlandırılmıştır (Harita 4). İnşa tarihi bilinmeyen yapının ibadete açılış beratında 1957 yılından beri açık olduğu ve onarıldığı ifade edilmiştir. 1940'larda yapılan nüfus sayımında ise toplam 261 kişinin köyde yaşadığı belirtilmiştir.¹⁶ Arşiv kayıtlarından edinilen bilgiye göre köyde 1967 yılında toprak kayması yaşanmış bunun sonucunda köy Sarıkavak sınırları içerisinde "Elyaz Mezarlığı" olarak belirtilen

¹⁵ K2, K3, Kişisel Görüşme, 22 Ağustos 2023.

¹⁶ Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü Kitaplığı, *20 ilkteşrin 1940 Genel Nüfus Sayımı*, 177.

alana taşınmıştır.¹⁷ Bu bilgi bize nüfus sayısının düşme sebebini açıklarken aynı zamanda köyde ilk yerleşimin çantı caminin bulunduğu alan olduğunu da göstermektedir. 1967 yılında köyün taşındığı yer, merkez mahallenin karşısında yer alan Kuşlar Mahallesi'dir. Burada yirmiye yakın evle birlikte cami de bulunmaktadır. Mimari formları incelendiğinde köy merkezine göre yapıların yakın dönem mimari özellikleri taşıdığı görülmektedir. Günümüzde mahallede yaşayan nüfus olmaması sebebiyle yapıların çoğu yıkılmış, 2019 yılında geçirdiği yangında birçok konut yok olmuştur. Bu tarihi veriler değerlendirildiğinde, merkez mahallede incelediğimiz çantı caminin yaklaşık on yıl kullanıldığı ve bu işlevselliğini nüfusun yoğun olduğu dönemlerde sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Köy nüfusunun ve hane sayısının doğal afet sonucu azalması yapıların kaderine terk edilmesinde etkili olmuştur.

Harita 4. Çorum İskilip İlçesi, Sarıkavak Köyü, Camii+Köy Odası Konumu (Çorum İl Özel İdaresi)¹⁸



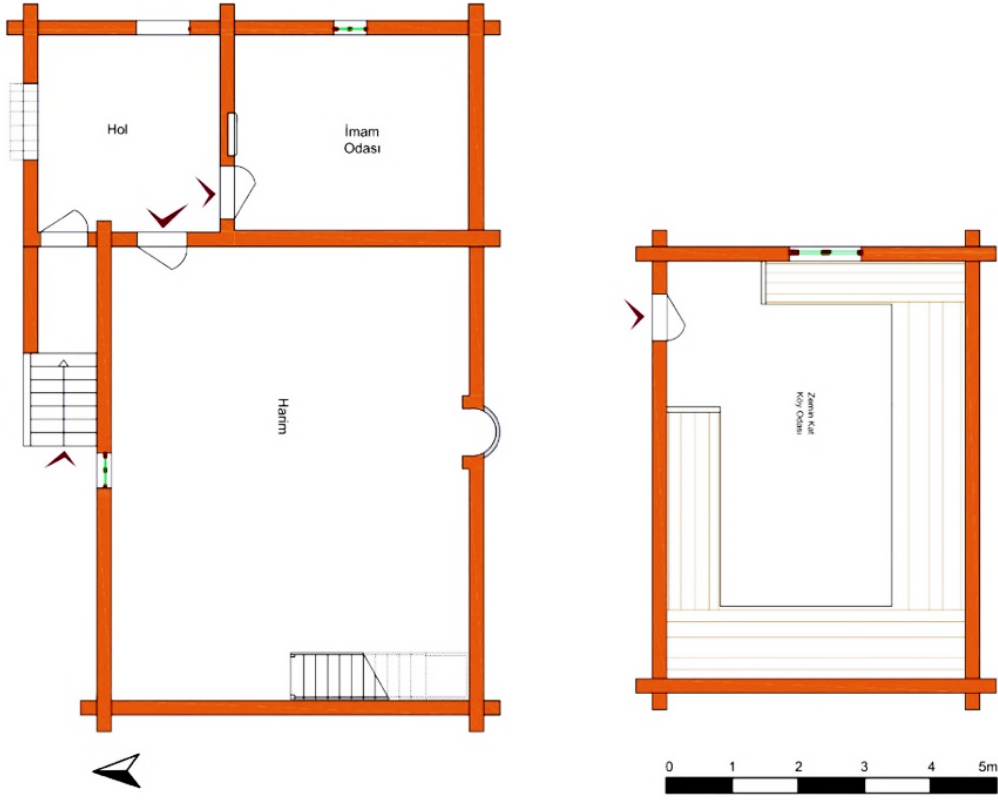
Sarıkavak Köyü'nün yerleşim alanı olan iki mahallesinden Küme evlerdeki çantı tekniğiyle yapılmış cami, doğu-batı doğrultusunda eğimli arazi üzerine konumlandırılmıştır. Dikdörtgen planlı yapının zemin katında oda, birinci katta ibadet mekânıyla giriş ve imam odasının yer almasıyla fonksiyonel tasarım sunmaktadır. Günümüzde kullanılmayan ancak hala ayakta duran cami, çantı tekniğinin başarılı uygulaması olup yerel malzeme ve inşaat tekniklerinin kullanıldığını göstermektedir. Dikdörtgen planlı yapı, eğimli arazide ustalıkla konumlandırılmış olup köyün mimari ve kültürel geçmişi yansıtan önemli örnektir.

Dış ölçüleri 11.00 x 7.46 m. olan yapı, zemin katta ve üst katta çantı tekniğiyle inşa edilmiştir. Üst katta on bir sıra ahşap kalas üst üste bindirilerek yükseltilmiş ve köşelerde kurt boğaz geçmeyle birleştirilmiştir. Yapının duvarlarında iç yüzeyler düz kesilirken dışları oval ve düz şekilde tıraşlanmış, çoğu tek parça olan kerestelerle oluşturulmuştur. Dış cephelerde ve harim iç mekânında sıva yapıldığı mevcut kalıntılardan anlaşılmaktadır. Yapının genelinde farklı boyutlarda dört pencere bulunmaktadır. (Çizim 4, Resim 13).

¹⁷ Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (CA), 30/18/1/2, Gömlek No.204,18.

¹⁸ <https://earth.google.com/web/search/Sarıkavak>

Çizim 4. Sarıkavak Köyü Camii+Köy Odası Planları (O. Gündoğdu; 2023).



Resim 13. Sarıkavak Köyü Camii+Köy Odası Dış Görünüşler (O. Gündoğdu; 2023).



Harime giriş için öncelikle kuzey cephede yer alan kapıdan hole geçilmektedir. Kare planlı holün kuzeyinde 2.98 x 2.75 m. ölçülerinde dıştan tahtalarla kapatılmış sahanlıklı açıklığın abdestlik olduğu değerlendirilmektedir. Holün batısında yer alan tek kanatlı kapı, yapıya giriş sağlanan ikinci kapı olma ihtimalini güçlendirmektedir. Holden güneydeki imam odasına ve harime giriş sağlanmaktadır. İmam odası 3.54 x 2.95 m. ölçülerinde olup iç mekân giyotin pencereyle aydınlatılmıştır. Odanın giriş cephesinde dört raflı ahşap gömme dolap bulunmaktadır. Duvar yüzeylerinde çığlama ve sıva uygulaması görülmektedir. Tavan, ahşap çıtalı düz tavanla, zemin ise tahta kaplamayla yapılmıştır. Mekân içerisinde yazı ve süslemeyle karşılaşmamıştır (Çizim 4, Resim 14).

Resim 14. Sarıkavak Köyü Camii, Hol ve İmam Odası (O. Gündoğdu; 2023).



Dikdörtgen planlı olan harim 6.83 x 5.41 m. ölçülerinde olup doğu-batı ekseninde yöneliş göstermektedir. Harim bölümü örnekleri verilen diğer yapıların aksine farklı mimari tasarım sunmaktadır. Genel olarak incelendiğinde harim düzenlemesi, kadınlar mahfilinin olmaması, mihrap tasarımın ve malzemesinin farklı olması, harimin diğer birimlerle bağlantılı olması yapıyı diğer üç yapıdan ayıran unsurlardır. Çantı tekniğiyle oluşturulmuş yapının harim bölümü sıvandıktan sonra açık mavi renkle boyanmıştır. Bu sıvalardan kuzey duvardakiler büyük oranda dökülmüş olsa da diğer duvarların sıvaları mevcuttur. Kuzey ve doğu cephede farklı kotlarda iki ahşap pencereyle mekân aydınlatılmıştır. Doğudaki pencere minberden dolayı daha yükseğe açılmış olup mekânın tavanı ahşap çıtalı düz tavan tekniğinde tasarlanmıştır (Resim 15, Çizim 3).

Resim 15. Sarıkavak Köyü Camii, Harim Bölümü (O. Gündoğdu; 2023).



Yapıdaki mimari elemanlar incelendiğinde, minberin ahşap; mihrabın ise tuğla ve alçı malzemeyle oluşturulduğu görülmektedir. Genellikle diğer çantı camilerde mihraplar ahşap olarak inşa edilirken burada mihrabın yapıdan dışa taşkın olan arka tarafı ateş tuğlasıyla örülmüştür. Mihrap nişi ve kemerinde alçı kullanılmıştır. Yarım daire kemerli mihrabın duvar yüzeyinden çıkıntısı 0.20 m., niş derinliği ise 0.50 m. olarak ölçülmüştür. Mihrabın sadece tepe noktasına gülbezek applike edilmiştir. Minber ise doğu duvara bitişik olarak ahşap malzemeyle yapılmıştır. Ahşap çıtalarla alınlık kısmı hareketlendirilmiş ancak üzeri yağlı boyayla boyanmış minberde yazı ve süslemeyle karşılaşılmamıştır (Resim 16).

Resim 16. Sarıkavak Köyü Camii, Mihrap ve Minber (O. Gündoğdu; 2023).

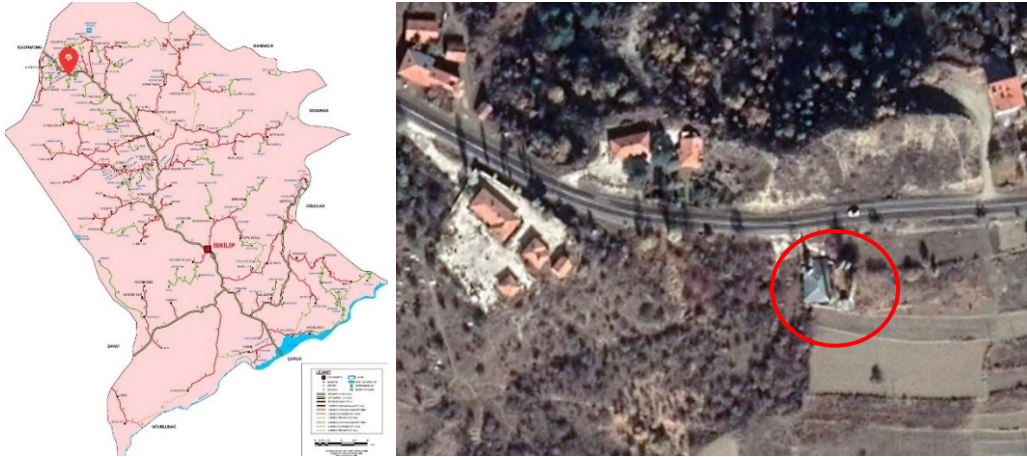


Çantı caminin alt katındaki köy odası tek mekânlı olarak 6.31 x 4.51 m. ölçülerinde tasarlanmıştır. Odaya kuzey cephede yer alan ahşap kapıdan giriş sağlanmaktadır. İçeride odanın dört tarafını çevreleyen ahşap sedirler bulunmaktadır. Duvar yüzeyleri ahşap çıtalar ve tahtalarla kaplanmıştır. Odada aydınlatma güney cephede yer alan ahşap pencereyle sağlanmıştır. Ahşap çıtalı düz tavanın ortasında ahşap giriş bulunmaktadır (Resim 17, Çizim 4). Camide kurt boğaz geçme kullanılırken alt kattaki köy odasında kara boğaz geçme kullanıldığı görülmektedir. Özgünlüğünü koruyan bu yapı, günümüzde kullanılmamakla birlikte ahşap yapısının sağlıklı olması itibarıyla iyi durumdadır. İki katın da çantı tekniğiyle inşa edilmiş olması da örnekler içerisinde ünik bir form sunması bakımından önemlidir.

Resim 17. Sarıkavak Köyü Camii, Köy Odası Genel Görünüm (O. Gündoğdu; 2023).

4. Yaylacıkseki Camii ve Köy Odası

Çorum'un İskilip ilçesine bağlı Yaylacıkseki Köyü'nde gerçekleştirilen yüzey araştırmasında tespit edilen köy odalı çantı cami diğer benzer yapılarla ortak özellikler sergilemektedir. Günümüzde köy nüfusunun ve hane sayısının azalması bu tür yapıların ihmal edilmesine neden olmuştur. 1940'larda yapılan nüfus sayımında köyde toplam 511 kişinin yaşadığı kaydedilmiştir.¹⁹ 40° 54' 44.87"N 34° 17' 42.91"E koordinatları üzerinde, 1305 m. rakımda konumlandırılan cami, 129/60 ada parselde yer almaktadır (Harita 5). Önceden köyün aşağısında bulunan cami 1960 yılında mevcut yerine taşınmıştır. Köy halkından edindiğimiz bilgilere göre 1960'tan önce caminin farklı konumda kullanıldığı ancak ilk yapılış tarihinin bilinmediği belirtilmiştir.

Harita 5. Çorum İskilip İlçesi, Yaylacıkseki Köyü, Camii+Köy Odası Konumu (Çorum İl Özel İdaresi)²⁰

Yaylacıkseki Köyü'nün Yazı Mevkiinde, yol kotundan aşağıda yer alan çantı cami, kuzey-güney doğrultusunda eğimli arazi üzerine konumlandırılmıştır. Yapının kuzeyine, sonraki dönemlerde tuğlayla örülmüş giriş alanı eklenmiştir. Zemin katta tek mekânlı köy odası ve odunluk yer almaktadır. Yapı, çantı tekniğinin karakteristik özelliklerini taşımakta olup dikdörtgen planı ve iki katlı düzeniyle işlevsel tasarım sunmaktadır. Zemin kattaki köy odası ve üst kattaki ibadet mekânı, köy halkının toplumsal ve dini gereksinimlerini karşılama amacıyla planlanmıştır.

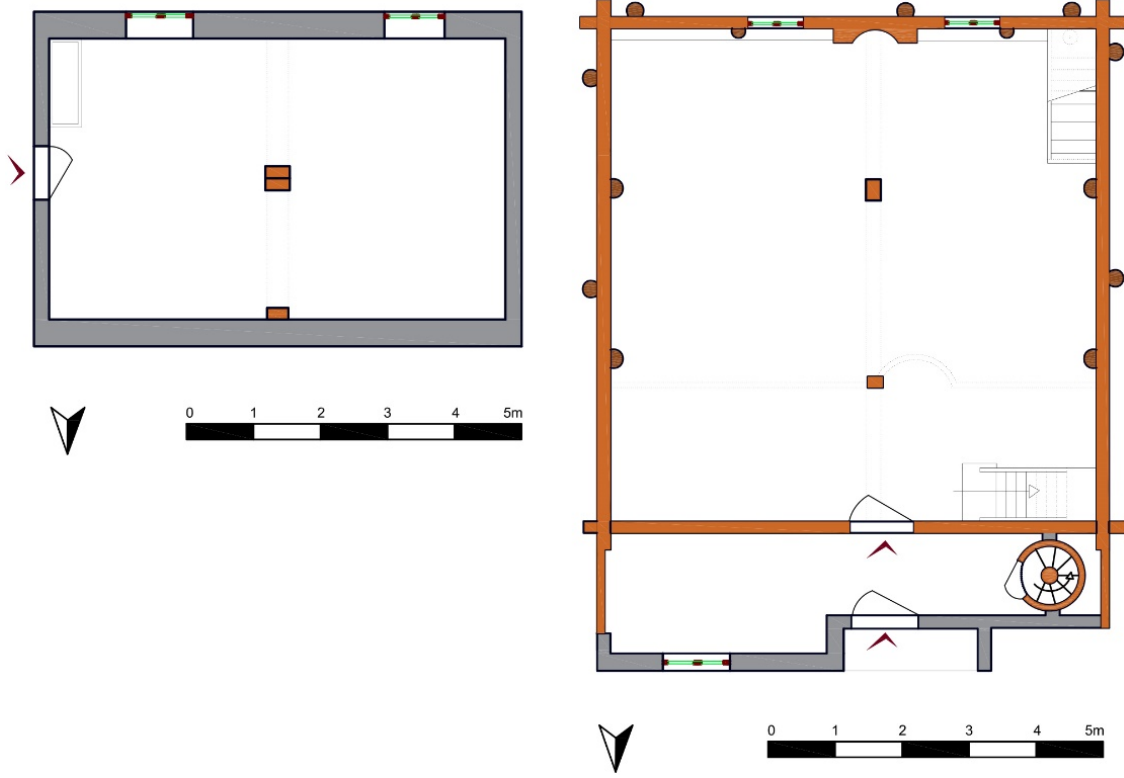
Dış ölçüleri 10x8 m., yüksekliği ise 3.70 m. olan yapının zemin katı ahşap ve kerpiç kullanılarak karkas sistemle örülmüş; üst katı ise çantı tekniğiyle inşa edilmiştir. Üst kattaki cami, on dört sıra ahşap kalas üst üste bindirilerek yükseltilmiştir. Güney ve doğu cephede üçer, batı cephede ise iki direk yapıda bütünlüğü sağlamak ve yük dağılımını dengelemek için yatay kalaslar vidalanmıştır. Ahşaplar, üst katta köşelerden kurt boğaz geçme tekniğiyle birbirine birleştirilmiştir. Yapının beden duvarları iç yüzeyleri düz kesilmiş, dış yüzeyleri oval ve düz şekilde tıraşlanmış; çoğunluğu tek parça olan kerestelerle örülmüştür. Yapının genelinde

¹⁹ Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü Kitaplığı, *20 ilkteşrin 1940 Genel Nüfus Sayımı*, 177.

²⁰ <https://earth.google.com/web/search/Yaylacıkseki>

aşşaplar üzerinde çok sayıda kare açıklık bulunmaktadır. Ancak yapı iç mekânda güney cephede bulunan dikdörtgen formdaki iki küçük giyotin pencere ve üst kotta bulunan küçük kare pencereyle aydınlatılmaktadır. Yapının kuzeydoğu köşesinde bulunan minaresi ahşap olup günümüzde üzeri sacla kaplanmıştır (Çizim 5, Resim 18).

Çizim 5. Yaylacıkseki Köyü Camii+Köy Odası Planları (O. Gündoğdu; 2023).



Resim 18. Yaylacıkseki Köyü Camii+Köy Odası Dış Görünüşler (O. Gündoğdu; 2023).



Çantı tekniğinde yapılan camiye muhdes bölümün kapısından girilmektedir. Bu mekân içerisinde doğuda ahşap minare; girişin aksında ise harim giriş kapısı bulunmaktadır. Harim giriş kapısının üstünde kazınarak Osmanlı Türkçesiyle yazılmış iki yazıda: “الرزق على الله El-rızku Al'Allah (Rızık Allah'tandır) – اللہن دہدی علور Allah'ın dediği olur” ifadesi okunmaktadır. Bu yazı gramer olarak yanlış yazılmış olsa da uygulamanın nakledilmesi açısından verilmiştir. Altındaki tablada kısmen silinmiş besmele yazılmıştır. Harim bölümünde, duvarlar iç kısımda ahşap çıtalar ve tahtalarla kaplanmıştır. Duvardaki yatay kalaslar üç cephede ikişer olmak üzere toplam altı dikey direkle vidalanarak takviye edilmiştir. Yapının tavanı, ahşap çıtalı düz tavan olarak tasarlanmıştır. Harimin ortasında, mihrap aksında dikey olarak yerleştirilmiş iki ahşap direk bulunmaktadır. Mihrabın iki yanında kareye yakın dikdörtgen formda iki giyotin pencere; güneydoğu köşede ise

küçük boyutlu kare açıklık mevcuttur. Minber ve mihrap ahşap malzemeden sade tasarımla yapılmıştır. Orta kısmı oval şekilde dışa taşkın kadınlar mahfili, doğu-batı doğrultusunda yerleştirilmiştir. Ahşap direklerden biri burada destek olarak kullanılmıştır. (Resim 19).

Resim 19. Yaylacıkseki Köyü Camii, Harim Genel Görünüş (O. Gündoğdu; 2023).



Caminin zemin katındaki köy odası, günümüzde kullanılmadığı için bakımsız durumdadır. Tek mekân olarak tasarlanan dikdörtgen planlı odanın girişi batı cephede bulunmaktadır. Odanın zemini sıkıştırılmış topraktan, duvarları sıvalı, tavanı ise tahtadan yapılmıştır. Ortasında yer alan ahşap kiriş ise iki ahşap direkle desteklenmiştir. Oda, çantı tekniği yerine ahşap ve kerpiç malzeme kullanılarak karkas sistemle inşa edilmiştir. Güney cephede yer alan iki büyük pencereyle oda aydınlatılmıştır. Oda günümüzde sedir-seki, ocak, dolap gibi geleneksel elemanlardan yoksundur ve depo olarak kullanılmaktadır. Yapı bu haliyle özgün işlevini kaybetmekle birlikte duvar ve zeminde sekilerin izleri görülmektedir (Resim 20).

Resim 20. Yaylacıkseki Köyü Camii, Köy Odası Genel Görünüş (O. Gündoğdu; 2023).



Değerlendirme ve Sonuç

Yığma yapı sistemlerinden biri olarak nitelendirilen çantı tekniğinde ana malzeme ahşap olup farklı tekniklerde geçmeler kullanılarak mimari yapılar oluşturulmaktadır. Ahşap malzemenin sanata dönüştürüldüğü geleneksel Türk mimarisinin önemli örneklerinden biri olan çantı yapılar, genellikle Karadeniz bölgesinde görülmektedir. En erken örnekleri Samsun ilinin Çarşamba ilçesinde bulunan ve 13.yy.'a tarihlenen Göçeli Camii'yle Şeyh Habil Camisidir.²¹ Çantı tekniğiyle inşa edilmiş yapılara; Sinop, Trabzon, Samsun, Ordu, Artvin, Rize, Gümüşhane, Bayburt, Çankırı, Çorum, Sakarya, Kocaeli, İzmit ve Tokat gibi şehirlerle birlikte sınır komşumuz olan Gürcistan'da da rastlamaktayız.²²

²¹ Eyüp Nefes, "Samsun'daki Bazı Çağdaş Cami Projelerinin Düşünsel Zeminleri Üzerine Değerlendirmeler", *Çağımızda Cami Mimarisinde Arayışlar Uluslararası Sempozyumu 18-20 Kasım 2016 Bildiriler Kitabı*, ed. Ali Yılmaz (Giresun: Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları, 2017), 341.

²² Anar Azizsoy-Muhammet Özkurt, "Rize Ahşap (Çantı) Camilerinde Bezeme Üslubu", *Sanat Tarihi Dergisi* 30/2 (2021), 888; Candan Nemlioğlu, "Göçeli (Gökçeli) Camii", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2001), 2/117-136; Yılmaz Can, "Samsun'da Bulunan İki Önemli Ahşap Eser

İskilip ilçesi Karadeniz Bölgesine yakınlığıyla ormanlık alanın ve ahşap malzemenin yoğun olarak kullanıldığı coğrafyadır. Bu durum mimaride çantı tekniğinin yaygın olarak tercih edilmesine yol açmıştır. Farklı mimari formların yanı sıra öne çıkan dini mimari örnekleri ise büyük değer taşımaktadır. Özellikle, bu çalışmada örneklerine az rastladığımız köy odalı çantı camiler, mimari detaylarıyla incelenmiş ve literatürdeki eksiklik giderilmeye çalışılmıştır. Köylerde tespit edilen bu yapılar, sadece dini ibadetlerin değil, sosyal ve kültürel etkinlikler için birer merkez olmuş; toplulukların bir araya geldiği, sosyal ilişkilerin güçlendiği ve geleneklerin sürdürüldüğü mekânlar olarak işlev kazanmıştır.

İskilip genelinde üçü merkezde altısı köylerde olmak üzere toplam dokuz çantı cami bulunmaktadır. Köylerde detaylı çalışılan altı yapının dört tanesi benzer mimari formlara sahip ve diğer yapılardan belirli özellikleriyle ayrılmaktadır. Çalışmanın başlığında da belirttiğimiz üzere “köy odalı çantı cami” olarak gruplandırığımız bu dört örnek işlevsel zenginliğinin yanı sıra mimarisi, inşa teknikleri ve malzeme özellikleri bakımından da önemli görülmektedir. Bu yapıların bulunduğu konum, İskilip ilçesinin kuzeybatısında olup Kastamonu il sınırına yakındır. Benzer mimari formdaki bu yapıların aynı güzergâh üzerinde bulunması, bölgedeki kültürel ve mimari etkileşimin göstergesidir. İskilip'in coğrafi konumu, mimari tekniklerin bu bölgelerde benzer olmasında etkilidir. Bu durum, iki bölge arasında tarihsel olarak kültür alışverişi ve etkileşimin olduğunu da göstermektedir. İşlevsel açıdan bakıldığında, yapıda köy odası ve ibadet yerini birleştirme düşüncesi köy halkına çok amaçlı kullanım sağlamaktadır. Bu yapılaşma, halkın dini ve kültürel değerleriyle bütünleşerek kimliğinin daha belirgin hale gelmesini teşvik edebilir. Böylece toplumsal bağlar, bu iki yapının birleştirilmesiyle daha güçlü hale gelecektir. Bu etkiler, köy yaşamına ve toplumsal yapıya olumlu katkılar sağlayabileceği gibi köylerin kültürel ve sosyal dinamiklerini canlı tutarak toplulukların sürdürülebilirliğine katkıda bulunabilir.

Bu çalışmada incelenen dört yapı, köy odalı çantı cami türünün başarılı örneklerindedir. Bu yapıların inşa edildikleri dönem 1940-1961 yılları arasına işaret etmektedir. İşlevsel olarak benzer özelliklere sahip bu yapılardan sadece Sarıkavak Köyü Camisi mimari form açısından farklılık göstermektedir. Diğer üç yapıda, alt kattaki köy odaları karkas olup tuğla, kerpiç ve ahşap malzemelerle inşa edilmiştir. Buna karşın, Sarıkavak Köyü Camisi'nin altındaki köy odası, üstte yer alan camiyle aynı şekilde çantı tekniği kullanılarak tasarlanmıştır. Bu camide, harimin doğu-batı doğrultusunda yöneliş göstermesi de nadir görülen bir durumdur. Ayrıca mihrap formu da bu yapıyı diğer örneklerden ayıran başka özelliktir. Diğer üç yapıda ahşap mihrap görülürken burada dıştan ateş tuğlasıyla örülmüş, içten alçıyla sıvanmış duvar yüzeyinden dışa taşkın bir uygulamayla karşılaşılmaktadır. Kadınlar mahfilinin olmaması da yapı için ayırt edici özelliktir. Samsun Çarşamba ilçesindeki Göğçeli Camii, Kuşhane Camii, Gökçeli Camii, Aşağı Donurlu ve Muşçalı Camileri de mahfil katı bulunmayan örneklerdendir.²³

Plan şeması açısından değerlendirildiğinde; Sarıkavak Köyü Camii (1957) dışında, Güneyaluç Köyü Madanlar Mahallesi Camii (1944), Memiler Mahallesi Camii (1961) ve Yaylacıkseki Köyü Camii (1940-60) benzer özellikler sergilemektedirler. Bu yapılar yaklaşık olarak aynı boyutlarda dikdörtgen planlı harime sahiptirler. Eğimli arazilere inşa edilen bu camilerin alt kısımlarında kalan boşluklarda harim genişliğinde tek mekânlı köy odaları bulunmaktadır. İç mekânlarda sadeliğin hâkim olduğu bu üç yapıda mimari elemanların yerleşimleri, malzeme ve formları

Gökçeli ve Bekdemir Camileri” *Samsun Araştırmaları* 3 (2013), 23-44; Mustafa Kaya, “Gürcistan'ın Guria Bölgesi'nde, Ahşap Çantı Cami Örneği: Zoti Camii”, *Anasay* 25 (2023), 145.

²³ Çiğdem Furtuna-Demet Ulusoy Binan, “Samsun-Çarşamba’ da Çantı Tekniği’nde İnşa Edilmiş Ahşap Camilerin Korunmalarına Yönelik Belgeleme ve Değerlendirme Yaklaşımı”, *TÜBA-KED* 23 (2021), 18.

benzerlik göstermektedir. Ayrıca yakın coğrafyalarda yer alan çantı camilerin harim planlarının da genellikle dikdörtgen olduğu, kadınlar mahfilinin bulunduğu; mihrapla minberin benzer düzenlemelerde ahşap malzemedan yapıldığı gözlemlenmiştir. Örneğin, İskilip merkezinde yer alan Marangozlar Camii, Tavukçuhoca Camii;²⁴ köylerinde ise Evlik Köyü Akşemseddin Camii (13. yüzyıl) ve Evlik Dereseği Mahallesi Camii (1956) harim plan şemaları açısından benzerlik göstermektedir. Araştırma aşamasında çevre ilçelerde tespit edilen Bayat Ahacık Köyü Yüceardı Mahallesi Camii (1970), Falı Köyü Camii (1971) ve Yenişihlar Köyü Camisi (1965) de²⁵ benzer plan şemalarına sahiptir. Bu çantı camilerin harim planları genellikle dikdörtgen formda olup minber, mihrap ve kadınlar mahfilinin benzer düzenlemelerle ve ahşap malzeme kullanılarak yapıldığı görülmektedir. Bu benzerlikler, bölgedeki cami mimarisinin ortak karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır. Yakın bölgelerde ise Ordu'da Gökçöy-Emirler Mah. Camii (1858-59),²⁶ Karaçal Mah. Hacı Mahalle Camii (1955),²⁷ Samsun Bafra'da Başkaya Köyü Camii (1920), İğdir Köyü Ağa'nın Mah. Camii (1920-30), Kaluk Mahallesi Camii (1940-50) ve Yiğitalan Köyü Kuz Mah. Camii (1953),²⁸ gibi örnekler verilebilir. Malzeme ve teknik özellikleri bakımından birçok yapıyla benzerlik gösterirken detayları açısından farklılıklar göstermektedir.

Süslemeler, mihrap formları, minberler ve kadınlar mahfili, incelenen yapılardaki farklılıkları ortaya koyan elemanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. İncelenen dört camide bu elemanlar benzerlik gösterse de tamamen aynı değildir. Süslemelere bakıldığında sadelik hakimdir ve iç mekânda sadece ahşap tavan süslemeleri dikkat çekmektedir. Yıldız ve ay-yıldız formlarını gördüğümüz bu örnekler de dönem üslubunu yansıtmaktadır. Mihrap ve minberler sade tasarımlara sahiptir. Örneğin, Güneyaluç Memiler Mah. Camii mihrabında ay-yıldız formulu bir tepelik, Sarıkavak Camii'nde ise bir gülbezek kabartması bulunmaktadır. Ay-yıldız motifleriyle Ordu Fatsa ilçesi Kösebucağı Mah. Camii, Akkuş ilçesi Damyeri Mah. Camii ve Kargı Yukarı Mah. Camii (1955),²⁹ Samsun Salıpazarı Yeşil Mah. Cami minberlerinin tepelik ve korkuluklarında; Samsun Salıpazarı ilçesi Cevizli Mah. Huma Camii'nin de mihrap ve minberinde ay-yıldız ve sade hilal motifleriyle karşılaşılacaktır. Tavandaki örneklerine ise Ordu Perşembe ilçesi Soğukpınar-Hatıplı Mah. Camii, Çaybaşı Çayır Mah. Camii, Rize Çayeli Çeşmeli Köyü Camii,³⁰ Samsun Çarşamba Turgutlu Köyü Camii (1909)³¹ ve Sinop Büyükkızık Köyü Camii³² harim tavanlarında rastlamaktayız.

Çalışma kapsamında incelenen çantı camiler altındaki köy odalarıyla diğer camilerden belirgin şekilde ayrılmaktadır. Bu sebeple iki işlevin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bu yapı grubunun, çantı camiler arasında ayrı bir kategoride değerlendirilmesi önemlidir. Bu yapıların

²⁴ Nefes-Gün, "Çorum/İskilip'te Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Cami", 299-309.

²⁵ Oktay Gündoğdu, "Geleneğin Devamı Çorum/Bayat'ta Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş Camiler", *İSTEM* 43 (2024), 381-406.

²⁶ Ahmet Ali Bayhan, "Ordu'da Yeni Tespit Edilen Çantı Cami Örnekleri", *Uluslararası XIX. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu 21-24 Ekim 2015 Bildiriler*, ed. Ceren Ünal vd. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), 1-27/155.

²⁷ Ahmet Ali Bayhan, "Ordu Yöresinde 2017'de Belirlenen Ahşap Çantı Cami Örnekleri", *Akdeniz Sanat Dergisi* 13 (2019), 21.

²⁸ Eyüp Nefes vd. "Samsun/Bafra İlçesi'nde Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş Bir Grup Ahşap Camii", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 291-317.

²⁹ Karadeniz Kültür Envanteri, "Doğu Karadeniz Kültür Envanteri Projesi" (Erişim 17 Temmuz 2024); Ahmet Ali Bayhan, "Ordu'nun Geleneksel Ahşap Camilerinden Bir Grup: Kubbeli Çantı Camiler", *Yaşar Erdemir'e Armagan: Sanat Tarihi Yazıları*, ed. Osman Kunduracı-Ahmet Yavuzylmaz (Konya: Literatürk Yayınları, 2019), 42; Bayhan, "Ordu'da Yeni Tespit Edilen Çantı Cami Örnekleri", 153,154.

³⁰ Karadeniz Kültür Envanteri, "Doğu Karadeniz Kültür Envanteri".

³¹ Ahmet Ali Bayhan-Ahmet Yavuzylmaz, "Samsun/Çarşamba'da Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Cami", *Anadolu Arkeolojisiyle Harmanlanmış Bir Ömür Mehmet Karaosmanoğlu'na Armagan*, ed. Mehmet Ali Yılmaz vd. (Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2021), 142.

³² Seyfullah Gül, "Sinop Ahşap Camileri ve Coğrafi Çevre İlişkisi", *Sosyal Bilimciler Gözüyle Sinop*, ed. Özgür Kiran (Ankara: Berikan Yayıncılık, 2018), 159.

geleneğin ürünü olarak sosyo-kültürel yapının tasnifi niteliğinde zengin düşüncenin sonucu olarak ortaya çıktığı değerlendirilmektedir. Halkın ihtiyaçlarına cevap veren ve çeşitli imkânlar sağlayan bu yapı grubu, bulunduğu coğrafyanın etkisi altında gelişim göstermiş ve boyutları nüfusa göre belirlenmiştir. Camiler, halkın bir kısmı tarafından hala kullanılmakta iken, köylerde azalan nüfus nedeniyle altlarındaki köy odaları günümüzde işlevini devam ettirememiştir. Ancak mimarisinin korunmuş olması, geçmişe ve kaybolan kültürel değerlere ışık tutması bakımından önemlidir. Köy odalı çantı cami olarak yakın çevrede tespit edebildiğimiz örnek ise Bayat ilçesine bağlı Ahacık Köyü Yüceardı Mahallesi Camii'dir.³³ Yakın coğrafyada, altında köy odası bulunan çantı camilere Sinop, Boyabat, Tokat-Niksar, Ordu ve Artvin'de rastlanmaktadır. Bu şehirlerdeki örnekler incelendiğinde, Sinop'ta Killik Köyü Camii (1959) iki katlı olup alt katında depo ve köy odası bulunmaktadır.³⁴ Bir diğer örnek ise Sinop Saraydüzü ilçesi Çalpınar Köyü Camii'dir. Bu yapıda köy odası, camiyle bitişik olarak tasarlanmış ve oda bir dönem okul olarak kullanılmıştır.³⁵ Boyabat ilçesinde Yenicamili Köyü Camii (1915) alt katında Kur'an kursu olarak kullanılan köy odası bulunmaktadır. Yakın bölgedeki diğer bir örnek ise Boyabat Killik Köyü'ndeki Terziahmetli Camii'dir. Boyabat'taki benzer formdaki son yapı Yenikayalı Köyü Camii³⁶ olup alt katında odunluk ve köy odası bulunması bakımından önem arz etmektedir. Tokat-Niksar'daki Gültepe Köyü Camii'nin (1895) de zemin katında odunluk ve köy odası bulunmaktadır. Yakınında bulunan benzer bir örnek de Buz Köyü Camii'dir (19.yy).³⁷ Ordu'da Akkuş Karaçal Köyü Hacılı Mahalle Camii (1955)³⁸ ile Artvin Şavşat Yeşilce Köyü Camii de (1969)³⁹ köy odalı çantı cami formunda olan örneklerdendir. Bu bölgelerde benzer mimari formların kullanılması, kültürel ve mimari geleneklerin geniş coğrafi alanda yayıldığını ve benimsendiğini göstermektedir. Yerel halkın ihtiyaçlarına yönelik ortaya çıkan yapıların benzer formlarda inşa edilmiş olması bölgedeki coğrafi ve ekonomik şartların birer yansımasıdır. Bu bağlamda, Çorum'un kuzeyi ile Sinop, Boyabat, Tokat-Niksar, Ordu ve Artvin'de görülen benzer formda odalı camiler, bölgenin ortak kültürel ve mimari özelliklerini, sosyo-kültürel dinamiklerini ve tarihsel bağlarını yansıtan önemli göstergeler olarak değerlendirilebilir.

Çalışma kapsamında incelenen çantı camiler, altlarındaki köy odalarıyla farklı mimari özellik sunmakta ve aynı zamanda sosyo-kültürel yapının yansıması olarak zengin bir düşüncenin ürünü olarak görülmektedir. Zamanla köyden kente göçün yaşanması, nüfusun azalması, teknolojinin gelişmesi gibi etkenlerle değerini kaybeden bu yapıların ayakta kalması önemlidir. Bu çalışmanın bulguları, bölgenin mimari ve sosyo-kültürel dinamiklerine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Gelecekte yapılacak araştırmalara da ışık tutacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda köy odalı çantı camilerin tescillenerek korunması, kırsal mimari üslubun, yerel tarihin ve kültürel mirasın gelecek nesillere aktarılması açısından büyük önem taşımaktadır.

³³ Gündoğdu, "Geleneğin Devamı Çorum/Bayat'ta Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş Camiler", 386,387.

³⁴ Eyüp Nefes, "Sinop'ta Çantı Tekniğinde İnşa Edilen Camiler", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu 5-7 Ekim 2018 Bildiriler*, ed. Cüneyd Aydın vd. (Sinop: Sinop Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/504.

³⁵ Eyüp Nefes, "Sinop'ta Çantı Tekniğinde İnşa Edilen Camiler", 1/509.

³⁶ Gül, "Sinop Ahşap Camileri ve Coğrafi Çevre İlişkisi", 168, 169, 173.

³⁷ Emel Şener Boy, "Aynı Çatı Altında Buluşmak: Niksar-Gültepe Köyü Camisi, Köy Odası ve Tahıl Ambarları", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* Özel Sayı 1/1 (2020), 202, 205.

³⁸ Bayhan, "Ordu Yöresinde 2017'de Belirlenen Ahşap Çantı Cami Örnekleri", 21.

³⁹ Fatih Harun Yıldız, *Artvin İli Şavşat İlçesi Camilerinde Ahşap Süslemeler* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 76.

Kaynakça

- Aksakal, Erdi. "Türk Kültüründe Eril Mekân Örneği; Köy Odaları". *Folklor/Edebiyat Dergisi* 25/98 (2019), 291-307. <https://doi.org/10.22559/folklor.865>
- Arseven, Celal Esad. *Sanat Ansiklopedisi*. 1. Cilt. İstanbul: MEB Yayınevi, 1983.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *İstanbul Mi'mârî Çağının Menşe'i Osmanlı Mi'marisinin İlk Devri 630-805 (1230-1402)*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1966.
- Azizsoy, Anar-Özkurt, Muhammet. "Rize Ahşap (Çantı) Camilerinde Bezeme Üslubu". *Sanat Tarihi Dergisi* 30/2 (2021), 885-929. <https://doi.org/10.29135/std.866300>
- Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü Kitaplığı, 20 ilkteşrin 1940 Genel Nüfus Sayımı, No. DİE 1285.
- Bayhan, Ahmet Ali-Yavuzylmaz, Ahmet. "Samsun/Çarşamba'da Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Cami". *Anadolu Arkeolojisiyle Harmanlanmış Bir Ömür Mehmet Karaosmanoğlu'na Armağan*. ed. Mehmet Ali Yılmaz vd. 135-158. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2021.
- Bayhan, Ahmet Ali. "Ordu'nun Geleneksel Ahşap Camilerinden Bir Grup: Kubbeli Çantı Camiler". *Yaşar Erdemir'e Armağan: Sanat Tarihi Yazıları*. ed. Osman Kunduracı-Ahmet Yavuzylmaz. 33-61. Konya: Literatürk Yayınları, 2019.
- Bayhan, Ahmet Ali. "Ordu'da Yeni Tespit Edilen Çantı Cami Örnekleri". *Uluslararası XIX. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu 21-24 Ekim 2015 Bildiriler*. ed. Ceren Ünal vd. 1/27/149-173. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.
- Bayhan, Ahmet Ali. "Ordu Yöresinde 2017'de Belirlenen Ahşap Çantı Cami Örnekleri". *Akdeniz Sanat Dergisi* 13 (2019), 17-35.
- Bulut, Mustafa. "Sivas İlbeyli Köy Odaları". *MUTAD* 4/1 (2017), 13-31. DOI: 10.16985/MTAD.2017130403
- CA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi. 30/18/1/2, Gömlek No.204,18.
- Can, Yılmaz. "Samsun'da Bulunan İki Önemli Ahşap Eser Gökçeli ve Bekdemir Camileri". *Samsun Araştırmaları* 3 (2013), 23-44.
- Furtuna, Çiğdem-Ulusoy Binan, Demet. "Samsun-Çarşamba' da Çantı Tekniği'nde İnşa Edilmiş Ahşap Camilerin Korunmalarına Yönelik Belgeleme ve Değerlendirme Yaklaşımı". *TÜBA-KED* 23 (2021), 11-36. <https://doi.org/10.22520/tubaked.2021.23.001>
- Gül, Seyfullah. "Sinop Ahşap Camileri ve Coğrafi Çevre İlişkisi". *Sosyal Bilimciler Gözüyle Sinop*. ed. Özgür Kıran. 155-178. Ankara: Berikan Yayıncılık, 2018.
- Gündoğdu, Oktay. "Gelenegin Devami Çorum/Bayat'ta Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş Camiler". *İSTEM* 43 (2024), 381-406. <https://doi.org/10.31591/istem.1458936>
- Gündoğdu, Oktay-Gündoğdu, Esra. "Sorgun Aşağıkarahacılı Köyü: Ese Ünal Köy Odası". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 14/3 (2024), 1079-1093 <https://doi.org/10.48146/odusobiad.1288656>
- Hasol, Doğan. *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul: YEM Yayınları, 2012.
- Karadeniz Kültür Envanteri. "Doğu Karadeniz Kültür Envanteri Projesi". Erişim 17 Temmuz 2024. <http://karadeniz.gov.tr/>
- Karakul, Özlem. "Doğu Karadeniz'in Geleneksel Yapı Kültürüne Yapı Ustaları Üzerinden Bütüncül Bir Değerlendirme". *Art-Sanat* 16 (2021), 381-407. <https://doi.org/10.26650/artsanat.2021.16.0013> http://art-sanat.istanbul.edu.tr/tr/_
- Karaosmanoğlu, Hüseyin-Soysal Demirci, Hamide. "Sorgun Cihanşarlı Köyünde Yok Olmaya Başlamış Ahşap Oymadan Yapılan Köy Odaları". *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu 5-7 Mayıs 2016 Bildiri Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 1/361-368. Yozgat: Bozok Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Karpuz, Haşim. "Halk Mimarisinde Ahşap Yığma Çantı Yapılar". *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*. 5/165-181. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, Başbakanlık Basımevi, 1987.
- Karpuz, Haşim. "Konya Köy Odalarının Kültür ve Sanat Değeri". *Emin Bilgiç Hatıra Kitabı*. ed. Oktay Aslanapa-Ekmeleddin İhsanoğlu. 319-361. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı (İSAR), 1990.
- Kaya, Mustafa. "Gürcistan'ın Guria Bölgesi'nde, Ahşap Çandı Cami Örneği: Zoti Camii". *Anasay* 25 (2023), 141-180. <https://doi.org/10.33404/anasay.1315491>

- Kılıç, Ali. "Fatih'in Hocası Akşemseddin'in İskilip'teki Ahşap Camisi". *XV. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı ve Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*. ed. Zeliha Demirel Gökalkp, vd. 493-502. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Nefes, Eyüp vd. "Samsun/Bafra İlçesi'nde Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş Bir Grup Ahşap Camii". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 291-317.
- Nefes, Eyüp. "Samsun'daki Bazı Çağdaş Cami Projelerinin Düşünsel Zeminleri Üzerine Değerlendirmeler". *Çağımızda Cami Mimarisinde Arayışlar Uluslararası Sempozyumu 18-20 Kasım 2016 Bildiriler Kitabı*. ed. Ali Yılmaz, vd. 341-349. Giresun: Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları, 2017.
- Nefes, Eyüp-Gün, Recep. "Çorum/İskilip'te Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Cami: Sanayi Marangozlar ve Tavukçuoca Camileri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/15 (2016), 299-309. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.285722>
- Nefes, Eyüp. "Sinop'ta Çantı Tekniğinde İnşa Edilen Camiler". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu 5-7 Ekim 2018 Bildiriler Kitabı*. ed. Cüneyd Aydın, vd. 1/495-513. Sinop: Sinop Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Nemlioğlu, Candan. "Göçeli (Gökçeli) Camii". *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri*. 2/117-136. Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2001.
- Özgüner, Orhan. *Köyde Mimari Doğu Karadeniz*. Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi, 1970.
- Sözen, Metin-Tanyeli, Uğur. *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Sümerkan, M. Reşat. *Biçimlendiren Etkenler Açısından Doğu Karadeniz Kırsal Kesiminde Geleneksel Evlerin Yapı Özellikleri*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Şener Boy, Emel. "Aynı Çatı Altında Buluşmak: Niksar-Gültepe Köyü Camisi, Köy Odası ve Tahıl Ambarları". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi Özel Sayı 1/1* (2020), 198-208.
- Tayla, Hüseyin. *Geleneksel Türk Mimarisinde Yapı Sistem ve Elemanları*. İstanbul: Türkiye Anıt Çevre Turizm Değerlerini Koruma Vakfı, 2007.
- Yıldız, Fatih Harun. *Artvin İli Şavşat İlçesi Camilerinde Ahşap Süslemeler*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çorum İl Özel İdare. "İlçe Haritaları". Erişim 20 Haziran 2024. <http://www.corumozelidare.gov.tr/kurumlar/corumozelidare.gov.tr/HARITALAR/Ilce-Ozel-Idare-Haritalar/2024-HARITALAR/ISKILIP.pdf>
- Uydu Görüntüleri için: Erişim 20 Haziran 2024. <https://www.google.com/maps/place/%C4%B0skilip,+19400+%C4%B0skilip%2F%C3%87orum/@40.8385133,34.2755535,140252m/data=!3m1!1e3!4m6!3m5!1s0x4086b3adeded8391:0xb2be07cfec1f4fc8!8m2!3d40.730648!4d34.471011!6zL20vMGJqOTNs?entry=ttu>

Sözel Tarih	Görüşme Tarihi
K1: Sadık Kula (1964), Köy Muhtarı: Güneyaluç Köyü	22.08.2023
K2: Hasan Yıldırım (1958), Güneyaluç Köyü, Memiler Mah.	22.08.2023
K3: Ali Kumru (1961), Güneyaluç Köyü, Memiler Mah.	22.08.2023

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Çocukluk Dönemi İhmal ve İstismar Yaşantılarının Tanrı Tasavvuru ile İlişkisinde Bilişsel Çarpıtmaların Aracı Rolü

The Mediating Role of Cognitive Distortions in the Relationship of Childhood Neglect and Abuse Experiences with God Conception

Said SAMİ

Dr. Arş. Gör. | Dr. Res. Asst.

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi

Gaziantep University, Faculty of Theology, Psychology of Religion

Gaziantep, Türkiye

said sami2525@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0007-0095>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 15.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 16.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Sami, Said. "Çocukluk Dönemi İhmal ve İstismar Yaşantılarının Tanrı Tasavvuru ile İlişkisinde Bilişsel Çarpıtmaların Aracı Rolü". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 1067-1089. <https://doi.org/10.14395/hid.1516497>

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışma için etik kurul izni, Gaziantep Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Bilimsel Araştırma Etik Kurulu'nun 12.04.2023 tarih ve 317961 sayılı kararı ile alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiçbir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: Ethics committee permission for this study was received by the decision of Gaziantep University Graduate Education Institute Scientific Research Ethics Committee dated 12.04.2023 and numbered 317961. It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

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

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

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

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

The Mediating Role of Cognitive Distortions in the Relationship of Childhood Neglect and Abuse Experiences with God Conception*

Abstract

Neglect and abuse in childhood can have many destructive effects, not only in the period in which they occur, but also in the adult life of the individual. Early traumatic experiences damage the child's psychology and quality of life and cause significant social and psychological problems. Psychological problems such as phobias, fears, sleep disorders, depression, attachment problems, anxiety, aggression and low self-esteem may occur in children who encounter such negative experiences. One of the negative conditions caused by childhood neglect and abuse experiences is cognitive distortions. Such traumas may cause individuals to develop negative cognitive styles or schemas about themselves, other people and the world in which they live. In addition to cognitive distortions, the literature has reported that childhood experiences of neglect and abuse may also have negative effects on religious life in adulthood. These studies have suggested that negative internal models (schema/basic beliefs) formed in the individual may be reflected back to God over time, and various negative religious attitudes and behaviors may emerge.

Looking at the studies that examine the effects of childhood experiences of neglect and abuse on the concept of God, it is noticeable that the number of studies dealing with different dimensions of religious life in Turkey is almost non-existent. Moreover, in most of these studies, there is no study that examines the sub-dimensions of cognitive distortions as a mediating role. In addition, it has been observed that Muslim individuals are underrepresented in the sample. In this respect, the study is expected to make a significant contribution to the literature. Moreover, the results of the study may contribute to raising awareness within the family and society, identifying appropriate therapeutic techniques and developing protective measures.

The research model regulates the necessary conditions for collecting and analysing the data economically and appropriately. In this direction, the cross-sectional quantitative research method was used in the study, adopting the relational survey model. This model aims to determine the existence and extent of the relationship between two or more variables. This study examined whether cognitive distortions play a mediating role in the effect of childhood neglect and abuse experiences on the concept of God.

The sample of the study consists of 681 participants from 7 universities in 7 different regions of Turkey. 435 of the participants were female, 236 were male, and the age range was 18-55 years. Data were collected using the Personal Information Form, Childhood Neglect and Abuse Scale (CINAS), God Conception Scale (CTS) and Cognitive Distortion Scale (CDS). The online survey technique was used in the study due to its advantages of reaching large numbers of people quickly and at no cost, the low likelihood of incomplete responses, and design advantages that enhance data quality. After data collection, a total of 690 people participated in the study. The data were carefully screened before analysis; participants who systematically repeated the same option or gave inconsistent answers were excluded. This resulted in a data set of 681 participants. This dataset was analysed using IBM SPSS and AMOS.

Correlational analyses conducted as a result of the study showed that there was a significant negative correlation between experiences of neglect and abuse and positive God concepts, and a significant positive correlation between negative God concepts. It was observed that as participants' experiences of neglect and abuse increased, their positive God concept scores decreased and their negative God concept scores increased. Significant negative and positive relationships were found between all sub-dimensions of cognitive distortions and positive and negative God concepts, respectively.

Positive significant correlations were found between all sub-dimensions of childhood neglect and abuse experiences and all sub-dimensions of cognitive distortions. These findings indicate that experiences of neglect and abuse increase the levels of cognitive distortions.

Confirmatory factor analyses confirmed the validity of the measures used. According to the results of the analysis, cognitive distortions were found to have a partial mediating role between childhood experiences of neglect and abuse and negative conceptions of God. Similarly, a partial mediating role of cognitive distortions was found between experiences of neglect and abuse and positive conceptions of God.

Keywords: Psychology of Religion, Childhood, Neglect, Abuse, Cognitive Distortion, Conception of God.

* The present study was adapted from a PhD dissertation entitled "The Mediating Role of Cognitive Distortions in the Relationship of Childhood Neglect and Abuse Experiences with God Conceptions in Adulthood", conducted under the supervision of Prof. Adem Şahin.

Çocukluk Dönemi İhmal ve İstismar Yaşantılarının Tanrı Tasavvuru ile İlişkisinde Bilişsel Çarpıtmaların Aracı Rolü**

Öz

Çocukluk döneminde yaşanan ihmal ve istismar olayları, yalnızca yaşandığı dönemde değil, aynı zamanda bireyin yetişkinlik döneminde de birçok yıkıcı etkiye yol açabilir. Erken dönemde yaşanan travmatik deneyimler, çocuğun psikolojisine ve yaşam kalitesine zarar verirken önemli sosyal ve ruhsal sorunlara da neden olur. Bu tür olumsuz yaşantılarla karşılaşan çocuklarda fobiler, korkular, uyku bozuklukları, depresyon, bağlanma sorunları, endişe, saldırganlık ve düşük öz saygı gibi psikolojik problemler ortaya çıkabilir. Çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantılarının yol açtığı olumsuz durumlardan biri de bilişsel çarpıtmalar olarak görülmektedir. Bu tür travmalar, bireylerin zamanla kendileri diğer insanlar ve yaşadıkları dünya hakkında olumsuz bilişsel tarzlar veya şemalar geliştirmesine neden olabilir. Bilişsel çarpıtmaların yanı sıra, literatürde çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantılarının yetişkinlikte dini yaşam üzerinde de olumsuz etkiler yaratabileceği belirtilmiştir. Bu çalışmada bireyde oluşan olumsuz içsel modellerin (şema/temel inanç) zamanla Tanrı'ya yansıtılarak çeşitli negatif dini tutum ve davranışların ortaya çıkabileceği ifade edilmiştir.

Çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantılarının Tanrı tasavvuru üzerindeki etkilerini inceleyen araştırmalara bakıldığında dini yaşamın farklı boyutlarını ele alan çalışmaların sayısının Türkiye'de yok denilecek kadar az olduğu göze çarpmaktadır. Ayrıca bu araştırmaların çoğunda bilişsel çarpıtmaların alt boyutlarının aracı rol olarak incelendiği bir çalışma da bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra araştırmalarda Müslüman bireylerin örneklemede sınırlı bir şekilde temsil edildiği de görülmüştür. Bu doğrultuda gerçekleştirilen çalışmanın literatüre önemli katkılar sağlaması beklenmektedir. Buna ek olarak çalışma sonuçları, aile ve toplumun bilinçlendirilmesine, uygun terapi tekniklerinin belirlenmesine ve koruyucu tedbirlerin geliştirilmesine katkı sağlayabilir.

Araştırma modeli, verilerin ekonomik ve uygun şekilde toplanıp analiz edilmesi için gerekli koşulları düzenler. Bu doğrultuda araştırmada ilişkisel tarama modelini benimseyen kesitsel nicel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu model, iki veya daha fazla değişken arasındaki ilişkinin varlığını ve seviyesini belirlemeyi amaçlar. Bu araştırmada, çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantılarının Tanrı tasavvuru üzerindeki etkisinde bilişsel çarpıtmaların aracı rolünün olup olmadığı incelenmiştir.

Araştırmanın örneklemini, Türkiye'nin 7 farklı bölgesindeki 7 üniversiteden 681 katılımcıdan oluşmaktadır. Katılımcıların 435'i kadın, 236'sı erkek olup, yaş aralığı 18-55'tir. Veriler, Kişisel Bilgi Formu, Çocukluk Dönemi İhmal ve İstismar Ölçeği (CDİİ), Tanrı Tasavvuru Ölçeği (TTÖ) ve Bilişsel Çarpıtma Ölçeği (BÇÖ) kullanılarak toplanmıştır. Araştırmada geniş kitlelere hızlı ve maliyetsiz ulaşabilme, eksik cevaplama olasılığının düşük olması ve veri kalitesini artırıcı tasarım avantajları nedeniyle çevrimici anket tekniği benimsenmiştir. Veri toplama işlemi sonrası araştırmaya toplam 690 kişi katılmıştır. Veriler analiz öncesi dikkatlice incelenmiş; sistematik olarak aynı şıkki tekrarlayan veya çelişkili yanıtlar veren katılımcılar hariç tutulmuştur. Sonuçta, 681 kişilik bir veri seti elde edilmiştir. Bu veri seti, IBM SPSS ve AMOS programlarıyla analiz edilmiştir.

Araştırma sonucunda yapılan korelasyon analizleri; ihmal ve istismar yaşantıları ile olumlu Tanrı tasavvurları arasında negatif, olumsuz Tanrı tasavvurları arasında ise pozitif yönde anlamlı ilişki olduğunu göstermiştir. Katılımcıların ihmal ve istismar yaşantıları arttıkça olumlu Tanrı tasavvuru skorlarının azaldığı, olumsuz Tanrı tasavvuru puanlarının ise arttığı gözlemlenmiştir. Bilişsel çarpıtmaların tüm alt boyutları ile olumlu Tanrı tasavvuru arasında negatif, olumsuz Tanrı tasavvuru arasında ise pozitif yönde anlamlı ilişkiler bulunmuştur.

Çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantılarının tüm alt boyutları ile bilişsel çarpıtmaların tüm alt boyutları arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler saptanmıştır. Bu bulgular, ihmal ve istismar yaşantılarının bilişsel çarpıtma düzeylerini artırdığını göstermektedir.

Yapılan doğrulayıcı faktör analizleri, kullanılan ölçüm araçlarının geçerliliğini doğrulamıştır. Analiz sonuçlarına göre, çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantıları ile olumsuz Tanrı tasavvuru arasında bilişsel çarpıtmaların kısmi aracı rolü olduğu bulunmuştur. Benzer şekilde, ihmal ve istismar yaşantıları ile olumlu Tanrı tasavvuru arasında da bilişsel çarpıtmaların kısmi aracı rolü tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İhmal, İstismar, Bilişsel Çarpıtma, Tanrı Tasavvuru.

Giriş

Tarih boyunca önemli bir sorun olarak karşımıza çıkan çocukluk dönemi ihmal ve istismar vakaları, günümüzde artan bir önem kazanmış ve bu konu üzerine daha fazla araştırma

** Mevcut Çalışma Prof. Dr. Adem Şahin Danışmanlığında Yürütülmüş Olan "Çocukluk Dönemi İhmal ve İstismar Yaşantılarının Yetişkinlik Dönemindeki Tanrı Tasavvurları ile İlişkisinde Bilişsel Çarpıtmaların Aracı Rolü" Başlıklı Doktora Tezinden Uyarlanmıştır.

yapılmaya başlanmıştır.¹ Çocukluk dönemi ihmal ve istismarı, çocuğun bakımından sorumlu olan kişiler veya yetişkinler tarafından kasıtlı ya da kasıtsız olarak gerçekleştirilen toplumsal normlara ya da uzman görüşlerine göre çocuğa zarar verici veya uygunsuz kabul edilen olumsuz davranışların tümü olarak tanımlanabilir.² Tanımlamalara baktığımızda, çocukluk dönemi ihmal ve istismarının kendi içinde bazı farklılıklar taşıdığı görülmektedir. Buna göre istismar, doğrudan ve kasıtlı olarak çocuğa yönelik her türlü zararlı davranışı kapsarken; ihmal terimi ise amaçlı olmayan ve çocuğun doğrudan hedef alınmadığı ihmalkâr davranışları içermektedir.³ Konuyla ilgili çalışmalara bakıldığında ihmal ve istismarın kendi içinde farklı türlere ayrıldığı görülmektedir. Buna göre cinsel istismar, 18 yaşından küçük bir bireyin cinsel tatmin amacıyla kullanılması anlamına gelirken⁴; fiziksel istismar, çocuğun yaralanmasına neden olan davranışları;⁵ duygusal istismar ise çocuğun psikolojik hasar görmesine yol açan eylemleri ifade etmektedir.⁶ Ayrıca fiziksel ihmal, çocuğun temel ihtiyaçlarının karşılanmaması anlamına gelirken; duygusal ihmal çocuğun duygusal ihtiyaçlarının göz ardı edilmesi olarak tanımlanabilir.⁷

Dünya genelinde ve Türkiye’de ihmal ve istismarın sıklığına dair birçok araştırma yapılmıştır. Stoltenborg ve diğerlerinin (2013) meta-analiz çalışmasına göre, 1000 çocuktan 163’ü fiziksel ihmale, 183’ü ise duygusal ihmale maruz kalmaktadır.⁸ UNICEF’in (2017) araştırmasında 30 ülkede 1 yaşındaki her 10 çocuktan 6’sının düzenli olarak şiddet içeren disiplin cezası aldığı belirtilmiştir.⁹ Benzer şekilde İstanbul Barosu’nun raporuna göre, Türkiye’de mağdur çocuk sayısı 2018-2019 döneminde 5.254 olup her yıl artış göstermektedir. 2014-2019 yılları arasında, ihmal ve istismar mağduru çocuklar için görevlendirilen avukat sayısında %100 oranında bir artış kaydedilmiştir. Bu durum, mağdurların hukuki destek alma ihtiyacının önemli ölçüde arttığını göstermektedir.¹⁰

Çocukluk dönemindeki ihmal ve istismar yaşantıları, bireyin psikososyal gelişimini kısa ve uzun vadede olumsuz etkileyebilmektedir.¹¹ Bu tür deneyimler, uyku ve beslenme düzeni bozuklukları, fiziksel yaralanmalar ve dikkat eksikliği gibi problemlere yol açabilir. Yetişkinlikte ise bu travmatik olaylar; bipolar bozukluk, duygu düzenleme zorlukları, travma sonrası stres bozukluğu, intihar eğilimi, depresyon ve madde bağımlılığı gibi ciddi psikolojik sorunların ortaya çıkmasına sebep olabilir. Ayrıca fiziksel sağlık açısından organ fonksiyonlarında azalma,

¹ Halis Özerk-Gözde Ece Derebağçe, “Türkiye de 1995-2020 Yılları Arasında Çocuk İstismarını Önleme Programlarına İlişkin Gerçekleştirilen Çalışmaların İncelenmesi ve Değerlendirilmesi”, *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi* 4/7 (2021), 651-655.

² Marcellina Mian-Tilman Fürniss, *Preventing Child Maltreatment: A Guide to Taking Action and Generating Evidence*, çev. Gökçe Ergin Rempfler (ABD: World Health Organization, 2006), 7-10; C. Henry Kempe vd., “The Battered-Child Syndrome”, *Child Abuse & Neglect* 9/2 (1985), 143.

³ Bülent Kara vd., “Çocuk İstismarı”, *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi* 47/2 (2004), 144; Ebru Turhan vd., “Birinci Basamakta Çocuk İstismarı ve Önlenmesi”, *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi* 15/9 (2006), 154.

⁴ Committee on Child Abuse and Neglect, “Guidelines for the Evaluation of Sexual Abuse of Children”, *Pediatrics* 87/2 (1991), 186; Yaşar Tıraşçı-Süleyman Gören, “Çocuk İstismarı ve İhmali”, *Dicle Tıp Dergisi* 34/1 (2007), 72.

⁵ National Research Council, *New Directions in Child Abuse and Neglect Research*, ed. Anne C. vd. (Washington: National Academies Press, 2014), 1-6; Oğuz Polat, “Şiddet”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22/1 (2017), 20.

⁶ Polat, “Şiddet”, 20.

⁷ Sedat Topçu, *Cinsel İstismar: Çocukların ve Gençlerin Cinsel İstismarı, Pedofili, Enest, Engellilerin Cinsel İstismarı, İnternet Yoluyla Cinsel İstismar* (Ankara: Phoenix, 2009), 83.

⁸ Marije Stoltenborgh vd., “The Neglect of Child Neglect: A Meta-Analytic Review of the Prevalence of Neglect”, *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 48/3 (2013), 352.

⁹ United Nations International Children’s Emergency Fund (UNICEF), “Unicef: Şiddet ile Disiplin, Cinsel İstismar ve Cinayetler Tüm Dünyada Milyonlarca Çocuğun Peşini Bırakmıyor” (Erişim 05 Haziran 2022).

¹⁰ İstanbul Barosu Çocuk Hakları Merkezi (İBÇHM), *Mağdur ve Suça Sürüklenen Çocuklara İlişkin 2014-2019 Raporu* (İstanbul: İstanbul Barosu, 2020), 7-10.

¹¹ Z. Deniz Aktan (ed.), *Çocukluk Çağı Travmasının Yansımaları-Tüm Renklerini Kaybetmiş Gökkuşağı Hikayeleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 10.

beslenme alışkanlıklarında bozulma ve üreme organlarında hasar gibi olumsuz etkileri de beraberinde getirebilir.¹² Din psikolojisi alanında yapılan araştırmalar, çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantılarının bireyin dini yaşantısı üzerinde de olumsuz etkiler yaratabileceğini göstermektedir. Nitekim bu süreçte bireyler, kendilerini seilmeye değer hissetmeme, dünyanın kötü olduğu inancı gibi olumsuz düşünceler geliştirebilirler. Bu olumsuz inançlar, bireylerin yalnız bırakıldıklarını, cezalandırıldıklarını veya korunmadıklarını düşünmelerine yol açarak, bazılarının Tanrı'yı suçlamayı veya dini yaşantıları terk etmeyi tercih etmelerine neden olabilir.¹³ Örneğin Kane ve arkadaşları (1993) tarafından yapılan araştırmada, ensest mağduru kadınların %27'sinin ailelerinin dini inançlarını tamamen terk ettiği, %33'ünün ise farklı bir kiliseye üye olarak mensup oldukları kiliseden ayrıldıkları gözlemlenmiştir.¹⁴ Benzer şekilde Kosarkova ve arkadaşlarının (2020) araştırmasında, çocuklukta yaşanan ihmal ve istismarın tüm boyutları ile olumsuz dini başa çıkma stratejileri arasında pozitif bir ilişki bulunduğu belirlenmiştir.¹⁵

Yurt dışında ihmal ve istismarın psikososyal yaşam üzerindeki etkilerini inceleyen çalışmalar yüz yılı aşkın bir süredir devam etmektedir. Ancak dini yaşam üzerindeki etkilerini ele alan araştırmaların geçmişi yaklaşık elli yıl öncesine dayanmaktadır. Ülkemizde ise çocukluk dönemi ihmal ve istismarı konusunda yapılan çalışmaların geçmişi otuz yıla kadar uzanmaktadır.¹⁶ Ne yazık ki bu yaşantıların özellikle Tanrı ile ilişkileri ve genel olarak dini hayatın diğer boyutlarıyla ilişkisini ele alan araştırmaların sayısı oldukça sınırlıdır. Mevcut araştırma, Türkiye'de Müslüman bireyler üzerinde gerçekleştirilen kapsamlı bir çalışma olarak çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantılarının Tanrı tasavvurları üzerindeki etkilerinde bilişsel çarpıtmaların aracı rolünü ele almayı amaçlamaktadır. Buradan hareketle mevcut çalışmadan elde edilecek verilerin, aile ve toplumun bilinçlendirilmesine, uygun terapi tekniklerinin belirlenmesine ve koruyucu tedbirlerin geliştirilmesine katkı sağlayarak din psikolojisi ve manevi danışmanlık alanlarına önemli katkılar sunması da beklenmektedir.

1.1. Çocukluk Dönemi İhmal ve İstismar Yaşantıları ile Tanrı Tasavvuru İlişkisi

"Tanrı" kavramı, kelimenin entelektüel ve zihinsel anlamını ifade ederken, "Tanrı tasavvuru" veya "Tanrı imajı" bireyin psikolojik dünyasında Tanrı'ya dair içsel modellemelerden yola çıkarak oluşturduğu öznel yargıların bütünüdür.¹⁷ Bu bağlamda Tanrı imajı veya tasavvuru, sadece bireyin zihnindeki entelektüel bir çaba değil aynı zamanda kişinin kendisi, ailesi ve çevresiyle kurduğu ilişkiler dahil olmak üzere çeşitli deneyimler ve kaynaklardan gelen anıların Tanrı'ya yansıtılması olarak da ifade edilebilir.¹⁸

¹² American Psychiatric Association (ed.), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-IV* (Washington DC, 1998), 692-686; Martin H. Teicher vd., "The Effects of Childhood Maltreatment on Brain Structure, Function and Connectivity", *Nature Reviews Neuroscience* 17/10 (2016), 652-666.

¹³ Nichole A. Murray-Swank-Kenneth I. Pargament, "God, Where Are You?: Evaluating a Spiritually-Integrated Intervention for Sexual Abuse", *Mental Health, Religion & Culture* 8/3 (2005), 202; Duane F. Reinert-Carla E. Edwards, "Attachment Theory, Childhood Mistreatment, and Religiosity", *Psychology of Religion and Spirituality* 1 (2009), 30-32; Ketan Tailor vd., "Child Sexual Abuse and Adult Religious Life: Challenges of Theory and Method", *Journal of Child Sexual Abuse* 23/8 (2014), 865-884.

¹⁴ Donna Kane vd., "Perceptions of God by Survivors of Childhood Sexual Abuse: An Exploratory Study in an Underresearched Area", *Journal of Psychology and Theology* 21/3 (1993), 234-236.

¹⁵ Alice Kosarkova vd., "Anxiety and Avoidance in Adults and Childhood Trauma Are Associated with Negative Religious Coping", *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17/14 (2020), 5--6.

¹⁶ Elif Bakır-Sevgisun Kapucu, "Çocuk İhmal ve İstismarının Türkiye'de Yapılan Araştırmalara Yansımaları: Bir Literatür İncelemesi", *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 18.

¹⁷ Richard Thomas Lawrence, *The God Image Inventory: The Development, Validation and Standardization of a Psychometric Instrument for Research, Pastoral and Clinical Use in Measuring the Image of God* (Ann Arbor, United States: The Catholic University of America, Ph.D., 1991), 5-13; Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 19-20.

¹⁸ Richard T. Lawrence, "Measuring the Image of God: The God Image Inventory and the God Image Scales", *Journal of Psychology and Theology* 25/2 (1997), 214; Akif Hayta, *Bağlanma Kuramı ile Allah Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 54.

Literatüre bakıldığında bireyde Tanrı tasavvurunun oluşumunu açıklamaya yönelik birçok kuramın bulunduğu görülmektedir. Bu kuramlar incelendiğinde bilişsel ve ilişkisel olarak iki farklı kategoride sınıflandırıldıkları dikkat çekmektedir. İlişkisel kuramlara göre, bireyin doğumdan itibaren diğer insanlarla kurduğu ilişkiler Tanrı tasavvurunun oluşumunda belirleyici rol oynar. Buna göre Tanrı tasavvurunun oluşumunu ilişkisel kuramlar bağlamında açıklamaya çalışan yaklaşımlara bakıldığında bunlar arasında Freud'un Psikanalitik Kuramı, Nesne İlişkileri Kuramı ve Bağlanma Kuramı gibi teoriler göze çarpmaktadır.¹⁹ Nitekim Psikanalitik Kuramın kurucusu olan Freud'a göre, Tanrı tasavvurunun oluşumunda geçmişteki totemik hikayelerin yanı sıra çocukluk anılarının da önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Ona göre ayrıca bireyin Tanrı tasavvuru, ödipal dönem sonrası babanın idealize yüceltilmiş bir yansımasıdır.²⁰

Bağlanma Kuramına göre erken dönemde çocuğa bakım sağlayan kişilerle kurulan bağ, bireyin dünyayı ve çevresini anlamlandırmasında ve içsel modeller oluşturmasında önemli bir rol oynar. Bu içsel modeller hem olumlu hem de olumsuz unsurlar içerebilir.²¹ Bakım verenlerin, çocuğun sevgi, ilgi, şefkat, yeme, içme ve barınma gibi duygusal ve fiziksel ihtiyaçlarını karşılaması durumunda, çocuk kendini değerli hissedebilir ve diğer insanları güvenilir olarak algılayabilir. Ancak bu ihtiyaçlar karşılanmazsa, birey kendini değersiz ve başkalarını güvenilmez olarak görme eğiliminde olabilir. Kirkpatrick, bu içsel modellerin yalnızca yetişkinlikteki sosyal ilişkilerle değil, aynı zamanda Tanrı ile olan ilişkilere de yansyabileceğini dile getirmektedir. Bunun yanı sıra Kirkpatrick'e göre bu yansıma iki şekilde gerçekleşebilir: İlişki ve telafi hipotezi. İlişki hipotezine göre, güvenli bağlanma yaşayan bireyler, kendilerini değerli ve insanları güvenilir buldukları için Tanrı'yı da sevgi dolu, koruyucu ve güçlü olarak tasavvur ederler. Benzer şekilde, örseleyici çocukluk anılarına sahip olan bireylerin dünyayı tehlikeli, kendilerini değersiz ve insanları güvenilmez görmeleri nedeniyle Tanrı'yı da olumsuz özelliklerle tasavvur etmeleri beklenir. Telafi hipotezine göre ise, sağlıklı bağlanma kuramayan bireyler, eksik kalan duygusal ihtiyaçlarını Tanrı ile güvenli bir bağ kurarak telafi etmeye çalışması beklenmektedir.²²

Tanrı tasavvuru üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde araştırma sonuçlarının, Bağlanma Kuramının yanı sıra Bilişsel Davranışçı Terapi (BDT) Kuramının öne sürdüğü bozulmuş şemaların bir yansıması olan bilişsel çarpıtmalarla da ilişkilendirildiği görülmektedir. Temel inançlar ya da çekirdek inançlar olarak da adlandırılan şema kavramı, bireyin erken dönemdeki sosyal çevresiyle olan etkileşimlerine dayanarak oluşturduğu temel yargılar olarak tanımlanabilir. BDT Kuramına göre, şemalar aynı zamanda bireyin günlük yaşamındaki olayları, durumları veya deneyimleri değerlendirme sürecinde önemli bir rol oynayan bilişsel modellerdir.²³ Travma teorisyenlerine göre, insanlar şemalarını değiştirmeye karşı genellikle dirençli olsa da bazı örseleyici yaşantılar, bu şemaların dönüşümüne yol açabilir. Bu bağlamda McIntosh'a göre yeni deneyimler ve bilgiler, mevcut şemalara uyacak şekilde ya onlara entegre edilir ya da bu şemalar yeni duruma göre değiştirilir.²⁴ Çocukluk dönemi ihmal ve istismar deneyimlerinin, yetişkinlikteki Tanrı tasavvuru üzerindeki etkileri değerlendirildiğinde; Janoff-Bullman, erken dönemdeki

¹⁹ Murat Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007), 15.

²⁰ Sigmund Freud, "Some Reflections on Schoolboy Psychology", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (1914), 242-243.

²¹ John Bowlby, *Attachment and Loss: Separation, Anxiety and Anger* (New York: Basic Books, 1973), 10-23; John Bowlby, *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development* (New York: Basic Books, 1988), 77-97; Hayta, *Bağlanma Kuramı ile Allah Tasavvuru*, 125-139.

²² Lee A. Kirkpatrick-Philip R. Shaver, "An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief", *Personality and Social Psychology Bulletin* 18/3 (1992), 270-272.

²³ Aaron T. Beck vd., *Cognitive Therapy of Personality Disorders* (New York: Guilford Press, 2004), 173-180.

²⁴ Daniel N. McIntosh, "Religion-as-Schema, with Implications for the Relation Between Religion and Coping", *The International Journal for the Psychology of Religion* 5/1 (1995), 1-16.

travmatik yaşantıların, güçlü dini şemalara sahip (Tanrı'yı koruyucu, merhametli vb. olarak gören) bireylerin bilişsel yapısında çarpıtmalar veya değişiklikler yaratabileceğini belirtmiştir. Nitekim ihmal ve istismar gibi örseleyici yaşantılarla karşılaşan kişi, bilişsel yapılarında oluşan çelişkilerle başa çıkmak için iki temel değerlendirme stratejisi benimseyebilir. İlkinde kişi, yaşadığı olayları mevcut bilişsel kalıplarına uygun şekilde değerlendirmeye çalışır; yani daha önce geliştirdiği şemaları kullanarak durumu anlamlandırır. Örneğin travmatik bir olayı bir imtihan olarak görebilir, Tanrı'nın yardım edeceğine inanabilir ya da olayların Tanrı'nın kontrolünde olmadığını düşünerek bilişsel şemalarını koruyabilir. Şema değişimi olarak bilinen ikinci durumda ise birey, Tanrı'nın sevgi dolu, merhametli, koruyucu ve her şeye gücü yeten bir varlık olmadığına kanaat getirebilir ve yeni bir bilişsel şema oluşturabilir ya da mevcut olumlu Tanrı inancına dair şemasını tamamen terk edebilir.²⁵ Sonuç olarak birey, ya mevcut inanç sistemini zorlayarak uyum sağlamaya çalışır ya da travmatik deneyimlerle tetiklenen çarpıtılmış bilişsel şemalarla Tanrı'ya dair olumsuz ya da tutarsız düşünceler geliştirebilir.

İhmal ve istismar ile dini yaşantı ve Tanrı tasavvuru arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalara bakıldığında, sonuçların büyük bir çoğunluğunun, Kirkpatrick'in Bağlanma Kuramındaki ilişkisellik hipotezi ile BDT teorisyenlerinin öne sürdüğü şema değişimi varsayımı ile uyumlu sonuçlar ortaya koyduğu görülmüştür.²⁶ Bunun yanı sıra istismar deneyimleri ve olumsuz Tanrı tasavvuru arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalarda, travmaların ardından bireylerin benlik algısının zedelendiği, öz güven kaybı, utanç, kötümserlik, kaygı ve umutsuzluk gibi duyguların ortaya çıktığı; insan ilişkilerinde ciddi güven ve bağlanma problemleri yaşandığı ve tüm bu olumsuzlukların Tanrı tasavvuruna yansıdığı belirlenmiştir.²⁷ Nitekim çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantıları ile Tanrı tasavvuru arasındaki ilişkiyi inceleyen sekiz çalışmayı meta-analitik yöntemle değerlendiren Tailor ve arkadaşlarının (2010) bulguları, diğer çalışmaları destekler niteliktedir. Buna göre yapılan araştırmada sekiz çalışmanın altısında dini yaşantıda gerileme ve olumsuz Tanrı tasavvurları tespit edilmiştir.²⁸

Olumsuz Tanrı tasavvuru oluşumunda ihmal ve istismar deneyimlerinin ardından gelişen olumsuz benlik, insanlar ve yaşam algısının yanı sıra olayın şiddeti, süresi, tekrarı, travma sonrası alınan sosyal destek ve failin kimliği gibi faktörler önemli rol oynamaktadır. Araştırmalar, failin anne, baba veya din adamları olduğu durumlarda, bireyin dini yaşantısı ve Tanrı tasavvurunun daha ciddi şekilde etkilendiğini göstermektedir. Nitekim güvendiği kişilerden gelen bu tür olumsuz deneyimler, bireyin zihninde güven algısının tamamen yıkılmasına ve Tanrı'ya olan güveninin sarsılmasına neden olabilir.²⁹ Rossetti (1993) tarafından yapılan çalışma, çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantılarının Katolik Kilisesi, din adamları ve Tanrı'ya karşı olan güven üzerindeki etkilerini incelediği çalışma buna örnek verilebilir. Buna göre yapılan araştırmada, din

²⁵ Ronnie Janoff-Bulman, "Assumptive Worlds and the Stress of Traumatic Events: Applications of the Schema Construct", *Social Cognition* 7/2 (1989), 113-136; McIntosh, "Religion-as-Schema", 3-10.

²⁶ Jonathan C. Waldron vd., "Religiosity and Interpersonal Problems Explain Individual Differences in Self Esteem Among Young Adults with Child Maltreatment Experiences", *Child Abuse & Neglect* 80 (2018), 282.

²⁷ Alice Kosarkova vd., "Childhood Trauma and Experience in Close Relationships Are Associated with the God Image: Does Religiosity Make a Difference?", *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17/23 (2020), 8-9; Syed M. Shah vd., "Child Maltreatment and Neglect in the United Arab Emirates and Relationship with Low Self-Esteem and Symptoms of Depression", *International Review of Psychiatry* 33/3 (2021), 331-332; Jungmeen Kim-Dante Cicchetti, "Longitudinal Trajectories of Self-System Processes and Depressive Symptoms Among Maltreated and Nonmaltreated Children", *Child Development* 77/3 (2006), 628-633.

²⁸ Tailor vd., "Child Sexual Abuse and Adult Religious Life", 872.

²⁹ Donald F. Walker vd., "Changes in Personal Religion/Spirituality During and After Childhood Abuse: A Review and Synthesis", *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 1/2 (2009), 132-137.

adamlarından istismar gören bireylerin, diğerlerine kıyasla din adamlarına ve Tanrı'ya karşı daha az güven duyduklarını ve daha fazla olumsuz algılara sahip oldukları tespit edilmiştir.³⁰

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Deseni ve Modeli

Araştırma modeli, mevcut araştırmanın amacı doğrultusunda verilerin ekonomik ve uygun şekilde toplanıp analiz edilmesini sağlayan koşulları düzenler. Bu doğrultuda araştırmada ilişkisel tarama modelini benimseyen nicel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu model, iki veya daha fazla değişken arasındaki ilişkinin varlığını ve seviyesini belirlemeyi amaçlar. Tüm bu açıklamalardan yola çıkarak, araştırmanın temel problemini çocuklukta meydana gelen ihmal ve istismar yaşantılarının yetişkinlik dönemindeki bireylerin Tanrı tasavvurlarında bilişsel çarpıtmaların herhangi bir aracı rolü var mıdır? Sorusu oluşturmaktadır.³¹

2.2. Araştırmanın Hipotezleri

H₁. Katılımcıların çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantı düzeyleri ile olumlu Tanrı tasavvurları arasında negatif bir ilişki vardır.

H₂. Katılımcıların çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantı düzeyleri ile olumsuz Tanrı tasavvurları arasında pozitif bir ilişki vardır.

H₃. Katılımcıların çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantı düzeyleri ile bilişsel çarpıtma puanları arasında pozitif bir ilişki vardır.

H₄. Katılımcıların bilişsel çarpıtma puanları ile olumlu Tanrı tasavvurları arasında negatif bir ilişki vardır.

H₅. Katılımcıların bilişsel çarpıtma puanları ile olumsuz Tanrı tasavvurları arasında pozitif bir ilişki vardır.

H₆. Katılımcıların çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantı düzeyleri ile olumlu Tanrı tasavvurları arasındaki ilişkide bilişsel çarpıtmaların aracı etkisi istatistiksel olarak anlamlıdır.

H₇. Katılımcıların çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantı düzeyleri ile olumsuz Tanrı tasavvurları arasındaki ilişkide bilişsel çarpıtmaların aracı etkisi istatistiksel olarak anlamlıdır.

2.3. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın ideal evreni, Türkiye'deki 18-65 yaş arasındaki tüm yetişkinlerdir. Gerçekçi evren ise Türkiye'nin 7 farklı bölgesindeki 7 üniversitede öğrenim gören öğrenciler ve çalışan personelden oluşmaktadır. Bunlar sırası ile: Boğaziçi, İzmir 9 Eylül, Hacettepe, Ordu, Erzurum Atatürk, Gaziantep ve Akdeniz Üniversiteleridir. Araştırmada basit tesadüfi örneklem yöntemi kullanılmıştır. Bu üniversiteler, Türkiye'nin farklı coğrafi bölgelerini temsil etmeleri ve demografik çeşitlilik sağlamaları nedeniyle tercih edilmiştir. Araştırmanın sonuçlarının Türkiye genelindeki yetişkin nüfusunu daha iyi yansıtması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda örneklem büyüklüğünün hesaplanmasında uzmanlar tarafından hata payları dikkate alınarak hazır tablolardan yararlanılmıştır. Örneğin Altunışık vd. (2012)'nin çalışmasında, 100 milyonluk bir evren için $\pm 0,005$ hata payıyla gerekli evren büyüklüğünün 384 kişi olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda, araştırmada yer alan toplam 681 katılımcı, evreni temsil edecek yeterli bir büyüklüğe sahip olduğu söylenebilir.³² Buna göre araştırma katılımcılarıyla ilgili bilgiler şu şekildedir: Örneklem

³⁰ Stephen J. Rossetti, "The Impact of Child Sexual Abuse on Attitudes Toward God and the Catholic Church", *Child Abuse&Neglect* 19/12 (1995), 1476-1477.

³¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2015), 81-83.

³² Recai Coşkun vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: SPSS Uygulamalı* (Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2012), 137-138.

grubunun yaş ortalaması 27,17 olup, standart sapması 7,81'dir. Katılımcıların yaş dağılımı minimum 18, maksimum 55 olarak belirlenmiştir. Cinsiyet dağılımına göre %63,9'u kadın, %36,1'i erkek katılımcılardan oluşmaktadır. Medeni durum açısından %71,5'i bekar, %21,9'u evli, %6,6'sı boşanmıştır. Katılımcıların tamamı anne-baba tutumlarını değerlendirmiş olup, bunların %43'ü 'sevgi, güven, ilgi ve şefkatli yaklaşımı', %29,8'i 'otoriter ve baskıcı yaklaşımı', %13,8'i 'aşırı derecede koruyucu yaklaşımı', %13,4'ü ise 'ilgisiz yaklaşımı' benimsemiştir.

2.4. Veri Toplama Araçları

2.4.1. Çocukluk Dönemi İhmal ve İstismar Ölçeği

Çocukluk Dönemi İhmal ve İstismar Ölçeği, Bernstein ve arkadaşları tarafından (1994) geliştirilmiş ve çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantılarının tüm alt boyutlarını kapsayan 70 maddelik bir ölçektir. Araştırmada kullanılan ölçek, 2003 yılında aynı ekip tarafından kısaltılmış ve 28 maddeye indirgenmiştir. Bu kısa formda, her bir alt boyut (duygusal istismar, fiziksel istismar, cinsel istismar, duygusal ihmal ve fiziksel ihmal) için beş madde, inkâr/minimizasyon için üç madde yer almaktadır. Ölçeğin Türkçe uyarlaması, Şar (2012) tarafından 131 katılımcı üzerinde yapılmış ve yüksek güvenilirlik değerleri (Cronbach alpha 0.93; Test Tekrar Test korelasyon katsayısı 0.90, $p < 0.001$) elde edilmiştir. İç tutarlılık katsayıları, duygusal istismar için 0.84-0.89, fiziksel istismar için 0.81-0.86, cinsel istismar için 0.92-0.95, duygusal ihmal için 0.85-0.91 ve fiziksel ihmal için 0.61-0.78 aralığındadır.³³

2.4.2. Bilişsel Çarpıtma Ölçeği

İlk olarak John Briere (2000) tarafından geliştirilen Bilişsel Çarpıtmalar Ölçeği, Yavuzer ve Ağır (2018) tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır. Türkçe ve İngilizce formlar arasındaki ilişki katsayısı 0.73 olarak bulunmuştur. Ölçek, fonksiyonel olmayan 40 ifadeden oluşan 5 alt boyut içerir: Olumsuz Benlik Algısı, Umutsuzluk, Yaşamı Tehlikeli Görme, Çaresizlik ve Kendini Suçlama. Her alt boyut, 8 madde ile değerlendirilir. Test tekrar test güvenilirlik katsayıları 0.70-0.88 arasında değişir ve toplam güvenilirlik katsayısı 0.96 olarak belirlenmiştir. Likert tipi ölçek, 1-5 arasında puanlandırılır ve 40-200 arası puanlar elde edilir. Yüksek puanlar bilişsel çarpıtma düzeyinin yüksek olduğunu gösterir.³⁴

2.4.3. Tanrı Tasavvuru Ölçeği

Güler (2007) tarafından 535 katılımcı üzerinde geliştirilen ölçek, olumlu ve olumsuz Tanrı algısı şeklinde iki alt boyuta sahiptir. "Sevgi Yönelimli Tanrı Tasavvuru" (affedici, şefkatli, güvenilir) ve "Korku Yönelimli Tanrı Tasavvuru" (cezalandıran, uzak, korkutucu) olarak ikiye ayrılmaktadır. Toplam 22 maddeden oluşan ölçekte, 1-5 arası puanlama (Bana Hiç Uygun Değil-Bana Tamamen Uygun) kullanılır. Sevgi ifadeleri (1, 4, 5, 6, 9, 11, 12, 13, 17, 19, 20, 22) düz, korku ifadeleri (2, 3, 7, 8, 10, 14, 15, 16, 18, 21) ters puanlanır. En yüksek puan 110, en düşük puan 22'dir. Ölçeğin Cronbach Alpha değeri 0.83 olarak belirlenmiştir.³⁵

2.5. İşlem

Araştırma verileri, 29 Nisan-30 Temmuz 2023 tarihleri arasında 100 soruluk çevrimiçi bir anket formuyla toplanmıştır. Çevrimiçi anketler, katılımcıların anketi kendi zamanlarında doldurmalarına olanak tanıyarak daha dikkatli ve doğru yanıtlar vermelerini sağlar. Ayrıca, ihmal ve istismar gibi hassas konularda isim verilmemesi, katılımcıların kendilerini daha güvende

³³ Vedat Şar vd., "Çocukluk Çağı Ruhsal Travma Ölçeğinin Türkçe Uyarlamasının Geçerlilik ve Güvenilirliği", *Türkiye Klinikleri Tıp Bilimleri Dergisi* 32/4 (2012), 1054-1063.

³⁴ Meral Sert Ağır-Haluk Yavuzer, "Bilişsel Çarpıtma Ölçeğinin Türkçe Formunun Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması", *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 12/26 (2018), 175-198.

³⁵ Özlem Güler, "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 123-133.

hissetmelerine ve bu nedenle daha dürüst cevaplar vermelerine katkıda bulunması nedeniyle tercih edilmiştir. Anket formu, uzman psikolog ve akademisyenlerin geri bildirimleriyle oluşturulmuş ve Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Etik Kurulu'ndan alınan izinlerle (12.04.2023-317961 sayılı belge) katılımcılara yönlendirilmiştir.

Katılımcılara araştırmanın amacı ve önemi açıklanmış, katılımın gönüllülük esasına dayandığı vurgulanmıştır. Anketin tamamlanması ortalama 20-25 dakika sürmüştür ve toplamda 690 kişi katılmıştır. Sistematiğe veya çelişkili cevaplar veren 9 kişinin verileri çıkarılarak analiz için 681 kişilik bir veri seti oluşturulmuştur. Veriler, IBM SPSS ve AMOS paket programları kullanılarak analiz edilmiş, ölçeklerin güvenilirlik ve normallik varsayımı kontrolleri yapılmıştır. Yapılan analiz sonucunda veri toplama araçları olan ölçeklerin tüm alt boyutlarının istatistiksel olarak anlamlı düzeyde iç tutarlılığa ve güvenilirliğe sahip olduğu belirlenmiştir. Ayrıca araştırma verilerinin normal bir dağılım sergilediği ve ölçeklerin gerekli geçerlilik katsayılarına sahip oldukları görülmüştür. Bu doğrultuda çalışmada yapısal eşitlik modellemesi, iki aşamada gerçekleştirilmiştir. İlk aşamada doğrulayıcı faktör analizi ile uyum iyiliği değerleri test edilmiş, varsayımların karşılandığı görülmüştür. İkinci aşamada ise çocukluk dönemi ihmal ve istismar puanları bağımsız, Tanrı tasavvuru puanları bağımlı, bilişsel çarpıtma ise aracı değişken olarak yapısal model ile test edilmiştir.

3.1. Bulgular

3.1.1. Çocukluk Dönemi İhmal ve İstismar, Bilişsel Çarpıtmalar ve Tanrı Tasavvuru Alt Boyutlar Düzeyinde Korelasyon Analizi

Tablo 1. Araştırma Değişkenleri Arasındaki Korelasyon Analizi

	OB	KS	Ç	U	YTG	CİST	FİST	DİST	DİH	FİH	OTT	OTTD
OB	1											
KS	,869**	1										
Ç	,795**	,820**	1									
U	,765**	,765**	,884**	1								
YTG	,836**	,829**	,820**	,820**	1							
Cİ	,526**	,433**	,431**	,415**	,534**	1						
FİST	,580**	,500**	,479**	,467**	,588**	,523**	1					
DİST	,692**	,598**	,564**	,554**	,682**	,563**	,716**	1				
DİH	,648**	,560**	,551**	,542**	,635**	,558**	,688**	,840**	1			
FİH	,554**	,467**	,455**	,463**	,555**	,538**	,655**	,729**	,830**	1		
OTT	-,602**	-,478**	-,522**	-,569**	-,601**	-,578**	-,593**	-,606**	-,623**	-,600**	1	
OTTD	,714**	,621**	,652**	,654**	,728**	,641**	,654**	,691**	,661**	,618**	-,811**	1

*p<.05, **p<.01, ***p<.001 düzeyinde anlamlı. **OB**: Olumsuz Benlik, **KS**: Kendini Suçlama, **Ç**: Çaresizlik, **U**: Umutsuzluk, **YTG**: Yaşamı Tehlikeli Görme, **CİST**: Cinsel İstismar, **FİST**: Fiziksel İstismar, **DİST**: Duygusal İstismar, **DİH**: Duygusal İhmal, **FİH**: Fiziksel İhmal, **OTT**: Olumlu Tanrı Tasavvuru, **OTTD**: Olumsuz Tanrı Tasavvuru

Araştırmada bulunan değişkenler arasındaki korelasyon katsayıları, Tablo 1'de gösterilmiştir. İhmal ve istismar ile Tanrı Tasavvuru alt boyutları arasında en yüksek ilişkiler sırasıyla şöyledir: Duygusal İstismar ile Olumsuz Tanrı Tasavvuru ($r = 0,691$, $p < .01$), Duygusal İhmal ile Olumsuz Tanrı Tasavvuru ($r = 0,661$, $p < .01$), Fiziksel İstismar ile Olumsuz Tanrı Tasavvuru ($r = 0,654$, $p < .01$), Cinsel İstismar ile Olumsuz Tanrı Tasavvuru ($r = 0,641$, $p < .01$). Bu ilişkiler, araştırma sonuçlarında bilişsel çarpıtma ile Tanrı Tasavvuru ölçekleri arasında güçlü ilişkiler olduğunu göstermektedir.

3.1.2. Değişkenlere İlişkin Doğrulayıcı Faktör Analiz Sonuçları

Tablo 2. Ölçüm Araçlarının Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Ölçüm Araçları	χ^2/sd	CFI	GFI	AGFI	RMSEA	CMIN	DF
İhmal ve İstismar	4,297	0,935	0,852	0,818	0,079	1386,678	265,p<0,001
Bilişsel Çarpıtma	3,768	0,908	0,792	0,767	0,069	3115,642	230,p<0,001
Tanrı Tasavvuru	4,893	0,936	0,824	0,786	0,095	1490,026	208,p<0,001

Çalışmada yer alan ölçüm araçlarının doğrulayıcı faktör analizi sonuçları Tablo 2’de gösterilmiştir. Model uyum iyiliği değerlerine bakıldığında, ihmal ve istismar, bilişsel çarpıtma ve Tanrı tasavvuru ölçeklerinin kabul edilebilir seviyede uyum iyiliği değerlerine sahip oldukları belirlenmiştir.

3.1.3. Aracılık Analizleri

Çocukluk dönemi ihmal ve istismar ile Tanrı tasavvuru arasındaki ilişkide bilişsel çarpıtmanın aracı etkisini belirlemek amacıyla Baron ve Kenny’nin (1986) üç aşamalı regresyon modeli kullanılmıştır.³⁶

Tablo 3. Regresyon Katsayıları, Standart Hatalar ve Anlamlılık Testleri

Yordayıcı	Model1: Bilişsel Çarpıtma			Model2: Olumlu Tanrı Tasavvuru			Model3: Olumlu Tanrı Tasavvuru		
	β	SE	P	B	SE	p	β	SE	p
ÇDİİ	0,73	0,02	<0,001	-0,758	0,08	<0,001	-0,637	0,06	<0,001
Bilişsel Çarpıtma							-0,17	0,128	<0,001

Model 1’de, çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantılarının (ÇDİİ) bilişsel çarpıtmalar (BÇ) üzerindeki pozitif ve anlamlı etkisi ($\beta=0,73$; $p<0,001$) tespit edilmiştir. Model 2’de, ÇDİİ’nin olumlu Tanrı tasavvuru (OTT) üzerindeki toplam etkisinin negatif ve anlamlı olduğu ($\beta=-0,758$; $p<0,001$) görülmüştür. Model 3’te ÇDİİ ve BÇ’nin OTT üzerindeki etkileri incelenmiş; BÇ’nin OTT üzerindeki negatif ve anlamlı etkisi ($\beta=-0,17$; $p<0,001$) ve ÇDİİ’nin OTT üzerindeki doğrudan negatif ve anlamlı etkisi ($\beta=-0,637$; $p<0,001$) doğrulanmıştır.

Tablo 4. Aracılık Etki Değerleri ve Güven Aralıkları

Bilişsel Çarpıtmanın Modele Eklenmesiyle Oluşan Aracılık Etki Değerleri	B	Ss	Alt sınır % 95 Güven Aralığı	Üst Sınır % 95 Güven Aralığı
ÇDİİ’nin Olumlu Tanrı Tasavvuru Üzerindeki Toplam Etkisi	-0,758	0,08	-0,821	-0,686
ÇDİİ’nin Olumlu Tanrı Tasavvuru Üzerindeki Doğrudan Etkisi	-0,637	0,06	-0,807	-0,490
ÇDİİ’nin Olumlu Tanrı Tasavvuru Üzerindeki Dolaylı Etkisi	-0,121	0,012	-0,217	-0,01
ÇDİİ -- > BÇ -- > OTT				

ÇDİİ puanları ile OTT puanları arasındaki ilişkide BÇ puanlarının aracılık etkisinin sağlanabilmesi için güven aralıklarının sıfır içermemesi gerekmektedir. Toplam etkinin güven aralıkları -0,821 ile -0,686, doğrudan etkinin güven aralıkları -0,807 ile -0,490, ve dolaylı etkinin güven aralıkları -0,217 ile -0,01 olarak bulunmuştur. Bu nedenle, güven aralıklarının sıfır içermemesi ve üç aşamalı regresyon analizi varsayımının karşılanmış olması, BÇ puanlarının ÇDİİ ve OTT puanları

³⁶ Reuben M. Baron-David A. Kenny, “The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations”, *Journal of Personality and Social Psychology* 51/6 (1986), 1173-1177.

arasındaki ilişkide aracı etkisinin istatistiksel olarak anlamlı olduğunu göstermektedir ($\gamma = -0,121$, $S_s = 0,012$, %95 CI [-0,217, -0,01]).

Tablo 5. Regresyon Katsayıları, Standart Hatalar ve Anlamlılık Testleri

Yordayıcı	Model1: Bilişsel Çarpıtma			Model2: Olumsuz Tanrı Tasavvuru			Model3: Olumsuz Tanrı Tasavvuru		
	B	SE	p	β	SE	p	β	SE	p
ÇDİİ Bilişsel Çarpıtma	0,73	0,02	<0,001	0,842	0,02	<0,001	0,663	0,07	<0,001
							0,25	0,080	<0,001

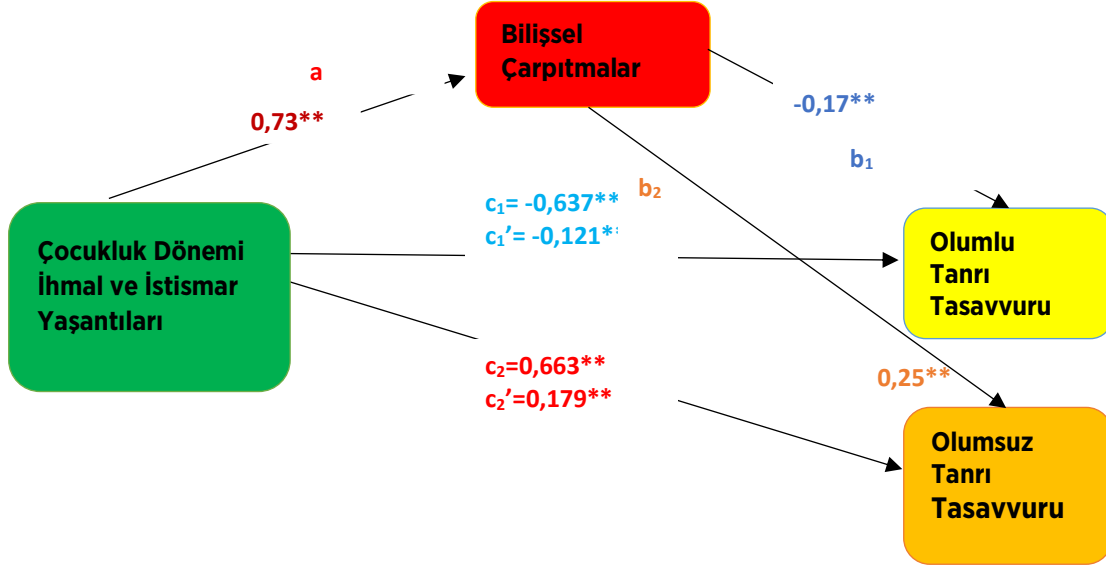
Model 1'de ÇDİİ puanlarının, bilişsel çarpıtma (BÇ) puanları üzerindeki etkisi pozitif ve anlamlı bulunmuştur ($\beta=0,73$; $p<0,001$). Model 2'de ÇDİİ puanlarının, olumsuz Tanrı tasavvuru (OTTD) üzerindeki toplam etkisi pozitif ve anlamlıdır ($\beta=0,842$; $p<0,001$). Model 3'te ÇDİİ ve BÇ puanlarının, OTTD üzerindeki birlikte etkisi incelenmiş; BÇ'nin OTTD üzerindeki pozitif ve anlamlı etkisi ($\beta=0,25$; $p<0,001$) ve ÇDİİ'nin OTTD üzerindeki doğrudan pozitif ve anlamlı etkisi ($\beta=0,663$; $p<0,001$) doğrulanmıştır.

Tablo 6. Aracılık Etki Değerleri ve Güven Aralıkları

Bilişsel Çarpıtmanın Modele Eklenmesiyle Oluşan Aracılık Etki Değerleri	B	Ss	Alt sınır % 95 Güven Aralığı	Üst Sınır % 95 Güven Aralığı
ÇDİİ'nin Olumsuz Tanrı Tasavvuru Üzerindeki Toplam Etkisi	0,842	0,02	0,786	0,895
ÇDİİ'nin Olumsuz Tanrı Tasavvuru Üzerindeki Doğrudan Etkisi	0,663	0,07	0,539	0,831
ÇDİİ'nin Olumsuz Tanrı Tasavvuru Üzerindeki Dolaylı Etkisi	0,179	0,05	0,068	0,263
ÇDİİ -- > BÇ -- > OTT				

ÇDİİ puanları ile OTTD puanları arasındaki ilişkide BÇ puanlarının aracılık etkisinin güven aralıklarının sıfır içermemesi gerekmektedir. Toplam etkinin güven aralıkları 0,786-0,895, doğrudan etkinin güven aralıkları 0,539-0,831 ve dolaylı etkinin güven aralıkları 0,068-0,263 olarak belirlenmiştir. Güven aralıklarının sıfır içermemesi ve üç aşamalı regresyon analizi varsayımının karşılanmış olması, BÇ puanlarının ÇDİİ ve OTTD puanları arasındaki ilişkide aracı etkisinin istatistiksel olarak anlamlı olduğunu göstermektedir ($\gamma = 0,179$, $S_s = 0,005$, %95 CI [0,068, 0,263]). Bu bulgular, çocukluk çağı ihmal ve istismar yaşantılarının yetişkin bireylerin Tanrı tasavvurları üzerinde bilişsel çarpıtmaların kısmi aracı rolü olduğunu göstermektedir. Buraya kadar aktarmış olduğumuz analiz sonuçları şekil 3.1. üzerinde detaylı bir şekilde gösterilmiştir.

Şekil 3.1. Çocukluk Dönemi İhmal ve İstismar Yaşantılarının, Tanrı Tasavvurları Üzerinde Bilişsel Çarpıtmaların Aracı Rolü



c_1 : ÇDİ, OTT üzerindeki doğrudan etki

c_1' : ÇDİ, OTT üzerindeki dolaylı etki

c_2 : ÇDİ, OTTD üzerindeki doğrudan etki

c_2' : ÇDİ, OTTD üzerindeki dolaylı etki

3.2. Tartışma

Çalışmanın bu bölümünde araştırma bulguları; amaç ve hipotezler doğrultusunda ve literatür çerçevesinde tartışılmıştır. Bu bağlamda öncelikle bağımsız değişkenler ile çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantıları, bilişsel çarpıtma düzeyleri ve Tanrı tasavvurları ile ilgili bulgular değerlendirilmiştir.

3.2.1. Çocukluk Dönemi İhmal ve İstismar Yaşantıları ile Tanrı Tasavvurları Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi

Analiz sonuçları, çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantılarının olumsuz Tanrı tasavvurlarıyla pozitif, olumlu Tanrı tasavvurlarıyla ise negatif yönde anlamlı ilişkiler gösterdiğini ortaya koymaktadır (Bk. Tablo 1). Bu bulgular, çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantıları ile Tanrı tasavvurları arasındaki ilişkiyi öngören hipotezleri (Bk. H_1 , H_2) desteklemektedir.

Elde edilen sonuçlar, alan yazındaki diğer araştırmalarla da uyumludur.³⁷ Örneğin Kam'ın (2018) araştırması da çocuklukta ihmal ve istismara uğramış kişilerin Tanrı'yı daha acımasız ve merhametsiz olarak görme olasılığının yüksek olduğunu göstermiştir.³⁸ Benzer şekilde Kosarkova ve arkadaşlarının (2020) 1800 kişiyle yaptığı araştırmada da, çocuklukta ihmal ve istismar yaşamış katılımcıların Tanrı'yı mutlak güç olarak tanımlama oranı daha düşük, eleştirel olarak tanımlama oranı ise daha yüksek bulunmuştur. Çalışmada ayrıca ihmal ve istismar mağduru olan katılımcıların Tanrı'yı sevgi dolu, bağışlayıcı, babacan veya adil olarak

³⁷ Taylor vd., "Child Sexual Abuse and Adult Religious Life", 865-884; Rossetti, "The Impact of Child Sexual Abuse", 1469-1480; Waldron vd., "Religiosity and Interpersonal Problems", 277-280; Alex Bierman, "The Effects of Childhood Maltreatment on Adult Religiosity and Spirituality: Rejecting God the Father Because of Abusive Fathers?", *Journal for the Scientific Study of Religion* 44/3 (2005), 349-355.

³⁸ Christopher Kam, "Integrating Divine Attachment Theory and the Enneagram to Help Clients of Abuse Heal in Their Images of Self, Others, and God", *Pastoral Psychology* 67/4 (2018), 341-355.

tanımlamaktan kaçındıkları, daha çok eleştirel ve kızgın terimlerle ifade ettikleri de gözlenmiştir.³⁹

Elde edilen araştırma sonuçları çeşitli açılardan değerlendirilebilir. İlk olarak Bağlanma Kuramına göre erken dönemde bakım veren kişilerle kurulan bağ, bireyin dünyayı ve çevresini anlamlandırmasında kritik bir rol oynayabilir ve içsel modeller oluşturabilir. Bu modeller hem olumlu hem de olumsuz öğeler içerebilir. Sevgi, ilgi, şefkat ve barınma gibi temel ihtiyaçları karşılanan bireyler kendilerini değerli ve başkalarını güvenilir görme eğilimindedir. Aksi durumda ise birey, kendini değersiz ve başkalarını güvenilmez olarak algılayabilir. Kirkpatrick, bu içsel modellerin yetişkinlikteki sosyal ilişkiler ve Tanrı ile olan ilişkide de yansıma bulabileceğini dile getirmektedir. Buna göre daha önce de ifade edildiği üzere ilişkisel hipoteze göre güvenli bağlanma yaşayan birey Tanrı'yı sevgi dolu ve koruyucu olarak görürken; olumsuz içsel modellemelere sahip olan kişilerin ise Tanrı'ya karşı negatif tutum veya tavır içerisinde olmaları beklenmektedir. Telafi hipotezine göre ise güvenli bağlanma oluşturamayan birey, Tanrı ile güvenli bir bağ kurarak eksik duygularını telafi etmeye çalışabilir. Araştırmalar, çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantılarının, Kirkpatrick'in ilişkisel tezine paralel olarak Tanrı tasavvurunu olumsuz etkilediğini göstermektedir.⁴⁰ Mevcut çalışmada da buna benzer bir durum ortaya çıkmış olabilir. Buna göre sonuç olarak ihmal ve istismar yaşantıları bireyin güvenli bağlanma süreçlerine ve içsel modellerine zarar vererek Tanrı ile olan ilişkiyi olumsuz etkilemiş olabilir.

Çocukluk döneminde ihmal ve istismar yaşamış bireylerin olumsuz Tanrı tasavvurlarına sahip olmalarında bağlanma faktörünün yanı sıra başka etmenler de etkili olmuş olabilir. Örneğin failin, kişinin güvendiği biri olması, olayın tekrarlanma sıklığı, yaşandığı yaş ve failin dini bir kurumla ilişkili olması, Tanrı tasavvurlarını şekillendirebilir. Ayrıca ihmal ve istismara uğrayan kişi, travmatik deneyimlerinde etkili olan güçlü ve otoriter baba figürünü de Tanrı ile ilişkilendirebilir.⁴¹ Bu durumda birey, Tanrı'yı babasına benzer şekilde algılayarak ona karşı kızgınlık besleyebilir. Bu çalışmada da benzer şekilde katılımcıların zihninde istismar yaşantısı, fail ve eril bir Tanrı tasavvuru arasında bağlantı kurulmuş olabilir. Tanrı'yı güçlü ve otoriter bir figür olarak algılayan katılımcılar, onu kendilerine zarar veren kişiyle ilişkilendirmiş olabilirler.⁴² Olay sırasında Tanrı'nın müdahalede bulunmadığı düşüncesi, mağdurlarda ihanete uğramışlık hissi uyandırmış ve Tanrı'yı sevgisiz bir varlık olarak görmelerine yol açmış olabilir.

Son olarak bireyin, zor zamanlarında dini çevresinden destek ve anlayış beklerken bu beklentilerinin karşılanmaması, hatta olayda suçlu hissettirilmesi ve yaşanan olumsuz deneyimin dini kaynaklarla ilişkilendirilmesi (örneğin, "dayak cennetten çıkmadır" vb. ifadeler) kişilerin dini topluluklarından uzaklaşmalarına sebep olabilir. Bu durum, kişinin dini değerlerini sorgulamasına yol açabilir. Kısacası dini cemaatle ilişkilendirilen yalnızlık ve hayal kırıklığı, zamanla bireyin dini inancını terk etmesine veya Tanrı'ya karşı soğuk bir tutum geliştirmesine neden olmuş olabilir.

Araştırmada ihmal ve istismar yaşantıları ile olumsuz Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönlü bir ilişki bulunmuş olmasına rağmen bazı çalışmalarda ihmal ve istismara maruz kalan bireylerin, bu tür deneyimlere sahip olmayanlar kadar olmasa da olumlu bir Tanrı tasavvuruna sahip

³⁹ Kosarkova vd., "Childhood Trauma and Experience in Close Relationships Are Associated with the God Image", 9.

⁴⁰ Wade Rowatt-Lee A. Kirkpatrick, "Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/4 (2002), 637-651; Lee A. Kirkpatrick-Phillip R. Shaver, "Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/3 (1990), 315-320; Kirkpatrick-Shaver, "An Attachment-Theoretical Approach", 270-272.

⁴¹ Diana M. Elliott, "The Impact of Christian Faith on the Prevalence and Sequelae of Sexual Abuse", *Journal of Interpersonal Violence* 9/1 (1994), 95-105.

⁴² Kane vd., "Perceptions of God by Survivors of Childhood Sexual Abuse", 228-231.

olabileceği de belirtilmektedir.⁴³ Mevcut araştırmanın aksine sayıca çok az da olsa ortaya çıkan bu tür araştırma sonuçları farklı açılardan yorumlanabilir. İlk olarak Kirkpatrick'ın ikinci hipotezine göre ihmal ve istismar yaşantıları sonrasında bireyler, sahip oldukları dini inançlarını geleceğe yönelik umut, iyimserlik, sosyal destek ve kontrol hissi elde etmek için bir telafi mekanizması olarak kullanabilirler. Kısacası bu süreçte Tanrı, yıkılan anlam dünyasını yeniden inşa etmede yardımcı bir rol oynayabilir.⁴⁴ Bunun yanı sıra ihmal ve istismar deneyimleri her zaman güvendiği kişiler tarafından olmayabilir. Bazen tanıdık olmayan kişiler de bu tür olumsuz davranışlarda bulunabilir (cinsel istismar gibi). Bu durumda ailenin mağdurun yanında durması ve güvenli bağ kurması, olumsuz Tanrı tasavvurlarının oluşmasını önlemeye yardımcı olabilir. Üçüncü bir açıklama olarak; ihmal ve istismar yaşayan kişiler, insanlara karşı güven sorunu yaşayabilir ve toplumdaki izole olabilirler. Ancak bazı durumlarda mağdurlar, başa çıkma yöntemi olarak manevi açıdan güçlü gördükleri kişilere sığınmayı tercih edebilirler. İşte bu gibi durumlarda istismar deneyimlerinin ardından dini toplulukların, mağdurlara destek olması ve onları kınamaması, Tanrı'ya ve dini inançlara olan bağlılığı artırabilir.

3.2.2. Çocukluk Dönemi İhmal ve İstismar Yaşantıları ile Bilişsel Çarpıtma Düzeyleri Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi

Araştırma sonuçlarına göre çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantıları ile bilişsel çarpıtmalar arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki bulunduğu tespit edilmiştir (Bk. Tablo 1). Analizler sonucunda çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantıları ile bilişsel çarpıtmalar arasındaki pozitif yönlü ilişkiye dair bahsi geçen hipotez doğrulanmıştır (Bk. H₃).

Elde edilen bulgular, literatürdeki diğer çalışmalarla da tutarlıdır.⁴⁵ Cox'un (2014) 2498 katılımcıyla yaptığı araştırmada, dört veya daha fazla ihmal/istismara maruz kalan bireylerin, iki veya daha az ihmal/istismar durumu yaşayanlara kıyasla daha yüksek düzeyde bilişsel çarpıtmalar sergilediği görülmüştür. Özellikle bu bireylerin, kendini suçlama ve insanları güvenilmez ve tehlikeli olarak görme eğilimleri daha yüksektir. Ayrıca cinsel istismar geçmişi olan kişilerin, yaşamı tehlikeli algılama düzeylerinin daha yüksek olduğu belirlenmiştir.⁴⁶ Whiteman'ın (2019) travma geçmişi olan 971 kişiyle yaptığı çalışmada da benzer şekilde, ihmal ve istismar yaşantıları ile en güçlü ilişkinin olumsuz benlik algısı arasında olduğu tespit edilmiştir.⁴⁷

Mevcut çalışma ve ilgili araştırmalar, çocukluk dönemi ihmal ve istismarın bilişsel çarpıtmalarla pozitif ilişkisinin çeşitli sebeplerine ışık tutmaktadır. İlk olarak tekrarlayan travmatik deneyimler, geleceğe dair umutsuzluğu artırarak bu duyguyu pekiştirebilir. İkinci olarak, yeterli ilgi görmeyen çocuklar, kendilerini değersiz hissedebilir ve olumsuz benlik algısı geliştirebilir. Nitekim sürekli eleştirilen çocuklar da kendi değerini sorgulayarak benzer bir çarpıtma yaşayabilir. Üçüncü olarak, sürekli tekrarlayan ihmal ve istismar, bireyde çaresizlik hissi yaratabilir. Bu durum, bireyin kendini güçsüz hissetmesine ve gelecekte de çaresizlik duygusunu pekiştirmesine yol açabilir. Dördüncü olarak, istismara uğrayan çocuklar, kendilerini kurban olarak görüp suçluluk duygusu

⁴³ Cynthia Doxey vd., "The Influence of Religion on Victims of Childhood Sexual Abuse", *The International Journal for the Psychology of Religion* 7/3 (1997), 179-186.

⁴⁴ Kirkpatrick-Shaver, "An Attachment-Theoretical Approach", 270-272.

⁴⁵ Mary McGrath vd., "New Measures of Defensiveness, Empathy, and Cognitive Distortions for Sexual Offenders Against Children", *Sexual Abuse: A Journal of Research and Treatment* 10/1 (1998), 25-36; Henrietta H. Filipas-Sarah E. Ullman, "Child Sexual Abuse, Coping Responses, Self-Blame, Posttraumatic Stress Disorder, and Adult Sexual Revictimization", *Journal of Interpersonal Violence* 21/5 (2006), 652-672.

⁴⁶ Keith S. Cox vd., "Prevalence and Correlates of Posttrauma Distorted Beliefs: Evaluating Dsm-5 Ptsd Expanded Cognitive Symptoms in a National Sample", *Journal of Traumatic Stress* 27/3 (2014), 299-306.

⁴⁷ Sarah E. Whiteman vd., "Trauma Type and Suicidal Ideation: The Mediating Effect of Cognitive Distortions", *Traumatology* 25/4 (2019), 262-268.

geliştirebilir. Yetişkinlerin suçlayıcı tutumları bu duyguyu daha da tetikleyebilir. Son olarak ihmal ve istismarın yakın çevreden bir fail tarafından gerçekleşmesi, dünyayı tehditkâr bir yer olarak algılamalarına neden olabilir. Bu algı, bireyin sürekli bir tehlike hissi yaşamasına ve gelecekte de benzer duyguları deneyimleme korkusunu artırabilir. Saymış olduğumuz bütün bu etkenler, mevcut araştırma sonucunun ortaya çıkmasında da etkili olmuş olabilir.

3.2.3. Bilişsel Çarpıtma Düzeyleri ile Tanrı Tasavvurları Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi

Araştırma bulgularına göre bilişsel çarpıtmalar ile olumsuz Tanrı tasavvurları arasında pozitif; olumlu Tanrı tasavvurları arasında ise negatif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur (Bk. Tablo 1). Yapılan analizler, bilişsel çarpıtmalar ile olumlu Tanrı tasavvurları arasında negatif; olumsuz Tanrı tasavvurları arasında ise pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu ile ilgili hipotezleri desteklemiştir (Bk. H₄, H₅).

Elde edilen bulgular, diğer çalışmalardaki verilerle benzerlik göstermektedir. Örneğin Koç'un (2011) 18-33 yaş arası katılımcılarla yaptığı çalışmada, benlik saygısı ve kişiler arası memnuniyet düzeyi arttıkça olumlu Tanrı tasavvuru skorlarının yükseldiği, buna karşın olumsuz Tanrı tasavvuru puanlarının azaldığı gözlenmiştir.⁴⁸ Yapıcı (2013) tarafından yapılan çalışmada da öz saygı, umut düzeyi ve Tanrı'nın varlığını derinden hissetme arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Buna göre katılımcılar, kendilerini Allah'a yakın hissettikçe öz saygı ve umut düzeylerinde de artış görülmüştür.⁴⁹ Benzer şekilde Atlıoğlu'nun (2022) çalışmasında ise bilişsel çarpıtma düzeyi arttıkça olumsuz Tanrı tasavvuru puanlarının da arttığı belirlenmiştir. Ayrıca mevcut çalışma bulguları (Bk. Tablo: 3.1) ile paralel olarak olumsuz Tanrı tasavvurları ile bilişsel çarpıtmalar arasındaki en yüksek korelasyonun, yaşamı tehlikeli olarak algılama, umutsuzluk, çaresizlik ve olumsuz benlik algısı alt boyutlarında ortaya çıktığı görülmüştür.⁵⁰

Bilişsel çarpıtmalar ile olumsuz Tanrı tasavvurları arasındaki güçlü ilişki, BDT teorisyenlerinin öne sürdüğü yaşantıları bilişsel şemalarla uyumlu hale getirme ve şema değişimi hipotezlerinin ötesinde çeşitli şekillerde yorumlanabilir. İlk olarak bilişsel çarpıtmalar kişinin, olumsuz düşüncelerine ve deneyimlerine odaklanmasını artırarak, Tanrı'nın olumsuz niteliklerini ve eylemlerini daha fazla dikkate almasına yol açabilir. Örneğin kişi yaşadığı bir başarısızlığı, Tanrı'nın ilgisizliğinin bir kanıtı olarak yorumlayabilir veya olumlu deneyimleri göz ardı ederek Tanrı hakkında olumsuz bir algı geliştirebilir. İkinci olarak bilişsel çarpıtmalar, dini metinleri ve deneyimleri yanlış yorumlamaya neden olabilir, bu da Tanrı'ya dair çarpıtılmış bir imaj oluşturabilir. Örneğin sadece cezalandırma ile ilgili pasajlara odaklanarak Tanrı'yı sadece ceza veren bir varlık olarak görebilir. Son olarak bilişsel çarpıtmalar, kişiler arası ilişkilerde olumsuz etkiler yaratabilir ve bu olumsuzluklar zamanla bireyin Tanrı ile olan ilişkisine de yansiyabilir.

3.2.4. Çocukluk Dönemi İhmal ve İstismar Yaşantıları ile Tanrı Tasavvurları Arasındaki İlişkide Bilişsel Çarpıtmaların Aracılık Rolü Analizine İlişkin Bulguların Değerlendirilmesi

Analiz sonuçlarına göre çocukluk döneminde yaşanan ihmal ve istismarın olumsuz Tanrı tasavvuru üzerindeki etkisinde bilişsel çarpıtmaların kısmi aracı rol oynadığı belirlenmiştir (Bk. Tablo 6). Ayrıca bu deneyimlerin, olumlu Tanrı tasavvuru üzerindeki etkisinde de bilişsel çarpıtmaların kısmi aracı rolü olduğu gözlemlenmiştir (Bk. Tablo 4). Dolayısıyla çocukluk dönemi

⁴⁸ Ayşe Koç, *Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru, Benlik Algısı ve Öfke Yaşantısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 74-77.

⁴⁹ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din-Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Yayınları, 2013), 274.

⁵⁰ Gülsüm Nur Atlıoğlu, *Allah Algısı ve Bilişsel Çarpıtmalar İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 77-78.

ihmal ve istismar yaşantılarının hem olumlu hem de olumsuz Tanrı tasavvurlarının oluşumunda bilişsel çarpıtmaların aracı rol oynadığı ile ilgili hipotezler desteklenmiştir (Bk. H₆, H₇).

Bu araştırmada elde edilen bulgular, alan yazında yapılan diğer birçok araştırma ile benzerlik göstermektedir. Örneğin, Doxey'in (1997) araştırmasında istismara maruz kalan katılımcıların depresyon, düşük öz saygı ve güven sorunları yaşama eğiliminde daha yüksek oldukları görülmüştür. Ayrıca bu bireylerde ruh sağlığı sorunlarına ek olarak dini yaşamda da bozulmalar gözlenmiştir.⁵¹ Benzer şekilde Gall ve arkadaşlarının (2007) çalışması, çocukluk dönemi cinsel istismar mağduru 101 yetişkin katılımcı üzerinde Tanrı ile ilişki ve depresif ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Araştırma, Tanrı'ya yakınlık ve olumlu Tanrı tasavvuru ile depresif semptomların azalması arasında pozitif bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Yapılan yapısal eşitlik modeline göre iyiliksever bir Tanrı tasavvurunun umut ve özsaygı ile olumlu ilişkili olduğu bulunmuştur. Ayrıca çaresizlik, kaygı ve umutsuzluk gibi depresif duyguların ise bu ilişkilerde negatif bir aracı rol oynadığı belirtilmiştir. Son olarak bozulmuş şemaların, artmasıyla iyiliksever Tanrı tasavvurunun azaldığı gözlemlenmiştir.⁵² Ter Kuile ve Ehring'in (2014) araştırması da 18 yaş üstü 293 katılımcıyla yürütülmüş ve çocukluk dönemi istismar yaşantıları ile yetişkinlik dönemi dindarlık arasındaki ilişkiyi ele almıştır. Buna göre çalışmada çoğu katılımcının, cinsel ve duygusal istismara maruz kaldığı belirlenmiştir (n=167). Araştırmada elde edilen bulgular, istismara uğrayan katılımcıların olumsuz dünya algısı ile dini inanç veya faaliyetlerde azalma arasında pozitif bir ilişki olduğunu göstermektedir. Çalışmada ayrıca istismar yaşantılarına maruz kalan katılımcıların, diğerlerine göre Tanrı tarafından cezalandırılma inancının daha güçlü olduğu da gözlenmiştir.⁵³

Tanrı tasavvuru üzerine yapılan araştırmalar, bireyin erken dönemdeki sosyal etkileşimlerden oluşturduğu temel inançlar veya şemaların, günlük yaşam olaylarını değerlendirme sürecinde önemli bir rol oynadığını göstermektedir.⁵⁴ BDT Kuramı'na göre, travmatik olaylar, temel inançları zedeleyerek bireyin bilişsel yapısındaki çarpıtmaların artmasına yol açabilir.⁵⁵ Dahası bu durum, bireyin yaşadığı olayları mevcut bilişsel kalıplarına uygun bir şekilde değerlendirmeye çalışmasına ya da önceki inançlarıyla uyumadığını fark ederek yeni bir bilişsel model (şema değişimi) oluşturmasına neden olabilir.⁵⁶ Bu süreçler, bilişsel çarpıtmaları yoğun olan bireylerde olumsuz Tanrı tasavvurlarının gelişmesini tetikleyebilir. Bu durum, bireyin Tanrı'yı olumsuz niteliklerle ilişkilendirmesine ve dini inançlarını sorgulamasına yol açabilir.⁵⁷ Nitekim Hökelekli'nin (1996) de belirttiği üzere, bireyin bilişsel yapısında Allah, merhametli ve koruyucu bir varlık olarak yer alıyorsa, ihmal ve istismar gibi çaresizlik anlarında yapılan yardım taleplerinin cevapsız kalması, bireyde hayal kırıklığı ve hatta isyana neden olabilir.⁵⁸

Küçük yaşta ihmal ve istismara maruz kalan bir kişi, yaşamını kontrol edemediğini hissedebilir. Bu durum, Tanrı'nın da yaşam üzerindeki gücünü sorgulamasına neden olabilir. İlk başlarda Tanrı'nın müdahale edeceğine inanan kişi, süregelen acılar karşısında bu inancını kaybederek

⁵¹ Doxey vd., "The Influence of Religion on Victims of Childhood", 179-186.

⁵² Terry Lynn Gall vd., "Spirituality and the Current Adjustment of Adult Survivors of Childhood Sexual Abuse", *Journal for the Scientific Study of Religion* 46/1 (2007), 101-107.

⁵³ Hagar Ter Kuile-Thomas Ehring, "Predictors of Changes in Religiosity After Trauma: Trauma, Religiosity, and Posttraumatic Stress Disorder", *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 6 (2014), 353-360.

⁵⁴ Hızır Hacikeleşoğlu, "Pozitif Şemalar ile Tanrı Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2023), 73-80.

⁵⁵ Beck vd., *Cognitive Therapy of Personality Disorders*, 173-180.

⁵⁶ McIntosh, "Religion-as-Schema", 1-16.

⁵⁷ Janoff-Bulman, "Assumptive Worlds and the Stress of Traumatic Events", 113-136; McIntosh, "Religion-as-Schema", 3-10.

⁵⁸ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 222-223.

öfke ve çaresizlik duygularıyla karşılaşabilir. Nitekim mevcut analizler de (Bk. Tablo 1) ihmal ve istismar yaşantılarının artmasıyla birlikte çaresizlik ve umutsuzluk düzeylerinin yükseldiğini ve bu durumun, olumsuz Tanrı tasavvuru ile ilişkili olduğunu göstermektedir.

İhmal ve istismar, çocuklarda utanç, suçluluk ve yetersizlik duygularının artmasına yol açabilir. Bu duygular, benlik saygısının azalmasına ve çocukların kendilerini değersiz hissetmelerine neden olabilir.⁵⁹ Örneğin babası tarafından terk edilen bir çocuk, kendisini sevilmeyen ve değersiz bir birey olarak algılayabilir. Bu algı, çocuğun Tanrı'nın da kendisini sevmediğine ve değer vermediğine inanmasına neden olabilir. Araştırmada da buna benzer bir durum meydana gelmiş olabilir. Nitekim yapılan analizlerde ihmal ve istismar yaşantıları arttıkça katılımcıların olumsuz benlik algısı skorlarının yükseldiği gözlenmiştir (Bk. Tablo 1). Ayrıca diğer analizlerde olumsuz Tanrı tasavvurları ile bilişsel çarpıtmalar arasında özellikle olumsuz benlik algısı alt boyutu arasında güçlü ilişkiler de bulunmuştur.

İhmal ve istismar yaşantıları, çocukların güven duygusunu sarsabilir ve yetişkinlere karşı güvensizlik geliştirmelerine neden olabilir.⁶⁰ Bu durum, onların Tanrı'nın koruyucu ve ihtiyaçlarını karşılayıcı olduğuna dair inançlarını da zedeleyebilir. Örneğin sürekli şiddet gören bir çocuk, dünyanın tehlikelerle dolu olduğunu düşünebilir ve yetişkinlere olan güvenini kaybedebilir. Bu kişi, zamanla yaşadığı acılardan Tanrı'ya da sorumlu tutarak, Tanrı'nın kendisine zarar vermek istediğine dair bir inanç geliştirebilir. Bu düşünce, çocuğun dini inançlarını sorgulamasına ve Tanrı'ya olan güvenini kaybetmesine yol açabilir. Nitekim araştırmada da (Bk. Tablo 1) ihmal ve istismar yaşantılarının artmasıyla birlikte katılımcıların dünyayı tehlikeli görmeye yönelik düşüncelerinin arttığı ve bu durumda yaşamı tehlikeli görmeye yönelik algıları ile Tanrı tasavvurları arasında belirgin ilişkiler bulunduğu görülmüştür.

Çocukluk döneminde yaşanan ihmal ve istismar, bazı bireylerde derin suçluluk hissi oluşturabilir.⁶¹ Bu durumda kişiler, Tanrı'ya da kendilerine acı veren veya cezalandırıcı bir varlık olarak algılayabilirler. Örneğin çocukluk döneminde istismara maruz kalan bir birey, sürekli olarak kendini suçlu hissedebilir. Bu yoğun suçluluk duygusu, bireyin istismar eden ebeveynlerinden Tanrı'ya yönelik bir aktarım yapmasına yol açabilir. Bu aktarım, kişinin yaşadığı zorlukları Tanrı'nın öfkesinin bir sonucu olarak yorumlamasına ve dolayısıyla Tanrı'ya ve dini inançlarına olan güvenini sarsmasına neden olabilir. Nitekim yapılan analizler de ihmal ve istismar yaşantılarının kendini suçlama düzeyiyle anlamlı bir ilişki taşıdığını ortaya koymuştur. Ayrıca kendini suçlama ile olumsuz Tanrı tasavvuru arasında pozitif, olumlu Tanrı tasavvuru ile ise negatif bir ilişki olduğu tespit edilmiştir (Bk. Tablo 1).

Sonuç

Araştırmada temel değişkenler arasındaki ilişkiler ve yapısal eşitlik modeli analizleri incelenmiştir. Yapılan analizler sonucunda elde edilen bulgular şu şekildedir:

Çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantıları ile Tanrı tasavvurları arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmada, her iki ölçeğin alt boyutları da dikkate alınmıştır. Yapılan korelasyon analizleri sonucunda, ihmal ve istismar yaşantıları ile olumlu Tanrı tasavvurları arasında negatif, olumsuz Tanrı tasavvurları arasında ise pozitif yönde anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Bu bulgulara göre

⁵⁹ Filipas-Ullman, "Child Sexual Abuse, Coping Responses, Self-Blame", 652-672.

⁶⁰ Kane vd., "Perceptions of God by Survivors of Childhood Sexual Abuse", 228-230.

⁶¹ Ferdi Kırac, "The Mediating Role of Self-Esteem in the Relationship Between Childhood Maltreatment and God Image Among Turkish Muslims", *Archive for the Psychology of Religion* 43/3 (2021), 297-316.

katılımcıların ihmal ve istismar yaşantıları arttıkça olumlu Tanrı tasavvuru skorları azalırken; olumsuz Tanrı tasavvuru puanlarında ise artış gözlemlenmiştir.

Bilişsel çarpıtmaların tüm alt boyutları ile olumlu Tanrı tasavvuru arasında negatif, olumsuz Tanrı tasavvuru arasında ise pozitif yönde anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Bu bağlamda katılımcıların bilişsel çarpıtma düzeyleri arttıkça olumlu Tanrı tasavvuru puanları azalırken; olumsuz Tanrı tasavvuru skorlarında artış görülmüştür.

Çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantılarının tüm alt boyutları ile bilişsel çarpıtmaların tüm alt boyutları arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler saptanmıştır. Bu bulgulara göre ihmal ve istismar yaşantıları arttıkça bilişsel çarpıtma düzeylerinde de artış gözlenmiştir.

Yapılan doğrulayıcı faktör analizleri, her bir ölçüm aracının geçerliliğini destekleyecek uygunluk değerlerini göstermiştir, bu da kullanılan ölçüm araçlarının araştırmacının örnekleminde geçerli olduğunu doğrulamaktadır. Analiz sonuçlarına göre çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantıları ile olumsuz Tanrı tasavvuru arasında bilişsel çarpıtmaların kısmi aracı rolü olduğu bulunmuştur. Bu bağlamda ihmal ve istismar yaşantıları olumsuz Tanrı tasavvuru ile direkt ilişkili olduğu gibi bilişsel çarpıtmalar aracılığıyla da dolaylı bir ilişki içindedir. Benzer şekilde çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantıları ile olumlu Tanrı tasavvuru arasında da bilişsel çarpıtmaların kısmi aracı rolü bulunmaktadır. Yani ihmal ve istismar yaşantıları olumlu Tanrı tasavvuru ile doğrudan ilişkili olduğu gibi bu ilişki bilişsel çarpıtmalar aracılığıyla da etkileşim göstermektedir.

Mevcut araştırma bulgularından yola çıkarak, konuyla ilgili uzmanlar, toplumun tüm kesimlerine ve gelecekte yapılacak çalışmalara yönelik şu önerilerde bulunabilir:

Çocukluk döneminde yaşanan ihmal ve istismarın bilişsel çarpıtmalar ve negatif ruh sağlığı belirtileriyle ilişkili olduğu gösterilmiştir. Ancak bazı durumlarda bu deneyimlere sahip bireylerin, olumlu bir din ve Tanrı tasavvuruyla stresli durumları aşarak daha sağlıklı bir psikososyal yaşam sürdürdükleri görülmektedir. Uluslararası literatürde de belirtildiği gibi ihmal ve istismar yaşayan kişilere yönelik terapötik faaliyetlere dini inancın dahil edilmesi yaygın bir uygulamadır. Bu bağlamda uzman manevi danışmanlar tarafından bireylerin dini ve manevi inançlarına yönelik olumsuz tutumlarının düzeltilmesi, travmanın meydana getirdiği yaraların iyileştirilmesinde önemli bir destek mekanizması olabilir.

İhmal ve istismar yaşayan kişilerin baş etme sürecinde zarar gören Tanrı tasavvurunun onarılmasıyla dini inancın aktif bir şekilde kullanılması mümkündür. Bu amaçla yurtdışındaki pratiklerin yanı sıra ülkemizde de bilişsel davranışçı terapi konusunda uzmanlaşmış profesyoneller ve manevi danışmanlar tarafından ortak manevi danışmanlık programları geliştirilebilir.

İhmal ve istismar yaşantılarına sahip olan kişilerin dini pratiklerinde meydana gelen değişimleri ve manevi danışmanlardan beklentilerine odaklanan nitel ve karma yöntemli araştırmaların yanı sıra boylamsal çalışmalar da önem arz etmektedir. Çocukluk dönemi ihmal ve istismar konularında daha etkili çözümler bulabilmek için din psikolojisi alanında yapılacak araştırmaların yanı sıra çok disiplinli bir yaklaşımın benimsenmesi gerekmektedir. Bu çerçevede sosyal hizmet çalışanları, çocuk polisleri, eğitimciler, hukukçular, sağlık personeli, pedagoglar ve adli bilim uzmanları ile din psikolojisi uzmanlarının ortak çalışmalar yürütmesi önem taşımaktadır.

Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, çocukluk dönemi ihmal ve istismarına yönelik bilinçlendirme çalışmalarını artırmak amacıyla yeni çalıştaylar ve kongreler düzenlemelidir. Bu platformlar,

farklı uzmanlık alanlarından katılımcıların bir araya gelerek yeni çözüm önerilerini paylaşmasına ve bilimsel araştırmaların ilerlemesine katkı sağlayabilir.

Kaynakça

- Aktan, Z. Deniz (ed.). *Çocukluk Çağı Travmasının Yansımaları-Tüm Renklerini Kaybetmiş Gökkuşluğu Hikayeleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Basım, 2020.
- American Psychiatric Association (ed.). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-IV*. Washington DC, 4. ed., 7. print., 1998.
- Atlıoğlu, Gülsüm Nur. *Allah Algısı ve Bilişsel Çarpıtmalar İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Bakır, Elif-Kapucu, Sevgisun. "Çocuk İhmali ve İstismarının Türkiye'de Yapılan Araştırmalara Yansıması: Bir Literatür İncelemesi". *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 13-24.
- Baron, Reuben M.-Kenny, David A. "The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations". *Journal of Personality and Social Psychology* 51/6 (1986), 1173-1182. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.51.6.1173>
- Beck, Aaron T. vd. *Cognitive Therapy of Personality Disorders*. New York: Guilford Press, 2nd ed., 2004.
- Bierman, Alex. "The Effects of Childhood Maltreatment on Adult Religiosity and Spirituality: Rejecting God the Father Because of Abusive Fathers?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 44/3 (2005), 349-359. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2005.00290.x>
- Bowlby, John. *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*. New York: Basic Books, 1988.
- Bowlby, John. *Attachment and Loss: Separation, Anxiety and Anger*. New York: Basic Books, Reprint., 1973.
- Committee on Child Abuse and Neglect. "Guidelines for the Evaluation of Sexual Abuse of Children". *Pediatrics* 87/2 (1991), 254-260. <https://doi.org/10.1542/peds.87.2.254>
- Coşkun, Recai vd. *Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri: SPSS uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 7. Basım, 2012.
- Cox, Keith S. vd. "Prevalence and Correlates of Posttrauma Distorted Beliefs: Evaluating Dsm-5 Ptsd Expanded Cognitive Symptoms in a National Sample". *Journal of Traumatic Stress* 27/3 (2014), 299-306. <https://doi.org/10.1002/jts.21925>
- Doxey, Cynthia vd. "The Influence of Religion on Victims of Childhood Sexual Abuse". *The International Journal for the Psychology of Religion* 7/3 (1997), 179-186. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0703_6
- Elliott, Diana M. "The Impact of Christian Faith on the Prevalence and Sequelae of Sexual Abuse". *Journal of Interpersonal Violence* 9/1 (1994), 95-108. <https://doi.org/10.1177/088626094009001006>
- Filipas, Henrietta H.-Ullman, Sarah E. "Child Sexual Abuse, Coping Responses, Self-Blame, Posttraumatic Stress Disorder, and Adult Sexual Revictimization". *Journal of Interpersonal Violence* 21/5 (2006), 652-672. <https://doi.org/10.1177/0886260506286879>
- Freud, Sigmund. "Some Reflections on Schoolboy Psychology". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 239-244.
- Gall, Terry Lynn vd. "Spirituality and the Current Adjustment of Adult Survivors of Childhood Sexual Abuse". *Journal for the Scientific Study of Religion* 46/1 (2007), 101-117. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2007.00343.x>
- Güler, Özlem. "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 123-133. https://doi.org/10.1501/İlhak_0000000932
- Hacıkeleşoğlu, Hızır. "Pozitif Şemalar ile Tanrı Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2023), 73-102. <https://doi.org/10.14395/hid.1248630>
- Hayta, Akif. *Bağlanma Kuramı ile Allah Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- İBÇHM, İstanbul Barosu Çocuk Hakları Merkezi. *Mağdur ve Suça Sürüklenen Çocuklara İlişkin 2014-2019 Raporu*. İstanbul: İstanbul Barosu, 2020. <https://www.istanbulbarosu.org.tr/files/docs/maduravesucasuruklenencocuklar2014-2019.pdf>
- Janoff-Bulman, Ronnie. "Assumptive Worlds and the Stress of Traumatic Events: Applications of the Schema Construct". *Social Cognition* 7/2 (1989), 113-136. <https://doi.org/10.1521/soco.1989.7.2.113>

- Kam, Christopher. "Integrating Divine Attachment Theory and the Enneagram to Help Clients of Abuse Heal in Their Images of Self, Others, and God". *Pastoral Psychology* 67/4 (2018), 341-356. <https://doi.org/10.1007/s11089-018-0817-1>
- Kane, Donna vd. "Perceptions of God by Survivors of Childhood Sexual Abuse: An Exploratory Study in an Underresearched Area". *Journal of Psychology and Theology* 21/3 (1993), 228-237. <https://doi.org/10.1177/009164719302100306>
- Kara, Bülent vd. "Çocuk İstismarı". *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi* 47/2 (2004), 140-151.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 15. Basım, 2015.
- Kempe, C. Henry vd. "The Battered-Child Syndrome". *Child Abuse & Neglect* 9/2 (1985), 143-154. [https://doi.org/10.1016/0145-2134\(85\)90005-5](https://doi.org/10.1016/0145-2134(85)90005-5)
- Kıraç, Ferdi. "The Mediating Role of Self-Esteem in the Relationship Between Childhood Maltreatment and God Image Among Turkish Muslims". *Archive for the Psychology of Religion* 43/3 (2021), 297-316. <https://doi.org/10.1177/00846724211047274>
- Kim, Jungmeen-Cicchetti, Dante. "Longitudinal Trajectories of Self-System Processes and Depressive Symptoms Among Maltreated and Nonmaltreated Children". *Child Development* 77/3 (2006), 624-639. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2006.00894.x>
- Kirkpatrick, Lee A.-Shaver, Philip R. "An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief". *Personality and Social Psychology Bulletin* 18/3 (1992), 266-275. <https://doi.org/10.1177/0146167292183002>
- Kirkpatrick, Lee A.-Shaver, Phillip R. "Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/3 (1990), 315-334. <https://doi.org/10.2307/1386461>
- Koç, Ayşe. *Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru, Benlik Algısı ve Öfke Yaşantısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kosarkova, Alice vd. "Anxiety and Avoidance in Adults and Childhood Trauma Are Associated with Negative Religious Coping". *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17/14 (2020), 5147. <https://doi.org/10.3390/ijerph17145147>
- Kosarkova, Alice vd. "Childhood Trauma and Experience in Close Relationships Are Associated with the God Image: Does Religiosity Make a Difference?" *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17/23 (2020), 8841. <https://doi.org/10.3390/ijerph17238841>
- Lawrence, Richard T. "Measuring the Image of God: The God Image Inventory and the God Image Scales". *Journal of Psychology and Theology* 25/2 (1997), 214-226. <https://doi.org/10.1177/009164719702500206>
- Lawrence, Richard Thomas. *The God Image Inventory: The Development, Validation and Standardization of a Psychometric Instrument for Research, Pastoral and Clinical Use in Measuring the Image of God*. Ann Arbor, United States: The Catholic University of America, Ph.D., 1991.
- McGrath, Mary vd. "New Measures of Defensiveness, Empathy, and Cognitive Distortions for Sexual Offenders Against Children". *Sexual Abuse: A Journal of Research and Treatment* 10/1 (1998), 25-36. <https://doi.org/10.1023/A:1022102530815>
- McIntosh, Daniel N. "Religion-as-Schema, with Implications for the Relation Between Religion and Coping". *The International Journal for the Psychology of Religion* 5/1 (1995), 1-16. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0501_1
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Mian, Marcellina-Fürniss, Tilman. *Preventing Child Maltreatment: A Guide to Taking Action and Generating Evidence*. çev. Gökçe Ergin Rempfler. ABD: World Health Organization, 2006.
- Murray-Swank, Nichole A.-Pargament, Kenneth I. "God, Where Are You?: Evaluating a Spiritually-Integrated Intervention for Sexual Abuse". *Mental Health, Religion & Culture* 8/3 (2005), 191-203. <https://doi.org/10.1080/13694670500138866>
- National Research Council. *New Directions in Child Abuse and Neglect Research*. ed. Anne C. vd. Washington: National Academies Press, 2014. <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK195985/>

- Özerk, Halis-Derebagçe, Gözde Ece. "Türkiye de 1995-2020 Yılları Arasında Çocuk İstismarını Önleme Programlarına İlişkin Gerçekleştirilen Çalışmaların İncelenmesi ve Değerlendirilmesi". *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi* 4/7 (2021), 651-670. <https://doi.org/10.26677/TR1010.2021.791>
- Polat, Oğuz. "Şiddet". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22/1 (2017), 15-34.
- Reinert, Duane F.-Edwards, Carla E. "Attachment Theory, Childhood Mistreatment, and Religiosity". *Psychology of Religion and Spirituality* 1 (2009), 25-34. <https://doi.org/10.1037/a0014894>
- Rossetti, Stephen J. "The Impact of Child Sexual Abuse on Attitudes Toward God and the Catholic Church". *Child Abuse & Neglect* 19/12 (1995), 1469-1481. [https://doi.org/10.1016/0145-2134\(95\)00100-1](https://doi.org/10.1016/0145-2134(95)00100-1)
- Rowatt, Wade-Kirkpatrick, Lee A. "Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs". *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/4 (2002), 637-651. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.00143>
- Sert Ağır, Meral-Yavuzer, Haluk. "Bilişsel Çarpıtma Ölçeğinin Türkçe Formunun Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması". *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 12/26 (2018), 175-198. <https://doi.org/10.29329/mjer.2018.172.10>
- Shah, Syed M. vd. "Child Maltreatment and Neglect in the United Arab Emirates and Relationship with Low Self-Esteem and Symptoms of Depression". *International Review of Psychiatry* 33/3 (2021), 326-336. <https://doi.org/10.1080/09540261.2021.1895086>
- Stoltenborgh, Marije vd. "The Neglect of Child Neglect: A Meta-Analytic Review of the Prevalence of Neglect". *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 48/3 (2013), 345-355. <https://doi.org/10.1007/s00127-012-0549-y>
- Şar, Vedat vd. "Çocukluk Çağı Ruhsal Travma Ölçeğinin Türkçe Uyarlamasının Geçerlilik ve Güvenilirliği". *Türkiye Klinikleri Tıp Bilimleri Dergisi* 32/4 (2012), 1054-1063.
- Taylor, Ketan vd. "Child Sexual Abuse and Adult Religious Life: Challenges of Theory and Method". *Journal of Child Sexual Abuse* 23/8 (2014), 865-884. <https://doi.org/10.1080/10538712.2014.960633>
- Teicher, Martin H. vd. "The Effects of Childhood Maltreatment on Brain Structure, Function and Connectivity". *Nature Reviews Neuroscience* 17/10 (2016), 652-666. <https://doi.org/10.1038/nrn.2016.111>
- Ter Kuile, Hagar-Ehring, Thomas. "Predictors of Changes in Religiosity After Trauma: Trauma, Religiosity, and Posttraumatic Stress Disorder". *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 6 (2014), 353-360. <https://doi.org/10.1037/a0034880>
- Tıraşçı, Yaşar-Gören, Süleyman. "Çocuk İstismarı ve İhmal". *Dicle Tıp Dergisi* 34/1 (2007), 70-74.
- Topçu, Sedat. *Cinsel İstismar: Çocukların ve Gençlerin Cinsel İstismarı, Pedofili, Ensest, Engellilerin Cinsel İstismarı, İnternet Yoluyla Cinsel İstismar*. Ankara: Phoenix, 2009.
- Turhan, Ebru vd. "Birinci Basamakta Çocuk İstismarı ve Önlenmesi". *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi* 15/9 (2006), 153-157.
- UNİCEF, United Nations International Children's Emergency Fund. "Unicef: Şiddet ile Disiplin, Cinsel İstismar ve Cinayetler Tüm Dünyada Milyonlarca Çocuğun Peşini Bırakmıyor". Erişim 05 Haziran 2022. <https://www.unicef.org/turkey/bas%C4%B1n-b%C3%BCltenleri/unicef-%C5%9Fiddet-ile-disiplin-cinsel-istismar-ve-cinayetler-t%C3%BCm-d%C3%BCnyada-milyonlarca>
- Waldron, Jonathan C. vd. "Religiosity and Interpersonal Problems Explain Individual Differences in Self Esteem Among Young Adults with Child Maltreatment Experiences". *Child Abuse & Neglect* 80 (2018), 277-284. <https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2018.03.023>
- Walker, Donald F. vd. "Changes in Personal Religion/Spirituality During and After Childhood Abuse: A Review and Synthesis". *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 1/2 (2009), 130-145. <https://doi.org/10.1037/a0016211>
- Whiteman, Sarah E. vd. "Trauma Type and Suicidal Ideation: The Mediating Effect of Cognitive Distortions." *Traumatology* 25/4 (2019), 262-268. <https://doi.org/10.1037/trm0000192>
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din-Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Yıldız, Murat. *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Düşüncedeki Değişimi Hadis Şerhleri Üzerinden Okumak: Mahremiyet Algısındaki Değişim Örneği

Reading the Change in Thought through Hadith Commentaries (Sharh): The Case of
Change in the Perception of Privacy

Peyman ÜNÜGÜR TEKİN

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Department of Islamic Sciences, Hadith
Ankara, Türkiye

peyman.unugur@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6572-8770>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 30.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 12.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Ünügür Tekin, Peyman. "Düşüncedeki Değişimi Hadis Şerhleri Üzerinden Okumak: Mahremiyet Algısındaki Değişim Örneği". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 1090-1113. <https://doi.org/10.14395/hid.1525179>

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanması sırasında yazar makale özetini İngilizce'ye çevirirken yararlanmak amacıyla DeepL'i kullanmıştır. Bu aracı kullandıktan sonra yazarlar içeriği gerektiği gibi gözden geçirip düzenlemiş ve yayının içeriğinin tüm sorumluluğunu üstlenmiştir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: During the preparation of this study, the authors used DeepL for the purpose of translating abstract of this article to English. After utilizing this tool, the authors reviewed and edited the content as necessary and assumed full responsibility for the content of the publication.

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

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

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

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

Reading the Change in Thought through Hadith Commentaries (Sharh): The Case of Change in the Perception of Privacy

Abstract

As a result of the centuries-long activity of commenting on the hadith and its wide geographical spread, a rich literature has emerged. As a witness to a period of almost a thousand years of Islamic history, this literature offers a rich content that allows today's researcher to make different readings. The testimony of hadith commentaries to history is twofold: On the one hand, they provide data that allow a better understanding of the period and society in which they were produced, and on the other hand, they offer insight into the transformation that has taken place in the mindset of Muslims throughout history. The fact that they shed light on the change in the world of thought is related to the fact that hadith commentaries are written on the basis of the commentaries written before them. Based on this feature of them, this study argues that the changes in thought can be identified through the hadith commentaries. To support this thesis, the concept traced through these works is privacy. The aim of this article is to identify the change in Muslim perceptions of privacy through the sharhs of a certain narration.

There is an increasing number of studies based on the idea that hadith sharhs are rich sources of historical data. In essence, these studies seek to identify in the commentaries the reflection of the events that took place in the period(s) in which the book was written. In this way it is possible both to look at history from a new perspective and to understand the extent to which this literature was influenced by developments. The focus of this article is to determine the change in thought through the commentaries. This is because these books are sources that both assimilate and reflect the change in thought and carry this change into subsequent periods. In this article, the hadith of Abdullah b. 'Umar (d. 73/693), in which it is narrated that foreign men and women performed ablution together in the time of the Prophet, is taken as the centrepiece in an attempt to reveal the transformation of thought through the perception of privacy. In the next stage, hadith sources that included the narration were found (takhrij al-hadith), the related narrations were identified, and it was determined under which chapter heading the narration(s) was (were) included in the hadith works. Without going into how the narration was treated in the hadith commentaries, it was revealed how it was understood by the schools of fiqh and what kind of judgements were based on it. This is related to the fact that the sectarian affiliation of the commentators has an effect on the interpretation of the narrations. Subsequently, the adventure of the narrations in the commentaries is analysed through the jurisprudential commentaries written in the 4th -6th Hijri centuries and the rich commentaries of the so-called classical period (7th -10th Hijri centuries). While the change in the understanding of narration is revealed through the commentaries, an attempt is also made to shed light on the historical and intellectual background of this change.

One of the main findings of the study is that the emphasis on privacy in the interpretation of the hadith has increased significantly since the 7th century Hijri. In the jurisprudential commentaries written between the 4th and 6th centuries Hijri, the narration is discussed in the context of ablution ghusl with the water used by women. With the 7th century scholar al-Nawawī (d. 676/1277), there is a break in the commentary of the narrations - including the one we have analysed - concerning the ablution of men and women together from the same vessel: Al-Nawawī relates these narrations to the pre-hijab period. The commentator who developed and popularised this interpretation was Ibn Hajar al-Asqalānī (d. 852/1449). Until the 9th century Hijri, when Ibn Hajar lived, the Hanafi commentators in particular did not see any problem in the content of the narrative in terms of privacy, while most of the Mālikī and Shāfi'ī commentators did not directly relate the narrative to privacy, although there was a concern for it in their works. After the 9th century, hadith commentators, regardless of their sect, associated the relevant hadith(s) with privacy, and most of them adopted the interpretation of the pre-hijab with reference to Ibn Hajar. We believe that the emphasis on privacy from al-Nawawī's commentary on the hadith is closely related to the visibility of women in society during the Mamlūk period. This visibility, to which the people of the region were not previously accustomed, was strange and appeared in the works of the period, including the hadith commentaries, as an increased emphasis on privacy.

Keywords: Hadith, Hadith Commentaries, Nawawī, Ibn Hajar, Intellectual History, Privacy, Ikhtilāf.

Düşüncedeki Değişimi Hadis Şerhleri Üzerinden Okumak: Mahremiyet Algısındaki Değişim Örneği*

Öz

Yüzyıllara ve geniş bir coğrafyaya yayılan hadis şerh faaliyetleri sonucu zengin bir literatür teşekkül etmiştir. İslam tarihinin yaklaşık bin yıllık dönemine şahitlik etmesi bakımından bu literatür, günümüz araştırmacısının çeşitli okumalar yapmasına imkân tanıyan zengin bir muhteva sunar. Hadis şerhlerinin tarihe tanıklığı iki yönlüdür: Onlar bir yandan içinde vücuda geldikleri dönem ve toplumu daha iyi anlamayı sağlayacak veriler sunarken bir yandan da tarih boyunca Müslümanların düşünce dünyasında meydana gelen dönüşüme dair fikir verirler. Düşünce dünyasındaki dönüşüme ışık tutmaları, hadis şerhlerinin kendilerinden önce yazılan şerhleri

esas olarak, telifiyle alakalıdır. Şerhlerin söz konusu özelliğine dayanarak bu çalışmada, düşüncede meydana gelen dönüşümlerin hadis şerhleri üzerinden tespit edilebileceği savunulur. Bu tezin desteklenebilmesi için hadis şerhleri üzerinden izi sürülen kavram mahremiyettir. Makalede Müslümanların mahremiyet algısındaki dönüşümün, merkeze alınan bir rivayetin şerhleri üzerinden tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

Hadis şerhlerinin, tarihî verilerin elde edilebileceği zengin kaynaklar olduğu düşüncesinden hareket eden çalışmaların sayısı artmaktadır. Bu çalışmalarda temelde şerhin yazıldığı dönem/dönemlerde meydana gelen hadiselerin şerhlerdeki yansımaları tespit edilmeye çalışılır. Böylelikle hem tarihe yeni bir pencereden bakma hem de şerhlerin yaşanan gelişmelerden ne ölçüde etkilendiğini anlama imkânı doğar. Bu makalede merkeze alınan ise düşüncedeki dönüşümün şerhler üzerinden tespitidir. Zira hadis şerhleri hem düşüncede meydana gelen değişimi özümseyen ve yansıtan hem de bu değişimi sonraki dönemlere taşıyan kaynaklardır. Makalede düşüncedeki dönüşüm mahremiyet algısı üzerinden ortaya konmaya çalışılırken işe konuya uygun bir rivayetin seçimiyle başlanmış, yabancı kadın ve erkeklerin Hz. Peygamber zamanında abdest alırken bir arada bulunduğu hikaye edildiği Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) rivayetinde karar kılınmıştır. Sonraki aşamada rivayet tahrir edilerek, onunla ilişkilendirilen rivayetler belirlenmiş ve hadis eserlerinde bunlara hangi bab başlığı altında yer verildiği tespit edilmiştir. Rivayetin hadis şerhlerinde nasıl ele alındığına geçmeden fıkıh ekollerince nasıl anlaşıldığı ve ne gibi hükümlere dayanak gösterildiği ortaya konmuştur. Bunun belirlenmesi, şarihlerin mezhebî aidiyetinin rivayetleri yorumlamada etkili olmasıyla alakalıdır. Arından rivayetlerin şerhlerdeki serüveni, 4-6. hicri asırlarda telif edilen fıkıh ağırlıklı şerhler ve klasik olarak adlandırılan dönemin (7-10. hicri asırlar) zengin içerikli şerhleri üzerinden incelenmiştir. Rivayetin anlaşılmasındaki değişim şerhlerden hareketle ortaya konarken bir yandan da bu değişimin tarihî ve düşünsel arka planına ışık tutulmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın temel bulgularından biri, hicri 7. asırdan itibaren hadisin yorumlarındaki mahremiyet vurgusunun belirgin bir şekilde artmasıdır. Hicri 4-6. asırlar arasında telif edilen fıkıh ağırlıklı şerhlerde rivayet, kadının kullandığı suyla abdest/gusül bağlamında ele alınır. Hicri 7. asır alimi Nevevî (ö. 676/1277) ile birlikte -aralarında incelediğimiz rivayetin de bulunduğu- kadınlar ve erkeklerin birlikte aynı kaptan abdestine dair rivayetlerin şerhinde önceki dönemlerde olmayan bir kırılma yaşanır: Nevevî söz konusu rivayetleri hicap emri öncesine hamleder. Bu yorumu geliştiren ve meşhur eden şarih ise İbn Hacer el-Askalânî'dir (ö. 852/1449). İbn Hacer'in yaşadığı hicri 9. asra kadar, bilhassa Hanefî şarihleri rivayetin içeriğinde mahremiyet açısından bir problem görmezken, çoğu Mâlikî ve Şâfiî şarihin eserinde yer yer buna dair bir hassasiyet hissedilse de rivayet doğrudan mahremiyetle ilişkilendirilmez. 9. asırdan sonra ise mezhebî fark etmeksizin hadis şarihleri ilgili rivayet(ler)i mahremiyetle ilişkilendirmiş, çoğu İbn Hacer'e atfla hicap emri öncesine dair yorumu benimsemiştir. Kanaatimizce rivayetlerin şerhinde Nevevî ile mahremiyet vurgusunun belirginleşmesi, Memlûkler döneminde kadınların toplum içindeki görünürlüklerinin artmasıyla yakından alakalıdır. Bölge halkının önceden alışkın olmadığı bu görünürlük yadırganmış, aralarında hadis şerhlerinin de bulunduğu dönemin eserlerine mahremiyete yönelik vurgunun artması şeklinde yansımıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Şerhleri, Nevevî, İbn Hacer, Düşünce Tarihi, Mahremiyet, İhtilât.

Giriş

Hadis şerhleri, içinde ortaya çıktıkları toplumların zihin dünyasıyla etkileşim içerisindedir. Bu eserlerin toplumların zihin dünyasını yansıttıkları gibi onu şekillendirmede de rol oynadıklarını söylemek yanlış olmaz. Bu bağlamda esasında hadis şerhleri, düşünce tarihine dair çalışmalar için işlevsel birer kaynak olarak kullanılabilir.¹ Başka bir deyişle hadis şerhlerinin -çeşitli değişkenler göz önünde bulundurularak- incelenmesiyle toplumları ilgilendiren meselelerle alakalı toplumsal algının ve bu algıdaki değişimin izi sürülebilir. Bu bakımdan tek bir dönem ve bölgedeki Müslümanların dünya görüşüne ışık tutmak için şerhlerden yararlanılabileceği gibi kronolojik bir seyir izleyerek belirlenen temalara dair Müslümanların nasıl bir algı değişimi yaşadığı şerhler üzerinden tespit edilebilir. Bu çalışma çok geniş bir zaman dilimi ve coğrafyaya yayılan hadis şerhlerinin, Müslümanların dünya görüşünde meydana gelen değişimleri ve bunlara nelerin sebep olduğunu belirlemede kullanılabileceğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Konunun makale sınırlarında incelenmesi için Müslümanların mahremiyet algısındaki değişimin ve bunun muhtemel nedenlerinin, belirlenen bir hadisin şerhleri üzerinden ortaya konması hedeflenmiştir.

* Konuyu nasıl ele alacağımı netleştirirken yaptığımız müzakerelerde görüşlerinden istifade ettiğim Yasin Tekin'e, makaleyi okuyarak kıymetli önerilerde bulunan Ferhat Gökçe'ye teşekkür ederim.

¹ M. Hayri Kirbaşoğlu, *Sünneti Çağa Taşımak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 27.

Hadislerin anlaşılmasına katkı sunmak amacıyla erken dönemlerden itibaren yazılmaya başlanan şerhler üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bunların başında geniş bir tarih aralığı ve coğrafyaya yayılan şerhleri sınıflandırmaya yönelik çalışmalar gelir.² Şerhleri toplumsal tarihin bir parçası olması bakımından inceleyen; şarihin dünya görüşü, içinde yazıldığı tarihsel bağlam ile etkileşimi vb. yönlerden onları ele alan çalışmalar da mevcuttur.³ Bunlardan Blecher'in şerhlerin bin yıllık panoramasını bilhassa entelektüel ve siyasi etkileşimleri göz önünde bulundurarak ele aldığı çalışması, kendi ifadesiyle şerh literatüründeki devamlılık ve değişimin tespitine olanak sağlaması bakımından kayda değerdir. Yine yazarın, hadislerin anlamlarının, şarihlerin siyasi, kültürel ve bölgesel bağlamları ile uzun zaman dilimleri boyunca gelişen yorumsal tartışmalar tarafından şekillendirildiği savunması,⁴ bu makalenin temel teziyle örtüşür.

Örnek olarak seçilen kadın ve erkeklerin aynı kaptan birlikte abdest aldıklarına dair rivayet, daha ziyade abdestle ilgili bazı hükümlerin çıkarıldığı bir mahiyet arz etse de diğer yandan kanaatimizce Müslüman toplumların mahremiyet algısındaki değişimin izini sürmek için elverişlidir. Makalede kronoloji ve mezhebi farklılıklar göz önünde bulundurularak hadis şerhlerinde söz konusu rivayete yüklenen farklı anlamlar ortaya konacak ve bu farklılaşmalar üzerinden Müslümanların tarihsel süreçte değişen mahremiyet algılarına dair tespitler yapılacaktır.

Hadis şerhlerindeki durum ele alınmadan önce rivayetin hangi hadis kaynaklarında yer aldığı tespit edilmiştir. İlk olarak Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta'*nda yer verilen rivayet sonrasında Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826-27) *Musannef'i*, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned'i*, *Kütüb-i Sitte* eserlerinden Buhârî'nin (ö. 256/870) *Câmiu's-Sahih'i* ile Ebu Dâvud (ö. 275/889) ve İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *Sünen'i*, İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Sahih'i*nde nakledilmiştir. Şerhlerine etki ettikleri ölçüde lafız farklılıkları, hadislerin zikredildikleri bab başlıkları ve ilişkilendirildikleri diğer rivayetlere dair bilgiler de inceleme konusu yapılmıştır. İkinci aşamada rivayetin yer aldığı hadis eserleri üzerine yapılan şerhlerde, rivayetin ele alınışındaki değişimin izi sürülmüştür. Bu doğrultuda rivayette geçen kadın ve erkeklerin birlikte aynı kaptan abdest almasının hangi bağlamda ele alındığı, işin mahremiyet boyutunun gündeme getirilip getirilmediği, şayet getirildiyse buna dair ne gibi açıklamalara yer verildiği hususları incelenmiştir. Mezkûr hususlarda şarihlerin yaklaşım farkları tespit edilirken kronolojik bir seyir takip edilmiş, böylelikle tek bir rivayet üzerinden uzun bir süreç içerisinde mahremiyet algısında anlamlı bir değişimin söz konusu olup olmadığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Abdullah b. Ömer

² Abdullah el-Habeşî, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî* (Abu Dabi: Mecma'u's-Sakafî, 2004); Zişan Türkan, *Hadis Şerh Geleneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020); Mustafa Macit Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020).

³ Muhammad Qasim Zaman, "Commentaries, Print and Patronage: Hadith and the Madrasas in Modern South Asia", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62/1 (1999), 60-81; Joel Blecher, *Said The Prophet of God: Hadith Commentary across a Millennium* (Oakland, CA: University of California Press, 2018); Joel Blecher-Stefanie Brinkmann (ed.), *Hadith Commentary: Continuity and Change* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023); Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum* (İstanbul: İLEM Yayınları 2020); Selim Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum İngiliz İdaresi Gölgesinde Hint Alt Kıtası Hadis Âlimleri ve Şerhleri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024); Osman Aydın, "Dönemsel Şartların Rivayet Yorumlamalarına Etkileri ve Bir İkna Unsuru Olarak Hadisler", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 503-532; Fatime Güldal, *Hadis Şerhçiliğinde Sosyokültürel Yapıya İlişkin Bilgilerin Hadisin Anlaşılmasına Etkisi -Fethu'l-Bârî Bağlamında-* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Ayşe Ateş, *Şarihlerin İtikâdî Tutumlarının Hadis Şerhlerine Yansıması -Fethu'l-Bârî Örneği-* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Büşra Çetin, "İctimâi Bir Hadis Şerhi Örneği Mehmed Ârif Bey ve Binbir Hadis-i Şerif ve Şerhi Adlı Eseri", *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasından İslâmî İlimler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 33-55. Bu meseleyi merkeze almamakla birlikte iki şarihin tartışmasının arka planına dair kısa değinilerde bulunması bakımından Sakallı'nın çalışmasına da işaret edilebilir; bk. Talat Sakallı, *Hadis Tartışmaları İbn Hacer-Bedruddin Aynî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996).

⁴ Blecher, *Said The Prophet*, 3.

rivayetinin yer aldığı hadis kaynakları üzerine yapılan ve günümüze ulaşan şerhler taranırken ilgili rivayetin şerh edilmediği eserler doğal olarak dışarıda bırakılmıştır.

1. Hadisin Tahrici

Tespit edilebildiğimiz kadarıyla rivayetin yer aldığı en erken kaynak Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *Muvatta'*ıdır. Rivayet *Muvatta'*da Nâfi' (ö. 117/735) aracılığıyla Abdullah b. Ömer'den nakledilir. Sonraki hadis kaynaklarında çoğunlukla Mâlik'ten nakledilen rivayetin Abdürrezzâk'ın *Musannef'i* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde İbn Cüreyc (ö. 150/767),⁵ Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749)⁶ ve Ubeydullah b. Ömer (ö. 147/764)⁷ aracılığıyla gelen tarikleri yer almaktadır.

Rivayetin farklı versiyonları arası metin farklılıkları dikkat çekmektedir. Rivayetin tespit edilen erken kaynağı *Muvatta'*ın en yaygın rivayeti Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetinde hadis şu şekilde nakledilir:

وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ: «إِنْ كَانَ الرَّجَالُ وَالنِّسَاءُ، فِي زَمَانٍ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَيَتَوَضَّئُونَ جَمِيعًا»⁸

Bazı rivayetlerde mezkûr rivayetteki gibi yalnızca “cemîan” ifadesi kullanılırken⁹ bazılarında “min inâin vâhid” ifadesine yer verilir.¹⁰ Bir kısmında ise her ikisi birden zikredilir.¹¹ *Muvatta'*ın farklı rivayetlerinde dahi söz konusu lafız farklılıklarına rastlanmaktadır. Yahyâ ve Şeybânî rivayetlerinde yalnızca “cemîan” ifadesi kullanılırken Ebû Mus'ab rivayetinde “cemîan fi inâin vâhid” ifadesine yer verilir.¹²

Abdürrezzâk'ın *Musannef'*inde İbn Cüreyc'den gelen iki rivayet yer alır. Bunlardan biri yine Nâfi' aracılığıyla Abdullah b. Ömer'den ve bunun Hz. Peygamber zamanında yapıldığı ibaresi olmaksızın nakledilir (كُنَّا نَتَوَضَّأُ نَحْنُ وَالنِّسَاءُ). İbn Cüreyc'den gelen diğer rivayetse mana bakımından aynı duruma işaret etse de bütün diğer rivayetlerden farklı bir formda ve Nâfi'-Abdullah b. Ömer tarihi olmaksızın nakledilir:

لَا بَأْسَ أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجَالُ وَالنِّسَاءُ مَعًا، إِنَّمَا هُنَّ شَفَافُكُمْ، وَأَخَوَاتُكُمْ، وَبَنَاتُكُمْ، وَأُمَّهَاتُكُمْ

Her ne kadar bu rivayette de kadın ve erkeklerin birlikte abdest almalarından bahsediliyor olsa da diğer rivayetlerden farklı olarak burada bir durum tespitinden ziyade bir hüküm çıkarma söz konusudur. Nitekim kadın ve erkeklerin birlikte abdest almalarında bir sakınca olmadığı açıkça ifade edilir. Tarihi İbn Cüreyc'de sona eren bu rivayet, büyük ihtimalle İbn Cüreyc'in Abdullah b. Ömer rivayetlerinden ve zamanındaki uygulamalardan hareketle ortaya koyduğu kendi görüşünün naklinden ibarettir.

*Musannef'*in aynı babında yer verilen son rivayet hem senet hem içerik bakımından Abdullah b. Ömer rivayetlerinden farklıdır. Abdürrezzâk'ın İsrâil b. Yûnus - Simâk b. Harb - Ebû Seleme el-Harbî tarihiyle naklettiği ve Hz. Ömer'in (ö. 23/644) bir uygulamasının aktarıldığı bu mevkufta rivayete göre Hz. Ömer aynı havuzun başında birlikte abdest alan kadın ve erkekleri gördüğünde onları kırbaçlar ve havuzun sahibine kadın ve erkeklerin abdest almaları için ayrı yerler tahsis

⁵ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef* (Kahire: Dâru't-Ta'sil, 2013), 1/344.

⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 8/60 (No. 4481).

⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10/65 (No. 5799).

⁸ Mâlik, *Muvatta' (Yahya Rivayeti)*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1985), “Tahâre”, 15.

⁹ Buhârî, *Câmiu's-Sahih* (Beyrut: Dâru't-Tavki'n-Necât, 1422), “Vudû”, 45 (No. 193); İbn Hibbân, *Sahih* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 6/615.

¹⁰ İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009), “Tahâre”, 36 (No. 381); İbn Huzeyme, *Sahih*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2003), 1/139.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8: 60 (No. 4481); Ebu Dâvud, *Sünen* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Tahâre”, 39 (No. 79).

¹² Mâlik, *Muvatta' (Şeybânî rivayeti)*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf (Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), “Salât”, 35; Mâlik, *Muvatta' (Ebu Mus'ab rivayeti)*, thk. Beşşâr Avvâd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991), “Vukûtu's-Salât”, 56.

etmesini emreder. Bu rivayette anlatılan olayın Hz. Ömer'in halifeliği sırasında gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Zira rivayetin geri kalanına göre bu olay sonrasında Hz. Ömer Hz. Ali (ö. 40/661) ile karşılaşır ve ona bu yaptığı hakkındaki görüşünü sorar. Hz. Ali de onun bir çoban olduğunu ve şayet böyle davranmazsa bunun insanların zararına olacağını ifade eder.¹³

Hiz. Ömer'in uygulamasına işaret eden rivayetin dışında Abdullah b. Ömer rivayetiyle paralellik arz eden bir rivayet daha tespit edilmiştir. Sahabeden kabul edilen Ümmü Sübeyye'den nakledilen bu rivayet, Hiz. Peygamber zamanında yaşanan bir olayı hikâye etmesi bakımından Abdullah b. Ömer rivayetiyle oldukça benzer bir içeriğe sahiptir. Nitekim Ebu Dâvud ve İbn Mâce'nin *Sünen*'inde bu iki rivayet aynı bab altında art arda zikredilir.¹⁴ Kimliği hakkında çeşitli görüşler öne sürülen Ümmü Sübeyye¹⁵ bu rivayette, Hiz. Peygamber ve kendi elinin abdest alırken aynı kapta birbirinin peşi sıra suya daldığını nakleder. Ümmü Sübeyye ile Hiz. Peygamber arasında kesinliği kanıtlanmış bir mahremiyet bağının bulunmamasına rağmen bu şekilde birlikte abdest almaları, Abdullah b. Ömer rivayetindeki (mahrem olmayan) kadınlar ve erkeklerin bir arada aynı kaptan abdest aldıkları hususunu destekleyen bir mahiyet arz eder. Hükmen merfû olan İbn Ömer rivayetinin aksine Ümmü Sübeyye rivayetinin merfû fiilî bir hadise tekabül etmesi de önemlidir.

Hadis kaynaklarında rivayetin yer aldığı bab başlıklarında kayda değer farklılıklar vardır. Bab başlıklarının şerhin erken dönem örnekleri olduğu düşünülürken hadis ulemasının rivayetleri nasıl anladığının göstergesi olması bakımından bu farklılıklar önemlidir. Ayrıca, genel olarak, eserlerdeki başlıkların, bu eserlere yazılan şerhler üzerinde etkili olması kaçınılmazdır.¹⁶ Dolayısıyla hadis eserlerinde Abdullah b. Ömer rivayetinin yer aldığı bab başlıklarında kullanılan ifadeler, şarihlerin bu rivayete dair yorumları ele alınırken mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. *Muvatta*'da, konularına göre tasnif edilen sonraki hadis eserlerinin aksine, kadın ve erkeğin aynı kaptan birlikte abdest ya da gusül almalarına dair rivayetlere müstakil bir bab başlığı tahsis edilmemiştir.¹⁷ Buhârî ve sonraki muhaddislerin seçtikleri bab başlıkları, İbn Ömer rivayetinin de aralarında bulunduğu kadın ve erkeğin aynı kaptan abdest ya da gusül almasına dair rivayetlerden çıkarılacak hükme işaret etmesi bakımından *Muvatta*'dan ayrılır. Bu bab başlıklarından hemen hepsinde müellifler merkeze, kadının arttırdığı suyla abdest alınıp alınamayacağı meselesini koymaktadır. Bazılarında bu husus "Bâbu'l-vudûi bi-fadli vudûi'l-mer'e" şeklinde doğrudan mezkûr fikhî boyuta işaret eden bir başlıkla ifade edilir.¹⁸ Diğer bazı başlıklarda ise daha dolaylı bir şekilde "Bâbu'r-ricâli ve'l-mer'eti yetevaddâini min inâin vâhid"¹⁹ ya da "Zikru'l-ibâhati li'r-ricâli ve'n-nisâi en yetevaddâu min inâin vâhid"²⁰ ifadeleri kullanılır. Kadın ve erkeğin aynı kaptan abdest aldıkları hususunun ön plana çıkarıldığı başlıklarda müelliflerin işin mahremiyet boyutuna işaret etmek istedikleri akla gelebilir. Ancak kanaatimizce burada da esas vurgulanmak istenen konu, aynı kapta abdest alabilmelerinden dolayı kadın ya

¹³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/344.

¹⁴ Ebu Dâvud, *Sünen*, "Tahâre", 39 (No. 78, 79, 80); İbn Mâce, *Sünen*, "Tahâre", 36 (No. 381, 382).

¹⁵ İbn Sa'd (ö. 230/845) onun hakkında sadece hicretten sonra Müslüman olup biat ettiği bilgisini paylaşarak ondan aktarılan rivayetlere yer verir: bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 8/229-30. Beyhakî (ö. 458/1066), Ümmü Sübeyye'nin (el-Cühenî) Hz. Aişe'nin cariyesi olup cariyelik hukukuna tabi olduğuna dair bir rivayet nakleder: bk. Beyhakî, *ed-Daavâtü'l-kebir*, (Kuveyt: Girâs li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2009), 1/135. Onun Hamza'nın eşi ile karıştırıldığını belirten İbnü'l-Esir (ö. 630/1233) ise iki tane Ümmü Sübeyye olup bu hadisin ravisinin Havle bt. Kays el-Cühenî, Hamza'nın karısının ise Havle bt. Kays el-Ensârî olduğunu ifade eder; bk. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 7/97.

¹⁶ Joel Blecher, *Said The Prophet of God*, 111-12.

¹⁷ Şeybânî rivayeti bunun istisnasıdır; bk. Mâlik, *Muvatta*' (*Şeybânî rivayeti*), 39.

¹⁸ Ebu Dâvud, *Sünen*, 1/20.

¹⁹ İbn Mâce, *Sünen*, 1/248.

²⁰ İbn Hibbân, *Sahih*, 6/615.

da erkeğin artırdığı suyla abdest almada bir sakınca olmadığıdır. Zira makalenin ilerleyen kısımlarında da değinileceği üzere, erken dönemlerde söz konusu rivayetler üzerinde cereyan eden fıkhi tartışmalar kullanılmış sularla alakalıdır, işin mahremiyet boyutu söz konusu edilmemektedir.

Bab başlıkları arasında işin mahremiyet yönünün de ele alındığı intibas uyandıran muhteva yalnızca Buhârî'nin *Sahih*'inde yer alır. Bâbın başlığı "Bâbu vudû'r-raculi maa imraetihi ve fadli vudû'l-mer'eti ve tavaddaa Umeru bi'l-hamîmi min beyti Nasrâniyyetin" şeklindedir.²¹ "Buhârî'nin fıkhi bâb başlıklarındadır" çıkarımına örnek teşkil eden bu başlıkta Buhârî diğer müelliflerden farklı olarak erkek ve kadınların aynı kaptan abdest almalarına dair hadisleri umum manasına hamletmek yerine -bir şerh faaliyetinde bulunarak- onları karı-kocanın birlikte abdestine tahsis eder. Başka bir deyişle o ilgili rivayetleri yalnızca kullanılmış suyla abdest bağlamında değil mahremiyet boyutuyla da değerlendirmekte ve rivayetlerde kastedilenin yabancı erkek ve kadınlar değil aralarında mahremiyet bağı bulunan karı-koca olduğu yönünde görüş beyan etmektedir. Ancak sonraki asırlarda -Buhârî ve eserinin karizmasına rağmen- bâb başlığına yansıyan bu görüşün genel kabul gördüğünü söylemek güçtür.

2. Fıkıh Mezheplerinin Abdullah b. Ömer Rivayetine Yaklaşımı

Şerhlere geçmeden önce erken dönemde fukahanın meseleye bakışının nasıl olduğunu tespit etmek faydalı olacaktır. Zira şarihlerin yaptıkları şerhlerde mezhebî aidiyetlerinin rolü büyüktür. Hemen her şarihin şerh ettiği rivayetin fıkhi yönüne dair açıklamalarda bulunurken öncelikli olarak mensup olduğu mezhebin o konuya dair yaklaşımını esas alması doğaldır.²² Her bir mezhebin önde gelen fıkıh eserlerinde İbn Ömer rivayetinin, kadının kullandığı suyla abdest ve gusül bağlamında zikredildiği görülür. İncelediğimiz rivayetin geçtiği hadis eserlerine yapılan şerhlerin müellifleri daha ziyade Mâliki, Şâfiî ve Hanefî mezheplerine mensuptur. Bununla birlikte konuyla ilgili bilgi veren fakih ve şarihlerin çoğu Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine atıf yaptığı ve çoğunlukla bu görüşün karşısında konumlandığı için Ahmed b. Hanbel'in ve dolayısıyla Hanbelî mezhebinin görüşlerine değinmek de gerekir. Ona göre şayet erkek ve kadın aynı anda bir kaptan abdest alıyor ya da guslediyorsa bu durumda erkeğin bu suyu kullanmasında bir sakınca yoktur. Ancak erkek, kadının abdest/gusül aldığı suyla ondan sonra abdest/gusül alıyorsa bu ona göre caiz değildir.²³ Ahmed b. Hanbel muhtemelen burada konu hakkında gelen ihtilafı rivayetleri cemetme yoluna gittiği için bu görüşü benimsemiştir. Bu bağlam da o, İbn Ömer'den gelen birlikte abdest rivayetlerinin, kadının kullandığı suyla abdesti nehyeden rivayetlerin mutlak hükmünü takyit ettiğini düşünmüş olmalıdır. Burada konumuz açısından önemli olan, kadınlar ve erkeklerin birlikte abdest alabileceğini ifade eden ve abdest alanların karı-koca olması gibi bir şart getirmeyen Ahmed b. Hanbel'in zımnen bunda bir beis görmemesidir. Abdest alanların aralarında mahremiyet ilişkisi olduğuna dair bir sınırlamaya işaret etmemesi, buna dair sınırlayıcı bir hükmün varlığını kabul etmediği şeklinde anlaşılabilir.

Hadisçi yönüyle de öne çıkan Hanefî fakihî Tahâvî (ö. 321/933) *Şerhu meâni'l-âsâr*'da konuyu "Bâbu suûri benî Adem" başlığı altında inceler. Meseleyi kadının kullandığı/artık suyu bağlamında ele alan çoğunluğa mukabil Tahâvî'nin burada kadın ya da erkek fark etmeksizin herhangi birinin artırdığı suyun abdest için kullanımı bağlamında ele alması dikkat çekicidir. Tahâvî, Abdullah b. Ömer rivayetine yer vermez ama onunla benzer durumun nakledildiği Ümmü

²¹ Buhârî, *Sahih*, 50.

²² Mezhebi aidiyetin şerhlere olan etkisi Türcan'ın da vurguladığı bir husustur; bk. Zişan Türcan, "Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi", 129.

²³ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-câmi' li-ulûmi'l-îmâm Ahmed* (Feyyum: Dâru'l-Felâh, 2009), 5/170.

Sübeyye rivayetini zikreder. Bu rivayetin açıklaması sadedinde burada kastedilenin, Hz. Peygamber ve Ümmü Sübeyye'nin aynı anda değil art arda kaptan suyu alması olduğunu ifade eder. Tahâvî'nin öncelik ve sonralığa vurgu yapması, kadın veya erkeğin abdestte kullandığı suyla sonrasında başka bir kimsenin abdest alması konusundaki farklı görüşlerle alakalıdır. Bahsi geçtiği üzere Ahmed b. Hanbel'in başını çektiği bazı kimselere göre aynı anda abdest almakta sakınca yokken, öncelik-sonralık söz konusu olduğunda su kullanılmış hale geldiğinden bununla abdest almak caiz olmaz. Ancak Tahâvî'ye göre Ümmü Sübeyye rivayetinde abdest alanlardan birinin suyu diğerinden önce aldığına delil olduğundan bu görüş isabetli değildir.²⁴ Bab altındaki rivayetlerin birçoğu karı-kocanın aynı kaptaki suyla gusletmesiyle alakalı olsa da Tahâvî'nin abdest söz konusu olduğunda Ümmü Sübeyye rivayetini zikretmesi, konumuz açısından mühimdir. Zira bu rivayete göre Hz. Peygamber mahremi olmayan bir kadın ile aynı anda bir kaptan abdest almaktadır. Kullanılmış suyun hükmü bağlamında Ümmü Sübeyye rivayetine değinen Tahâvî, konuyu mahremiyetle ilişkilendirmez. Dolayısıyla Tahâvî'nin de yabancı kadın ve erkeğin abdest alırken aynı ortamda bulunmasını bir mahremiyet ihlali olarak görmediği açıktır. Dahası o konu bağlamında dile getirdiği görüşün Ebu Hanife ve İmameyn'in kabul ettikleri görüş olduğunu da belirtir.²⁵

Kadın ve erkeğin aynı kaptaki suyla aynı anda ya da farklı zamanlarda abdest alabileceklerini kabul eden Mâlikîlere göre bunda herhangi bir mahremiyet şartı aranmaz.²⁶ Usûl ve hilâfiyat alanlarında ihtisası bulunan, Mâlikî mezhebinin devamını sağlamada kendisine paye verilen isimlerden İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007) hilafiyat alanındaki *Kitâbu uyûni'l-edille* adlı eserinde meseleyi etraflıca ele alır. Bunu yaparken Ahmed b. Hanbel'in konuya dair görüşlerini ayrıntılı şekilde inceleyerek eleştirir ve kendi mezhebinin görüşünü tahkim etmeye çalışır. O, İbn Ömer rivayetinin Ahmed b. Hanbel'e ait, kadının kullandığı suyla (eğer aynı anda değilse) abdest alınamayacağı görüşünü çürüttüğünü savunur. Zira bu rivayette açıkça erkeklerin kadının kullanmış olduğu suyla abdest alması yani bir sonralık durumu söz konusudur. İbnü'l-Kassâr'a göre ister kadın ile erkek aynı anda ister birinin kullandığı suyla diğeri daha sonra abdest alsın cevaz hükmü değişmez.²⁷ İbnü'l-Kassâr konuyu ele alırken görüşünü desteklemek için İbn Ömer rivayetine ek başka bir rivayeti daha bu konuda delil getirir. Yine Mâlik'ten aktardığı bu rivayete göre Hz. Peygamber bir gün ikinci namazının kılınacağı sırada insanların abdest alacak su bulamadıklarını fark eder ve bir kap su ister. Bu kabın içerisine ellerini koyar ve herkese ondan abdest almasını emreder. Kaptaki su çoğalır ve bütün cemaat bununla abdest alır. İbnü'l-Kassâr'ın bu rivayetin ardından yaptığı açıklama oldukça dikkat çekicidir. O, rivayette aynı kaptan abdest aldığından bahsedilen topluluğun kadın ve erkeklerden teşekkül ettiğini; söz konusu hadisenin şehir ortamında cereyan etmesinden dolayı kadın ve erkeklerin arasının öncelik-sonralık bakımından ayrılmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla kadın ve erkeklerin karışık şekilde aynı kaptan abdest aldıklarını ifade eder.²⁸ İbnü'l-Kassâr'ın açıklamaları onun, kadın ve erkeğin birlikte abdest almasını mahremiyetle ilişkilendirmediği gibi bunda herhangi bir problem görmediği sonucunu çıkarmaya da imkan tanır. Ayrıca onun bu ifadelerini, yaşadığı ve üstelik kadılık yaptığı hicri 4. asır Bağdat'ında²⁹ kadın ve erkeklerin bir arada bulunmasının

²⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zehra en-Neccâr-Muhammed Seyid Câd el-Hakk (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/25. Burada Tahavi'nin "İhteletet yedî ve yedu Resulillah" ifadesinden, ellerin birbiri ardınca suya daldırılması anlamı çıktığından böyle bir sonuca vardığı anlaşılıyor.

²⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 26.

²⁶ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/48-9.

²⁷ İbnü'l-Kassâr, *Kitâbu uyûni'l-edille*, thk. Abdülhamid b. Sa'd (Riyad: y.y., 2006), 2/686-92.

²⁸ İbnü'l-Kassâr, *Uyûni'l-edille*, 2/688.

²⁹ Şükrü Özen, "İbnü'l-Kassâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 104-105.

normal karşılandığına dair tarihî bir veri olarak değerlendirmek kanaatimizce yanlış olmayacaktır.

Şâfiî mezhebine gelindiğinde konuya dair İmam Şâfiî tarafından ortaya konan görüşün sonraki fıkıh eserlerinde muhafaza edildiği görülür. Öğrencisi Müzenî'den (ö. 264/878) öğrendiğimize göre İmam Şâfiî, Enes b. Mâlik'ten gelen Hz. Peygamber'in elini daldırdığı suyla kadın-erkek orada bulunan insanların hep birlikte abdest almasına dair rivayet, Abdullah b. Ömer rivayeti ve yine Hz. Peygamber ile tek bir kapta guslettiğine dair Hz. Aişe'nin rivayetini esas alarak cünüp ya da hayızlının kullandığı suyla abdest ya da gusül almada bir sakınca görmemektedir.³⁰ Ne İmam Şâfiî ve öğrencisi Müzenî ne de sonraki Şâfiî fakihleri meseleyi ele alırken işin mahremiyet boyutuna bir problem alanı olarak işaret etmezler.³¹

3. Abdullah b. Ömer Rivayeti'nin Hadis Şerhlerindeki Serüveni

3.1. 4.-6. Asırlarda Yazılan Şerhlerde Rivayetin Ele Alınışı

"Hicrî IV.-VI. asırlarda kaleme alınan ilk dönem şerhlerinde fikhî yaklaşım egemendir."³² Bunun bir yansıması olarak bu dönemde kaleme alınan şerhlerde rivayetin temelde kadın ve erkeğin kullandığı suyla abdest bağlamında ele alındığı görülür. Bu iki asırda telif edilen şerhlerden Abdullah b. Ömer rivayetine dair açıklamalara yer veren şerhler, İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) *Sahîh-i Buhârî* şerhi ve Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *Sahîh-i Müslim* şerhi hariç, Mâlik'in *Muvatta'* üzerine yapılan şerhlerdir.³³ Söz konusu şerhler Kanâzî'nin (ö. 413/1022) *Tefsîru'l-Muvatta'*,³⁴ İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) *et-Temhîd* ve *el-İstizkâr*'ı, Ebu'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) *el-Münteka'sı* (*Şerhu'l-Muvatta'*) ve Ebu Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *el-Mesâlik fî Şerhi Muvatta'*ından müteşekkildir.

İbn Battâl *Sahîh-i Buhârî* şerhinde Abdullah b. Ömer rivayetini şerh sadedinde Mâlikî fakih İbnü'l-Kassâr'ın önceki kısımda değindiğimiz açıklamalarına yer verir. Özetle İbn Battâl Ahmed b. Hanbel'in erkeğin kadının kullandığı suyla abdest alamayacağı görüşünü eleştirir ve Abdullah b. Ömer rivayetinin onun bu görüşünü çürüttüğünü savunur. Ona göre söz konusu rivayet kadının kullandığı suyla abdesti yasaklayan rivayetlerden daha sahihtir ve rivayette geçtiği üzere kadınlar ve erkekler birlikte abdest aldıklarında esasında birbirlerinin kullanmış oldukları suyla abdest almış olurlar.³⁵ İbn Battâl'ın şerhini konumuz açısından kayda değer kılan husus, onun bir Buhârî şarihi olarak *Sahîh-i Buhârî*'de tercih edilen bab başlığındaki Buhârî'nin fikhî çıkarımını esas almamasıdır. Hatırlanacağı üzere Buhârî ilgili bab başlığını, diğer hadis eserlerinden farklı olarak, "Bâbu vudû'r-raculi maa imraetihî" şeklinde koyarak Abdullah b. Ömer rivayetindeki birlikte abdesti, karı-kocanın birlikte abdest almasına tahsis etmişti. Onun *Sahîh*'ini şerh eden İbn Battâl ise Buhârî'nin bu fikhî çıkarımına değinmez ve rivayete dair açıklamalarında mahremiyet bakımından bu tarz bir sınırlandırmaya gitmez.

³⁰ Müzenî, *Kitâbü muhtasari'l-Müzenî* (Riyad: Dâru'l-Medâric, 2019), 1/39.

³¹ Müzenî, *Kitâbü muhtasari'l-Müzenî*, 1/39-40; el-Mâverdi, *Kitâbü Hâvi'l-Kebîr* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/229-33; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/65.

³² Zişan Türçan, "Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 21 (2013), 147.

³³ Hattâbî'nin Ebû Dâvud ve Buhârî şerhlerinde Abdullah b. Ömer rivayetine dair herhangi bir açıklama tespit edilememiştir. Buhârî şerhinde konuyla ilgili hiçbir rivayeti şerh etmezken Ebu Dâvud şerhindeyse sadece Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber ile bir kapta gusül rivayetine ve kadının artığıyla abdesti nehyeden bir rivayete yer vererek bunların arasını cemetmeye çalışır. Babdaki kısa açıklamalarında işin mahremiyet boyutuna değinmemektedir. Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, thk. Muhammed Râğib et-Tabbâh (Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 1/42.

³⁴ Uğur Erman, "Mâlikîlerde Hadis Şerh Metodolojisi (Ebü'l-Mutarrif El-Kanâzî ve Tefsîru'l-Muvattâ Adlı Eseri Özelinde)", *Van İlahiyat Dergisi* 12/20 (2024), 74-91.

³⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/294-95

4.-6. asırda telif edilen fıkhi içeriği ağır basan şerhlerden bilhassa İbn Abdilber'in *et-Temhid* ve *el-İstizkâr*'ı, aynı kaptan abdest ve gusül rivayetlerinin fikhî yönden oldukça kapsamlı şekilde şerh edilmesiyle ön plana çıkar. İbn Abdilber iki eserinde de meseleyi temelde kadın ve erkeğin kullanmış olduğu suyla abdestin cevazı bağlamında ele alır. *El-İstizkâr*'da kadın ve erkeğin birbirlerinin kullandığı suyla abdest ya da gusül alıp alamayacaklarına dair beş farklı görüşü delilleriyle birlikte ayrıntılı şekilde zikreder. Bunlardan beşincisi olan kadın ve erkeğin bir diğeriyle temizlendiği suyla aynı anda ya da farklı zamanlarda temizlenebileceği görüşünü ulemanın ekserisine nispet eder ve bu manayı destekleyen rivayetlerin tevâtür derecesine ulaştığını belirtir. Bu ifadelerinden onun da bu görüşü benimsediği anlaşılır.³⁶ *Et-Temhid*'de kendi görüşünü daha açık ve ayrıntılı şekilde ortaya koyar. Rivayete göre kadın ve erkeğin birlikte aynı kaptan abdest almasının, bunun cevazına işaret ettiğini ifade eden İbn Abdilber, birtakım başka rivayetlere dayanarak erkeğin kadının artık suyuyla abdest alamayacağını savunanlara da işaret eder. Başka bir grubunsa kadının tek başına abdest alıp (ayrıldıktan) sonra erkeğin gelerek onun kullandığı suyla abdest almasını kerih gördüğünü aktaran İbn Abdilber'e göre sahih olan hadisler, birlikte aynı kaptan abdest alınabileceğine dair olanlardır.³⁷ İbn Abdilber'in her iki şerhinde de birlikte aynı kaptan abdest bağlamında herhangi bir mahremiyet kaydına rastlanmaz.

İbn Abdilber'in çağdaşı bir diğer Endülüslü alim Ebu'l-Velîd el-Bâcî'ye göre, Abdullah b. Ömer rivayetindeki "yeteveddaüne cemîan" ifadesinin en açık manası, kadın ve erkeklerin aynı anda aynı ortamda abdest almalarıdır. Bu ifadeden onların hepsinin abdest aldıkları manasının çıkarılması ihtimali de olmakla birlikte birinci görüş evladır. Zira kadın-erkek herkesin abdest almasından ziyade onların birlikte abdest aldıklarının haber verilmiş olması daha anlamlıdır. el-Bâcî ayrıca fukahanın çoğunluğunun görüşünün erkeklerin ve kadınların aynı zamanda tek bir kaptan abdest alabilecekleri ve erkeğin kadının artık suyuyla gusledebileceği doğrultusunda olduğunu belirtir.³⁸ Burada el-Bâcî'nin birlikte abdest konusunda "erkekler ve kadınlar" ifadesini kullanırken sıra gusle geldiğinde "erkeğin kadının artık suyuyla guslü"nden bahsetmesi, birincisinde çoğul ikincisinde tekil bir kullanımı tercih etmesi, kanaatimizce mahremiyet konusundaki görüşünü yansıtır. Buna göre gusül, kaçınılmaz olarak karı-koca olmayı gerektireceğinden burada tekil er-racul ve el-mer'e ifadeleri kullanılmıştır. Ancak şarih abdest için karı-koca olma mecburiyeti öngörmediğinden burada karı-koca olma gibi bir sınırlandırmaya delalet etmeyen er-ricâl ve en-nisa' ifadelerini tercih eder. Bu durum Ebu'l-Velîd el-Bâcî'nin zımnen, birbirine yabancı kadın ve erkeklerin aynı ortamda abdest almalarında bir sakınca görmediği şeklinde yorumlanabilir.

Bir diğer *Muvatta'* şerhi *el-Mesâlik*'te Ebu Bekr İbnü'l-Arabî de önceki şarihlere benzer şekilde kadın ve erkeğin aynı kaptan birlikte ya da ayrı ayrı abdest almasını kullanılmış suyla abdest bağlamında ele alarak bu konudaki farklı görüşleri zikreder. Ardından hadis hakkında kendisi kısa bir değerlendirme yapar. Ona göre sahih hadiste erkek ve kadınların ihtilatı sabittir ve erkeklerin kadınların arttırdığı suyla abdest aldıkları sabit olduğundan kadınların artık suyu ile abdest almak, abdestin yasakları arasında değildir.³⁹ İbnü'l-Arabî'nin açıklamalarında konumuz açısından dikkat çeken husus, erkeklerin ve kadınların birlikte abdest bağlamında karışık şekilde bir arada bulunmasına (ihtilat) vurgu yapması ve bunda herhangi bir beis görmemesidir. Tespit

³⁶ İbn Abdilber, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 295-98.

³⁷ İbn Abdilber, *et-Temhid*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî vd. (Rabat: Vezâretü Umûmi'l-Evkâf, 1387), 164-65.

³⁸ Ebu'l-Velîd el-Bâcî, *el-Muntekâ*, (b.y.: Matbaatü's-Saâde, 1332), 1/63.

³⁹ Ebu Bekr İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî), 2/80-82.

edebildiğimize göre bu bağlamda ihtilat kelimesini kullanan tek şarih odur ve ona olumsuz bir mana atfetmemesi konumuz açısından zikre değerdir.

Kâdî İyâz *İkmal*'de, aynı kaptan abdest ve gusül rivayetlerini ele alırken bu konudaki farklı görüşlere değinerek çoğunluğun görüşünün bunun cevazı doğrultusunda olduğunu belirtir.⁴⁰ Kendisi de cevaz görüşüne katılmaktadır.⁴¹ Muslim'in *Sahih*'inde Abdullah b. Ömer rivayeti tahrîç edilmemesine rağmen bu esere yaptığı şerhte Kâdî İyâz'ın rivayete ve konuya dair görüşlere yer vermesi, kanaatimizce onun Mâlikî mezhebine mensup olmasıyla alakalıdır. O, ilgili bab başlığı altındaki rivayetleri şerh ederken Mâlik'in naklettiği Abdullah b. Ömer rivayetini de zikretmek istemiş olmalıdır. Kâdî İyâz'ın önceki şarihlerden farklı olarak kadın ve erkeğin birlikte abdestini de gusül gibi yalnızca karı-kocaya has görmesidir. O bunu doğrudan ifade etmese de İbn Abdilber ve Ebu'l-Velîd el-Bâcî'den farklı olarak hem aynı kapta abdest hem de gusül konusunda "er-racul ve'l-mer'e" şeklinde tekil kullanımı benimser. Kâdî İyâz'ın buna dair ifadeleri "جواز اغتسال الرجل والمرأة وتوضيهما معاً من إناء واجد" şeklindedir. Bu alıntıda geçen erkek ve kadınla, aynı kaptan gusül almaları bakımından karı-koca kastedilmektedir. Abdest fiilindeki "هما" takısının da mezkûr erkek ve kadına yani karı-kocaya hamledilmesi, Kâdî İyâz'ın bu konuda Buhârî'nin bab başlığındaki yorumu esas aldığına göstergesidir.

Son olarak görüşlerine değineceğimiz bir diğer *Muvatta'* şarhi Kanâzîi'dir. Onun *Tefsîru'l-Muvatta'*,⁴² Abdullah b. Ömer rivayetinin şerhi bağlamında 4.-6. asrın diğer şerhlerinden ayrılır. Kâdî İyâz'ın ifadeleri biraz daha yoruma açık bir mahiyet arz etse de Kanâzîi rivayetindeki kadın ve erkeklerin birlikte abdestini, açık bir şekilde karı-kocanın birlikte abdest almasına hamleder. Bu görüşü kendisinden aktardığı İsa b. Dînâr b. Vâkîd (ö. 212/828) da *Muvatta'* şarhi olmasına rağmen yalnızca Buhârî'nin bab başlığında karşımıza çıkan karı-kocanın birlikte abdest alması yorumunu esas alır.⁴³

Görüldüğü üzere Mâlikî şarihlerin damga vurduğu hicri 4.-6. asır fıkıh ağırlıklı hadis şerhlerinde, Abdullah b. Ömer rivayeti temelde kadının artırdığı suyla abdest ya da gusül bağlamında ele alınmaktadır. Bu şerhlerin çoğunda rivayette geçen kadınlar ve erkeklerin birlikte aynı kaptan abdesti meselesi bir problemi alanı olarak ortaya konmaz. Bunda şarihlerin mensubu olduğu Mâlikî fıkıhının etkisi yadsınamaz. Zira hicri 4. asır Mâlikî fıkıhçısı İbnü'l-Kassâr'ın konuya dair açıklamalarından hatırlanacağı üzere kadınlar ve erkeklerden oluşan bir topluluğun birlikte abdest almaları, Mâlikî fıkıhına göre bir mahremiyet ihlali olarak görülmez. Her ne kadar genel Mâlikî eğilim bu yönde olsa da Mâlikî şarihler arasında farklı görüşlerin varlığı da bir vakiydir. Genel Mâlikî yaklaşımdan ayrılan şarihlerden Kanâzîi doğrudan Kâdî İyâz da daha dolaylı şekilde Abdullah b. Ömer rivayetindeki kadın ve erkeğin aynı ortamda abdestini karı-kocaya tahsis eder. Bu farklı görüşün ortaya çıkışında Buhârî'nin ilgili rivayetin yer aldığı bab başlığındaki tercihinin etkili olması muhtemeldir.

3.2. 7. Asır ve Sonrasında Yazılan Şerhlerde Rivayetin Ele Alınışı

Kimilerine göre bir şerh, kanonik metne meydan okuyarak bir topluluğu hem geçmişi hem de bugünü açısından yeniden tanımlar.⁴⁴ Meydan okuma iddiası abartılı olsa da şerhlerin bilgiyi - içinde yaşadığı bağlamın bakış açısıyla yorumlaması bakımından- yeniden ürettiği bir vakiydir.

⁴⁰ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim* (İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 1998), 2/166-67.

⁴¹ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/128.

⁴² Kanâzîi ve şerhi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Uğur Erman, "Mâlikîlerde Hadis Şerh Metodolojisi", 74-91.

⁴³ Kanâzîi, *Tefsîru'l-Muvatta'* (Doha: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 1/130.

⁴⁴ Aaron Hughes, "Presenting the Past: The Genre of Commentary in Theoretical Perspective", *Method & Theory in the Study of Religion* 15/2 (2003), 158.

Fikhi ağırlıklı olmasının yanında muhtasar bir mahiyet arz eden erken dönem şerhlerinde bu yeniden üretimin kapsamı daha darken şerhlerin olgunluk döneminin başladığı kabul edilen⁴⁵ hicri 7. asırdan itibaren kapsam genişler. Abdullah b. Ömer rivayeti üzerinden bunu takip etmek mümkündür. Nevevî öncesinde ekseriyetle kadının kullandığı suyla abdest ya da gusül bağlamında ele alınan rivayetimiz hakkında Nevevî'den itibaren önceki şerhlerde tespit edemediğimiz, meselenin mahremiyet yönüne odaklanan yeni bir yorum ortaya çıkar. Nevevî, *Kitâbu'l-İcaz fi Şerhi Sünen-i Ebi Dâvud*'dunun "el-vudu' bi-fadli vudu'î'l-mer'e" babında İbn Ömer rivayetine dair herhangi bir açıklamaya yer vermez. Ancak Ebu Dâvud'da onunla aynı babda zikredilen Ümmü Sübeyye rivayetini şerh eder ve mahremiyet konusuna da bu rivayet münasebetiyle değinir. Nevevî, Ümmü Sübeyye'nin Hz. Peygamber ile aynı kaptan aynı anda abdest aldığına nakledildiği bu rivayeti, hicap ayeti öncesine hamleder.⁴⁶ "Hicap öncesine hamletme", kadın ve erkeklerin aynı kaptan birlikte abdest aldıklarına dair rivayetlerin yorumunda bir kırılıma tekabül eder. Nevevî'nin yalnızca Ümmü Sübeyye rivayeti bağlamında dile getirdiği bu yorum, İbn Hacer'in onu yeniden ele alıp geliştirmesiyle Abdullah b. Ömer rivayeti şerhlerinin önemli bir parçası haline gelecektir.

Kadınlar ve erkeklerin birlikte abdestini hicap öncesine hamletmenin bir kırılıma tekabül etmesi, rivayetin doğrudan mahremiyet alanıyla ilişkilendirilmesiyle alakalıdır. Bu yorumla birlikte artık yabancı kadın ve erkeğin aynı kaptan birlikte abdesti açıkça bir mahremiyet ihlali olarak tanımlanmıştır. Buna göre Hz. Peygamber zamanında bizzat onun da dahil olduğu bazı durumlarda kadınlar ve erkeklerin birlikte aynı kaptan abdest almaları, hicap emrinin gelmesinden önce vuku bulmuştur. Bu yorum, hem ilgili rivayetlerin yabancı kadın ve erkeklerin birlikte abdestini kastettiği hem de hicap emrinden sonra söz konusu uygulamanın sona erdiği kabulünü muhtevildir. Aynı zamanda bu yorum Buhârî'nin bab başlığında rivayeti karı-kocaya tahsis eden yorumuna da bir reddiyedir.

Nevevî sonrasındaki yaklaşık bir buçuk asırlık süreçte yazılan *Sahîh-i Buhârî* şerhlerinde hicap emrine dair Nevevî'nin *Kitâbü'l-İcaz*'ındakine benzer bir yorum tespit edilememiştir. Bu dönemin öne çıkan şerhlerinden, her üçü de *Sahîh-i Buhârî* şerhi olan Şemsuddin el-Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibu'd-derârî*'si, İbnü'l-Mulakkin'in (ö. 804/1401) *Tavdîh*'i, ve Şemsuddin el-Birmâvî'nin (ö. 831/1428) *el-Lâmiu's-sabîh*'i buna örnek verilebilir. İbn Mulakkin'in *Tavdîh*'inde konu sadece kullanılmış suyla abdest-gusül bağlamında ele alınmaktadır.⁴⁷ Kirmânî ve Birmâvî bu rivayeti takriri bir sünnet hükmünde olması bakımından ele alarak kadının kullandığı suyla abdest ve guslün cevazı yönündeki genel kaniya katılırlar.⁴⁸ İki eserde de işin mahremiyet boyutuyla ilişkilendirilebilecek bir ifade yer almamaktadır. Hatta Kirmânî bu rivayet bağlamında Nevevî'ye doğrudan atıf yapmakla birlikte onun hicap emrine dair yorumuna değinmez. Yine bu dönemde İbnü'l-Muneyyir'in (ö. 683/1284) kaleme aldığı *el-Mutevârî*, daha ziyade Buhârî'nin *Sahîh*'te üstü kapalı şekilde yer verdiği düşünülen çıkarımların derlendiği bir eserdir.⁴⁹ Ancak

⁴⁵ Türkan klasik dönem olarak da nitelediği bu yeni dönemi Nevevî'nin *Minhâc*'i ile başlatır; bk. Türkan, "Hadis Şerhçiliği", 119-20, 121,129; Gökçe de Memlûkler dönemine tekabül eden hicri 6-9. asırlar arasında şerhlerin sayı ve nitelik bakımından öncekileri aştığını belirterek bu dönemin hadis tarihinde "şerh dönemi" olarak anılabileceğini ifade eder; bk. Ferhat Gökçe, "Memlûkler Dönemi Hadis Literatürü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/2 (2021), 446.

⁴⁶ Nevevî, *Kitâbü'l-İcaz fi Şerhi Sünen-i Ebi Dâvud* (Amman: Dâru'l-Eseriyye, 2007), 338.

⁴⁷ İbnü'l-Mulakkin, *et-Tavdîh* (Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 4/319.

⁴⁸ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî* (Beyrut: Dâru l-Hyâit-Turâs, 1981), 3: 40-2; Birmâvî, *el-Lâmiu's-sabîh* (Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 2/261-62.

⁴⁹ Halit Özkan vd., "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler", *Hadis Şerh Literatürü*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 175.

İbnü'l-Müneyyir burada Abdullah b. Ömer rivayetinin yer aldığı babı inceleme konusu yapmaz.⁵⁰ Şerhlerdeki bu durum iki şekilde yorumlanabilir. Mezkûr *Sahîh-i Buhârî* şarihleri, ya Nevevî'nin yorumunu isabetli bulmamışlar ya da zaten Buhârî'nin bab başlığındaki birlikte abdesti karı-kocaya tahsis eden yorumunu esas aldıkları için burada mahremiyet açısından bir problem görmemişlerdir. Kanaatimizce birinci ihtimal daha kuvvetlidir. Zira Buhârî'nin yorumunu benimsemeleri durumunda, kısaca işaret etme şeklinde de olsa bunu gösteren bir ifade kullanmaları daha olasıdır. Ayrıca Nevevî sonrasında ilgili rivayet bağlamında mahremiyet hususuna dair görüş bildiren müelliflerin varlığı,⁵¹ mezkûr şarihlerin tartışmalardan haberdar olmama ihtimalini zayıflatır. Bahsi geçen Buhârî şarihlerinin bu rivayetleri Buhârî'nin yaptığı gibi karı-kocaya tahsis etmemeleri, *Sahîh*'in farklı nüshalarında söz konusu bab başlığının farklı olmasından da kaynaklanıyor olabilir. Nitekim Buhârî şarihlerinden Kastallânî, başlıktaki “maa imreetihi” ifadesinin bazı nüshalarda “maa'l-mer'eti” şeklinde olduğunu ifade eder.⁵² Dolayısıyla şarihler “maa imreetihi” ifadesinin Buhârî'ye aidiyetine ihtiyatlı yaklaşmış olabilirler.

Nevevî sonrası yaklaşık bir buçuk asırlık süreçte telif edilen ve kadın ve erkeğin birlikte abdestinin mahremiyet boyutuna işaret edilen şerhlerden biri Hanefî mezhebine mensup Moğultay b. Kılıç'a (ö. 762/1361) ait *Şerhu Süneni İbn Mâce*'dir. Alauddin Moğultay, Abdullah b. Ömer rivayetini sadece kullanılmış suyla abdest bağlamında ele alarak bu konudaki beş görüşe yer verir. Bunlardan kendisinin de katıldığı beşincisine göre kadın ve erkek bir diğeri kullandığı suyla aynı anda ya da tek başına abdest alabilir. Bu kısımda müellifin herhangi bir mahremiyet vurgusu söz konusu değildir.⁵³ Moğultay b. Kılıç'ın mahremiyete dair değini bir önceki rivayetin şerhinde karşımıza çıkar. Hatırlanacağı üzere İbn Mâce'nin *Sünen*'inde Ümmü Sübeyye rivayeti Abdullah b. Ömer'in rivayetinden hemen önce zikredilmektedir. Moğultay b. Kılıç'ın Ümmü Sübeyye rivayetiyle ilgili dikkat çektiği husus kayda değerdir. Onun belirttiğine göre bazıları bu hadisin sıhhatine -Ümmü Sübeyye'nin Hz. Peygamber'in herhangi bir şekilde mahremi olduğuna dair sahih ya da bunun dışında bir bilgi nakledilmediğine işaret ederek- Rasulullah'ın kendisine helal olmayan bir kadına dokunmadığı gerekçesiyle itiraz etmişlerdir. Ancak şarihimizin bu görüşe sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. Zira o, bu görüşle ilgili dikkat edilmesi gereken iki husus olduğundan bahseder: 1. Hadiste geçen “تختلف” ifadesi mutlaka (abdest sırasında) ellerin temasını gerektirmez. 2. Ravileri adil ve muttasıl bir hadisin sahihliğine itiraz edilemez.⁵⁴ Moğultay b. Kılıç'ın aktardıklarından kadın ve erkeğin birlikte abdestine dair rivayetlerin bir yönüyle daha mahremiyet tartışmalarına konu olduğu anlaşılmaktadır. Mahremiyet tartışmaları sadece ilgili rivayetlerin nasıl anlaşılacağı meselesiyle sınırlı kalmamış, onların sıhhatine dair verilen hükümlerde de etkili olmuştur. Ravilerine dair aktardığı bilgilerden Moğultay b. Kılıç'ın rivayetin sahih olduğu kanaatine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İrâkî'nin (ö. 806/1404), kendi derlediği ahkam hadislerini şerh etmeyi amaçladığı ancak kendisi bitiremediği için oğlunun tamamladığı *Tarhu't-tesvib fi şerhi't-Takrib* adlı eser, her ne kadar doğrudan rivayetin yer aldığı hadis eserlerinden birinin şerhi değilse de her iki rivayetin de

⁵⁰ Yine İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) elde bulunan *Fethu'l-bâri* nüshasında da ilgili bab ve rivayetin şerhi yer almamaktadır. İbn Receb'in eldeki tahkikli neşrinde Kitâbü'l-vudu' ve dolayısıyla rivayetimizin yer aldığı babın şerhi yoktur. Ancak gusûl bölümündeki bir başka babda Abdullah b. Ömer rivayetinin yer aldığı baba işaret edilmesi, bu kısmın bize ulaşmadığını gösterir; bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-bâri*, thk. Mahmûd b. Şa'bân v.d. (Medine: Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye, 1996), 1/247. İbnü'l-Demâminî'nin (ö. 827/1424) Buhârî şerhinde de ilgili bab altında kelime açıklaması kabilinden bir-iki satırlık bilgiyle yetinilmiştir; bk. *Mesâbihu'l-Câmi'* (Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2009), 1/329-30.

⁵¹ Bunlara konunun devamında değinilecektir.

⁵² Kastallânî, *Irşâdü's-sârî* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra, 1323), 1/273.

⁵³ Moğultay b. Kılıç, *Şerhu Süneni İbn Mâce* (Dekahliye: Dâru İbn Abbas, 2007), 1/301.

⁵⁴ Moğultay b. Kılıç, *Şerhu Sünen*, 299.

mahremiyet bakımından açıkça ele alınmasından dolayı zikre değerlidir. Şerhte, öncelikle Abdullah b. Ömer rivayeti zikredilir. Rivayetin şerhi bağlamında değinilen hususlardan biri (5. Faide) İbn Ömer'in rivayette zikrettiği erkekler ve kadınların birbirine yabancı olamayacağıdır. Burada kastedilen kimseler ya karı-koca ya da arada başka bir mahremiyet bağı olan kişiler olmalıdır.⁵⁵ Ancak bu yorum aynı konudaki Ümmü Sübeyye rivayetine uygun değildir. Ümmü Sübeyye rivayetine sıra geldiğinde şerhte ilk olarak onun kimliği hakkındaki farklı bilgiler paylaşılır ve bunlardan hareketle onun Hz. Peygamber'in mahremi olmadığı belirtilir. Ancak buna bir açıklama getirilmelidir. Kâdî İyâz ve ona tabi olanların görüşüne göre Ümmü Sübeyye ile Hz. Peygamber arasında süt kardeşliği olduğuna dair görüşü⁵⁶ zikreden müellif, bu görüşe itiraz edildiğini ifade eder. Kendisinin de yakın olduğu görüş ise bu durumun Hz. Peygamber'e has durumlardan (hasais) biri olduğudur.⁵⁷ Anlaşıldığı kadarıyla Irâkî, Nevevî'nin hicap öncesine dair yorumunu isabetli bulmamıştır.

Rivayeti şerh ederken işin mahremiyet boyutunu çok yönlü olarak ele alan ve "hicap emri" kaydının kendisiyle yerleşik hale geldiği şarih İbn Hacer'dir. O, *Fethu'l-bârî*'de Abdullah b. Ömer rivayetini şerh ederken mahremiyet meselesine "cemian" ibaresi bağlamında değinir. İbn Hacer İbnu't-Tîn'den (ö. 611/1214)⁵⁸ nakille bir grubun bunu erkek ve kadınların aynı yerde fakat ayrı taraflarda abdest aldıkları şeklinde açıkladığı bilgisini paylaşır. Bu grubun yabancı erkek ve kadının -farklı taraflarda da olsa- bir araya gelmesini (içtimanı) göz ardı ettiğini belirten İbn Hacer buna karşın İbn Tin'in Sahnûn'dan aktardığı, önce erkeklerin abdest alıp gittikten sonra kadınların gelerek aynı kaptan abdest aldıkları şeklindeki görüşü⁵⁹ nakleder. Ancak İbn Hacer bu yaklaşımın "cemian" ifadesinin zahiri manasına ters düştüğü görüşündedir. Ona göre bu konuda daha uygun olan, hicabın nüzulünden önce erkek ve kadınların bir araya gelmesinde bir beis olmadığını, ondan sonraysa bu uygulamanın birbirine mahrem karı-kocaya has kılındığını kabul etmektir.⁶⁰

İbn Hacer'in İbnu't-Tîn'den aldığı bilgiler rivayet bağlamındaki mahremiyet tartışmalarını aktarması bakımından mühimdir. Oldukça geniş bir kaynak yelpazesine sahip *Fethu'l-Bârî*'de⁶¹ kendisinden önce yazılan onlarca şerhten istifade edildiği düşünüldüğünde İbn Hacer'in mahremiyet tartışmaları bağlamında daha erken bir şerhe değil de İbnu't-Tîn'e atıf yapması kayda değerdir. Bu durum, söz konusu tartışmaların ilk olarak İbnu't-Tîn'in yaşadığı zaman diliminde gündeme geldiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir. Başka bir ifadeyle takriben hicri 6. asrın sonları 7. asrın başlarında, ilgili rivayetler bağlamında ilk defa açıktan dile getirilen bir mahremiyet tartışması ortaya çıkmıştır. İbnu't-Tîn'in ifadelerinden bu tartışmanın "cemian" ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinden cereyan ettiği anlaşılmaktadır. Bir grup bunu *ortak mekânda fakat farklı taraflarda* şeklinde yorumlarken İbnu't-Tîn'in de aralarında bulunduğu grup *aynı kaptan fakat farklı zamanlarda* yorumunu benimser. Hicri 7. arın sonlarına doğru Nevevî ile birlikte tartışma yön değiştirir ve "hicap emri öncesi" kaydı devreye girer. İbn Hacer ile daha yerleşik bir hal alacak olan bu yorumda rivayetin teviline gerek yoktur. Zira söz konusu

⁵⁵ Irâkî-İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesvîb* (İskenderiye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1438), 1/342.

⁵⁶ Kâdî İyâz'a dayandırılan görüşün kaynağı bulunamadı.

⁵⁷ Irâkî-İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesvîb*, 2/39.

⁵⁸ Mâlikî muhaddis ve müfessir. *el-Muhbiru'l-fasih fi şerhi'l-Buhârîyyi's-sahîh* adlı şerhi sonraki Sahîh-i Buhârî şerhlerinin kaynakları arasında yer alır. Şerh günümüze ulaşmamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Al-Eid, N. B. F. I., "Imam Ibn Al-Teen Al-Sifaqsi and his Method in the Problematic Hadith", *Journal of Arts* 1(16) (2020), 123-154.

⁵⁹ Bu bilgilere erken dönem Mâlikî kaynaklarında rastlanmadı. İbn Tin'e atıfla Sahnûn'a dayandırılan görüş, bilhassa erken dönemdeki genel Mâlikî yaklaşımla uyumadığından kanaatimizce bu bilgiye ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

⁶⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1390), 1/299-300.

⁶¹ *Fethu'l-bârî*'de aralarında birçok hadis eserinin şerhinin yer aldığı toplam 46 şerhin kaynak olarak kullanıldığı aktarılmaktadır. Halit Özkan vd., "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 241.

yorumu göre rivayetteki kadın ve erkeğin bir arada bulunmasına dair uygulama hicap emriyle neshedilmiştir.

İbn Hacer'in çağdaşı Bedrüddin Aynî (ö. 855/1451) *Umdetu'l-kârî*'de Abdullah b. Ömer rivayetinin şerhinde, rivayetin mahremiyet boyutuna kısaca değinmekle yetinir. Bu bağlamda kadınların erkeklerden sonra abdest aldığı yorumunu, "cemian" ve "fi inâin vahidin" ifadelerine ters olduğu gerekçesiyle eleştirir. Bu uygulamanın hicap ayetinden önce olduğuna dair yorumu, kime ait olduğunu zikretmeden işaret eden Aynî, bir açıklamada bulunmaksızın bu yorumun problemliliğini (fihi nazar) belirtir.⁶² *Şerhu Süneni Ebi Dâvud*'da ise Aynî hem Abdullah b. Ömer hem de Ümmü Sübeyye rivayetlerine dair görüşlerini daha açık bir şekilde ifade eder. Aynî Abdullah b. Ömer rivayetini önceki eserlerde rastlamadığımız farklı bir şekilde nakleder.

“كنا نتوضأ نحنُ والنساءُ ونغتسلُ من إناء واحد على عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ”

Bu versiyondaki "نغتسلُ" ifadesi diğer rivayetlerde bulunmayan bir ziyadedir. Aynî bu versiyonu esas alarak birlikte guslün ancak karı-koca için söz konusu olabileceğini, dolayısıyla bu rivayet özelinde, biz ve kadınlar birlikte abdest ve gusül alırdık sözünün karı-kocaya mahsus olduğunu ifade eder. Dolayısıyla muhtemelen hata sonucu rivayete eklenen "نغتسلُ" kelimesinden dolayı bu rivayetteki birlikte aynı kaptan abdest uygulamasını da -rivayetin genel gidişatından dolayı- karı kocaya tahsis etmek durumunda kalmıştır. Bunu Ümmü Sübeyye rivayetine dair yorumundan anlamak mümkündür. Ona göre bu rivayetten iki çıkarımda bulunulabilir: 1. Aynı kaptan iki kişi abdest alabilir. 2. Aynı kaptan erkek ve kadın abdest alabilir.⁶³ İkinci çıkarım doğrultusunda yabancı bir erkekle kadının aynı kaptan abdest almasının bu hadise göre caiz olduğunu söyler. Çünkü ona göre bu durumda kadın ve erkeğin halveti ya da avret mahallinin açılması söz konusu değildir. Hür kadının yüzü ve elleri avret değildir. Ayakları için de iki rivayet vardır.⁶⁴

Celâlüddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) *Süneni Ebi Davûd* şerhi *Mirkâtu's-su'ûd*'un ilgili babının şerhinde Ümmü Sübeyye'nin kimliğine dair bilgi vermekle birlikte onun rivayetine değinmeden Abdullah b. Ömer'in rivayetini ele alır. Bir görüşe göre bu rivayetteki kadınlar ve erkeklerin birlikte abdestinin öncelik-sonralığa (teakub) hamledildiğinden bahseder. "Cemian ibaresinden dolayı teakup çıkarımının yapılamayacağını savunanlara karşı, burada kastedilenin fiilde birlik olduğu şeklinde cevap verir. Nevevî ya da İbn Hacer'e atıf yapmaksızın, bazılarının da bunu hicap ayetinin inişinden önceye hamlettiğini aktarır. Sonrasında Râfîî'nin burada kastedilenin karı-kocanın birlikte aynı kaptan abdest alması olduğu şeklindeki görüşüne yer verir ve bunun bu hadise dair en iyi şerh olduğunu belirtir. İbn Hacer'in *Sahîh-i Buhârî* şerhinde bundan bahsetmemiş olmasını garipsediğini ifade eder.⁶⁵ Dolayısıyla Süyûtî'nin hicap ayetine dair yorumu isabetli bulmadığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Süyûtî yine de mahrem olmayan erkek ve kadının aynı kaptan abdestini mahremiyet açısından sakıncalı bulduğundan olsa gerek, bunun ancak karı-koca için söz konusu olabileceği ya da en iyi ihtimalle farklı zamanlarda gerçekleşebileceği yorumlarını isabetli bulmuştur. Diğer yandan söz konusu iki açıklamanın da uygun düşmeyeceği Ümmü Sübeyye rivayeti konusunda sessiz kalması dikkat çekicidir.

Şerh literatürüne etkileri bakımından mühim bir yere sahip olan⁶⁶ Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *İrşâdu's-sârî*'sinde rivayetin nasıl ele alındığına da bakılmalıdır. Kastallânî, rivayet bağlamında

⁶² Aynî, *Umdetu'l-kârî* (Beyrut: Dâru'l-Fiker, ts.), 3/86.

⁶³ Aynî, *Şerhu Sünen*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 1/225.

⁶⁴ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/227.

⁶⁵ Süyûtî, *Mirkâtu's-su'ûd İla Süneni Ebi Davûd* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 1/84.

⁶⁶ Halit Özkan vd., "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 296.

işin mahremiyet boyutuna kısaca değinir. O, rivayeti zikrettikten sonra buradaki uygulamanın hicap emrinin nüzulünden önceye hamedileceğini, eğer hicap emrinden sonraysa eşler ya da birbirine mahrem olanların kastedildiğini ifade eder.⁶⁷ Kastallânî'nin çağdaşı olan ancak eserleri klasik dönem şerhleri arasında daha geri planda kalan iki isim Molla Gürânî (ö. 893/1488) ve Zekeriyâ el-Ensârî'dir (ö. 926/1520). Osmanlı dönemi ulemasından Molla Gürânî *el-Kevserü'l-cârî*'sinde Abdullah b. Ömer rivayeti bağlamında doğrudan *Sahîh-i Buhârî*'nin bab başlığındaki yorumu benimser.⁶⁸ Memlûkler dönemi fakihlerinden Zekeriyâ el-Ensârî ise hicap öncesine dair yorumu tercih eder.⁶⁹

Klasik dönem sonrası yazılan şerhlerdeki duruma da kısaca temas edilmelidir. Zürkânî (ö. 1122/1710) *Muvatta'* şerhinde meselenin mahremiyet yönüne dair hemen bütün açıklamalara yer verir. Bunların başında da doğrudan *Fethu'l-bârî*'ye atıfla zikrettiği, hicap emrine dair yorum gelir.⁷⁰ Bir diğer Osmanlı alimi Yusufefendizâde (ö. 1167/1754) *Sahîh-i Buhârî* şerhini Aynî'nin *Umdetü'l-kârîsi* ve İbn Hacer'in *Fethu'l-bârîsi*'ni esas alarak telif etmesine rağmen Abdullah b. Ömer rivayetinin şerhinde işin mahremiyet boyutunu ele alırken sadece İbn Hacer'den alıntılar yapmakla yetinir.⁷¹ Abdülhay el-Leknevî (1848-1886) *et-Ta'liku'l-Mumecced*'inde İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'sindeki yorumunu neredeyse birebir aktarır.⁷²

El-Azimâbâdî (ö. 1857-1911) *Sünenu Ebî Dâvud* şerhi *Avnü'l-Ma'bûd*'da ilgili babdaki hem Ümmü Sübeyye hem de Abdullah b. Ömer rivayetlerini ele alır. Mahremiyet konusuna tıpkı İbn Hacer gibi İbn Ömer rivayetinin şerhinde değinir. Bu kısımda yer verdiği bilgilerin neredeyse tamamı doğrudan İbn Hacer'den alıntıdır. Hicap emrine dair yorumu benimsediği anlaşılmaktadır.⁷³ Sehârenpûrî'de daha farklı ve özgün bir yaklaşımla karşılaşırız. O rivayetin mahremiyet yönüyle alakalı önceden dile getirilen bir görüşü benimseyerek sadece bunu aktarmak yerine bu konudaki tartışmalara yer verir. Bunları tutarlılık bakımından değerlendirir ve isabetli bulunduğu görüşü ortaya koyar. Onun makul bulunduğu görüş "cemian" ifadesinin fiilde birliğe tekabül etmesi, dolayısıyla rivayette kastedilenin yabancı kadın ve erkeklerin aynı kaptan farklı zamanlarda abdest almasıdır. İbn Hacer'in hicap sonrasına dair yorumunu ise isabetli bulmaz. Zira bu yoruma göre hicap emri öncesi erkek ve kadınların aynı anda birlikte abdest almasında bir sakınca yoktur; yani kadın abdest alırken yabancı bir erkeğin yanında baş ve kollarını açabilir. Ancak Sehârenpûrî'ye (ö. 1852-1927) göre yüz dışında kollar ve başın avret olması, hicap öncesinde de geçerlidir.⁷⁴ Bu yaklaşımıyla o İbn Hacer sonrasında genel kabul gören yorumu kabul etmemekle birlikte birlikte abdesti bir mahremiyet ihlali olarak görüp rivayeti buna göre şerh etmesiyle önceki Hanefî şarihlerin yaklaşımından da ayrılır.

4. Mahremiyet Vurgusunun Arka Planı

Hadis şerhlerinde ilk kez Nevevî'nin Ebu Dâvud şerhinde rastlanan bu yoruma temel teşkil edecek yaklaşımın izlerine, önceki kısımda değinildiği üzere Kâdî İyâz ve Kanâzî gibi erken dönem şerhlerinde ve hatta daha şerhlere sıra gelmeden Buhârî'nin bab başlığında dahi rastlamak mümkündür. Dolayısıyla esasında daha hicri 3. asırdan itibaren rivayetin mahremiyet boyutuna dolaylı şekilde işaret eden zayıf bir damarın varlığından bahsedilebilir. Ancak

⁶⁷ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/273.

⁶⁸ Molla Gürânî *el-Kevserü'l-cârî* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâs, 2008), 1/349-350.

⁶⁹ Zekeriyâ el-Ensârî, *Minhatü'l-bârî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd), 1/490.

⁷⁰ Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta'* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2003), 1/137.

⁷¹ Yusufefendizâde, *Necâhu'l-kârî li-Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 3/269.

⁷² Abdülhay el-Leknevî *et-Ta'liku'l-Mumecced* (Şam: Dâru'l-Kalem, 2005), 1/241.

⁷³ Azimâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/101-2.

⁷⁴ Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd* (Azamgarh: Merkezu's-Şeyh Ebi'l-Hasan, 2006), 1/435-37.

zihinlerde soru işaretlerine yol açan mahremiyet boyutu, Nevevî ile kadın ve erkeğin birlikte abdesti rivayetlerinin şerhinde açıkça dile getirilmeye ve şerhin bir parçası olmaya başlamıştır. Nitekim İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'de mahremiyet tartışmaları bağlamında Nevevî'nin çağdaşı İbnü't-Tîn'e atıf yapması,⁷⁵ tam da bu dönemde ilgili rivayet grubunun mahremiyetle doğrudan ilişkilendirilmeye başlandığının göstergesidir. Bu noktada sorulması gereken soru, şerhlerdeki bu belirgin tutum farklılığının (tevilden neshe) neden daha öncesinde değil de Nevevî ile birlikte gerçekleştiğidir.

İncelediğimiz rivayetlerin şerhinde mahremiyet vurgusunun artması, tarihsel bağlamdan kopuk olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla öncelikli olarak vurgunun artmaya başladığı dönemde buna sebep olacak sosyo-politik bir değişimin yaşanıp yaşanmadığına bakılmalıdır. Bu inceleme dahi tek başına bir çalışma konusudur. Makalenin sınırlarını zorlamamak adına işin tarihsel boyutu sadece fikir vermeye yetecek ölçüde ele alınacaktır. Hadis şerhleri üzerinden mahremiyet vurgusunun artmaya başladığı dönem olan hicri 7. asrın ikinci yarısı, Memlûkler'in Şam-Mısır coğrafyasında hakim olduğu döneme rastlar. Sonraki yaklaşık iki buçuk asırda hadis şerhleri yoğun olarak telif edilmiş ve mahremiyet vurgusu da giderek güçlenmiştir. Söz konusu vurgunun artmasında, ulemanın bu konudaki hassasiyetini tetikleyen; kadınların görünürlüklerinin arttığı, evin dışına daha çok çıkabildikleri ve dolayısıyla yabancı erkeklerle bir arada buldukları ortamların artması bağlamında bir gelişme yaşanmış olmalıdır. Bu tarz bir gelişme ya iktidar elitleri ya da halk düzeyinde gerçekleşmiş olabilir. Halk düzeyinde yaşanan sosyal bir değişimin takibi güçtür. Çünkü tarih kitapları, sıradan halkın yaşadıklarını doğrudan konu edinmez, bunun yerine iktidar sahiplerinin merkezde olduğu bir mahiyet arz ederler.⁷⁶ Dolayısıyla ulemanın hassasiyetini tetikleyen, şayet halk düzeyinde bir gelişme ise bunun tespitini yapmak zor olacaktır. Bununla birlikte sınırlı sayıda da olsa konumuz açısından mühim bazı verilerden söz edilebilir. Bunlardan biri Memlûkler döneminde bölgeyi gözlemleyen seyyahların aktardığı, kadınların ev dışında da çokça vakit geçirdiklerine dair bilgidir. Muhtemelen bununla bağlantılı bir diğer husus, bazı Memlûk sultanlarının idareci ve din adamlarının tavsiyesiyle kadınların dışarıya çıkmasını yasaklamasıdır. Bunların birinde, yaşanan veba salgını kadınların sokaklarda gezmesiyle ilişkilendirilmiş ve kadınların dışarıya çıkması yasaklanmıştır.⁷⁷ Yine Memlûk dönemi fakihlerinden İbnü'l-Hâc'ın (ö. 737/1336) kadınların zorunlu durumlar hariç dışarı çıkmasının şer'i açıdan doğru olmadığını uzun uzadıya ele alması, bunu yaparken kendi döneminde kadınların ev dışında yer aldığı mekanlara dair zengin örnekler vermesi⁷⁸ tarihî açıdan kıymetlidir. Bu bağlamda ayrıca Moğol saldırıları sonrası başlayan göçlerin, bölgenin sosyokültürel yapısını değiştirmesinin, yerleşik halk ve ulema birtakım rahatsızlıklara neden olabileceği ihtimali, ele almaya değer bir konu olarak zikredilmelidir.⁷⁹

Memlûkler dönemi, kadınların devlet yönetiminde görünür ve söz sahibi olduğu bir döneme tekabül eder. Bilhassa Şecerüddür tecrübesi mühimdir. İslam tarihinin nadir kadın sultanlarından Şecerüddür, Memlûk Hanedanı'nı kuran, adına para bastırıp hutbe okutan ve devleti seksen gün

⁷⁵ Bk. 57. Dipnot.

⁷⁶ Ernst Breisach, *Tarihyazını* (İstanbul: YKY, 2018), 300.

⁷⁷ Esra Atmaca, "Memlûklerde Müslüman Kadın", *Müslüman Kadının Tarihi*, ed. Feyza Betül Köse (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 141-144.

⁷⁸ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal* (Kahire: Dâru't-Turâs, 1981), 1/244 vd. Ayrıca bk. İsmail Yiğit, "Memlûkler Döneminde (1250-1517) Kadın", *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (2004), 140.

⁷⁹ Moğolların bölgedeki hareketleri sonucu meydana gelen göç dalgaları ve bunların Şam ve Kahire'nin demografik yapısında neden olduğu değişikliklerle ilgili bilgi için bk. Reuven Amitai, "The Impact of the Mongols on the History of Syria: Politics, Society, and Culture", *Nomads as Agents of Cultural Change*, ed. Reuven Amitai vd. (Honolulu: University of Hawaii Press, 2017), 233-34.

boyunca başarılı şekilde yöneten bir sultandır.⁸⁰ Onun resmi olarak sultan kabul edilmesi kısa süre içerisinde huzursuzluklara neden olmuştur. Bu huzursuzlukların dayanağı olarak Hz. Peygamber'e atfedilen, başına kadınların geçtiği toplumların felah bulamayacağına dair rivayet⁸¹ ön plana çıkarılır. Dönemin Abbasi halifesinin de bu konuda olumsuz görüş beyan etmesi Dımaşk bölgesinden başlayan ve Mısır bölgesine yayılan isyanları beraberinde getirmiş, nihayetinde Şecerüddür yönetimi -en azından görünürde- eşi Aybeg'e devretmek durumunda kalmıştır.⁸² Şecerüddür sonrasında başka bir kadın sultan gelmese de Memlükler döneminde başa geçen diğer sultanların eşleri ve annelerinin devlet yönetiminde söz sahibi olduklarına dair çok sayıda tarihî anlatı mevcuttur.⁸³

Bir kadın sultanın başa geçmesi İslam tarihi açısından son derece kayda değer bir gelişmedir. Söz konusu dönemin eserlerinde bu olayın izdüşümlerine rastlanması olasıdır. Konumuzun merkezinde yer alan hadis şerhlerinde konuya dair değinilerin bulunabileceği ilk yer olarak akla kadının yöneticiliğine dair mezkur hadisin şerhleri gelir. Ancak bu olaya yakın dönemde telif edilen şerhlerde, böyle bir değiniye rastlanmaz.⁸⁴ Bununla birlikte Şecerüddür'ün sultanlığı ile bunu takip eden takriben yarım asırlık süreçte telif edilen İbnü't-Tin ve Nevevî'nin eserlerinde kadın ve erkeğin birlikte abdestine dair rivayetlerin şerhinde mahremiyet vurgusunun artması, kanaatimizce birbiriyle ilişkilidir. Bir kadın sultanın devleti yönetmesi gibi nadirattan bir olay, Abbasi halifesinin tepkisinde somutlaştığı üzere dinî açıdan sakıncalı bulunmuş, bu da toplum içerisinde yabancı kadın ve erkeğin bir arada bulunmasının sakıncalı olduğunun hadisler üzerinden vurgulanmasını beraberinde getirmiştir. Bu makalede iddia edilen yansımanın tespiti yalnızca kadın ve erkeğin birlikte abdestine dair rivayetler özelinde incelenmiştir. Kadın sultan tecrübesinin doğurduğu tepkinin, hadis şerhlerinde mahremiyet vurgusunun artmasıyla kendini gösterdiği tezinin tahkimi için başka rivayetler üzerinden de benzer bir tespitin yapılması gereklidir.⁸⁵

İlgili rivayetler üzerinden hicri 7. asırdan itibaren mahremiyet vurgusunun artmasının yanında erken dönem Mâlikî şarihleri ile Tahâvî'de rastladığımız tutumun devamı mahiyetindeki bir damarın varlığı da dikkat çeker. Abdullah b. Ömer ve Ümmü Sübeyye rivayetlerinin içeriğinde mahremiyet açısından bir sıkıntı görmeyen bu tutum sahipleri, tespit edebildiğimiz kadarıyla Moğultay b. Kılıç ve Aynî'dir. Bu iki Hanefî şarih dışında yabancı kadın ve erkeğin aynı kaptan birlikte abdestinin bir mahremiyet ihlali olduğunu açıkça dile getiren klasik dönem şarihlerinin hemen tamamı⁸⁶ Şâfiî mezhebine mensuptur. Bu durum, rivayetin birbirine taban tabana zıt şekilde yorumunda mezhep faktörünün rolünü de gündeme getirmektedir. Kanaatimize göre Şâfiî mezhebine mensup Nevevî ile rivayetlere dair mahremiyet vurgusu çok daha belirgin bir hale gelince, Hanefî şarihler de buna bigâne kalamamış ve Hanefî gelenekte daha önce zaten mevcut olan yaklaşımı muhalif bir söylem olarak yeniden gündeme getirmişlerdir. Moğultay b. Kılıç'ın Ümmü Sübeyye rivayetinde geçen "تختلف" ifadesi bağlamında söylediklerinden, yabancı

⁸⁰ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020), 924, 926.

⁸¹ İlgili rivayet ve tenkidi için bk. Kadir Gürler, "Kadının Yöneticiliği Meselesi, Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi", *Dini Araştırmalar* 4/11 (2001).

⁸² Gülşen İstek, "Câriyelikten Sultanlığa: Şecerüddür (ö.1250)", *Hanım Efendi*, ed. Emrah İstek (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 56-61.

⁸³ Yiğit, "Memlükler Döneminde (1250-1517) Kadın", 135-37.

⁸⁴ Demirci de benzer hususa işaret eder; bk. Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri* (İstanbul: İLEM Yayınları 2020), 227-31.

⁸⁵ Konunun devam çalışmalarında da farklı yönleriyle ele alınması planlanmaktadır.

⁸⁶ Bu şarihler önceki kısımda zikredilen Irakî, İbn Hacer, Süyûtî, Kastallânî ve Zekeriyâ el-Ensârî'den müteşekkildir. Molla Gürânî bunun istisnasıdır. Bir Hanefî olarak o Şâfiî şarihlerin yorumunu değil bizzat Buhârî'ye ait olduğunu düşündüğü bab başlığındaki yorumu benimsemiştir. Ancak Gürânî'nin de Şâfiî mezhebinden Hanefîliğe geçtiği belirtilmelidir.

kadın ve erkeklerin elleri birbirine değmediği müddetçe aynı kaptan birlikte abdest almalarında bir sakınca görmediği açıktır. Bu bir bakıma doğrudan atıfta bulunulmasa da Nevevî'nin yorumuna bir itiraz olarak da dile getirilmiş olabilir. Aradan geçen yaklaşık bir asırlık zaman diliminde Moğultay b. Kılıç'ın Nevevî'nin hicap emrine dair yorumundan haberdar olması muhtemeldir. Bu bağlamda Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr*'ında Ümmü Sübeyye rivayeti söz konusu olduğunda yabancı kadın ve erkeğin aynı kaptan abdest almalarında bir sakınca görmemesinin, asırlar sonra Hanefî alimlerce telif edilmeye başlayan hadis şerhlerini etkilememiş olması düşünülemez. Şerhi elimize ulaşan ilk Hanefî alim Kutbüddin el-Halebî'dir (ö. 735/1335). Ancak onun *Sahîh-i Buhârî şerhi el-Bedrü'l-munîr*'in Abdullah b. Ömer rivayetini muhtevi kısmı elimizde yoktur.⁸⁷ Dolayısıyla şerhinde – her ne kadar bu kısımda ona atıf yapmasa da– Tahâvî etkisini tespit edebildiğimiz ilk Hanefî alim Moğultay b. Kılıç'tır. Tahâvî'nin yorumunda Ümmü Sübeyye'nin Hz. Peygamber'in mahremi olmaması bir problem olarak zikredilmez ve rivayet bu haliyle hükme dayanak olarak gösterilir. Moğultay b. Kılıç'ın yorumundaysa mahremiyet meselesi ön plandadır ve bu hususu bir problem olarak görenlerin hilafına Ümmü Sübeyye rivayeti ve ondan çıkan hüküm savunulur. Tahâvî'de ön plana çıkarılmayan mahremiyet boyutunun Moğultay b. Kılıç ile merkezi bir konuma taşınması, Şâfiî mezhebine mensup Nevevî'nin hicap emri bağlamındaki yorumuna karşı Hanefî mezhebi için yeni bir konumlanış ihtiyacının tezahürü olabilir. Aynî ile bu tutum daha belirgin hale gelir.⁸⁸ Şâfiî ve Hanefî şarihlerin bu rivayetleri farklı yorumlamaları esasında daha temelde bu mezheplere mensup ulemanın yaygın etnik kimlik ve kültürleriyle ilişkilendirilebilir. Türk ve Arap kültürlerinde kadının toplumdaki konumuna dair çok sayıda çalışma mevcuttur ve bu konuya ayrıntılı bir şekilde değinmek bu makalenin sınırlarını aşar. Ancak bu çalışmalardan şu sonucu çıkarmak yanlış olmayacaktır: Türk kültüründeki görünür ve söz sahibi bir kadın figürüne karşı⁸⁹ Arap kültüründe daha geri planda ve sözüne itibar edilmeyen bir kadın algısı mevcuttur.⁹⁰ Bilhassa Arap kültüründeki olumsuz kadın imajının uydurma hadislerle İslami anlayışa da yansıtılmaya çalışılması bir vakıdır.⁹¹ Bu arka planla birlikte düşünülünce Arap kültüründen beslenen Nevevî, İbn Hacer, Kastallânî ve diğer şarihlerin rivayetleri mahremiyet açısından problemlili bularak onları tevil etmeye çalışmaları ile Türk Moğultay b. Kılıç ve Aynî'nin rivayetlerde bir mahremiyet ihlali görmemesi daha anlamlı hale gelmektedir.

Klasik dönem sonrasında, Şâfiî şarihlerle özdeşleşen yorumun hem Mâlikî hem de Hanefî şarihlerce benimsendiği görülür. Bu durum esasında sadece bu çalışmada ele aldığımız

⁸⁷ Şerh hakkında bilgi için bk. Muhammed Kepenek, "Hanefî Bir Âlimin Yarım Kalan Buhârî Şerhi: Kutbüddin El-Halebî'nin El-bedrû'l münîrû's-sârî'si", *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği (13.-14. Yüzyıllar)*, ed. Halil Hançabay vd. (İstanbul: University Press, 2023), 229-246.

⁸⁸ Nagihan Emiroğlu-Fatmanur Alibekiroğlu Eren, "Mezhep Faktörünün Muhaddisler Üzerindeki Etkisi (Memlûkler Dönemi-Hanefî-Şâfiî Bağlamında)", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 444-457.

⁸⁹ Latife Kabaklı Çimen, *Türk Ailesinde Karar Mekanizmaları ve Kadının Rolü* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 43-8. Kabaklı Ç.'in bilhassa İbn Battûta'dan (ö. 770/1368-9) aktardığı bilgiler tam da ele aldığımız dönemdeki Türklere dair gözlemlerin aktarılması bakımından önemlidir. Bunlara göre bu dönemde Türk kadınların erkeklerin bulunduğu ortamda rahatlıkla bulunup onlardan kaçmadıklarının belirtilmesi dikkat çekicidir. İbn Battûta'dan karar alma mekanizmalarında kadınların rolü hakkında da bilgiler aktarılmaktadır.

⁹⁰ Arap kültüründeki söz konusu kadın algısı İslam öncesi ve sonrası dönemlerde kayda değer bir değişiklik arz etmez. İslam Peygamberi her ne kadar kendi örneğiyle bunu değiştirmeye çalışsa da yerleşik kültürel kodların onun vefatı sonrasında baskın geldiği anlaşılmaktadır. İslam ile Arap toplumunda kadının kazandığı hukuki haklara rağmen onun bir fitne unsuru olarak algılanması sosyal hayattan mümkün mertebe uzaklaştırılmasını, Cahiliye döneminin mirası olduğu anlaşılan aklının kılığına dair algı da karar mekanizmalarından neredeyse tamamen dışlanmasını beraberinde getirmiştir; bk. Ramazan Altıntaş, "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın", *Diyanet İlmî Dergi* 37/1 (2001), 64-5. Önceki dipnotta değindiğimiz üzere İbn Battûta'nın Türk kadınlarının sosyal hayattaki görünürlüğüne yadırgaması buna güzel bir örnektir. Yine makalede yer verdiğimiz İbnü'l-Hâc'ın kadının zorunlu haller dışında evden çıkmamasına dair görüşleri bu bağlamda zikredilebilir.

⁹¹ Ateş kitabının "Kadının Toplumsallaşmasının Aleyhine Rivayetler", "Eğitim ve Öğretimde Kadınları Kısıtlayan Rivayetler", "Ailede ve Yönetimde Kadını Kısıtlayan Rivayetler" şeklinde isimlendirdiği bölümlerinde buna örnek verilebilecek mebzul miktarda rivayeti ele almaktadır; bk. Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015).

rivayetlerin şerhleriyle ilgili değildir. Kabaca hicri 9. asırdan sonra telif edilen şerhlerde çokça atıf yapılan -başını Nevevî ve İbn Hacer'in çektiği- belli başlı birkaç şarih söz konusudur. Dolayısıyla geç dönem şerhlerinin içeriği büyük ölçüde bu iki alimin yorumları doğrultusunda şekillenmiş gibi gözükmektedir. Engin'in bulguları bu bağlamda kayda değerdir. Onun Hanefî şarih Ali el-Kârî'nin *Miškâtü'l-Mesâbih*'inin kaynakları üzerinde yaptığı istatistiki incelemenin sonuçlarına göre İbn Hacer'e yapılan atıf sayısı 842 iken Aynî'ye yapılan atıf sayısı 2'de kalmıştır.⁹² Benzer başka çalışmalarla da desteklenmesi halinde bu tablo, hicri 9. asırdan sonra yazılan şerhlerde mezhebi aidiyetten daha ziyade eser karizmasının etkili olduğu çıkarımına imkân tanır.

Sonuç

Şerhlerin Müslümanların düşünce dünyasında tarih boyunca meydana gelen değişimlere ışık tutabileceği tezinden hareketle kaleme aldığımız bu makalenin en temel sonuçlarından biri, şerhlerin bu değişimlerin meydana gelmesinde başat bir role sahip olduğudur. Muteber kabul edilen hadis eserleri üzerine yazılan şerhler her dönemde dinî bilginin, dönemin ve yazarının kabullerine göre yeniden üretilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla şerhler, dinî metne yüklenen yeni anlamların Müslümanların düşünce dünyasında yerleşik hale gelmesinde etkili olmuşlardır. Bu durumun tespiti için seçtiğimiz Abdullah b. Ömer rivayetine dair tarih boyunca değişen yorumlar, mahremiyet algısındaki değişimde şerhlerin rolünü ortaya koymaktadır.

Abdullah b. Ömer, Ümmü Sübeyye ve İbnü'l-Kassâr'ın naklettiği rivayetler benzer içeriklere sahip olup, birbirine mahrem olmayan kadın ve erkeklerin Hz. Peygamber zamanında aynı kaptan birlikte abdest aldıklarına delalet etmektedir. Nitekim tâbiin alimi İbn Cüreyc'in rivayetlerden hareketle yaptığı çıkarım bunu destekler. Buhârî'den itibaren bir grubun bu rivayetleri karı-kocaya tahsis etme çabası pek başarılı olmamış çoğunluk tarafından kabul görmemiştir. Rivayetlerde bir mahremiyet ihlali olduğu düşüncesine sahip başka bir grubun yorumu ise belli bir zamandan itibaren çoğunluğun kabulüne mazhar olur. Söz konusu yorum ilk olarak Nevevî'de rastladığımız, rivayetleri hicap emri öncesine hamletme şeklindeki yorumdur. Nevevî öncesi dönemde ne fıkıhçılar ne de şarihlerce açıktan mahremiyet konusuyla ilişkilendirilmeyen rivayet grubu, daha ziyade kullanılmış suyla abdest bağlamında ele alınır. Nevevî ile yaşanan kırılımda yeni yorum hemen kabul görmez. Onun yerleşik hale gelmesi İbn Hacer'in aynı yorumu geliştirmesinden sonraya tekabül eder. Nevevî sonrası az sayıda Hanefî şarihin, rivayetlerde bir mahremiyet ihlali olduğu yorumuna karşı çıktıkları ve erken dönemdeki kabulü devam ettirmeye çalıştıkları görülse de bu etkili olmamıştır. İbn Hacer sonrasında, genel planda rivayetlerin mahremiyetle ilişkilendirilmesi ve özeldede ise bunun hicap öncesine hamledilmesine dair yorumlar, Şâfiî şarihler yanında Mâlikî ve Hanefî olanlarca da benimsenmiştir. Hicap emriyle birlikte yabancı kadın ve erkeklerin bir arada bulunmasının tamamen yasaklandığına dair bir algının hâkim olması, mahremiyet algısını kökten değiştirmiş gözükmektedir.

Rivayetin şerhinde yaşanan kırılım kadar bu kırılımın neden yaşandığı üzerinde de durulmalıdır. Bu değişimin Memlûkler döneminde yaşanmış olması, tarihî bağlamın göz önünde bulundurulduğu birtakım çıkarımlar yapmaya olanak tanır. Türklerin yönetimde olduğu Memlûkler döneminde Moğol saldırılarının da etkisiyle bölgenin demografisinde değişiklikler meydana gelmiştir. Demografik değişiklikler kültürel karşılaşmaları beraberinde getirir. Söz konusu örnekte bilhassa Arap ve Türk kültürlerindeki farklı kadın algılarının karşı karşıya geldiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde kadınların hem halk hem de iktidar düzeyinde daha görünür

⁹² Sezai Engin, *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023), 163-165.

olmaları, buna alışık olmayan kesimin mahremiyete dair hassasiyetlerini harekete geçirmiştir. İlgili hadislerin şerhlerinde tam da bu dönemde mahremiyet hassasiyeti yüksek yorumların ortaya çıkması kanaatimizce bununla ilişkilendirilebilir. Bunun daha fazla örnek üzerinden tespiti gerektiğinden bu çalışma konuya girizgâh mahiyetindedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Kitâbü'l-câmi' li-ulûmi'l-îmâm Ahmed*. Feyyum: Dâru'l-Felâh, 2009.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. 50 Cilt. thk. Şuayb Arnavut vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Altıntaş, Ramazan. "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın". *Diyanet İlmî Dergi* 37/1 (2001), 61-86.
- Amitai, Reuven. "The Impact of the Mongols on the History of Syria: Politics, Society, and Culture". *Nomads as Agents of Cultural Change*. ed. Reuven Amitai vd. 228-251. Honolulu: University of Hawaii Press, 2017.
- Ateş, Ali Osman. *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Atmaca, Esra. "Memlüklerde Müslüman Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi*. ed. Feyza Betül Köse. 1/133-155. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Aydın, Osman. "Dönemsel Şartların Rivayet Yorumlamalarına Etkileri ve Bir İkna unsuru Olarak Hadisler". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 503-532. <https://doi.org/10.14395/hid.1055523>
- Aynî, Bedrüddîn. *Şerhu Sünen*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Aynî, Bedrüddîn. *Umdetü'l-kârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fiker, ts.
- Azimâbâdî. *Avnü'l-Ma'bûd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *ed-Daavâtü'l-kebir*. 2 Cilt. Kuveyt: Girâs li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2009.
- Blecher, Joel. *Said the Prophet of God: Hadith Commentary across a Millennium*. Oakland, CA: University of California Press, 2018.
- Breisach, Ernst. *Tarihyazımı*. İstanbul: YKY, 2018.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tavki'n-Necât, 1422.
- Çetin, Büşra. "İctimâî Bir Hadis Şerhi Örneği Mehmed Ârif Bey ve Binbir Hadis-i Şerif ve Şerhi Adlı Eseri". *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasından İslâmî İlimler*. ed. Hidayet Aydar vd. 33-55. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Demirci, Selim. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri*. İstanbul: İLEM Yayınları 2020.
- Demirci, Selim. *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum İngiliz İdaresi Gölgesinde Hint Alt Kitası Hadis Âlimleri ve Şerhleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebu'l-Velîd el-Bâcî. *el-Muntekâ*. by.: Matbaatü's-Saâde, 1332.
- El-Eid, N. B. F. B. I.. "Imam Ibn Al-Teen Al-Sifaqsi and his Method in the Problematic Hadith." *Journal of Arts* 1/16 (2020), 123-154. <https://doi.org/10.35696/v1i16.667>
- Emiroğlu, Nagihan-Alibekiroğlu Eren, Fatmanur. "Mezhep Faktörünün Muhaddisler Üzerindeki Etkisi (Memlükler Dönemi-Hanefî-Şâfiî Bağlamında)". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 444-457.
- Engin, Sezai. *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Ensârî, Zekeriyâ. *Minhatü'l-bârî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd. ts.
- Erman, Uğur. "Mâlikîlerde Hadis Şerh Metodolojisi (Ebü'l-Mutarrif El-Kanâziî ve Tefsîru'l-Muvattâ Adlı Eseri Özelinde)". *Van İlahiyat Dergisi* 12/20 (2024), 74-91. <https://doi.org/10.54893/vanid.1442727>
- Gökçe, Ferhat. "Memlükler Dönemi Hadis Literatürü Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/2 (2021), 439-475. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.689915>
- Gürler, Kadir. "Kadının Yöneticiliği Meselesi, Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi". *Dini Araştırmalar* 4/11 (2001), 67-94.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Meâlimü's-Sünen*. thk. Muhammed Râğîb et-Tabbâh. Halep: Matbaatu'l-İlmiyye, 1932.
- Hughes, Aaron. "Presenting The Past: The Genre Of Commentary In Theoretical Perspective". *Method & Theory in the Study of Religion* 15/ 2 (2003), 148-168. <https://doi.org/10.1163/157006803765218227>
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020.

- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn-Ebû Zür'a Veliyyüddîn İbnü'l-İrâkî. *Tarhu't-tesvîb*. 7 Cilt. İskenderiye: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1438.
- İbn Abdilber. *el-İstizkâr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Abdilber. *et-Temhîd*. 24 Cilt. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevi vd. Rabat: Vezâretü Umûmi'l-Evkaf, 1387.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1390.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahîh*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Sahîh*. 2 Cilt. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekr. *el-Mesâlik fî şerhi Muvatta'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2007.
- İbnü'l-Demâmîni, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Mesâbihu'l-Cami'*. 10 Cilt. Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2009.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn Alî b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbnü'l-Hâc, el-Abderî. *el-Medhal*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 1981.
- İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer. *Kitâbu uyûni'l-edille*. 3 Cilt. thk. Abdülhamîd b. Sa'd. Riyad: y.y., 2006.
- İbn Mâce. *Sünen*. 5 Cilt. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-A'lemiyye, 2009.
- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî. *et-Tavdîh*. 36 Cilt. Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Raslan. *Şerhu Süneni Ebi Dâvud*. 20 Cilt. Feyyum: Dâru'-Felâh, 2016.
- İbn Receb el-Hanbelî. *Fethu'l-bârî*. 9 Cilt. thk. Mahmûd b. Şa'bân v.d. Medine: Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye, 1996.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsil*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İstek, Gülşen. "Câriyelikten Sultanlığa: Secerüddür (ö.1250)". *Hanım Efendi: Tarihte İz Bırakan Kadınlar Ve Toplumsal Aktör Olarak Kadın*. ed. Emrah İstek. 43-77. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Leknevî, Abdülhay. *et-Ta'liku'l-mümecced*. 3 Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, 2005.
- Kabaklı Çimen, Latife. *Türk Ailesinde Karar Mekanizmaları ve Kadının Rolü*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *İkmâlü'l-Mu'lim*. 8 Cilt. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 1998.
- Kanâzî, Ebü'l-Mutarri. *Tefsîru'l-Muvatta'*. 2 Cilt. Doha: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî*. 10 Cilt. Bulak: Matbaatu'l-Kubra, 1323.
- Kepepek, Muhammed. "Hanefî Bir Âlimin Yarım Kalan Buhârî Şerhi: Kutbüddîn el-Halebî'nin el-Bedrû'l-Münîrû's-Sârî'si". *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği (13.-14. Yüzyıllar)*. ed. Halil Hançabay vd., 229-246. İstanbul: University Press, 2023.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. *Sünneti Çağa Taşımak Sünnet ve Hadisi Anlama ve Yorumlamada Yöntem*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf. *el-Kevâkibü'd-derâri*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1981.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta' (Ebu Mus'ab rivayeti)*. 2 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta' (Şeybânî rivayeti)*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta' (Yahya Rivayeti)*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1985.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Kitâbü hâvi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Moğultay b. Kılıç. *Şerhu Süneni İbn Mâce*. 5 Cilt. Dekahliye: Dâru İbn Abbas, 2007.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ. *Kitâbü muhtasari'l-Müzenî*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Medâric, 2019.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Kitâbü'l-İcaz fi Şerhi Sünen-i Ebi Dâvud*. Amman: Dâru'l-Eseriyye, 2007.
- Özen, Şükrü. "İbnü'l-Kassâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/104-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özkan, Halit vd. "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahih'i Üzerine Yazılmış Şerhler". *Hadis Şerh Literatürü*. 2 Cilt. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. 1/169-313. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmâil. *el-Kevserü'l-cârî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2008.
- San'ânî, Abdürrezzâk. *el-Musannef*. Kahire: Dâru't-Ta'sîl, 2013.
- Sehârenpürî, Halil Ahmed. *Bezlü'l-mechûd*. 4 Cilt. Azamgarh: Merkezu's-Şeyh Ebi'l-Hasan, 2006.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr. *Mirkâtü's-su'ûd ila Süneni Ebi Davûd*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şîrâzî, Ebû İshak. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Şerhu meâni'l-âsâr*. 5. Cilt. thk. Muhammed Zehra en-Neccâr-Muhammed Seyid Câd el-Hakk. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Türcan, Zişan. "Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2009), 101-133.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Türcan, Zişan. "Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 21 (2013), 143-164.
- Yiğit, İsmail. "Memlükler Zamanında (1250-1517) Kadın". *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (2004), 131-144.
- Yusufefendizâde, Abdullah Hilmi. *Necâh'l-kârî li-Sahîhi'l-Buhârî*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî. *Şerhu'l-Muvatta'*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2003.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Ağ Toplumunda Dini Nefret Söylemi: Dijital Kürsü Şeyhliği

Religious Hate Speech in a Networked Society: The Digital Pulpit Sheikdom

Asena SİLER

Dr. Öğrencisi | PhD Cand.

Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Akdeniz University, Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religious Sciences

Antalya, Türkiye

silerasena@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4623-0234>

Bahset KARSLI

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Prof. Dr. | Prof.

Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Din Sosyolojisi

Akdeniz University, Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religious Sciences, Sociology of Religion

Antalya, Türkiye

bkarstl@akdeniz.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6810-0900>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 07.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 20.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Siler, Asena-Karstlı, Bahset. "Ağ Toplumunda Dini Nefret Söylemi: Dijital Kürsü Şeyhliği". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 1114-1137. <https://doi.org/10.14395/hid.1511016>

Yazar Katkı Oranları:

Araştırmanın Tasarımı : Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Veri Toplanması : Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Araştırma -Veri Analizi-Doğrulama : Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Makalenin Yazımı : Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi : Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazarlar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Author Contribution Rates:

Conceptualization : Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Data Curation : Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Investigation-Analysis-Validation : Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Writing : Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Writing - Review & Editing : Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

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

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

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

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

Religious Hate Speech in a Networked Society: The Digital Pulpit Sheikhdome*

Abstract

The main purpose of this study is to explore the traditional elements of religious hate speech on the X platform, a new media environment, and to determine the position of these discourses in the process of digital religious authorization. With the widespread use of new media tools and environments, the language of religion and religious discourse practices has differentiated from traditional religious discourses. As discourses circulating on platform X intensify and sharpen, the interaction rates increase; the tendency of sharp and slogan-like discourses to attract supporters or provoke opponents further amplifies engagement. The algorithmic structure promotes slogan-like and headline-driven discourses, shaping the language of religion on this platform. In digital environments that enable a mass response, users create religious discourses to serve purposes such as creating effective discourses as both producers and consumers of content, reinforcing common thoughts, feelings, values, strengthening group belonging, and legitimizing religious authority in the digital environment. In this context, the research examines the structure of religious hate speech circulated on platform X and the traditional roots of these discourses.

The study employed Teun A. Van Dijk's critical discourse analysis method. Examples of religious hate speech circulated on the X platform, chosen as the sampling area, were selected from the discourses created by users who identify as Muslims but differ in religious interpretations. The critical discourse analysis method was chosen to reveal the social responses to digital religious discourses, how discourses are produced and circulated, their ideological foundations, and their archaic structures. The post of a popular preacher, whose group identity is prominent and which received the most interaction when searching terms such as "infidel" and "shirk" on the X platform and contains clear elements of hate, was chosen as an example. In accordance with Teun A. Van Dijk's critical discourse analysis method, the study focused on the thematic structure and narrative language at the macro level, discussed the individual, social and ideological dimensions of the post within the context of background information, and analyzed it at the micro level.

It has been determined that religious discourses in new media environments are represented concerning traditional codes but within a different structure. The production and consumption of religious discourses have become condensed with the algorithmic and mechanical structure of digital platforms, transforming religious hate discourses into performative displays that reinforce digital authority and promote interaction. Within the paradoxical structure of digital media, religious discourses on the X platform are framed with discriminatory undertones, making them subjects of hate. The competition to establish one's discourse as the ultimate truth in the digital environment intensifies the scope of this hatred. Religious discourses, presented in a divisive, otherizing and polarizing manner by being shaped into sharp and absolute forms, bring up the problem of digital takfir. It has been found that the algorithmic structure of X, which is based on interaction, circulation and visibility, causes religious hate speech to be presented in slogan-like and headline forms. Additionally, the tradition of takfir and rejection reinforces othering, stereotyping and targeting in digital environments, contributing to the hate production. As in the example we have discussed, the concern of producing interactive discourse on the X platform is intensified, particularly on issues related to digital takfirism, drawing upon traditional religious codes. Takfirist language in the digital environment has also been observed to be preferred as a means of interaction, facilitating continuous reproduction of discourse, creating agendas, popularizing the discourse and highlighting individuals, groups or ideas.

The discussion of hate speech in new media, particularly on platform X, has been discussed in previous studies within the context of hate speech targeting different religions, sects and identities. Our research, on the other hand, aims to make a significant contribution to the literature by highlighting the paradoxical nature of notification and takfir traditions within the process of algorithmic authorization on platform X, drawing attention to the oppositional nature of digital religious language, and introducing the concept of digital takfirism for further discussion.

Keywords: Sociology of Religion, Religious Hate Speech, New Media, Digital Religious Authority, Digital Takfir.

* This article is derived from the master's thesis entitled "Religious Hate Speech in New Media: A Case Study on Twitter", prepared by Asena Siler under the supervision of Prof. Bahset Karlı at Akdeniz University Institute of Social Sciences and completed in 2023.

Ağ Toplumunda Dini Nefret Söylemi: Dijital Kürsü Şeyhliği**

Öz

Bu çalışmanın temel amacı; yeni medya platformlarından X platformunda dini içerikli nefret söylemlerinin geleneksel izdüşümlerini keşfetmek ve bu söylemlerin diji-dini otoriteleşme sürecindeki konumunu belirlemektir. Yeni medya araç ve ortamlarının yaygın kullanımıyla birlikte din dili ve dini söylem pratikleri geleneksel dini söylemlerden farklılaşmıştır. X platformunda dolaşıma giren söylemler yoğunlaştıkça ve keskinleştikçe etkileşim oranı artmakta, keskin ve sloganik söylemlerin karşılık bulması veya karşıtlar oluşturmaya etkileşimi güçlendirmektedir. Algoritmanın yapısı gereği sloganik ve manşet halde sunulan söylemlerin daha fazla etkileşime imkân vermesi din dilinin de bu algoritmadan etkilenmesine neden olmuştur. Kitlesele bir tepkiye imkân veren dijital ortamlarda kullanıcılar hem içeriklerin üreticisi hem de tüketicisi olarak etkili söylemler oluşturma, ortak düşünce, duygu ve değerleri güçlendirme, grup aidiyetlerini pekiştirme, dijital ortamda dini otoritesini meşrulaştırma gibi amaçlarla dini söylemler oluşturmaktadırlar. Yeni medya ortamlarında dini söylemler üreten ve tüketen kullanıcılar mutlak hakikatin kendisi veya grubunda olduğu iddiasından hareket ettiğinde söylem kutsallaştırılarak hakikat tekeliçiliği ortaya çıkmakta, dini söylemler ötekileştirme, ayırıştırma ve damgalama unsurlarını barındırdığından nefretin konusu olmaktadır. Bu bağlamda araştırma, X platformunda dolaşıma giren dini nefret söylemlerinin yapısı nasıldır ve bu söylemlerin geleneksel iz düşümleri nelerdir? probleminde hareketle dijital ortamlarda dolaşıma giren dijital tekfircilik ve dijital otoriteleşme süreçlerini analiz etmeyi hedeflemektedir.

X platformunda ötekileştirme ve kalıp yargılar oluşturma temelinde üretilen ve tüketilen dijital nefret söylemlerinin dini içeriklerle meşrulaştırılma süreci, tekfir geleneğinin dijital yansımaları, dijital dini otoriteleşme süreci ve tüm bu konuların dini içerikli nefret söylemine zemin oluşturmaya çalışmanın temel ilgi alanıdır. Araştırmada Teun A. Van Dijk'in eleştirel söylem analiz yöntemi kullanılmıştır. Çalışmanın örneklem alanı olarak belirlenen X platformunda dolaşıma giren dini içerikli nefret söylemi örnekleri, İslam dinine inanan fakat dini yorum farklılıkları bulunan kullanıcıların birbirine yönelik oluşturduğu söylemler içerisinde seçilmiştir. Dijital dini söylemlerin toplumsal karşılıkları, söylemlerin nasıl üretildikleri ve dolaşımında kaldığı, dini söylemlerin ideolojik arka planı ve söylemlerin arkaik yapısını ortaya koyması bakımından eleştirel söylem analiz yöntemi tercih edilmiştir. X platformunda "kâfir", "şirk" kavramları taratılarak en fazla etkileşim alan ve nefretin pek çok unsurunu açıkça barındıran, grup kimlikleri ön plana çıkan popüler bir vaize ait gönderi örnek olarak tercih edilmiştir. Teun A. Van Dijk'in eleştirel söylem analiz yöntemine uygun olarak araştırmada, makro düzeyde; tematik yapı ve anlatım diline odaklanılmış, ardaan ve bağlam bilgisi başlıklarında gönderinin bireysel, toplumsal ve ideolojik izdüşümleri tartışılmış, mikro düzeyde ise; gönderinin şekil ve cümle yapıları ele alınmıştır.

Dini içerikli söylemlerin yeni medya ortamlarında geleneksel kodlara atıfla fakat farklı bir yapıda temsil edildiği tespit edilmiştir. Dini söylemlerin üretim ve tüketimi dijitaliğin algoritmik ve mekanik yapısı ile kompakt bir yapıya bürünmüş, dini nefret söylemleri dijital otoriteyi pekiştiren, etkileşime imkân veren performans sunumuna dönüşmüştür. Dijitaliğin paradoksal yapısı içerisinde X platformunda inşa edilen dini söylemler zaman zaman ayırıştırıcı vurgularla nefretin konusu yapılmaktadır. Söylemi kutsallaştırarak dijital ortamda hakikatin belirleyicisi olma yarışı bu nefretin boyutlarını arttırmaktadır. Keskin ve mutlak bir yapıya büründürülerek ayırıştırıcı, ötekileştirici, kutuplaştırıcı bir yapıda sunulan dini söylemler ise dijital tekfir problemini gündeme getirmektedir. X'in etkileşim, dolaşımında kalma ve görünümlere üzerine kurulmuş olan algoritmik yapısının dini içerikli nefret söylemlerinin sloganik bir yapıda ve manşet halde sunulmasına neden olduğu, tekfir ve reddiye geleneğinin dijital ortamlarda ötekileştirme, kalıp yargı oluşturma ve hedef gösterme olgusunu pekiştirdiği, nefret üretiminde rol oynadığı tespit edilmiştir. Din ve mutlak hakikat adına söylem üretenlerin dijital dini otoritelerini meşrulaştırma sürecinde nefreti bir propaganda aracına dönüştürdükleri gözlemlenmiştir. Ele aldığımız örnekte olduğu gibi X platformunda etkileşimsel söylem üretme kaygısı, geleneksel dini kodlara atıfla özellikle dijital tekfircilik konularında keskinleşmektedir. Dijital ortamda tekfirci dilin; etkileşim, söylemin sürekli yeniden üretimi, gündemler oluşturmaya, söylemi popülerleştirerek kişi, grup veya düşünceyi ön plana çıkarmaya açısından bir ilişki biçimi olarak da tercih edildiği gözlemlenmiştir.

X platformu özelinde yeni medyada nefret söylemi tartışması daha önce yapılan araştırmalarda farklı dinlere, mezheplere, kimliklere yönelik üretilen nefret söylemleri bağlamında tartışılmıştır. Araştırmamız ise İslam dinine mensup fakat yorum ve dini tasavvurları farklı olan kullanıcıların birbirine yönelttiği dini nefret söylemleri içerisinde seçilerek yeni medya ortamlarından olan X platformunda algoritmik otoriteleşme sürecinde tebliğ ve tekfir geleneğinin paradoksal yapısını tespit etmesi, karşıtlıklar üzerine inşa edilen diji-dini dile dikkat çekmesi, dijital tekfircilik kavramını tartışmaya açması bakımından literatüre önemli bir katkı sunacaktır.

Anhtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dini Nefret Söylemi, Yeni Medya, Diji-dini Otorite, Dijital Tekfir.

** Bu makale, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Bahset Karşlı danışmanlığında Asena Siler tarafından hazırlanan ve 2023 yılında tamamlanan "Yeni Medyada Dini İçerikli Nefret Söylemi: Twitter'da Örnek Olay Çözümü" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Giriş

Toplumlar yaşadıkları siyasi, sosyal, ekonomik, teknolojik ilerlemeler ile zaman ve mekân algısına bağlı olarak farklı bir toplumsallığa ve değişime şahit olmaktadır. Tarihsel süreçte geleneksel, modern ve post modern gibi sınıflandırmaların konusu olan toplumlar, internet tabanlı teknolojinin hayatımızda önem kazanmasıyla önemli değişimler yaşamıştır. İnternet tabanlı teknolojinin yaygın kullanımıyla medya araçlarının geçirdiği değişim ve güncellemeler yeni medya olarak ifade edilmektedir. Yeni medya kavramı ve yeni medya ortamları ile internet tabanlı iletişim araçları vasıtasıyla oluşturulan üretim ve tüketim olarak çift yönlü bir kullanım olanağı sağlayan medya teknolojileri kast edilmektedir.¹ Ağ toplumu, yeni medya platformlarının yapısal özellikleri sayesinde zaman ve mekân gibi kavramları akışkan² bir yapıya büründürerek yeni sosyalleşme pratikleri ve yeni dijital kimlikler oluşturmamıza olanak sağlamıştır.³ Dijitalleşme sürecinden din, kültür, ekonomi ve siyaset olmak üzere her alan etkilenmektedir. Yeni medya ortamlarının ve internet teknolojilerinin hayatımızın merkezinde olan konumu, bireylerin ve dini grupların yeni medya ortamlarında temsili problemini gündeme getirmiştir.⁴ Dijitalleşme sürecinde dini bilgiler/tanımlar, otoriteler ve ritüeller yeniden anlamlandırılmış ve medyatikleştirilmiştir.⁵ Bu sayede dijitalleşimin paradoksal yapısı içerisinde sunum nesnesine dönüşün dini bilgi, dijital bağlamın özelliklerine göre şekillendirilerek sunulmaktadır. Dinin geleneksel yapısına atıfla fakat dijitalleşimin sunduğu etkileşim özelliklerine göre şekillenen dini söylemler ise keskin bir yapıda dolaşıma sokulmaktadır.

Yeni medya etkileşimsellik, dijitallik, multimedya biçimselliği, hipermetinsellik, sanallık ve yayılım özellikleri itibarıyla toplumsal alanları dijital etkileşimli kamusal alanlara dönüştürme fırsatı sağlamıştır.⁶ Dijital etkileşimli yeni kamusal ortamlar, bireyin veya grubun yeni medyada kendi inanç, fikir ve değerlerinin ifade edilmesini içerdiği gibi kullanıcı ile aynı fikir, düşünce, dini yaşama sahip olmayan diğerleri hakkında da düşüncelerini ve tutumlarını dile getirmesine, karşıt söylemler oluşturulmasına imkân vermektedir. Bununla birlikte kullanıcılar yalnızca dolaşımda kalarak bile mevcut üretilen içeriklerin tüketicisi olarak etkileşimi güçlendirmektedir. Dijital ortamlarda bireyi temsil eden, diğer kullanıcılarla etkileşime geçmesine imkân veren, kişisel profil hesapları sanal kimlikleri oluşturmaktadır.⁷ Sanal kimlikler bireylerin kendi istek ve tercihlerine uygun biçimde oluşturdukları dijital ortama taşıdıkları kimlikleri olarak ifade edilebilir. Toplumsal kimliklerin yeni medya ortamlarına taşınmasıyla birlikte birey veya gruplar kendilerini, düşünce ve fikirlerini toplumla daha kolay ve hızlı bir şekilde paylaşma imkânı bulmakta, gündemi belirleyen konuya ilişkin düşüncelerini X platformu gibi yeni medya uygulamalarında söylemleri ile temsil etmektedir. Söylemler toplumsal yapı içerisinde bireylerin deneyimlerine ve gözlemlerine dayanan ve bu deneyimlerin genel sonuçlarını formüle etmeye imkân vermenin yanı sıra olayları betimleme, eylemler ve inançları tanımlama, ideolojileri ortaya koymanın pratik biçimlerini de kapsamaktadır.⁸ X uygulamasında söylem üreten kullanıcılar kendi kimlik ve değerlerini tanımlarken bu değerleri öteki üzerine inşa ettiklerinde nefret

¹ Martin Lister vd., *New Media: A Critical Introduction* (London, New York: Routledge, 2009).

² Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, çev. Sinan Okan Çavuş (İstanbul: Can Yayınları, 2019).

³ Teun A. Van Dijk, *The Network Society: Social Aspects of New Media* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2006).

⁴ Mustafa Derviş Dereli, *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2022), 108-116.

⁵ Heidi A. Campbell-Ruth Tsuria (ed.), *Dijital Din: Dijital Medyada Dini Pratikleri Anlamak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023).

⁶ Mutlu Binark, "Nefret Söyleminin Yeni Medya Ortamında Dolaşıma Girmesi ve Türetilmesi", *Yeni Medyada Nefret Söylemi* (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010), 11-52.

⁷ Pierpaolo Loreti vd., "Push Attack: Binding Virtual and Real Identities Using Mobile Push Notifications", *Future Internet* 10/2 (2018), 13.

⁸ Teun A. Van Dijk, *İdeoloji Multidisipliner Bir Yaklaşım*, çev. Ayşe Demir (Ankara: Hece Yayınları, 2019), 291-292.

söylemlerinin dolaşıma girmesine neden olabilmektedirler. Dijitalliğin mekanik yapısı içerisinde ötekilik bir ilişki biçimi olarak⁹ karşımıza çıktığından yeni medyada öteki ile kurulan söylemsel ilişki damgalama, yargılama, dışlama, ötekileştirme ve ayrımcılığın konusu olduğunda nefret söylemleri dolaşıma girmektedir. Nefret söylemlerinin içeriği durum ve toplumsal olaylara göre farklılaşmaktadır. Nefret söylemi, her türlü kişi veya gruba, toplumsal kimliklere, din/mezheplere, yorum ve düşünceye yönelik oluşturulan ayrımcılık, önyargı ve kalıp yargı barındıran, ötekileştirici ifadeler nefret söylemi olarak ifade edilebilir.¹⁰

Şerif Mardin Türkiye’de dini bir “eylem aracı” (mediator of action) olarak ele almaktadır. Eylem aracı olarak din bireylerin zihninde diğerlerine anlatılması, tebliğ edilmesi gereken topluluk oluşturucu bir yapıya sahiptir.¹¹ Yeni medya ortamlarında dini konularda inanç, düşünce ve yorum farklılıklarının ifade edilmiş biçimi, mezhepsel ayrımlar, dini grup mensubiyetleri, farklı dindarlık algıları diğerlerine yapılan bu tebliğin içeriğini şekillendirmektedir. “Dijital/Çevrimiçi dini söylem” din ile ilgili olarak dijital ortamlarda ifade bulan her türlü veri akışını ifade etmektedir.¹² Dini düşüncelerini söylemleriyle meşrulaştırmaya çalışan dini gruplar veya bireyler dijital ortamlarda farklı olana kulaklarını tıkamakta “yankı fanusları” oluşturmaktadırlar. Çünkü bu uygulamalarda duygularıyla hareket eden kullanıcılar, kendi ideolojileri ve aidiyetleri etrafında toplanmayı sağladıklarında aşırı ve çatışmacı söylemlerle ötekine karşı tavır olarak etkileşimi arttırmaktadırlar. Bu şekilde gruplaşan yeni diji-dini kabileler, kendileri dışında kalan diğerlerini öteki ve merhamete layık olmayan olarak kodlarlar.¹³ Böylece sanal ortamda dini içerikli söylemler birtakım ideolojileri barındırmakta, mensup olunan grup veya düşüncenin karşısına yönelik nefret, şiddet ve linç meşrulaştırılmakta, dini söylemler kabileci bir yapıda dolaşıma girebilmektedir. Dijital iletişimin bu durumu dijital söylemi başkılığı ve farklılığı barındırmayan ideoloji ve kimlik savaşlarına dönüştürmektedir.¹⁴ Özellikle X uygulamasında sloganik biçimde ötekine yönelik ifade bulan dini söylemler çatışma zemininde etkileşimi güçlendirdiğinden dolayı dini söylemler fragmanlaştırılarak viral halde sunulmaktadır. X uygulamasında çatışmacı söylemlerin daha fazla görüntüleme ve etkileşime sebep olması, bağlamdan koparılmış düşüncelerin linç edilmeye uygun hale getirilmesi ve bu etkileşimin ekonomik anlamda da bir karşılığı olması dijital nefret söyleminin yaygınlaşmasına zemin hazırlamaktadır. Bu nedenle dijital etkileşim olarak dini söylemlerini dolaşıma sokmak isteyen kullanıcılar, zaman zaman çatışma zemininde söylem üreterek algoritmik otoritelerini güçlendirmektedirler.

Dijital ortamda sunulan her dini söylem ve düşünce nefret üretmekte midir? sorusunun sorulması önemlidir. Tartışmaya konu ettiğimiz nefret ve şiddet ilişkisini üreten kullanıcılar hangi İslam’ı savunmakta, hangi dindarlık algısından hareketle bireyleri ötekileştirmektedir? sorusunu sormak gereklidir. Dijital algoritma, çatışma zemininde üretilen söylemleri algoritmik yapısı itibarıyla güçlendirmektedir. Böylece dolaşımda kalan ve etkileşim alan söylemler nefret ve şiddet söylemleri olarak karşımıza çıkmakta ve bu söylemler daha fazla etkileşim aldığından yayılmaktadır. Dini içerikli nefret söylemlerinin üretim ve yaygınlaşmasında temel sorun kişi veya grupların İslam’ın mesajına ve hakikate yalnızca kendilerinin sahip olduğunu düşünmeleri, Tanrı

⁹ Levent Ünsaldı (ed.), *Yabancı - Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik* (Ankara: Heretik Yayınları, 2021).

¹⁰ İdil Engindeniz, “Nefret Söylemi Alanında Kavramsal Tartışmalar”, *Medya ve Nefret Söylemi 2 & Değişmeyen Sorular, Güncel Tartışmalar*, ed. Altuğ Yılmaz (İstanbul: Hrant Dink Vakfı, 2021), 28.

¹¹ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 31-37.

¹² Heidi A. Campbell-Ruth Tsuria, *Dijital Din: Dijital Medyada Dini Pratikleri Anlamak*.

¹³ Ekmel Geçer, “Sosyal Medya, Kutuplaşma ve Dindarlık”, *Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi* 39 (2019), 26.

¹⁴ Byung Chul Han, *Enfokrazi Dijitalleşme ve Demokrasinin Krizi*, çev. Mustafa Özdemir (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2022), 35-36.

ve din adına konuşma haklarını kendileriyle sınırlamalarıdır.¹⁵ Ait olduğu grup bağlamında dini düşüncenin mutlak savunucusu olarak dini söylemler üreten kullanıcılar ideal dindarın kendi grup kimliğine uygun düşünce, eylem ve tutumlara sahip olan kişiler olduğunu düşünerek, diğerlerine karşı nefret söylemi üreten kullanıcılara dönüşebilmektedirler. Kendi inanç ve kimliklerinin karşıtı olan kimlikler aşağılandığında ve hedef gösterildiğinde nefret söylemleri üretilmektedir. Dijital ortamlarda da şiddet teolojisi, başkalarını suçlayarak kendisini meşrulaştırmaktadır.¹⁶ Karşılıklı bir ayrışmaya neden olan bu söylemler çatışmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Doğal olarak çatışmanın olduğu yerde tepki, tepkinin konumlanışına göre baskı ve baskının olduğu yerde ise kullanılan mücadele araçlarının/söylemlerin kutsallaştırılması söz konusu olmaktadır.¹⁷ Bu bağlamda yeni medya ortamlarından X uygulamasında üretilen ve dolaşıma giren dini içerikli nefret söylemleri çalışmanın temel ilgi alanını oluşturmaktadır. Farklı din ve mezheplere yönelik üretilen nefret söylemleri, islamofobi kapsam dışında tutulmuş, İslam dini içerisinde farklı dini yorum, düşünce, ideoloji ve gruplara yönelik olarak üretilen nefret söylemi örnekleri seçilmiştir.

1. Araştırmada Kullanılan Yöntem ve Teknikler

Araştırmada T. A. Van Dijk'a ait eleştirel söylem analiz yöntemi kullanılmıştır.¹⁸ Çalışma kapsamına alınan örnekler X uygulamasının arama motorunda anahtar kavramlar taratılarak ulaşılmıştır. Ulaşılan tweetler X uygulamasında tüm kullanıcılara açık hesaplardan seçilmiş olup, çalışma kapsamında kullanıcılar ile herhangi bir iletişim kurulmamıştır. Çalışma dini içerikli nefret söylemleri ile sınırlandırılmış olup, örnekler dini içerikli nefret söylemi barındıran unsurlar özelinde değerlendirilmiştir. Çalışmamızda farklı dinlere yöneltilen nefret söylemleri (islamofobi vs.) kapsam dışında bırakılmış, X uygulamasında dolaşıma giren Müslümanların birbirine yönelik olarak dini içeriklerle üretmiş oldukları nefret söylemleri değerlendirilmiştir. Veriler değerlendirilirken X uygulamasının algoritmik yapısı da dikkate alınmıştır. Çalışma kapsamında verilere X platformunda "kâfir", "şirk" ve "din" kavramları taranarak ulaşılmıştır. Ulaşılan veriler içerisinde seçilen örnek etkileşim düzeyi, nefret söyleminin pek çok unsurunu barındırması, karşıtlıklar üzerine inşa edilmesi ve popüler bir vaiz tarafından paylaşılması vb. gibi sebeplerle tercih edilmiştir. Araştırma kapsamında tüm örneklerin ele alınamaması tercih edilen yöntem açısından bir sınırlılıktır. Ele alınan örnek gönderi 02.03.2023 tarihinde kullanıcı tarafından X platformunda paylaşılmıştır. Gönderiye ait etkileşim verileri araştırma kapsamında 31.10.2024 tarihinde kontrol edilerek güncellenmiştir. Çalışma kapsamında ele alınan tekfir ve reddiye geleneği ve dijital dini otoriteleşme bakımından incelenen örnekte, kullanıcının dini grup ilişkileri, dini temsiliyete ilişkin otorite algısı, bireysel veya grup ilişkilerinin dini nefret oluşturmadaki arkaik iz düşümleri gibi konuların derinlemesine ele alınamaması yöntemsel anlamda bir sınırlılıktır.

Söylem analiz yöntemine ilişkin pek çok tanım bulunmaktadır. Yazılı metinlerin, sözlü verilerin, dilbilimsel bir analize tabi tutulmasıyla yapılan bir veri analiz yöntemidir. Bu yöntemin kullanılmasıyla dilin, gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası olduğu ve toplumsal hayata dair pek çok bileşeni içerisinde barındıran unsurlarla diyalektik bir ilişkisi olduğu varsayılmaktadır. Ancak bu durum toplumsal hayatın dilin kullanım ve ifade biçimlerine indirgenebileceği anlamına

¹⁵ Richard Moon, *Putting Faith in Hate: When Religion Is the Source or Target of Hate Speech* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 115-147.

¹⁶ Bilal Samur, "Din Şiddet Üretir Mi?", *Din ve Şiddet*, ed. Faruk Sancar (Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016), 101-106.

¹⁷ Halil Aydınalp, "İslam Dünyasında Siyasi Şiddetin Sosyolojik Unsurları", *Din ve Şiddet*, ed. Faruk Sancar (Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016), 200.

¹⁸ Teun A. Van Dijk, *Discourse and Context: A Sociocognitive Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

gelmemektedir.¹⁹ Bu çalışmada Teun A. Van Dijk'in eleştirel söylem analiz yöntemi kullanılarak yazılı bir ifadenin aynı zamanda toplumsal ilişki ve otorite biçimleri hakkında bilgi vereceği varsayımından hareket edilmiştir.

Teun A. Van Dijk'in geliştirmiş olduğu eleştirel söylem analiz yöntemine göre cümle ve kelimeleri tek tek incelemek ve değerlendirmek yerine yapı ve işlevleri incelenmeli ve değerlendirilmelidir. Böylece söylemlerin toplumsal olarak karşılık geldiği yapı tespit edilebilir ve söylem bağlamdan koparılmadan anlaşılabilir. Teun A. Van Dijk analizlerinde söylem ve ideoloji arasındaki ilişkiye vurgu yapmakta ve söylemin ideolojilerin yeniden üretimindeki rolüne dikkat çekmektedir.²⁰ Dijk'a göre, ideolojik kaygılarla oluşturulan tek toplumsal pratikler olmamakla birlikte söylemler, ideolojilerin toplumsal olarak yeniden üretilmesinde, yaygınlaşmasında ve yapılanmasında en önemli konuma sahip unsurlardan biridir. Birey veya grubun üyelerinin söylem pratiklerinde dilin aktif ve pasif kullanımı, grup üyelerini ikna etme retorisi, grup dışında kalanlara karşı ise kendilerini savunma, ideolojisini meşrulaştırma, propaganda yapma, değişim, onaylanma gibi her türlü iletişim için çeşitli söylemler pratiklerine ihtiyaçları vardır. Birey ve grupların ideolojilerinin neye benzediğini, nasıl oluştuğunu, hangi boyutlarla farklılaştığını ve nasıl yeni anlamlar ürettiğini görmek için söylemsel ifade biçimlerine bakmak gereklidir. Söylem ve kavramların zihni boyutları toplumsal durum ve yapılarla örtülüdür.²¹ Eleştirel söylem analizi yönteminin kullanımıyla toplumsal yapıların söylemler aracılığıyla nasıl temsil edildiği, kurumsallaştığı, farklılaştığı ve meşrulaştığı yönünde yorumlar yapabilmekteyiz. Teun A. Van Dijk'in eleştirel söylem analiz yöntemi çalışma kapsamında makro düzeyde tematik yapı ve anlatım dilini incelemeye imkân vermesi, ardalın ve bağlam bilgisi başlıklarında gönderinin bireysel, toplumsal ve ideolojik izdüşümleri hakkında değerlendirme yapmaya olanak sağlaması, mikro düzeyde ise şekil ve cümle yapılarını ele almaya imkân vermesi bakımından önemli görülmüştür.

Çalışmada dini içerikli söylemlerin arkaik yapısı, dini söylemlerin dijital ifade buluş biçimleri ve bu söylemlerin hangi boyutlarla farklılaştığı, dijital yapının söylem üretiminde nasıl bir zemin sunduğu, tekfir ve reddiye geleneğinin diji-dini²² nefret söylemlerine arkaik bir zemin oluşturup oluşturmadığı gibi problemlerden hareketle veriler, makro ve mikro düzeyde eleştirel söylem analizine tabi tutulmuştur. Ömer Özer Teun A. Van Dijk'in söylem analizi yöntemini aşağıdaki gibi tablolastırmıştır.²³

Tablo.1. Teun A. Van Dijk'in Eleştirel Söylem Analiz Yöntemi

A. Makro Yapı
1. Tematik Yapı
a) Gönderilerin Metni
b) Gönderinin Görsel Sunumu
c) Etiketler (varsa)
2. Şematik Yapı
Durum Tanımlarının Yapılması
a) Gönderinin Anlatım Dili
b) Ardalan Bilgisi (Önceki olaylar ve tanımlar)

¹⁹ Murat Özdemir, "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2010), 337.

²⁰ Teun A. Van Dijk, "Critical Discourse Analysis", *The Handbook of Discourse Analysis*, ed. Deborah Schiffrin vd. (USA: Blackwell Publishers, 2001), 352-371.

²¹ Van Dijk, *İdeoloji Multidisipliner Bir Yaklaşım*, 21.

²² Bahset Karanlı-Sezen Aycan, "Instagram ve Mahremiyet: Dindar Muhafazakâr Kadınların Paylaşımları Örneği", *Turkish Academic Research Review* 5/2 (2020), 263.

²³ Ömer Özer, *Haber Söylem İdeoloji: Eleştirel Haber Çözümlemeleri* (Konya: Literatürk yayınları, 2011), 85.

c) Gönderinin Bağlam Bilgisi
B. Mikro Yapı
1. Söylemin Semantik Çözümlemesi
a) Cümle yapılarının pasif ya da aktif olması
b) Cümle yapılarının basit ya da karmaşık olması
2. Bölgesel Uyum
a) Nedensel İlişki
b) İşlevsel İlişki
c) Referansal İlişki
3. Kelime Seçenekleri
4. Söylem Retoriği
a) Fotoğraf (varsa)
b) İnanırcı Bilgiler
c) Görgü tanıklarının ifadeleri (gerekliyse)

2. X Uygulamasında Dini İçerikli Nefret Söylemi Örneği ve Analizi

Yeni medya ortamlarında dini otorite oldukça paradoksal bir yapıda karşımıza çıkmaktadır. Yeni medya ortamlarında farklı dini kaynakları takip eden, farklı dini düşünce ve yorumlara sahip olan bireyler ve dini gruplar aktif olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda sosyal medyada dinin temsili ve bu temsilin nasıllığı konusu dikkat çekicidir. Sosyal medyada dinin; hegemonik, özgürleşmiş ve polemik temsilleri dini söylemleri farklılaştırmaktadır.²⁴ Özellikle hiyerarşik bir yapıda olan dini grup ve cemaatlerin bu hiyerarşik ve katmanlı yapılarının dijital görünümü X uygulamasında farklı bir yapıya bürünmüştür.²⁵ Dini otorite formlarının, geleneksel inanç pratiklerinin, dini otoritenin hiyerarşik yapısının dijital teknolojiler tarafından değiştirildiği yaygın bir kabuldür.²⁶ Dijital ortamda dini otoritenin kimde olduğu konusu muğlaktır. Diji-dini otorite diyaloga dayalı ve performatif olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁷ Dini bir topluluğun dikkatini ve güvenini kazanmak, gündelik söylem ve sürekli olarak ortaya konan müelliflik iddialarıyla gerçekleştirilir.²⁸ Dijital ortamlarda dini otorite algoritmanın özelliklerine ve etkileşime göre (beğeni sayısı, görüntüleme sayısı, retweet sayısı vb.) inşa edilmektedir.

Dijital ortamlarda dini otoritenin kimde olduğu konusunun muğlak olması çatışma ve şiddeti beraberinde getirmiştir. Campbell'a göre dijitalliğin bu muğlak yapısı, dini otoritenin geleneksel temsilcileri ile yeni medya ortamlarında oluşan yeni otorite figürleri arasında gerilimin yaşanmasını kaçınılmaz hale getirmektedir. Yeni oluşan otorite figürlerine karşı dini gruplar kendi otoritelerini pekiştirmek ve korumak adına yeni medya ortamlarına yönelebilmektedir.²⁹ Dini gruplar arasındaki "biz" ve "öteki" tanımları sanal ortama taşınarak bir rekabet ortamı oluşturulmaktadır.³⁰ Bu rekabet ortamı ise; taraftar toplama düşüncesini pekiştirmekte, dini görüşünü sloganlaştırma, mutlak hakikatin kendisinde olduğunu iddia etme ve tekfir retoriği oluşturma gibi çatışmacı söylemlerin dolaşıma girmesine zemin hazırlamaktadır. Dini içerikli

²⁴ Serpil Seda Şimşek, "Sosyal Medyada Dinin Hegemonik, Özgürleşmiş ve Polemik Temsili", *Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri*, ed. İhsan Çapcıoğlu-Fatma Çapcıoğlu (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022), 355-402.

²⁵ Charles Ess vd. (ed.), *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures* (New York: Peter Lang Inc., 2012).

²⁶ Pauline Hope Cheong, "Otorite", çev. Derya Eren Cengiz, *Dijital Din: Dijital Medyada Dini Pratikleri Anlamak*, ed. Heidi A. Campbell-Ruth Tsuria (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023), 153.

²⁷ Yunus Ergen, *Dijital Minber, Kutsal Otorite: Postmodern Dijital Kültürde Din* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2023).

²⁸ Pauline Hope Cheong, "The Vitality of New Media and Religion: Communicative Perspectives, Practices, and Changing Authority in Spiritual Organization", *New Media & Society* 19/1 (2017), 25-33.

²⁹ Heidi A. Campbell, "Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society", *Journal of the American Academy of Religion* 80/1 (2012), 1-30.

³⁰ Tunahan İrmak, *Youtube Videoları Örneğinde Dijital Toplumsallaşma: Dini Grup Temsillerinin Göstergibilimsel Analizi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022).

nefret söylemlerinin bireysel kullanıcılar, dini grup temsilcileri ve etkili söylem oluşturarak popüler olmak isteyen vaizler aracılığıyla farklı kaygılarla ve boyutlarda üretilmektedir. Campbell'a göre dijital ortam, dini otoritelerin hem toplumsal dünyadaki gerilimlerini yansıtmaları açısından hem de sahip oldukları otoriteyi online ortama ne ölçüde taşıyabileceklerini yorumlama açısından çok elverişli bir alandır.³¹

Dini içerikli nefret söylemlerinin konusu, yöneltildiği kitle, üretim ve tüketim boyutları çeşitlidir. Özellikle tekfir ve reddiye geleneğinin dijital yansımaları olarak değerlendirilebilecek bir dini nefret söylemi örneği çalışmada makro ve mikro düzeyde eleştirel söylem analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir. Sözlükte “örtmek, gizlemek; nankörlük etmek” gibi anlamlara gelen küfr kelimesi (kefr, küfür, küfrân), genellikle “Allah’tan alıp din adına tebliğ ettiği hususlarda peygamberi tasdik etmemek, ona inanmamak” diye tanımlanmaktadır.³² Küfür kişinin hem kalp hem dil ile Allah’ı tasdik etmemesi, onu inkâr etmesi anlamına gelmektedir. İslam terminolojisinde küfür kavramı dinden çıkmak anlamında da kullanılmıştır.³³ Küfür kelimesi Kur’an’da genellikle toplumsal bir özellik olarak anılmış, bir kısmında ise kişilere referansla kullanılmıştır.³⁴ Kur’an’ı kerimde küfür kavramı bazen nankörlük, bazen inançsızlık, bazen örtmek anlamında kullanılmaktadır.³⁵ Küfür kavramı Kur’an’da geçtiği şekliyle farklı manaları şu dört açıdan ele alınmıştır.³⁶ 1. Allah’ın birliğini red ve inkâr³⁷, 2. Bile bile inkâr, yalanlama, tanımamazlık³⁸, 3. Nimete karşı küfür, şükürün zıddı, nankörlük³⁹, 4. Berî/uzak olmak, tanımazlıktan gelmek.⁴⁰ Yine Kur’an-ı Kerim’de bazı ayetlerde, küfrün insan tabiatının meyledebileceği bir özellik⁴¹ olduğuna; bazı ayetlerde ise birey ve toplumların davranışları sonucunda ortaya çıkan bir durum olduğuna işaret edilmektedir.⁴² Kur’an’ı Kerim’de iman esasları ile ilgili ayetlere sıklıkla vurgu yapılmakta, kâfir vasfı ise bu iman esaslarına uymayanlara verilmektedir. “Allah’ı, Melekleri, Kitapları, Peygamberleri, Ahiret gününü inkâr eden, derin bir sapma ile sapmıştır.” şeklindeki vurgu ile imanın ve küfrün sınırları belirlenmiştir.⁴³ Kur’an-ı Kerim’de inanılması gereken unsurlar açıkça bildirilmiş, bu iman unsurları açıkça inkâr edenler ise kâfir vasfıyla nitelenmiştir. Şirk terimi de küfür kavramı ile birlikte ele alınması gereken kavramlardandır. Sözlükte “ortaklık”, “iştirak etmek”, “katılmak” gibi anlamlara gelen şirk kavramı istilâh olarak; “Allah’a rububiyetinde ortak koşmak”, “Allah ile birlikte başka bir ilaha veya yaratılmışa kulluk etmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁴

Tekfir problemi inancın konusu olmanın yanı sıra bireyin toplumsal hayatını etkilemesi yönüyle de sosyolojiktir. Tekfir bir kişiyi görüşü veya iddiaları sebebiyle küfürle itham etmek veya o kişiyi

³¹ Heidi A. Campbell, “Who’s Got the Power? Religious Authority and the Internet”, *Journal of Computer-Mediated Communication* 12/3 (2007), 1043-1062.

³² İlyas Çelebi-Bekir Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2022).

³³ Hilmi Karaağaç, “Ehl-i Sünnete Göre Tekfir Problematikliği”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 166.

³⁴ Mustafa Sinanoğlu, “Küfür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

³⁵ Hakan Atalay, *Siyasî ve İtikadî İslâm Mezheplerinde Tekfir Olgusu ve Tezahürleri (Hicri İlk Üç Asır)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 47.

³⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Kur’an Terimleri Sözlüğü: el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l Qur’âni'l-Kerîm*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), 116-118.

³⁷ el-Bakara 2/6; el-Hacc 22/25; Muhammed 47/34.

³⁸ el-Bakara 2/89, 146; el-En’âm 6/20.

³⁹ el-Bakara 2/152; en-Nahl 16/112; el-İsrâ 17/67; el-Hacc 22/66; eş-Şu’arâ 26/19; en-Neml 27/40; Lokmân 31/12; el-İnsân 76/3.

⁴⁰ en-Nisâ 4/60; İbrâhim 14/22; Meryem 19/82; el-Ankebût 29/25; er-Rûm 30/13; Fâtır 35/14; el-Mümtehine 60/4.

⁴¹ İsrâ 17/67

⁴² Maarroof Al Husseinî, *Din ve Siyaset Bağlamında Tekfir* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 61.

⁴³ Nisa, 4/ 136; benzeri ayetler: Bakara, 2/ 28; Kehf, 18/ 37; Nisa, 4/150; Maide, 5/ 81; Tevbe, 9/ 44; Nahl, 16/ 105.

⁴⁴ Ebu'l-Fazl Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1994), 10/449.

kâfir ilan etmek olarak tanımlanmaktadır.⁴⁵ Tekfir edilen şahsa yönelik dini ve toplumsal uygulamalar farklılaşmakta, kişinin nikâh, velayet, miras, yargılanma, vela ve bera, savaş ve cenaze defni başta olmak üzere, bu kişiye yönelik dünyevi hükümler bütünüyle farklılaşmaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla kişinin hayatına bu kadar etki ederek değişime sebep olan tekfirin, özellikle günümüzde toplumsal bir problem olarak da değerlendirilmesi gerekmektedir. İman ve küfür kavramlarının içeriğine yönelik yorum ve düşünce farklılıkları tekfir konusunda farklı anlayışlara yol açmaktadır. Tekfir problemi yalnızca dini bir konu olarak değil, aynı zamanda değişen toplumsal koşullar, siyasal otorite, politik tercihler ve gruplaşmalara dayanan bir konu olarak günümüze kadar uzanmaktadır.

İslam düşünce tarihinde tekfiri başlatan ilk grup Hariciler olduğu bilinmektedir. Haricilere göre büyük günah işleyen mümin değildir ancak bu kişinin dini durumunun ne olduğu, kâfir veya müşrik olması konusunda ihtilaflar bulunmaktadır. Hariciler gibi tekfir ideolojisini sürdüren önemli bir grup da Şia'dır. Şia içerisinde Ehl-i Sünnet'e en yakın olan Zeydiyye mezhebi bile büyük günah işleyen kişi şayet tövbe etmeden ölürse kâfir saymaktadır. Siyasi anlaşmazlıklarla başlayan tekfir problemi zamanla ideolojik bir kavga zeminine oturtulan teolojik bir yapıya büründürülerek İslam dünyasında tehlikeli boyutlara ulaşmıştır.⁴⁷ İman ve küfür arasında kendi ideolojilerine göre dini sınırlar çizen mezhep ve gruplar diğerlerini, kendilerinden olmayan ötekileri tekfir etmektedirler.⁴⁸ Birey ve grupların iman ve küfür konusunda belirlemiş oldukları bu sınırlar dolaylı olarak tekfirin de konusunu belirlemekte, tekfirin neden ve nasıl olacağını da belirlemektedir. Birey ve grupların dini anlama, yorumlama ve yaşama şekilleri dolaylı olarak bu gruplar tarafından onaylanmayan dini düşünce ve yaşam tarzını da ortaya koymaktadır. Böylece tekfir eden, tekfir edilenlerle arasına bir sınır çizerek ötekileştirmektedir.

Ehl-i Sünnet'in iman telakkisine göre tekfirin sınırları genel olarak şu şekildedir: İman ilkeleri konusunda kalbin tasdiki, kulun ahiretteki durumuna işaret eder; dilin ikrarı ise dünyada Müslüman sayılması ve Müslüman olarak muamele görmesi için yeterlidir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet kelamına bağlı kelamcıların çoğuna göre tasdik imanın rüknü sayılmış, ikrar ise kişiye ait hükümlerin uygulanabilmesi için iman şartı sayılmıştır.⁴⁹ Tekfir konusunda Ehl-i Sünnet'in sınırını bu kadar genişletmesi tekfir eden ve tekfir edilen açısından konunun ağır sonuçlar doğurmasından kaynaklanmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde insanların birbirini tekfir etme sebeplerinden en önemlileri; İslam'ın insana sunduğu düşünce ve yorum özgürlüğü, ayet ve hadisleri anlama ve yorumlamadaki farklı yöntem ve yapısal unsurlar, hilafet konusundaki siyasi tartışmalar, iç savaşlar sonucunda ortaya çıkan fikri ayrılıklardan dolayı mezhep taassubu ve kavmiyetçilik ve ideolojik çatışmalar sayılabilir.⁵⁰ Ameli ve siyasi konuda oluşan fikri ayrılıklar inanç konularına da yansımış böylece inanç alanında da gruplaşmalar başlamış, biz olmayan ötekiler belirlenmiştir. Tekfirciliğin temelinde dinin algılayış ve yaşayış tarzındaki farklılıklar ve bu farkların yorumlanması yatmaktadır.⁵¹ Dini düşünce ve yaşam tarzının dijital yansımaları farklılıkları barındırdığından dijital tekfir ve reddiye konusu gündeme gelmektedir.

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/146.

⁴⁶ Halil Aydınalp, "Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2015), 6.

⁴⁷ Muammer Esen, "Bir Şiddet Söylemi Olarak 'Tekfir'", *Din ve Şiddet*, ed. Faruk Sancar (Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016), 551

⁴⁸ Al Husseini, *Din ve Siyaset Bağlamında Tekfir*, 106-140.

⁴⁹ Ahmet Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı /Tekfir Meselesi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 41.

⁵⁰ Mine Gürhan, *Tanrıbilim Açısından Tekfir* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 68.

⁵¹ Halil Aydınalp, "Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-I", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/49 (2016), 162.

Din tasavvuru, ideolojik farklılıklar ve yorum çeşitliliği kişinin toplumsal kimliğinden ve dindarlık algısından bağımsız olmadığı, tekfir problemlerinin temelinde yer aldığı söylenebilir. Geleneksel tekfir anlayışı yeni medya ortamlarında dini kimliklerin meşrulaştırılması temelinde karşımıza çıkmaktadır. Birey veya grup bir konu hakkında kendi düşüncesini nefret söylemi oluşturarak dile getirdiğinde bu söylemleri kendi çıkarları veya ideolojisi doğrultusunda sunduğu düşünceler olarak kalacaktır. Fakat kullanıcı nefret söylemlerini Tanrı ve din adına ürettiğini ilan ettiğinde söylemindeki ideolojisini, şiddeti, çatışmayı, propagandayı ve nefreti kutsallaştırmakta ve din adına söylemini meşrulaştırmakta; bunun yanı sıra dini söylemleri paradoksal bir yapıya büründürmektedir. Dijital ortamlarda din adına dayatılan fanatizm ve kesinlik iddiası, “kesin inançlılar”⁵² aracılığıyla farklı olanı aşağılama, ötekileştirme ve ayrıştırma gibi nefret unsurlarıyla yaygın olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızda X uygulamasından seçtiğimiz örnek üzerindeki tekfir ve reddiye tartışması, itikadi bir zeminden hareketle değil, dijital tekfirin geleneksel izdüşümleri ve yaygınlığı, dini nefret söylemlerinin X’da üretilme ve dolaşımında kalmasında rol oynayan faktörler ve dijital alanda dini otoriteleşme sürecinde propaganda aracı olarak tekfir retoriğinin kullanılmasından hareketle sosyolojik boyutlarıyla ele alınmıştır.

⁵² Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar* (İstanbul: Olvido Kitap, 2019), 109.

Tablo 2. X Uygulamasında Dini İçerikli Nefret Söylemi Örneği

Aratılan Kavram “şirk” “kâfir” “din”	Tweetlerin Görüntülenme Tarihi 31.10.2024	Tweetin Atıldığı Tarih	Beğeni Sayısı	Retweet Sayısı	Alıntı Sayısı	Yorum Sayısı	Görünt üleme Sayısı
Nefret Söylemine Konu Olan Tweet	“Mehmet Görmez’in: “Depremzedelerin gönlü naz makamındadır. Onlar Allah’a karşı kırık devlete karşı öfkeli” şeklindeki sözü, din bakımından şirk içerikli, devlet bakımından vatana hıyanet sayılacak derecede ağır bir ifadedir. Ayrıca vatansever hiçbir depremezdenin Yüce Rabbimiz hakkında kullanmadığı hatta aklından bile geçirmediği Allah’a itiraz anlamına gelen bir iftirayı depremezdelere yakıştırarak büyük bir cehalete imza atmaktadır. Kulun Rabbine dargın olması haddi değildir. Kula yakışan ancak “Biz Allah’ın mülküyüz ve ancak ona dönücü kimseleriz.” (Bakara 156) Nitekim bir hadisi kudside: “Her kim benim kazama (ve kaderime) rıza göstermezse, belama da sabretmezse artık o kişi Benim semamın altından çıksın ve (kendisine) Benden başka bir Rab arasın.” (et-Teberani, el-Mu’cemül’l Kebir, rakam: 807, 22/320) buyrulmuştur ki böylece kazaya rızasızlığın Allah-u Teala’yı ne kadar gazaplandıracağı daha iyi anlaşılıyor. Rızasızlık böyle olursa ya bir de Allah’a dargınlık halinin ne büyük bir kâfirlik olduğu daha iyi düşünülmelidir. Yıllarca bu memleketin Diyanet reisliğini yapmış bir adam bu lafı konuşuyorsa bu ilahiyatçıların itikad bakımından ne denli bozuk olduğunu anlamanız için bu delil yeterlidir sanırım.”	02.03.2023	10,4 Bin	2,6 Bin	929	3,4 Bin	3.9 Milyon
	Erişim URL: https://twitter.com/c_ahmethoca/status/1631310079411601409?t=laSv_0Ef5KBrwXNkrxczwQ&s=08 https://www.youtube.com/watch?v=zLup3tvTIVc						

Görsel 1. X Uygulamasında Dini İçerikli Nefret Söylemi Örneği

Mehmet Görmez'in: "Depremzedelerin gönlü naz makâmındadır. "Onlar Allâh'a karşı kırık, devlete karşı öfkeli" şeklindeki sözü, din bakımından şirk içerikli, devlet bakımından da vatana hıyânet sayılacak derecede ağır bir ifâdedir.



18:06 · 02 Mar 23 saatinde · 3,9Mn Görüntüleme

1.788 Yeniden gönderiler 929 Alıntılar

Ayrıca vatansever hiçbir depremzedenin Yüce Rabbimiz hakkında kullanmadığı hatta aklından bile geçirmedığı Allâh'a itiraz anlamına gelen bir iftirâyı depremzedelere yakıştırmak büyük bir cehâlete imzâ atmaktır.

86 274 2 B 203 B

Kulun Rabbine dargın olması haddi değildir. Kula yakışan ancak "Biz Allâh'ın mülküyüz ve ancak ona dönücü kimseleriz" (el-Bakara Sûresi:156) âyet-i kerîmesinde buyrulduğu üzere; sabır, rızâ ve teslimiyet göstermesidir.

57 362 3 B 232 B

Nitekim bir hadîs-i kudsîde: "Her kim Benim kazâma (ve kaderime) rızâ göstermezse, belâma da sabretmezse artık o kişi Benim semâmın altından çıksın ve (kendisine) Benden başka bir Rab arasın." (et-Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebîr, rakam:807, 22/320) buyrulmuştur ki

81 306 2 B 216 B

böylece kazâyâ rızâsızlığın Allâh-u Te'âlâ'yı ne kadar gazaplandıracağı daha iyi anlaşılıyor. Rızâsızlık böyle olursa ya bir de Allâh'a dargınlık hâlinin ne büyük bir kâfirlik olduğu daha iyi düşünölmelidir.

41 316 2 B 231 B

Yıllarca bu memleketin Diyânet reisliğini yapmış bir adam bu lafı konuşuyorsa bu İlâhiyatçıların îtikâd bakımından ne denli bozuk olduğunu anlamanız için bu delil yeterlidir sanırım.

321 438 3 B 284 B

3. Örnek Olay Makro Yapı

3.1. Tematik Yapı

6 Şubat 2023 tarihinde Türkiye’de Kahramanmaraş merkezli yaşanan deprem hakkında Eski Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez’in Youtube’da yayınlanan “Deprem’in Manevi Yaralarını Sarmak Afetten Rahmete⁵³” başlıklı konuşmasında ifade ettiği düşünceleri nedeniyle almış olduğu eleştiriler X platformunda dolaşıma girmiştir. Eleştirilerin boyutu tekfire kadar ulaşmış olup, düşüncesi X platformunda dini içerikli nefret söylemlerinin konusu olmuştur.

Tablo 2’de sunmuş olduğumuz tweet Mehmet Görmez’e yönelik dolaşıma giren dini içerikli nefret söylemlerinden en çok etkileşim alan tweetlerden biridir. Ele aldığımız tweette Görmez’in ilgili videosunun bir kısmı kesilerek kullanıcı tarafından gönderiye dâhil edilmiştir. Söz konusu gönderiye X uygulamasının arama motorunda “kâfir” ve “şirk” kavramları aratılarak ulaşılmıştır. Ulaşılan veriler içerisinden gönderi; örneklem grubunu temsiliyet açısından pek çok nefret unsuru barındırması, etkileşim düzeyi, halk nezdinde din alanında otorite kabul edilen bir kişinin başka bir otoriteye yönelik nefret oluşturması, karşıtlar oluşturarak eleştiri-savunma dinamiğinde sürekli dolaşımda kalması gibi sebeplerle dijital tekfir ve dijital otoriteleşme konularını temsil etmesi bakımından tercih edilmiştir. Gönderi Allah’a kırgınlık, şirk, kâfirlik, Allah’a itiraz ve itikad temaları etrafında şekillenmektedir.

3.2. Örnek Olay Şematik Yapı

3.2.1. Gönderinin Anlatım Dili

Gönderide yer alan “Din bakımından şirk”, “devlet bakımından vatana hıyanet sayılacak ağır bir ifade”, “büyük bir cehalet”, “kâfirlik”, “itikad bakımından bozukluk” gibi ifadelerle Görmez’e yönelik oluşturulan söylem hakaret, hedef gösterme ve tekfir etme gibi unsurları barındırmaktadır. Şirk sözlükte “ortak olmak ve ortaklık, ortak koşmak” anlamındaki işraktan gelmektedir. Şirk kavramı isim konumunda olduğunda ise küfür kavramıyla ortak anlamda kullanılmaktadır. Şirk kavramı terim olarak “Allah’ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya O’na ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğu inanma” demektir.⁵⁴ İslam hukukunda müşriklerin din içerisindeki konumu kâfirlikle bir tutulmuş şirk, küfrün içerisinde değerlendirilmiştir. Görmez’in ifade ettiği “Allah’a karşı naz makamında- kırık olmak”⁵⁵ ifadesi ise kendisine yönelik oluşturulan söylemin girişinde şirk içerikli diye nitelenmekte ve dolaylı bir şekilde Görmez’in düşüncesi tekfir edilmektedir. Görmez’in gönderide sunulan videosunda “Rabbe karşı kırık, devlete karşı buruk hatta birazda öfkeli olabilir.” ifadesi ihtimal cümlesi iken ele aldığımız gönderide “olabilir” ifadesi kullanılmaksızın yazıya “Onlar Allah’a karşı kırık, devlete karşı öfkeli” şeklinde geçirilmiş olup Görmez’in videodaki ifadeleri gönderi sahibinin anlayışı doğrultusunda keskinleştirilmiş, ihtimal ifadesi ortadan kaldırılarak cümle dolaşıma sokulmuştur. Bu durum gönderinin anlatım dilini kesin ve net yargılar etrafında şekillendirmektedir. Söylemin devamında ise “Allah’a dargınlık halinin ne büyük bir kâfirlik olduğu daha iyi düşünülmelidir.” ifadeleriyle bu sözlerin küfre sebep olan bir hali ortaya çıkardığı vurgulanmaktadır. Gönderi “bu ilahiyatçıların itikad bakımından ne denli bozuk olduğunu anlamanız için bu delil yeterlidir sanırım” şeklinde devam eden cümlesi ile ilahiyatçıları bir zümre olarak hedef göstermekte, kalıp yargılar oluşturarak ötekileştirmekte, itikadı bozuklukla itham ederek ayırtırmaktadır. İslam’ın iman esaslarını kapsayan itikadın bozukluğu suçlaması ile Görmez’in düşüncesi ve kendisi yine

⁵³ İslam Düşünce Enstitüsü [İDE], “Deprem’in Manevi Yaralarını Sarmak- Afetten Rahmete 1”, Youtube (14 Şubat 2023), <https://www.youtube.com/watch?v=zLup3tvTIVc> Erişim 31.10.2024.

⁵⁴ Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

⁵⁵ İslam Düşünce Enstitüsü [İDE], “Deprem’in Manevi Yaralarını Sarmak- Afetten Rahmete 1”, <https://www.youtube.com/watch?v=zLup3tvTIVc> Erişim 31.10.2024.

dolaylı olarak tekfire konu edilmiştir. Tweet, Görmez özelinde İlahiyatçıları bir zümre olarak hedef göstererek inançları ve düşünceleri konusunda önyargı ve ayrıştırmaya maruz bırakmaktadır. Nefret söylemi unsurlarından olan damgalama, önyargı ve kalıp yargı, ayrıştırma ve ötekileştirme unsurlarını barındıran bu gönderi X uygulamasında dini içerikli nefret söylemlerine örnek teşkil etmektedir. Gönderi X uygulamasında hala dolaşımda kalarak M. Görmez'i, ilahiyatçıları ve düşüncelerini hedef göstermeye devam etmektedir.

3.2.2. Ardalan Bilgisi

İletişim ve internet tabanlı teknolojilerin ilerlemesiyle birlikte toplumlar küresel ölçekte dönüşümlere sahne olmakta, her alanda hızla enformasyon üretimi yapılmakta, bu enformasyonun yeni medyada dolaşım ve yayılım imkânı ile pek çok toplumsal değişim yaşanmaktadır. Yaşanan bu değişim ve ilerlemeler insanlara pek çok yeni olanak sağlamakla birlikte mevcut toplumsal yapı ve enformasyonu da değiştirerek dijitale taşımaktadır. Dijital ortamlara taşınan dini bilgi, düşünce, yorum ve mesajlar, dini metin yorumları ve ibadet pratikleri yeni medya ortamlarında yeniden üretilerek medyatik bir boyut kazanmaktadır. Yeni medyanın interaktif bir iletişim ağı oluşturmasıyla dindarlıklar sanallaşarak dijital bir görünüm kazanmıştır.⁵⁶ Dijitalleşme sürecinde dini bilgi de enformasyon ağı arasında yerini almış, böylece sanal bir veriye dönüşen dini bilgi, düşünce ve yorum farklılıkları, paradokslar oluşturmuştur.⁵⁷ Dini geleneği anlama ve yorumlama biçimleri, dindarlık tipolojileri, dini grup ve bireylerin sahip olduğu ideolojileri, gündelik politika ve dini otorite rekabeti dijital dil ve tekfir konularını gündeme getirmektedir. Dini enformasyonun dijital ortamda kolay üretimi ve yaygınlaşmasıyla "malumat tefrikaya sebep" olmuş, tekfircilik bir şiddet dili olarak yaygınlaşmıştır.⁵⁸

Dijital teknolojilerin yaygın kullanımı ile birlikte kimliklerini sanal dünyaya taşıyan popüler din anlatımlarını ve medyatik vaizleri İsmail Kara iki kategoride tasnif etmektedir. Birinci kategoriye dâhil olan kişilerin din anlayışları daha bireysel olup değişmez, katı ve bilgi ağırlıklı olarak inşa edilir. Dini pratiklerin yansımaları olan ahlak, ahiret ve ibadet gibi konuları fazla öne çıkarmazlar. Bir başkasının yorumları, görüşleri, geçmişten güne aktarılan ulemanın düşünceleri onlar için pek önemli değildir. Bu kategorideki popüler kimliklerin din anlatımları genel olarak kutsallıktan arındırılmıştır. İkinci kategoride yer alan kimlikler ise tam olarak birinci kategoriye dâhil olan kişilerin tam karşısında konumlanarak onlardan çok da farklı bir söylem kullanmayarak, çatışma ve diğerlerine yönelik söylemler oluşturan kişilerdir. Bu kategoriye dâhil olan bireyler; kendisine katılmayanlara karşı meydan okuyucu, daha mutlakçı ve karşıt görüşü eleştiri üzerine temellendirilmiş bir üsluba sahip bireyler etrafında şekillenmektedir. Kendisi ile aynı dini yorum ve düşünceleri olmayan diğerlerini cahillikle, kaba ifadelerle suçlayan, konuyu daha da ileriye taşıyarak giderek tekfire ulaşan söylemler inşa ederek dini alanın sınırlarını belirleme gibi bir keskinliğe sahiptirler.⁵⁹ Yeni medya ortamlarında dini hakikatin tek sahibi ve doğru temsilcisi olduğunu iddia edenler arasında yaygınlaşan ve diğerlerine yöneltilen tekfirci dil, nefret ve şiddet dilinin de yaygınlaşmasına, dini alanda söylemlerin bu dille inşa edilmesine de kapı aralamaktadır. Dijital platformlar söylemi ve üslubu sertleştirerek, keskin sınırlar oluşturmakta, dini içerikli söylemler kısaltıkça, manşet halde sloganik bir biçimde ifade edildikçe söylemler

⁵⁶ Heidi Campbell, *Exploring Religious Community Online: We Are One In The Network* (New York: Peter Lang Inc International Academic Publishers, 2005).

⁵⁷ Heidi Campbell, *When Religion Meets New Media* (London: Routledge, 2010).

⁵⁸ Mehmet Görmez, "Yeni Bir İlm-i Kelama İhtiyacımız Var", *Açıkdeniz Dergisi* 3 (2022), 27-28

⁵⁹ İsmail Kara, "Yaşar Nuri Öztürk Hoca'nın ardından medyatik hocalar ve dinin kritik anlatımı meselesi", (Erişim 15.08.2022), <https://www.star.com.tr/acik-gorus/yasar-nuri-ozturk-hocanin-ardindan-medyatik-hocalar-ve-dinin-kritik-anlatimi-meselesi-haber-1122757/>.

çarpıcı ve meydan okuyucu bir yapıya bürünmektedir. Kısaldıkça yoğunlaşan cümleler keskin dini söylemleri pekiştirmektedir. Keskin ve sloganik bir yapıda dolaşıma giren söylemler, dini içerikli nefret söylemlerinin dolaşıma girmesinde önemli bir role sahiptir. X’da dinin, bir çekişme/çatışma aracı haline getirilmesi, dini tebliğ dilinin sertleşmesi, tekfir retoriğinin yaygınlaşması bu çatışmacı üslubun gündemler oluşturmaya neden olmaktadır. X gibi sosyal medya platformlarında hakikat/bilgi tekelciliği diji-dini otorite ve güç motivasyonu kullanıcıya sanal olarak sağlanmakta, kendisiyle aynı hakikati kabul etmeyene karşı nefret dilinin kullanımı algoritmik olarak otoritelerini güçlendirmektedir.

X uygulaması sosyal medya ortamları içerisinde söylem inşası ve bu söylemlerin otoriteleşme sürecinde önemli bir yere sahiptir. Campbell dijital dini otoriteyi incelerken ilişkisel ve algoritmik olmak üzere iki otorite biçimini ele almaktadır. İlişkisel otorite; bireyler arasındaki iletişime ek olarak toplumsal ve bireysel karar verme süreçlerini etkileyen, karşılıklı etkileşim ve düzene göre inşa edilen otorite biçimi olarak tanımlanır. İlişkisel otorite çevrimiçi konuşmalar, dijital metinler ve sanal yapı/gruplar arasındaki ilişkiler dikkate alınarak işlevsel olarak incelenir.⁶⁰ X uygulamasının gündem yaratma özelliğiyle bu otorite ilişkiler özelinde akışkanlaşmaktadır. Algoritmik otoritede ise dijital bilgi ve veriler insan/kullanıcı aracılığıyla değil, kullanıcıları yönlendiren yazılım/yapayzekâ/teknoloji aracılığıyla otorite oluşturmaktadır. Günümüzde teknolojinin kullanımı arttıkça veri ve dataya güven artmış ve algoritma başlı başına otorite haline gelmiştir. Böylece algoritmik otoritede en fazla nicel etkileşime sahip veri öne çıkmakta veya algoritmanın yapısal özelliği sebebiyle öne çıkarılmaktadır. Yani internet tabanlı teknolojik kültürde otorite olabilmek görünür olmak ve tıklanır olmakla eşdeğerdir. Otorite etkileşime sahip olan nicel verilere göre oluşmaktadır. Dijital alanda dini otorite üretilen dini içeriğin konusu ve hakikatine nispetle değil, içeriğin ne sıklıkla üretildiği, ne kadar etkileşim aldığı, nasıl tüketildiği ve popülerleştiğine nispetle dikkate alınmaktadır.⁶¹ Algoritmik otorite dijital alanda izleyici/kullanıcı ve takipçilerin katılımı ve tüketimine göre şekillenmektedir.⁶² X uygulamasında üretilen ve tüketilen dini söylemler dayanağını geleneksel otorite biçimlerinden alsalar bile algoritmik düzeyde otorite oluşturamazlarsa, etkileşim alamazlarsa söylemleri taraftar bulamamakta, gündemler oluşturamamaktadır. Algoritmik otoriteye sahip olmak için uygulamanın özelliklerini dikkate almak gerektiğinden diji-dini alanda otoriteye sahip olmak isteyen kişiler X uygulamasında sloganik bir biçimde söylemlerini inşa ederek etkileşimi arttırmaktadır. X uygulamasında nefret söylemi üretiminde nefretin yöneldiği ismin karşıt söylemi, nefreti yöneltenin etkileşim oranı ve bu nefrete katılanların sunduğu veriler algoritmayı güçlendirmekte, otoriteyi pekiştirmeye katkı sunmaktadır.⁶³ Böylece X’da dini içerikli nefret söylemleri etkileşim ve dolaşımı güçlendirdiğinden kullanıcının söyleminin yaygınlaşmasına imkân vermekte ve söylemi gündeme taşımaktadır.

Dini içerikli nefret söylemine konu olarak ele aldığımız tweekette kullanıcı “din bakımından şirk içermek, Allah’a itiraz, Rabbe dargınlık, kazaya rızasızlık, Allah’a dargınlık” halini kâfirlik saymaktadır. Şirk koşmanın kişiyi itikad bakımından küfre düşüreceği gönderide dile getirilmiştir. Şirk kavramı sözlükte “ortak olmak ve “ortaklık, ortak koşmak” anlamındaki işraktan gelir. Şirk kavramı isim konumunda bulunduğu anda ise küfür kavramı ile aynı anlamda kullanılmaktadır.

⁶⁰ Heidi A. Campbell, *Digital Creatives and the Rethinking of Religious Authority* (London-New York: Routledge, 2021), 26-28.

⁶¹ Heidi A. Campbell vd., *Networked Theology: Negotiating Faith In Digital Culture* (Michigan: Baker Academic, 2016).

⁶² Yunus Ergen, *Postmodern Dijital Kültürde Dini Topluluklar ve Otorite* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 121.

⁶³ Fatma Kenevir, “Sosyal Medyada Dini İnanç Etkileşimli Nefret Söylemi”, *Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri*, ed. İhsan Çapcıoğlu-Fatma Çapcıoğlu (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022), 510.

Kavram terim olarak ise “Allah’ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya O’na ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğunu kabul edip ondan başkasına inanma ve ibadet etme” demektir.⁶⁴ İslam dini içerisinde müşriklik küfür olarak değerlendirilmiş, Nasslarda imanın kalbin tasdikine bağlı kılınmasından hareket ederek (Nahl 16/22-106; Hucurat 49/14; Müslim, “İman”, 155-160) imanı kalbin tasdikinden ibaret sayan ehli-sünnet kelimcilerine göre ise küfür, dinin aslından olduğu kesinlikle bilinen unsurların, tamamını veya bir kısmını kalben kabul etmemektir. Allah’ın birliğine ortak koşmak olan şirk kavramı da bu bağlamda küfür olarak değerlendirilmiştir. Tekfir ise “küfre nispet etmek, mümin diye bilinen bir kişi hakkında kâfir hükmü vermek” demektir.⁶⁵ İslâm âlimleri İslâm’ın hak din olduğuna inanmayan ateist, müşrik, Yahudi, Hristiyan, mürted, münafık gibi değişik inançları benimseyen kişileri tarihsel süreç içerisinde zaman zaman tekfir etmişlerdir. Fakat mezheplerin teşekkül sürecine girmesi ve farklı ideolojik düşüncelerin İslam dünyasında yayılmaya başlamasıyla Müslümanlar arasında birbirini tekfir etme hadiseleri de ortaya çıkmıştır. Farklı mezhep ve gruplara aidiyetleri olan kişiler düşüncelerini savunmak için kendilerini İslam içerisinde bir zemine sabitleyerek karşıt ideoloji ve grupları dinden çıkmak ve küfürle itham etmişlerdir.

Tweete geçen kaza kavramı ise İslam literatüründe kader ile birlikte kullanılmaktadır.⁶⁶ Sözlükte “hükmetmek; muhkem ve sağlam yapmak; emretmek, yerine getirmek” anlamlarındaki kaza ise “Allah’ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirilmesi” şeklinde tanımlanır.⁶⁷ 6 Şubat 2023 tarihinde yaşanan deprem hadisesinin Allah’ın planı dâhilinde gerçekleşmesi, bunun kader ve kazanın bir sonucu olduğu tweeti atan kullanıcı tarafından vurgulanmıştır. Kullanıcı “Her kim benim kazama (ve kaderime) rıza göstermezse, belama da sabretmezse artık o kişi Benim semamin altından çıksın ve (kendisine) Benden başka bir Rab arasın.” hadisini delil olarak sunarak Mehmet Görmez’in ifadesindeki “naz makamında olmak rabbe karşı kırık olmak ” cümlelerini Allah’ın kader ve kazasına boyun eğmemek olarak yorumlamış, bu ifadeden hareketle tekfiri başvurmuştur. “Kazaya rızasızlığın Allah-u Teâlâ’yı ne kadar gazaplandıracağı daha iyi anlaşılıyor. Rızasızlık böyle olursa bir de Allah’a dargınlık halinin ne büyük kâfirlik olduğu daha iyi düşünülmelidir.” Cümleleriyle de dargınlık halini küfür sebebi saymış, Allah’ın kızacağı bir durum olarak değerlendirilmiştir.

Geleneksel dini düşünce içerisinde tekfir probleminin birtakım hukuki ve toplumsal sonuçları bulunmaktadır. Tekfir edilen kişiye yönelik mirasla ilgili durumu, evlilik, cenaze işlemleri gibi pek çok hukuki ve toplumsal yaptırım bulunmaktadır.⁶⁸ Fakat tekfiri ilişkin hükümlerin uygulanabilmesi için kişinin kendisinin küfrünü açıklaması ya da bu kişinin şahitler huzurunda tekfir şartlarını taşıdığı ortaya koyulup tekfir edilmesi gerekmektedir. Geleneksel dini yapı içerisinde bir kişinin tekfir edilebilmesi için bir takım şartları taşıması gerekmektedir. Bu şartlar kişinin akıllı ve ergin olması, küfrünü zorlama olmaksızın kendi özgür iradesiyle açıklaması gibi kaideler şeklinde belirlenmiştir. Dini gelenekte ehl-i kiblenin tekfir edilememesi ve tekfirin dolaylı olarak değil doğrudan yapılması da önemli şartlar arasındadır.

⁶⁴ Ramazan Altıntaş, “İnsanın Zihin Halleri: İnanç, İman, Yakîn, Şüphe, Nifak, İnkâr, İhsan”, *İslam İnanç Esasları*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 44.

⁶⁵ Ahmet Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı /Tekfir Meselesi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 59.

⁶⁶ Çağfer Karadaş, “İnsan Fiilleri”, *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 389-393.

⁶⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2001).

⁶⁸ Halil Aydınalp, “Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-1”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/49 (2016), 161-182.

Dini gelenek içerisinde Müslümanlar arasındaki fikir ve yorumlara açık olan, ihtilafli meseleler tekfire konu edilmemiştir.⁶⁹ Fakat dijital tekfir konusuna geldiğimizde durum farklılaşmaktadır. X platformunda dijital tekfirin söylemler özelinde üretilmesi ve dolaşıma sokulmasında da dijitalliğin barındırdığı paradokslar göze çarpmaktadır. Kutsal metinlerin ifadeleri, dini düşünce ve gelenek pratiği, dini tebliğe ilişkin motivasyon vb. kaygılarla dijital ortamlarda kullanıcıların dini söylemler ile insanları yönlendirme gücünü aktif olarak kullanım imkânı bulması zaman zaman bu kaygıları çatışma, nefret ve şiddet retoriğinde oluşturma potansiyelini de taşımaktadır. Yeni medya ortamlarında dini konularda söylem üretirken kutsal metinlere atıfla kişi kendi yorumlarını kutsal hakikat olarak meşrulaştırdığında bu yorumları diğerlerine ve farklı yorumlara yönelik bir şiddet fenomenine dönüşebilmektedir. Yani kutsal metnin kesinliği ve alternatifsizliğine dayandırılarak inşa edilen ve meşrulaştırılan dijital dini söylemler doğrudan şiddet fenomenine dönüştürülebilmektedir.⁷⁰ Ele aldığımız söz konusu tweette de kullanıcı kendi kader ve kaza anlayışını mutlak doğru kabul ederek ve dini geleneğe atıfla meşrulaştırarak Görmez'i tekfir etmektedir. Dijital tekfir problemi, yeni medya ortamlarında dindarların gruplaşmasına, taraftarlaşmalarına, grup ideolojisi etrafında konum alarak diğerlerine karşı hınç duymalarına, nefret söylemi üretmelerine, keskin ve alternatifsiz söylemlerle dini alanda çatışmalar oluşturmalarına neden olmaktadır. Tekfir geleneği, özellikle dini grupların dijital otoriteleşme süreçleri özelinde değerlendirildiğinde dijital tekfir ve reddiye anlayışına zihni bir arka plan sağlamaktadır. Dindar kimliğini militarist ve holigan bir zeminde sergileyen kullanıcılar, dijital üretim ve tüketim kaygısı, dini gruplar arasındaki popüler ilişkiler, radikal din anlayışıyla "ötekilere" karşı nefret içeren dini tasavvurlar, dijital ortamda nefret söyleminin dolaşımda kalmasını sağlayarak nefreti meşrulaştırmakta, karşılıklı diyalog imkânını zedelemektedir. Dinin mutlak temsilci olduğunu düşünmek, ahiretin ön plana çıkartılmasıyla kurtuluşun yalnız kendi dini yorum ve anlayışında olduğunu iddia etmek, kutsala hizmet ettiğini düşünerek grubuna taraftar toplamayı hedeflemek, dini söylemleri sloganik çatışmacı bir üslupla inşa ederek algoritmik otoriteyi güçlendirmek ve etkileşimi arttırmak gibi amaçlar X uygulamasında dini nefret söylemlerinin üretilmesini ve dolaşımda kalmasını pekiştirmektedir.

3.2.3. Bağlam Bilgisi

Dini kabulleri ve Tanrı tasavvurları konusunda kesin inançlara sahip bireyler kendisini ayrıcalıklı, bu dünyanın ve cennetin mirasçısı olarak görmeye meyilli olurlar. İnançlarını benimsemeyen kişiler kötüdür ve kendileri gibi düşünmeyenler kahrolacaklardır.⁷¹ Bu şekilde kimliğini karşıt kimlikler üzerine inşa eden kullanıcılar, kendisi gibi düşünmeyen veya kendisinin olduğu gruba mensup olmayanlara yönelik nefretin üretiminde dini anlayış ve yorumlarını da işin içine katacaklardır. Dijitalliğin verdiği sorumsuzlukla nefret duygusu hızla üretilmekte ve dolaşıma sokulmaktadır. Yeni medyada üretilen nefretin sahibi yoktur, kolektif bir üretim ve yaygınlığa sahiptir. Toplumsal yaşamında birey nefrete dayalı bir iletişim dinamiğini kurmasa bile dijital ortamda sanallığın verdiği sorumsuzlukla daha keskin bir söylem inşa etmektedir. Ele aldığımız tweette kullanıcı "Allah'a dargınlık halinin ne büyük bir kâfirlik olduğu daha iyi düşünülmelidir." diyerek kutsal alanda kendisi gibi dini yorumu bulunmayan Görmez'i topluma haykırmakta, açıkça hedef göstermektedir. Yeni medya ortamlarında din adamları tekfir ettiği kişiyi anlama ve onunla özdeşim kurma gibi bir kaygı taşımadığından siber zorbalara gibi hareket edebilmektedirler. Tekfirin dijitalle taşınmasıyla diji-dini linçlerde dijital linçler arasında yerini

⁶⁹ Faruk Furkan, *İslam Hukuku Açısından Tekfir Meselesi Şartları - Engelleri ve Ahkâmı* (Konya: Menahil Yayınları, 2022).

⁷⁰ Burhanettin Tatar, "Formasyon-Deformasyon-Transformasyon Diyalektiği Olarak Şiddet Bağlamında Din Dili", *Din ve Şiddet*, ed. Faruk Sancar (Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016), 377.

⁷¹ Hoffer, *Kesin İnançlılar*, 128.

almaktadır. X platformu sanal linç mekanizmasının en etkili olduğu sosyal medya ortamlarındandır.⁷² Bu sanallığın etkili kullanımı ve yüz yüze olmamanın sağladığı rahatlıkla birlikte tekfir etme pratiği üzerinden grup-kışı, düşünce ve eylemler hedef gösterilmekte, önyargı ve kalıp yargılar oluşturulmakta, ayrıştırma ve ötekileştirmeye maruz bırakılarak dini alandan dışlanmaktadır. X platformu gibi yeni medya ortamlarının sunmuş olduğu dijital bağlamlar dini nefretin de hızlı yayılımı konusunda oldukça etkili olmaktadır. X platformu gibi çatışma zemininin etkileşimi güçlendirdiği platformlarda söylemler, karşıtlıklar üzerine inşa edildiğinde dinamikleşmektedir. Ele alınan örnekte olduğu gibi kişi, düşünce, grup veya ideolojiye yönelik söylem oluşturulduğunda; bu söylemi destekleyenler ve onaylayanlar, bu söylemi eleştiren Görmez'i ve düşüncesini savunanlar ve yalnızca izleyici olarak söylemleri tüketen kullanıcılar etkileşimi güçlendirmekte, nefret üreten kullanıcının algoritmik otoritesini güçlendirmektedir. Yalnızca "biz" kimliğinin içerisinde bu kimliği onaylayanlar değil, karşıt söylemler üreten "ötekiler" de nefret söylemlerinin dolaşıma girmesini ve güçlenmesini sağlamaktadır. Görmez'e yönelik oluşturulan söylemin almış olduğu etkileşim göz önüne alındığında Görmez'i destekleyen ve savunan kullanıcıların da nefret söyleminin algoritmik otoritesini, dijitalliğin etkileşimsel bağlamı anlamında güçlendirdiği de bir gerçektir. Bu anlamda dijitalliğin paradoksal yapısı içerisinde biz ve öteki temelinde inşa edilen söylemler dinamik bir yapıda dolaşımda kalmayı sürdürmektedir. Zira ele aldığımız örneğe yönelik oluşturulan yorumlar incelendiğinde karşıt söylemlerin etkileşim düzeyleri dikkat çekicidir.⁷³

3.3. Örnek Olay Mikro Yapı

Ele aldığımız gönderi metnindeki cümleler dilin gramer yapısına uygun bir biçimde oluşturulmuştur. Yazım ve noktalama gibi gramer kurallarına dikkat edilmiş, bazı vurgular ve aktif yapılar kullanılmıştır. Dini literatüre ait kavramlar olan kader, kaza, sabır, rıza, teslimiyet, itikad gibi dini ifadeler yer verilmiştir. Sen dili kullanılmadan, umuma açık bir ifade tarzı benimsenmiştir. Tavsiye, delil ve dikkate dayalı olarak oluşturulan bir üslup benimsenmiştir. Neden-sonuç ilişkisi ve cümle dizimi bakımından anlamsal bir bütünlük sağlanmıştır. Tekfir cümleleri dolaylı bir şekilde oluşturularak söze başlanmış "din bakımından şirk içerikli" denilmiş, fakat devamında ise "ne büyük kâfirlik olduğu düşünülmelidir" diyerek söylem küfre isnat edilmiştir. Cümleler nedensel ilişki açısından incelendiğinde bütün olarak değerlendirilirse anlamlı bir ilişki kurulabilmekte ancak son cümlede "Diyabet reisiği yapmış adam bu cümleleri konuşuyorsa İlahiyatçıların itikad bakımından ne denli bozuk olduğu..." şeklinde devam eden cümlede ilahiyatçıların itikad bakımından bozukluğunun delili sunulmamış, bölgesel uyum gözetilmemiştir. Kişisel yargı ve ilahiyatçılara ilişkin bireysel kanılardan hareketle nefret söylemi Görmez özelinde ilahiyatçılara yönlendirilmiştir. "Depremzedeler bu iftirayı yakıştırarak" sözleri ile depremden etkilenmiş kişileri şahsa karşı kışkırtma ve hedef gösterme yapılmaktadır. "Vatana hıyanet" ifadesi ile kullanıcıların milli ve siyasi duyguları harekete geçirilmeye çalışılmış olup ifadeler ideolojik kavga zeminine çekilmiştir. "Biz ve O" ikiliği üzerinden dini ve milli değerlere sahip olan kişilerin duyguları harekete geçirilmeye çalışılmıştır. Kelime seçimleri incelendiğinde özellikle "gazap, hıyanet, kâfirlik, itikad bozukluğu, şirk" gibi olumsuzlukların etrafında vurgulanan cümleler dikkat çekmektedir. Cümlelerde yer alan düşünceleri inandırıcı kılmak,

⁷² Muhittin İmıl-Erdem Dağdemir, *Taştan Klavyeye Linç* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021), 80.

⁷³ Cübbeli Ahmet Hoca, "Mehmet Görmez'in: "Depremzedelerin gönlü naz makâmındadır. "Onlar Allâh'a karşı kırık, devlete karşı öfkeli" şeklindeki sözü...bu delil yeterlidir sanırım.", X (2 Mart 2023). https://twitter.com/c_ahmethoca/status/1631310079411601409?t=laSy_0Ef5KBrwXNkrxczwQ&s=08 Erişim 31.10.2024.

iddiayı desteklemek için Kur'an ve hadis kaynaklarına yer verilmiştir. Aynı zamanda tweette konu edilen Mehmet Görmez'e ait "Depremzedelerin gönlü naz makamındadır. Onlar Allah'a karşı kırık, devlete karşı öfkeli" ifadelerin yer aldığı Youtube videosunun konuya ilişkin kısmı kesilmiş video haliyle de gönderide yer almaktadır. Gönderinin söylem retoriği değerlendirildiğinde özelde Mehmet Görmez ve düşüncelerini, genelde ise ilahiyatçıları zümre olarak hedef alan bir diji-dini nefret söylemi içerdiği ve bu söylemin tekfir mekanizması kullanılarak dijital ortamda dini ötekileştirme ve dışlamaya sebep olduğu görülmüştür.

Sonuç

Yeni medya teknolojilerinin yaygın olarak kullanıldığı toplumlara ağ bağlantılı toplumlar olarak kavramlaştırabiliriz. Yeni medya ortamlarının etkileşimsellik, yayılım, sanallık, hipermetinsellik, multimedya biçimselliği ve dijitallik gibi özellikleri üzerine kurulmuş olan algoritmik yapısı, yeni medyaya taşınan dini alanı da bu algoritmaya göre şekillendirmiştir. Kullanıcıların algoritmik din diline uygun olarak ve etkili söylem üretme kaygısıyla ürettikleri dini söylemler, X platformunda diji-dini söylemleri oldukça çarpıcı bir yapıya büründürmüştür. Geleneksel dini kodlara atıfla inşa edilen diji-dini söylemler; düşüncesini meşrulaştırma, söylemi kutsallaştırma, dijital tekfir ve ayrıştırma vb. içeriklerle inşa edildiğinde din dilinin nefret ve şiddet kalıpları ile dolaşıma girmesine de kapı aralamaktadır. X'da kullanıcıların paylaşımlarını çevrimiçi ve çevrimdışı olarak keskin bir şekilde ayıramamaktayız. Kullanıcılar çevrimdışı habitusunu (ekonomik, sosyal, kültürel, dini) çevrimiçi ortamlarına aktararak ve sosyal ağların özelliklerini dikkate alarak yeni bir dijital habitus oluşturmaktadırlar. Aynı şekilde çevrimiçi ortamlarda oluşturulan habituslar çevrimdışı alanı etkilemekte böylece karşılıklı etkileşim diji-dini kimlikleri şekillendirmektedir. Kullanıcılar sosyal sermayelerinden beslenen düşüncelerini X'in etkileşim ve gündem oluşturma üzerine kurulu yapısı içerisinde dini söylemlerini kalıp yargılar ve sloganlar olarak sunduklarında etkileşim oranlarını arttırmaktadırlar. Dolaşıma giren önyargı ve kalıp yargılar dijital bölünmelere yol açabilmekte, bu bölünmeler din adına olduğunda ise söylemin kutsallaştırılmasıyla yıkıcı etkisi artmaktadır. Hakikatin ve dijital dindarlığın belirleyicisi olma rekabeti ise dijital ortamda nefretin boyutlarını şekillendirmekte, dini alanda dijital otorite olma yarışının belirleyici unsurlarından olmaktadır. X gibi algoritmaya sahip yeni medya ortamlarında söylenen söz geçerliliği ve doğruluğu oranında değil, aldığı nicel etkileşim oranında dolaşımda kaldığından, dolaşımı güçlendirmek, etkileşimi arttırmak için içeriklerin biz ve biz olmayan temelinde üretildiği, söylemleri taraftar kitlesine hitap eder gibi sloganik ve hegemonik bir din dili ile sunmanın etkileşimi arttırdığı ve güçlendirdiği, X platformunda dini nefret söylemlerinin bir algoritmik ilişki biçimi olarak oluşturulduğu gözlemlenmiştir.

Dijital ortamın yüz yüze etkileşimden uzak olması ve sanallığın kullanıcıya sağladığı dijital sorumsuzlukla manşet ve sloganik bir biçimde dini söylemler inşa edilmesi X platformunda çatışma zeminini güçlendirmektedir. Güçlenen çatışma zeminini bir ilişki ve etkileşimsellik biçimi olarak nefreti sıradanlaştırmaktadır. Çalışmada tekfir tartışması itikadî bir meseleden ziyade dijital tekfirin yaygınlığı, geleneksel iz düşümleri, dijital otoriteleşme sürecindeki konumu ve üretilen nefret söylemlerini meşrulaştırmadaki rolü açısından ele alınmıştır. Geleneksel tekfir anlayışının yeni medya ortamlarına yansması ise grup aidiyetlerini pekiştirme, dini kimliklerini meşrulaştırma, söylemi kutsallaştırma, ahiret vurgusu ön plana çıkarılarak kurtuluşun kendi dini yorum ve ideolojisinde olduğunu ortaya koyma, taraftar toplama ve dini hakikatin mutlak temsilcisi olma rekabeti olarak yansımaktadır. Dijital ortamda dini alanda otoriteleşme sürecinde dini nefret söylemlerinin dolaşıma girmesi radikalleşme ve kutuplaşmaya kapı aralamakta, dini otoriteleşme sürecini karmaşık bir yapıya büründürmekte ve bulanıklaştırmaktadır. Dijital

ortamlarda dini otoritenin kimde olduğu konusu muğlaklaşmış, algoritmanın özelliklerinin aktif kullanımı ve etkileşim ritüellerine uygun olarak üretilen içeriklerle diji-dini alanda algoritmik otoriteler inşa edilmiştir. Tekfirin bir ayrışma ve ayrıştırma retoriği olarak dijital ortamda kullanılması diji-dini otoriteleşme sürecinde etkileşimin aktif kullanımıyla ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda incelediğimiz örnekte Görmez'e yönelik keskin ve sert bir üslupla, kullanıcının kendi dini düşünce ve yorumunu üstün tutarak nefret söylemi oluşturduğu gözlemlenmiştir. Dini kavramlar ile meşrulaştırılan söylem Görmez'i "cehalet", "hıyanet" gibi kavramların kullanımıyla ötekileştirmekte, şahsı özelinde tüm ilahiyatçıları hedef göstererek kullanıcı, kendi otoritesini karşıtlık üzere inşa etmektedir. Bu tarz ötekileştirme ve damgalamalar tekfir geleneğine atıfla inşa edilerek hedef alınan birey, grup veya düşünceye yönelik toplumsal yargılar oluşmasına kapı aralamaktadır. Zira geleneğe atıfla inşa edilen söylem, karşısındaki kişi veya düşünceyi dinsizlikle, kâfirlikle, müşriklikle ve hainlikle suçlayarak kendisine bir otorite alanı inşa etmektedir. Din ve devlet gibi konuları çatışma zemininde ön plana çıkararak dijital ortamda otoritesini güçlendirmeyi ve pekiştirmeyi amaçlamaktadır. Dijital ortamda bir grup, kişi veya ideoloji tekfir edildiğinde; bu tekfiri onaylayanlar, eleştirenler, karşı çıkanlar ve yalnızca izleyici olanlar vasıtasıyla gönderi kullanıcının X platformunda algoritmik dini otoritesi güçlenmektedir. Söylemin kutsallaştırılması, farklı yorum ve anlama biçimlerine karşı hoşgörüsüz ve tahammülsüzlük temelinde karşıt dini söylemler oluşturulması yeni medya ortamlarında dini ve sosyal otorite dinamiklerini etkilemektedir. Tüm bu tartışmalardan hareketle dini yorum ve dijitalite arasındaki gerilimine dikkat çekmek, dijital tekfir problemini ortaya koymak, dijital din dilinin ürettiği yeni anlamları akademik yazım bağlamında tartışmaya açmak çalışmanın başlıca temennisidir. İleride yürütülecek çalışmalar ile dijital tekfirin nedenleri, nefretin üretimindeki motivasyon, grup ideolojisi ve nefret ilişkisi, biz tanımları ve öteki algılarına ilişkin daha kapsamlı analizlerinin yapılması literatüre dijital tekfir konusunda önemli katkılar sunacaktır. Bizim çalışmamız konunun dijital ortamda kullanıcının paylaştığı veri ve oluşturulan söylemin analizi ile sınırlandırılmıştır. Alanda yapılacak çalışmalar, dijital ortamda nefret üreten kullanıcılar ve nefretin yöneltildiği kişi arasında gerçekleşen olaylar, grup ilişkileri, kullanıcının nefreti hangi amaçlarla ürettiğine ilişkin tartışmaların derinlemesine analiz edilmesi açısından oldukça önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Al Hussein, Maarouf. *Din ve Siyaset Bağlamında Tekfir*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Altıntaş, Ramazan. "İnsanın Zihin Halleri: İnanç, İman, Yakin, Şüphe, Nifak, İnkâr, İhsan". *İslam İnanç Esasları El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 37-47. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Atalay, Hakan. *Siyasi ve İtikadî İslâm Mezheplerinde Tekfir Olgusu ve Tezahürleri (Hicri İlk Üç Asır)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Aydınalp, Halil. "Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-I". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/49 (2016), 161-182. <https://doi.org/10.15370/muifd.33706>
- Aydınalp, Halil. "İslam Dünyasında Siyasi Şiddetin Sosyolojik Unsurları". *Din ve Şiddet*. ed. Faruk Sancar. 195-226. Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Aydınalp, Halil. "Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2015), 5-36.
- Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite*. çev. Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Can Yayınları, 2019.
- Binark, Mutlu. "Nefret Söyleminin Yeni Medya Ortamında Dolaşıma Girmesi ve Türetilmesi". *Yeni Medyada Nefret Söylemi*. ed. Tuğrul Çomu. 11-52. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010.
- Binark, Mutlu. "Yeni İletişim Ortamları ve Etkileşim Uluslararası Konferansının Ardından". *Kültür ve İletişim Dergisi* 10/1 (2007), 109-114.
- Binark, Mutlu. "Yeni Medya Çalışmalarında Yeni Sorunlar ve Yöntem Sorunu". *Yeni Medya Çalışmaları*. ed. Mutlu Binark. Ankara: Dipnot Yayınları, 2007.
- Campbell, Heidi A. *Digital Creatives and the Rethinking of Religious Authority*. London-New York: Routledge, 2021.
- Campbell, Heidi A.-Tsuria, Ruth (ed.). *Dijital Din: Dijital Medyada Dini Pratikleri Anlamak*. çev. Kemal Ataman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2023.
- Campbell, Heidi A. "Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society". *Journal of the American Academy of Religion* 80/1 (2012), 1-30.
- Campbell, Heidi A. *Exploring Religious Community Online: We Are One in the Network*. New York: Peter Lang Inc International Academic Publishers, 2005.
- Campbell, Heidi A. *Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture*. Michigan: Baker Academic Publishers, 2016.
- Campbell, Heidi A. *When Religion Meets New Media*. London: Routledge, 2010.
- Cheong, Pauline Hope. "The Vitality of New Media and Religion: Communicative Perspectives, Practices, and Changing Authority in Spiritual Organization". *New Media & Society* 19/1 (2017), 25-33. <https://doi.org/10.1177/1461444816649913>
- Cheong, Pauline Hope. "Otorite". çev. Derya Eren Cengiz. *Dijital Din: Dijital Medyada Dini Pratikleri Anlamak*. ed. Heidi A. Campbell, Ruth Tsuria. çev. ed. Kemal Ataman. 152-178. İstanbul: İz Yayıncılık, 1.Baskı., 2023.
- Chul Han, Byung. *Enfokrası Dijitalleşme ve Demokrasinin Krizi*. çev. Mustafa Özdemir. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2022.
- Çelebi, İlyas-Topaloğlu, Bekir. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2022.
- Dereli, Mustafa Derviş. *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Dijk, Teun A. Van. *Discourse and Context: A Sociocognitive Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Dijk, Teun A. Van. "Critical Discourse Analysis". *The Handbook of Discourse Analysis*. ed. Deborah Schiffrin vd. 352-371. USA: Blackwell Publishers. 2001.
- Dijk, Teun A. Van. *İdeoloji Multidisipliner Bir Yaklaşım*. çev. Ayşe Demir. Ankara: Hece Yayınları, 2019.
- Dijk, Teun A. Van. *The Network Society: Social Aspects of New Media* Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2006.

- Engindeniz, İdil. "Nefret Söylemi Alanında Kavramsal Tartışmalar". *Medya ve Nefret Söylemi 2 & Değişmeyen Sorular, Güncel Tartışmalar*. ed. Altuğ Yılmaz. 25-38. İstanbul: Hrant Dink Vakfı, 2021.
- Ergen, Yunus. *Dijital Minber, Kutsal Otorite: Postmodern Dijital Kültürde Din*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Esen, Muammer. "Bir Şiddet Söylemi Olarak 'Tekfir'". *Din ve Şiddet*. ed. Faruk Sancar. 547-556 Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Ess, Charles vd. (ed.). *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures*. New York: Peter Lang Inc., International Academic Publishers, New edition, 2012.
- Furkan, Faruk. *İslam Hukuku Açısından Tekfir Meselesi Şartları Engelleri ve Ahkâmı*. Konya: Menahil Yayınları, 2022.
- Geçer, Ekmel. "Sosyal Medya, Kutuplaşma ve Dindarlık". *Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi* 39 (2019), 42-47.
- Görmez, Mehmet. "Yeni Bir İlm-i Kelama İhtiyacımız Var". *Açıkdeniz Dergisi* 3 (2022), 26-30.
- Gürhan, Mine. *Tarılbilim Açısından Tekfir*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Heidi A. Campbell. "Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet". *Journal of Computer-Mediated Communication* 12/3 (2007), 1043-1062.
- Hoffer, Eric. *Kesin İnançlılar*. İstanbul: Olvido Kitap, 2019.
- İmil, Muhittin-Dağdemir, Erdem. *Taştan Klavyeye Linç*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021.
- İrmak, Tunahan. *Youtube Videoları Örneğinde Dijital Toplumsallaşma: Dini Grup Temsillerinin Göstergibilimsel Analizi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi 2022.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddin. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1994.
- Karadaş, Çağfer. "İnsan Fiilleri". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 381-394. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Karaağaç, Hilmi. "Ehl-i Sünnete Göre Tekfir Problematikliği". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 163-186.
- Karslı, Bahset-Aycan, Sezen. "Instagram ve Mahremiyet: Dindar Muhafazakar Kadınların Paylaşımları Örneği". *Turkish Academic Research Review* 5/2 (2020), 246-265.
- Kenevir, Fatma. "Sosyal Medyada Dini İnanç Etkileşimli Nefret Söylemi". *Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri*. ed. İhsan Çapcıoğlu-Fatma Çapcıoğlu. 499-526. İstanbul: Kriter Yayınevi, 1. Baskı., 2022.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *İman Küfür Sınırı /Tekfir Meselesi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- Lister, Martin vd. *New Media: A Critical Introduction*. London, New York: Routledge, Second Edition, 2009.
- Loreti, P., Bracciale, L. and Caponi, A. "Push Attack: Binding Virtual And Real Identities Using Mobile Push Notifications", *Future Internet* 10/2 (2018), 1-17.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Moon, Richard. *Putting Faith in Hate: When Religion Is the Source or Target of Hate Speech*. Cambridge: Cambridge University Press, First Edition, 2018. <https://doi.org/10.1017/9781108348423>
- Mukâtil b. Süleymân. *Kur'an Terimleri Sözlüğü: el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l Qur'âni'l-Kerim*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.
- Özdemir, Murat. "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma" *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2010), 323-343.
- Özer, Ömer. *Haber Söylem İdeoloji: Eleştirel Haber Çözümlemeleri*. Konya: Literatürk Yayınları, 2011.
- Samur, Bilal. "Din Şiddet Üretir Mi?" *Din ve Şiddet*. ed. Faruk Sancar. 99-108. Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/533-536. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Şirk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/193-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Şimşek, Serpil Seda. "Sosyal Medyada Dinin Hegemonik, Özgürleşmiş ve Polemik Temsili". *Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri*. ed. İhsan Çapcıoğlu-Fatma Çapcıoğlu. 355-402. İstanbul: Kriter Yayınevi, 1. Baskı., 2022.
- Tatar, Burhanettin. "Formasyon-Deformasyon-Transformasyon Diyalektiği Olarak Şiddet Bağlamında Din Dili", *Din ve Şiddet*. ed. Faruk Sancar. 371-378. Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Ünsaldı, Levent (ed.). *Yabancı - Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik*. Ankara: Heretik Yayınları, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/53-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kara, İsmail. "Yaşar Nuri Öztürk Hoca'nın ardından medyatik hocalar ve dinin kritik anlatımı meselesi" (Erişim 15.08.2022). <https://www.star.com.tr/acik-gorus/yasar-nuri-ozturk-hocanin-ardindan-medyatik-hocalar-ve-dinin-kritik-anlatimi-meselesi-haber-1122757/>.
- İslam Düşünce Enstitüsü [IDE]. "Depremi Manevi Yaralarını Sarmak- Afetten Rahmete 1". 14.02.2023 <https://www.youtube.com/watch?v=zLup3tvTIVc>.
- Cübbeli Ahmet Hoca. "Mehmet Görmez'in: "Depremzedelerin gönlü naz makâmındadır. "Onlar Allâh'a karşı kırık, devlete karşı öfkeli" şeklindeki sözü...". X (Erişim 31.10.2024). https://twitter.com/c_ahmethoca/status/1631310079411601409?t=laSy_0Ef5KBrwXNkrxczwQ&s=08

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2
Aralık | December 2024

Peira ve *Logos*'un İzinde: Galenos'un Bilim Metodunun Ahlâk Felsefesine Yansıması

Following the Path of *Peira* and *Logos*: The Reflection of Galen's Method of Science on His Ethics

Hümeyra ÖZTURAN

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı
Marmara University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, History of Philosophy
İstanbul, Türkiye

humeyrakaragozoglul@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4586-629X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 13.08.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 05.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Özturan, Hümeyra. "*Peira* ve *Logos*'un İzinde: Galenos'un Bilim Metodunun Ahlâk Felsefesine Yansıması". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 1138-1169. <https://doi.org/10.14395/hid.1532845>

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiçbir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

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

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

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

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

Following the Path of *Peira* and *Logos*: The Reflection of Galen's Method of Science on His Ethics

Abstract

This paper examines whether Galen's method of science, based on the cyclical integration of *peira* (experience) and *logos* (reason), is consistently applied in his moral inquiries. Unlike the physicians and philosophers of his time, Galen emphasized both the significance of empirical observation and the necessity of reasoning in converting these observations into meaningful knowledge. Galen's insistence on beginning investigations with self-apparent data to the sensations (*tôn enargôs phainomenôn*) and continuously verifying theoretical constructs through empirical validation reveals parallels with modern scientific methods. Considering the contemporary approaches such as *moral empiricism*, and fields such as *moral psychology*, *neuropsychology*, and *neuroethics*, which reduce moral inquiry to experimental studies, Galen's approach to incorporating empirical evidence into ethical discourse becomes particularly intriguing. Although there are studies on Galen's approaches to psychology and specific ethical issues such as temperament, moral change, the treatment of sadness, and medical ethics, there is no comprehensive analysis of his overall understanding of ethics within the framework of his methodology. However, such a study would reveal that Galen, through his unique method, offers an unprecedented view and critical perspective on the dominant ethical approaches of his time and presents a viewpoint reminiscent of contemporary ethical studies. Thus, it will become evident that Galen, often overlooked in general studies on moral philosophy, is indeed a figure that warrants significant attention. Regarding this perspective, in this paper, we first outline Galen's method of science grounded in *peira* and *logos*, and then explore how this method should be applied in moral philosophy, referencing both Galen's direct statements and relevant secondary literature. Our analysis reveals that Galen criticized moral philosophers for disregarding empirical data, thereby overlooking many crucial aspects of ethics. However, he himself has been criticized in the literature for reducing morality and ethical issues largely to bodily explanations and treatments, effectively transferring authority in the moral domain from the philosopher to the physician. The subsequent sections of the paper question the extent to which Galen consistently applied this method of science in his ethical writings. Given that Galen's ethical writings lack a consistently argumentative or systematic structure, our study has attempted to organize his moral philosophy into a coherent narrative. We found that Galen refuted some of the key ethical claims of his time through simple sensory observations. These observations led him to explore the relationship between the body and ethics, where he demonstrated the mutual influence of body and soul, supported by examples from his clinical experience. Through his surgical and dissection experiences, he argued that all aspects of the soul are determined by the body. However, Galen also acknowledged, based on observation, that individuals with a suitable temperament who develop their rational faculties through education can resist the tendencies of their irrational faculties. This possibility is framed by Galen within the concept of *hamartēmatos* (error), referencing his scientific method. Lastly, we concluded that Galen's method of science portrays moral perfection as a struggle, leading him to approach ethics with a negative tone. As a result, Galen depicts the moral subject as a being engaged in a constant struggle to control bodily emotions, akin to taming a wild animal. Therefore, his moral writings focus predominantly on vice and distress, and on strategies such as diet, meditation, and the use of internal and external observers to combat them. In conclusion, this paper demonstrates that Galen consistently applied his scientific method, which relies on the cyclical use of experience and reason, in his moral inquiries. However, his prioritization of empirical data and the emphasis on empirical validation appear to have led him to a moral investigation closely intertwined with, and sometimes indistinguishable from, the discipline of medicine. Additionally, this method's limitation in addressing post-mortem issues has resulted in an incomplete moral philosophy regarding the discussion of ethical sanctions.

Keywords: Ethics, Methodology, Galen, *Peira*, *Logos*, Method in Ethics, Moral Empiricism, Moral Rationalism.

***Peira* ve *Logos*'un İzinde: Galenos'un Bilim Metodunun Ahlâk Felsefesine Yansıması**

Öz

Bu makale, Galenos'un *peira* (deney) ve *logosun* (akıl) dönüşümlü birlikteliği üzerine kurulu bilim metodunun, kendisinin ahlak araştırmasına tutarlı şekilde yansıtılıp yansıtılmadığını sorgulamaktadır. Galenos, döneminin tabip ve filozoflarından farklı olarak hem deneyin önemine hem de deneyi anlamlı bir bilgiye dönüştürecek olan akıl yürütmenin deneyle birlikte olmasına vurgu yapmıştır. Meseleleri araştırmaya, insana apaçık olan duyuşal (*tôn enargôs fainomenôn*) verilerden başlanması gerektiğine ve teoriyi oluştururken akıl yürütmenin sürekli olarak deneysel olanla teyit edilmesi gerektiğine dair vurgusu bakımından Galenos'un, modern bilim anlayışına benzetebileceğimiz pek çok yönü mevcuttur. Günümüzde *ahlaki deneycilik* (*moral empiricism*) yaklaşımı veya *ahlak psikolojisi* (*moral psychology*), *nöropsikoloji* veya *nöroetik* gibi ahlakı deneysel incelemelere indirgeyen alanların varlığı da düşünüldüğünde, Galenos'un kendi çağında deneysel olanı dikkate alan metodunu ahlak alanına nasıl yansıttığı merak uyandırmaktadır. Literatürde Galenos'un psikolojiye dair yaklaşımlarına, mizaç, ahlakın değişmesi, üzüntünün tedavisi, tıp etiği gibi bazı spesifik ahlak bahislerine dair çalışmalar mevcut olsa da bir bütün olarak ahlak anlayışının, kullandığı metot çerçevesinde incelenmesi şeklinde bir çalışma

bulunmamaktadır. Halbuki böyle bir çalışma Galenos'un kendisine has metoduyla, çağının genel ahlak yaklaşımlarına yönelik, döneminde eşine rastlanmayan ve eleştirel bir bakış açısı getirdiğini ve çağdaş ahlak çalışmalarını anımsatacak bir perspektife sahip olduğunu gösterecektir. Böylece, ahlak felsefesine dair genel çalışmalarda çoğu zaman kendisine yer verilmeyen Galenos'un aslında dikkate alınması gereken bir ahlak düşünürü olduğu da ortaya çıkacaktır. Bu perspektifle hareket ettiğimiz makalede ilk olarak Galenos'un peira ve logosa dayanan bilimsel metodunu ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışıp, ardından bu metodun ahlak araştırmalarında nasıl kullanılması gerektiğine dair Galenos'un doğrudan ifadelerini ve bu konudaki ikincil literatürde mevcut tartışmaları inceledik. Gördük ki Galenos, ahlak filozoflarını, deneysel verileri dikkate almayarak ahlaka dair pek çok hususu göz ardı etmekle eleştirmektedir. Ancak kendisi de literatürde, ahlakı ve ahlaka dair sorunları büyük oranda bedensel izah ve tedavilere indirgemek ve böylece ahlak alanındaki otoriteyi filozoftan alıp doktora vermeye çalışmakla itham edilmiştir. Makalenin devamında, Galenos'un bu bilim metodunun ahlak eserlerinde ne derece tutarlı şekilde uygulandığını sorgulayan bir okuma yaptık. Galenos, ahlak yazılarında argümantatif ve sistemli bir dil kullanmadığı için, kendisinin ahlaka dair düşüncelerini anlamlı ve sıralı bir anlatıma sokmaya çalışarak yapmaya gayret ettiğimiz incelememizde Galenos'un, döneminin ahlaka dair bazı temel iddialarını, basit duyuşal gözleme dayanarak reddettiğini göstermeye çalıştık. Bu bağlamdaki gözlemleri Galenos'u, beden ve ahlak ilişkisini incelemeye yönlendirmiş ve bir tabip olarak beden ile ruhun birbirini etkilediğini, tecrübe ettiği vakalardan örneklerle ortaya koymuştur. Yine kendi ameliyat ve diseksiyon tecrübelerine dayanarak nefsin güçleri konusunu ele almış, çok sayıda tecrübî veriyi sıralayarak nefsin bütün güçlerinin bedensel belirlenim altında olduğu şeklindeki akli önermeye (logos) ulaşmıştır. Ancak Galenos, yine gözleme dayanarak, mizacı müsait olup akli yetisini de geliştirip ilimlerle eğiten insanların, akli olmayan yetilerinin eğilimlerine karşı mücadele verme imkânına sahip olduğunu kabul eder. Fakat bu da Galenos tarafından, hamartêmatos (hata) kavramıyla bilimsel metoduna referansla mümkün görülmüştür. Son olarak, Galenos'un bilimsel metodunun bir başka yansımasının da filozofun ahlaki yetkinleşmeyi bir mücadele olarak resmetmesine, bunun sonucu olarak da ahlakı negatif bir dil üzerinden ele aldığı kanaatine ulaştık. Bu nedenle Galenos ahlak öznesini, bedenden kaynaklanan duygulanımlarını vahşi bir hayvanı zapt eder gibi kontrol altında tutmaya çalışan, mücadele içinde bir varlık olarak resmetmiştir. Bu yüzden de ahlak eserlerinde daima erdemsizlikleri ve üzüntüyü konu edinmiş, diyet, zikir, içsel gözlem veya harici gözlemci kullanmak gibi metotlarla bunlara karşı nasıl savaşılabileceğine odaklanmıştır. Bütün bu tespitler neticesinde elinizdeki bu makale, duyuşal gözlem ve aklın dönüşümlü şekilde kullanımına dayanan bilim metodunun Galenos tarafından ahlak araştırmasında da tutarlı şekilde kullanıldığı neticesine varmıştır. Ancak deneysel verileri ilk sıraya koyan ve ampirik teyiti önceleyen metodu kendisini, tıp disiplini ile sınırları fazlaca kesişen ve hatta bu sınırların kimi yerde bulanıklaştığı bir ahlak araştırmasına götürmüş görünmektedir. Ayrıca, ölüm sonrasına dair tartışmalara girmeye olanak tanımadığından bu metodun, müeyyide tartışmaları açısından Galenos'un ahlak felsefesinin eksik kalmasına neden olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Etik, Ahlak Felsefesi, Galen, Galenos, Peira, Logos, Ahlaki Deneycilik, Ahlaki Akılcılık.

Giriş

Bergama doğumlu olup İskenderiye'de tıp öğrenimi görmüş olan Galenos (ö. MS 216), hem mimar babasının yönlendirmeleriyle muhtelif hocalardan felsefe ve mantık dersleri almış,¹ hem de Roma hükümdarının doktorluğunu yaptığı sıradaki boş vakitlerinde yoğun felsefe okumaları yapmıştır.² Dolayısıyla Galenos, ne döneminin sıradan bir doktoru ne de filozofu olarak değerlendirilebilir. O dönemde hekim olarak görev yapan birisinin bu denli felsefe bilgisi olması rastlanır olmamakla birlikte, genel filozof profili de pratik alanda herhangi bir işle meşgul olmayan, tamamen teorik düşünmeye kendisini adanmış bir insan şeklindeydi. Şahsında birleştirdiği bu iki kimlik neticesinde Galenos, hem tıp alanındaki araştırmalara yönelik yeni bir bakış açısı getirmiş, hem de döneminin felsefe yapma biçimlerine, tabipliğinden kaynaklandığı açık olan bir bakış açısıyla eleştiriler yöneltmiştir. Daha ayrıntılı bir ifadeyle, doktorluğu sayesinde alışkın olduğu deney ve gözlem metodunu felsefeye de yansıtmış, fiziksel alanı daha dikkate alan bir felsefi araştırma metodu önermiştir.

Galenos'un bilimler için önerdiği metot anlayışı, kendisinin ahlâk düşüncesine de yansımış, öyle ki hem antik dönemde hem de Ortaçağ'da eşine az rastlayacağımız türden, ampirik arka planın daha çok dikkate alındığı bir ahlak araştırması önermiştir. Bu öneri, günümüzde ahlak

¹ George Sarton, *Galen of Pergamon* (Kansas: University of Kansas Press, 1954), 15.

² R. J. Hankinson, "İnsan ve Eseri", çev. Nur Nirven, *Galenos Kitabı*, ed. R. J. Hankinson vd. (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 22-28; P. N. Singer, "Galen", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 29.10.2024).

düşüncesini tamamen deneysel bir araştırma olarak ortaya koymaya çalışan *ahlaki deneycilik* (*moral empiricism*) yaklaşımı yahut ahlak alanındaki pek çok hususu ampirik araştırmayla betimsel olarak aydınlatmayı amaçlayan *ahlak psikolojisi* (*moral psychology*), *nöropsikoloji* ve *nöroetik* gibi alanları anımsatan, Galenos'un kendi çağı için sıradışı bir girişim olarak değerlendirilebilir. Söz konusu dikkat çekici yönlerine rağmen modern literatürde Galenos bir ahlak filozofu olarak öne çıkmamış, ahlak felsefesine dair temel çalışmalarda yer bulmamıştır. Yazdığı ahlak risalelerinin sistemli ve felsefî bir metotla yazılmış olmayışı ve günümüze ulaşan ahlak eserlerinin büyük bir kısmının sadece Arapça'da korunmuş olması bu durumun sebeplerinden bazıları olarak zikredilebilir. Halbuki Galenos, İslam dünyasındaki felsefî ahlak çalışmalarında izini sürebildiğimiz, bilhassa yaptığı ahlak tanımı pek çok İslam ahlak düşünürü tarafından alımlanmış bir ahlak filozofudur. Galenos'un psikolojiye dair yaklaşımlarına,³ mizaç,⁴ ahlakın değişmesi,⁵ üzüntünün tedavisi,⁶ tıp etiği⁷ gibi bazı spesifik ahlak bahislerine dair çalışmalar mevcut olsa da bir bütün olarak ahlak anlayışının, kullandığı metot çerçevesinde incelenmesi şeklinde bir çalışma bulunmamaktadır.⁸ Yukarıda işaret ettiğimiz üzere Galenos'un deneysel verileri dikkate almamız yönündeki vurgusu, ahlak alanına geldiğimizde, döneminde alışıldık olmayan bir yöntemle ahlak bahislerini ele almasına yol açmıştır. Biz de bu makalede önce, Galenos'un bilimde önerdiği bu metotla ahlak bahislerini nasıl ele aldığını bir problem olarak ele alacağız. Sonrasında ise Galenos'un, sadece Arapçası günümüze ulaşan ahlak eserlerini de, elimizde Yunanca olarak bulunan eserlerini de dikkate almak suretiyle, sistemli ve dağınık anlatım tarzını argümantatif bir sadeliğe indirmeye çalışarak, bilim metodunu kendi ahlak felsefesinde nasıl kullandığını inceleyeceğiz. Bir başka ifadeyle, bilimde önerdiği metodu tutarlı bir şekilde ahlak araştırmasında devam ettirip ettiremediğini sorgulayacağız. Bu gayeyle ilk olarak, ahlak araştırmasında yansımasını sorgulayacağımız Galenos'un bilimlere yaklaşımını ve bilimsel metot anlayışını ortaya koymamız gerekmektedir.

1. Galenos'un Bilim Metodu: Peira ve Logos

Galenos'un genel olarak metodunu anlamak, biraz da onun hayat hikâyesini bilmekle mümkündür. Gençlik döneminde hırslı ve başarısıyla hızla sıvırlan bir tabip olarak Galenos, hem bilimin gözlemsel yönüne önem veren hem de bu konudaki maharetini gözler önüne sererek meslektaşlarına meydan okumaktan hoşlanan biriydi. Roma'da, amacı öğretmek ve gözlemsel olarak kanıtlamak olan bilimsel gösterileriyle insanları şaşırttığı, klasik metotlarla doktorluk yapan meslektaşlarının kıskançlık ve düşmanlığını üzerine çektiği bilinmektedir.⁹ Galen'i burada

³ R. James Hankinson, "Galen's Anatomy of the Soul", *Phronesis* 36/2 (1991), 197-233; R. James Hankinson, "Actions and Passions: Affection, Emotion and Moral Self-Management in Galen's Philosophical Psychology", *Passion and Perception Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, ed. J. Brunschwig-M.C. Nussbaum (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 184-222; Refika Angkasa, *Galenos, Ebu Bekir er-Razi ve Farabi'de Psikoloji-Ahlak İlişkisi* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020); David Kaufman, "Galenos on Non-Rational Motivation and the Freedom from Emotions: A Reading of Affections of the Soul", *Medical Understandings of Emotions in Antiquity*, ed. George Kazantzidis-Dimos Spatharas (De Gruyter, 2022), 229-246; Pierluigi Donini, "Psikoloji", çev. Nur Nirven, *Galenos Kitabı*, ed. R. J. Hankinson vd. (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 235-263.

⁴ Harun Kuşlu-Metin Aydın, "Galenos Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahir Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki (İstanbul: İlem Yayınları, 2016), 10-30.

⁵ Emre Çeliker, "Galen'de Ahlakın Değişmesinin İmkânı", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 11/2 (2021), 859-879.

⁶ David H. Kaufman, "Galenos on the Therapy of Distress and the Limits of Emotional Therapy", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 47 (2014), 275-296.

⁷ Theodore J. Dirizis, "Medical Ethics in a Writing of Galen", *Acta med-hist Adriat* 6/2 (2008), 333-336.

⁸ Türkçe literatürde, sadece Galenos'un ahlak anlayışına dair değil, genel olarak felsefî yönüne dair telifler son derece azdır. Yukarıda künyesini verdiğimiz Galenos ahlakına dair birkaç çalışmaya ilaveten Türkçe yayın olarak şunları sayabiliriz: Mübahat Türker-Küyel, "Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsâli Olarak Galenos", *Erdem* 5/11 (1988), 501-524; İlhan Kutluer, "Câlinûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/32-34.

⁹ Hankinson, "İnsan ve Eseri", 41.

diğerlerinden farklı kılan şey, anatomiye gözler önüne sermek suretiyle bilimin gözlemsel düzeyde kanıtlanabilirliğini vurguladığı diseksiyondaki başarısıdır. “Herhangi bir canlının iç yapısını incelemek üzere dışını yarıp parçalara ayırmak” anlamına gelen diseksiyon,¹⁰ o dönemde tıp eğitiminde neredeyse terkedilmiş haldeydi ve kaynaklar, Galenos döneminde diseksiyonun doktorlara öğretildiğine dair hiçbir bilgi bulunmadığına işaret ederler.¹¹ Dolayısıyla döneminde kendisine özgü bir şey olduğu anlaşılan diseksiyon ile Galenos, pratik anatomi bilgisinin tıpta ne kadar önemli bir şey olduğunu iddia etmekte ve bunu, çağdaşı olan doktorların yetkinliklerine dair keskin eleştirilerinin merkezine koymaktaydı. Öyle ki Galenos, yeterli klinik pratikten yoksun oldukları için diğer doktorları kitabî olmakla suçlamış, onlara “sözde doktorlar (logiatroi)” demiştir.¹²

Galenos’un eleştirel yaklaşımından sadece çağdaşı doktorlar değil, filozoflar da bolca nasibini almıştır. Öyle ki, Galenos literatürünün büyük bir bölümünün, çağdaşı ve geçmiş dönemdeki tabip ve filozofların eleştirisiyle dolu olduğu bilinen bir husustur.¹³ Galenos’un doktorlara yönelik “anatomik gözleme yeterince dikkat etmedikleri” yönündeki eleştirisi, filozoflara da yönelttiği bir tenkit olarak polemiklerinde karşımıza çıkar. Galenos’un, gırtlaktaki sinirleri ve sesin kaynaklarını ortaya koymak üzere yapacağı diseksiyon gösterisi öncesinde Şamlı Aleksandros’un, “duyulardan elde edilen bilgilerin güvenilir olup olmadığına” dair septik çıkışı nedeniyle tabip-filozof çok sinirlenir, bu sözden nasıl tiksindiğini ve oradan çıkıp gittiğini bizzat anlatır.¹⁴ Yine *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*¹⁵ risalesinde, suyun tahtadan daha ağır olup olmadığı konusunda tartışan iki filozofla, duyu algısıyla rahatça deneni cevaplanabilecek bu soruyu saatlerce konuşmaları nedeniyle açıkça dalga geçer.¹⁶ Galenos’un burada işaret ettiği şey, doğru bilginin tek kaynağının deney ve gözlem olduğu değildir. O sadece, olgusal olarak kanıtlanabilir bir şey varsa, olgusal alanı yok sayıp bilimsel/felsefi araştırma yaptığını zannetmenin bir yanılgı olduğunu vurgulamak istemektedir. Çünkü yine Galenos bizzat, hem olgusal olarak kanıtlanamayacak doğru bilgilerin varlığından hem de mantık olmaksızın bizatihi duyu algısından bilgi üretmenin mümkün olmadığından söz eder.¹⁷ Mantık bilmeksizin bizatihi duyu algısının işe yaramadığına dair ifadesi, yine doktorlara yönelmiş bir eleştiri olarak kendisini gösterir. Buna göre Galenos, iyi bir doktorun aynı zamanda (i) mantık (ii) doğa felsefesi ve (iii) etik bilmesi gerektiğini, yani bir başka ifadeyle iyi doktorun aynı zamanda bir filozof olması gerektiğini iddia eder.¹⁸

Galenos’un işaret ettiğimiz polemikçi tarzı, onun kimi eserinde “mantığın ve felsefi araştırmanın önemine vurgu yapan” teorik felsefeci, kimi eserinde de “tıbbi pratikleri ve deneysel verileri” kullanmadığı için diğerlerini küçümseyen ampirist doktor kimliğinin öne çıkmasına yol açmıştır.

¹⁰ *Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü: Tıp Terimleri Kılavuzu*, 2010, “Diseksiyon” (Erişim 6 Ağustos 2024)

¹¹ Charles Singer, “Galenos as a Modern”, *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 42 (1949), 565.

¹² Hankinson, “İnsan ve Eseri”, 42-43.

¹³ G. E. R. Lloyd, “Galenos ve Çağdaşları”, çev. Nur Nirven, *Galenos Kitabı*, ed. R. J. Hankinson vd. (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 59.

¹⁴ Galenos, *On Prognosis* (CMGV 8, 1), ed. ve çev. Vivian Nutton (Berlin: Akademie-Verlag, 1979), 98-99.

¹⁵ Yunanca ismi *Peri Tōn İdiōn Hekastō Pathōn Kai Hamartēmatōn Tēs Psūkhēs Diagnōseōs*, yani *Nefsin Duygulanım ve Hatalarının Her Birinin Teşhisi ve Tedavisi Üzerine* olan bu eser literatürde, iki temel bölümü iki farklı isimle olacak şekilde *De Propriorum Animi Cuiuslibet Affectuum Dignotione et Curatione* (*Aff.Dig.*) ve *De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione* (*Pecc.Dig.*) şeklinde Latince isimleriyle de bilinmektedir. Metnin Türkçe çevirisi 2023 yılında yayımlanmıştır: Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, çev. Nur Nirven, haz. Hümevra Özturan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023). Makalede metin içindeki atıflar, kolaylık olması açısından *Ruhun Duygulanımları* şeklinde yapılacaktır.

¹⁶ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 126-127.

¹⁷ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 119-120.

¹⁸ Galenos, *Quod Optimus Medicus sit quoque Philosophus* (*Opt.Med.*): *The Best Doctor is also a Philosopher* [*En İyi Doktor Aynı Zamanda Filozoftur*], çev. P. Singer, *Galen: Selected Works* (Oxford 1997).

Bu nedenle eserleri arasında bir tutarsızlık, hatta bazen aynı eser içerisinde tabiri caizse bir gel git göze çarpar. Bunun güzel bir örneği *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Tâbidir* risalesinde karşımıza çıkar: Eserin bazı yerlerinde nefsi cisimsel bir cevher olarak kabul eden katı ampirist bir doktor, bazı yerlerinde ise ölümsüz, cisimsel olmayan nefis teorisine sıkı bağlı bir Platoncu konuşuyor gibi olur.¹⁹ Pekâlâ, Galenos hangisidir? Bunu anlamak için, polemiklerinden daha derine giderek, pek çok eserini bir arada dikkate alıp değerlendirerek önerdiği metodu belirli kılmak gereklidir.

Galenos öncelikle ele alınan mevzunun, olgularla tasdik edilebilir bir şey mi yoksa edilemez mi olduğunun belirlenmesi gerektiğinin altını çizer. Örneğin “Dünyanın başlangıcı var mı?” gibi bir önermenin bizatihi olgu ile tasdik edilemeyeceği açıktır. Ancak ölçülebilir, aritmetik, geometri, mimari gibi disiplinlerin yardımıyla hesaplanıp kanıtlanabilen şeylerde olgulardan hareket edilmelidir. Galenos bu gibi araştırmalarda, kendiliğinden apaçık-aşık olan (*tôn enargôs fainomenôn*) şeylerden başlanılması gerektiğini şiddetle vurgular.²⁰ Sözelimi bir şeyin sıcak mı soğuk mu olduğuna dayalı bir durum varsa, herkes dokunma duyusuyla bunu açıkça görebilir. Ona göre apaçık gören gözlere, açıkça tat alan dile güvenmemek anlamsızdır.²¹ Karşımızda duyularımızın sunduğu böyle apaçık veriler varken onları dikkate almamak, görmezden gelmek veya şüpheyile karşılamak, Galenos’a göre “ahmaklık”tır.²² -Yukarıda aktardığımız üzere- duyusal bilgiye güveni sorgulayan Şamlı Aleksandros’a verdiği tepkiden de anlaşıldığı üzere Galenos’un septik yaklaşımlara şiddetle karşı çıktığını ve -bazı konularda- bir agnostik olarak nitelenebilmesine karşın asla septik olarak görülemeyeceğini söyleyebiliriz.

Galenos’un olgusal olana vurgusunun en açık olarak belirttiği hadise, nefsin merkezinin kalp mi beyin mi olduğuna dair tartışmadır. Aristoteles başta olmak üzere antik filozofların çoğunluğu, nefsin merkezinin, bir başka ifadeyle yöneten kısmının kalpte olduğunu belirtmişlerdir. Galenos ise *Hipokrat ve Platon’un Doktrinleri Üzerine*²³ eserinde bu konuyu geniş şekilde ele alarak, nefsin merkezinin nerede olduğuna dair sorunun cevabının hayvan diseksiyonuyla açıkça bulunabildiğini ileri sürmüştür. Galenos, canlı hayvanlara cerrahi uygulamalarda bulunarak belli sınırları sıkıştırmış, omuriliğe müdahale ederek hayvandaki sinir sistemini göstermiş ve bazı sinirlerin doğrudan beyinden çıktığını, bazılarının da omurilik aracılığıyla yine beyine bağlandığını ortaya koymuştur.²⁴ Filozofların da felsefecilerin de hemfikir olduğu nokta, sinirlerin merkezi neresiyse nefsin merkezinin de orası olması gerektiği önermesidir. Dolayısıyla Galenos böylece nefsin merkezinin beyin olduğunu kanıtlamış olduğunu vurgular. Ona göre Aristoteles ve diğerleri, apaçık olan anatomik olgusal bilgilerinin (fainomenon) yetersizliği nedeniyle apaçık bu gerçeği görememiş ve kınanmayı hak etmişlerdir. Hatta Galenos çok daha keskin ifadeler kullanarak onların ya kendisinin kör ya da hitap ettiklerinin kör olduğunu ifade eder.²⁵

¹⁹ Galenos yazımındaki bu çelişkiler üzerinde yoğunlaşan ve bu çelişkileri, farklı izah dereceleri olarak yorumlamaya gayret eden bir çalışma olarak bk. Peter N. Singer, “Levels of Explanation in Galen”, *The Classical Quarterly* 47/2 (1997), 525-542.

²⁰ Galenos, *Ruhun Uygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 105.

²¹ Galenos, *De Optima Doctrina* (CMG 5 1, 1/102-104)’ten aktaran: R. J. Hankinson, “Bilgi Felsefesi”, *Galenos Kitabı*, çev. Nur Nirven (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 211.

²² Călinus, “Muhtasar min Kitâbi’l-ahlak”, 46; Hankinson, “Bilgi Felsefesi”, 205.

²³ Orijinal adı *Peri tôn Hipokratous kai Platônôs Dogmatôn* (*Hipokrat ve Platon’un Doktrinleri Üzerine*) olan bu eser Latince *De Placitis Hippocratis et Platonis* (PHP) adıyla da bilinmektedir. *Fi ârâi Bukrât ve Felâtûn* adıyla İslam dünyasına da intikal ettiğini bildiğimiz ancak Arapça metni günümüzde kayıp olan bu eser *Corpus Medicorum Graecorum/Latinorum* içinde yayımlanmış ve elinizdeki makalede bu edisyon kullanılmıştır. Galenos, “On the Doctrines of Hippocrates and Plato”, ed. ve çev. Philip De Lacy, *Corpus Medicorum Graecorum: Galeni De placitis Hippocratis et Platonis*, 5 4,1,2 (Berlin 1978-1984). http://galen.bbaw.de/epubl/online/cmg_05_04_01_02.php (7 Ağustos 2024)

²⁴ Galenos, “On the Doctrines of Hippocrates and Plato”, 1/67-69.

²⁵ Galenos, “On the Doctrines of Hippocrates and Plato”, 1/81.

Nefsin merkezine dair tartışmada Galenos'un vurgusu olgusal olana dayanılmadığı eleştirisi olsa da yer yer Galenos olgusal olanın yanlış yorumlandığına da işaret eder. Sözelimi Galenos, "kalp soluk borusunun ortasında olduğu için bütün canlıların yönetici kısmıdır" şeklindeki genel kabulün hiçbir zorunluluk taşımadığını anlatır.²⁶ Dolayısıyla Galenos, ampirik veriler kadar, bu verilere dair yorumların da mühim olduğunu kabul eder. Çünkü o, algı için apaçık olanı bir başlangıç noktası olarak görmekle birlikte, saf bir deneyci olmadığını da gösterir ve "idrak için apaçık olanı" da göz ardı etmememiz gerektiğini belirtir. Mesela "hiçbir şey nedensiz meydana gelmez" önermesi, idrak için apaçık ve anlaşılır bir yargı olması bakımından reddedilemez bir aksiyom olarak kabul edilmelidir.²⁷ Galenos'a göre bizatihi olgular sessizdir, insana hiçbir şey söyleyemezler. Ancak içimizdeki akıl (logos), olguların doğasını keşfetmeyi sağlar. Fakat bu, mantık bilmekle doğruluğu garanti edilecek bir keşiftir. Dolayısıyla olgusal gözlem, eğitilmiş bir analiz sentez süzgecinden sonra bizim için bilgiye, kanıtlamaya dönüşür.²⁸ Galenos'un, çağdaşı doktorları eleştirdiği ve onlara karşı övündüğü şeylerden biri de tamamen ampirist doktorlara karşı mantığın önemini bilmesi, salt olgusal verilerden bilgi çıkarmanın yanlışlığının farkında olmasıdır. Dolayısıyla ampirist cepheden bakınca Galenos bir akılcı-dogmacı olarak görünür. Aslında böylece Galenos'un metodu tam olarak ortaya çıkmaktadır. O, *peira* ve *logosu*, yani deney ve akli birleştiren, mantıksal süreçlerin deneyimle uyumlu olmasının önemini vurgulayan bir ampirik teyitçi,²⁹ akılcılıkla ampirizmi uzlaştıran "akılcı bir deneyci"dir.³⁰

Peira sözlükte "test etme, deneme, deney yapma" anlamlarına gelmektedir.³¹ Yunanca-Arapça tercümelere "tecrübe" kelimesiyle karşılandığını görmekteyiz.³² *Logos* ise sözlükte "kelime, söz, konuşma, akıl, düşünme" gibi pek çok anlama gelse de³³ felsefede "akıl ve düşünme"³⁴ anlamlarına gelmektedir. Galenos de buna binaen *peirayı* deney ve gözlem, *logosu* da düşünme, mantıksal akıl yürütme anlamında kullanmaktadır. Galenos, her ne kadar deney ve gözleme dikkat etmek hususunda şiddetli bir vurgu yapsa da sonsuzca gözlemden neticeye varmak şeklindeki modern tümevarımcı bir tarz da önermemektedir. Çünkü o, hasta ve hastalıkların sonsuzca gözlemine bir araya getirmekten anlamlı bir sonuç çıkacağını düşünmez, mevcut verilerle kendisini gösteren belirtilerin doğru analiziyle hastalığın özüne varmayı amaçlar.³⁵ Bu bakımdan Aristotelesçi bilim metodunu hatırlatsa da deneysel olana vurgusu ve mantıksal süreçlerin deneyle birlikte gitmesi için fizikle sürekli temas halinde bir bilgi üretim süreci ideali sunması bakımından ondan farklıdır. Galenos'a göre hastalığın başarılı şekilde tedavi edilmesi, bir başka ifadeyle *peira*, akıl yürütme silsilesinin doğruluğunu, yani *logismosu* teyit eder. İlaçlar örneğinde ifade edersek *logos* uygun ilaç bileşimini bulur ama *peira* onu test eder.³⁶ Tedavide başarı sağlanana kadar aklî çıkarım ve deneysel verinin paralel şekilde işlenmesi devam

²⁶ Galenos, "On the Doctrines of Hippocrates and Plato", 2/119.

²⁷ Hankinson, "Bilgi Felsefesi", 206.

²⁸ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 113-114, 119-120.

²⁹ Hankinson, "Bilgi Felsefesi", 218-219.

³⁰ Teun Tieleman, "Yöntembilim", çev. Nur Nirven, *Galenos Kitabı*, ed. R. J. Hankinson vd. (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 78-79.

³¹ Henry George Liddell-Robert Scott, *Greek-English Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 1168.

³² *Glossarium Graeco-Arabicum: A Lexicon of the Mediaeval Arabic Translation from the Greek* (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften), https://glossga.bbaw.de/results.php?gr_lexeme=%CF%80%CE%B5%CE%B9%CF%81%CE%B1&ar_lexeme=&ar_root_1=&ar_root_2=&ar_root_3=&ar_root_4=&ar_root_5=&submit-button= (31 Temmuz 2024)

³³ Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, 901.

³⁴ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 208.

³⁵ Tieleman, "Yöntembilim", 84; Hankinson, "Bilgi Felsefesi", 218-219.

³⁶ Hankinson, "Bilgi Felsefesi", 229.

etmelidir. İşte bu sürekli deneysel olanla teyit unsuru Galenos'a özgü bir metot olarak görünmektedir.³⁷

Galenos'un akıl ve deneyi uzlaştırdığı yaklaşımı, döneminin temel tıp yaklaşımlarına verdiği bir karşılık olarak da okunabilir.³⁸ Hem İslam kaynakları hem de Yunan kaynakları, Galenos döneminde tıbbi metot açısından kıyasçılar (ashâbü'l-kıyâs), tecrübeciler (ashâbü't-tecrîbe) ve metodistler (ashâbü'l-hiyel) olmak üzere üç temel grubun varlığından bahsederler. Tecrübeciler sadece olgulara/vakalara dayalı bir tıp sanatı idealize ederken Metodistler tecrübe ve akıl yürütmeyi de kullanmazlar, tıbbi bir zanaat olarak görürler.³⁹ Galenos, salt tecrübenin bilgi değeri olmadığını belirtirken tecrübecilere cevap vermekte, tıbbın bir ilim olup bir ömür boyu sürecek bir deney ve akıl işi olduğunu söylerken ise tıp disiplininin altı ayda öğrenilebilecek bir sanat (tekhnê-sînâ 'at) olduğu kanaatinde olan Metodistlere cevap vermekteydi.⁴⁰ Galenos kıyasçı ekolde konumlandırılmakla birlikte, Hipokrat ile temsil edilen bu ekole belirgin bir deney vurgusu eklemiş olduğunu görmekteyiz. Tek başına zihnin değil, duyular ve zihnin uyum içerisinde çalışarak doğru bilgiyi verebileceği, bu ekolde Galenosla birlikte bu kadar belirginlik kazanmıştır.⁴¹ Galenos, bir vakayı ele alırken yürütülecek prosedürde hem apriori hem de ampirik yolla elde edilmiş ilkelerden yola çıkarak tikel vakaya doğru inilmesi, bu süreçteki her adımda "deney mahkemesi" peirada mümkün her şeyin sınanarak ilerlenmesini akılcıların hakkıyla anlayamadığını ileri sürerek akılcı yaklaşımın eksikliğini de çok kez dile getirir.⁴²

Sadece tıp ilmi çerçevesinde değerlendirildiğinde, Galenos'un önerdiği bilimsel metot Aristotelesçi veya genel felsefede fizik ilminin metoduyla çok da çelişen bir yapıda değildir. Ancak Galenos'un felsefeye ve felsefecilere yönelik söylemleri, önerdiği metodun sadece tıp araştırmaları için değil, felsefeyi de kapsayacak şekilde bütün hakikat araştırmaları için olduğunu göstermektedir. Böylece önerdiği metodun bir neticesi olarak okunabilecek, Galenos'un ilimlere dair projesi belirginlik kazanmaktadır. Galenos, akıl ve deneyi birbiri için vazgeçilmez iki parça haline getirerek tıp ve felsefeyi hakikat araştırmasının birbirini tamamlayıcı iki cüz'ü haline getirmeye çalışmış görünmektedir. Felsefe kavramlarını ampirik araştırma için kullanışlı hale getirmek,⁴³ ampirik verileri de felsefe tartışmalarında temel dayanak ve teyit aracı olarak kullanmak, ancak böyle yorumlanabilir. Nitekim *İskenderiyeliler Özet'i*nde Galenos'tan aktarılan şu ifade, sadece tıp değil, meselelere dair bütün araştırmaları kapsar niteliktedir:

Durumlar hakkında araştırma yapmak ve bunlar hakkında hüküm vermek iki şekilde olur. Şöyle ki durumlar, test edilir. Bunların doğruluğu ve yanlışlığı akledilen durumlardan olduğu zaman, kıyas yoluyla, duyularla algılanan durumlardan olduğu zaman, duyum yoluyla bilinir.⁴⁴

Aristotelesçi felsefede ilimlerin hiyerarşisi anlayışı, Galenos'un önerdiği tarzda bir metodun her meselede uygulanamaz olduğu esasına dayanır. Çünkü hiyerarşinin zirvesindeki metafizik ilminde tartışılan bir meselede filozof hiçbir zaman ilkelerini aşağıdaki bir ilim olan fizikten almaz,

³⁷ Tieleman, "Yöntembilim", 94.

³⁸ Tieleman, "Yöntembilim", 95.

³⁹ İskenderiyeli Şârihler, "Galenos'un 'Tıp Ekolleri Üzerine' Adlı Kitabına Derleme", *Kütübü Câlînûs fi't-tıb: Galenos'un Tıp Külliyyatı Derlemeleri*, çev. Özcan Akdağ-Ahmed Mderaty (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023), 70-72; Kutluer, "Câlînûs", 32.

⁴⁰ Lloyd, "Galenos ve Çağdaşları", 68.

⁴¹ Hankinson, "Bilgi Felsefesi", 208.

⁴² Hankinson, "Bilgi Felsefesi", 228.

⁴³ Tieleman, "Yöntembilim", 82.

⁴⁴ İskenderiyeli Şârihler, "Galenos'un 'Tıp Ekolleri Üzerine' Adlı Kitabına Derleme", 112.

tam tersine metafizik fiziğe ilkelerini verir.⁴⁵ Sözelimi mesele insanın mutluluğu olduğunda, araştırmaya insan bedeninden veya insana dair gözlemden başlanmaz, gaye-neden çerçevesinde “her şeyin bir gayesi olduğu” önermesinden başlanır.⁴⁶ Galenos’un gözlemlerine dayanarak ahlak risalesinde uzun uzun anlattığı “çocuğun hangi ahlaki yetileri kaç yaşında geliyor, nasıl bir gelişim süreci izliyor” gibi hususlara Aristoteles, ahlak araştırmasının hiçbir noktasında değinmez. Onun için çocuk ahlak öznesi değildir ve onun ahlak öznesi haline gelmeden önceki fiziksel gelişiminin ahlak araştırması için bir anlamı yoktur, onun bütün odağı ahlakını düzeltebilecek yetide olan yetişkin insanın bunu nasıl yapacağıdır. Bu da onu fiziksel araştırma yerine bütünüyle teorik araştırmaya götürür. Nitekim tam da bu hususta Fârâbî Galenos’u eleştirir: Galenosunkinin tıbbi metot olduğunu, Aristotelesinkinin ise teorik ilmin bir parçası olarak tabii ilim metodu olduğunu belirtir. Dolayısıyla Aristoteles’te ahlak araştırması felsefenin bir parçasıdır, felsefe ise varoluşun ilmidir, gayesi kemaldır ki bu da en yüce mutluluktur. Fakat mutluluğa dair araştırma tıp sanatının işi değildir. Dolayısıyla tıp ilmi ve felsefedeki fizik (ilm-i tabii) müşterek araştırma konularına sahipse de aynı değildir, ilm-i tabii felsefe yoluyla daha üstün bir gayeye bağlanan, daha üstün bir araştırmadır.⁴⁷

Galenos’un projesinin tam da söz konusu Aristotelesçi felsefe hiyerarşisine karşı çıkan ve tıp bilimine hakikat araştırmasında epistemolojik otorite sağlamayı hedefleyen bir ajandaya sahip olduğu düşünülmektedir. Nefsin merkezinin kalp olmadığına dair tartışmada Aristoteles başta olmak üzere bütün filozofları anatomik deneyimsizlikleri üzerinden itibarsızlaştırmaya çalışmasının, bu hedefe yönelik bir tavır olduğu düşünülmüştür.⁴⁸ Bu bağlamda Aileen R. Das, Galenos’un projesine sosyolojik bir gaye daha ekler ve Galenos’un gizli ajandasının, döneminde doktorun imajını ve işini filozofunki kadar prestijli bir konuma getirmek olduğunu da iddia eder.⁴⁹ Çünkü Antikçağ’da hekimlik pratiği ağırlıklı olarak, felsefeyle herhangi bir bağlantısı olmaksızın bir zanaat olarak öğrenilip devam ettirilen tarzdaydı. Nitekim -yukarıda işaret ettiğimiz- bilhassa tecrübeci ve metodist yaklaşımlar, hekimin görevinin sadece önceki pratik birikime dayanan, marangozluk gibi bir zanaat olduğu iddiasını taşımaktaydı. Felsefeye de hakim olup hekimliğin aklı ve felsefi yönüne işaret eden Galenos tam da bu nedenle döneminin tabiplerinden farklıydı. İşte tıbbın bir zanaat gibi olup ilmî yönünün olmadığı, bu nedenle de tıbbın felsefeden daha aşağı bir statüye sahip olduğu şeklindeki, filozofların da hemfikir olduğu genel kanaat, Galenos tarafından yıkılmak üzere hedefe konmuştu. Bu yüzden Galenos’un gizli projesinin aslında, tıbbın felsefeyle olan bağlantılarını ve tabiri caizse felsefenin tıbaa bağımlı taraflarını göstererek, tıbbi epistemik bir otorite konumuna yükseltmeye çalışmak olduğu ifade edilmiştir.⁵⁰ Nitekim böyle bir anlayışta en iyi hakikat araştırmacısı, Galenos’un benzer isimdeki risalesinin adını da⁵¹ çağrıştıracak şekilde “hem doktor hem de filozof olan” kişidir. Galenos’un kendi şahsında bu iki kimliği mezcetmiş olması da şüphesiz onun bu projedeki motivasyonlarından biri olarak görülebilir.

⁴⁵ Aileen R. Das, *Galenos ve Platon’un Timaios’unun İslam Düşüncesindeki Alımlanışı*, çev. Merve Nur Yaman (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 50-51.

⁴⁶ *Nikomakhos Ahlakî* kitabının ilk cümlesi: “Her sanat ve her araştırma ve benzer şekilde her fiil ve tercih, bir iyiyi arzu ediyor görünmektedir. O halde iyiyi, her şeyin arzuladığı şey olarak doğru şekilde göstermişlerdir.” (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. F. Susemihl (Leipzig: Teubner, 1884), 1094a1-4.)

⁴⁷ Fârâbî, “Fî’r-redd alâ Câlînus fimâ nâkız fîhi Aristûtâlîs li-a’zâil’l-insân”, *Resâil felsefiyye*, ed. Abdurrahman Bedevî (Beirut: Dâru’l-Endelüs, 1983), 38-42.

⁴⁸ Das, *Galenos ve Platon’un Timaios’unun İslam Düşüncesindeki Alımlanışı*, 88.

⁴⁹ Das, *Galenos ve Platon’un Timaios’unun İslam Düşüncesindeki Alımlanışı*, 45, 101.

⁵⁰ Das, *Galenos ve Platon’un Timaios’unun İslam Düşüncesindeki Alımlanışı*, 25, 83-85 ve bu kitap boyunca daha pek çok yer.

⁵¹ Galenos, *Quod Optimus Medicus sit quoque Philosophus (Opt.Med.)*: [En İyi Doktor Aynı Zamanda Filozoftur], çev. P. Singer, *Galen: Selected Works* (Oxford 1997).

Son olarak, Galenos'un metodunun günümüz modern bilim anlayışının bir benzeri olarak görülüp görülmeyeceği sorusunu sorarak metoda dair eksik kalan birkaç şeyi belirtelim. Benzer bir soruyu soran Charles Singer, Galenos'un, doğru tedavinin doğru anatomiye, doğru anatominin de bedeni gözlemlemeye dayandığını belirtmesini tam anlamıyla modern bir yaklaşım olarak yorumlar. Singer'e göre Galenos'un her mevzuyu anatomik terimlere indirgemesi, tam da bugün modern tıbbın yaptığı bir şeydir.⁵² Fakat onu modern kılmayacak temel şey ise, bütün bu determinist izlenimi veren metodolojisine rağmen Galenos'un aslında teleolojik bir evren anlayışına sahip olmasıdır. Bunu en açık, İslam dünyasınca da yakinen tanınan *Menafi' u'l-a'zâ (Uzuvların Faydaları)* risalesinde görmekteyiz. Galenos'un pek çok eseri bu şekilde solunumun, uzuvların, nabzın kullanılışılığını ifade eden başlıklar taşır. Bu başlıklar, Galenos'un eserlerinde, âlemde ve içindekilerde ilahi öngörü ve tasarımın (*pronoia kai tekhnê*) bulunduğu dair bir inancı gösterir. Anlaşılan o ki Galenos, Stoacı dünya ruhu anlayışının veya Aristoteles teleolojisinin etkisiyle âlemi muazzam bir tasarım olarak görür.⁵³ Dolayısıyla ona göre her şey, bir gayeye yönelik olarak tasarlanmıştır. Bütün bunlar onun, tamamen deneysel verilere dayanan ve ancak bu verilerin sunduğu tabloyu mutlak gerçeklik olarak kabul eden modern dönem ampirizminden farklı bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir.

Kimi yerde son derece mekanik ve katı deneyci bir doktor izlenimi veren pasajlarına, kimi yerde teleolojik kabullerinin gün yüzüne çıktığı ifadelerine rağmen Galenos, hakikatin bütünüyle bilinebilir olduğunu da düşünmez. Bazı konularda kesin ve doğru kanaatlere ulaşamayacağını kabul ettiği agnostik beyanları da mevcuttur.⁵⁴ Fakat bunun kesinlikle septisizm olarak yorumlanmaması gerektiği, septisizmden tiksindiğine dair ifadeleri nedeniyle açıktır.⁵⁵

2. Galenos'a Göre Ahlak Araştırmasında Takip Edilmesi Gereken Metod

Galenos'un, felsefi tespitlerin deney ve gözlemlerle uyumlu olması gerektiğine dair şiddetli vurgusu, ahlak yazılarında da belirgin bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Galenos, tıpkı bilimde deneye olduğu gibi ahlak alanında da gözleme konu olan bir taraf olduğunu düşünmektedir. Ahlak insanlara özgü bir durum olduğundan, Galenos'a göre doğal olarak ahlak araştırmasında duyuya en açık olanı başlama noktası olarak belirlemek, yani ilk olarak insanlara bakmak, onları gözlemlemek durumundayız. Genel metodundaki kavramlarla ifade edersek, Galenos'a göre ahlak alanındaki *peira* da, logostan önce gelmelidir. Galenos bu durumun, çağdaşı olan ahlak felsefecilerinin en büyük eksiği olduğunu söyleyerek eleştirel bir dille bunu açıkça ifade etmektedir:

(...) Günümüz filozoflarından hiçbiri bunun gibi konularda düşünmüyor. Bu kişilere filozoflar değil de felsefe iddiasında olanlar dememiz gerekir, çünkü onlar gerçekten filozoflar olsalardı, düşüncelerini korurlar ve duyu için apaçık olan şeylerden (*ez-zâhira li'l-hiss*) [çıkarsadıkları] bu şeyleri kanıtlarının ilk ilkeleri (evâil) yaparak onları inşa ederlerdi. İnsanlar arasında bilhassa kadim filozoflar bunu kullanırlardı.⁵⁶ Herhangi bir kitap,

⁵² Singer, "Galenos as a Modern", 564-565.

⁵³ Philip Van Der Eijk, "Galenos on the Nature of Human Beings", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (Supplement, 2014), 114, 98. Galenos'un, bazı organların kullanılmadıkça körelendiği, bazılarının ise kullanıldıkça geliştiği şeklinde, organın özünde zamanla niteliksel değişimlerin meydana gelebileceğine dair görüşü dahi teleolojik anlayışının bir parçası olarak yorumlanmış, organın ilgili süreçten geçerek şekillenmesi de doğru terkibe ulaşması için doğaya kodlanmış bir gaye olarak okunmuştur. (Julius Rocca, "Anatomi", *Galenos Kitabı*, çev. Nur Nirven (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 321-322.

⁵⁴ Söz konusu agnostik ifadeler için bk. aşağıda 2.d. "Beden ve Ahlâk İlişkisi"ne dair bölüm.

⁵⁵ Galenos, *On Prognosis*, 98-99.

⁵⁶ Galenos'un burada kadim filozoflara olan vurgusu mühimdir. Çünkü o ısrarla kendisini Platon, Aristoteles gibi otoritelere dayandırmaya çalışır. Platon ve Aristoteles'in de bedensel olanı dikkate aldıkları iddiası, bilhassa *Nefsin Güçleri Bedenin*

sözel bir ilim veya doğa ilmi ortaya koymasalar bile bu zamanda insanlar onları hukemâ olarak isimlendirirlerdi. [Çünkü] onlar, hulkî erdemler ilmüne, duyuya aşık olan şeylerden başlardı, bunu da sözle değil eylemle izhar ederlerdi.⁵⁷

Galenos, ahlak araştırması için insanları gözlemlememiz ve bu gözlemleri dikkate alarak düşünce silsilemizi oluşturmamızı önerir. İnsanları gözlemlediğimizde ise beden, insanı ele aldığımızda öncelikle dikkate alacağımız ilk somut şeydir.⁵⁸ Apaçık, karşımızda olan bu yapıyı göz ardı edip ruh ve ahlak hakkında konuşmak da Galenos için ayakları yere basmayan bir araştırma olacaktır. Bedene ilişkin araştırmaların ahlak felsefesinde göz ardı edilmesi, Galenos'a göre ahlak felsefesinin büyük bir faydadan mahrum kalması anlamına gelir, başka bir ifadeyle bir eksiklikler:

Şimdi, gıdanın bazı insanları daha ölçülü, bazılarını daha açgözlü ve düşkün, bazılarını daha nefesine hakim ve bazılarını da onu daha ihmal eden, bazılarını daha cesur bazılarını daha korkak, bazılarını daha sakin ve barışçıl, bazılarını daha inatçı ve üstün gelme arzusuna sahip yapmasının mümkün olması kendisine zor gelen, [bunu kabul etmekten] kaçınanları kendi akıllarına bırakalım. Bana geliyorlar ve ne yemeleri ve ne içmeleri gerektiğini öğreniyorlar. Onlar, bununla ahlak felsefesinde büyük bir fayda elde edeceklerdir. Bununla birlikte nefsin fikrî erdemlerini arttırmaya yol bulurlar ve anlayış olarak, anlatım olarak, öğrenim hızı ve akıl olarak artarlar. Ben bunu onlara, tercih etmeleri gereken tür içme, yeme, yemeğin ne olduğunu ve rüzgarlar, hava ve beldelerin mizaçlarından hangilerinden kaçınmaları gerektiğiyle birlikte anlatıyorum.⁵⁹

Bu paragraftan da sezilebileceği üzere, Galenos'un bedensel araştırmayı ahlakın başlama noktası yapması, ahlaki bir tür tıp araştırmasına indirgemiş olduğu şüphesini de beraberinde getirecektir. Galenos, bu şüphenin farkındadır ve bu nedenle olsa gerek, ahlaka dair metot önerisinin, ahlak felsefesini anlamsızlaştıracığı veya ahlak araştırmasının bütünüyle tıp bilimine bırakılması gerektiği anlamına gelmediği konusunda okuyucusunu uyarır:

Bu söz (yani risaledeki argümanlar), felsefe yoluyla istifade edilen erdemli faydaları⁶⁰ gidermez de boşa çıkarmaz da, ancak onu şerh eder, onlardan, felsefecilerin çoğunun nezdinde bilinmez olan bazılarını öğretir.⁶¹

Galenos'un bu ifadesine rağmen, düşünürün bilhassa *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Tâbidir* risalesinde insanın ruhunu organlarının mizacına indirgemesi⁶² akla şu soruyu getirir: Acaba Galenos'a göre ahlaki düzeltmek ahlak filozofundan ziyade doktorun işi midir? Çünkü Galenos

Mizacına Tâbidir risalesinde başından sonuna vurgulanan bir husustur. Galenos'un, pek çok eserini Hipokrat kitapları üzerine şerhler yaparak verdiği düşünülürse, mevcut otoriteler üzerinden iddialarını serdetme konusunda bir eğilimi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

⁵⁷ Câlînûs, "Fî enne kuva'n-nefs tâbi'a li-mizâci'l-beden", 40-41.

⁵⁸ Galenos'un bu tercihi karşılık Aristoteles'in ve Aristotelesçi ahlak düşüncesini takip eden Fârâbî, İbn Miskevayh gibi İslam filozoflarının ise ahlak araştırmasına nefsten başlamaları dikkat çekicidir.

⁵⁹ Câlînûs, "Fî enne kuva'n-nefs tâbi'a li-mizâci'l-beden", 34-35.

⁶⁰ Arapça metinde "el-fevâide'l-fâdilate" (erdemli faydalar) şeklinde tercümesi verilmiş ifade Yunanca metinde "tôn kalôn" (güzel şeyler) şeklindedir. bk. Galenos, "Hoti Tais Tou Sômatos Krasesin ai tês Psûkhês Dûnameis Epontai", ed. Ioannis Marquart vd., *Galen Scripta Minora 2* (Lipsiae: Teubneri, 1884), 73.

⁶¹ Câlînûs, "Fî enne kuva'n-nefs tâbi'a li-mizâci'l-beden", 38.

⁶² Her ne kadar makalenin devamında adım adım ortaya çıkacak olsa da okuyucunun kolay takibi için henüz bu noktadayken Galenos'un ruh anlayışına dair bir ön bilgilendirme yapmakta fayda vardır. Galenos, Aristoteles'in takiben ruhun akıl sahibi olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılarak anlaşılabilirliğini, Platon'u takiben de ruhun akıl, öfke ve arzu güçlerine sahip olduğunu kabul eder. Ancak onlardan farklı olarak ruhun akıl dahil bütün güçlerinin, bedenin sahip olduğu fiziksel mizaca bağlı olduğunu ileri sürer. Bunun doğal bir sonucu olan, ruhun cisimsel olduğuna dair fikir hususunda ise farklı eserlerinde çelişen ifadeleri vardır. Bu konudaki fikrini en açıkça söylediği yerlerden birinde maddî olmayan cevherin varlığının mümkün olduğunu ancak böyle bir cevherin bedene yayılmış halde nasıl bulunabileceğini bir türlü anlayamadığını belirtir. (Câlînûs, "Fî enne kuva'n-nefs tâbi'a li-mizâci'l-beden", 14.) Ruhun, bedenin ölümünden sonra varlığını devam ettirip ettirmediği hususunda ise agnostik bir tavır benimsemiş görünmektedir.

bu eserde, önerdiği diyet ve yaşam koşullarına dair kurallar aracılığıyla doktorun, salgılar yoluyla bedenin insanda uyandırdığı etkilenimleri düzeltmeyi sağlayabileceği sonucuna haklı olarak ulaşmaya imkân veren imalarda bulunmaktadır.⁶³ Bu nedenle Donini başta olmak üzere pek çok Galenos yorumcusunun, *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Tâbidir* risalesindeki ifadelerden, ahlaksızlığın ve hatta entelektüel yetersizliğin tedavisi için doktora güvenmek gerektiği iddiasının çıkarılabileceğini düşündüğünü görürüz.⁶⁴ Nitekim Galenos'un *Hipokrat ve Platon'un Doktrinleri Üzerine*'deki, embriyonun ana rahmine düştükten sonra anneye uygulanacak bazı diyet ve uygulamaların, doğacak bebeğin ruh sağlığına katkılarını uzun uzadıya anlatması da yine bu yönde yorumlanmıştır.⁶⁵

Ahlâkın düzeltilmesinde tıp disiplinine epistemik bir otorite verilmesi, yukarıda "Galenos'un projesinin sosyolojik boyutu" olarak nitelediğimiz, tıp mesleğini felsefenin de üzerinde bir konuma çıkarma idealine de uygun görünmektedir.⁶⁶ Nitekim Galenos'un, ahlak araştırması için gerekli olan uzmanlığın ne olduğu ve ahlak felsefecisinin işinin ne olduğu hususuna belirgin bir ilgi gösterdiğini görürüz. Bilhassa *Hipokrat ve Platon'un Doktrinleri Üzerine*'nin son kitabının nihai kısımlarında, pratik felsefeye dair araştırmada odaklanılması gereken hususları belirgin kılıyor gibidir. Burada öncelikle ve ısrarla, nefsin yönetici kısmının kalp mi beyin mi olduğu sorusu gibi bazı fizik sorularının ve teorilerinin, "evrenin sonlu mu sonsuz mu olduğu, başka evrenlerin var olup olmadığı" gibi *peira* ile cevaplanamayan metafizik soruların ve bir kısım mantık teorilerinin ahlak, siyaset ve ev idaresine katkısı olan sorular olmadığı, bu soruların cevabının insan ruhunu iyileştirmeye hiçbir faydasının olmadığı açıkça ifade edilir.⁶⁷ Bu başta masum bir belirleme gibi görünse de, ahlak araştırmasının felsefe ile olan kesişimini de aslında azaltmaya yönelik bir girişim olarak okunabilir. Çünkü devamında Galenos, âlemin teleolojik ve hayret verici düzenine lafı getirerek, bu âlemin bir parçası olan insanın ihtiyaç duyduğu her şeyin yine doğada bulunabileceğinin altını çizer. Galenos'un bu bağlamda Hipokrat'tan alıntılıdığı "doğa iyi eğitildiğinde, öğretilmeden gerekeni yapar", "Doğamız, hastalıklarımızın doktorudur" ve "Doğa tamamen yeterli olacaktır" cümleleri,⁶⁸ ruha dair sorunların çözümünün yine ruhun var olduğu doğanın içinde olduğu imasını taşır gibidir. Nitekim Das, bütün bu imaların, tıbbin etiğin dışında bırakılmasını reddetmek ve felsefenin ruh sağlığı üzerindeki egemenliğini zayıflatmak olarak okunabileceği kanaatindedir.⁶⁹ Ona göre *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır* eserindeki, doktorun belirli beslenme rejimleri ve tedaviler yoluyla insanları erdem eğitimine daha açık hale getirebileceği ana fikri düşünüldüğünde, Galenos'un burada yapmaya çalıştığı şey esasında tıbbi ahlak araştırmasının merkezine çekip ahlak filozoflarını da bu araştırmadan açıkça uzaklaştırmaktır. Burada kastedilenin felsefe disiplini dahilinde bulunan fizik araştırması olmayıp, bizzat doktorlar tarafından uygulanan pratik tıp olduğu düşünüldüğünde, ahlak araştırmasının

⁶³ Galenos'un bu eserde bilhassa Platon'un *Timaios*'una yaptığı atıfların, sanki Platon'un, ruh hastalıklarının belirli fiziksel arızalardan kaynaklandığını iddia ettiğini göstericesine olduğunu görürüz; bk. Călinus, "Fî enne kuva'n-nefs tâbi'a li-mizâci'l-beden", 17-19, 22-23. Bu kısımların dikkatli bir analizi için bk. Das, *Galenos ve Platon'un Timaios'unun İslam Düşüncesindeki Alımlanışı*, 65-126.

⁶⁴ Pierluigi Donini, "Psikoloji", çev. Nur Nirven, *Galenos Kitabı*, ed. R. J. Hankinson vd. (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 253-254, 261-261; Das, *Galenos ve Platon'un Timaios'unun İslam Düşüncesindeki Alımlanışı*, 101.

⁶⁵ İlgili pasajda, Platon'un hamile kadınların en iyi bebeği doğurabilmesi için dikkat edilmesi gereken hususlara dair vurgusunun, ana fikri olumlanarak altı çizilir ve "hamile annenin yemesi içmesi, egzersizi, dinlenmesi, uykusu, uyanıklığı, arzuları, öfkesi dikkatle izlenerek" en başından itibaren birinin karakter yetkinleşmesini şekillendirebileceği ifade edilir; bk. Galenos, "On the Doctrines of Hippocrates and Plato", 323.

⁶⁶ bk. "Galenos'un Bilim Metodu: Peira ve Logos"; Das, *Galenos ve Platon'un Timaios'unun İslam Düşüncesindeki Alımlanışı*, 45, 71, 101.

⁶⁷ Galenos, "On the Doctrines of Hippocrates and Plato", 9/587-591.

⁶⁸ Galenos, "On the Doctrines of Hippocrates and Plato", 9/597.

⁶⁹ Das, *Galenos ve Platon'un Timaios'unun İslam Düşüncesindeki Alımlanışı*, 71, 83, 93.

felsefe sınırlarının dışına çıkartıldığı anlaşılmaktadır. Böylece ahlak alanında felsefenin kendine-yeter oluşu belirgin şekilde eleştirilmekte ve reddedilmektedir.⁷⁰

Ancak bütün bu yukarıda saydığımız hususlara rağmen Galenos hiçbir yerde açıkça erdemsizliklerin tedavisi veya erdemlerin kazanılması için doktora gitmek gerektiğini söylemez. Sadece doktorların, bilişsel yetilerin sağlıklı işlemesine ve etkilenimlerin/duygulanımların yoldan çıkmamasına yönelik bakım ve tedavileri,⁷¹ ruhun akli yetilerini kullanmasını ve etkilenimlerin/duygulanımların insanı akıl-dışı eylemlere sürüklemeyecek şekilde mutedil olmasını destekleyecektir. Galenos bunun hafife alınamayacak bir katkı olduğunun farkındadır ve muhtemelen bu nedenle ahlak alanının tamamen filozoflara bırakılamayacak yapıda olduğunu düşünmektedir.⁷² Ancak -yukarıdaki alıntıda da gösterdiğimiz üzere- onun ağızından okuyabildiğimiz en açık ifade, gözlemsel -veya tıbbi de diyebiliriz- bulguların ahlak felsefesini anlamsız kılmadığı, ancak ona -göz ardı edilmemesi gereken- faydalar sağladığı, bu bulguları dikkate almayan bir felsefe araştırmasının ise eksik olacağıdır.

Şu halde, Galenos'un önerdiği metotla ahlak felsefesi yaptığımızda, nasıl bir ahlak düşüncesi ortaya çıkmaktadır? Bir başka ifadeyle ahlaka dair incelemenin duyusala en yakın olandan, yani insanları gözlemden ve sonrasında da bedenden başlamasının sonuçları neler olacaktır? Galenos'un bilim ve ahlak araştırmasındaki metodunun, kendisinin ahlaka dair araştırmasına ve bu alandaki iddialarına yansımalarını pek çok noktada görebiliriz. Bunlar adım adım incelendiğinde, Galenos'un ahlak araştırmasının, tıpkı bilimsel metodundaki gibi iki önemli kavram, yani *peira* (deney) ve *logos* (akıl) çerçevesinde oluştuğu görülecektir. Şimdi bu adımları göstermeye çalışalım.

3. Galenos'un Bilim Metodunun Ahlak Felsefesine Yansımaları

Çok yönlü bir tabip ve düşünür olarak Galenos'un, ahlaka dair eserleri de bulunmaktadır. Bizzat kendisi üç kitabını ahlak çalışması olarak takdim eder: İlki, *Ruhun Duygulanımları* risalesi, ikincisi *Acıdan Sakınma Üzerine*⁷³ ve üçüncüsü de *Ahlak Üzerine*⁷⁴ eserleridir. Bunun yanında *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Tâbidir*⁷⁵ risalesini de ahlaka dair pek çok husus içermesi bakımından bu listeye dahil edebiliriz. Her ne kadar bu eserler hacimli kitaplar olmasa da, Galenos'un bütün

⁷⁰ Das, *Galenos ve Platon'un Timaios'unun İslam Düşüncesindeki Alımlanışı*, 101-102.

⁷¹ Peter N. Singer, Galenos'un ahlak eserlerinde önerilen, ahlaka dair tıbbi tedavi metodlarını kendince şöyle kategorize etmiştir: "1. Etik/Duygusal rahatsızlıklar için bilişsel terapi: üzüntü, öfke, şehvet, açgözlülük, vb. duygulanımların tedavisi için. 2. Tıbbi psikik bozukluklar için bilişsel terapi (özellikle melankoli ile bağlantılı olup olmaması fark etmeksizin sanırlar için.) 3. Tıbbi psikik bozukluklar için tıbbi terapi (örneğin, epilepsi, melankoli, vb. için.) 4. Diyet: Erken ve devam eden fiziksel ve entelektüel eğitim ve alışkanlık geliştirme."; bk. P. N. Singer, "Galen's Pathological Soul: Diagnosis and Therapy in Ethical and Medical Texts and Contexts", *Mental Illness in Ancient Medicine: From Celsus to Paul of Aegina*, ed. P. N. Singer (Brill, 2018), 393-394.

⁷² Das, *Galenos ve Platon'un Timaios'unun İslam Düşüncesindeki Alımlanışı*, 85-86, 94.

⁷³ Yunanca adı *Peri Alüpésia* olan bu eser, Latince *De Indolentia* ismiyle bilinir. İslâm dünyasında *Kitâb fi sarfi'l-iğtimâm ve Fi nefyi'l-ğamm* isimleriyle bilindiğinden haberdarız ancak Arapça tercümesi günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşmış tek Yunanca nüshasından yapılmış İngilizce tercümesi ise şöyledir: Galenos, "Avoiding Distress", çev. Vivian Nutton, *Galen: Psychological Writings*, ed. P. N. Singer (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 77-99.

⁷⁴ Yunanca adı *Peri Êthôn* olan bu eserin Yunanca metni günümüze ulaşmamıştır. Ancak Arapçaya yapılmış muhtasar bir tercümesi elimizde mevcuttur. İslam dünyasında *Kitâbü'l-ahlak* olarak bilinen bu metnin iki neşri mevcuttur: Câlînûs, "Muhtasar min kitâbi'l-ahlak", ed. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab* (Beyrut, 1981), 190-211; Câlînûs, "Muhtasar min kitâbi'l-ahlak", ed. Paul Kraus, *Mecelletü külliyyeti'l-âdâb* 5/1 (Kahire, 1937), 25-51. İki neşri karşılaştırmamız neticesinde Kraus neşrinin daha sorunsuz olduğunu tespit etmemiz nedeniyle bu çalışmada Kraus neşrini tercih ettik.

⁷⁵ Yunanca ismi *Hoti Tais Tou Sômatos Krasesin ai tês Psûkhês Dûnameis Epontai* olan, Latince *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur (QAM)* adıyla bilinen bu eser İslâm dünyasında *Fi enne kuva'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden* olarak bilinmekte ve bugün Yunanca orijinaline de Arapça tercümesine de sahip bulunmaktayız. Arapça tercüme, Yunanca metinle birebir denebilecek bir uyum gösterdiği için makalede, Yunanca metinle de mukayese etmek suretiyle Arapça metni tercih ettik: Câlînûs, "Fi enne kuva'n-nefs tâbi'a li-mizâci'l-beden", ed. Hans Hinrich Biesterfeldt, "Makaletü Câlînûs", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes: Galens Traktat Dass Die Kräfte Der Seele Den Mischungen Des Körpers Folgen-In Arabischer Übersetzung* 40, 4 (Wiesbaden 1973), 9-44. Bu neşir dışında Arapça metnin bir de özet versiyonu mevcuttur: Câlînûs, "Fi enne kuva'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden", ed. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab* (Beyrut: el-Müessesetü'l-arabiyyetü li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1981), 183-189.

bu risaleleri birlikte dikkate alındığında, Galenos'un ahlaka dair görüşleri belirginlik kazanmaktadır. Doğrusu Galenos'un bu eserlerdeki üslubu ve argümantasyon yeteneği zayıftır. Sık sık konu dışına çıkar, kişisel polemiklerini araya sokar, argümanın akışı kaybolur. Charles Singer'in ifadesiyle "her zaman dayanılmaz derecede çok konuşkan, inanılmaz derecede saf ve genellikle sinir bozucu derecede tekrarcıdır. Edebi cazibesi yoktur".⁷⁶ Bu nedenle bu risalelere bakan birisi için Galenos'un tutarlı bir metotla ahlak araştırması yaptığını görmek kolay değildir. Bu işi üstlenerek, söz konusu ahlak risalelerini ve diğer bazı eserlerini de dikkate alarak Galenos'un tutarlı, *peira* ve *logosa* dayalı bir metotla ahlak felsefesi yapıp yapmadığını sorgulayacağız. Çünkü tekrarlarından ve bitimsiz örneklemelerinden arındırıldığında, Galenos'un *peira* ve *logos*, yani deney ve aklın (duyular ve zihnin) ortak katkısını vurguladığı bilim metodu, düşünürün ahlak araştırmasında da kendisini göstermekte ve onun, döneminde eşine rastlamadığımız ve modern çağdaki ahlak araştırmalarına pek çok yönden benzetilebilecek, kendisine has bir ahlak felsefesi ortaya koyduğu izlenimini vermektedir. Bu noktada, Galenos'un ahlak eserlerinde öne çıkan meseleler bağlamında düşünürün söz konusu metodunun yansımalarını göstermeye çalışacağız.

3.1. "Ahlakın Doğuştan Herkeste Aynı Olduğu" Şeklindeki Stoacı İddianın Reddedilmesi

Galenos'un çağında Roma İmparatorluğu'ndaki en popüler etik teorilerden biri şüphesiz Stoacılara aitti. Stoacı ahlak felsefesi, insanların tab'an aynı olduğu, herkesin doğal olarak iyi ve erdemi elde etme kabiliyetine sahip olduğu varsayımına dayanmaktaydı. Stoacılara göre insanı erdemden uzaklaştıran, erdemsiz olan diğer kişilerdir. Bu iddiada iki temel unsur bulunmaktadır. (i) Birincisi herkesin doğuştan aynı tabiata sahip ve iyiye kabil olduğu, (ii) ikincisi de ahlakın tamamen harici unsurlar nedeniyle kötü olduğudur. Galenos, -yeterince tanınmadığı dönemlerde Stoacı bir filozof olarak tanıtılmasına rağmen- esasında Stoa ahlakını benimsemez, buna karşılık Stoacı ahlak kabullerini ele alarak, bunları kendi metodunun süzgecinden geçirir, yani *peira* ve *logosa* tabi tutar. İlk önerme, yani "insanların hepsinin aynı tabiata sahip ve iyi olduğu" şeklindeki önerme için yine gözleme, insana en yakın olan duyu tecrübeye başvurur. Henüz hiçbir ahlaki eğitim almamış küçük çocuklara dair bir gözlem, bu konudaki deneysel veriyi kolayca sunacaktır. Galenos de böyle yapar ve çok küçük çocukları gözlemler, gözlemlerini şöyle paylaşır:

Özellikle aynı ebeveyn, aynı öğretmen veya aynı terbiye edici ile birlikte aynı şekilde yetişen çok sayıda çocuğun tabiat olarak birbirinin zıttı olduğunda ... İki çocuk arasındaki zıtlıklardan daha fazla zıt olabilecek bir şey düşünemiyorum bile! Bir tanesi hoşgörülü diğeri kiskanç veya biri merhametli diğeri insanların başına gelen kötülöklere sevinen, biri her şeyden korkan diğeri her şeye atılgan, biri hakikaten cahil diğeri hakikaten akıllı, biri doğruluk seven diğeri yalan seven [olabilir]. Aynı ebeveyn, aynı öğretmenler veya aynı terbiyecilerle birlikte büyümüş olsa dahi çocukları, bu saydığımız zıtlıklar konusunda birbirlerinden farklı farklı buluruz.⁷⁷

Bazen şunu görürüz; çocuklardan biri, birlikte oyun oynadığı arkadaşlarından biri tarafından eziyete maruz kalır, kimi çocuk ona merhamet edip yardım ederken kimisi de ona güler, sevinir ve belki de mutlu olur ve eziyet etmeye o da katılır. Yine bazı çocukların diğelerini [birtakım] zorluklardan kurtarıırken bazılarının diğelerini tehlikeli yerlere ittiğini, düşürdüğünü, boğazını sıktığını görürüz. Kimisi elindeki diğesine verirken kimisi ise elindeki hiçbir şeyden cömertlik yapmaz. Kimisi kiskanır

⁷⁶ Singer, "Galenos as a Modern", 564.

⁷⁷ Călinuș, "Fi enne kuva'n-nefs tâbî'a li-mizâcî'l-beden", 40-41.

kimisi kıskanmaz. [İşte] bütün bunlar ahlaki terbiye (teeddüb) öncesi [görülen durumlardır].⁷⁸

Galenos böylece, basit bir gözlemin bile insanların doğuştan ortak ve aynı bir ahlaki yapıda olmadığını göstereceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla ona göre bütün insanların doğuştan iyi veya -yine başka bazı ekollerin iddia ettiği gibi- doğuştan kötü olduğuna dair tespitler gözlemlerle uyuşmamaktadır.⁷⁹ Hem *Ahlak Üzerine*'de hem de *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Tâbidir* risalesinde, bu basit gözlemi dahi yapamayan ve teorilerini gözlemi yok sayıp varsayım üzerine kuran etikçileri yeri geldikçe eleştirir.⁸⁰ Hakikaten Antik ve Hellenistik dönem ahlak düşünürlerinde, çocuklar üzerinde gözlem yapmak ve bu gözlemler çerçevesinde ahlaka dair tespitler yapmak şeklinde bir yaklaşım bulunmamaktaydı. Galenos'un buradaki önerisi, günümüzde ahlak psikolojisi, nöropsikoloji ve nöroetik gibi disiplinlerde yapılan deneysel-gözlemsel çalışmaları çağrıştıracak şekilde döneminin ötesindedir. Ancak Galenos burada, tam da bilim metodu olarak sunduğu öneriye uygun şekilde, sadece peira yani gözleme dayanarak sonuca varmaz, bu gözleme uygun bir akıl yürütme yani logos ile kanaatini oluşturur:

Nefsin tabiatı herkes için bir ve aynı değildir. Bu konuda tabiat kelimesi cevher kelimesinin işaret ettiği şeyi ifade eder. Çünkü, [insanların] nefsinin cevheri farklı olmasaydı, hepsinin eylemleri bir ve aynı olurdu, hepsi de bir ve aynı sebepten bir ve aynı duygulanımı (âlâm) yaşardı.⁸¹ Şu halde, çocukların nefsinin, eylem ve duygulanımlarının (âlâm) farklılığı ölçüsünce farklı olduğu açıktır.⁸²

Görüldüğü üzere Galenos, çocuklara dair gözlemini akli yargısı ile tamamlar ve nefsin tabiatının herkes için aynı olmadığı, bu nedenle herkesin doğuştan aynı ahlaka sahip olamayacağı, nitelikim bunun deneysel olana uygun olduğunu ortaya koyarak peira ve logos arasında git gel yapmayı öneren metoduna uygun hareket eder. Yine yukarıdaki gözlemsel tespitine dayanarak şu akıl yürütmeyi ortaya koyar ve böylece Stoacıların ikinci önermesini, yani ahlakın tamamen harici unsurlar nedeniyle kötü olduğu iddiasını da reddetmiş olur:

Şahsen Stoacıların, bütün insanların tabii olarak erdemi kabul eden yapılarının (hey'e) olduğunu, ancak muşeretle buldukları ve çevrelerindeki bakımından erdemden ayrılmaya meylettiklerini nasıl zannedebiliyorlar hayret ediyorum. Onların sözlerinin [geçerliliğini] azaltan ve iptal eden diğer bütün şeyleri bir kenara bırakıyor ve şunu soruyorum: Kötü insanlar içindeki, kendisinden önce kötü bir insan olmayan bu ilk kişiyi soruyorum, o nereden geldi ve kötülüğe meyli kimden kazandı? Bunun bir cevabı onlarda yoktur. Tıpkı, gerçekten kötü küçük bir çocuk gördüklerinde ona kötülüğü öğretmenin kim olduğunu söylemelerinin mümkün olmayışı gibi.⁸³

Galenos'un ortaya koyduğu logos (akli çıkarım) açıktır: Eğer bütün insanlar tabii olarak iyiye, kötü ahlaki bu insanlara öğreten kimdir? Galenos bu noktada peiraya dönmekte ve daha hiçbir eğitime maruz kalmayan çok küçük çocuklardan ahlaken kötü davranış sergileyenlerin varlığına

⁷⁸ Câlînüs, "Muhtasar min kitâbi'l-ahlak", 29-30.

⁷⁹ Câlînüs, "Fî enne kuva'n-nefs tâbi'a li-mizâci'l-beden", 41.

⁸⁰ Câlînüs, "Fî enne kuva'n-nefs tâbi'a li-mizâci'l-beden", 22-25, 38-40; Câlînüs, "Muhtasar min Kitâbi'l-ahlak", 26, 31, 46-47.

⁸¹ Yunanca metni dikkate aldığımızda anlam şöyledir: "aynı şartlar altında aynı duygulanımları gösterirlerdi"; bk. Galenos, "Hoti Tais Tou Sômatos Krasesin ai tês Psûkhês Dûnameis Epontai", 33.

⁸² Câlînüs, "Fî enne kuva'n-nefs tâbi'a li-mizâci'l-beden", 10. Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî'nin doğrudan bu pasaja ilişkin eleştirisi için bk. Ebû Bekir Zekeriyâ Râzî, *Kitâbü's-şukûk alâ Câlînüs*, ed. Mehdî Muhakkık (Tahran: el-Ma'hedi'l-alemi li'l-fikri ve'l-hazreti'l-islamiyye, 1993), 67-68.

⁸³ Câlînüs, "Fî enne kuva'n-nefs tâbi'a li-mizâci'l-beden", 40.

dikkat çekerek gözlemin Stoacı iddiaya uygunsuzluğunu tekrar vurgular. Böylece yine peira ve logos arasındaki dönüşümlü metodun uygulanışını açıkça görmekteyiz.

3.2. “Ahlakın Tamamen Akılla İlişkili Olduğu” Şeklindeki İddianın Reddedilmesi

Galenos, yine kısmen Stoacılar tarafından ileri sürülen,⁸⁴ ancak genel olarak ahlak düşüncesinde mevcut olan kanaatlerden biri olarak ahlakın tamamen akılla ilişkili olduğu, ahlaki olarak olumlu veya olumsuz nitelik taşıyan eylemlerin bütünüyle nefsin akıl sahibi kısmından kaynaklandığı şeklindeki iddiayı gündemine almıştır. Bu iddia, erdemsizliği bütünüyle yanlış akıl yürütmeye bağlar, buna göre öfke veya arzudan kaynaklanan gayri ahlaki tavırlarımızın nedeni aslında aklımızın yanlış yargılarıdır. Bir başka ifadeyle ahlaksızlığın kaynağı, tamamen erdeme dair yanlış kanaatlerdir. Galenos bu iddiayı da yine ilk olarak insana en yakın ve apaçık olan (*tôn enargôs fainomenôn*) duyuşal tecrübelerle dayanarak test eder. Galenos'un bu noktada bakacağı şey, nefsinde akıl sahibi kısma sahip olmayan hayvanlardır:

Yaban tavşanı ve deve gibi bazı hayvanların korkak, aslan ve köpek gibi bazılarının cesur, tilki ve maymun gibi bazılarının da hileci olduğunu görürüz. Bazıları köpekler gibi insana yakınken (evcil), bazısı da kurtlar gibi vahşî olup insanlardan ürker. Bazısı aslan gibi tek başına olmayı severken, bazısı atlar gibi bölük bölük toplanmaktan hoşlanır, bazısı da leylekler [kumrular] gibi çift çift toplanmayı severler. Bazıları arı ve karınca yiyecek toplar ve kendisi için bunları hazırlar, bazıları da güvercin gibi yiyeceği günlük olarak elde eder. Bazıları, saksağanın kıymetli taşlar, yüzükler, dirhem ve dinarları çalıp saklaması gibi kendisine faydası olmayan şeyleri çalar.⁸⁵

Galenos böylece, akıl sahibi olmayan hayvanların muhtelif ahlaklara sahip olmasını - ve yukarıda da kullandığı henüz akli yetkinliğe ulaşmamış çocukların muhtelif ahlaklar sergilemesini- ahlakın bütünüyle akılla ilişkili olmadığını gözlemsel bir göstergesi olarak sunmuş olur. Esasında ahlakın akıl-dışı (alogon) nefis ile ilişkisi Aristoteles tarafından açıkça ifade edilmiş bir husustur. Ancak burada Galenos'u farklı kılan, bu konuyu duyuma dayalı verilerle kanıtlamaya kalkışmış olmasında yatmaktadır.

Pekâlâ çocuklar ve hayvanlar gibi akıl sahibi olmayan nefse sahip canlılarda, ahlaki eylemleri ortaya çıkaran nedir? Galenos, *Hipokrat ve Platon'un Doktrinleri Üzerine*'de uzun uzun bunu tartışır. Platon'un *Timaios* ve *Devlet* diyaloglarındaki kanıtları da esas alarak nefsin birbirinden ayrı üç gücü olduğunu, arzu duyan tarafımızın öfke duyan ve akleden tarafımızdan farklı olduğunu, kendi deneysel tecrübelerine de sıkça başvurarak delillendirmeye çalışır. Stoacı Khryssippos'un, kalbin nefsin merkezi olduğu ve bütün nefis güçlerinin kalpten kaynaklandığını, dolayısıyla aklın merkezi kalbin, bütün erdem ve erdemsizliklerin de kökeninde bulunduğu iddiasını, yaptığı kalp ve beyin ameliyatlarını ayrıntılı şekilde anlatarak reddeder. Galenos'un buradaki izahı bölümlerce sürer ve anatomik bilgilerle doludur.⁸⁶ Nihayetinde Galenos, sunduğu bütün deneysel argümanlar çerçevesinde Platon'un üçlü nefis görüşünü kanıtladığı, arzunun karaciğerde konumlanmış olan arzu gücünden, öfkenin kalpte konumlanmış olan öfke gücünden, aklın da beyindeki nefsin akletme gücünden ileri geldiğini ortaya koyduğunu belirtir.⁸⁷ Böylece Galenos yine, Platon'da peira düzeyinde kanıtlanmamış, Aristoteles'te ise yine peiraya

⁸⁴ Bu iddia, bütün Stoacıların savunduğu bir düşünce değildir. Daha ziyade Khryssippos tarafından dile getirilmiştir. Nitekim Galenos'un de bu sorun bağlamında hedefindeki kişi hep Khryssippos'tur; bk. Galenos, "On the Doctrines of Hippocrates and Plato", 5/293.

⁸⁵ Câlînûs, "Muhtasar min kitâbi'l-ahlak", 25-26.

⁸⁶ Galenos, "On the Doctrines of Hippocrates and Plato", 6. Kitaba kadarki bütün bölümler.

⁸⁷ Galenos, "On the Doctrines of Hippocrates and Plato", 5. Kitap bütünüyle.

dayanılmadığı için (akıl merkezinin kalp olduğu şeklinde) yanlış şekilde ortaya konmuş bir belirlemiyi kendi metodu sayesinde bilimsel olarak kanıtladığını düşünmektedir.⁸⁸

Galenos'un, nefsin üç gücünün birbirinden ayrı ve ahlakî eylemlerle ilişkili olduğuna dair olguya dayalı çıkarımı, hayvan ve çocuklarda ahlaka ilişkin eylemlerin varlığı fenomeniyle örtüşerek bu durumun da açıklamasını sunmuş olmaktadır. Pekâlâ insanlarda bunu kanıtlayan nedir? Galenos bu noktada da deneyime başvurur ve insanların istemsiz gülüvermesi, ağlayivermesi gibi ahlakla da ilgisi olan fenomenlerin varlığını, ahlakın nefsin akıl sahibi olmayan kısımlarıyla ilişkisine dair bir kanıt olarak sunar:

Bazı insanlar, kendilerine korkutucu bir ses geldiğinde ürkerler veya afallarlar. Komik bir şey gördüklerinde veya duyduklarında istemsizce gülerler. Bazen gülmekten kaçınmak isteseler de bu mümkün olmaz. Bu nedenle filozoflar huy hakkında şunu araştırdılar: Huy, sadece akıl sahibi olmayan nefse ait midir, yoksa akıl sahibi nefis de onda bir paya sahip midir? Huyun, insanı bir şeyi arzulamaya yahut bir şeyden kaçmaya, haza veya acıya ve benzeri şeylere insanı yöneltmesinde nefsin hareketinin düşünme (fıkr) olmaksızın [gerçekleştiği] açıktır. Bu da huyun, akıl sahibi olmayan nefsten kaynaklandığını gösterir.⁸⁹

Galenos böylece, insanın doğuştan getirdiği ahlakî huyların aslında nefsimizin akıl sahibi olmayan kısımlarının ortaya koyduğu istemsiz eylemlerimizde belirlediğini tespit eder. Buna binaen Galenos'un önerdiği ahlak tanımı, nefsin akıl sahibi kısmını dikkatli bir şekilde tanımdan ayırmaktadır: "Ahlâk (hulk), insanı düşünme (reviyye) ve tercih etme (ihtiyâr) olmaksızın nefsin fiillerini eylemeye çağıran nefsin bir halidir."⁹⁰ Burada Galenos, nefsin akıl sahibi kısmının tercihe dayalı ve bilinçli müdahalesi olmaksızın, insanın öfke ve arzu gücünden kaynaklanan eylemlerin, kendisinin doğuştan getirdiği ahlakî yapıyı gösterdiğini anlatmaktadır.

Galenos bütün bu gözleme dayalı (peira) kanıtların, ahlakın hepsinin nefsin akıl sahibi kısmından kaynaklanmadığını açıkça ortaya koyduğunu belirtir. *Ahlâk Üzerine*'deki şu pasaj dikkat çekicidir:

Bu nedenle kadim filozoflar, ahlâkın akıl sahibi nefse ait olmadığını söylediler. Aristoteles ve diğerleri ise ahlâka ilişkin bir şeyin akıl sahibi nefste yeri olduğu, ancak ahlâkın büyük kısmının akıl sahibi olmayan kısma ait olduğu görüşündedirler. Sonraki dönem düşünürlerinden bir grup ise şöyle dedi: Ahlâkın hepsi, nefsin akıl sahibi kısmına aittir. [Bunu öyle ileri noktaya taşırlar ki], nefse âriz olan öfke, arzu (şehvet), korku, aşk, haz ve üzüntüyü dahi akıl sahibi nefse bağlarlar. **[Ancak] apaçık olan**, onların bu sözünün yanlış olduğunu kanıtlamaktadır.⁹¹

Bu alıntıda görmüş olduğumuz apaçık kelimesi '*iyân*, Yunanca-Arapça tercümelerde *faîno* yani, fenomen kelimesinin de kökeni olan "apaçık etme, aydınlığa kavuşturma" anlamındaki fiilin karşılığı olarak kullanılmıştır. Galenos, buraya kadar saydığı bütün kanıtlamaların apaçık duysal verilerden çıkarıldığını böylece vurgular. Yine bu pasajdaki kadim filozoflar (*el-felâsifetü'l-kudemâ*) vurgusu da deneysel olanın (peira), kadim filozofların aklî çıkarımıyla (logos) da örtüştüğünü göstermesi nedeniyle peira ve logos çiftini tamamlayıcı bir nitelik arz etmektedir.

Galenos metoduna uygun olarak yürüttüğü araştırma neticesinde, ahlakın akıl sahibi olmayan kısım ile ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Galenos, insanın eylemlerinin istemli ve istemsiz

⁸⁸ Galenos'un, Aristoteles'in bu konudaki peira bilgisinin zayıflığına dair ifadeleri için bk. Galenos, "On the Doctrines of Hippocrates and Plato", 1/81.

⁸⁹ Câlînûs, "Muhtasar min kitâbi'l-ahlak", 25.

⁹⁰ Câlînûs, "Muhtasar min kitâbi'l-ahlak", 25.

⁹¹ Câlînûs, "Muhtasar min kitâbi'l-ahlak", 26.

oluşuna dikkat çekerek, istemsiz eylemlerimizin akıl sahibi olmayan nefsimizden, dolayısıyla Platoncu nefis anlayışının kavramlarıyla öfke ve arzu gücümüzden, istemli eylemlerimizin ise elbette akıl sahibi nefsimizden yani nefsimizin akıl gücünden kaynaklandığını kabul eder. Platon ve Aristotelesçi teoriye uygunluk gösteren ve bu nedenle Galenos tarafından da onların logosuna, yani akıl yürütmesine uygun biçimde açıklanan bu yaklaşım, Platoncu ve Aristotelesçi teoride genellikle akıl sahibi kısmın erdeme nasıl ulaşacağı bahsine bağlanır. Çünkü Platon da Aristoteles de bir filozof olarak akla ve ahlakın akılla birlikte gidecek serüvenine odaklanmışlardır. Fakat bir tabip olarak Galenos burada farkını ortaya koyar ve ahlakın akılla ilişkili olmayan kısmının kaynağının, etki ve işlevinin araştırılması peşine düşer. Çünkü bu kısım akılla ilişkili değilse, bedenle ilişkili olacaktır ve bedeni bilmek de Galenos'un bir doktor olarak uzman olduğu husustur.

3.3. Beden ve Ahlak İlişkisini Kurmak

Peira ve *logos* metoduyla yürüttüğü araştırması, ahlakın akılla ve insanın akıl sahibi olmayan tarafıyla ilişkili olduğu noktasına getirdiğinde Galenos, kaçınılmaz olarak beden ve bedenin insanın ruhsal durumlarıyla ilişkisi konusuna ulaşır. Neyse ki Galenos'un bu konuda *peiraya* dayanan verileri çoktur. Galenos'un, *Teşhis Üzerine* kitabında anlattığı "sevda kadın hikâyesi" bize, kendisinin ruh ve beden ilişkisini tıbbi vakalar düzeyinde tecrübe ettiğini gösterir. Hikâyeye göre Galenos, tedavisi için çağrıldığı kadını gözleminde, herhangi bir fiziksel hastalık belirtisi bulamaz fakat kadın uykusuzluk çekmekte ve depresyon belirtileri göstermektedir. Gözlemlerine birkaç gün daha devam eden Galenos, tesadüf eseri bir dansçıdan söz edildiği anda kadının nabzındaki değişikliği fark eder. Farklı dansçıların ismini de zikrederek gözlemini pekiştiren Galenos, belli bir dansçının ismi dışındakilere kadının nabzının tepki vermediğini görerek, kadının ismi geçen dansçıya âşık olduğu teşhisine ulaşır.⁹²

Galenos, *Teşhis Üzerine* kitabının neredeyse başından sonuna kadar, kimsenin çözemediği tıbbi vakalardaki başarılı teşhislerini anlatır. Pekâlâ bu sevda kadın örneğinde diğer doktorların göz ardı edebileceği, fakat Galenos'un dikkatinden kaçmayan şey nedir? Bu şüphesiz, diğerlerinden farklı olarak Galenos'un, bedeninin mental durumlardan etkilendiğine dair konseptte sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Galenos'un gözlem ve tecrübesine dayalı bu olay, bir doktorun beden kadar hastanın ruhuna da odaklanmasını göstermekle birlikte, ahlak filozofunun da ruh kadar bedene de yoğunlaşması gerektiğini kanıtlamaktadır. Şu durumda, ruhun bedenle olan bu ilişkisinin ahlak bakımından sonuçları neler olacaktır? Galenos'un yazılarından anlamaktayız ki, ruhun bedenle ilişkisi olması demek, Galenos için çift taraflıdır: Ruh bedeni hasta edebilir, beden de ruhu hasta edebilir. Bu şüphesiz, bedensel yapının ahlak üzerinde etkili olduğu fikrine götürecektir. Bir başka ifadeyle Galenos, bedene ilişkin durumların, kişinin ahlaki durumunda ve hatta ahlaki tercihlerinde etkili olduğunu düşünmektedir. Şu halde, bu nasıl olmaktadır? İşte burada Galenos yine *peiraya* başvurur:

Nefsin güçleri, bedeninin mizaçlarına tâbidir. Ancak, insanların, bizi çevreleyen rüzgarlar ve havanın sıcaklığı, soğukluğu, su ve gıdaların tabiatı bakımından nefslerinde daha çok ve daha az erdemli olmasının mümkün olduğunu, mizacın itidalî yoluyla bunların nefste iyilik ve kötülüğü sağladığını [düşünmüyorsa, bu sözlerime baksınlar]. Yemin ederim ki bu[nu anlamaları], onların kavminin anlayışına ve eğitimlerine bağlıdır. Ancak biz yakîni bilgi olarak biliyoruz ki bütün yemekler yutulup ilk olarak karına inip ulaştığı zaman, karında dönüştüğünde ve

⁹² Galenos, *On Prognosis* 101-104. Eserin devamındaki köle örneği de benzer şekilde korku nedeniyle hasta olan kölenin hikâyesini anlatır: 104-106.

değiştğinde, sonra da karaciğerden karna giden damarlara ulaştığında, bedendeki salgılara dönüşür. İşte onunla bütün uzuvlar beslenir, beyin, kalp ve karaciğer [de oradan beslenir]. Beslenme gerçekleştiğinde, bulunduğu halden daha çok ısınır veya soğur veya kurur veya rutubetlenir. İşte o vakit, baskın olan salgının kuvvetiyle ona benzer.⁹³

Görüldüğü üzere Galenos, yiyip içtiklerimizin vücuttaki salgılarımıza dönüştüğünü, bunun da bedenin sıcak-soğuk-kuru veya nemli dört mizaçtan birine sahip olmasını sağladığını gözlemler. Galenos'un sonraki adımı, mizaçların ruha etki ettiğini göstermek olmalıdır. *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Tâbidir* risalesinin büyük bir kısmı aslında buna adanmıştır. Galen; hem bir tabip olarak gözlemlerinin hem de Hipokrat, Platon, Aristoteles, Andronikos, Khryssippos ve diğer filozofların eserlerinde zikredilen deneysel ve *ferâsî* (tecrübî) delillerin de şahadetiyle bedenin mizacının, nefsin arzu, öfke ve hatta akıl gücünü dahi etkilediği iddiasını ortaya koyar. Galenos'un bu risalede zikrettiği deneysel ve tecrübi delilleri şöyle maddeleştirebiliriz:

(i) Vücuda alınan gıdalar ruhi-ahlaki durumları etkilemektedir: Beyinde sarı sıvı (safra) çoğaldığında insanda vesvese artmakta, kara safra arttığında da melankoli ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle balgama yol açan ve diğer bütün soğutucu sıvıların vücuda alınması –başta Letarji denen hastalık olmak üzere- düşünce ve aklın fesada uğramasına yol açar. Şarap itidal ile içildiğinde, gıdaların hazmedilmesine yardımcı olup kan üretilmesine fayda verir ve böylelikle nefsi rahatlatır, bu da insana cesaret verir. Bazı salgıların artması aşırı şehvet düşkünlüğüne yol açar.

(ii) Vücuda alınan ilaçlar ruhi-ahlaki durumları etkiler: Morion denen uyuşturucu içildiğinde, insanı kendini bilmez hale getirir. Enfiye de çekildiğinde üzüntü ve öfkeyi giderir, acıları unutturur. Hatta aşırı soğutucu ve ısıtıcı ilaçlar veya zehirli hayvanların insan bedenini soğutan zehri nefsi öyle etkiler ki, nefsi bedenden ayırır, yani ölüme yol açar.

(iii) Hayvanların mizaçlarının, kanlarının durumuna bağlı olduğu görülür. Kanı fazla, sıcak ve ağırdalı olan hayvanlar sıcak tabiata sahip olup kuvvetli ve sağlam olurlar, panik ve beceriksiz, öfkeli bir ahlakları olur. Boğalar ve yaban domuzları böyledir. Kanı ince ve soğuk olanlar anlayış bakımından daha iyidir. Hatta kanı hiç olmayan hayvanlar çok daha akıllıdır; eşek arısı gibi. Sıcak, ince ve saf kanı olanlar ise cesaret ve anlayışta en iyilerdir. Fakat sulu yapı arttıkça korkaklık artar, çünkü beden sulandıkça soğur, korku da artar.

(iv) Bedenin mizacının ahlakta belirleyici olmasının göstergelerinden biri de mizaca bağlı oluşan uzuvların, saçların, seslerin, renklerin belli ahlaki niteliklerin göstergesi olmasıdır. (ferasi delail). Mesela hayvanlardan alını büyük olanların hareketi yavaş, huyu telaşlıdır; alını küçük olanın hareketi hızlı, huyu öfkeli. Yine Aristoteles'in ferasete dair kitabında belirttiklerine göre insanlarda kaşların düzlüğü iyi karakteri, buruna doğru eğimli olması kurnazlığı, şakaklara doğru eğimli olması ise ahmaklık ve şakacılığı gösterir. Göz pınarlarının geniş ve buruna yakın olmaları kötü huyluluğa işaret eder. Ela gözlülük erdemli tabiatın işaretçisidir.

(v) Hipokrat, hava, su ve mekanların bitki örtüsüne etki ettiğini, orada yetişen gıdalarla beslenmenin de ahlak üzerindeki etkisini belirtmiştir. Buna göre yüksek, kuru, engebeli, soğuk beldelerdeki insanlar sağlam, güçlü, gür saçlı, hızlı, ihtiyatlı ve ahlaken kendini beğenmiş, katı, inatçı, dikkatli ve savaşçı olurlar. Arazi doygun, sulu, yazın sıcak, kışın soğuk olacak şekilde

⁹³ Cālînûs, "Fî enne kuva'n-nefs tâbî'a li-mizâcî'l-beden", 34.

iklimleri güzel olan yerlerdeki insanlar etli, eklemleri zayıf, rutubetli, yorgunluğa gelemeyen ve ahlakları bakımından tembel, kötü, uyuşuk, dikkatsiz ve kaba olurlar...

(vi) Bedenin işleyişindeki hareketler de ahlaki etkiler. Nabızı hızlı atan kişiler kesinlikle deli öfkeye sahiptir. Nabızı sakin olanların karakteri de sakindir, bitkin yapıdadırlar. Çünkü mizacın soğukluğu insanı yavaşlatır.

Galenos, uzun uzadıya anlattığı bu duyuşal verilerin bizi kaçınılmaz olarak şu sonuca vardırđını ileri sürer: Yiyip içtiklerimiz, ebeveynimizin ve bizim yaşadığımız yerin iklimi gibi bizim kontrolümüzde olmayan pek çok etken bedenimizin mizacını oluşturur, bu da bizim doğuştan ahlakımızı belirler. Şu halde akıl sahibi olmayan nefis dediğimiz şey, aslında bedenimizin mizacıdır. Galenos'a göre bu deliller, metodunda başlangıç noktası olarak belirttiği, apaçık duyuşal verilerdir. Pekâlâ Galenos'un bu peira'yı başlangıç noktası kılarak ahlak düşünçesine dair vardığı logos nedir? Galenos, akıl sahibi olmayan nefis güçlerinin tamamen bedene ve onun mizacına bağlı olduğunu kabul etmemiz gerektiğini ifade eder. Bu güçler, bedenimizin mizacı nedeniyle insanı belli duygulanımlara/etkilenimlere, yani pathê'ye (tekil: pathos) sevk ederler. Galenos'un de onayladığı Platoncu bakış açısıyla nefsin akıl dışındaki güçleri arzu ve öfke olduğuna göre, Galenos'a göre arzu ve öfkemizin durumu doğuştan belirlenmiştir ve bedenimize bağlıdır. Gülmek, ağlamak, arzu duymak, sabretmek, sabretmemek, öfkeden atılmak, sakin kalmak gibi akla gelebilecek arzu ve öfkeye bağlı olan bütün etkilenim/duygulanımlar, yani pathê, belirlenmiş bir yapıdadır ve insanı erdem ile erdemsizliklere sürüklerler.

Arzu ve öfke gücü bizden neredeyse bağımsız ve determinist bir yapıya bağlandıysa, nefsin diğer gücü akıl/düşünme kuvvesinin durumu nedir? Galenos'un yukarıda organize ettiğimiz deneysel verilerinde gösterdiğimiz üzere bedensel yapılar, aklın durumuna da etki etmektedir. Galenos, akıl sahibi kısmımızın da mizaçtan etkilendiğini, anlayışımızın hızlı, zayıf, derinlikli veya yüzeysel olmasını da mizacın belirlediğini ileri sürer. Çünkü ona göre bedendeki kuruluk nefsi akla yöneltir, rutubetli bedene sahip olanlar cehalete yatkın olur. Aşırı kuruluk ise akılı bozar, vücudun mutedil miktarda kuru olması akıllı bir yapıya sebebiyet verir. Çocukluk dönemindeki akıl yoksunluğu ve yaşlılık dönemindeki kafa karışıklığının sebebi budur.⁹⁴ Beynin mizacı mutedil olursa kişi tüm iradi eylemlerinde de yönetimsel (*siyâsî tedbîrî*) fiillerinde de mutedil olacaktır.⁹⁵

Bedenin mizacına bağlı bir akıl anlayışının Galenos'u, Platoncu felsefenin temel taşlarından biri olan akli nefsin ölümsüzlüğünü reddetmeye götüreceği ortadadır. Çünkü düşünme, beynin mizacına bağlıysa, beyin öldüğünde akli nefsin de yok olması gerekecektir. Galenos bunun son derece farkındadır ve bunu kimi yerde açıkça ifade etse de,⁹⁶ kim yerde "bilemiyorum"⁹⁷ veya "bu konularda kesin konuşacak kadar cesur değilim"⁹⁸ demektedir.⁹⁹ Bir başka ifadeyle bu noktada peira'nın kendisini sevk ettiği logosu vurgulamakta tereddütlüdür. Çünkü bu, döneminin tartışmasız otoritesi Platon'un ölümsüz aklî nefis anlayışına açıkça terstir. Bu nedenle Galenos'un, beynin fiziksel mizacının bozulmasıyla gerçekleşen ölüm hadisesinde aklî nefsin işlevine dair bilinmezlikten duyduğu çaresizliği Platon'a arz ettiği görölür:

⁹⁴ Câlînûs, "Fî enne kuva'n-nefs tâbî'a li-mizâcî'l-beden", 20-22, 43.

⁹⁵ İskenderiyeli Şârihler, "Galenos'un 'Küçük Tıp Sanatı Üzerine' Adlı Kitabına Derleme", çev. Özcan Akdağ-Ahmed Mderaty, *Kütübü Câlînûs fî't-tib: Galenos'un Tıp Külliyyatı Derlemeleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023), 162.

⁹⁶ Câlînûs, "Fî enne kuva'n-nefs tâbî'a li-mizâcî'l-beden", 12, 18, 20; Galenos, "Hoti Tais Tou Sômatos Krasessin ai tês Psükhês Dûnameis Epontai", 46-47.

⁹⁷ Câlînûs, "Fî enne kuva'n-nefs tâbî'a li-mizâcî'l-beden", 12-13.

⁹⁸ Galenos, "On the Doctrines of Hippocrates and Plato", 9/599.

⁹⁹ Ebûbekir Zekeriyâ er-Râzî bunun farkındadır ve bu çelişik ifadelerinden dolayı Galen'i şiddetle eleştirir; bk. Râzî, *Kitâbü's-sukûk alâ Câlînûs*, 14-15.

Platon'a göre ölüm nefisle beden ayrılmasıyla gerçekleşir-, çokça kan boşalmasının, baldıran zehri içmenin, hummadan ateş içinde olmanın nefsi bedenden ayırmasına ne dersin? Keşke Platon neden beyin aşırı soğuduğunda veya aşırı ısındığında ya da aşırı kuruduğu veya nemlendiğinde nefsin bedenden ayrıldığını açıklamış olsaydı, nefis hakkında söylediği diğer şeylerdeki ihsanı gibi bir ihsanda bulunmuş olurdu! Keşke hayatta olsaydı da bana bunu öğretmesini ondan isteseydim.¹⁰⁰

Galenos'un bu ifadelerinin, kendisinin agnostizmini ifade ettiğini düşünenler mevcuttur.¹⁰¹ Galenos'un agnostik ifadelerinin bir kısmı, âlemin başlangıcı gibi deneysel olmayan hususlardaki iddialara dairdir. Bir kısmı ise burada gösterdiğimiz, aklı nefsin ölümsüzlüğü gibi deneysel verilerin aksini gösterdiği durumlara dairdir. Galenos bu noktada peiranın kendisini götürdüğü logos hususundaki durumunu, alıntıda gösterdiğimiz gibi arz eder ve sonrasında da, aslında daha ileri gitmenin ahlak felsefesi için gerekli de olmadığını belirtir. Çünkü ona göre nefsin güçlerinin merkezlerine dair tartışma ahlak felsefesi için faydalı olsa da, onların ölümlü olup olmadığı, ölümden sonra bir hayat olup olmadığı gibi konular ahlak filozofunun işi bakımından faydasızdır.¹⁰² Halbuki ölüm sonrası hayat meselesi, ahlâkî eylemlere dair müeyyidenin ne olduğu hususu bakımından ahlak düşüncesi ile gayet alakalıdır. Nitekim Galenos, ahlaka dair onlarca tavsiyesine rağmen, ahlaklı olmamız için gerekli bir müeyyideden veya ahlaksız davranışların herhangi bir neticesinden bahsetmez. Ahlakın sonucuna dair vurgusu sadece üzüntü ve kaygıdan, duygulanımların kölesi olmaktan kurtulmuş bir insan olabilmek çerçevesindedir. Öldükten sonra karşılaşılabileceğimiz bir ceza veya mükafat bahsine yer vermez. Dolayısıyla peira, yani deneysel olana verdiği önem ve öncelik Galenos'u, ahlak düşüncesindeki ahlaki müeyyide bahsi hakkında konuşulamayacağı sonucuna ulaştırmıştır. Her ne kadar Galenos, ilgili konu ve tartışmaların ahlak felsefecisi için faydasız olduğunu söylese de, ölümden sonra bir hayat yoksa ahlaki müeyyideyi sağlayan şeyin ne olduğunu izah edebilmesi açısından bu bahislerin vuzuha kavuşturulması şüphesiz fayda sağlayabilirdi.

Nefsin bütün güçlerinin mizaca bağlı kılınması sadece nefsin ölümlü olduğu sonucuna ulaştırmaz, aynı zamanda ahlakın hiçbir şekilde kontrolümüzde olmayan bir şey olduğu, dolayısıyla insanın determinist bir sistemde irade özgürlüğünden mahrum olduğu çıkmazına götürür. Galenos bu çıkmazdan, nefsin akıl sahibi olan ve olmayan kısımlarının ahlaki açıdan tedavisinin imkânına yoğunlaşarak çıkmaya çalışır. *Ruhun Duygulanımları* risalesi bize, Galenos'un yine peira ve logosa dayanarak ahlakın ne kadarının yönetilebilir ne kadarının yönetilemez olduğuna dair kurduğu argümanı sunmaktadır. Bu argüman, *peira* ve *logos* çiftinin ahlaktaki karşılığı olarak okuyabileceğimiz *pathos* ve *hamartêmatos* kavramları üzerine kuruludur.

3.4. Ahlaksızlığın İki Sebebi: *Pathos* ve *Hamartêmatos*

Galenos, yukarıda işaret edilmiş olan deneysel verilerle ruhun akıl sahibi olmayan kısmının (alogon), yani arzu ve öfkeye yol açan güçlerinin tamamen beden mizacına bağlı olduğunu iddia etmiştir. Akıl sahibi kısmın da (logon) beden mizacından etkilendiğine işaret etmiştir. Galenos'un bu konudaki ifadeleri, aklın mutedil mizaca sahip olması halinde geliştirilebilir ve doğruları kabul etmeye yatkın bir yapıda olduğunu göstermektedir. İşte Galenos için ahlaki, determinizmden kurtarabilecek sınırlı imkân alanı sadece burasıdır. Söz konusu imkân

¹⁰⁰ Câlînûs, "Fî enne kuva'n-nefs tâbî'a li-mizâcî'l-beden", 14.

¹⁰¹ Nefsin ölümlü olup olmadığına dair agnostik ifadeleri için bk. Galenos, "On the Doctrines of Hippocrates and Plato", 9/599-600. Diğer bazı agnostik ifadeleri için Hankinson, "İnsan ve Eseri", 58.

¹⁰² Galenos, "On the Doctrines of Hippocrates and Plato", 9/587-600.

kullanıldığında, nefsin akıl sahibi olan ve olmayan kısımlarının durumu ne olacaktır, onları erdeme sevk etmenin yolu nedir sorularına yönelen Galenos, bunu yine peira ve logosa dayanarak bilimsel metoduyla inşa etmeye çalışır. Bu gayretini, bilhassa *Ruhun Duygulanımları* risalesinde *pathos* ve *hamartêmatos* kavramları üzerinden rahatlıkla takip edebiliriz.

Öncelikle Galenos, -yukarıda ifade ettiğimiz üzere- ruhun akıl sahibi olmayan kısımlarının, beden mizacı yoluyla insanı sevk ettiği isteklere *pathos* demektedir. Galenos *pathos*'un *hormai*, yani “kör hayvani içgüdüler” gibi olduğunu ifade eder.¹⁰³ Nitekim *Ahlâk Üzerine*'de etkilenim/duygulanımın (‘*avâriz*’) “behimî” oluşu ifade edilir.¹⁰⁴ *Hipokrat ve Platon'un Doktrinleri Üzerine*'de ise *pathos* *kinêsis psûkhês*, yani nefsin bir hareketi olarak tanımlar.¹⁰⁵ Buradan anladığımız üzere etkilenim/duygulanımlar, insan nefsinin harekete geçirip onu belli eylemlere doğru iten bir güçtür. “İstemsizce gülme, korkutucu bir sesle afallama, öfkeden köpürüp delice hareketler yapma” gibi hareketlere bizi sevk eder.¹⁰⁶ Bu arzu ve öfkeye ilişkin etkilenimler/duygulanımlar, mizacın sonucu olduğu için irademizle ortaya çıkmaz, dolayısıyla zorunludur. Bu nedenle hayatımız boyunca -doğumsal etkilerle sahip olduğumuz- olumsuz *pathê*'ye karşı mücadele edecek, olumlu *pathê*'nin de kolaylığını yaşarız. Galenos buna *fûsis* (doğa) der ve ahlakın büyük bir çoğunluğunun işte bu doğuştan gelen tabiatımız olduğunu itiraf eder. Burada avantajlı bir yapıyla doğmak büyük bir kazançtır, dezavantajlı olmak da büyük bir talihsizliktir. Ancak Galenos, kendisine nasıl böyle adil birisi olduğu sorulan Aristides'in şu cevabına atıfla, meseleye tabiri caizse az da olsa el atabileceğimiz umudunu aktarır:

Doğa (*fûsis*) en güçlü etkendi ama sonra yardıma hazır bir el uzattım doğaya.¹⁰⁷

Galenos'un bu alıntısı, *pathos* karşısında bir hareket alanımız olabileceği imasına sahiptir. *Pathos* kavramı, Galenos öncesinde de ahlak literatüründe bir geçmişe sahiptir. Platon'un *pathos*a dair *Timaios*'ta çizdiği, bedene düşen ruhun, ölüp de kurtulana dek pençesinde olduğu etkilenimler” şeklindeki olumsuz anlayış, Aristoteles'te “bizatihi *pathos*un iyi veya kötü olmadığı, *pathos*a rağmen bizim eylemlerimizin iyi veya kötü nitelik taşıdığı” şeklindeki nötr bir yaklaşıma dönmüştür.¹⁰⁸ Galenos'ta ise *pathos* açıkça insanı ahlaki yanlışlara götüren en temel etkenlerden biri olarak olumsuz şekilde, daha Platoncu diyebileceğimiz bir nitelikte resmedilmiş görünmektedir. Fakat buna rağmen Galenos, *pathos*un tamamen öldürülmesi şeklindeki Stoacı *apatheia* idealine katılmadığını açıkça ifade eder.¹⁰⁹ Galenos'a göre nasıl ki öfke gücünden istifade ettiğimiz atlar ve köpeklerin öfkesini bütünüyle öldürmeye çalışmıyor, onu sadece itaate alıştırıyorsak, kendi duygulanımlarımıza da öyle yapmalıyız.¹¹⁰ Platon'un da işaret ettiği öfkenin arzu gücüne karşı akla yardımcı gibi hususlarda ise bu güçlerden yararlanabiliriz bile. Ancak Galenos'un burada *metriopatheia*, yani duygulanımların itidal düzeyinde tutulması şeklindeki tam Aristotelesçi ideale nasıl yaklaştığı hususunda açık bir ifadesi yoktur.¹¹¹ Fakat açıkça, “duygulanımlarına uygun yaşayan doğayla uyum içinde değil, duygulanımlarıyla yaşamayan

¹⁰³ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 50.

¹⁰⁴ Câlînûs, “Muhtasar min kitâbi'l-ahlak”, 30.

¹⁰⁵ Galenos, “On the Doctrines of Hippocrates and Plato”, 9/242.

¹⁰⁶ Câlînûs, “Muhtasar min kitâbi'l-ahlak”, 25; Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 64; Câlînûs, “Muhtasar min Kitâbi'l-ahlak”, 31-32.

¹⁰⁷ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 79.

¹⁰⁸ Bu sürecin ayrıntılı bir izahı için bk. Hümeýra Özturan, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 238-243.

¹⁰⁹ Constantin-Ionut Mihai, “Galenos of Pergamum on the Limits of Practical Philosophy”, *Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 14/1 (2022), 135-136.

¹¹⁰ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 67-68.

¹¹¹ Donini, “Psikoloji”, 251.

doğayla uyum içindedir” diyerek¹¹² pathosu, Platon’dakine benzer şekilde, çoğu zaman kendisine karşı mücadele verilen tabii yapı olarak anlamaktadır. Fakat aşağıda izah edilecek ifadelerinden dolayı, bu mücadelenin de her insan için mümkün olduğuna inanmadığı anlaşılmaktadır.

Duygulanımlarımıza karşı yürüteceğimiz mücadele, nefsimizin akıl sahibi kısmı tarafından yürütülecektir. Ancak Galenos, peira temelinde sunduğu argümanlarda, sıcaklık-soğukluk-nemlilik gibi mizaçların akli kapasiteyi etkilediğini ortaya koymuştu. Dolayısıyla aklın da herkeste aynı olduğu şeklindeki iddianın apaçık delillere karşıt olduğunu iddia etmiş, sözgelimi mizacı yaş insanların akıl yürütme konusunda eksik kalacaklarını belirtmişti. Bu da bizi, Galenos’da gerçekten determinist bir anlayışın büyük oranda var olduğu, pathosu akıl sahibi nefsiyle kontrol altında tutabilmenin her insan için mümkün olmayacağı sonucuna ulaştırmaktadır. Şu durumda, duygulanımları gayriahlakiliğe sevk eden, bunu fark edip önleyebilecek akli kapasiteye de mizacı nedeniyle sahip olamayan insanlar için ahlaklı olmanın bir yolu yoktur. Galenos, bu insanlar hakkındaki ümitsizliği “böğürtlen çalısı üzüm vermez” sözüyle ifade eder.¹¹³ Ona göre deneysel verilerin bizi götürdüğü logos, ahlak düşünürlerinin kabul etmekte zorlanacağı bu acı gerçektir. Peira bize bunu veriyorsa, verilere gözümüzü kapatmanın anlamı yoktur.

Nefsin akıl sahibi kısmının, pathosu kontrol altına alabilecek yetkinliğe ulaşabilmesine izin veren bedensel mizaç sahiplerine gelince, ahlak eserlerinde Galenos’un hitap ettiği sınırlı kitle işte budur. Çünkü bu insanların mizacı mutedil, deneysel ve akli gerçekleri görüp doğru yorumlamaya müsaittir. Galenos’un ifadelerine göre bu kişilerin duygulanımlarının etkinliği çok güçlü değildir, bu nedenle tedavileri kolay ve makuldür. Nefsinin akleden kısımları ise doğuştan zayıflığa sahip olmadığı için hakikatin bilgisini edinmeye müsaittir.¹¹⁴ Fakat bu, söz konusu insanların, sırf bu doğal kazançları nedeniyle iyi ahlaklı oldukları anlamına gelmez. Çünkü pathos hala alışkanlıklar ve iyi pratiklerle köreltilmeli, akıl sahibi nefsin sağlıklı ve doğru işleyişi de hakikat bilgisini öğrenmesiyle sağlanmalıdır.¹¹⁵

Galenos’un, pathosun köreltilmesinden sonra nefsin akıl sahibi kısmının geliştirilmesine dair bazı hususlardan bahsetmiş olması, nefsin bu kısmının da, mizaç bakımından müsait olsa bile bizi hala eylemlerimizde gayriahlakiliğe düşürebilecek bir durumunun olabileceğini gösterir. İşte bu noktada Galenos’un, pathosun sonra bizi akli alanda yanlışa düşüren ikinci temel unsuru ortaya çıkar: *Hamartêmatos*. *Hamartêma-hamartêmatos* “hata” anlamına gelmektedir.¹¹⁶ Galenos, mizacı müsait olmasına rağmen, nefsin akıl sahibi kısmının doğru bilimsel metodu kullanamaması durumunda ortaya çıkan yanlış inanç olarak bu kavramı kullanır.¹¹⁷ Elbette burada Galenos’un kastı, peira ve logostan oluşan, apaçık duyuşal verilerden başlayarak mantık ilkelerine uygun şekilde ilerleyen kendi bilimsel metodudur. Mantık tahsili görmeyen, burhanî ilimleri öğrenmeyen,¹¹⁸ farklı hocalardan ders alıp tek bir görüşe saplanıp kalmayan (ki Galenos burada kendisini farklı ekollerden filozofların derslerine götüren babasını anarak yine kendisini idealize etmektedir) doğru ve dikkatli bir eğitim öğretim süreci görmeyen kişiler burada hataya

¹¹² Galenos, “On the Doctrines of Hippocrates and Plato”, 5/329.

¹¹³ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 80.

¹¹⁴ Galenos, “On the Doctrines of Hippocrates and Plato”, 5/322-323: Bunun tersi olan; yani duygulanıma dayalı eylemleri şiddetli, akli da doğuştan zayıf olanlar için tedavi zor ve sıkıntılıdır (düşkolos).

¹¹⁵ Galenos, “On the Doctrines of Hippocrates and Plato”, 5/323.

¹¹⁶ Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, 72.

¹¹⁷ Galenos, halk dilinde etkilenim/duygulanımdan kaynaklanan erdemsizliklere de hata dendiğinin farkındadır. Ancak kendisi, halk dilindeki bu kullanımdan farklı olarak “nefsin akıl sahibi kısmının, insanın gaye ve gayeye götüren eylemler hususunda yanlış inanca sahip olması” şeklinde yeni ve spesifik bir hata tanımı yaparak işe başlar; bk. Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 44-45.

¹¹⁸ Cälînüs, “Muhtasar min kitâbi'l-ahlak”, 42-43.

düşecektir. Kişinin hataya düşmemek için tahsil etmesi gereken ilimler *Ahlâk Üzerine*'de şöyle sayılır:

Bilmeye konu olan şeylerin bir kısmı insanî, bir kısmı da ilahîdir. İlk olarak burhân ile kendisini bildiğimiz şeyleri araştırdığımız nefsi gücü, gelişmesi için eğitmemiz gerekir. (...) [Aklı gücün] eğitimi geometri (hendese), sayı ilmi (ilmü'l-aded), hesap ilmi (ilmü'l-hisâb), yıldızlar ilmi (ilmü'n-nücûm), müzik ilmi (ilmü'l-mûsikî)dir. Bu ilimler, nefsin gücü ve yetkinliğini arttırır. Geometri, sayı ve hesap ilmiyle öğrenilen şeyler sabit olup, tıpkı tıp ve benzerleri gibi kendilerinde şüphe veya tahmine yer yoktur. Müziğe ise, öfke gücünün kötülüğünün (redâet) islah edilmesinde ihtiyaç duyulur.¹¹⁹

Galenos'a göre hata, yanlış inançtan kaynaklanır.¹²⁰ Bu yanlış inanç ise genellikle, hayatın gayesine dair yanlış bir varsayımdır (*hüpolêpsis pseudês*). Bazen de hayatın gayesine dair bilgi doğru olmasına rağmen, bu gayeye götüren şeyler hususunda hata yapılır.¹²¹ Öncelikle hatanın sebebi, Galenos'un metodunda şiddetle vurguladığı, "argümanın apaçık olan şeyden başlaması" ilkesinin ihlal edilmesidir. Burada apaçık olanın bazen düşünce (*noêsis*) bazen de duyu bilgisi (*aisthesis*) için apaçık olan anlamına geldiğini belirtmiştik. Burada özne, çoğu zaman kendisini bilge sandığı veya bilge göstermek istediği için acele bir şekilde hükme ulaşır.¹²² Öyle ki bazen duysal olana apaçık olanda dahi bu acelecilik nedeniyle hata yapılır. Sözelimi uzaktan gelen kişiyi görüp hızlıca "Dion geliyor" denir ancak aslında "Theon gelmekte"dir.¹²³ Yahut bizden önceki temel teoremleri bilmediğimiz veya onları dikkate almadığımız için hata yaparız.¹²⁴ Bu nedenle acele tasdikten kaçınmalı, mutlaka dikkatli ve uzun bir eğitim sürecinden de geçerek yargılarımızı kurlmalıyız. Galenos ayrıca *Alışkanlıklar Üzerine*¹²⁵ kitabında, her gün okuyan, araştırmalar yapan birinin aklının gelişeceğini, anlayış kazanacağını, buna karşılık bu alışkanlıkları yapmayan kişilerin güç geçtikçe aptallaşacağını da ifade ederek aklın egzersiz ile yetkinleşen tarafına da vurgu yapmıştır.¹²⁶

Böylece Galenos'un ahlaktaki bilimsel metodunun bizi götürdüğü iyi ahlaki edinme formülüne ulaşmaktayız. Bu da pathos ve hamartêmatos, yani duygulanım ve hataları düzeltmektir. Bu, Galenos'un *Ahlâk Üzerine*'deki, ahlaki eylemlerin iki şeyden kaynaklandığı, bunların da *yaratılıştaki ahlak (hulk)* ve *görüşler-fikirler (re'y)* olduğu şeklindeki ifadesiyle uyumludur.¹²⁷ Yahut *Hipokrat ve Platon'un Doktrinleri Üzerine*'de altını çizdiği *pathos-logos* anlayışı ile uygunluk gösterir. Buna göre ahlakın bir kısmı akıl-dışı ruhumuzdan kaynaklanıyor olup pathos ile kendini gösterir, diğer kısmı da akıl sahibi ruhumuzdan kaynaklanır ve logos-re'y ile kendini gösterir, hamartêmatos yani hata ile malul olarak ahlaksızlığa götürebilir. Galenos'un işaret ettiği üzere pathos, kendisiyle mücadele etmek suretiyle, hamartêmatos da bilim, mantık ve felsefe eğitimiyle düzeltilebilir. Ancak Galenos'un peira ve logos üzerine kurulu bu argümanı, ahlaki yetkinleşmeyi, son derece sınırlı bir insan grubu için ciddi ve ömür boyu sürecek bir mücadele olarak tanımlamış görünmektedir.

¹¹⁹ Câlînûs, "Muhtasar min kitâbi'l-ahlak", 44.

¹²⁰ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 44.

¹²¹ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 111.

¹²² Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 125.

¹²³ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 123.

¹²⁴ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 118.

¹²⁵ Yunanca adı *Peri Ethôn* olan bu kitabın hem Yunanca asıl metni hem de *Kitâb fi'l-âdât* adıyla Arapça tercümesi günümüze ulaşmıştır.

¹²⁶ F. Klein-Franke, "The Arabic Version of Galen's Περὶ ἐθῶν", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1 (1979), 131.

¹²⁷ Câlînûs, "Muhtasar min kitâbi'l-ahlak", 30-31.

Mizacı müsait, gerekli eğitimleri almış bir kişi için dahi Galenos'un tam bir ahlaki yetkinleşmeye ihtimal vermediğini görürüz. Bütün bu eğitimler ona ancak akla uysallıkla boyun eğme yetisi kazandırır, ancak doğasında bulunmayan erdemleri kazandırmaz.¹²⁸ Kişinin tabiatında cesaret mevcutsa, bütün bu eğitimler onun cesur biri olmasına yardım edebilir, fakat kişinin mizacı cesur olmaya imkân vermeyecek şekilde korkaklığa mütemayil yapıda ise, kendisini cesur eylemlere zorlayabilse de tab'an cesur birine dönüşemez.¹²⁹ Bu anlatı açıkça, *fronêsis* merkezli Aristotelesçi ahlaktan farklıdır. Aristoteles doğuştan gelebilecek bütün olumsuzluklara rağmen erdemlerin kazanılabileceğine ve karakter haline gelebileceğine inanır. Platoncu-Yeni Platoncu gelenekte ise insan maddi dünyadan uzaklaştıkça tanrısal olana yükselebilir, meleklerle-tanrıya benzeyebilir. Fakat Galenos'da ahlak öznesinin mücadelesi hiçbir zaman bitmez, tabiri caizse asla "oldum" diyemez. Galenos, bilhassa pathosa dair gözlemleri ve çıkarımları nedeniyle peira ve logosa uygun olanın bu olduğunu düşünür. Dolayısıyla metodu nedeniyle Galenos, ahlaki bir mücadele olarak anlamış ve bunun bir sonucu olarak ahlak literatürünü tamamen negatif bir dil üzerine inşa etmiştir. Şimdi bu negatif dil üzerinden kurulmuş ahlaki ideal anlatısına değinerek tabloyu tamamlayabiliriz.

3.5. Ahlakın Bir Mücadele Olarak Resmedilmesi: Negatif Dil

Bir doktor olarak Galenos'un, bilimsel metoduyla ahlaka yaklaşmasının bir neticesi de, ahlaki tıpkı hastalıkları tedavi eden bir doktor veçhesinden ele almış olmasıdır. Bu da kaçınılmaz olarak ahlaki, çözülmesi gereken bir sorunlar silsilesi olarak algılamasına yol açmış görünmektedir. Bunun yansıması ise, Galenos'un ahlak literatürünün ağırlıklı şekilde erdemsizlikler ve bunların düzeltilmesi temasına odaklanması şeklinde olmuştur. Galenos'taki ahlak öznesi, erdemli ve yüce olana günbegün yetkinleşerek yükselen bir insan değil, kendisini aşağıya çeken çok sayıda duygulanım/etkilenimle mücadele eden ve sürekli kendisini kontrol ederek sükunet halinde ancak durabilen bir varlıktır. Ahlaki yetkinliğin bu şekilde ortaya konması, Galenos'un ahlak eserlerinde negatif bir dilin oluşmasına, sadece erdemsizlikler ve onlarla mücadele anlatımını ortaya koyan bir ahlak yazını sunulmasına neden olmuş görünmektedir. Bu nedenle Galenos'ta, Aristoteles, çağdaşları ve takipçilerinin çoğunda gördüğümüz erdem listeleri ve erdemlerin anlatımı yerine erdemsizlik listeleri ve erdemsizliklerle mücadele yollarının anlatımını görürüz. Şimdi bu negatif dili analiz etmeye çalışalım.

Öncelikle Galenos'un buraya kadar resmetmeye çalıştığımız ahlak anlayışının, nefsin bir kısmının ahlak eğitimiyle tamamen düzelmesine imkân vermediğini hatırlatalım. Ancak mizacı müsait olanlar için nefsin akıl sahibi kısmının¹³⁰ eğitilebilir olduğu, akıl sahibi olmayan ve pathos ile kendini gösteren kısmın ise ancak bazı metotlarla zapt edilebilir olduğu fikirlerine ulaştığını hatırlatalım.¹³¹ Galenos'un bilhassa *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Tâbidir* risalesinde ortaya koyduğu determinist yapı, ahlaki bozuklukların doktorun reçete edeceği diyet ve ilaçlarla kısmen düzeltilebileceği yorumunu yapmaya imkân verir niteliktedir. Ancak bunun yanında önerdiği bazı metotlarla da, insanın akıl sahibi kısmının yardımıyla diğer kısmı kontrol etmeye çalışabileceği anlaşılır. Fakat bunun, tıpkı vahşi bir hayvanı zapt etmek gibi zorlu ve eforlu bir mücadele olduğunu anlamaktayız. Hatta Galenos bunu ortaya koyarken, -elbette mutedil bir akla imkân veren mizaca sahipse- ahlak öznesinin, akıl sahibi olmayan kısmı "tıpkı vahşi bir hayvana yapıldığı gibi bir gün onu evcilleştirip yumuşatabileceği" şeklinde ifade eder.¹³² Burada

¹²⁸ Câlînûs, "Muhtasar min kitâbi'l-ahlak", 28.

¹²⁹ Câlînûs, "Muhtasar min kitâbi'l-ahlak", 34.

¹³⁰ Ve öfkeyi akıl sahibi kısma destekçi kılınabilen durumlarda gadabi nefsi de buna dahil eder.

¹³¹ Câlînûs, "Muhtasar min kitâbi'l-ahlak", 35.

¹³² Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teshis ve Tedavisi*, 67.

insana verilen iktidar alanı hakikaten çok sınırlı, ahlak için çizilen ideal çok alt düzeydedir. - Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere- baktığı her eylemde erdemli davranışı buluveren Aristoteles'in *fronimos*'u veya Pythagorasçı Tanrıya benzeyen insanı (homoiôsis theô) bu teoride bulmak imkânsızdır.¹³³ Galenos'un odağı o kadar olumsuz bir insan tipolojisine dönüktür ki, ilaçlarla tedavi edilemeyip etrafına zararlı olanları öldürmeyi teklif edecek kadar ileri gider.¹³⁴

Galenos'un ahlaktaki negatif dili, ahlak bahsinin merkezine hep erdemsizlikleri koyar. Nitekim Galenos'un ahlaka dair risalelerinin hepsinde bunu açıkça görürüz. Galenos'un, *Ruhun Duygulanımları* ve *Ahlâk Üzerine*'de gündemine aldığı ahlaki olgular öfke, açgözlülük, paye edinme hırsı, üstün gelme düşkünlüğü, korkaklık, çirkinlik ve küçümsemedir. *Acıdan Sakınma Üzerine* ise bütünüyle üzüntü fenomenine odaklanmıştır. Görüldüğü üzere ahlak öznesi hep erdemsizliklere karşı savaşan insandır. Bu durumun şaşırtıcı etkilerinden biri olarak, Galenos'un bilinçli takipçilerinden biri olan Ebûbekir Zekeriyâ er-Râzî'nin de *et-Tıbbu'r-rûhânî*'sinin tamamen erdemsizlikler anlatısı üzere kurulu olmasını gösterebiliriz.¹³⁵ Halbuki Aristotelesçi çizgide eser kaleme alan diğer klasik dönem İslam ahlak düşünürleri daha ziyade erdemler ekseninde olup, bu erdemlerin aşırılık ve eksikliğinden meydana gelen erdemsizliklerden de tali şekilde söz eden bir anlatım benimsemişlerdir.¹³⁶

Galenos'un negatif dil üzere kurulu ahlak anlayışını, yine peira ve logos eksenli metoduna bağlayabiliriz. Çünkü Galenos, gözleme dayalı veriler kullanarak -Aristoteles'ten farklı şekilde- pathosu nötr değil negatif ve kendisine karşı mücadele edilecek bir şey olarak tanımlamış ve bu nedenle de ahlak bahsinde -yine Aristoteles'ten farklı olarak- olumsuz bir anlatıyı benimsemiş olabilir. Ayrıca şüphesiz ahlak hususunda gözleme en yakın olanlar erdemsizlikler, duygulanım/etkilenimler ve bunların yol açtığı gayriahlaki tavırlardır. Nitekim Galenos de metoduna uygun olarak her bir erdemsizliği ele alırken önce söz konusu erdemsizliğe dair gözlem ve duyuusal bilgilerini aktarır:

Gözlemlemek suretiyle açgözlülüğün (aplêstia) ne tür bir duygulanım olduğunu dikkatlice inceleyelim. Araştırmamızın başlangıcını, yeme içme konusundaki doyumsuzluğun incelenmesi oluşturacak. Gıda alımı konusunda gereğinden fazlasını elde etme davranışını insanlar açgözlülük olarak isimlendirirler. Mutedil beslenmenin [ne kadar] olduğuna ise besleyicilik bakımından sağladığına (khreia) göre hüküm verirler. Besleyicilik bakımından sağlanan ise, beden beslenmesi [dikkate alınarak ölçülür]. Yemek güzelce sindirildiyse bedeni besler; itidalli yendiye sindirilir. Ama çok miktarda yemeğin sindirilmeden kaldığını biliyoruz. Bu bir oldu mu da yemek zorunlu olarak yatarsız hale gelir. Ama

¹³³ *Ahlâk Üzerine*'nin ikinci makalesinde Tanrı'ya benzeme idealinden bahsedilse de Galenos'un bütün eserleri dikkate alındığında böyle bir idealin ahlak öznesinin yegane hedefi olarak tanımlandığını ve herkesin bu ideale yönelmesine dayanan bir ahlak felsefesi ortaya konduğunu söyleyemeyiz.

¹³⁴ İfade tam olarak şöyledir: "Hakikaten, üç illette [durumun] ilaçla düzelmesi kâbil değilse durumları kötü olanları öldürürüz: Bunlardan biri, hayatlarına devam ederken bize eziyet vermemeleri için [öldürmek]. İkincisi, onların suçlarına benzer suç işlediklerinde onları cezalandırmakla benzerlerini korkutmak için. Üçüncüsü de ilacı mümkün olmayan durumda kötü halde bozulmak durumunda olduğunda, ölüm onlar için kötülüklerine devam ederek yaşamı sürdürmekten daha iyi olduğundadır. [Bu kişilerde] nefsin tabiatlarından onlara kötülük olarak ilişkinler öyle bir sınırdadır ki, müsler onları terbiye etse bile, Sokrates'in veya Pythagoras'ın dediği gibi onları bırak, orada erdeme yönelme mümkün değildir. (Câlinüs, "Fî enne kuva'n-nefs tâbi'a li-mizâci'l-beden", 39-40). Bu pasajın, aktardığımız şekilde yorumunu onaylayan bir yazar olarak bk. Donini, "Psikoloji", 261-262.

¹³⁵ Râzî'nin ilgili eserindeki bölüm başlıkları şöyledir: *Aşk, Sevgi ve Haz Üzerine-Kendini Beğenmişlik Üzerine-Hasetlik Üzerine-Öfkeyi Yenme Üzerine- Yalandan Uzak Durmak Üzerine- Cimrilik Üzerine- Aşırı Düşünce ve İdealin Zararlarından Sakınma Üzerine- Üzüntüden Kurtulma Üzerine- Açgözlülük Üzerine- Sarhoşluk Üzerine- Cinsel İlişki Üzerine ...* (Ebû Bekir er-Râzî, "Ahlâkın İyileştirilmesi", *Felsefe Risaleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 82-84.)

¹³⁶ bk. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 363-398.

mide sindirilmemiş yemekleri öğütme ve her şeyi dışkılama sıkıntısı çekerse bu semptomu ishal denir, yemeğin yararı ortadan kalkar. Çünkü yemeği bağırsaklardan geçmesi amacıyla yemeyiz, beden her tarafına gönderilmesi amacıyla yeriz. Ama iyi sindirilmemiş yemek gönderilirse damarlarda sağlıksız salgılar ürer.¹³⁷

Bu pasaj hakikaten Galenos'un ahlaktaki metodu bakımından temsil edicidir. Geleneksel ahlak düşüncesi literatüründe açgözlülük konusunda ishalden bahseden başka bir kaynak bulmak imkânsızdır demek yanlış olmayacaktır. Hemen hiçbir ahlak filozofu, açgözlülüğün zararını gerekçelendirirken bağırsakları gerekçe olarak göstermez. Fakat Galenos'un buradaki referansları tesadüf değildir. Çünkü açgözlülük neticesi yenen gereksiz yiyecekler sağlıksız salgılar üretecektir ve mizacı bozacaktır. Bu da ahlakın bedenle ilişkisine dair başka bir kuvvetli argümandır ve Galenos bunu kaçırmak istemez. Dolayısıyla erdemsizliklerin anlatımında dahi peiraya atıf, Galenos'un genel metoduyla uyumlu olduğu kadar ahlaktaki bakış açısına da uygunluk göstermektedir. Peira bize açgözlü tüketimin bedendeki zararını gösteriyorsa, logos bunu diğer konulara teşmil edip buradan ahlaki bir ilke çıkarabilir. Nitekim Galenos'un açgözlülük bahsinin devamındaki açıklamaları buna muvafaktır.

Şu hâlde Galenos'un ahlakla mücadele için önerdiği metot nedir? Erdemsizlikleri peira ve logos cihetinden ortaya koyunca, onlarla mücadeleyi de yine önce duysal sonra da rasyonel perspektiften ortaya koyması beklenir ki Galenos tam da bunu yapar. Ahlaksızlığa karşı mücadelenin duysal veçhesi diyetdir. Pythagorasçı gelenekte de gördüğümüz diyet vurgusu, beden sevk ettiği erdemsizlikler için sağlam bir koruma ve erdemleri elde etmek için bir imkân sağlar:

Nefsin Ahlâkı Kitabı'nda izah ettiğim ve açıkladığım üzere yiyecek ve içecekler ve her gün yaptığımız şeylerle bedeni düzelttiğimiz¹³⁸ zaman, [işte] bu, tıpkı Pythagorasçıların, Platoncuların ve onlar dışında kudemâdan çok kişinin yaptığı anlatılan, nefsin erdemi elde etmesine yardım eden şeylerdendir.¹³⁹

Bedensel yapıda erdemsizliklerden kaçınmaya engel olan bir şey varsa diyetle korunduktan sonra, artık ahlakla mücadelenin duysal değil akılsal veçhesi olarak niteleyebileceğimiz önerileri zikredebiliriz. Bunlar, Pythagoras'ın *Altın Sözcükleri* (*Golden Verses-Carmen Aurem*) gibi ahlaki öğütleri en azından sabah akşam okuyup, hatta mümkünse ezberleyip zikretmektir.¹⁴⁰ Erdemsizliklere karşı dikkatli olmayı bir tür hatırlatma olan bu pratiğe ek olarak Galenos, erdemsiz insanların düştüğü kötü durumların gözlenmesini ve sıkça bu gözlemlerin hatırlanmasını da salık verir. Galenos bu bağlamda "pathosa yenik düşmüş" biri olarak sıkça andığı annesini,¹⁴¹ öfkeden gözü dönüp kölesini neredeyse öldüren,¹⁴² gözünü çıkaran,¹⁴³ anahtarı ısırp kapıları tekmeleyen¹⁴⁴ insanlara dair gözlemlerini örnek verir. Bu kişilerin ne kadar çirkin ve tiksindirici göründüğünü hatırlamanın etkili bir yöntem olduğunu vurgular. Burada önerdiği yöntemin yine gözleme dayanan bir yönü olması manidardır.

¹³⁷ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 84-85.

¹³⁸ Tam olarak kastedilen Yunanca metinden anlaşılmalıdır: "Bedenin mizacını düzelttiğimiz zaman". Yani burada açıkça, yeme içme ve egzersiz yoluyla beden mizacını düzelttiğimizde, bunun erdemlere yönelme konusunda da bir yardımcı olacağı ifade ediliyor. Galenos, "Hoti Tais Tou Sômatos Krasesin ai tês Psûkhês Dünameis Epontai", 32.

¹³⁹ Câlî'nüs, "Fî enne kuva'n-nefs tâbi'a li-mizâci'l-beden", 9.

¹⁴⁰ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 71.

¹⁴¹ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 80-81.

¹⁴² Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 60-61.

¹⁴³ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 60.

¹⁴⁴ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 58-59.

Erdemsizliklere düşmemek için kişisel olarak uygulanabilecek kendini zapt etme yollarına ilaveten Galenos, iyi bir dosttan veya erdemli herhangi bir yabancından da bu konuda harici bir yardım alınabileceğini vurgular. Buna göre kendisini düzeltmek isteyen kişi, seçtiği denetçiden kendisini bir süre gözlemlemesini ister. Belli bir süre gözleminden sonra kişi, denetçisiyle görüşülerek ahlaken yanlış düştüğü hususları kendisine sorar, onun tespitlerini dinler. Gözlemci ona hatasız olduğunu söylerse buna inanmamalı, gerekirse başka bir kişiden denetleme talep etmelidir. Neticede denetçinin tespitleri çerçevesinde kişi kendisini esir alan duygulanımlarını tespit edebilir ve düzeltme yolunda adımlar atabilir.¹⁴⁵ Galenos'un, kişinin düşmanlarının olumsuz ithamlarını da benzer bir şekilde ahlaki düzeltme için bir fırsat olarak görmeyi teklif ettiği eserinin de bulunduğu belirtilmiştir. Galenos'un önerdiği bu yöntemin, diğer antik dönem ahlak düşüncesi eserlerinde karşımıza çıkan bir metot olmadığını, İslam düşünürleri tarafından da Galenos'a atıfla anlatıldığını belirtmeliyiz.¹⁴⁶

Galenos'un deneysel metodunun ve buna bağlı geliştirdiği negatif dilin son örneği olarak ise kendisinin üzülmemeye idealine değinmekte fayda vardır. Üzüntü, ruhsal durumları gözlediğimizde en açık seçik karşımızda olan bir fenomen olması bakımından öne çıkmaktadır. Stoacı apatheia ideali bakımından da altı çizilen üzülmemeye ideali, Galenos tarafından da ahlak mücadelesinin bir parçası olarak görülmüştür. Nitekim Galenos'un, bizzat kendisi tarafından ahlak eseri olarak listelenen *Acıdan Sakınma Üzerine*, üzüntüden kurtulma için hususen kaleme alınmış bir eserdir. Galenos bu eserde yaşadığı talihsizlikleri ve üzücü hadiseleri sıralar. Bütün bunlara rağmen nasıl üzülmeyip metanetli kaldığını uzun uzun anlatır.¹⁴⁷ Kütüphanesini ve mühim birikimlerini muhtelif yangınlarda kaybetmiş biri olarak Galenos'un söyledikleri çarpıcıdır. Dolayısıyla verdiği bilgiler teorik bir argüman sunmaktan ziyade kendi tecrübesine dayandırılır.¹⁴⁸ Yine de muhtelif kaynaklar, bu risalede önerilen yöntemleri "duygu terapisi", "önleyici psikolojik tıp", "sıkıntı terapisi" gibi modern terapötik tekniklere benzeterek nitelerler.¹⁴⁹ *Ruhun Duygulanımları*'nda da yine gözleme vurgu yaparak, kendisini çok yönden örnek aldığı babasının, hiçbir kayba üzülmediğini gözlemlediğine değinir. Kendisinin de babasının tavsiyelerini sürekli hatırladığını, onurunu ve hayatta kalması için zorunlu olan asgari şeylerini kaybetmediği sürece yaşadığı kayıplar nedeniyle üzülmediğini şiddetle vurgular.¹⁵⁰

Galenos, üzüntü meselesinde deneyimi dikkate almaktan hiç vazgeçmez. Bu durum onu, Stoacı "her türlü acıya dayanma" idealinin gerçekçi olmadığı, duygulardan bütünüyle arınmanın imkânsız olduğu düşüncesine götürmüştür.¹⁵¹ Onun *Acıdan Sakınma Üzerine*'deki tavsiyeleri daha ziyade, "dört tarlan varsa üçü yandığında üzülmemelisin" şeklindedir. Bu ifadeleri, elinde neyi varsa kaybeden birinin üzülmesine hak verdiği şeklinde bir izlenim vermektedir.¹⁵² Üzülmemeye idealinin, mizacı müsait ve aklını eğitebilmiş kişilerin erişebildiği bir hedef olduğu düşünüldüğünde, Stoacı veya Epikürosçu üzülmemeye ideali gibi herkese hitap etmeyen, yine sınırlı kişi için imkân verilen bir ahlaki yetkinlik olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵³

¹⁴⁵ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 52-57.

¹⁴⁶ Kastedilen eser şudur: *Fî enne'l-ahyâre mine'n-nâs kad yentefî'üne bi a'dâihim (İyi İnsanların Düşmanlarından Faydalandıklarına Dair)*. Esere dair ayrıntılı bilgi için bk. Özturan, *Éthostan Ahlâka*, 38-39.

¹⁴⁷ Galen, "Avoiding Distress," 78-89.

¹⁴⁸ Kaufman, "Galenos on the Therapy of Distress and the Limits of Emotional Therapy", 290.

¹⁴⁹ Mihai, "Galenos of Pergamum on the Limits of Practical Philosophy", 127.

¹⁵⁰ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, 80, 82.

¹⁵¹ Mihai, "Galenos of Pergamum on the Limits of Practical Philosophy", 136.

¹⁵² Kaufman, "Galenos on the Therapy of Distress and the Limits of Emotional Therapy", 278.

¹⁵³ Kaufman, "Galenos on the Therapy of Distress and the Limits of Emotional Therapy", 285, 293-294.

Sonuç

Galenos'un peira ve logosa dayanan bilimsel metodunun, kendisinin ahlak araştırmasına tutarlı şekilde yansıtılıp yansıtılmadığını sorguladığımız bu makalede ilk olarak Galenos'un bilim metodunun genel bir tasvirini sunduk. Burada Galenos'un, döneminin doktor ve filozoflarına bir meydan okuma olarak ortaya koyduğu bilim metodunun, olgusal teyide müsait olan ve olmayan şeklinde şeyleri ikiye ayırmak, her iki gruptaki meselelerin de araştırılmasına, meselenin yapısına bağlı olarak deneyime veya idrake kendiliğinden apaçık olan fenomenlerden başlanması esasına bağlandığını gördük. Galenos, peira yani deney/tecrübe ile logos yani akıl yürütmenin birbiriyle paralel şekilde sürdürülmesi, imkân olan noktalarda deneysel teyit ile yola devam edilmesi şeklinde bir ampirik teyit metodu önermiştir. Galenos'un böylece, tıp araştırmasını da felsefi araştırmanın önemli bir noktası kılmaya çalıştığını, dolayısıyla doktor kimliğini filozof kadar prestijli bir noktaya taşıma gayreti içinde olduğunu görmüş olduk.

Galenos'un peira ve logosun dönüşümlü bir tatbikini öneren metodunun, kısa ve argümantatif yapısı zayıf olan ahlak risalelerinde uygulanıp uygulanmadığını sorgulayan ikinci temel kısımda ise öncelikle bu metodun ahlak araştırmasına genel olarak neler sunduğunu tartıştık. Burada Galenos'un, tıbbın bedene dair araştırmalarını göz ardı ettikleri için geleneksel ahlak felsefesini eleştirdiğini, ancak diğer yandan ahlakın bedensel tedaviyle düzeltilebilme imasını sunduğu için ahlak araştırmasını bir tür tıbbi araştırmaya indirgediğine dair suçlamalara maruz kaldığını ortaya koyduk. Ayrıca Galenos'un ahlakta önerdiği metodun, alt ilim olan fiziğin, en üst olan metafiziğe ilke veremediği Aristotelesçi bilimler hiyerarşisine uymadığının altını çizdik. Buna bağlı olarak Aristoteles'in ahlak araştırmasının tümel olarak insanın ve mutluluğunun ne olduğu bahsiyle başlarken, Galenos'un ahlak eğitimi almamış çocukların gözlemleriyle işe başladığına dikkat çektik. Buna ilaveten Galenos'un, sahip olduğu teleolojik evren anlayışı sebebiyle modern dönem ampirizminden de ayrıldığına işaret ettik.

Peira ve logos metoduyla ahlak alanında büyük bir faydanın sağlanabileceğini iddia eden Galenos'un, bu metodla ahlak meselelerini nasıl ele aldığına odaklandığımızda ise ilk olarak "herkesin aynı ahlaki tabiata sahip olduğu" şeklindeki iddiayı, basit gözlem ve buna dayalı akıl yürütme ile reddettiğini gösterdik. Ahlakın tamamen akılla ilişkili olup gayri ahlaki davranışların bütünüyle yargı hatalarından kaynaklandığı şeklindeki iddiaya yönelen Galenos yine, insana en yakın ve apaçık (tôn enargôs fainomenôn) duyuşal tecrübelerden faydalanmış, akıl sahibi olmayan çocuk ve hayvanların gösterdiği ahlaki nitelikteki davranışlara dair verilerin bu iddiayla uyumsuzluğunu göstermiştir. Ayrıca nefsin güçlerinin insan bedenindeki merkezlerine ilişkin tartışmayı, pek çok ameliyat ve diseksiyon tecrübesinin şهادetiyle karara bağlamış, nefsin merkezinin kalp değil beyin olduğunu bu deneysel verilere dayanarak iddia etmiştir. Bütün bu veriler neticesinde ahlakın, insanın akıl-dışı güçleri olan öfke ve arzu gücüyle bağlantılı olduğu önermesine ulaşmış, bu güçlerin insanda pathos adı verilen duygulanımlar yoluyla belli ahlaki eğilimler oluşturduğunu ifade etmiştir. Galenos yine bu noktada peiraya başvurarak, yiyip içtiklerimiz, aldığımız ilaçlar gibi pek çok unsurdan etkilenen bedensel mizacın, söz konusu eğilimler üzerinde belirleyici etkisinin olduğuna dair çok sayıda deneysel veriyi sıralamıştır. Bu deneysel veriler (peira), hem aklın hem de akıl-dışı güçlerin bedensel belirlenim altında olduğu şeklindeki akli önermeye (logos) ulaştırmıştır.

Galenos, bedensel belirlenime doğa (fūsis) diyerek, bazı insanlar için doğanın hem akli hem akli olmayan yetiler üzerindeki etkisinin önüne geçemeyeceğimizi itiraf eder. Kabul etmesi zor olsa da peiranın ulaştırdığı logos budur. Ancak Galenos'a göre akli yetisini geliştirip ilimlerle eğitmeye kabil olan insanlar, akli olmayan yetilerinin eğilimlerine karşı mücadele verme imkânına sahiptir.

Galenos'un burada yine bilimsel metodunun bir yansıması olarak, hamartêmatos yani hata kavramına vurgu yaptığını ve "argümanın apaçık ilkedden başlamaması", "kendini bilge sanmak" veya "bilge göstermek için hükümde acele etmek", "önceki bilimsel teorileri dikkate almamak" gibi saydığı hata sebeplerinin yine peira ve logosun doğru şekilde kullanılmasına dikkat edilmesi ekseninde belirlenmiş ilkeler olduğunu ortaya koyduk.

Son olarak, bilimsel metodunun bir yansıması olarak Galenos'un ahlaki yetkinleşme anlayışının bir mücadele anlatısına dönüştüğünü, bunun da negatif bir dil ürettiğini ileri sürdük. Duygulanım/etkilenimlere dair gözlemleri nedeniyle pathos kavramını Aristoteles gibi nötr değil de olumsuz olarak ortaya koyan Galenos için ahlaki yetkinleşme, Aristoteles'teki gibi erdemli eylemlerin sürekli yapılmasıyla pekişen bir karakter gelişimi veya maddeden uzaklaşarak yükselen bir Yeni-Platoncu tanrıya benzeyen insan ideali değil, bedenden kaynaklanan duygulanımlarını vahşi bir hayvanı zapt eder gibi kontrol altında tutmaya çalışan, mücadele içinde bir insanı resmeder. Galenos'un bu nedenle sürekli erdemsizlikleri konu edindiği, diyet, zikir, içsel gözlem veya harici gözlemci kullanmak gibi metotları tavsiye ettiğini ileri sürdük. Yine söz konusu negatif dilin bir yansıması olarak üzüntü fenomenine odaklandığını, burada da gözleme dayalı tespitler ve tecrübeye dayalı öğütlerle yetindiğini gösterdik.

Yukarıda saydığımız tespitler neticesinde sonuç olarak diyebiliriz ki Galenos, duyuşsal tecrübe ve aklın dönüşümlü şekilde kullanımına dayanan bilim metodunu ahlakta da tutarlı şekilde kullanmıştır. Bu tutarlı kullanım neticesinde ise gözlem verilerini ilk sıraya koyan, tıbbi inceleme ve tedavilerden faydalanmaya imkân veren, ahlaka dair basit gözlem ve fenomenleri yok saymadan, onlarla uyum içinde gelişmiş bir ahlak felsefesi önermiştir. Bir başka ifadeyle, döneminde bir tabip olarak insana dair hangi olgusal verilere sahipse, bu verilerin akıl yürütmeye dahil edildiği bir ahlak felsefesi ortaya koymuştur. Bu da kendisini kaçınılmaz olarak tıp disiplini ile sınırları fazlaca kesişen ve hatta bu sınırların kimi yerde bulanıklaştığı bir ahlak araştırmasına götürmüştür. Ayrıca ölüm sonrasına dair bahislere girmesine engel olan metodu, ortaya koyduğu ahlak düşüncesinin, ahlakî müeyyide tartışmaları bakımından cevapsız kalmasına yol açmıştır. Ahlakî bir mücadele anlatısına çeviren negatif ahlak dili de düşünüldüğünde Galenos, Platoncu-Yeni Platoncu, Aristotelesçi ve Stoacı geleneklerden pek çok noktada farklı bir ahlak düşüncesi ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Angkasa, Refika. *Galenos, Ebu Bekir er-Razi ve Farabi'de Psikoloji-Ahlak İlişkisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Aristoteles. *Ethica Nicomachea*. ed. F. Susemihl. Leipzig: Teubner, 1884.
- Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü: Tıp Terimleri Kılavuzu*. 2010. Erişim 6 Ağustos 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Câlinûs. "Fî enne kuva'n-nefs tâbi'a li-mizâci'l-beden." *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes: Galens Traktat Dass Die Krafte Der Seele Den Mischungen Des Körpers Folgen-In Arabischer Übersetzung: Makaletü Câlinûs*. ed. Hans Hinrich Biesterfeldt. 40/4 9-44. Wiesbaden, 1973.
- Câlinûs. "Fî enne kuva'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden." *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab*. ed. Abdurrahman Bedevî. 183-189. Beyrut: el-Müessesetü'l-arabiyyetü li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1981.
- Câlinûs. "Muhtasar min kitâbi'l-ahlak." *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab*. ed. Abdurrahman Bedevî. 190-211. Beyrut, 1981.
- Câlinûs. "Muhtasar min kitâbi'l-ahlak." *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, ed. Paul Kraus. 5/1/25-52. Kahire, 1937.
- Çeliker, Emre. "Galen'de Ahlakın Değişmesinin İmkânı." *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 11/2 (2021), 859-879. <http://dx.doi.org/10.18491/beytulhikme.1769>
- Das, Aileen R. *Galenos ve Platon'un Timaios'unun İslam Düşüncesindeki Alımlanışı*. çev. Merve Nur Yaman. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.
- Dirizis, Theodore J. "Medical Ethics in a Writing of Galen." *Acta med-hist Adriat* 6/2 (2008), 333-336.
- Donini, Pierluigi. "Psikoloji." çev. Nur Nirven. *Galenos Kitabı*. ed. R. J. Hankinson vd. 235-263. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Durling, Richard. "Method in Galen." *Dynamis* 15 (1995), 41-46.
- Ebû Bekir er-Râzî. "Ahlâkın İyileştirilmesi." çev. Mahmut Kaya. *Felsefe Risaleleri*. haz. Mahmut Kaya. 82-195. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Fârâbî. "Fî'r-redd alâ Câlinûs fimâ nâkız fihi Aristûtâlîs li-a'zâi'l-insân." *Resâil felsefiyye*. ed. Abdurrahman Bedevî. 38-42. Beyrut: Dârul'-endelûs, 1983.
- Galen. "Avoiding Distress." çev. Vivian Nutton. *Galen: Psychological Writings*. ed. P. N. Singer. 77-99. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Galen. "On the Doctrines of Hippocrates and Plato." ed. ve çev. Philip De Lacy. *Corpus Medicorum Graecorum: Galeni De placitis Hippocratis et Platonis*, 5 4,1,2. Berlin 1978-1984. http://galen.bbaw.de/epubl/online/cmg_05_04_01_02.php
- Galen. *On Prognosis (CMG 5 8, 1)*. ed. ve çev. Vivian Nutton. Berlin: Akademie-Verlag, 1979.
- Galen. *The Best Doctor is also a Philosopher*. çev. P. Singer. *Galen: Selected Works*. Oxford, 1997.
- Galenos. "Hoti Tais Tou Sômatos Krasesin ai tês Psûkhês Dünameis Epontai." *Galenı Scripta Minora*. ed. Ioannis Marquart vd. 2. 32-79. Lipsiae: Teubneri, 1884.
- Galenos. *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*. çev. Nur Nirven, haz. Hümevra Özturan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Hankinson, R. J. "Galen's Anatomy of the Soul". *Phronesis* 36/2 (1991), 197-233. <http://doi:10.1163/156852891321052787>
- Hankinson, R. J. "Bilgi Felsefesi." çev. Nur Nirven. *Galenos Kitabı*. ed. R. J. Hankinson vd. 203-234. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Hankinson, R. J. "İnsan ve Eseri." çev. Nur Nirven. *Galenos Kitabı*. ed. R. J. Hankinson vd. 21-58. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- İskenderiyeli Şârihler. "Galenos'un 'Küçük Tıp Sanatı Üzerine' Adlı Kitabına Derleme." çev. Özcan Akdağ-Ahmed Mderaty. *Kütübü Câlinûs Fi't-Tıb: Galenos'un Tıp Külliyyatı Derlemeleri*. 124-215. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023.
- İskenderiyeli Şârihler. "Galenos'un 'Tıp Ekolleri Üzerine' Adlı Kitabına Derleme." çev. Özcan Akdağ-Ahmed Mderaty. *Kütübü Câlinûs Fi't-Tıb: Galenos'un Tıp Külliyyatı Derlemeleri*. 68-123. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023.

- Jouanna, Jacques. "Does Galenos Have a Medical Programme for Intellectuals and the Faculties of Intellect?." *Galenos and the World of Knowledge*. ed. C. Gill, T. Whitmarsh, J. Wilkins. Cambridge: Cambridge University Press (2009), 190-205. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511770623.012>
- Kaufman, David H. "Galenos on the Therapy of Distress and the Limits of Emotional Therapy." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 47 (2014), 275-296.
- Kaufman, David. "Galenos on Non-Rational Motivation and the Freedom from Emotions: A Reading of Affections of the Soul." *Medical Understandings of Emotions in Antiquity*. ed. George Kazantzidis-Dimos Spatharas. 229-246. Berlin: De Gruyter, 2022.
- Klein-Franke, F. "The Arabic Version of Galen's Περί ἐθῶν." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1 (1979), 125-150.
- Kuşlu, Harun-Aydın, Metin. "Galenos Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri." *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki. 10-30. İstanbul: İlem Yayınları, 2016.
- Kutluer, İlhan. "Câlinûs." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/32-34. Ankara: TDV Yayınları. 1993.
- Liddell, Henry George-Scott, Robert. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Lloyd, G. E. R. "Galenos ve Çağdaşları." çev. Nur Nirven. *Galenos Kitabı*. ed. R. J. Hankinson vd. 59-75. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Mihai, Constantin-Ionut. "Galenos of Pergamum on the Limits of Practical Philosophy." *Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 14/1 (2022), 125-144.
- Özturan, Hümeyra. *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Râzî, Ebû Bekir Zekeriyâ. *Kitâbü's-şukûk alâ Câlinûs*. ed. Mehdî Muhakkık. Tahran: el-Ma'hedi'l-alemi li'l-fikri ve'l-hazreti'l-islamiyye, 1993.
- Rocca, Julius. "Anatomi". çev. Nur Nirven. *Galenos Kitabı*. ed. R. J. Hankinson vd. 301-323. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Sarton, George. *Galen of Pergamon*. Kansas: University of Kansas Press, 1954.
- Singer, Charles. "Galenos as a Modern." *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 42 (1949), 563-570.
- Singer, P. N. "Galen's Pathological Soul: Diagnosis and Therapy in Ethical and Medical Texts and Contexts." *Mental Illness in Ancient Medicine: From Celsus to Paul of Aegina*. ed. P. N. Singer. 381-420. Leiden: Brill, 2018.
- Singer, P. N. "Levels of Explanation in Galen." *The Classical Quarterly* 47/2 (1997), 525-542. <https://doi.org/10.1093/cq/47.2.525>
- Singer, P. N. "Galen". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 29.10.2024. <https://plato.stanford.edu/entries/galen/#Life>
- Tieleman, Teun. "Yöntembilim." çev. Nur Nirven. *Galenos Kitabı*. ed. R. J. Hankinson vd. 77-95. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsâli Olarak Galenos", *Erdem* 5/11 (1988), 501-524.
- Van Der Eijk, Philip. "Galenos on the Nature of Human Beings." *Bulletin of the Institute of Classical Studies - Supplement/114* (2014), 89-134.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Coğrafi Aidiyetin Hadis Yorumuna Etkisi:

Muzaffer Topluluk Hadisi Örneği

The Effect of Geographical Belonging on Hadith Interpretation:
The Example of Victorious Community Hadith

Fatma Büşra ÇOBAN

Arş. Gör | Res. Asst.

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Sciences, Hadith

Dr. Adayı | PhD Can.

İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

İstanbul University, Institute of Social Sciences

İstanbul, Türkiye

fatmabusra.coban@medeniyet.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0003-8462-7635>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 08.08.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 05.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Çoban, Fatma Büşra. "Coğrafi Aidiyetin Hadis Yorumuna Etkisi: Muzaffer Topluluk Hadisi Örneği". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 1170-1194.
<https://doi.org/10.14395/hid.1530268>

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanması sırasında yazar makale özetini İngilizce'ye çevirirken yararlanmak amacıyla DeepL'i kullanmıştır. Bu aracı kullandıktan sonra yazarlar içeriği gerektiği gibi gözden geçirip düzenlemiş ve yayının içeriğinin tüm sorumluluğunu üstlenmiştir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: During the preparation of this study, the authors used DeepL for the purpose of translating abstract of this article to English. After utilizing this tool, the authors reviewed and edited the content as necessary and assumed full responsibility for the content of the publication.

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

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

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

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

The Effect of Geographical Belonging on Hadith Interpretation: The Example of Victorious Community Hadith*

Abstract

The scholarly activities of an author cannot be evaluated independently from the social and human environment in which he lived. In commentary (sharh)/interpretation studies, which is the activity of understanding hadiths, it can be said that the interpreter's scientific method, his sect and the geography in which he lived, and the relationship he established with the political structure of his period had a significant effect on the way he interpreted the hadith. Although these factors affecting the interpretation of the hadith have been the subject of various studies, no research has been found on how the interpreter's sense of belonging to the geography where he lived, carried out his scholarly activities, or was under political patronage affected his interpretation of the hadith. However, this is an important issue that should be raised in the literature due to its effect on shaping the nature of interpretations.

This article analyses the hadith "A community from my ummah will continue to be victorious in the truth until the Day of Judgement" within the framework given above. Focusing on the debates about the geography of this community praised by the Prophet, the study examines the status of the hadith in the historical process and tries to determine what kind of effect the interpreter's sense of belonging to the geography where he lives, with which he is in contact for scholarly, political etc. reasons has on the interpretation.

In this study, not only the hadith commentary literature was used as a source, but also history, geography, the virtue of cities, and political texts were applied and analyzed in a wide range of literature. As a matter of fact, in addition to the interpretations in the commentary literature, references to the hadith of the victorious community are also seen in the correspondence between scholars and state rulers, in historical speeches in scholarly assemblies and religious movements, or in political texts written with the encouragement of statesmen. Such examples have enabled us to develop a broader understanding of the process of interpretation of the hadith.

The hadith, which we refer to as the "hadith of the victorious community" throughout the study, has many reports (riwāyas) and some scholars have accepted it in the category of mutawatir. Firstly, the verses of the hadith, which have prepared the ground for geographical discussions, and which indicate the region in which the community praised by the Prophet will be located, have been analyzed. Damascus and Bayt al-Maqdis are the two regions explicitly mentioned in the reports (riwāyas) of the hadith. Based on this, the scholars from Damascus interpreted the community as the people of Damascus and the scholars from Jerusalem as the people of Jerusalem. The expression "people of the gharb" in the narration of Muslim's *Sahih* played an important role in the diversification of interpretations regarding the geography of the community. The commentators debated at length what was meant by "the people of the land of the garb" and were largely convinced that this expression meant "the west of the earth". However, this situation brought up a new debate about the boundaries of "the land of the west" and which cities/regions would be included in the scope of this expression. According to the commentators, the geographies to the west of Hijaz, the place where the Prophet said the hadith, are considered to be "gharb". From this point of view, the Damascenes considered Damascus, which they regarded as the beginning of the West, as the region where the victorious community would be found. At the same time, the Egyptian commentators claimed that the victorious community would be the Egyptians since Egypt was also considered to be on the gharb line. The scholars of al-Andalus and Maghrib, who said that the word "gharb" means "Maghrib", identified the community with their own geography. The desire of the commentators to praise their own geographies with the Prophet's language sometimes led to forced interpretations, so much so that in the following period, Istanbul was also counted among the "people of the gharb" even though it was geographically not possible.

As a result of the research, it is understood that the Prophet said the hadith in question to inform that there would be a community that would be in the truth until the Day of Judgement and would struggle for the truth, and in our opinion, he did not aim to identify this community with geography and to praise the Muslims in a single region. However, commentators from different regions identified the community mentioned in the hadith

* This article is an improved version of the presentation titled "Who is the Victorious Community on the Truth?" that I presented at the panel titled "Rereading Hadith Commentaries III-Hadith and Commentary" (20.05.2023, Istanbul: Fatih Sahn-ı Semân Education and Research Centre). I would like to thank Assoc. Prof. Mustafa Macit Karagözoğlu, from whose knowledge of hadith commentary literature I benefited during the 'Classical Hadith Interpretation' workshop, for his encouragement in the writing of the article and his valuable contributions by reading my work. I am grateful to Prof. Halit Özkan and Prof. Nurullah Ardic for reading the article and making important suggestions and criticisms, and to Prof. Özgür Kavak for his help in determining the use of hadith in Ottoman sources.

with their own geographies due to their sense of belonging. This shows that the sense of belonging of the commentators to their own geographies greatly influenced their interpretation of hadith.

Keywords: Hadith, Hadith of the Victorious Community, Commentary Tradition, Interpretation, Factors Affecting Interpretation, Geographical Belonging.

Coğrafi Aidiyetin Hadis Yorumuna Etkisi:

Muzaffer Topluluk Hadisi Örneği**

Öz

Bir müellifin ilmî faaliyetleri, içinde yaşadığı sosyal ve beşerî çevreden bağımsız değerlendirilemez. Hadisleri anlama faaliyeti olan şerh/yorum çalışmalarında da yorumcunun ilmî metodunun, mezhebinin ve içinde yaşadığı coğrafya ile dönemdeki siyasi yapıyla kurduğu ilişkinin hadisi yorumlama biçimine önemli ölçüde etki ettiği söylenebilir. Hadisin yorumuna etki eden bu faktörler çeşitli araştırmalara konu olsa da yorumcunun yaşadığı, ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü veya siyasi sebeplerle ilişki içerisinde olduğu coğrafyaya hissettiği aidiyet duygusunun hadis yorumunu nasıl etkilediğine dair herhangi bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Ancak bu konu, yorumların mahiyetini şekillendirmedeki etkisi nedeniyle literatürde gündeme getirilmesi gereken önemli bir konudur.

Bu makale, “Ümmetimden bir topluluk kıyamete kadar hak üzere muzaffer olmaya devam edecektir.” hadisini yukarıda verilen çerçevede incelemektedir. Hz. Peygamber’in övgüyle bahsettiği bu topluluğun hangi coğrafyadan olduğuna dair tartışmalara odaklanan çalışma, hadisin tarihsel süreç içerisindeki durumunu incelemekte ve yorumcunun yaşadığı, ilmî, siyasi vb. sebeplerle ilişki içerisinde olduğu coğrafyaya duyduğu aidiyet hissini hadisin yorumunda ne tür bir etkisinin olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır. Araştırmada kaynak olarak yalnızca hadis şerh literatürü ile yetinilmemiş, hadise dair yorumlar tarih, coğrafya, şehirlerin fazileti ve siyasetname türü eserlere de başvurularak geniş bir literatür içerisinde incelenmiştir. Bu inceleme neticesinde, âlimler ve devlet yöneticileri arasındaki mektuplaşmalarda, ilmî meclisler ve dinî hareketlerdeki tarihî konuşmalarda yahut devlet adamlarının teşvikleriyle yazılan siyasi metinlerde de muzaffer topluluk hadisine atıflar yapıldığı görülmüştür. Hadisin tarihî olaylar içerisinde nasıl kullanıldığına ve siyasi hareketlerde nasıl referans gösterildiğine dair zengin bir malzeme sunan ve bizatihi bir yorum faaliyeti olan bu örnekler, hadisin yorumlanma süreci hakkında daha geniş bir anlayış geliştirmeye imkân sağlamıştır.

Çalışma boyunca “muzaffer topluluk hadisi” olarak andığımız hadisin çok sayıda rivayeti olup bazı âlimler hadisi mütevatir kabul etmişlerdir. Bütün rivayetlerin makale sınırları içerisinde incelenmesi mümkün olmadığından, öncelikle hadisin coğrafya tartışmalarına zemin hazırlayan ve Hz. Peygamber’in övgüyle bahsettiği bu topluluğun hangi bölgede olacağına dair bilgi içeren tarikleri incelenmiştir. Şam ve Beytülmakdis, hadisin rivayetlerinde açıkça zikredilen iki bölgedir. Bu sebeple Şamlı âlimler muzaffer topluluğu Şam halkı olarak yorumlarken Kudüslü âlimler ise muzaffer topluluğun Kudüslüler olduğunu söylemişlerdir. Müslim’in *e-Müsnedü’s-sahih*’indeki rivayette ise Hz. Peygamber topluluğun “garb ehli” olduğunu söylemiştir ki bu ifade topluluğun coğrafyasına dair yorumların çeşitlenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Yorumcular “garb” ifadesi ile ne kastedildiğini etraflıca tartışmışlar ve büyük oranda bu ifade ile “yeryüzünün batısının” kastedildiğine kanaat getirmişlerdir. Fakat bu durum “garb”ın sınırlarına dair yeni bir tartışmayı gündeme getirmiş ve hangi şehirlerin/bölgelerin bu ifadenin kapsamına gireceği üzerinde farklı fikirler ileri sürülmüştür. Yorumculara göre Hz. Peygamber’in hadisi söylediği yer olan Hicaz’ın batısında kalan coğrafyalar “garb” kabul edilmektedir. Buradan hareketle Şamlılar, batının başlangıcı olarak gördükleri Şam’ı muzaffer topluluğun bulunacağı bölge olarak kabul ederken Mısırlı yorumcular, Mısır’ın da “garb” hattından sayılması sebebiyle muzaffer topluluğun Mısırlılar olduğunu iddia etmişlerdir. “Garb” kelimesinin “Mağrib” anlamına geldiğini söyleyen Endülüs ve Mağrib uleması ise topluluğu kendi coğrafyalarıyla özdeşleştirmişlerdir. Yorumcuların kendi coğrafyalarını Hz. Peygamber’in diliyle övme arzusu kimi zaman zorlama yorumlara sebep olmuş, öyle ki coğrafi olarak pek mümkün olmasa da İstanbul’un da “garb ehli”nden sayıldığı olmuştur.

Yapılan araştırma neticesinde, Hz. Peygamber’in söz konusu hadisi, kıyamete kadar hak üzere olacak ve i’lâ-yi kelimetullah için mücadele edecek bir topluluğun var olacağını ve tarihin hiçbir döneminin bu topluluktan hâlf olmayacağını haber vermek amacıyla söylediği ve kanaatimizce söz konusu topluluğu bir coğrafya ile özdeşleştirme ve tek bir bölgedeki Müslümanları övme amacı gütmeyeceği anlaşılmaktadır. Ne var ki farklı

** Bu makale, “Hadis Şerhlerini Yeniden Okumak III: Hadis ve Yorum” üst başlıklı panelde (İstanbul: Fatih Sahn-ı Semân Eğitim ve Araştırma Merkezi, 20. 05. 2023) sunduğum “Hak Üzere Olan Muzaffer Topluluk Kimdir?” başlıklı tebliğin geliştirilmiş halidir. “Klasik Hadis Yorumculuğu” atölyesi süresince hadis şerh literatürü konusundaki bilgi birikiminden istifade ettiğim Doç. Dr. Mustafa Macit Karagözoğlu’na, makalenin yazımı konusundaki teşvikleri ve çalışmamı okuyarak sunduğu kıymetli katkılardan dolayı teşekkür ederim. Makaleyi okuyarak önemli teklif ve tenkitlerde bulunan Prof. Dr. Halit Özkan’a ve Prof. Dr. Nurullah Ardic’a, hadisin Osmanlı kaynaklarındaki kullanımının tespitindeki yardımlarından dolayı Prof. Dr. Özgür Kavak’a müteşekkirim.

bölgelerden yorumcular hadiste bahsedilen topluluğu duydukları aidiyet hissi sebebiyle kendi coğrafyalarıyla özdeşleştirmişlerdir. Bu durum yorumcuların yaşadığı, ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü veya siyasi olarak himayesi altında bulunduğu coğrafyaya duydukları aidiyet duygusunun onların hadis yorumuna büyük ölçüde etki ettiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muzaffer Topluluk Hadisi, Şerh Literatürü, Yorum, Yoruma Etki Eden Unsurlar, Coğrafi Aidiyet.

Giriş

İslâm ilim tarihinde önemli bir yeri olan hadis şerh literatürüne dair araştırmalar son dönemlerde ivme kazanmış ve bu alanda yeni birçok çalışma ortaya konmuştur. Bunların bir kısmı farklı hadis şerhlerini telif ortamı ve amacı, temel karakteristikleri, şekil ve muhteva özellikleri gibi açılardan mukayeseli olarak inceleyerek literatüre bütüncül bir bakış açısı kazandırmayı hedeflerken¹ bazıları ise bir şerhi kendi bütünlüğü içerisinde müstakil olarak incelemektedir.² Eser merkezli yapılan bu çalışmaların yanı sıra İslâm ilim geleneğindeki hadis yorum faaliyetini tek bir hadis üzerinden detaylı şekilde incelemeyi hedefleyen araştırmalar da yapılmaktadır. Hadisi merkeze alarak yapılan bu araştırmalar, bir hadisin yorumunun Hz. Peygamber'den modern döneme kadar geçirdiği süreçleri, yorumlar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ile yoruma etki eden faktörleri de dikkate alarak ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Nitekim şerh literatürü ile sınırlı kalmayıp hadisin farklı disiplinlerdeki yorumlarını da inceleme konusu yapan bu çalışmalar, hadis yorum faaliyetine daha geniş bir perspektiften bakma imkânı sunmaktadır.

Youshaa Patel'in "Kim bir kavme benzerse, o da onlardandır." hadisinin yorumlarını incelediği, "Whoever Imitates People Becomes One of Them": A Hadith and its Interpreters" adlı makalesi bu çalışmalardan biridir. Patell bu incelemesinde, hadisteki taklit ifadesinin erken dönemde nötr bir anlam ifade ederken tarihî süreç içerisinde nasıl olumsuz bir anlam kazandığını ortaya koymaktadır. Erken dönemdeki yorumculara göre hadis, taklidin grup aidiyetini ve sosyal kimliği şekillendirmedeki rolüne işaret etmekte ve insanların birlikte ne kadar çok zaman geçirirse o kadar birbirine benzeyeceğini ifade etmektedir. Sonraki dönem yorumcuları ise yaşanan sosyal ve politik değişimlerin etkisiyle hadise olumsuz bir anlam yüklemiş ve hadisi, Müslümanları gayrimüslimlerden özellikle de Yahudi ve Hıristiyanlardan farklı olmaları yönünde uyaran polemik içerikli bir öğüt olarak yorumlamışlardır.³

Patell, "Blessed are the Strangers (ghuraba)": An Apocalyptic Hadith on the Virtues of Loneliness, Sadness, and Exile" adlı kitap bölümünde ise "İslâm şüphesiz garip olarak başladı ve günün birinde garip hale dönecektir. Ne mutlu o gariplere!" hadisini incelemektedir. Patell, etimolojik tahlilleri ve erken dönem eserlerindeki kullanımlarından hareketle "gariplik" kavramının yalnızlık, dışlanmışlık, keder ve üzüntü ile eşdeğer olumsuz bir anlam ifade ederken 4./10. yüzyıldan itibaren Müslüman âlimler tarafından olumlanarak garip olmanın nasıl bir değer haline getirildiğini ortaya koymaktadır. İslâm hukuku, kelam, tasavvuf ve tarih alanlarındaki

¹ Joel Blecher, *Said the Prophet of God: Hadith Commentary across a Millennium* (Oakland: University of California Press, 2017); Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği: Doğu Gelişimi ve Dönüşümü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020); Mustafa Macit Karagözoğlu (ed.), *Hadis Şerh Literatürü I* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020); Mustafa Macit Karagözoğlu (ed.), *Hadis Şerh Literatürü II* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022); Joel Blecher-Stefanie Brinkmann (ed.), *Hadith Commentary: Continuity and Change* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023).

² Vardit Tokatly, "The A 'lām al-hadīth of al-Khaṭṭābī: A Commentary on al-Bukhārī's Saḥīḥ or a Polemical Treatise?", *Studia Islamica* 92 (2001), 53-91.

³ Youshaa Patel, "Whoever Imitates a People Becomes One of Them: A Hadith and Its Interpreters", *Islamic Law and Society* 25/4 (2018), 359-426. Şule Yüksel Uysal'ın "Men Teşebbehe Bi Kavmin' Hadisini Küresel Giyim Kültürü Açısından Yeniden Okumak" adlı makalesi ile Mirza Tokpınar'ın "Men teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhum' Hadisi Üzerine Bir İnceleme" adlı makalesi de aynı hadis üzerine yapılmış benzer çalışmalardır; bk. Şule Yüksel Uysal, "Men Teşebbehe Bi Kavmin' Hadisini Küresel Giyim Kültürü Açısından Yeniden Okumak", *Turkish Studies* 11/7 (2016), 293-314; Mirza Tokpınar, "Men teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhum' Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/2 (2005), 85-109.

âlimlerin hadise dair yorumlarından verdiği örneklerle yazar, onların farklı ilmî disiplinlerin merceğinden bakmalarının bir sonucu olarak hadise farklı yorumlar getirdiklerini ve her bir grubun kendisini hadiste bahsedilen “garipler” olarak nitelediğini ortaya koymaktadır.⁴

Halit Özkan’ın Hz. Peygamber’in mantarla ilgili rivayetlerinin ilk nesillerden günümüze kadar nasıl yorumlandığını ve bazı geleneksel inançların ve kabüllerin hadislerin değerlendirilmesine nasıl etki ettiğini incelediği “Rivayet, Anlam ve Yorum: Mantar Hadisinin Serencâmı” adlı makalesi ile Mutaz al-Khatib’in “Kalbine danış, nefesine danış.” ile “İyilik güzel ahlakıdır. Kötülük ise vicdanını rahatsız eden ve başkalarının bilmesini istemediğin şeydir.” hadislerini farklı literatürdeki yorumları üzerinden araştırdığı ve ahlakî yargının kaynağı olarak benlik/vicdan kavramını tartıştığı “Consult Your Heart: The Self as a Source of Moral Judgment” adlı makalesi de bu konudaki benzer çalışmalardır.⁵

İlgili çalışmalarda, bir yorumcunun hadisleri yorumlama biçimine etki eden unsurlar farklı açılardan incelenmiş olsa da coğrafi aidiyetin hadis yorumuna etkisiyle ilgili tespit edebildiğimiz kadarıyla herhangi bir araştırma bulunmamaktadır. Söz gelimi, İslâm dünyasının doğusu kabul edilen Meşrik bölgesinden bir yorumcu ile batı bölgesi olarak adlandırılan Mağrib bölgesindeki bir yorumcunun hadisleri yorumlama biçimi arasında bir fark var mıdır? Örneğin; Şamlı Nevevî ile Endülüslü Kurtubî’nin bir hadis hakkındaki yorumları birbirinden farklılık arz etmekte midir ve bu farklılıkta coğrafi aidiyetin etkisi ne kadardır?⁶

Bu makale, yukarıdaki sorulardan hareketle coğrafi aidiyetin hadis yorumunu nasıl etkilediğini örnek bir hadis üzerinden ele almaktadır. Çalışma boyunca “muzaffer topluluk hadisi” olarak anacağımız bu hadis mealen, “Ümmetinden bir topluluk kıyamete kadar hak üzere muzaffer olmaya devam edecektir. Onlara muhalefet edenler ve destek olmayanlar kendilerine zarar veremeyecek, nihâyet Allah’ın emri (kıyamet) onlar bu haldeyken gelecektir.” şeklindedir. Hadis on altı farklı sahâbî tarafından rivayet edilmiş olup kimi âlimlere göre mütevâtir sayılmaktadır.⁷ Hadisin sahâbe döneminde başlayan yorumlanma süreci tasnif dönemi eserlerinde belirli bâb başlıkları altına yerleştirilmesi suretiyle devam etmiş, ardından şerh literatürünün önemli örneklerini veren Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Ebû’l-Abbâs el-Kurtubî (ö. 656/1258), Nevevî (ö. 676/1277), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi Meşrik’ten Mağrib’e İslâm coğrafyasının farklı bölgelerindeki şârihler tarafından yorumlanmıştır. Hadis, 12./18. yüzyılda İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350) yorumları üzerinden Vehhâbiliğin gündemine girmiş, akımın kurucusu kabul edilen Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) ve öğrencileri tarafından dinî akidelerini temellendirmek üzere kullanılan hadislerden olmuştur.⁸ 19. yüzyılın

⁴ Youshaa Patel, “‘Blessed are the strangers (ghurabâ)’: An Apocalyptic Hadith on the Virtues of Loneliness, Sadness, and Exile”, *Hadith Commentary: Continuity and Change*, ed. Joel Blecher-Stefanie Brinkmann (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023), 79-111.

⁵ Halit Özkan, “Rivayet, Anlam ve Yorum: Mantar Hadisinin Serencâmı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 48 (2022), 1-45; Mutaz al-Khatib, “Consult Your Heart: The Self as a Source of Moral Judgment”, *Hadith and Ethics through the Lens of Interdisciplinarity*, ed. Mutaz al-Khatib (Leiden: Brill, 2022), 268-305.

⁶ Ahmet Er tarafından “VII/XIII. Asırda Hadis Şerhciliği: el-Minhâc ile el-Müfhim Özelinde Şerhcilik Açısından Şâfiî ve Mâlikî Bakışlarının Karşılaştırılması” adıyla hazırlanan ve devam etmekte olan doktora tezi, iki şârihin eserini mukayeseli olarak incelese de çalışmanın odak noktası mezhep faktörünün yoruma olan etkisidir.

⁷ Ebû’l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Ezhârü’l-mütenâsire fi’l-ahbâri’l-mütevâtire*, thk. Kemâl el-Hüt (Beirut: Dârü’l-Fikr, 1416/1996), 140; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca’fer el-Kettânî, *Nazmü’l-mütenâsir mine’l-hadîsi’l-mütevâtir*, thk. Şeref Hicâzî (Mısır: Dârü’l-Kütübî’s-Selefiyye, ts.), 141.

⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye eserinde Şîa’nın kabirler üzerine türbe inşa etme vb. uygulamalarını eleştirmekte ve bu mekânların küfür mekânı olup yıkılması gerektiğine işaret etmektedir. Bu uygulamalarıyla Şiileri şirke düşmekle itham eden İbn Kayyim, döneminde sünnetlerin bid’at, bid’atların ise sünnet olarak görüldüğünü söyler. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in haber verdiği göre Muhammedî bir topluluk (kıyamete kadar) hakkı hâkim kılmaya, şirk ve bid’at ehliyle mücadele etmeye devam

sonlarında ise çağdaş İslâm düşüncesinin öncülerinden Reşîd Rızâ (ö. 1935) bazı yazılarında ıslahatçı fikirlerini desteklemek üzere bu hadise yer vermiştir.⁹ Modern dönemde de yorumlanmaya devam eden hadis, İhvân-ı Müslimîn Teşkilâtı'nın ideologlarından kabul edilen Saîd Havvâ (ö. 1989) gibi son dönem İslâmî hareketlerin önemli isimleri tarafından yorumlanarak başta Suriye ve Filistin olmak üzere işgale maruz kalan İslâm ülkelerindeki siyasi-dinî hareketler için bir motivasyon kaynağı olmuştur.¹⁰

Hadisin erken dönemden günümüze kadar mazhar olduğu bu büyük ilgideki temel sebebin, ihtiva ettiği meselelerin tefsir, hadis, fıkıh usûlü, akaid, mezhepler tarihi ve çağdaş İslâm düşüncesi gibi pek çok farklı ilmî disipline söz söyleme hakkı veren yapısı olduğu söylenebilir. Nitekim hadiste sözü edilen ve sitayişle bahsedilen topluluğun kim olduğu tartışılırken Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Buhârî (ö. 256/870) başta olmak üzere ehl-i hadîsin, dönemin ehl-i re'ÿ ehl-i hadîs tartışmalarının da etkisiyle bu topluluğun kendileri olduğuna yönelik yorumları¹¹ ve bunun neticesinde hadisin, hadis usûlü eserlerinde ehl-i hadîsin fazileti bölümlerinde yer alması¹²; fıkıh usulcülerinin ise bu topluluğun kıyamete kadar varlığı sürececek olan âlimler olduğunu söyleyerek hadisi fıkıh usûlü literatüründe icmânın delilleri arasında zikretmeleri bu hususa işaret etmektedir.¹³

Hadis bir diğer yönüyle akaid, dinler ve mezhepler tarihi ilimlerini ilgilendirmektedir. Hadisin bazı rivayetlerinde yer alan "O topluluğun sonuncusu mesîh deccâl ile savaşıacaktır." ifadesi akaid kitaplarında bu grubun deccâl ile savaşacak ve nüzûlünden sonra Hz. İsa'ya imamlık yapacak grup olduğu şeklinde yorumlanmış ve hadis nüzûl-i İsa ve mehdi tartışmalarında gündeme gelmiştir.¹⁴ Benzer şekilde hadisin başta Şehristânî'nin (ö. 548/1153) meşhur eseri olmak üzere mezhepler tarihi eserlerinde de "yetmiş üç fırka" rivayetlerinin beraberinde zikredilerek sözü edilen topluluğun fırka-i nâciye olan ehl-i sünnet ve'l-cemâat grubunu oluşturan Müslümanlar olarak yorumlandığı görülmektedir.¹⁵

edecektir; bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâi ed-Dımaşkî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Za'dü'l-meâd fi hedyi'l-hayri'l-ibâd*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Abdülkâdir el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 2/443; Ulemâu Necdî'l-A'lâm, *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım el-Âsimî en-Necdî (Riyad: Dârü'l-Hicâz-Dârü's-Süme'î, 1417/1996), 1/88, 1/300.

⁹ Reşîd Rızâ, Hindistan, Mısır, Suriye ve Hicaz'da yürütülen ıslah hareketlerinden bahseder ve dinî tecdidin Hz. Peygamber'in, ümmeti içerisinde hiçbir zaman eksik olmayacağını müjdelediği ve bugün söz konusu ülkelere dağılmış olan bu toplulukların birbirleriyle tanışması ve yardımlaşmasıyla mümkün olacağını söyler; bk. Muhammed Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr* (Kahire: Matbaatü'l-Menâr, 1315/1897), 22/135-136.

¹⁰ Saîd Havvâ'ya göre bu hadisler Şam'da hakkın hâkim olmaya devam edeceğine işaret etmektedir. Nitekim Allah Şam'ı, bu ümmet içerisindeki hayrın miktarının kendisiyle ölçülebileceği bir mizan kılmıştır. Ona göre kendi zamanında Filistin, Ürdün, Lübnan ve Suriye'nin hali üzerine tefekkür eden bir kimse durumun ne kadar kötü olduğunu anlar. Bu da Şam'daki hayır ehli kimselerin daha fazla çaba sarf etmelerini gerekli kılar ki onların Şam'da gerçekleştirdikleri cihadın bütün yüzünde yansımaları olacaktır; bk. Saîd Havvâ, *el-Esâs fi's-sünne ve fikhuhâ* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1416/1995), 3/1227.

¹¹ Ahmed b. Hanbel muzaffer topluluk hadisini zikrettiikten sonra "Bunlar ashâb-ı hadîsten başka kim olabilir, bilmem ki!" demiştir. Buhârî ise *Sahîh*'inde hadise "Kitâbü'l-İtisâm bi'l-kitâb ve's-sünne" bölümünde "Resulullah'ın "Ümmetinden bir topluluk hak üzere savaşmaya devam edecektir, onlar ilim ehlidir." bâb başlığı altında, topluluğun ilim ehli olduğuna dair yorumunu bâb başlığına taşıyarak yer vermiştir; bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Kahire: Dârü't-Te'sîl, 1433/2012); Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. Amr Abdülmün'im Selîm (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1417/1996), 62.

¹² Ebû Muhammed b. Hallâd Hasan b. Abdurrahmân er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Ebî Hemmâm Muhammed b. Alî es-Savma'î el-Beydânî (Medine: en-Nâsirü'l-Mütemeyyiz, 1438/2017), 149; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1397/1977), 2.

¹³ Ebu Bekr Ahmed b. Alî er-Râzi el-Cessâs, *Usûlü'l-Cessâs el-müsemmâ el-füsûl fi'l-usûl*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 2/113; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 1/100.

¹⁴ Yûsuf b. Yahyâ b. Alî b. Abdülazîz el-Makdisî, *Akdü'd-dürer fi ahbâri'l-müntazir ve hüve'l-mehdî aleyhi's-selâm* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1410/1989), 187-188.

¹⁵ Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992), 5.

Topluluğun kim olduğuna dair tartışmaların yanı sıra şerhlerde gündeme getirilen bir diğer husus muzaffer topluluk hadisinin diğer hadislerle arasındaki görünürdeki çelişkidir. Şârihler “Kıyamet ancak insanların şerhleri üzerine kopacaktır.” hadisi ile “Yeryüzünde Allah Allah denildiği müddetçe kıyamet kopmaz.” hadisinin muzaffer topluluk hadisi ile çeliştiği iddialarını gündeme getirmiş ve ilk bakışta var olduğu düşünülen bu ihtilafı gidermeye çalışarak hadislerin birbiriyle çelişmediğini ortaya koymuşlardır.¹⁶

Muzaffer topluluğun hangi coğrafyadan olduğu meselesi ise yorumların bir diğer odak noktasıdır. Hadisin bazı rivayetlerinde topluluğun coğrafyasına dair yer alan ilave bilgilerden hareketle yorumcular bu topluluğun, Şam, Beytülmakdis, Mısır, Mağrib ve Endülüs'te olabileceği ihtimalleri üzerinde durmuşlardır.

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle hadise dair yorumların şu üç temel soru etrafında döndüğünü söylemek mümkündür:

- Hadiste bahsedilen topluluk kimdir?
- Hadiste bahsedilen topluluk hangi coğrafyadandır?
- Muzaffer topluluk hadisi ile benzer konudaki hadisler arasında ihtilaf var mıdır?

Hadisin bu üç soru etrafında gelişen ve farklı ilmî disiplinlerde yer bulan yorumlarının her biri incelenmeye değer müstakil bir araştırma konusu olmayı hak etmekle birlikte bir makalenin kapsamını aşacağından bu çalışmada diğer meseleler dışarıda bırakılarak hadiste sözü edilen topluluğun hangi coğrafyadan olduğu tartışmasına odaklanılacak ve yorumcunun yaşadığı, ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü veya siyasi sebeplerle ilişki içerisinde olduğu coğrafyaya duyduğu aidiyet hissinin hadisin yorumunu nasıl etkilediği incelenecektir.

Öncelikle hadisin çok sayıdaki rivayeti arasından coğrafya tartışmalarına zemin hazırlayan tariklerine yer verilecek, ardından coğrafyaya dair yorumlar birkaç kategori halinde incelenecektir. İlk olarak hadisin musannef türü eserlerde hangi bölümlerde ve bâb başlıkları altında yer aldığı incelenecek, ardından şerh literatüründeki yorumlara değinilecektir. Muhtevasının “şehirlerin fazileti” türündeki eserlerde zikredilmeye elverişli olması sebebiyle hadisin bu literatürde nasıl yer bulduğu ve yorumlandığı incelendikten sonra hadisin tarih, coğrafya ve siyâsetnâme türü eserlerdeki kullanımlarına yer verilecektir. Son olarak yaşanan işgallerin ardından İslâm dünyasındaki direniş hareketlerinde hadise yapılan atıflara mercek tutulacak, böylece hadisin en güncel yorumları ortaya konacaktır. Yorumlar tematik olarak sınıflandırılacağından makalenin bütününde sıkı bir kronoloji takip edilmeyecek olsa da başlıklar içerisinde tarihsel sıralama mümkün olduğunca gözetilecektir.

1. Coğrafya Bilgisinin Yer Aldığı Rivayetler

Muzaffer topluluk hadisinin bazı metin farklılıklarıyla birlikte çok sayıda rivayeti bulunmaktadır. Hadisin kaynaklarda en çok yer alan ve ana metin olarak adlandırabileceğimiz rivayeti şu şekildedir:

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr ve tafsîlü's-sâbit an Resûlillahi mine'l-ahbâr*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.), 2/827-834; Ebû'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdülmelik İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 10/358-359; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Sahîhi Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1414/1994), 2/234-235.

“Ümmetimden bir topluluk hak üzere muzaffer olmaya devam edecektir. Onlara destek olmayanlar kendilerine zarar veremeyecek, nihâyet Allah’ın emri (kıyamet) onlar bu haldeyken gelecektir.”¹⁷

Hadisin ana metni yukarıda zikredilen kısa rivayet olmakla birlikte bazı tariklerde lafız farklılıklarının yanı sıra diğer tariklerde yer almayan ilave bilgiler bulunmaktadır. Söz konusu değişiklikler hadisin yorumuna doğrudan etki etmesi sebebiyle önem taşımaktadır. Bununla birlikte makalenin odak noktasını oluşturması açısından burada yalnızca topluluğun coğrafyasına dair ilave bilgi içeren rivayetlere yer verilecektir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

- “Ümmetimden garb/Mağrib ehli kıyamet kopuncaya kadar hak üzere muzaffer olmaya devam edecektir.”¹⁸
- “Şam ehli bozulunca sizde hayır yoktur. Ümmetimden bir topluluk kıyamet kopuncaya kadar muzaffer olmaya devam edecek, onlara destek olmayanlar onlara zarar veremeyecektir.” Muhammed b. İsmâîl (el-Buhârî) şöyle söylemiştir: “Ali b. Medînî ‘Onlar ashâb-ı hadîstir.’ dedi.”¹⁹
- “Ümmetimden bir topluluk Allah’ın buyruğunu yerine getirmeye devam edecektir. Onlara destek olmayan ve karşı olanlar, asla onlara zarar veremeyecekler, Allah’ın emri (kıyamet) gelinceye kadar onlar bu hâl üzere olacaklardır.” Umeyr’in Mâlik b. Yuhâmir’den rivâyet ettiğine göre Muâz b. Cebel şöyle dedi: “Onlar Şam’da ikamet edecekler.” Muâviye şöyle dedi: “Bu Mâlik b. Yuhâmir, Muâz’ı ‘Onlar Şam’da olacaklar.’ derken işittiğini söylüyor.”²⁰
- “Ümmetimden bir topluluk daima hak üzere olacak ve düşmanlarına kesin bir şekilde üstün gelecektir. Allah’ın emri gelinceye dek şiddetli geçim sıkıntısına düşmeleri durumu hariç muhalefet edenlerin muhalefeti onlara zarar veremeyecektir.” “Yâ Resulallah!

¹⁷ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhi Müslim* (Kahire: Dârü't-Te'sil, 1435/2014), “İmâret”, 1971.

¹⁸ Müslim, “İmâret”, 1978. Hadisin Müslim’de geçen bu rivayetinde “أهل الغرب” lafzı yer almaktadır. Bununla birlikte bazı müellifler hadisle ilgili yorumlarını yaparken rivayetdeki lafzın “أهل المغرب” şeklinde olduğunu söyleyerek topluluğu Mağrib ehline yormuşlar, kaynak olarak da Müslim’in Sahîh’ini göstermişlerdir. Örneğin Kurtubî, Bakî b. Mahled’in *Müsned*’inde hadisi bu lafızla rivayet ettiğini söylemektedir. Bakî b. Mahled’in eseri günümüze ulaşmadığından bu bilgiyi teyit etmek mümkün değildir. Bununla birlikte bu karışıklığın nüsha farklılığından kaynaklandığı düşünülebilir. Nitekim Müslim’in nüshalarından birinde (Köprülü nüshası: ك) bu ifade “أهل المغرب” şeklinde geçmektedir. Diğer bir ihtimal ise Kâdî İyâz’ın “Mağrib” ifadesi hadiste mana ile geçmektedir.” sözünü işaret ettiği üzere hadisin mana ile rivayet edilmesidir; bk. Müslim, “İmâret”, 1978, 5 nolu dipnot; Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi'l-hukûki'l-Mustafâ* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1409/1988), 1/338.

¹⁹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebir el-Câmiü's-Sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1416/1996), “Ebvâbü'l-fiten”, 27 (No. 2192).

²⁰ Buhârî, “Menâkib”, 26 (No. 3633). Buhârî’nin rivayet ettiği bu bilgi, hadisin sahabe döneminde nasıl anlaşıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Sahâbî Mâlik b. Yuhâmir’in, topluluğun Şamlılar olduğuna dair Muâz b. Cebel’den rivayetle aktardığı ve Muâviye tarafından da destek gören bu yorum, dönemin siyâsî çekişmelerinin izlerini taşımaktadır. Nitekim bu rivayetin farklı kaynaklarda yer alan, olayın nasıl gerçekleştiğini anlatan hikâyesi bu kanaatimizi güçlendirmektedir. Rivayetlere göre bu olay Muâviye’nin Şam’da, minberde hutbe îrad ettiği sırada gerçekleşmiştir. Muâviye, hutbe esnasında muzaffer topluluk hadisini naklettikten sonra Mâlik b. Yuhâmir ayağa kalkmış ve sesini yükselterek Muâz b. Cebel’in bu topluluğun Şamlılar olduğunu söylediğini haber vermiştir. Bunun üzerine Muaviye muhtemelen kendi görüşüne destek bulmanın verdiği sevinç ile “İşte bakın, Muâz b. Cebel’in ‘Onlar Şam ehlidir’ dediğini Mâlik kendisi söylüyor!” diyerek bu bilginin kendisinden teyit edilebileceğine işaret etmiştir. Muâviye’nin bu konuşmayı hangi tarihte yaptığını tespit etmek tam olarak mümkün değilse de Şam’daki hutbeleri incelendiğinde onun bu konuşmayı Şam’da, Siffin Savaşı’ndan önce Hz. Ali’ye karşı savaşmakta tereddüt gösteren Şam halkını savaşa teşvik etme amacıyla yaptığı konuşmalardan birinde yapmış olması muhtemeldir; bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 28/128; Ebû Yûsuf Ya’kûb b. Süfyân b. Cüvvân el-Fârisî el-Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târih*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410), 2/297; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretü hutabî'l-Arab fi usûri'l-arabiyyeti'z-zâhire* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1352/1933), 1/338-339, 1/365. Muzaffer topluluğun Şam’da olacağına dair rivayetleri hadis ve siyaset açısından ele alan bir çalışma için bk. Abdullah Taha İmamoglu, *Hadis ve Siyaset: Müslim’in İmare Bölümünde Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015), 405-441.

Onlar nerede olacaklar?” dediler. Hz. Peygamber de ”Onlar, Beytülmakdis'te ve Beytülmakdis'in etrafında olacaklar.” buyurdu.²¹

Rivayetlere sıhhat durumu açısından bakıldığında *Sahîhayn*'da yer alan ilk iki rivayetin sahîh olduğu ve haklarında herhangi bir ihtilafın olmadığı görülür. Tirmizî'de geçen üçüncü rivayet için Tirmizî hasen-sahîh hükmünü verirken²² Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde geçen son rivayet ise isnadındaki Amr b. Abdullâh el-Hadramî'nin (ö. ?) meçhul olması sebebiyle zayıf sayılmıştır.²³ Bununla birlikte makalede rivayetlerin sıhhat durumuna bakılmaksızın hadisin yorumcular tarafından nasıl yorumlandığıyla ilgilenilecektir.

2. Hadisin Musannef Eserlerdeki Yeri

Hadisin nasıl anlaşıldığına dair ilk başvuracağımız kaynaklar şüphesiz musannef türü eserlerdir. Zira hadislerin ortak özellikleri veya yakınlıklarına göre “kitab” ve “bâb başlığı” adı altında kategoriler ve alt kategoriler halinde sınıflandırılması bizatihi bir yorum faaliyeti olup musanniflerin hadisleri nasıl anladıklarını ve okuyucuların nasıl anlamalarını istediklerini göstermekte ve bu özelliği ile hadislerin erken yorumlarından birini oluşturmaktadır.²⁴ Öyle ki, tarihsel eleştiri yöntemlerinden “kanon” ve “redaksiyon” eleştirisini kullanarak Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'indeki iki bölümü tasnif biçimi açısından incelemeye tabi tutan çalışmasında Burge, “derleme eleştirisi” adıyla yeni bir eleştiri yöntemi teklif etmekte ve hadislerin nasıl sınıflandırıldığına yanı sıra onların diziliş tertibinin de müellifin hadisleri nasıl yorumladığını anlamak için üzerinde durulması gereken bir husus olduğunu söylemektedir.²⁵

Muzaffer topluluk hadisinin yer aldığı en erken musannef türü eser Saîd b. Mansûr'un (ö. 227/842) *es-Sünen*'idir. O, hadise “Cihad” bölümünde ve “Cihadın Devamlı Olacağını Söyleyen Kimse” bâbı altında yer vermiştir. Müellifin bu bâb altında yer alan “Öyle bir zaman gelecek ki insanlar ‘Cihad bitti.’ diyecektir.” hadisinden hareketle cihadın hiçbir surette bitmeyeceğini ifade etmek üzere böyle bir bâb başlığı tercih ettiği ve bu başlık altında cihadın sürekliliğine delil olan hadisleri sıraladığı görülmektedir. Muzaffer topluluk hadisi de bu hadisler arasında yer bulmuştur.²⁶

Hadisin yer aldığı diğer bir eser Dârimî'nin (ö. 255/869) *es-Sünen*'idir. Hadise “Cihad” bölümünde “Bu Ümmetten Bir Topluluk Hak Üzere Savaşmaya Devam Edecektir.” bâb başlığı altında yer veren Dârimî, burada hadisin iki farklı rivayetine yer vermiştir. Dârimî'nin bâb başlığında savaşma ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Onun bu ifadeyle hadisteki topluluğu cihat eden Müslüman topluluk olarak yorumladığı anlaşılmaktadır.²⁷

Kütüb-i Sitte müelliflerinin muzaffer topluluk hadisini tasnif biçimi birbirinden farklılık arz etmektedir. Buhârî bir hadisi, içerdiği konular sebebiyle farklı bölümlerde verme özelliğine uygun olarak muzaffer topluluk hadisini üç ayrı yerde zikretmiştir. “İtisam” bölümünde hadise “Hz. Peygamber'in Ümmetinden Bir Topluluk Hak Üzere Muzaffer Olmaya Devam Edecektir Sözü”

²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/356.

²² Tirmizî, “Ebvâbü'l-Fiten”, 27 (No. 2192).

²³ Müsned'in muhakkikleri hadiste geçen “Onlar Beytülmakdis'te ve Beytülmakdis'in etrafındadırlar.” ifadesinin sahîh olmadığını belirtmişlerdir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/657.

²⁴ Patel, “Whoever Imitates a People Becomes One of Them: A Hadith and Its Interpreters”, 377; Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü I*, 23.

²⁵ S. R. Burge, “Reading between the Lines: The Compilation of Hadîth and the Authorial Voice”, *Arabica* 58/3-4 (2011), 166-177.

²⁶ Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansûr*, thk. Habiburrahmân el-A'zamî (Hindistan: ed-Dârü's-Selefiyye, 1403/1982), 2/177-180.

²⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî, *Müsnedü'd-Dârimî* (Riyad: Dârü'l-Mugni, 1412/2000), “Cihad” (No. 2476-2477).

bâbında, başlığın sonunda “Onlar ilim ehlidir.” yorumunu ilave ederek yer vermektedir.²⁸ “Menâkib” bölümünde ise isimsiz bir bâbda hadisin, topluluğun Şam bölgesinde olacağına dair Muâz b. Cebel’in yorumunu içeren Muâviye rivayetini zikretmiştir. Buhârî’nin hadisi zikrettiği üçüncü bölüm ise “Tevhid” bölümüdür. “Allah Teâlâ’nın “Biz bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman sözümüz ancak ‘Ol’ dememizden ibarettir. O da derhal oluverir” sözü” adlı bâb başlığı altında hadise ayetle ilişkilendirilerek yer verdiği görülmektedir.²⁹

Muzaffer topluluk hadisine Müslim (ö. 261/875) *el-Müsnedü’s-sahih*’inde, “İman” ve “İmâret” bölümlerinde olmak üzere iki kez yer vermiştir. İman bölümünde Hz. İsa’nın nüzülü konusunda hadise işaret ederken, “İmâret” bölümünde ise hadisi cihat bağlamında zikretmiştir.³⁰ Bir konudaki hadisleri peş peşe vermeyi tercih eden Müslim’in, muzaffer topluluk hadisinin sekiz farklı rivayetine yer verdiği bu bölümde ilk yedi rivayette “ümmetimden bir topluluk” şeklinde yer alan ifade son rivayette “garb ehli” şeklinde yer almaktadır ki *Kütüb-i Sitte* içerisinde yalnızca Müslim’de geçen bu ifade ilerleyen dönemde şârihlerin yorumlarının merkezinde yer alacak kadar önemli bir tartışma konusu olmuştur.

İbn Mâce’nin (ö. 273/887) *es-Sünen*’inde muzaffer topluluk hadisi, “Ebvâbü’s-Sünne” ve “Ebvâbü’l-Fiten” bölümlerinde Resûlullah’ın sünnetine ittibâ ve İslâm toplumu arasında çıkacak fitneler hakkındaki rivayetler arasında yer almıştır.³¹ Ebû Dâvûd ise hadisi “Cihad” bölümünde “Cihadın Devamlılığı” bâb başlığında, “Fitneler” bölümünde ise “Fitneler ve Belirtileri” bâb başlığı altında olmak üzere iki kez zikretmiştir.³² Ebû Dâvûd’un bu tasnifinden onun muzaffer topluluğu kıyamete yakın Müslümanlar arasında çıkacak fitneler sırasında bu fitnelere uzak olacak ve Allah’ın dini için savaşacak bir topluluk olarak yorumladığı anlaşılmaktadır. Fakat topluluğun hangi coğrafyada olacağına dair açık bir işaret bulunmamaktadır. Ne var ki onun hadisi yerleştirdiği “Cihadın Devamlılığı” bâbından bir önceki bâbın “Şam’da Yerleşmenin Önemi” olması dikkat çekicidir. Ebû Dâvûd bu bâb başlığı altında Şam’ın fitne döneminde Müslümanlar için güvenli bölge olacağına dair rivayetleri sıralamaktadır. Muzaffer topluluk hadisinin bu rivayetlerin hemen ardından zikredilmesi Ebû Dâvûd’un söz konusu topluluğu Şam halkı olarak yorumladığı ihtimalini akla getirmektedir. Burge’nin diziliş tertibinin hadislerin yorumunda bir anlam ifade edeceği iddiası dikkate alındığında böyle bir çıkarım yapmak mümkün görünmektedir.

Tirmizî’nin (ö. 279/892) *el-Câmi’* inde ise hadisi “Fitneler” bölümünde “Sapkın İmamlar Hakkında Gelenler” bâbında ve yine aynı bölümde “Şam Hakkında Gelenler” bâbında kendisine yer bulmuştur. Tirmizî’nin Şam hakkındaki bâbda zikrettiği rivayet ise yukarıda tam metnine yer verilen başında “Şam ehli bozulursa sizde hayır yoktur.” cümlesinin yer aldığı rivayettir.³³

Kütüb-i Sitte sonrası eserlerde de hadise cihadın devamlılığına veya Şam’ın faziletine işaret eden bölümlerde yer verildiği ya da söz konusu topluluğun ilim/hadis ehliyle ilişkilendirilmeye devam ettiği görülmektedir. Fesevî (ö. 277/890) *el-Ma’rife ve’t-Târih* adlı eserinde Tirmizî gibi muzaffer topluluk hadisine Şam’ın faziletine dair zikrettiği hadisler arasında yer verirken,³⁴ İbnü’l-Cârûd’un

²⁸ Buhârî, *İ’tisâm*, 10 (No. 7307).

²⁹ Buhârî, “Menâkib”, 26 (No. 3633); Buhârî, “Tevhid”, 29 (No. 7455).

³⁰ Müslim, “İmân”, 145; Müslim, “İmâret”, 1971-1978.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Dımaşk: Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Ebvâbü’s-sünne”, 1 (No. 6-10), “Ebvâbü’l-fiten”, 9 (No. 3952).

³² Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Cihad”, 4 (No. 2484); Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1 (No. 4252).

³³ Tirmizî, “Fiten”, 27 (No. 2192), 51 (No. 2229).

³⁴ Fesevî, *Kitâbü’l-ma’rife*, 2/297-298.

(ö. 307/919-20) *el-Müntekâ'sı* ve Ebû Avâne'nin (ö. 316/929) *el-Müstahrec*'inde hadis "cihadın devamlılığı" başlıklarında yer almıştır. İbn Hibban (ö. 354/965) ise *et-Tekâsım ve'l-envâ'* adlı eserinde hadisi "Ashâb-ı Hadîsin Kıyamete Kadar Muzaffer Olacağına İspatı" bâbı altında zikretmiştir.³⁵

Tasnifteki yerine dair verdiğimiz bilgilerden hareketle hadiste bahsedilen topluluğun erken dönemde "cihat ehli" veya "ilim/hadis ehli" olarak yorumlandığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte her iki yorumun yoğunluğuna bakıldığında, söz konusu topluluğun büyük oranda cihat eden Müslüman topluluk olup kıyamete kadar Hz. Peygamber'in ümmetinden bir grubun bu görevi yerine getirmeye devam edeceği şeklinde yorumlandığı görülmektedir. Hadiste geçen topluluğun ilim/hadis ehli olarak yorumlanması ise dönemin ehl-i rey ehl-i hadîs tartışmasının hadisin yorumuna etkisi olarak değerlendirilebilir.

Musannef türü eserlerde topluluğun coğrafyasıyla ilgili ise sadece Şam bölgesi anılmıştır. Bu durum, hadisin bazı rivayetlerinde Şam'a işaret eden açık lafızların bulunmasından kaynaklanmıştır. Bu lafızlardan hareketle Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Fesevî gibi âlimler hadisi Şam'ın fazileti hakkında gündeme getirirler de musannef türü eserlerin tamamı göz önüne alındığında bu yorumların azınlıkta olduğu görülmektedir. Bu bilgilerden yola çıkarak hadisteki topluluğun coğrafyasına dair yorumların erken dönemde gündeme gelmekle birlikte yorumların/tartışmaların merkezinde yer alacak kadar önemli bir mesele haline gelmediğini söylemek mümkündür. Sonraki dönem yorumlarında yer alan Beytûlmağdis, Mısır, Mağrib ve Endülüs gibi bölgelerin bu dönemde henüz gündemde olmadığı anlaşılmaktadır.

3. Muzaffer Topluluk Hangi Coğrafyadan?

Hadisin şerh kitaplarındaki yorumlarına bakıldığında coğrafya tartışmalarının bu eserlerde yoğun bir şekilde yer aldığı görülür. Coğrafya bilgisinin yer aldığı rivayetlerden hareketle şârihler bu topluluğun Şam, Beytûlmağdis, Mısır, Mağrib ve Endülüs gibi farklı coğrafyalardan olma ihtimali üzerinde durmuşlardır. Yukarıda zikredildiği üzere Şam ve Beytûlmağdis ifadeleri rivayetlerde açıkça zikredilmekle birlikte garb/Mağrib ehli ifadesi ile kastedilenin ne olduğu açık olmayıp bu konu hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Öyle ki hadis şerhlerinde bu meselenin özel olarak tartışıldığı ve bazı şerhlerde bu ifadenin hadisin yorumunda merkezî bir konumda yer aldığı görülmektedir. Aşağıda, Mağrib, Endülüs, Mısır ve Şam olmak üzere her biri farklı coğrafyalardan seçilen şârihlerin hadisi nasıl yorumladıklarına değinilecektir.

Şârihler arasında coğrafya meselesini ilk gündeme getiren kişi tespit edebildiğimiz kadarıyla Mağribli müellif Kâdî İyâz'dır. O, öncelikle hadisin farklı rivayetlerini zikretmiş, ardından "أهل الغرب" ifadesinin geçtiği rivayete değindikten sonra yorumunu bu rivayet üzerinden yapmıştır. Kâdî İyâz hadiste geçen bu ifade hakkında Ali b. Medîni'nin (ö. 234/848-849) "Onlar Araplardır. 'Garb' büyük kova anlamındadır ve bu kovayı kullanmalarıyla tanınan Araplar, bu özellikleri sebebiyle 'garb ehli' olarak adlandırılmıştır." sözünü aktarmıştır. Ardından hadisi zahirine göre yorumlayanlar bulunduğunu ve onların bu ifade ile yeryüzünün batısının kastedildiğini söylediklerini zikretmiştir. Kâdî İyâz, hadiste geçen grubun sırasıyla Şamlılar, Beytûlmağdis ve çevresindekiler, Şam ve çevresindekiler olarak yorumlandığını söyledikten sonra "Garb ehli ile maksadın güç ve kuvvet ehli olduğu da söylenmiştir. Her şeyin garbı onun keskin/güçlü

³⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Alî b. el-Cârûd en-Nisâbü'rî İbnü'l-Cârûd, *Kitâbü'l-Müntekâ*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî (Kahire: Dârü't-Takvâ, 1428/2007), 379; Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyîni Ebû Avâne, *Müstahrecü Ebû Avâne*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimaşkî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1419/1998), 4/505-508; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsım ve'l-envâ'*, thk. Mehmet Ali Sönmez-Halis Aydemir (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1433/2012), 1/553.

tarafıdır.” diyerek bu grubun güçlü ve kuvvetli savaşçılar olarak da yorumlandığına işaret etmiştir.³⁶ Kâdî İyâz, ilgili yorumları aktarmakla birlikte söz konusu grubun hangi coğrafyadan olduğuna dair kendisi bir kanaat belirtmediği gibi onun zikrettiği yorumlardan hangisini tercih ettiğine dair bir işaret de bulunmamaktadır. Bununla birlikte o, diğer bir eseri *eş-Şifâ*’da daha önce aktardığı bölgelere ek olarak bu topluluğun Mağrib halkı olarak yorumlandığını da ifade etmekte fakat Mağrib anlamının hadiste lafzen değil mana ile yer aldığını söylemektedir.³⁷ Kâdî İyâz’ın aktardığı bu bilgi ile Endülüslü hadis âlimi Ebû Ali el-Gassânî’nin (ö. 498/1105) muzaffer topluluk hadisine dair müstakil bir cüz/risale kaleme aldığı bilgisi birlikte okunduğunda hadisin “garb/Mağrib ehli” ifadesi sebebiyle bölgede önemli bir gündem oluşturduğu düşünülebilir.³⁸

Endülüslü şârih Kurtubî ise topluluğun coğrafyasına dair daha önce yapılan yorumlara işaret ettikten sonra hadisin içerisinde “أهل المغرب” ifadesinin geçtiği rivayetleri zikretmiş ve Bakî b. Mahled’in (ö. 276/889) *el-Müsned*’inde hadise bu lafız ile yer verdiğini söylemiştir. Kurtubî, bu rivayetten hareketle topluluğun Araplar veya ilim/hadis ehli şeklinde yorumlanmasının yanlış olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

“Hadisin bu rivayetleri, daha önce zikredilen yorumların bâtil olduğuna ve topluluk ile kastedilenin yeryüzündeki Mağrib halkı olduğuna delil teşkil etmektedir. Fakat Mağrib, başlangıcı Hz. Peygamber’in şehri Medine’ye nispetle Şam, sonu da Mağrib-i Aksâ’nın sonu olmak üzere bu iki sınır arasında kalan yerdir. Bu bölgenin tamamına Mağrib denilmektedir. Peki Resulullah Mağrib ile bu bölgenin tamamını mı yoksa başlangıcını mı kastetmiştir? Bunların her ikisi de ihtimal dahilindedir. Muâz b. Cebel başka bir hadiste ‘Onlar Şam halkıdır.’ demiştir. Taberî de bu hadisi ‘Onlar Beytûlmakdis’tedir.’ ifadesiyle rivayet etmiştir.”

Kurtubî bu yorumu ile her ne kadar Mağrib ifadesinin kapsamını geniş tutsa da son aktardığı bilgi onun bu coğrafyanın Mağrib-i Aksâ olduğu kanaatinde olduğunu ihsas ettirir niteliktedir: “Ebû Bekir et-Turtûşî (ö. 520/1126) Mağrib-i Aksâ’ya gönderdiği bir mektupta bu hadisi zikrettikten sonra şöyle söylemiştir: “Resulullah bu hadisle sizi mi yoksa sünnete ve cemaate sıkı bağlılıkları, bid’atlerden uzak oluşları ve selef-i sâlihînin yolunu takip etmeleri sebebiyle Mağrib halkının tamamını mı kastetmiştir? Allah daha iyi bilir.”³⁹

Nevevî’nin hadiste bahsedilen topluluğu özel bir grup veya özel bir bölgeye hasretmekten kaçındığı görülmektedir. “Bu grubun Müslümanların farklı grupları arasında dağılmış olması mümkündür. Onlar arasında savaşçılar, fakihler, muhaddisler, zâhidler, emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker görevini yerine getirenler ve buna benzer hayırlı amellerle uğraşan kimseler vardır. Bütün bu Müslümanların (bir beldede) bir araya toplanmaları şart olmayıp yeryüzünün farklı bölgelerinde bulunmaları mümkündür.” diyen Nevevî, bu yorumu ile Müslümanların tamamını grubun içerisine dahil ederek şârihler arasında en kuşatıcı yorumu yapmış görünmektedir.⁴⁰

İbn Hacer’in yorumu ise daha önce söylenenleri uzlaştırıcı niteliktedir. O, Kâdî İyâz’dan yaptığı nakille daha önceki yorumları sıraladıktan sonra şu eklemeye bulunmaktadır: “Bu haberlerin arasını cemetmek mümkündür. ‘أهل المغرب’ ifadesi ile kastedilen Beytûlmakdis’teki bir topluluktur

³⁶ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Şerhu Sahîh-i Müslim li'l-Kâdî İyâz İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidü Müslim*, thk. Yahyâ İsmâîl (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1419/1998), 6/348.

³⁷ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/338.

³⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî İbn Hayr, *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Beşşâr Avvâd (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2009), 249.

³⁹ Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min telhisi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû vd. (Beyrut: Dârü İbn Kesîr-Dârü'l-Kelîmü't-Tayyib, 1417/1996), 1/763-764.

⁴⁰ Nevevî, *Sahîhi Müslim*, 2/97-98.

ki onlar-Kudüs'ün Şam bölgesinde olması sebebiyle- Şamlı olup kova ile sulama yapan ve düşmana karşı kuvvet ve gayretle cihat eden kimselerdir.”⁴¹

Süyûtî ise Müslim şerhinde “أهل الغرب” ifadesinin geçtiği rivayet üzerinde durmuş ve topluluğu Mısır halkı olarak yorumlamıştır: “Mağrib ifadesi ile Mısır'ın kastedilmiş olma ihtimali uzak değildir. Çünkü Mısır da ittifakla garb hattından sayılmaktadır. Taberânî (ö. 360/971) ve Hâkim (ö. 405/1014), Amr b. Hamık'tan (ö. 51/671) rivayetle Resûlullah'ın şu sözünü nakletmiştir. 'Bir fitne olacak ve bu fitneden en uzak olacak kişiler garb ehli olacaktır.' İbnü'l Hamık şöyle söylemiştir: 'Bu yüzden size, Mısır'a geldim.' Muhammed b. er-Rebi' el-Cîzî (ö. ?) de bunu Mısır'a gelen sahâbîlerin müsnedinde nakletmiş ve şu ilavede bulunmuştur: 'Siz garb ehlisiniz.' Süyûtî bu bilgileri aktardıktan sonra muzaffer topluluğun bölgesini Mısır olarak yorumlamasının sebeplerini sıralar. Ona göre Mısır, fitnelerden uzak olması, hilafetin, ilmî ve dinî hayatın merkezi olması, rihle yapanların durağı konumunda yer alması gibi özellikleri sayesinde hadiste bahsedilen topluluğun coğrafyası olmayı hak etmektedir.⁴²

Yukarıda zikrettiğimiz yorumlar, coğrafya aidiyetinin hadis yorumuna etkisi açısından okunduğunda ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: Şârihlerin bir kısmı yaşadığı coğrafyaya duydukları aidiyet sebebiyle söz konusu topluluğu kendi coğrafyalarıyla ilişkilendirmişlerdir. Endülüslü Kurtubî'nin bu topluluğu Mağrib/Endülüs halkı, Mısırlı Süyûtî'nin de Mısır halkı olarak yorumlaması bunun bir göstergesidir. Öte yandan bazı şârihlerin ise hadisi yorumlarken kendi coğrafyalarından bağımsız değerlendirmede buldukları görülmektedir. Nitekim Mısırlı İbn Hacer'in topluluğu Süyûtî gibi Mısır'a özdeşleştirilmesi, Şamlı Nevevî'nin de -Şam'a yormasına kolaylıkla imkân sağlayan rivayetlerden hareketle- Şam halkı olarak yorumlaması beklenebilecekken durumun böyle olmaması, coğrafya aidiyetinin şârihlerin hadis yorumunda mutlak bir belirleyiciliğinin olmadığını göstermektedir.

4. Şehir Fazileti Bağlamında Muzaffer Topluluk

Hadisteki topluluğun coğrafyasına dair şerh kitaplarındaki yorumların yanı sıra bazı âlimlerin telif ettikleri eserlerde hadisi şehir faziletine dair bölümlerde zikretmek suretiyle dolaylı yoldan yorumladıkları görülmektedir. Bir kısım âlim muzaffer topluluk hadisine tarih, coğrafya ve bölgesel tabakât eserlerinin giriş kısmında söz konusu bölgenin fazileti bağlamında yer verirken bazıları ise müstakil olarak telif ettikleri şehirlerin fazileti eserlerinde hadisi bâb başlıklarına taşıyarak yorumlamışlardır.

Bu konuya dair en erken örnek Mağribli Ebü'l-Arab'ın (ö. 333/945) Mâlikî fakihleri ve hadis âlimlerinin hâl tercümelerine dair telif ettiği *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye* adlı eseridir. O, eserinin giriş bölümünde “İfrîkiyye'nin Fazileti Hakkında Gelen Rivayetler” bâbı altında Hz. Peygamber'in Kuzey Afrika'nın faziletine dair pek çok hadisini zikretmiş, söz konusu muzaffer topluluk hadisine de bu bölümde yer vermiştir. Ebü'l-Arab'ın hadisin “أهل الغرب” yerine “أهل المغرب” lafzının yer aldığı rivayetini eserine alması da onun bu ifadeyi Mağrib halkı olarak yorumladığına açıkça işaret etmesi bakımından önemlidir.⁴³

Ebü'l-Arab gibi Mağrib bölgesindeki birçok âlimin hadisi eserlerinde Mağrib'in fazileti bağlamında zikretme geleneğini sürdürdükleri görülmektedir. Sıkıllıyeli Ebû Bekir Abdullah b.

⁴¹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 13/295.

⁴² Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dîbâc alâ Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*, thk. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1416/1996), 4/513-514.

⁴³ Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî Ebü'l-Arab, *Tabakâtü ulemâ-i İfrîkiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Lübnânî, ts.), 10-11.

Ebû Abdullah (ö. 474/1081) *Riyâzü'n-nüfûs* adlı eserinde “İfrikiyye ve Münestîr’in Fazileti Hakkında Gelen Rivayetler” başlığı altında hadise yer verirken⁴⁴, Mağribli tarihçi İbn İzârî (ö.712/1312) de Kuzey Afrika ve Endülüs tarihine dair telif ettiği *el-Beyânü'l-muğrib* adlı eserinde “Mağrib’in Fazileti’nin Zikri ve Bu Konuda Gelen Haberler ve Eserler” başlığı altında hadisi zikretmiştir.⁴⁵

Endülüslü Muhammed b. Fütûh el-Humeydî (ö. 488/1095) ise Endülüslü ulema hakkında telif ettiği tabakât eserinin girişinde Mağrib hakkında Hz. Peygamber’den çok sayıda hadis rivayet edildiğini söyledikten sonra söz konusu hadisi benzer şekilde “أهل الغرب” lafzının geçtiği rivayetiyle zikretmiş ve ardından şu yorumu yapmıştır: “Resulullah ‘Garb ehli kıyamete kadar hak üzere olmaya devam edecektir.’ buyurmuştur. Hadis her ne kadar bahse konu olan yerlerin tamamı için geçerli olsa da Endülüs’ün bu hadisten nasibi büyüktür. Çünkü Mağrib anlamı Endülüs için hem genel olarak geçerlidir hem de Endülüs bu hususta ayrıcalık sahibidir. Nitekim Endülüs, garb anlamının kendisinde gerçekleştiği yerdir. Yeryüzünün meskûn toprakları Endülüs’te biter. Endülüs’ün batı kıyılarının bir kısmı okyanustur ve Endülüs’ten öteye yol yoktur.”⁴⁶

Mağrib ve Endülüslü âlimler gibi Şamlı âlimlerin de eserlerinde hadise Şam’ın faziletinden bahsederken yer vermesi beklenen bir durumdur. Şam’ın önemli âlimlerinden Sem’ânî (ö. 562/1166), İbn Asâkir (ö. 571/1176) ve İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) bu isimlerden bazılarıdır. Sem’ânî hadise, Şam’ın faziletine dair kaleme aldığı *Fezâilü’s-Şâm* adlı eserinde yer verirken⁴⁷, İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*’ta hadisi bâb başlığına taşımış ve “Dimaşk Ehlinin Hak Üzere Muzaffer Olmaya Devam Edeceği Hakkında Seyyidü’l-Mürselin’den Gelenler” bâbı altında hadise yer vermiştir.⁴⁸ İbn Receb el-Hanbelî de *Fezâilü’s-Şâm* adlı eserinde hadisi “Muzaffer Topluluğun Şam’da Olacağı Hakkında Gelenler” bâbı altında zikretmiş ve İbn Asâkir gibi yorumunu bâb başlığında belirterek Hz. Peygamber’in bahsettiği bu topluluğun Şam halkı olduğuna açıkça işaret etmiştir.⁴⁹

Kudüs kadısı ve tarihçi Ebû’l-Yümn el-Uleymî (ö. 928/1522), Kudüs tarihine dair kalem aldığı *Ünsü’l-celîl bi târîhi’l-Kudsi ve’l-Halîl* adlı eserinde “Mescid-i Aksâ’nın Fazileti ve Bu Konu Hakkında Gelenlerin Zikri” başlığında ayetler ve hadislerden getirdiği deliller arasında muzaffer topluluk hadisine “Onlar Beyt-i Makdis’tedir.” ilavesinin yer aldığı rivayetiyle yer vermiştir.⁵⁰

Hadisin şehir fazileti bağlamında zikrediliş şekilleri, bu şehirlerin siyasi ve ilmî olarak İslâm tarihindeki yükseliş ve gerileyiş dönemleri ile birlikte okunduğunda ortaya anlamlı sonuçlar çıkmaktadır. Zira bu eserlerin çoğunun yazıldığı zaman dilimleri, söz konusu coğrafyaların tarih sahnesinde güçlü bir şekilde varlık gösterdiği ve diğer İslâm şehirleri/bölgeleri ile bir rekabet içerisinde olduğu dönemlerdir. Mağrib ve Endülüs’ten zikrettiğimiz eserlerin biri hariç

⁴⁴ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs fî tabakât-i ulemâi’l-Kayrevân ve İfrikiyye*, thk. Beşîr el-Bekkûs (Lübnan: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1414/1994), 1/5-6.

⁴⁵ Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Merrâkûşî İbn İzârî, *el-Beyânü’l-muğrib fî ihtisâri Ahbâri mülûki’l-Endelüs ve’l-Mağrib*, thk. Beşâr Avvâd Ma’rûf-Mahmûd Beşâr Avvâd (Tunus: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1434/2013), 1/27.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh b. Abdillâh el-Humeydî, *Cezvetü’l-muktebis fî târîhi ulemâi’l-Endelüs*, thk. Beşâr Avvâd Ma’rûf-Muhammed Beşâr Avvâd (Tunus: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1429/2008), 26.

⁴⁷ Ebû Sa’d Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem’ânî, *Fezâilü’s-Şâm*, thk. Amr Ali Ömer (Dimaşk: Dârü’s-Sekâfeti’l-Arabiyye, 1412/1990), 34.

⁴⁸ Ebû’l-Kâsim Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebî Said Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1415/1995), 1/254-270.

⁴⁹ Ebû’l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dimaşkî İbn Receb, *Mecmûu resâil el-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*, thk. Ebû Musab Tal’at b. Fuâd Hulvânî (Kahire: el-Fârûkü’l-Hadise, 1425/2003), 3/204-214.

⁵⁰ Ebû’l-Yümn Mücürüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Uleymî, *el-Ünsü’l-celîl bi-târîhi’l-Kudsi ve’l-Halîl*, thk. Adnân Yûnus Abdülmecîd Ebû Tabâne (Ammân: Mektebetü Dendis, 1420/1999), 1/226-228.

diğerlerinin, bu bölgelerin yükseliş dönemleri olan hicrî 4./10. ve 5./11. yüzyıllara denk gelmesi, Şamlı müelliflerin eserlerini Şam'ın İslâm dünyasındaki en önemli ilim merkezlerinden biri haline geldiği 6./12. ve 8./14. yüzyıllar arasında telif etmeleri ve Uleymî'nin Kudüs tarihine dair eserinin, Kudüs'ün Memlûkler tarafından idare edildiği ve ilmî anlamda en parlak dönemlerini yaşadığı 9./15. yüzyılda yazılması bu duruma işaret etmektedir. Müellifler bu tavırlarıyla muhtemelen, siyasi ve ilmî anlamda yükseliş dönemini idrak ettikleri coğrafyalarının değerini Hz. Peygamber'in hadisine atıfla bir kez daha ortaya koymak istemişler ve bu gayeyle hadisi coğrafya merkezli yorumlama çabası içerisine girmişlerdir. Nitekim hadisi şehir fazileti bağlamında ele alan müellifler şârihlerle kıyaslandığında, coğrafi aidiyetin onların yorumları üzerinde daha etkili olduğu görülmektedir.

5. Tarih, Coğrafya ve Siyâsetnâme Türü Eserlerde Muzaffer Topluluk

Muzaffer topluluk hadisine dair yorumlar, musannef eserler, şerhler ve şehirlerin fazileti eserlerindeki yorumlarla sınırlı değildir. Yaptığımız araştırma sonucunda hadisin tarih, coğrafya ve siyâsetnâme türü eserlerde de hatırı sayılır miktarda yer aldığı tespit edilmiştir. Bu eserlerde yer alan örnekler, âlimler ve devlet yöneticileri arasındaki mektuplaşmalarda, ilmî meclisler ve dinî hareketlerdeki tarihî konuşmalarda yahut devlet adamlarının teşvikiyle yazılan siyasi metinlerde muzaffer topluluk hadisine atıflar yapıldığını göstermektedir. Bu tür atıflar en az diğer literatürdeki yorumlar kadar önemli olup hadisin tarih boyunca nasıl anlaşıldığına dair göz ardı edilemeyecek kadar zengin bir malzeme sunmakta ve bu yönüyle yaptığımız araştırmanın kapsamına dahil edilmeyi hak etmektedir. Nitekim, "Hadith Commentary: Continuity and Change" adlı editoryal çalışmanın giriş kısmında hadis şerhinin tanımını ve kapsamını tartışmaya açan eserin editörleri Joel Blecher ve Stefanie Brinkman, hadis şerhinin hadislerin satır satır açıklaması olarak anlaşılmasının ötesine geçerek, mimari, şiir, vaaz vb. farklı alanlarda hadise yapılan bütün atıfların hadis yorum faaliyeti kapsamında değerlendirilebileceği önerisinde bulunmuşlar ve hadis şerhi kavramını daha geniş bir kapsamda ele almanın gerekliliğine işaret etmişlerdir.⁵¹

Aşağıda tarih, coğrafya ve siyasetname türü eserlerden elde edilen veriler ışığında, muzaffer topluluk hadisinin tarihî olaylar ve siyasi hareketler içerisinde gündeme getirilmek suretiyle nasıl yorumlandığına dair örnekler incelenecektir.

5.1. Hadisin Yorumunu Tarihî Olaylar İçinde Aramak

Muzaffer topluluk hadisinin tarihî olaylardaki kullanımına dair ilk örnek, Endülüs asıllı olup ilim amacıyla Doğu'ya yaptığı rihlesinin ardından İskenderiye'ye yerleşen Ebu Bekir et-Turtûşi'nin, sıkı bir irtibat içerisinde bulunduğu Mağrib'deki Murâbit hükümdarı Yûsuf b. Tâşfin (ö. 500/1106) ile aralarında gerçekleşen mektuplaşmadır. Olayın detayları bu mektuplaşmaya aracı olan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) biyografisinde anlatılmaktadır. İbnü'l-Arabî ve babası birlikte Doğu'ya yaptıkları rihleden dönerken İskenderiye'ye uğrarlar. Babası burada vefat ederken İbnü'l-Arabî memleketine dönmek üzere yola devam eder. İskenderiye'de görüştüğü Turtûşi, İbnü'l-Arabî'ye Mağrib'deki Murâbit hükümdarı Yusuf b. Taşfin'e götürmesi için bir mektup verir. Mektupta Hz. Peygamber'in "Mağrib ehli kıyamet kopuncaya kadar hak üzere yardımcı olmaya devam edecektir." hadisini zikreder ve ardından "Hz. Peygamber'in hadisindeki bu topluluk siz, yani Murâbitlar topluluğu musunuz, yoksa Mağrib'in tamamı mı bilmiyorum. Ama biz sizin olmanızı umuyoruz." der. Mektubun devamında hükümdara övgü dolu cümleler kuran Turtûşi, İbnü'l-Arabî ve babasının kendi yanına geldiklerini ve hükümdarın cihat etmedeki üstün gayretini

⁵¹ Blecher-Brinkmann, *Hadith Commentary*, 2.

anlattıklarını söyler ve “Öyle ki biz de sizinle birlikte küffara karşı cihat etmeyi temenni ettik.” der. Mektubunda ayrıca İbnü'l-Arabî'nin ilimdeki yüksek konumuna da işaret eden Turtûşî hükümdardan onu desteklemesini ister. İbnü'l-Arabî mektubu Yusuf b. Tâfşîn'e ulaştırınca hükümdar Turtûşî'nin talebini yerine getirerek İbnü'l-Arabî'ye izzet-i ikramda bulunur.⁵²

Turtûşî örneğinde olduğu gibi bazen âlimler devlet yöneticisini övmek ve onun ihsanına mazhar olmak için hadise atıf yaparken bazen de devlet yöneticileri halkını methetmek ve onların desteğini kazanmak için hadisten yardım almışlardır. Endülüs'te Murâbitlar Devleti'ni ortadan kaldırıp Muvahhidler Devleti'ni kuran ve bu hareketin öncüsü olan İbn Tûmert'in (ö. 524/1130) tebaasını harekete geçirmek için muzaffer topluluk hadisini referans göstermesi bu örneklerden biridir. Murâbitlar Dönemi'nde baş gösteren ahlaki ve içtimai çöküşün Kur'an ve hadisten uzaklaşma sebebiyle gerçekleştiği fikrinden hareketle 515/1121 senesinde “asillara dönüş” hareketini başlatan ve mehdiliğini ilân eden İbn Tûmert, tebaasından biat alır ve bu grubu onlar, elliler ve yetmişler meclisi adında tabakalara ayırır. Onlar meclisi kendisinin davetine ilk icabet eden ve kendisine en yakın olan on kişiden oluşup “cemaat” olarak adlandırılırken, elliler meclisi farklı kabilelerden kişilerin temsiliyle “müminler” olarak adlandırılır. İbn Tûmert, elliler meclisindeki bu taraftarlarına “Yeryüzünde imanı sizin gibi olan hiç kimse yoktur. Resulullah'ın 'Mağrib'de bir topluluk kıyamete kadar hak üzere olmaya devam edecek ve onlara muhalefet edenler onlara zarar veremeyecek.’ hadisinde manasını bulan topluluk sizlersiniz.” diyerek seslenir.⁵³ İbn Tûmert'in bu çağrısı halk nezdinde olumlu karşılık bulmuş olmalı ki onun arkasına aldığı bu destekle başlattığı siyasi hareket, Endülüs için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur.

Hadisin tarihî olaylardaki kullanımına dair bir diğer örnek Memlûk Kahire'sinde yaşanmaktadır. Aslen Mağribli olan İbn Haldûn (ö. 808/1406), Mısır'da Memlûk emirlerinin karşısında yaptığı tarihî konuşmada onları muzaffer topluluk hadisine atıf yaparak övmektedir. *Kitâbü'l-İber* adlı eserinin kendi hayat hikayesine yer verdiği bölümünde İbn Haldûn, Memlûklerin Mısır ve Şam'da pek çok medrese ve hankah kurduklarını ve bu yapıların Türk Devleti'nin hayırlı faaliyetlerinden ve ölümsüz eserlerinden olduğunu anlatır. Ardından kendisinin Kahire'ye ilk gelişinde Sultan Berkuk'un onu Kamhiyye Medresesi müderrisliğine tayin ettiğinden ve 786/1384 yılında da Mâlîkî kadılığına atadığından bahseder. Medresede göreve başladığı ilk gün önde gelen devlet yöneticilerinden pek çok kimsenin de hazır bulunduğu törende kendisinin yaptığı konuşmada Memlûk idarecilerinden onlara yakışan şekilde övgüyle bahsettiğini anlatarak konuşmanın metnine yer verir. Oldukça edebî bir üsluba sahip olan konuşmada İbn Haldûn, Memlûklerin hayırlı hizmetlerinden övgü dolu cümlelerle bahseder ve bu muzaffer Türk topluluğunun Hz. Peygamber'in “Ümmetinden bir topluluk” hadisinin sırrına mazhar olduklarını” söyler.⁵⁴

5.2. Moğollara Karşı Muzaffer Topluluk

Muzaffer topluluğu Memlûkler ile ilişkilendiren tek kişi İbn Haldûn değildir. İslâm dünyasını kasıp kavuran Moğol istilalarına karşı Şam ve Mısır'da güçlü bir mücadele veren Memlûkler, dönemin âlimlerinden önemli destek görmüştür. Ulemânın önde gelen isimleri yazdıkları eserlerle Memlûk idarecilerini ve halkını cihada teşvik etmiş, kimi zaman cihat ordusuna katılarak düşmana karşı

⁵² Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-kabes fi şerhi Muvatta-i Mâlîk b. Enes*, thk. Muhammed Abdullâh Veled Kerîm (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 43-44.

⁵³ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fi telhisi ahhâri'l-Mağrib*, thk. Selahüddîn el-Hevârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006), 136-141.

⁵⁴ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1421/2000), 7/667-670.

bizzat savaşmış, kimi zaman da Memlükler ile Moğollar arasındaki diplomatik ilişkileri yürüten kilit isimler olmuşlardır.

Memlük devlet adamı, tarihçi ve coğrafyacı İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349) bu isimlerden biridir. Kahire’de kadılık görevi yapan İbn Fazlullah, yazı yazma sanatında sahip olduğu üstün yetenek sebebiyle Memlük Sultan’ı el-Melik’ün-Nâsır Muhammed b. Kalâvün döneminde devletin resmi yazışmalarının yapıldığı Dîvân-ı İnşâ’da başkanlık görevini yürütür. İyi bir edebiyatçı olmasının yanı sıra iyi bir tarihçi olan İbn Fazlullah’ın dönemin en önemli gücü olan Moğolları yakından tanınması, onun bu yönünü kullanarak Memlüklerin dış politikasında etki etmesini sağlamıştır.⁵⁵

İbn Fazlullah, İslâm coğrafyasına dair telif ettiği tarih ve coğrafya eseri *Mesâlikü'l-Ebsâr fi memâlikü'l-emsâr* adlı eserinde Memlüklerin Moğollarla kurduğu diplomatik ilişkilere dair önemli bilgiler verir.⁵⁶ Memlükler ile Moğollar arasında gerçekleşen ve sonuçları itibariyle İslâm tarihi açısından bir dönüm noktası teşkil eden Aynicâlût Savaşı’nı anlattığı bölümde o, Memlük ordusunun sayıca az olmalarına rağmen kazandıkları bu savaşın Hz. Peygamber’in mucizelerinden biri olduğunu söyler. Nitekim Hz. Peygamber, “Ümmetimden bir topluluk kıyamete kadar düşmanlarına karşı muzaffer olmaya devam edecek, onlara düşmanlık edenler onlara zarar veremeyecek ve Allah’ın emri onlar bu haldeyken gelecektir. Bilin ki onlar garb topluluğudur.” buyurmuştur. İbn Fazlullah’a göre Hz. Peygamber’in bahsettiği topluluk işte bu Memlük ordusudur. Nitekim Moğollara karşı onlardan başka kimse zafer kazanamamış ve onlar eliyle kazanılan bu zafer, can çekişen İslâm dünyasını son nefesini vermekten kurtarmıştır.⁵⁷

Aynicâlût Savaşı’nda kazanılan zaferle birlikte Moğolların batıya ilerlemesinin önüne geçilmişse de Şam topraklarındaki Moğol saldırılarının önü kesilememiş ve 699/1299 yılında Dımaşk üzerine yeni bir saldırı gerçekleştirilmiş ve halk şehri boşaltmaya başlamıştır.⁵⁸ Bu sırada şehirde bulunan isimlerden birisi de İbn Teymiyye (ö. 728/1328)’dir. Geniş halk kitleleri ve Memlük idarecileri nezdinde etkin bir nüfuza sahip olan İbn Teymiyye, halkla birlikte Dımaşk’ı terk eden pek çok âlime rağmen şehri terk etmez ve Moğol hükümdarı Gazân Hân’ın (ö. 703/1304) karargâhına giderek Dımaşk halkı için eman dileyip büyük bir katliama engel olur.⁵⁹

İbn Teymiyye’nin Moğollara karşı Memlük idarecilerine verdiği bu büyük desteğin yazdığı eserlerde de izini görmek mümkündür. Eserlerinde Moğolları tanıtarak onların sapkın fikirlerini, İslâm dünyasında yaptıkları katliamları anlatan İbn Teymiyye, Moğollara karşı yürütülecek mücadelenin İslâm toplumu için bir vecibe olduğunu söyleyerek Müslümanları cihada teşvik eder. Ona göre bugün bu görevi yerine getirenler ise Mısır ve Şam’daki Memlük ordularıdır. Onlar, Resulullah’ın hadisinde bahsettiği muzaffer topluluğa dahil olmayı en çok hak eden kimselerdir. Nitekim Resulullah hadiste bahsedilen topluluğun “garb ehli” olduğunu söylemiştir. Resulullah bu sözü Medine’de söylediğine göre Medine’nin batısında kalan her bölge garb sayılmaktadır. Medineliler, Şam ehlini garb ehli olarak adlandırmakta Necid ve Irak ehlini de şark ehli olarak adlandırmaktadır. Mısır başta olmak üzere Şam’ın ötesindeki bütün bölgeler de garb hattına dahildir. Nitekim Muâz b. Cebel de onların Şam’da olacağını söylemiştir. Bununla birlikte Şam

⁵⁵ Abdülazîz el-Alevî, “İbn Fazlullah el-Ömerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/483.

⁵⁶ Eymen Fuâd Seyyid, “Mesâlikü'l-Ebsâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/265.

⁵⁷ Şihâbüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-emsâr fi memâlikü'l-emsâr*, thk. Kâmil Süleymân el-Cebûrî (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 3/147-148.

⁵⁸ Yüksel Arslantaş, “Memlük-Moğol Mücadelesi ve Orta Doğu Tarihine Etkileri”, *BELLETEREN* 67/250 (2003), 795-797.

⁵⁹ Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takiyyüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/391-392.

Mağrib'in aslıdır. Çünkü Mısır, Kayrevan, Endülüs ve diğer Mağrib bölgelerinin fethi Şamlılar eliyle gerçekleşmiştir.⁶⁰

İbn Teymiyye Medine'nin ötesinde yer alan her bölgenin garb hattından sayıldığını söylese de bu topluluğun Şam ve Mısır'daki Memlük ordusu olduğu kanaatinde ısrarcıdır: "Bugün İslâm dünyasının haline bakan bir kimse bilir ki Şam ve Mısır'daki bu topluluk ilim, amel ve cihat bakımından doğudan batıya uzanan İslâm dünyasının en güçlü topluluğudur. Müşriklere karşı çetin bir şekilde savaşan onlardır ve Müslümanların doğu ve batıda sahip oldukları izzet onlar sayesinde. Bu sebeptendir ki onlar 699/1299 yılında Moğollara karşı hezimete uğradıklarında İslâm toplumu zillete uğramış ve musibetlere düşer olmuştur."⁶¹

5.3. Siyasi Hareketlerin Referansı Olarak Muzaffer Topluluk Hadisi

Muzaffer topluluk hadisi tarihî olaylarda gündeme getirilmekle kalmamış kimi zaman siyasi hareketlerin meşruiyetlerini temellendirmek amacıyla kullanılan bir referans olmuştur.⁶² Siyâsetname türü eserlerde örneklerini görebileceğimiz bu tür kullanımlarda, topluluğun hangi coğrafyadan olduğu tartışmasının da önemli bir gündem oluşturduğu görülmektedir.

Memlüklerin ardından tarih sahnesine çıkan Osmanlılar Dönemi'nde, hadisin bu şekildeki kullanımlarına rastlamak mümkündür. Osmanlı Devleti'nin 1792-1807 yılları arasında III. Selim dönemine tekabül eden, sivil ve askerî bütün kurumların geniş kapsamlı olarak çağdaş ihtiyaçlara cevap verebilecek şekilde yenilenmesi manasına gelen Nizâm-ı Cedîd Dönemi'nde⁶³ halifenin emriyle ilmiye ve kalemiye sınıfının önde gelenlerinden oluşan geniş bir yazar kitlesi tarafından bu yeni düzenin meşruiyetine dair pek çok ıslahat layihası kaleme alınmıştır. İlmiye mensubu Muhammed Birgivi b. Ali'nin (ö. ?) kaleme aldığı *el-Kavlü's-sedîd fî usulî'n-Nizâmî'l-cedîd* adlı risalesi de aynı dönemde benzer saiklerle kaleme alınan risalelerden biridir.⁶⁴ Müellif risalesinde III. Selim'in oluşturmaya çalıştığı bu yeni nizama destek olmak için dinî argümanları kullanmıştır. III. Selim'in müceddidliğini ispata tahsis ettiği üçüncü bölüme, Allah ve Resûlü'ne itaati emreden ayet ve hadislerle başlayan, her yüz senenin başında bir müceddid-i dinin zuhur edeceğini ifade eden tecdid hadisini zikreden müellif, bu müceddidin III. Selim olduğuna işaret etmiştir. Nitekim ulemânın azaldığı, sünnetlerin unutulduğu ve bid'atlerin çoğaldığı dönemlerde tecdid-i dine ihtiyaç duyulduğu vakitlerde Allah Teâlâ'nın bu görevi yerine getirecek iyi kimseler ihvan etmesi onun bir vaadidir. Tecdid-i din görevini yerine getirecek bu grup ise Hz. Peygamber'in "Ümmetimden bir taife kıyamete kadar hak üzere zahir olurlar. Düşman üzere gâlip olurlar." hadisinde işaret ettiği topluluktur.⁶⁵

Hadisteki ta'ifeyi "Ya'nî ümmetimin ulemâlarından bir tâife Kitâbullâh ile mücadele ederler ve bir taife yiğitler süyûf ile küffâr üzerine gâlip olur "ta kıyamet kopuncaya dek." diyerek hem ilim ehlini hem de cihat ehlini kapsayacak şekilde yorumlayan müellif, bu taifenin nerede olacağını soran ashaba "Kudüs-i Şerîf" cevabını veren Resûlullah'ın sözünden hareketle, İslâmbol, Bosna

⁶⁰ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ Şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye* (Medine: Vizâratü's-Şüûni'l-İslâmiyye ve'd-Da've ve'l-İrsâdi's-Suûdiyye, ts.), 28/530-532.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, 28/532-533.

⁶² Maribel Fierro'nun "Spiritual Alienation and Political Activism: The Guraba in al-Andalus During the Sixth/Twelfth Century" adlı makalesi hadislerin siyasi hareketlerin meşruiyet kaynağı olarak kullanımına dair kaleme alınmış benzer bir çalışmadır. Fierro bu makalede, "İslâm şüphesiz garip olarak başladı ve günün birinde garip hale dönecektir." hadisinin 6./12. yüzyılda Endülüs'te, âlimler, filozoflar ve sûfiler tarafından Muvahhidler hareketinin muhalif ideolojisini meşrulaştırmak için nasıl kullanıldığını incelemektedir; bk. Maribel Fierro, "Spiritual Alienation and Political Activism: The Guraba in al-Andalus During the Sixth/Twelfth Century", *Arabica* 47/2 (2000), 230-260.

⁶³ Kemal Beydilli, "Nizâm-ı Cedîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/175.

⁶⁴ Muhammed b. Ali Birgivi, *Nizâm-ı Cedîd Risâlesi [el-] Kavlü's-sedîd fî usûli [n-] nizâmî'l-cedîd*, nşr. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik, 2022), 7-10.

⁶⁵ Birgivi, *Nizâm-ı Cedîd*, 111-123.

ve hicaza nisbetle Kudüs-i Şerîf hizasında olan sâ'ir belde-i İslâmiyye'nin de Beyt-i Makdis'ten kabul edileceğini söylemektedir. Birgivi'nin İstanbul'u Kudüs hattından sayma çabasının onun Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olabilmek için yaptığı zorlama bir yorum olduğu bellidir. Fakat o, Hicaz'a nispetle Kostantiniyye'nin de Beyt-i Makdis'e dahil olduğuna hadisin Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan rivayet edilen “أهل الغرب” lafzını içeren tarikinin delil olduğunu söyler. Bu açıklamanın ardından Birgivi “Bu hadis-i şeriflerde beşâret-i ‘uzmâ vardır ki bu İslâmbol yevm-i kıyâmete varıncaya kadar düşmanlardan masûn u mahfûzdur, inşaallâhu te'ala.” diyerek İstanbul halkının da Hz. Peygamber'in övgüyle bahsettiği bu topluluğa dahil olduğunu söyler.⁶⁶

Nizâm-ı Cedîd Dönemi'nin ardından gelen Tanzimat Dönemi de benzer gelişmelere sahne olmuştur. İdarî, askerî ve hukuki alanlarda gerçekleştirilen düzenlemelere uyum sağlamada toplum ciddi zorluklar yaşamış, bu sebeple topluma yön veren ilim ve fikir adamları yazdıkları eserlerle bu yeni düzenin meşruiyetini ortaya koymaya çalışmışlardır. Hukuki alanda yapılan düzenlemelerin başında 1876 yılında ilan edilen Osmanlı Devleti'nin ilk anayasası olan Kanun-ı Esâsî'nin yürürlüğe konması gelmektedir. Kanun-ı Esasî'yi toplum nezdinde kabul edilebilir bir hale getirmek için dönemin uleması tarafından eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan biri Ömer Ziyâeddin Dağıstânî'nin (ö. 1920) Kânûn-ı Esâsî maddelerinin şer'i şerife uygunluğunu ayet ve hadislerle delillendirdiği *Mir'at-ı Kânûn-ı Esâsî* adlı şerhidir.⁶⁷ Kânûn-ı Esâsî'nin saltanat ve hilafetin Osmanlı hanedanına ait olduğunu ifade eden üçüncü maddesini açıklarken Dağıstânî, İstanbul'un fethinin Sultan Mehmed Han'a nasip olduğunu ve hilafetin kıyamete kadar Osmanlı hanedanına ait olacağını söylemektedir. Nitekim ona göre, Hz. Peygamber'in “Bu ümmet kıyamet kopuncaya kadar Allah'ın yardımı ile dimdik ayakta kalacaktır. Muhalefet edenler ise onlara asla zarar veremeyeceklerdir.” hadisi Osmanlı hanedanının kıyamete kadar bekâsı için bir beşâret-i azîmedir.⁶⁸

Tarih, coğrafya ve siyasetname türü eserlerden zikrettiğimiz bu örneklerde yorumcuların benzer şekilde muzaffer topluluğu kendi coğrafyalarıyla ilişkilendirdikleri açıktır. Bununla birlikte şerhlerde ve şehirlerin fazileti eserlerinde yorumcunun coğrafyaya duyduğu aidiyet hissi o bölgenin kendi memleketi olması, yaşadığı veya ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü yer olmasından kaynaklanırken burada zikrettiğimiz örneklerde yorumcuların coğrafyaya bağlılıklarının siyasi ve politik sebeplerle kurulduğu görülmektedir. Âlimlerin bölgenin siyasi güçleri ile kurduğu yakın ilişki ve bu ilişki neticesinde elde ettiği ilmî/siyasi pozisyonlar, onları söz konusu coğrafyalara ait hissettiren unsurlar olmuştur. Bunun neticesinde de muzaffer topluluğu kendi coğrafyalarındaki siyasi yapılarla özdeşleştirmişler ve bu yönüyle hadis, onların destekledikleri veya herhangi bir kademesinde görev aldıkları siyasi hareketlerin tarih sahnesinde ortaya koyduğu rolü meşrulaştırmada ve bölge halkının desteğini almada önemli bir işlev görmüştür.

6. Kurtuluş Ümidi ve Hadisin En Güncel Yorumu

Osmanlı Devleti'nin yıkılışının ardından son yüzyılda işgallere maruz kalan İslâm coğrafyası, yaşanan iç karışıklıklar ve savaşlar neticesinde pek çok farklı direniş hareketine sahne olmuş ve söz konusu gruplar, İslâm toplumunu içinde bulunduğu durumdan kurtarma misyonu ile hareket etmişlerdir. Tarihte olduğu gibi günümüzde de bu hareketler için ayet ve hadisler birer motivasyon kaynağı olmuştur ki muzaffer topluluk hadisi bu kaynaklardan biridir.

⁶⁶ Birgivi, *Nizâm-ı Cedid*, 124-125.

⁶⁷ *Kânûn-ı Esasî Şerh ve Kaynakları*, haz. Necmettin Azak (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2022), 7-8.

⁶⁸ *Kânûn-ı Esasî Şerh ve Kaynakları*, 82-84.

Irak ve Şam İslâm Devleti adıyla 2013'te hilafet iddiasıyla ortaya çıkan ve DAES olarak adlandırılan grubun kendilerini Hz. Peygamber'in bahsettiği muzaffer topluluk olarak görmesi ve bu iddiaya reddiye mahiyetinde yazılar yazılması bu konudaki örneklerden biridir. 21 عربي adlı haber sitesinde "DAES muzaffer topluluğu temsil eder mi?" başlıklı bir yazı kaleme alınmış ve bu yazıda DAES'in, Hz. Peygamber'in hadisinde bahsettiği muzaffer topluluk olduğu iddiası tartışılmıştır. Yazara göre DAES, Müslümanlara yönelik katliam niteliğindeki eylemleri ile İslâm'ın ve Müslümanların dünyadaki itibarını zedelemek ve Müslümanlara yönelik nefreti artırmaktan başka bir işe yaramamış ve bu özellikleri sebebiyle de Müslüman âlimlerin hiçbiri onların hak üzere olduğunu onaylamamıştır. Üstelik, Hz. Peygamber'in topluluğun coğrafyasına dair zikrettiği bilgi ile bu grubun yayıldığı coğrafya uyumlu değildir. Zira Hz. Peygamber, bu topluluğun Beytülmakdis ve etrafında olduğunu söylerken DAES, birçok İslâm ülkesine yayılmasına rağmen Filistin ve Beytülmakdis'te varlık gösterememiştir.⁶⁹

Hadis yalnızca DAES tarafından sahiplenilmekle kalmamış Suriye ve Filistin'deki savaşlar sırasında da Müslümanlar muzaffer topluluk hadisine dayanarak motivasyonlarını yüksek tutmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda hadisin en güncel yorumu 7 Ekim 2023'te başlayan Hamas-İsrail çatışması esnasında Hamas'ın askeri kanadı İzzeddin el-Kassâm Tugayları sözcüsü Ebu Ubeyde'nin konuşmasında yer almaktadır. Hamas tarafından "Aksa Tufanı Operasyonu" adıyla başlatılan çatışma İsrail'in Hamas'a savaş ilan etmesiyle sonuçlanmış ve İsrail ordusu Gazze'ye yoğun bir bombardıman gerçekleştirmiştir.⁷⁰ Çatışmalar sürerken Ebû Ubeyde savaştaki her kritik durumun öncesinde veya sonrasında ekranların karşısına geçmiş ve hem Filistin halkını savaşa teşvik etmek hem de savaş esnasındaki gelişmelerden dünyayı haberdar etmek için önemli konuşmalar gerçekleştirmiştir.⁷¹

Bu konuşmalarında ayet ve hadislerden iktibaslar yapan Ebû Ubeyde'nin 2 Kasım 2023 tarihinde "Al-Jazeera Arabic'in" youtube kanalından, hadisin lafzına atfen "لعدوهم قاهرين" (Düşmanlarını kahredecekler) başlığıyla yayınlanan konuşmasında muzaffer topluluk hadisine atıf yaptığı görülmektedir. Savaşın gidişatına dair bilgi verdikten sonra "Ey sebatkâr yüce halkımız!" diyerek Filistin halkına seslenen Ebu Ubeyde, düşman saldırılarında vefat edenler için üzüntü duyduklarını, bununla birlikte bu saldırıların ancak kendilerinin öfkelerini artıracaklarını ve toprakları için savaşmaya devam edip Gazze'yi eski haline döndüreceklerini vadetmektedir. Gazzelilerin hiç beklemedikleri yerlerden düşmanlarının karşısına çıktığını söyleyen Ebu Ubeyde, "Nitekim Resulullah 'Ümmetimden bir topluluk düşmanlarına galip gelerek kıyamete kadar hak üzere muzaffer olmaya devam edecek ve onları desteklemeyenler ve başlarına gelen felaketler onlara zarar veremeyecektir.' sözüyle doğru söylemiştir." diyerek Gazze halkını hadiste bahsedilen topluluk ile özdeşleştirmiştir.⁷²

Sonuç

İhtiva ettiği konu çeşitliliği sebebiyle erken dönemden günümüze kadar farklı coğrafyalarda ve farklı literatürlerde çok kez yorumlanan muzaffer topluluk hadisi, sahip olduğu geniş yorum yelpazesi ile bir hadisin tarih boyunca yorumlanma biçiminde dönemin siyasi ve ilmî ortamının, o dönemdeki tartışma konularının, yorumcunun ilmî metodunun ve yaşadığı coğrafya ile beşerî çevrenin hadisin yorumuna nasıl etki ettiğini görebilmek için güzel bir örnektir. Hadisin yorumuna etki eden bu

⁶⁹ Nazîr el-Kendûrî, "Hel tanzîmü'd-devletü yümessilü et-tâifete'l-mansûra?", *Arabi* 21 (2016).

⁷⁰ Vikipedi Özgür Ansiklopedi, "2023 Hamas-İsrail Savaşı" (Erişim 16 Şubat 2024).

⁷¹ Kifâh Zebûn, "İzzeddin el-Kassâm Tugayları'nın nefesi ve Gazze Savaşı'nın sembolü: Ebu Ubeyde Kimdir?", *Independent Türkçe* (2 Kasım 2023).

⁷² Aljazeera Arabic, "Ebû Ubeyde: Demmernâ mâ kavvâme'hû ketîbetü debbâbât ve eksera ve katelnâ ve esabnâ adeden min cünüdi'l-aduv", *Youtube* (02 Kasım 2023).

faktörler arasından coğrafya unsurunu merkeze alarak yapılan bu araştırma neticesinde Hz. Peygamber'in söz konusu hadisi, kıyamete kadar hak üzere olacak ve 'ilâ-yi kelimetullah için mücadele edecek bir topluluğun var olacağını ve tarihin hiçbir döneminin bu topluluktan hâlî olmayacağını haber vermek amacıyla söylediği ve kanaatimizce söz konusu topluluğu bir coğrafya ile özdeşleştirme ve tek bir bölgedeki Müslümanları övme amacı gütmeye başladığı anlaşılmaktadır. Ne var ki, farklı bölgelerden yorumcular hadiste bahsedilen topluluğu duydukları aidiyet hissi sebebiyle kendi coğrafyalarıyla özdeşleştirmişlerdir. Bu aidiyet duygusu kimi zaman söz konusu beldenin yorumcunun memleketi veya ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü mekân olmasından kaynaklanırken, kimi zaman ise kurduğu siyasi irtibatlar neticesinde bölgede elde ettiği siyasi ve ilmî pozisyonlar sebebiyle olmuştur.

Topluluğun coğrafyasına dair tartışmaların tarihî seyrine bakıldığında ise bu tartışmanın erken dönemden itibaren gündeme gelmekle birlikte ilk yüzyıllarda tartışmaların odak noktasını oluşturmadığı görülmektedir. Ancak İslâm topraklarının genişlemesi ve 4./10. yüzyıldan itibaren artık her biri müstakil bir merkez haline gelen Şam, Beytülma'dis, Mağrib ve Endülüs gibi Müslüman coğrafyalar arasında baş gösteren ilmî ve siyasi rekabet, söz konusu bölgelerdeki âlimleri yaşadıkları coğrafyaların değerini Hz. Peygamber'in diliyle ifade etme gayretine düşürmüş ve neticede âlimler muzaffer topluluk hadisini coğrafya merkezli yorumlamaya başlamışlardır. İlerleyen yüzyıllarda ise Müslüman coğrafyalar arasındaki rekabet yerini Müslümanlar ile gayri müslimler arasındaki çekişmeye bırakmış ve başta Moğol saldırıları olmak üzere İslâm dünyasını tehdit eden saldırılara karşı koyan Müslüman yöneticilerin ve ordularının muzaffer topluluğu temsil ettiği düşünülmüştür. Memlükler ve Osmanlılar döneminde devletin önemli kademelerinde görev alan âlimlerin Mısır ve İstanbul'daki siyasi yapıları muzaffer toplulukla eşleştirmeleri bunun bir göstergesidir. Osmanlı Devleti'nin yıkılışı ve hilafetin ortadan kalkmasıyla birlikte ise İslâm dünyasında yaşanan işgaller, başta Suriye ve Filistin olmak üzere farklı bölgelerde direniş hareketlerinin doğmasına sebep olmuş ve bu hareketin öncüleri İslâm dünyasını içinde bulunduğu durumdan kurtarma misyonunu kendilerinde görerek Hz. Peygamber'in bahsettiği muzaffer topluluğun kendi coğrafyalarında olduğunu iddia etmişlerdir. Özetle, Muâviye'nin Şam minberinde verdiği hutbe ile başlayıp Ebû Ubeyde'nin ekran karşısında yaptığı konuşması ile -şimdilik- nihayete eren yaklaşık on dört asırlık yorum sürecinden anlaşılan o ki, muzaffer topluluk hadisi bundan sonra da yorumlanmaya devam edecek ve İslâm ülkelerinin ve Müslümanların içinde bulunduğu siyasi, sosyal ve ilmî durum, topluluğun coğrafyasına dair yorumların farklılaşmasındaki önemli etkisini sürdürecektir.

Araştırma neticesinde yorumcunun yaşadığı, ilmî, siyasi vb. sebeplerle ilişki içerisinde olduğu coğrafyaya duyduğu aidiyet hissinin onun hadisi yorumlama biçiminde önemli ölçüde etki ettiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte bu tespitin genelleştirilmesi için tek bir hadis incelemesi yeterli olmayıp hadis külliyyatında yer alan farklı konulardaki hadislerin yorumları üzerinde bu gözle yapılacak yeni araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Son olarak bu çalışma, bir hadisin yorumlanma sürecine dair yapılan araştırmada şerh literatürü ile sınırlı kalmayıp farklı literatürlerde yapılacak geniş bir okumanın, hadisin yorumuna daha geniş bir perspektiften bakmayı mümkün kıldığını bir kez daha hatırlatmakta ve İslâm ilim geleneğindeki hadis yorum faaliyeti hakkında daha kapsamlı değerlendirmelerde bulunabilmek için hadisin tarihî olaylar içerisinde nasıl kullanıldığına ve siyâsi hareketlerde nasıl referans gösterildiğine dair incelemenin de bu tür bir araştırmanın kapsamına dahil edilmesi gerektiğini bir teklif olarak sunmaktadır. Nitekim eserler içerisindeki yorumlar hadisin nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koyarken, tarihî ve siyasi olaylar içerisindeki kullanımı hadisin pratikte nasıl anlaşıldığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Alevî, Abdülazîz. "İbn Fazlullah el-Ömerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Aljazeera Arabic. "Ebû Ubeyde: Demmernâ mâ kavvâmehû ketîbetü debbâbât ve eksera ve katelnâ ve esabnâ adeden min cünüdi'l-aduv". *Youtube*. Yayın Tarihi 02 Kasım 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=na6QSRXXZ9E>
- Arslantaş, Yüksel. "Memlük-Moğol Mücadelesi ve Orta Doğu Tarihine Etkileri". *BELLETEN* 67/250 (2003), 781-800. <https://doi.org/10.37879/belleten.2003.781>
- Beydilli, Kemal. "Nizâm-ı Cedîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/175-178. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Birgivi, Muhammed b. Ali. *Nizâm-ı Cedîd Risâlesi [el-] Kavlü's-sedîd fî usûli [n-] nizâmî'l-cedîd*. nşr. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik, 2022.
- Blecher, Joel. *Said the Prophet of God: Hadith Commentary across a Millennium*. Oakland: University of California Press, 2017.
- Blecher, Joel-Stefanie Brinkmann (ed.). *Hadith Commentary: Continuity and Change*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *Sahîhü'l-Buhârî*. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 1433/2012.
- Burge, S. R. "Reading between the Lines: The Compilation of Hadîth and the Authorial Voice". *Arabica* 58/3-4 (2011), 168-197. <https://doi.org/10.1163/157005811X561523>
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Alî er-Râzi. *Usûlü'l-Cessâs el-müsemmâ el-füsûl fi'l-usûl*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl, Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî. *Müsnedü'd-Dârimî*. Riyad: Dârü'l-Mugní, 1412/2000.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî. *Müstahrecü Ebû Avâne*. thk. Eymen b. Ârif ed-Dimaşkî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Kâmil Karabelli. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî. *Tabakâtü ulemâ-i İfrîkiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Lübnânî, ts.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân el-Fârisî. *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târih*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410.
- Fierro, Maribel. "Spiritual Alienation and Political Activism: The Guraba in al-Andalus During the Sixth/Twelfth Century". *Arabica* 47/2 (2000), 230-260. <https://doi.org/10.1163/157005800323295910>
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. thk. Amr Abdülmün'im Selîm. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1417/1996.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi's-sünne ve fikhuha*. Kahire: Dârü's-Selâm, 3. Basım, 1416/1995.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütüh b. Abdillâh. *Cezvetü'l-muktebis fî târihi ulemâ'i'l-Endelüs*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhammed Beşşâr Avvâd. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî. *Târihu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddîn Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *Mesâlikü'l-ebâr fî memâlikü'l-emsâr*. thk. Kâmil Süleymân el-Cebûrî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. Kahire: el-Mektebetü's-Selâfiyye, ts.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî. *Târihu İbn Haldûn*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1421/2000.

- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî. *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Beşşâr Avvâd. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsim ve'l-envâ'*. thk. Mehmet Ali Sönmez-Halis Aydemir. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1433/2012.
- İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Merrâküşî. *el-Beyânü'l-mugrib fi ihtisâri ahhâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Magrib*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Beşşâr Avvâd. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1434/2013.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dimaşkî. *Za'dü'l-meâd fi hedyi'l-hayri'l-ibâd*. thk. Şuayb el-Arnâvût-Abdülkâdir el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. Dimaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dimaşkî. *Mecmûu resâil el-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Musab Tal'at b. Fuâd Hulvânî. Kahire: el-Fârûkû'l-Hadîse, 1425/2003.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûu fetâvâ şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*. Medine: Vizâratü's-Şüûni'l-İslâmiyye ve'd-Da've ve'l-İrşâdi's-Suûdiyye, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Kitâbü'l-kabes fi şerhi Muvatta-i Mâlik b. Enes*. thk. Muhammed Abdullâh Veled Kerîm. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- İbnü'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Alî b. el-Cârûd en-Nisâbüri. *Kitâbü'l-Müntekâ*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî. Kahire: Dârü't-Takvâ, 1428/2007.
- İmamoğlu, Abdullah Taha. *Hadis ve Siyaset: Müslim'in İmare Bölümünde Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi-ta'rîfi'l-hukûki'l-Mustafâ*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1409/1988.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Şerhu Sahîh-i Müslim li'l-Kâdî İyâz İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâil. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1419/1998.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit (ed.). *Hadis Şerh Literatürü I*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit (ed.). *Hadis Şerh Literatürü II*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Kendûrî, Nazîr. "Hel tanzîmü'd-devletü yümessilü et-tâifete'l-mansûra?" *Arabi* 21 (2016).
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadisi'l-mütevâtir*. thk. Şeref Hicâzî. Mısır: Dârü'l-Kütübî's-Selefiyye, 2. Basım, ts.
- Khatib, Mutaz. "Consult Your Heart: The Self as a Source of Moral Judgment". *Hadîth and Ethics through the Lens of Interdisciplinarity*. ed. Mutaz al-Khatib. 268-305. Leiden: Brill, 2022. https://doi.org/10.1163/9789004525931_013
- Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye, Takıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/391-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Müstü vd. Beyrut: Dârü İbn Kesîr-Dârü'l-Kelimü't-Tayyib, 1417/1996.
- Kurtubî, Ebü'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdülmelik İbn Battâl. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1423/2003.
- Makdisî, Yûsuf b. Yahyâ b. Ali b. Abdülazîz. *Akdü'd-düerer fi ahhâri'l-müntazir ve hüve'l-mehdî aleyhi's-selâm*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1410/1989.
- Mâlikî, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *Riyâzü'n-nüfûs fi tabakât-i ulemâi'l-Kayrevân ve İfrikiyye*. thk. Beşîr el-Bekkûş. Lübnan: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1414/1994.
- Merrâküşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvâhid. *el-Mu'cib fi telhîsi ahhâri'l-Mağrib*. thk. Selâhüddîn el-Hevârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006.
- Muhammed Reşîd Rızâ. *Mecelletü'l-menâr*. Kahire: Matbaatü'l-Menâr, 1315/1897.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Haccâc. *Sahîhi Müslim*. Kahire: Dârü't-Te'sil, 1435/2014.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Sahîhi Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1414/1994.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1397/1977.
- Özkan, Halit. "Rivayet, Anlam ve Yorum: Mantar Hadisinin Serencamı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 48 (2022), 1-45. <https://doi.org/10.26570/isad.1134021>
- Patel, Youshaa. "'Blessed are the strangers (ghurabâ')': An Apocalyptic Hadith on the Virtues of Loneliness, Sadness, and Exile". *Hadith Commentary: Continuity and Change*. ed. Joel Blecher-Stefanie Brinkmann. 79-111. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.
- Patel, Youshaa. "'Whoever Imitates a People Becomes One of Them': A Hadith and Its Interpreters". *Islamic Law and Society* 25/4 (2018), 359-426. <https://doi.org/10.1163/15685195-00254A01>
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed b. Hallâd Hasan b. Abdirrahmân. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk. Ebî Hemmâm Muhammed b. Alî es-Savma'î el-Beydânî. 1 Cilt. Medine: en-Nâşirü'l-Mütemeyyiz, 1438/2017.
- Safvet, Ahmed Zekî. *Cemheretü hutabî'l-Arab fi usûri'l-arabiyyeti'z-zâhire*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1352/1933.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be. *Sünenü Saîd b. Mansûr*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Hindistan: ed-Dârü's-Selefiyye, 1403/1982.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *Fezâilü's-Şâm*, thk. Amr Ali Ömer. Dimaşk: Dârü's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1412/1990.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Mesâlikü'l-Ebsâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/265-266. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dibâc alâ Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*. thk. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1416/1996.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Ezhârü'l-mütenâsire fi'l-ahbârî'l-mütevâtire*. thk. Kemâl el-Hût. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1416/1996.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tehzîbü'l-âsâr ve tafsîlü's-sâbit an Resûlillahi mine'l-ahbâr*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmîü'l-kebîr el-Câmîü's-Sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1416/1996.
- Tokatly, Vardit. "The A 'lâm al-hadîth of al-Khaţţâbî: A Commentary on al-Bukhârî's Sahîh or a Polemical Treatise?". *Studia Islamica* 92 (2001), 53-91. <https://doi.org/10.2307/1596191>
- Tokpınar, Mirza. "'Men teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhum' Hadisi Üzerine Bir İnceleme". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/2 (2005), 85-109.
- Türcan, Zîşan. *Hadîs Şerh Geleneği: Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Ulemâu Necdî'l-A'lâm, *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım el-Âsimî en-Necdî. Riyad: Dârü'l-Hicâz-Dârü's-Sümeiyî, 6. Basım, 1417/1996.
- Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*. thk. Adnân Yûnus Abdülmeccid Ebü Tabâne. Ammân: Mektebetü Dendis, 1420/1999.
- Uysal, Şule Yüksel. , "'Men Teşebbehe Bi Kavmin" Hadisini Küresel Giyim Kültürü Açısından Yeniden Okumak", *Turkish Studies* 11/7 (2016), 293-314. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9745>
- Vikipedi Özgür Ansiklopedi. "2023 Hamas-İsrail Savaşı". Erişim 16 Şubat 2024. https://tr.wikipedia.org/wiki/Hamas-%C4%B0sraail_Sava%C5%9F%C4%B1
- Zebûn, Kifâh. "İzzeddin el-Kassâm Tugayları'nın nefesi ve Gazze Savaşı'nın sembolü: Ebu Ubeyde Kimdir?" *Independent Türkçe* (02 Kasım 2023).

<https://www.indyturk.com/node/671516/d%C3%BCnya/i%CC%87zeddin-el-kassam-tugaylar%C4%B1n%C4%B1n-nefesi-ve-gazze-sava%C5%9F%C4%B1n%C4%B1n-sembol%C3%BC-ebu-ubeyde>

Kânûn-ı Esasî Şerh ve Kaynakları. haz. Necmettin Azak. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2022.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

The Role of Syrian Christians (Shuwām) in the Nahda Movement of the 19th Century

Suriyeli Hristiyanların (Şuvâm) XIX. Yüzyıl Nahda Hareketi'ndeki Rolü

Turgay GÖKGÖZ

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Arabic Language and Literature

Kilis, Türkiye

trgy1987@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9742-2722>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 11.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 23.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Gökgöz, Turgay. "The Role of Syrian Christians (Shuwām) in the Nahda Movement of the 19th Century". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 1195-1216
<https://10.14395/hid.1514859>

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

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

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

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiçbir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

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

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard

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

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

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

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4

The Role of Syrian Christians (Shuwām) in the *Nahda* Movement of the 19th Century

Abstract

After his invasion of Egypt in 1798, Napoleon Bonaparte departed the country in 1802. In 1805, Kavalian Mehmet Ali Pasha, who later became the Khedive of Egypt, took significant measures to modernize Egypt through the *Nahda* Movement. To keep up with advancements in the West, Kavalian Mehmet Ali Pasha initially focused on translating Western languages, particularly French and Italian - the language of diplomacy at the time - into Arabic and later into Turkish. These Syrians had migrated to Egypt after the first quarter of the 1700s and were present in Egypt after Napoleon's invasion of Egypt. Finding individuals in Egypt who possessed fluency in both Arabic and foreign languages for these translations was challenging and these characteristics gave Syrian Christians extraordinary advantages that they could not have obtained in Beirut and Syria. In fact, the economic crisis in Bilād al-Shām and the struggles between the Druze and the Maronites and agricultural disasters, famine and many other factors have disturbed the peace of the people and they have started to search for a better place where they can build a better life. In this regard, they saw Egypt as their primary destination. Some immigrants even migrated to the American continent via Cairo and formed a school of what they would call "Mahjar literature" in countries such as the USA, Brazil and Argentina. Cities like Cairo and Alexandria have become centres that have attracted thousands of Christian Syrians and have become an important attraction in the Middle East. Therefore, they were first employed within the framework of the translation movement. In addition, although a school was opened in Egypt to teach French, it was understood that this language was not learnt very well, so Kavalian Mehmet Ali Pasha thought that students should be sent to European countries and learn these languages in their natural environment. As a result, the translations made by immigrant Syrians, the newspapers and journals they founded formed the foundations of the modernisation steps of the Mehmet Ali Pasha period, and science and literature developed, especially among Christian Arabs, and Egypt was able to gain an important position in the Arab world. The contributions of the Syrians extended beyond translations, as they also played a key role in Egypt's media sector, establishing newspapers and magazines. The translations produced by Syrian immigrants and the newspapers and journals they founded became the building blocks for the modernization efforts during the period of Kavalian Mehmed Ali Pasha. This led to advancements in science and literature, particularly among Christian Arabs, and elevated Egypt to a significant position within the Arab world. In light of this, this article aims to explore the contributions of Syrian Christians who migrated from Bilād al-Shām to Egypt, and their impact on the *Nahda* Movement through their translations and establishment of newspapers and journals. In this context, this article will try to discuss the contributions of Syrian Christians who migrated to Egypt from the geography of Bilād al-Shām to the Nahda Movement through the translations they made and the newspapers and magazines they established.

Keywords: Arabic Literature, Syrian Christians, Shuwām, Egypt, Kavalian Mehmet Ali Pasha.

Suriyeli Hristiyanların (Şuvâm) XIX. Yüzyıl *Nahda* Hareketi'ndeki Rolü

Öz

Napolyon Bonapart, 1798 yılında Mısır'ı işgal etmesinin ardından 1802 yılına gelindiğinde buradan ayrılmıştır. 1805'te ise Mısır'da Kavalalı Mehmet Ali Paşa, Mısır'ın modernleşmesi adına *Nahda* Hareketi adını taşıyan ciddi adımlara imza atmıştır. Kavalalı Mehmet Ali Paşa, ilk olarak Batı'da meydana gelen ilerlemeleri ve gelişmeleri takip edebilmek adına Fransızca ve İtalyanca gibi Batı dillerinden ilk olarak Arapçaya ve daha sonraları ise Türkçeye çeviri yaptırmak gayretinde olmuştur. Bu dönem içerisinde Mısır'da bu çevirileri yapabilecek düzeyde hem yabancı dili hem de Arapçası olan kişileri bulmak pek kolay bir durum değildi ve öyle ki bu özellikler Suriyeli Hristiyanlara Beyrut ve Suriye'de elde edemeyecekleri sıra dışı avantajlar sağlamıştı. Bu nedenle Bilâduşşâm coğrafyasında yaşayan Suriyeli diyebileceğimiz özellikle Fransızca ve İtalyanca gibi Batı dillerine vakıf olan insanlara ihtiyaç duyulmuştu. Söz konusu Suriyeliler 1700'lü yılların ilk çeyreğinden sonra göç etmelerinin ardından Napolyon'un Mısır'ı işgali sonrasında da Mısır'da yer almışlardı. Ardından, Bilâduşşâm coğrafyasındaki ekonomik kriz ve Dürziler ile Maruniler arasındaki mücadeleler ile çatışmalar, zirai afetler, kıtlık ve daha birçok etken bölgedeki insanların huzurunu iyice kaçırmış ve insanlar daha iyi bir yaşam kurabilecekleri bir yer arayışına girmişlerdir. Bu durum için de öncelikli istikamet olarak Mısır'ı görmüşlerdir. Hatta bazı göçmenler Kahire üzerinden Amerika kıtasına da göç etmiş başta ABD, Brezilya ve Arjantin gibi ülkelerde "Mehcer edebiyatı" olarak adlandıracakları ekolü oluşturmuşlardır. Kahire ve İskenderiye gibi şehirler ise binlerce Hristiyan Suriyeliyi cezbeden ve Orta Doğu için de önemli bir çekim alanı olan merkezler hâline gelmiştir. Mısır'da yeni bir başlangıç yapan bu göçmenler aslında tam da Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın aradığı özelliklere haizdiler. Bu yüzden ilk iş olarak tercüme hareketi çerçevesinde istihdam edilmişlerdir. Ayrıca Mısır'da Fransızca öğretmek için okul açılabilirse bile bu dilin çok iyi öğrenilemediği anlaşıldığından Kavalalı Mehmet Ali Paşa, öğrencilerin Avrupa ülkelerine gönderilmeleri ve burada da bu dilleri doğal ortamında öğrenmeleri düşüncesinde olmuştur. Böylelikle de Avrupa'ya gönderilen öğrenciler öğrenim gördükleri dallarla ilgili olarak kitap çevirileri de gerçekleştirmişlerdir. Ancak çeviri işinin profesyonel bir alan olduğu göz önünde bulundurulmuş ve bu işin çeviri okulundan mezun olan kişilerce yapılması uygun görülmüştür. Bu minvalde Suriyeli Hristiyanların Mısır'a gelişi, ardından bir dil okulunun kurularak insanlara dil öğretilmesi gayesi ve bu amaçta başarısız oluş, bunun üzerinde de Mısırlı

öğrencilerin Avrupa ülkelerine gönderilmesi ve buralarda çeşitli dallarda eğitim görmesi ve bu tecrübelerini ülkelerindeki Mısırlılarla paylaşmaları ve aynı zamanda da sorumlu oldukları dala dair de bir kitap çevirisi yapmaları gerekliliği ve son olarak da profesyonel bir çevirinin yapılabilmesi gayesi ile dil okulunun açılarak uzman yetiştirilmesinin amaçlanması aslında bu dönemde meydana gelen önemli gelişmelerdir. Buna binaen de aslında dil öğrenimi konusunda Mısır'da ciddi bir yol kat edilebilmiştir. Sonuç olarak "Şuvâm" olarak adlandırılan göçmen Suriyelilerin yapmış oldukları çeviriler, kurmuş oldukları gazeteler ve dergiler Kavalalı Mehmet Ali Paşa döneminin modernleşme adımlarının temellerini oluşturmuş ve başta Hristiyan Araplar üzerinden olmak üzere bilim ve edebiyat gelişmiş; Mısır, Arap dünyasında önemli bir konum elde edebilmiştir. Ayrıca Suriyelilerin katkıları çevirilerin ötesine geçerek Mısır'daki medya sektörü üzerinde de önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda bu makalede Bilâduşşâm coğrafyasından Mısır'a göç etmiş olan Suriyeli Hristiyanların yapmış oldukları çeviriler ile tesis etmiş oldukları gazete ve dergiler üzerinden *Nahda* Hareketi'ne olan katkıları ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Suriyeli Hristiyanlar, Şuvâm, Mısır, Kavalalı Mehmet Ali Paşa.

Introduction

Syrian migrants started coming to Egypt during the latter part of the 18th century. However, it was not until the mid-19th century that this small influx turned into a continuous stream. The reign of Kavalian Mehmet Ali Pasha in Egypt opened up the country to Europe, particularly its economic system. As the Egyptian economy grew, there was a demand for skilled professionals who could manage it effectively. Unfortunately, the local Egyptians with limited education were not able to fulfill this requirement. On the other hand, Syria had been exposed to Western ideas and gradually began producing more graduates from European missionary schools who possessed foreign language proficiency.¹

The educated class, who were unable to find employment in Syria, discovered abundant opportunities in Egypt. The cities of Cairo and Alexandria became havens for many Syrians, particularly Christians, seeking safety and stability. Kavalian Mehmet Ali Pasha and his successors recognized the potential of Syrians and their skills. The modernization efforts led by the Khedive family necessitated a group of administrators, technicians, and civil servants, which were readily filled by Syrians. Their fluency in Arabic and proficiency in one or more foreign languages gave them an edge in the local job market. Taking advantage of Khedive Ismail Pasha's ambitious endeavors to integrate Egypt with Europe, the educated individuals from Syria found numerous opportunities to flourish.

Paradoxically, Egypt's closeness to France was further strengthened by the departure of Napoleon's army in 1801. Mehmet Ali Pasha involved many Frenchmen in his ambitious plans to turn Egypt into a modern state. His successors followed suit and enlisted the help of French experts in their projects. Cairo and, more importantly, Alexandria became cities full of strong European influence. Alexandria developed as a typical Mediterranean cosmopolitan city, home to many Levantine communities. For the people of Alexandria, whether they were wealthy merchants, skilled craftsmen, or humble artisans, regardless of their Greek, Italian, French, Syrian, or Maltese origins, Egypt presented itself as a land full of opportunities and Alexandria as a new place to call home. The city housed a Levantine community that possessed a distinct culture, which in many ways resembled that of other Mediterranean cities like Izmir, Thessaloniki, and later Beirut. While the socio-political backgrounds and class divisions varied among these communities, they still shared many cultural spaces. This was a world where at least three languages were spoken, where trade connections were established, and where geographical mobility was common. It was not uncommon to find families with relatives scattered across the Mediterranean basin: one brother in Alexandria, another in Beirut, and a third in Izmir. Firstly,

¹ Thomas Philipp, *The Syrians in Egypt: 1725-1975*, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1985), 1; Asher Kaufman, *Reviving Phoenicia, The Search for Identity in Lebanon* (New York, London: I.B. Tauris, 2004), 57-58.

Alexandrians were better educated than the average Egyptians. Secondly, they were fluent in French and often spoke another foreign language such as English or Italian. These characteristics were also found among the European communities in Levantine cities. However, Syrians had an additional advantage as they were fluent in Arabic and part of a larger Arabic-speaking world. This gave them an edge over other foreign communities and expanded their horizons significantly. Many Syrians residing in Alexandria were drawn to the concept of a borderless world, and they expressed a strong desire to preserve it.²

Typically, students would come to Egypt for a limited period, usually just a few years. It was uncommon for someone to remain in Egypt after completing their studies. Similarly, merchants would only stay in Egypt semi-permanently, with their families often residing in Syria. The Syrian community in Egypt was relatively small and transient, consisting mostly of Muslims. They lacked the organization or influence to significantly impact Egyptian society. However, they were seen as a distinct non-Egyptian group with their own unique characteristics. Despite these traditional connections, they do not fully explain the sudden influx of Syrian migration to Egypt during the 18th and 19th centuries. These migrations differed greatly in scale and composition compared to previous Syrian migrations.

The initial migration, occurring from 1725 to 1780 and comprising approximately 4,000 immigrants, consisted predominantly of Greek Catholics. The subsequent wave during the nineteenth century was even more significant, with the Syrian population in Egypt reaching around 35,000 before World War I. The majority of these individuals were Greek Catholics, Greek Orthodox, or Maronites, while the remainder consisted of other Christians and Muslims. Both migration waves are essential for comprehending the structure and evolution of the Syrian community in Egypt. However, they possess distinct characteristics, motivations, and timeframes, necessitating separate treatment.³

In this article, the terms Syrian or Shuwām refer to Syrian and Lebanese Christians, and in a broader sense, to Christian Arabs from the geography of Bilād al-shām. The purpose of this article is to explore the role of Syrian Christians in the *Nahda* Movement. When we look at the Turkish writings related to this topic, the master's thesis titled "Kavalalı Mehmet Ali Paşa Döneminde Mısır'da Edebi ve Kültürel Hayat (1805-1848)" written by Arzu Ertuğrul and the works titled "Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları" written by Ekmeleddin İhsanoğlu have provided a serious transfer of information at the point of following the steps taken during the reign of Mehmet Ali Pasha. In addition to these sources, Şükran Fazlıoğlu's work titled "Arap Romanında Türkler", Mustafa Ergün's article titled "Mehmet Ali Paşa Zamanında Mısır'da Eğitimin Batılılaşması", and various TDV Encyclopedia of Islam's articles on this subject are among the important sources used in this study. Since we have not come across a study that deals with the contribution of Syrian Christians to the beginning of Nahda, we have tried to reflect the scientific, literary and cultural developments in the period of Mehmet Ali Pasha, especially in the light of the concept of Shuwām.

² Kaufman, *Reviving Phoenicia, The Search for Identity in Lebanon*, 58-59.

³ Philipp, *The Syrians in Egypt: 1725-1975*, 1-2.

1. The Idea of Shuwām and the People from Syria

In the Arabic language, the plural form of "Shāmī" is "Shuwām," and this term is derived from an ammi word.⁴ It specifically refers to individuals who originate from Bilād al-Shām. The Egyptians referred to Syrians as "Shuwām," which essentially means people from al-Shām, encompassing both Syrians in general and specifically those from Damascus. This particular designation had strong associations with Christian Syrians. Similarly, individuals were identified as Moorish or Hijazi based on their place of origin. However, the term "Shāmī" itself does not provide much information beyond indicating some specific commercial connections or a general acknowledgement of the geographical diversity among students at al-Azhar. The term "Shāmī" is used more broadly to refer to anyone hailing from Syria, and it is only through context that we can determine whether it pertains to Christian Syrians, Muslim Syrians, residents of Damascus in particular, or simply all Syrians collectively. Naturally, Egyptian attitudes toward Syrian individuals varied greatly depending on their religious affiliation—a predictable outcome given that society during that time primarily defined itself based on religious beliefs.⁵

A significant number of Syrian migrants have undertaken a large-scale movement, surpassing the local population in the areas where they have settled. This group includes individuals from various professions such as writers, intellectuals, poets, journalists, and others who sought political liberty. Economic motives also played a role in their decision to leave their homeland. One major factor that drew the attention of these migrants towards Egypt was their familial connections. In fact, those who migrated earlier managed to attract not only immediate family members but also extended relatives up to second and third degrees of kinship. Eventually, people from their village followed suit, as did individuals from the wider region surrounding it.

Egypt housed numerous foreign companies that were actively involved in the economy. These companies offered employment opportunities primarily to Shuwāms, who possessed fluency in Arabic and other foreign languages. In essence, the control of the Egyptian economy was in the hands of foreign banks and corporations. From cotton production to managing the Suweish canal, everything was entrusted to foreigners. As a result, job prospects for Shuwāms experienced substantial growth. For immigrants seeking employment, personal competence played a crucial role in securing a job opportunity. This requirement also aligned with the interests of these companies operating in Egypt during that period. The historical circumstances were indeed favorable for Shuwāms due to their unique qualities such as personal competence, language proficiency, adaptability, dedication to work, experience within service sectors influenced by historical events and their inclination towards Western culture. The majority of Shuwāms were Christians who held distinctive roles within society. This fact largely explains why religious sects did not dominate discussions surrounding this issue but rather self-interest prevailed instead. If this weren't true, it would have been expected that Copts—the largest Christian community—would have been granted priority benefits from Egypt's engagement with

⁴ The term "Shāmī" denotes the region of Shām, encompassing a geographical expanse stretching from Palestine in the southern direction to the Turkish border in the northern vicinity. For details see, Muhammad Omar Hammāda, *A'lāmu Filistīn*, (Damascus: Dāru Kutaybe, 1985), 1/242; Ziyād Ahmad Salāma, *al-Sheikh Abd al-Hamid al-Sā'ih: Hayātuhi, Fikruhi wa Mevākifuhu* ('Ammān: Muessasetuhu 'Abd al-Hamid Shūmān, 1995), 8, footnote, 4; Ibn Manzūr, *Lisānu al-'Arab*, pub. Amīn Muhammad 'Abd al-Vahhāb, Muhammad al-Sādik al-'Ubeydi (Beyrut: Dāru l'hyā' al-Turās al-'Arabī, 1997), 6/7-9; Luvis b. Niqūlā al-Ma'louf - al-Yesui al-Ma'louf, *al-Muncid fī al-Lughā wa al-A'lām* (Beyrut: Dāru al-Mashriq, 2003), 370.

⁵ Philipp, *The Syrians in Egypt: 1725-1975*, 48-49; Hussam Eldin Raafat Ahmed, *From Nahda to Exile: A History of the Shawam in Egypt in the Early Twentieth Century* (Montreal: McGill University in Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree of Master of Arts Institute of Islamic Studies, 2011), 4.

Western nations; however, this was not the case as they suffered setbacks due to both Shuwām migration and European immigrants settling in Egypt during that time period.⁶

If we examine the situation of Christian Syrians in Egypt within the context of current economic conditions and the gains they have achieved, we can observe that they have managed to establish a place for themselves. After providing information on this topic, if we turn our attention to their interest and engagement with the Arabic language and literature, we would see that according to al-Sāmī al-Qayyālī in his book *al-Adab al-'Arabī al-Mu'āsir fī Sūriya*, he explains that the Arabic language sought shelter in foreign and Christian educational institutions. He also notes that the study of Arabic literature was more prevalent among Christians than Muslims.⁷ The Lebanese people have achieved significant success in this field for various reasons. They established connections with Egyptian society and were highly regarded by Egyptians. Many intellectuals and Egyptian politicians have consistently shown their interest and affection for the Lebanese activities and their essential role in relation to Nahda.⁸

During the late 1800s and early 1900s, the movement of Shuwām people shifted unpredictably. They began migrating to the Americas after World War I and towards Africa shortly before World War II. According to data from the *Syrian Journal (al-Majallat al-Sūriyya)*, Lebanese Christians relocated primarily to the American continent. Following World War I, around 65,000 individuals emigrated from Lebanon and areas of Damascus. Indeed, the United States transformed into a massive Lebanon. Nevertheless, the movement of Lebanese individuals to Egypt did not cease at this point. This can be observed in the statistics from October 1925. Additionally, there was a rise in migration to the American continent. Around 458 individuals emigrated during that month—126 went to Egypt, 66 relocated to Palestine, France welcomed 54 migrants, North and South America received 119 newcomers, Turkey welcomed 13 people, Iraq gained an influx of 45 immigrants while Cyprus and India each received two new residents.

According to certain studies, the migration from Bilād al-Shām in the 1800s can be attributed to sectarian conflicts in Damascus and Jabal al-Lebanon. However, alternative statistics present a different perspective. It is argued that the influx of Syrian and Lebanese immigrants to Egypt during this time was not primarily driven by sectarian conflict but rather by a period of peace and stability. Edmond Bleybel also highlights that during the mutasarrifate era in Egypt, land was surveyed and industries such as tobacco and silk flourished, resulting in great prosperity.⁹

In the beginning, the Shuwāms resided in their own distinct areas, with a majority of them living in neighborhoods like Shubrā, al-Fajjāla, and al-Zāhir. However, as the population grew denser, they started dispersing to different parts of Cairo and settling in neighborhoods that were more suitable for their income levels. In the past, families would live together in one building and one neighborhood. The integration of the Shuwāms into Egyptian society took time. They initially had reservations about being part of the same community as their Egyptian counterparts because they saw themselves as separate from them. They even considered themselves more advanced than Egyptians. The Shuwām's viewpoint is justifiable because while they welcomed Egyptians into their homes and spaces with open arms, Egyptians were hesitant to reciprocate these familial relationships. To an ordinary Egyptian at that time, "Shāmī" referred to a Christian

⁶ Massoud Daher, *Hijrat al-Shawām: al-Hijrah al-Lubnāniyah ilā Misr* (Cairo: Dār al-Shorouk, 2009), 13-14.

⁷ Sāmī al-Qayyālī, *al-Adab al-'Arabī al-Mu'āsir fī Sūriya 1850-1950* (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1968), 11.

⁸ Daher, *Hijrat al-Shawām: al-Hijrah al-Lubnāniyah ilā Misr*, 16.

⁹ Daher, *Hijrat al-Shawām: al-Hijrah al-Lubnāniyah ilā Misr*, 175-176.

from Bilād al-Shām (Greater Syria). This demonstrates how Egyptian society was reluctant to embrace people from different sects or backgrounds.¹⁰

For many years, the Shuwām chose to reside within a specific community, driven by various factors. They eventually expanded their presence to multiple cities in Egypt. While it would not be accurate to state that the Shuwām occupied exclusive neighborhoods in Egypt during the twentieth century, they were often referred to as such in order to differentiate them from Egyptians. In terms of their personal lives and traditions, they exhibited similarities with foreigners rather than typical Egyptian society members. It could be argued that their open-mindedness and inclusive nature appealed greatly to Egyptians.¹¹

2. Activities Related to Translation within the Syrian Community in Egypt

In Kavalian Mehmet Ali Pasha's endeavor to advance Egypt's economic and military foundation, there was a particular area where the expertise of a group of Syrians was highly sought after: translation. The overarching goal of modernization was to train a fresh set of administrators, technicians, and officers. Consequently, student delegations were dispatched to Europe while vocational schools were simultaneously established within Egypt. European teachers and textbooks were brought in for the students' education. However, since these teachers could not converse in Turkish or Arabic, language posed a significant challenge right from the start in terms of effective communication. In addition to lectures, there arose the need for translating textbooks as well. Translation became an essential component within the educational system. It was through this function that a distinct group of Syrians possessed the necessary skills and had the potential—at least temporarily—to play an influential role.¹²

The Shuwāms played a significant role in the advancement and progression of the translation movement in Egypt right from its inception. They can be recognized as the trailblazers of this movement. Their contribution became particularly evident during the French invasion in 1798 and onwards. The French required translators who were proficient in both Arabic and French languages, and it was the Shuwām translators who accompanied them during their invasion. Interestingly, prior to Napoleon's invasion, he had reached an agreement with Eastern translators residing in Italy. Ilyās Fathullāh and Yūsuf Masābīqī from Bilād al-Shām were among these translators, while assistance was sought from Egyptian-based Shuwāms who possessed fluency in both Arabic and French. Niqūlā al-Turk, Yūsuf Farhāt, and Mīhā'il Kuheil were some notable names among them. Continuing their legacy were individuals like Anthūn Rafā'il and Ilyās Fakhr who General Menu recruited as translators for the re-established diwan by 1800.¹³

During the latter half of the 19th century, there was a significant surge in Egypt's translation movement. This movement encompassed a wide range of documents, including political, financial, and economic reports, as well as texts related to medicine and law. Not only did educational materials like textbooks and curricula get translated, but scholarly and literary works also underwent this process. The need for such a translation movement was apparent due to various reasons. As a result of this momentum gained by the translation movement in Egypt, some scholars began referring to Mehmet Ali Pasha's era as the "century of translation and Arabicization." Within this context, Mehmet Ali Pasha included two distinct groups known as

¹⁰ Daher, *Hijrat al-Shawām: al-Hijrah al-Lubnāniyah ilā Misr*, 233.

¹¹ Daher, *Hijrat al-Shawām: al-Hijrah al-Lubnāniyah ilā Misr*, 234.

¹² Philipp, *The Syrians in Egypt: 1725-1975*, 67.

¹³ Māhir Muhammad Sa'īd Darwish, *Hijrat al-Shawām ilā Misr: Hilāl al-Nisfi al-Sāni min al-Karn al-Tāsi'a 'Ashar wa Bidāyāti al-Karni al-'İshrin* (Nāblus: Daraja al-Mācistīr fī al-Tarīkh bi-Kulliyya al-Dirāsāti al-'Ulyā fī Cāmi'a al-Necāhi al-Vataniyye, 2003), 123.

Shuwāms in promoting the translation efforts. The first group consisted of individuals who returned to Egypt following the French occupation while the second group comprised those who directly migrated from Bilād al-Shām. Several prominent Shuwām translators emerged during this period for fulfilling these objectives. Some noteworthy names include Jūrj Fidāl, August Sakāqīnī, and Būḡūs Bey.

The translation movement aimed to bring the latest advancements in Western sciences, particularly in areas like navy regulations, education systems, military practices, healthcare institutions, and government administration. The objective was to translate modern scientific knowledge into Arabic and Turkish languages for easier access in schools. The translations played a crucial role in educational institutions such as the School of Medicine (established in 1827) and the School of Veterinary Medicine (established in 1828). Although most teachers were foreign professors, it was essential for translators to be well-versed in Arabic. Interestingly enough, the Shuwāms excelled at this task as well.¹⁴

The Shuwāms were actively involved in various fields, and their names can be found across different areas of expertise. Jack al-Tājir provides a list of individuals who made significant contributions in specific fields: Suleiman Suleiman, for instance, focused on the field of law; ʿĪsā Neddūr and Saʿīd al-Bustānī were notable figures in the field of statistics. Hanīn Niʿme al-Khūrī translated to Arabic as *al-Tuhfat al-Adabiyya fī Tārīh Tamaddun al-Mamālik al-ʿUrubbiye* which is written by the famous French historian François Guizon's book. Besides that Philip Jalād was the first translator the city of al-Qanat. He also authored a comprehensive six-volume dictionary that encompassed legal and administrative concepts. This extensive resource not only covered terminology but also provided insights into the Egyptian system of government.

Shuwām translators contributed not only to the translation of scientific books but also to the translation of various literary works. They translated the works of world-famous names such as Shakespeare, Corneil, Alexandre Dumas, Racine, Victor Hugo, and others in English and French.¹⁵

During the rule of Mehmet Ali Pasha, the government initially sought assistance from Italy and invited Italian teachers. They also selected Italian texts for students to translate and offered Italian language classes in certain Egyptian schools. A delegation was sent to cities like Livorno, Milan, Florence and Rome, while other students traveled to different parts of Italy. Among these students was Niqūlā Masābīqī, who was known as the only Christian of Syrian origin. Along with three other students, he was sent to Milan. In 1815, they underwent training in letterpress printing techniques as well as the methods for creating type molds and printing processes. After spending around 3-4 years there, they returned with the tools they had acquired and printed letters produced in Italy. Mehmet Ali Pasha established a printing press called *Dār al-Sinā ʿa al-Āmiriyya* at the Bulaq Shipyard. To set up this printing press, three presses were imported from Milan along with ink paper and various materials sourced from Leghorn and Trieste. Initially, Arabic scripts were obtained from Italy before eventually being procured from France as well. Between September 1821 and January 1822, Niqūlā Masābīqī successfully implemented the installation of printing presses. As part of Osman Nureddin's entourage in Bulaq, students from different countries joined the effort. Subsequently, Niqūlā Masābīqī assumed the role of director

¹⁴ Darwish, *Hijrat al-Shawām ilā Misr: Hilāl al-Nisfi al-Sānī min*, 123-124.

¹⁵ Darwish, *Hijrat al-Shawām ilā Misr: Hilāl al-Nisfi al-Sānī min*, 124-125.

at the government printing house in Bulaq and remained in that position until his passing in either early 1830 or 1831.¹⁶

During this particular period, one of the primary challenges was the absence of a proper translation system, which led to various difficulties. These issues persisted until the return of student delegations who had been sent abroad in 1831. The number of translators available was limited and their skills were questionable. Furthermore, their work proved to be inefficient. Regrettably, due to the scarcity of translators during this century, not all their names are known today. However, some notable individuals include Osman Nureddin Pasha as well as Father Rafā'īl and Yūsuf Fir'awn from Syria along with Yūsuf 'Anhūrī.

This particular collective, originating from Syria, primarily converted medical literature written in French into Arabic. They fulfilled their responsibilities until educational institutions were established and the first students graduated. Upon the return of student delegations sent overseas, a second group of translators emerged, comprised of these school graduates and delegation members. The initial Syrian group was relatively small in size and possessed limited knowledge that proved insufficient for their tasks. In contrast, the second group performed translation work as a supplementary occupation alongside their primary roles in fields such as education, administration, healthcare provision, or organizational oversight. The translation of professional texts from French to Arabic was primarily done by a specific group. To support this process, the establishment of the School of Languages became crucial. Graduates from this school formed a third group of translators who specialized in translating European languages, especially French and Italian, into Arabic and Turkish. Mehmet Ali Pasha, whose native language was Turkish, encountered a challenge as most members of the army and initial government officials were proficient only in Turkish and lacked knowledge in Arabic. Consequently, during Mehmet Ali Pasha's reign, a fourth group emerged within the translation lineage with the responsibility to translate predominantly Arabic books. Although few members possessed knowledge in a European language, their translations were from Arabic into Turkish. As demand for translations continued to rise beyond what current translators could handle effectively, Mehmet Ali Pasha decided to bring French-speaking translators from Istanbul to assist with the workload.¹⁷

During that period, it became mandatory for foreign schools to employ translators. If a foreign teacher delivered lectures in their native language, like Italian or French, an interpreter was required to translate into Arabic. The interpreter would accompany the teacher to class, explain the lesson, and read it aloud in Arabic for the students. Subsequently, a decision was made to offer languages such as Italian or French as foreign language courses in public schools. This initiative aimed at facilitating education led to the introduction of foreign language classes in preparatory schools. To enhance students' proficiency in medicine, Clot Bey¹⁸ established a school where French was taught intensively. However, this approach did not yield satisfactory results prompting Mehmet Ali Pasha's decision to make it compulsory for some students to study

¹⁶ Ahmad 'Izzat 'Abd al-Kerīm, *Tarīkh al-Ta'līm fī 'Asr Muhammad 'Alī* (Cairo: Maktabat al-Nahdat al-Misriyye, 1938), 434; Turgut Kut, "Bulak: Bulak Matbaası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 6/388; Arzu Ertuğrul, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa Döneminde Mısır'da Edebi ve Kültürel Hayat (1805-1848)* (İstanbul: İstanbul University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2018), 131, 151.

¹⁷ İhsanoğlu, *Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları*, 152; Shayyāl, *Tarīkh al-Tarjama ve al-Hareke al-Thaqāfiya fī 'Asr Muhammad Ali*, 71-72; Ertuğrul, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa Döneminde Mısır'da Edebi ve Kültürel Hayat*, 139, 143.

¹⁸ Antoine-Barthélémy Clot, a French physician and surgeon, dedicated a significant portion of his life to Egypt. He assumed the role of overseeing the health administration for Mehmet Ali Pasha's Egyptian army; see Ertuğrul, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa Döneminde Mısır'da Edebi ve Kültürel Hayat*, 49, footnote, 149.

abroad in Europe. By doing so, they could have the opportunity of learning a foreign language within its natural environment.¹⁹

Anthūn Rafā'īl Zāhhūr emerged as the pioneering figure among Syrian translators. In 1803, he embarked on a journey to Marseille and subsequently Grenoble in France, eventually making his way to Paris. During the period spanning from 1803 to 1816, he was deeply engrossed in writing endeavors within the French borders. Among his notable works is a book entitled *'Anī'l-Badawī aw 'Arabī's-Sahrā'*, wherein he crafted a poetic rendition of Sindbād's adventures at sea. Additionally, Zāhhūr undertook translations of selected stories by *La Fontaine* into Arabic. Another noteworthy contribution by him is the compilation of *Merju al-Ezhār wa Bustān al-Hawādīs wa al-Ahbār* - an educational resource intended for instruction in Oriental languages schools. Furthermore, Zāhhūr penned a comprehensive volume chronicling both Egyptian history and the Durūz mountains titled *Majmū'u Esahhi al-'Ibārat wa Edakki al-Rumūz fī Ardi Mīsr wa Jabal Durūz* - an offering with intentions to honor Napoleon Bonaparte through dedication.

During that period, Italian served as the dominant language for diplomatic and written communication, making it the most widely spoken European language in Egypt. In 1823, Rafā'īl Zāhhūr took on the task of translating a French treatise by P.J. Macquer titled *l'art de la teinture en soie* into Arabic. The resulting Arabic book was called *Kitāb fī Sinā'ati Sibāghati'l-Harīr* and spanned 118 pages - a medium-sized publication. Although an introduction by the translator graced its first page, there is no explicit explanation regarding why this particular work was chosen for translation. Nonetheless, it is highly probable that Mehmet Ali Pasha commissioned its translation.²⁰

Yūhannā 'Anhūrī hailed from one of Syria's oldest families, which has produced numerous religious, political, and academic figures in both Syria and Egypt. Among these notable individuals is Yūhannā 'Anhūrī himself, who was active during the rule of Mehmet Ali Pasha. Although little is known about his personal life, it is believed that he traveled to Italy and acquired fluency in Italian. He was proficient in both Arabic and Italian languages. Following the passing of 'Anhūn Rafā'īl Zāhhūr at the Medical School in Egypt, Yūhannā 'Anhūrī assumed the role as the first translator to fill the vacancy left behind. In fact, it can be inferred that Anthūn Rafā'īl played a significant role in facilitating Syrian translators' admission to this institution.

Yūhannā 'Anhūrī has translated a total of seven medical books. Among these works, one is authored by Clot Bey and another by Dr. Brown. The books are as follows: *al-Qawl al-Sarīh fī 'Ilmi al-Tashrīh*, originally written in French as *Anatomie du Corps Humain* by Bayle, with some additional input from Clot Bey. This two-volume publication was released in Bulaq in 1823. *Batūlūciyye Ey Risāla fī al-Tibbi al-Basharī*, copyrighted by Bayle and known as the French *Traité de Pathologie*, was published in Bulaq in 1834. Another work translated by Yūhannā 'Anhūrī is the book titled *Risāla fī 'Ilmi al-Jirāhati al-Bashariyye*, which is the French *Traité de Chirurgie* published also in Bulaq during the year 1834. The two-volume publication called *Muntehā al-Eğrād fī 'Ilmi Shifā'i al-Amrād* was translated into Arabic from the original work written by two renowned French scholars. It appeared on shelves under this title at Bulaq back then, precisely during 1834. *Mablagh al-Berāh fī 'Ilmi al-Jirāh's* author is that Clot Bey. It is released in Bulaq in

¹⁹ Jack Tajir, *Hareke al-Tarjama bi-Mīsr hilāl al-Karn al-Tāsi'a 'Ashar* (Cairo: Dāru al-Ma'ārif, 1945), 22-24; Ertuğrul, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa Döneminde Mısır'da Edebi ve Kültürel Hayat*, 139-140.

²⁰ Shayyāl, *Tarīkh al-Tarjama wa al-Hareke al-Thaqāfiya fī 'Asr Muhammad Ali*, 74-83.

1835. *al-Azhāru al-Badī'ati fī 'Ilmi al-Tabī'ati*, the work was released in Bulaq as a two-volume publication. *'Ilmi al-Tabī'ati* was translated from French and released in Bulaq in 1841.²¹

Jūrj Fīdāl originates from Aleppo and is a member of the Maronite community. At the age of 32, he secured a position as an interpreter at the esteemed Egyptian Medical School during its establishment. Fīdāl's primary responsibility revolved around translating French texts into Arabic, specializing in Hodja Bernard's works. Noteworthy publications that he translated include *Kānūn al-Sihha* (French title: *Des Règles de l'hygiène et de la médecine appliquée du corps humain*), which was published in Bulaq in 1832, and *al-Minha fī Siyāse Hifz al-Sihha*, published in Bulaq in 1833. The introduction to the latter book, edited by Shaykh Muhammad 'Imrān al-Harāwī, acknowledged that it was compiled based on Hodja Bernard's exceptional writings and translated into Arabic by Jūrj Fīdāl from French.

Among the significant individuals mentioned, Jūrj Fīdāl belonged to the Maronite community, while the rest were Greek Catholics. Some of these individuals had previously served as translators or secretaries for the French in Egypt. Following the French withdrawal, all of them left Egypt either with or shortly after. The majority of them sustained themselves by utilizing their proficiency in French, Arabic, and Middle Eastern languages. Yūhannā 'Anhūrī, Yūsuf Fir'awn, and Anthūn Rafā'īl Zāhhūr worked as Arabic teachers. Mīhā'īl al-Sabbāgh (d. 1816)²² collaborated with orientalist Sylvestre de Sacy. Others found employment as translators for the French in Tunisia and Algeria. In 1816, Anthūn Rafā'īl Zāhhūr became the first to return to Egypt voluntarily. He remained the sole Syrian translator at Bulaq Printing House until his death in 1831.²³

August Sakāqīnī, a Syrian translator whose family hailed from Damascus, was known for his translation work. The Sakāqīnī family held a prominent position in Egypt. In Ilyān Serkīs's book *Mu'jamu al-Matbū'āt al-'Arabiyya wa al-Mu'arraba*, August's full name is listed as August b. Gabriel b. Mīhā'īl b. Ibrahim Sakāqīnī.²⁴ According to the sources, his father had traveled with Napoleon Bonaparte to Paris and remained there for some time. August resided in Marseille and from there travelled to Tunisia where he married a French lady called Th. Verduta. Subsequently, he made his way to Egypt and secured a position as a translator at the Medical School where he primarily focused on translating from French into Arabic. Clot Bey's book, *Kitāb al-'Ujālat al-Tibbiyya fīmā la Budda minhu li-Hukamā'i al-Jihādiyya*, was translated by himself and printed in 1832 at the madrasa of the School of Medicine in Abu Za'bel. Clot Bey, in his report, commended Sakāqīnī and Fīdāl for their efforts at the School of Medicine, stating that their early work deserved encouragement and expressing hope that they would contribute to future translations with better outcomes. This translation by al-Sakāqīnī is his only known work. Fīdāl, on the other hand, has translated two books; one published in 1832 and the other in 1833. The last book translated by Yūhannā 'Anhūrī was released in 1841. While there is no definitive evidence from

²¹ Shayyāl, *Tarīkh al-Tarjama wa al-Hareke al-Thaqāfiyya fī 'Asr Muhammad Ali*, 83-87.

²² Mīhā'īl al-Sabbāgh, was born in Akkā in 1775. He was raised in a family that belonged to the Greek-Catholic Church. For details see Philip Charles Sadgrove, "Mīhā'īl es-Sabbāgh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 30/23-24.

²³ Shayyāl, *Tarīkh al-Tarjama wa al-Hareke al-Thaqāfiyya fī 'Asr Muhammad Ali*, 87-88; Philipp, *The Syrians in Egypt: 1725-1975*, 67.

²⁴ Yūsuf b. Ilyān Serkīs, *Mu'jamu al-Matbū'āt al-'Arabiyya wa al-Mu'arraba* (Cairo: Matba'at Serkīs, 1928), 1/1035; Shayyāl, *Tarīkh al-Tarjama wa al-Hareke al-Thaqāfiyya fī 'Asr Muhammad Ali*, 88-89.

sources, it is likely that both al-Sakāqīnī and al-Fīdāl ceased this endeavor around 1833 without further continuation.²⁵

Ya'qūb, one of the translators from Syria, remains a mystery in modern sources due to the lack of information about his full name. However, we do know that he translated two works from French into Arabic. One of these works is *Dustūr al-A'māliyya al-Akrabazīniyya li-Hukamā'i al-Diyāri al-Misriyya*, which was published in 1836. The other work is *Kitāb al-Akrabazīn*, which was published in Bulaq in 1837. Khoja Ya'qūb carried out the translation of *Dustūr al-A'māliyya al-Akrabazīniyyeti li-Hukamā'i al-Diyāri al-Misriyya* at the Medical School in Abu Za'bel. This translation received praise from a committee of translators and underwent meticulous proofreading before being compiled for printing by Shaykh Muhammad al-Harāwī. Interestingly, there are no records indicating Ya'qūb's involvement with translation work during the early years of the School of Medicine. It is possible that he joined this institution after predecessors like al-Sakāqīnī and al-Fīdāl had already departed²⁶. In summary, while not much information exists about Ya'qūb himself, his translations have left a lasting impact within their respective fields.

Yūsuf Fir'awn hailed from one of the ancient lineages in Syria and Egypt, particularly Damascus. He was one of the earliest translators of medical books from French into Arabic. He died in the middle of the 19th century. In 1833, he made his debut as a translator with his rendition of the book titled *Risāla fī 'Ilm al-Baytāriyya*. This translation was originally written in French but was meticulously translated into Arabic by Yūsuf Fir'awn and subsequently printed at the Bulaq Printing House. Another notable work by Yūsuf Fir'awn is called *al-Tawdīh li-alfāzi al-Tashrīh - Baytārī-*. The author of the original text, al-Musyo al-Jīrār, held a position as a professor at the Veterinary School. Like his previous endeavor, this book was also translated from French to Arabic and published at the Bulaq Printing House in 1833. The following year saw Fir'awn's translation of *Risāle fī 'Ilm al-Tibbi al-Baytārī* which again involved translating from French to Arabic and printing it at Bulaq Printing House. Interestingly enough, this particular work enjoyed another round of publishing in 1844. His translation project called *Kānūnnāme-i Baytārī* came into being through translating from French to Turkish language before being printed at Bulaq Printing House in 1835. Lastly but certainly not least important is *al-Tuhfet al-Fāhira fī Hey'eti al-A'dā' al-Zāhirah*—another masterpiece by Yūsuf Fir'awn that originated as a translation from French to Arabic language before making its way onto paper through printing process carried out by Bulaq Printing House back in 1835.²⁷

The book *al-Mādde al-Tibbiyye al-Baytāriyye* was translated from French to Arabic by Yūsuf Fir'awn and published in 1839 at the Bulaq Printing House. Another publication is that by al-Musyū Lāfāric a professor at the Veterinary School, titled *Nuzhetu al-Enāmī fī al-Tashrīhi al-'Ammi*, was also published in 1839 at the same printing house. In addition to these works, there were other books published in 1839 at the Bulaq printing house. One of them is called *Tuhfet al-Riyād fī Kulliyāti al-Amrād*. Another notable publication from that year is *Ghāyetu al-Marām fī al-Edwiyeti ve al-Eskām*. Moving on to the following year, another work called *Ravdatu al-Azkiyā fī 'Ilmi al-Fisyūlūciyā* was published in 1840 at Bulaq Printing House. This particular book holds a copyright under al-Musyū Lāfāric's name. Continuing with publications from 1840, we have two

²⁵ Shayyāl, *Tārīkh al-Tarjama wa al-Hareke al-Thaqāfiya fī 'Asr Muhammad Ali*, 88-89.

²⁶ Shayyāl, *Tārīkh al-Tarjama wa al-Hareke al-Thaqāfiya fī 'Asr Muhammad Ali*, 89.

²⁷ Shayyāl, *Tārīkh al-Tarjama wa al-Hareke al-Thaqāfiya fī 'Asr Muhammad Ali*, 90; Serkis, *Mu'jemu al-Matbū'āt al-'Arabiyya wa al-Mu'arraba*, 2/1445-1446; Tajir, *Hareke al-Tarjama bi-Misr hilāl al-Karn al-Tāsi'a 'Ashar*, 56-57.

books: *al-Amrādu al-Zāhira fī al-Tibbi al-Baytārī*, *Muntehā al-Berāhi fī 'Ilmi al-Jirāh*. *Nuzhet al-Riyād fī 'Ilmi al-Amrād* was published in 1842, it's author of the original text of is al-Musyū Bernes. All three of these works were printed at Bulaq Printing House as well. There's also a work titled *Ajli al-Asbābi fī Ehalli al-Iktisāb* written by al-Musyū Tāyū al-Afrancistānī and edited by Shaykh Nasr Abu al-Wafā al-Hurīnī. However, this specific piece has not been printed yet; it remains only as a manuscript within the agricultural collection of Dār al-Kutubi al-Misriyya. This manuscript bears Shaykh Hurīnī's calligraphy and is given number 58 within its collection. The writing process for this work was completed on Friday, 10 Ramadan, 1843.²⁸

Even though Syrians were instrumental in the assimilation of European ideas and the incorporation of innovative literary styles into Egypt during the latter half of the 19th century, their involvement in this initial phase was brief. As time progressed, a growing number of students who had studied abroad in France began to return to their home country from the mid-1830s onwards. Many of them took on the responsibility of translating books related to their field as one of their first duties. Eventually, graduates from Cairo's language school also joined Egyptian translator's community.²⁹

During the final ten years of Kavalian Mehmet Ali Pasha's reign, there was a notable rise in the quantity of books being translated into Arabic and printed at the Bulaq Printing House. At the same time, Syrian translators experienced a decrease in their involvement. Following 1847, Syrians ceased to produce any further translations. Although the specific reasons behind the dismissal or resignation of Syrian interpreters remain unclear, it is evident that their employment was always intended to be temporary. Similar to a majority of European trainers, those who came back from student missions were promptly replaced as soon as suitable replacements were found. Additionally, it is noteworthy that none of the Syrian translators were sent overseas to study medicine, while some proofreaders of medical texts had the opportunity to go abroad for this purpose. To the best of our knowledge, only one Syrian individual was sent by Kavalian Mehmet Ali Pasha's government to Europe for education. Niqūlā Masābīqī, a Maronite hailing from Aleppo, went to Italy in 1815 with the aim of acquiring printing skills—an aspect we previously mentioned. Upon his return in 1819, al-Azhar requested him to train several sheikhs in this profession.³⁰

When discussing literary translators, it is important to mention Salīm al-Naqqāsh, a Maronite who made significant contributions to the field. He was known for translating well-known stories and novels, many of which were also adapted for the theater. For instance, he translated Pierre Corneille's renowned play *Horace* into *Mey* and converted another story by Corneille into Arabic with the title *al-Intikām*. This particular work was published in 1880. In 1882, Edīb Ishaq joined Salīm al-Naqqāsh in translation and publishing at the al-Inshā' pen, an institution affiliated with the Egyptian Ministry of Education. Edīb Ishaq³¹ played a crucial role in managing translation projects during this period. Notably, he translated two plays: *Shārlumān* and *Andrūmāq*.³²

²⁸ Shayyāl, *Tarīkh al-Tarjama wa al-Hareke al-Thaqāfiyya fī 'Asr Muhammad Ali*, 91; Serkis, *Mu'jemu al-Matbū'āt al-'Arabiyya wa al-Mu'arraba*, 2/1445-1446; Tajir, *Hareke al-Tarjama bi-Misr hilāl al-Karn al-Tāsi'a 'Ashar*, 56-57.

²⁹ Philipp, *The Syrians in Egypt: 1725-1975*, 67-68.

³⁰ Philipp, *The Syrians in Egypt: 1725-1975*, 68-69.

³¹ For details see Ömer İshakoğlu, *Osmanlı Dönemi Suriye'sinde Edebi ve Kültürel Faaliyetler: 1800-1918* (İstanbul: İstanbul University, Institute of Social Sciences, Doctoral Thesis, 2010).

³² Muhammad Yūsuf Najm, *al-Masrahiyya fī al-Edeb al-'Arabi al-Hadīs* (Beirut: Dār Beyrut, 1956), 204-205; Darwish, *Hijrat al-Shawām ilā Misr: Hilāl al-Nisfi al-Sānī min*, 125; Rahmi Er, "Modern Mısır Tiyatrosu I", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 33/1-2 (1990), 132.

During this time period, the emerging theater movement in Egypt faced difficulties in producing original content. Most of their productions consisted of translated plays. To fill this void, al-Haddād took it upon himself to translate various plays into Arabic. One notable example is Suleiman al-Bustānī's³³ translation of *Ilyāzat al-Hūmīrūs*, which was rendered as a poem. Wadī' al-Bustānī also contributed to the translation scene by translating *Rubā'iyāt al-Hayyām* from Persian into Arabic and publishing it in 1912. In addition to these efforts, Khalīl Mutrān translated Shakespeare's *Othello* in the same year. Another significant contribution came from Farah Antoun, who translated Bernardin de Saint-Pierre's play *Paul and Virginie* into Arabic.³⁴

According to Jack Tajir's book *Hareke al-Tarjama bi-Misr hilāl al-Karn al-Tāsi'a Ashar*, the translation during Mehmet Ali Pasha's rule can be divided into three periods. The first period, referred to as the new era, spanned from 1811 to 1830. During this time, translation was primarily utilized for establishing schools and training professional translators using foreign textbooks. Tajir identifies the second phase as occurring between 1831 and 1835 when educational missions were sent to Paris with the responsibility of translating materials. Translation was a significant obligation for Mehmet Ali Pasha, who made it a requirement for his students to translate all the texts they read. In Egypt, foreign educators were substituted with Egyptian teachers, and the establishment of the School of Languages in 1835 signaled the start of a new era in translation. According to Ibrahim Abu-Lughod, during this period of centralization, over 2,000 books were translated in Cairo under the guidance of the School of Languages.³⁵

The arrival of printing in Egypt can be traced back to the French invasion led by Napoleon. The introduction of a small printing press by Napoleon marked the beginning of this new technology in Egypt. In 1821, Mehmet Ali Pasha established the Bulaq Printing House, which played a significant role in promoting the printing industry. Mustafa al-Khalabi, a Shuwām, established the first local printing house named al-Matba'atu al-Maymeniyya. Another important development occurred with the establishment of *al-Kuwaqeb al-Sharqi*, which became the first printing house for Damascene newspapers in Egypt. This notable institution printed works such as al-Zamakhshari's famous book titled *al-Mufassal* in 1874. In Alexandria, Salīm Taqlā set up another prominent print house called al-Ahrām Printing House specifically for his newspaper publication bearing the same name. Cairo also witnessed progress with 'Azīz al-Zand founding Jamida al-Mahrūse Printing House in 1884. This print house gained recognition for producing various works including Abū 'Alā' al-Ma'arrī's masterpiece called *Luzūm Mā Lā Yelzem*. Ahmad Fāris al-Shidyāq made an important contribution to Egyptian literature by publishing Ibn Manzūr's valuable dictionary known as *Lisān al-'Arab*.

al-Talīf Printing House was founded in 1889 by Jorjī Zaydān and Najīb Mītrī. However, in 1892, the name of the printing house was changed to al-Hilāl. Five years prior to that, Shāhīn Makaryos immigrated to Egypt from an unknown location. Upon arrival, he joined forces with Ya'qūb Sarrūf and Fāris Nimr to establish the al-Muqtataf Printing House specifically for publishing *al-Muqtataf* magazine. Additionally, Yūsuf Asāf set up the al-Umūmiyya Printing House which focused on producing religious, historical and literary books. Notable publications from this printing house

³³ For details see Ali Şakir Ergin, "Bustānī, Süleyman b. Hattār", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 6/474-475.

³⁴ Darwish, *Hijrat al-Shawām ilā Misr: Hilāl al-Nisfi al-Sānī min*, 126.

³⁵ Tajir, *Hareke al-Tarjama bi-Misr hilāl al-Karn al-Tāsi'a 'Ashar*, 19-32; Maya I. Kesrouany, *Prophetic Translation: The Making of Modern Egyptian Literature* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019), 56-57.

include Abu Mansūr al-Se'ālibī's work titled *al-l'jāz wa'l-l'jāz* published in 1897 and *Fadā'il al-Atrāq* written by al-Jāhiz which was printed in 1898.

The role of the Damascus printing presses in the development of Arabic printing and their contribution to reaching the same level as European printing cannot be overstated. One significant establishment, al-Ma'ārif Printing House, was founded by Najīb Mitrī in 1890. This particular printing house attracted renowned literary figures and authors such as Khalīl Mutrān, Ibrahim Hāfiz, Mustafa Lutfī al-Manfelūtī, and Qāsim Amīn. Another notable addition to the scene was the establishment of al-Shidyāq Printing House in 1894 by Khalīl Shidyāq. Furthermore, Muhammad Rashīd Rizā founded al-Manār Printing House in 1898 which published numerous religious, literary, and historical books.³⁶

3. Press and Publication in Egypt among Syrians

The establishment of a Syrian intellectual community in Egypt can be attributed to the extensive efforts made in Syria to promote education. In order to attract young people, French-speaking Jesuits and American Protestant missionaries offered a modern education after their attempts to convert local Christian communities failed. This initiative posed a threat to local communities, who were afraid of losing members to the missionaries, resulting in the creation of competitive educational systems. As a result, a school system that provided accessible education in modern science and knowledge was established earlier than anywhere else in the Middle East. Graduates from these schools typically possessed advanced knowledge of French or English language and literature, as well as familiarity with modern sciences and non-traditional ideas. While they had a strong command of Arabic, their traditional education in this language was limited. Many graduates also acquired professional skills such as pharmacists, doctors, and teachers. However, despite advancements in modern education, economic development did not progress at the same pace in Syria. Consequently, society faced significant challenges when it came to accommodating this new intellectual class on a larger scale.

Khedive Ismail Pasha had a grand vision to integrate Egypt into Europe, which presented numerous opportunities for the educated and professional individuals of the time. However, Egypt lacked a robust educational system that could produce a sizable local intellectual elite. Educated Syrians, with their proficiency in both Arabic and Western languages, were particularly well-suited to contribute to Egypt's modernization efforts. Feeling unappreciated in Syria, many highly educated individuals migrated to Egypt where they took on roles as teachers, doctors and government officials. They also introduced modern theater to Egyptian audiences and played a significant role in establishing the press industry there for a period of time during which they held considerable influence over it.

The Egyptian press experienced a rejuvenation during the rule of Khedive Ismail Pasha. Out of the 41 publications that commenced before 1882, a total of 38 emerged after Khedive Ismail Pasha assumed power. The government provided financial support for both subsidized professional and emerging private press outlets. The golden age of the press occurred during British occupation, thanks to an expansion in potential readership, economic stability, and Cromer's leniency towards media freedom.

With the increasing censorship in Beirut and Syria, journalism and intellectual activities shifted to Egypt as a center. Egyptians have been more prominent in Egyptian journalism, although not

³⁶ Darwīsh, *Hijrat al-Shawām ilā Misr: Hilāl al-Nisfī al-Sānī min*, 126, 132-134.

always to their advantage. Syrians are also well-represented in this field, possibly even more so than others. To understand the extent of Syrian involvement in the Egyptian press, some statistics are worth noting. Between 1800 and 1914, a total of 790 newspapers and magazines were established in Egypt. Interestingly, Syrians owned about one-fifth of all periodicals before World War I. From 1873 to 1907 alone, there were 648 new periodicals introduced into the market; out of these, approximately 15% were founded by Syrians. The participation of Syrians in the Egyptian press is particularly remarkable when compared to the overall Syrian population residing in Egypt at that time. According to data from the Egyptian census conducted in 1907, there were around "Ottoman Syrians" who accounted for a population of about 33,947 individuals out of an entire population of approximately 11.19 million people living there during that year.³⁷

During the latter half of the 19th century, driven by growing religious censorship laws in Lebanon and the enactment of the British law in 1882 that safeguarded writers, Syrian translators relocated to Cairo. In their new home, they established numerous daily newspapers and weekly magazines such as *al-Ahrām* (1876) and *al-Muqattam* (1889), as well as monthly periodicals like *al-Muqtataf* (which was transferred from Beirut to Cairo in 1884), *al-Khilāl* (1892), and *al-Jāmi'a* (1899). Within these publications, Syrian immigrants published captivating adventure stories and romantic tales that quickly gained popularity among readers. Farah Antoun, Muhammad Kurd Ali³⁸, Es'ad Dāghir, Tanyūs Abduh, Niqūlā Haddād, Salīm al-Naqqāsh and Ya'qūb Sarrūf were among the most renowned translators during this time.

In 1876, Ya'qūb Sarrūf and Fāris Nimr embarked on the publication of the journal *al-Muqtataf* under the guidance of their mentor Cornelius Van Dyke. The aim was to keep readers informed about scientific advancements in the Western world. The journal encompassed various topics including religion, society, politics, and literature. In 1884, amidst debates surrounding Darwin's theory of evolution, articles defending the theory were featured alongside other related content. However, when Sarrūf opposed the school administration on this matter, he lost his position at the institution. Meanwhile, Evelyn Baring (later known as Lord Cromer), who served as British High Commissioner in Egypt at that time, extended an invitation to Sarrūf and Nimr to Cairo with hopes of utilizing their skills for promoting British propaganda through media outlets. They brought *al-Muqtataf* magazine to Egypt in March 1885 and it swiftly gained a foothold with support from the British establishment. In 1889, Ya'qūb Sarrūf, Fāris Nimr and Shāhin Makaryos collaborated once again under Evelyn Baring's patronage to publish another newspaper called *al-Muqattam*. This venture further bolstered their influence within Egyptian society. Overall, the team led by Ya'qūb Sarrūf played a significant role in disseminating knowledge regarding Western scientific developments through journals like *al-Muqtataf* along with newspapers such as *al-Muqattam*. They not only contributed towards informing Egyptian readers but also became instrumental in shaping public opinion during crucial debates like those centered around Darwin's theory of evolution. The objective behind the publication of this newspaper was to form a coalition against the *al-Ahrām* newspaper, which was being published by Syrian immigrants, namely Bishāre and Salīm Taklā. The reason for this alliance was that *al-Ahrām* had a pro-French

³⁷ Philipp, *The Syrians in Egypt: 1725-1975*, 97-98.

³⁸ For details see İshakoğlu, *Osmanlı Dönemi Suriye'sinde Edebi ve Kültürel Faaliyetler: 1800-1918*.

stance. With Lord Cromer's assistance once again, the same group launched a newspaper called *al-Sūdān* in Khartoum, beginning in 1903.³⁹

In the realm of intellectual pursuits, journalism held a prominent position as the primary means of expression. The readership in Egypt far surpassed that of Syria, allowing for an expansive platform for journalists to operate without government limitations. This freedom enticed many intellectuals from Syria to relocate to Egypt, particularly due to the increasing censorship and repression imposed by the Syrian government towards the end of the century. Notably, this wave of migration included educated Muslim Syrians for the first time. While Syrians played a pioneering role in journalism, it is important to note that their perspectives on Egypt and its politics varied greatly. Following British occupation, *al-Ahrām* quickly resumed publication and became a powerful voice opposing British rule throughout the next decade. Its anti-British stance was commonly perceived as patriotic and pro-Egyptian; however, it would be incorrect to assume that this stance also aligned with French interests—considering they were major supporters of Salīm Taqlā's journalistic endeavors. The newspaper served as an influential platform for nationalist activists who seized opportunities to express their ideas within its pages.

Mustafa Kāmil not only had his articles published in *al-Ahrām* starting from 1892, but he was also given an office by Salīm Taqlā. However, Mustafa Kāmil eventually came to the understanding that French interests did not align with those of Egyptian nationalists.⁴⁰

Lebanese and Syrian Egyptians, feeling increasingly disconnected from Egyptian society, found it more convenient to leave the country after 1952. This was primarily due to significant changes that occurred during this time period, such as the nationalization of major businesses (including *al-Ahrām* and *Dār al-Khilāl*), restrictions on land ownership, confiscation of wealthy individuals' assets, the rise of educated Egyptians in various professions, and the political unrest under President Nasser's leadership. Some individuals chose to return to their home countries while others migrated to Europe, the United States, or French-speaking regions in Canada. As a result of these circumstances within a single generation's span, the community lost its distinctive position within Egyptian cultural life.⁴¹

At the young age of 19, Jorjī Zaydān relocated to Cairo in 1880. During his time there, he resided in a modest dwelling and found employment at a private newspaper called *al-Zaman*. In 1890, he joined forces with Najīb Mītrī and together they established *Idārat al-Ta'lif*. However, two years later, Zaydān decided to part ways and establish his own publication known as *al-Khilāl* while Mītrī founded *Dār al-Ma'ārif*. Zaydān commenced publishing articles for the journal *al-Khilāl* starting from its inception year of 1892 until his demise. This periodical served as an outlet where much of Jorjī's written work was featured. Due to political reasons aligned with supporting the Young Turks movement within the Ottoman Empire government structure, Jorjī Zaydān could only gain entry into Ottoman lands after their constitutional monarchy came into effect. Tragically, he passed away on July 21st, 1914 while residing in Cairo after being dismissed from

³⁹ Hilal Görgün, "Sarrūf, Ya'kūb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2009) 36/166-167; Daher, *Hijrat al-Shawām: al-Hijrah al-Lubnāniyah ilā Misr*, 217.

⁴⁰ Philipp, *The Syrians in Egypt: 1725-1975*, 105-106.

⁴¹ Albert Hourani, "Lebanese and Syrians in Egypt", *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, ed. Albert Hourani-Nadim Shehadi (London: The Centre for Lebanese Studies, 1992), 507.

his position as lecturer at Cairo University which caused considerable controversy surrounding it.⁴²

Jorjī Zaydān, firmly believed that the path to a better world lay not in revolution but through educating the masses. He saw scientific knowledge and thinking as crucial elements for progress and education. His extensive body of work on Arabic literature, Islamic civilization, history, and language serves as evidence of his scholarly dedication towards this cause. However, Zaydān was equally concerned with promoting education among the general population. This is evident in his efforts to create a standardized written Arabic language that catered to contemporary needs. To further engage readers' interest in their own history, he came up with an innovative approach—presenting literary works focused on Arabic history and Islamic civilization in the form of historical novels. In the end, he managed to create a total of 22 novels, with only one of them being non-historical. The majority of these novels were initially published in *al-Khilāl* magazine.⁴³

Zaydān's appointment to the position of Islamic history professor at Cairo University was a direct result of his renowned work, *Tārīḥ al-Tamaddun al-Islāmī*. Despite being a Christian, Zaydān meticulously studied Islamic history within its unique context and circumstances. Another notable contribution by Zaydān is his work entitled *Tārīḥ al-Adab al-Lughā al-Arabiyya*, which stands as the first literature history written by an Arab using a periodic-chronological framework. Additionally, it is worth mentioning the author's *Tarājim Mashāhir al-Sharq*.⁴⁴

From the 1860s onwards, when Arab journalism first emerged, until the onset of World War I, the majority of newspapers and magazines in Egypt were under the ownership and editorial control of Syrians and Lebanese individuals. Among these publications, two stood out as particularly significant. One was *al-Ahrām*, founded by Salīm Taqlā. The other was *al-Muqtataf*, a periodical established in Beirut in 1876 by Nimr and Sarrūf but later relocated to Cairo. This publication focused on promoting modern scientific and social thought through its content, with a strong Lebanese presence among its contributors. However, it was another magazine that would have an even greater impact on intellectual discourse at the time *al-Manār*. Founded in 1898 by Muhammad Rashīd al-Reza from northern Lebanon (a Muslim himself), this publication became the primary platform for expressing Salafist ideas within modern Muslim thought until al-Reza's demise in 1936.⁴⁵

During that period, the Egyptian press was primarily influenced by three prominent journals: *al-Khalīl* and its competitors, *al-Muqtataf* and *al-Manār*. Interestingly, all of these publications were owned and published by Syrian immigrants. The fate of Syria specifically, as well as the eastern Arab countries and the entire Ottoman Empire, held immense significance for those who were involved in these journals—both owners and contributors alike.⁴⁶

Syrian individuals also played a role in the financial support of theater and scriptwriting. Farah Antoon's themes have left a lasting impact on storytelling and composition for the stage. She was at the forefront of using theater as a platform to promote social ideas rooted in rationalism, free from religious biases. Her utilization of theater served as a means to reinforce her social and

⁴² Muharrem Çelebi, "Corcī Zeydān", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 69-71; Daher, *Hijrat al-Shawām: al-Hijrah al-Lubnānīyah ilā Misr*, 194.

⁴³ Thomas Philipp, "Jurji Zaydan's Role in the Syro-Arab Nahda", *The Origins of Syrian Nationhood: History, Pioneers and Identity*, ed. Adel Beshara (London: Routledge, 2011), 81.

⁴⁴ Şükran Fazlıoğlu, *Arap Romanında Türkler* (İstanbul: Küre Yayınları, 2006), 143-144.

⁴⁵ Hourani, "Lebanese and Syrians in Egypt", 504-505.

⁴⁶ Philipp, "Jurji Zaydan's Role in the Syro-Arab Nahda", 79-80.

political beliefs. Similarly, Salāme Hejāzī and Lebanese playwright Najīb Haddād translated novels for the stage, which were then brought to life by Salāme Hejāzī and his cast.⁴⁷

In 1898, Farah Antoun relocated to Alexandria due to restrictions on writing in Syria enforced by Abdul Hamid II. During this time, she launched the publication called *al-Jāmi'a*. Drawing inspiration from Western intellectuals like Jean-Jacques Rousseau, Saint Simon, and Karl Marx, she aimed to present and defend her social and political ideologies. Initially known as *al-Jāmi'a al-'Usmāniyya*, the journal urged Eastern populations to support the Ottoman government in their struggle against Western imperialism. In its second year of circulation, Anthūn began incorporating biographies of renowned thinkers and historical figures into its content. Notably, she dedicated special attention to Russian literary figure Tolstoy.

Antūn transformed the novels by Alexandre Dumas that revolve around the historical period of the French Revolution. In addition, he assumed responsibility for being the editor of *Sadā al-Ahrām*, a daily newspaper. During the third year of his involvement with this journal, it became evident that Anthūn had been influenced by Ernest Renan's ideas, resulting in a shift in his religious perspective. Subsequently, in its fourth year, he commenced publishing the fundamental principles underlying Auguste Comte's positivist philosophy. The publication continued for another two years while based out of New York.⁴⁸

Iskandar Farah, originally from Damascus, made significant contributions to the performing arts. He played a key role in establishing modern theater in Egypt after emigrating there from Syria. During his time as governor of Syria, Iskandar was tasked by Mithat Pasha with assembling a group of actors. With the assistance of Khalīl Qabbānī, he successfully formed this troupe. Together, they traveled to Egypt in 1883. In Egypt, Iskandar took on the responsibility of teaching acting while al-Qabbānī focused on teaching singing and music composition. Notably, Hijazi began his acting career as part of Farah's troupe. Iskandar Farah is recognized for laying the groundwork for contemporary theater in Egypt through his efforts and contributions.⁴⁹

Syrians played a crucial role in the emergence of theater as a new literary genre. One of the key figures in this development was Salīm al-Naqqāsh, a Lebanese Maronite and nephew of Mārūn al-Naqqāsh, who established the first significant theater company. Following his footsteps, George Abyad translated European plays, while Najīb Reyhānī, an actor and playwright with Syrian roots, wrote comedies that depicted Egyptian bourgeois life.⁵⁰

Literature offered a more welcoming space for Syrians compared to other foreign communities. Writing in Arabic provided unique opportunities in Egypt, different from those found in other Arab nations. Egypt boasted a large readership, greater publishing freedom than Ottoman-controlled countries, and the support of rulers and government officials. Creative writers such as Khalīl Mutrān, a prominent figure in Arabic literature, and Mey Ziyāda, a trailblazing female writer, chose to live and work there. Additionally, significant works were published in Egypt during this time period. Notably, Beirut-born Butrus al-Bustānī completed the final volumes of *Da'irat al-Ma'ārif* (The First Arabic Encyclopedia) there and translated Homer's *Iliad* into Arabic.⁵¹

⁴⁷ Caesar E. Farah, *Arabs and Ottomans: A Checkered Relationship* (İstanbul: Isis Press, 2002), 43.

⁴⁸ Fazlıoğlu, *Arap Romanında Türkler*, 139-140.

⁴⁹ Farah, *Arabs and Ottomans: A Checkered Relationship*, 43.

⁵⁰ Hourani, "Lebanese and Syrians in Egypt", 504.

⁵¹ Hourani, "Lebanese and Syrians in Egypt", 503.

Conclusion

The influx of Syrians to Egypt aligns with the 18th century, coinciding with the migration of Greeks to this region. Throughout the 19th century, Syrians started moving to Egypt or using it as a transit point for migration to other destinations. This shift was driven by internal instability in the Bilād al-Shām area, economic challenges, and various other factors. Additionally, family connections played a significant role in their decision to migrate, with those who left often bringing their relatives along.

Christian Syrians possessed not only fluency in multiple foreign languages but also proficiency in Arabic. They showcased their capabilities, loyalty, and adaptability, leading them to secure positions in foreign companies, banks, and various other business sectors. However, during the reign of Mehmet Ali Pasha, their most critical role involved translating information from Western sources and participating in the education sector by translating textbooks into Arabic. Their contributions extended across diverse fields such as medicine, veterinary medicine, law, and statistics. One notable Syrian individual named Niqūlā Masābīqī made a significant impact after studying in Italy by playing a crucial role in establishing the Bulaq Printing House and teaching others the art of printing. Moreover, the Syrians played an instrumental part in promoting printing within Egypt through the establishment of numerous printing presses. As translators, Syrians have contributed not only in translating scientific books but also in translating various literary works. They translated the works of world-renowned names in English and French. In addition, Syrians were also involved in the field of media, especially through newspapers and magazines. Many publications such as *al-Ahrām* newspaper, *al-Muqattam* newspaper and *al-Muqtataf* magazine were owned by Syrians. They specialized in this field in Egypt. The modernization movement, which is called the *Nahda* Movement, actually started with these people, and they made very important contributions especially in the fields of education, translation, press and literature. In later periods, we see especially Christians of Lebanese origin in the field of Mahjar literature. These literary figures shaped Arabic literature in the American continent. Syrians have made significant contributions as translators, not only in translating scientific books but also in translating a wide range of literary works. They were responsible for translating the works of renowned English and French authors. Additionally, Syrians played a key role in the media industry, particularly through newspapers and magazines. Many prominent publications such as *al-Ahrām* newspaper, *al-Muqattam* newspaper, and *al-Muqtataf* magazine were owned by Syrians who specialized in this field in Egypt. These individuals were at the forefront of the *Nahda* Movement, which initiated a modernization movement with notable contributions to education, translation, press, and literature. In later periods, we observe that individuals primarily from Lebanese Christian backgrounds dominated Mahjar literature—the Arabic literary scene on the American continent—shaping its development significantly.

Bibliography

- 'Abd al-Kerim, Ahmad 'Izzat. *Tarikh al-Ta'lim fi 'Asr Muhammed 'Ali*. Cairo: Maktabat al-Nahdat al-Misriyye, 1938.
- Ahmad, Hussam Eldin Raafat. *From Nahda to Exile: A History of the Shawam in Egypt in the Early Twentieth Century*, Montreal: McGill University in partial fulfillment of the requirements of the degree of Master of Arts Institute of Islamic Studies, 2011.
- Çelebi, Muharrem. "Corci Zeydân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/69-71. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Daher, Massoud. *Hijrat al-Shawām: al-Hijrah al-Lubnāniyah ilā Misr*. Cairo: Dār al-Shorouk, 2009.
- Darwish, Māhir Muhammad Sa'īd. *Hijrat al-Shawām ilā Misr: Hilāl al-Nisfi al-Sānī min al-Karn al-Tāsī'a 'Ashar wa Bidāyāti al-Karni al-'Ishrīn*. Nāblus: Daraja al-Mācistīr fī al-Tarīkh bi-Kulliyya al-Dirāsāti al-'Ulyā fī Cāmi'a al-Necāhi al-Vataniyye, 2003.
- Er, Rahmi. "Modern Mısır Tiyatrosu I". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 33/1-2 (1990), 123-140.
- Ergün, Mustafa. "Mehmet Ali Paşa Zamanında Mısır'da Eğitimin Batılılaşması". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* (KEFAD) 16/3 (2015), 277-294.
- Ergin, Ali Şakir. "Bustāni, Süleyman b. Hattār". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/474-475. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Ertuğrul, Arzu. *Kavalalı Mehmet Ali Paşa Döneminde Mısır'da Edebi ve Kültürel Hayat (1805-1848)*. İstanbul: İstanbul University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2018.
- Farah, Caesar E. *Arabs and Ottomans: A Checkered Relationship*. İstanbul: Isis Press, 2002.
- Fazlıoğlu, Şükran. *Arap Romanında Türkler*. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- Görgün, Hilal. "Sarrūf, Ya'kūb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/166-167. İstanbul, 2009.
- Hammāda, Muhammad Omar. *A'lāmu Filistīn*. Volume 1. Damascus: Dāru Kuteybe, 1985.
- Hourani, Albert. "Lebanese and Syrians in Egypt". *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*. ed. Albert Hourani-Nadīm Shehadī. London: The Centre for Lebanese Studies, 1992.
- İbn Manzūr, Abū al-Fazl Muhammad b. Mukerrem b. Ali al-Ansārī. *Lisān al-'Arab*. Pub. Amīn Muhammad Abd al-Vahhāb-Muhammad al-Sādık al-'Ubeydi. 2. ed. Volume 6. Beyrut: Dāru İhyā' al-Turās al-Arabī, 1997.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları*. İstanbul: IRCICA, 2006.
- İshakoğlu, Ömer. *Osmanlı Dönemi Suriye'sinde Edebi ve Kültürel Faaliyetler: 1800-1918*. İstanbul: İstanbul University, Institute of Social Sciences, Doctoral Thesis, 2010.
- Kaufman, Asher. *Reviving Phoenicia, The Search for Identity in Lebanon*. New York, London: I.B. Tauris, 2004.
- Kesrouany, Maya I. *Prophetic Translation: The Making of Modern Egyptian Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- Kut, Turgut. "Bulak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/387-390. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Ma'louf, Luvis b. Nikülā-al-Ma'louf, al-Yesui. *al-Muncid fī al-Lugha wa al-A'lām*. 40. ed. Beyrut: Dāru al-Mashriq, 2003.
- Najm, Muhammad Yūsuf. *al-Masrahiyye fī al-Adabi al-'Arabi al-Hadīs*. Beyrut: Dār Beyrut, 1956.
- Philipp, Thomas. "Jurji Zaydān's Role in the Syro-Arab Nahda". *The Origins of Syrian Nationhood: History, Pioneers and Identity*. ed. Adel Beshara. London: Routledge, 2011.
- Philipp, Thomas. *The Syrians in Egypt: 1725-1975*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1985.
- Qayyālī, Sāmī. *al-Adab al-Arabī al-Mu'āsır fī Sūriya 1850-1950*. 2. ed. Cairo: Dāru al-Ma'ārif, 1968.
- Sadgrove, Philip Charles. "Mihāil es-Sabbāğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/23-24. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Salāme, Ziyād Ahmad. *al-Sheikh Abd al-Hamid al-Sā'ih: Hayātuhu, Fikruhu wa Mevākifuhu*. 'Ammān: Muessesetuhu 'Abd al-Hamid Shūmān, 1995.

- Serkīs, Yūsuf b. ʿIlyān b. Mūsā Serkīs Dimaṣkī. *Muʿjam al-Matbūʿāti al-ʿArabiyya wa al-Muʿarraba*. Cairo: Matbaʿatu Serkīs, 1928.
- Shayyāl, Jamāl al-Dīn. *Tārīkh al-Tarjama wa al-Hareke al-Thaqāfiya fī ʿAsr Muhammad Ali*. Cairo: Dār al-Fikri al-Arabī, 1951.
- Tajir, Jack. *Hareke al-Tarjama bi-Miṣr hilāl al-Karn al-Tāsiʿa ʿAshar*. Cairo: Dāru al-Maʿārif, 1945.



**HİTİT
UNIVERSITY
PRESS**