



KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT:11 SAYI:2 2024 /2

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Journal of the Faculty of Theology is a peer-reviewed, academic, periodical journal published twice a year by Kilis 7 Aralık University. Facts and opinions published in the Journal of the Faculty of Theology express solely the opinions of the respective authors. Authors are, academically and legally, responsible for their citing of sources and the accuracy of their references and bibliographies. Articles in the Journal are copyrighted publication of the Journal of the Faculty of Theology and cannot be published without permission.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

p-ISSN: 2148-7634
e-ISSN: 2651-4087

SAHİBİ / OWNER

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/
on behalf of Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology
Prof. Dr. Halil ALDEMİR (Dekan) aldemirhalil@gmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Mehmet KARAKUŞ mehmetkus@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

EDİTÖRLER KURULU / EDITORS

Doç. Dr. Mustafa KINAĞ mustafakinag@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Prof. Dr. Abdallah Ahmad Hussein ALZYUOT dr.alzyout@gmail.com
The University Of Jordan, JORDAN
Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ ogmusharun@yahoo.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, TÜRKİYE
Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE ishakemin@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, TÜRKİYE
Prof. Dr. Michael E. NIELSEN mnielsen@georgiasouthern.edu
Georgia Southern University, Georgia, UNITED STATES
Prof. Dr. Ralph W. HOOD, JR. ralp-hood@utc.edu
The University of Tennessee at Chattanooga, Chattanooga, UNITED STATES
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ sgunduz@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE
Prof. Dr. Soner DUMAN duman@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, TÜRKİYE
Doç. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK hozturk@omu.edu.tr
Samsun 19 Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, TÜRKİYE

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

Doç. Dr. Muharrem Şahiner (Fransızca/French)shahinerm@hotmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Feyza ÇELİK (İngilizce / English) feyza.celik@ogr.iu.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Nisa Yağmur BOZOK (İngilizce / English) nisayagmurbozok@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Sultanbeg ALİEV (Rusça/ Russian) s.aliev@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Muhammed İkbâl ÇOBAN (Arapça/ Arabic) muhammed.coban@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Yasin Samet KAZEL (Almanca / German) yasinamet.kazel@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Doç. Dr. Ömer CİDE omercide@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Doç. Dr. Üzeyir KÖSE uzeyirkose@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Doç. Dr. Yusuf AĞKUŞ yusufagkus81@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Doç. Dr. Yunus Eraslan yunus.eraslan@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Semih BEKÇİ semihbekci@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Metin GÜVEN metinguven1416@hotmail.com

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Hatice Kübra ÖMEROĞLU haticekubra.sengul@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Metin CİVEK metincivek@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Sercan ÇAMLI sercancamli@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Yunus TÜKEN yunus.tuken@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Hasan VURAN hasan.vuran@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Mustafa ERGİN mustafa.ergin@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Ahmet BİGÜR ahmet.bigur@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Şaziye Gül KOKULU saziyegul.kokulu@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

KAPSAM / SCOPE

Dini Araştırmalar-İslam Araştırmaları

Religious Studies-Islamic Studies

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN

Tavoos

BASIM YERİ / PLACE OF PUBLICATION

Göktuğ Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 33830

BASIM TARİHİ / PUBLICATION DATE

Aralık 2024 / December 2024

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Sanlı Mah.

Doğan Güreş Paşa Bul. No:134 KİLİS

e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

Tel: 0 348 814 26 66

Faks: 0 348 814 58 65

<http://dergipark.gov.tr/k7auifd>

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOSKUN	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
PROF.DR. AHMET İNANIR	(GAZİOSMANPAŐA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALAEDDIN AHMED AL-GHARAİBEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĞFER KARADAŐ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(BAYBURT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HASAN ALKHATTAF	(QATAR INTERNATIONAL UNV)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHMUT ÇINAR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET ÖZŞENEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MOHAMMAD AL-SAHBY AL-BAOUZAVY	(UNIVERSITY OF KAIROUAN / TUNISIA)
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN	(AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECDET TOSUN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECMETTİN KIZILKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. OSMAN GÜMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER ÇELİK	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SANAA SALMAN ABDELJABBAR BAKR	(TIKRIT UNIVERSITY / IRAQ)
PROF. DR. SERVET BAYINDIR	(SABAHATTİN ZAIM ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŞEHMUS DEMİR	(GAZİANTEP İSLAM BİLİM VE TEK. ÜNİV.)
PROF. DR. ŐİNASI GÜNDÜZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. THANA AYYASH	(THE HASHEMITE UNIVERSITY/JORDAN)
DOÇ. DR. ABU HANEFA OMAR	(UNIV. OF SCIENCE & TECHNOLOGY/SUDAN)
DOÇ. DR. DAAD RASHRASH AL-NASSER	(UNITED ARAB EMIRATES UNIVERSITY)
DOÇ.DR. KHALDON AL-HABASHNEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
DOÇ. DR. METİN CEYLAN	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. MUSTAFA KINAĞ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. NEDİM ÖZ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. RAGAB İBRAHİM AHMED AWAD	(ISLAMIC UNIVERSITY / MALAYSIA)
DOÇ. DR. EL SAYED MOHAMED SALEM	(AL-MADINAH INTERNATIONAL UNIVERSITY - MALAYSIA)
DOÇ. DR. ÖMER CİDE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. ÜZEYİR KÖSE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. YAKUP GÖÇEMEN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. YUNUS ERASLAN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. YUSUF AĞKUŞ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMAD SHAIKH HUSAYN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ BÜNİYAMİN AÇIKALIN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.



Makaleler, öz (en az 550 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) İngilizce başlık, abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain Turkish abstract (minimum 550 words), keywords (min. 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (min. 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

İÇİNDEKİLER

	EDİTÖRLER KURULUNDAN/ FROM EDITORIAL BOARD/ كلمة رئيس التحرير	
	ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES	
NECATİ DEMİR	GELENEKSEL VE MODERN AİLE YAPILARI ÜZERİNE DÜŞÜNSEL ÇÖZÜMLEMELER THE EFFECT OF TURKISH SIGN LANGUAGE EDUCATION ON THEOLOGY FACULTY STUDENTS→ ATTITUDES TOWARDS HEARING IMPAIED INDIVIDUALS	555-581
MUSTAFA DOĞAN KARACOŞKUN ŞEHİRİ KARACOŞKUN SEMA YILMAZ	İŞ DOYUMU VE TÜKENMİŞLİK ARASINDAKİ İLİŞKİ: DİN GÖREVLİLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA THE RELATIONSHIP BETWEEN JOB SATISFACTION AND BURNOUT: A STUDY ON RELIGIOUS OFFICIALS	583-601
ALİ GÜNGÖR	DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞINA BAĞLI KURUMLARDA ÇALIŞIRKEN YÜKSEK DİN ÖĞRENİMİNE DEVAM EDEN PERSONELİN HEM ÇALIŞIP HEM OKUMA DENEYİMLERİNİN ANALİZİ ANALYSIS OF PERFORMING AND STUDYING EXPERIENCES OF PERSONNEL WORKING IN INSTITUTIONS DEPENDING ON THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS AND CONTINUING HIGHER RELIGIOUS EDUCATION	603-632
NEDİM ÖZ	ERDEMLİ TOPLUMUN TEMEL DİNAMİKLERİ-1 BASIC DYNAMICS OF A VIRTUOUS SOCIETY-1	633-661

HAYRETTİN ÖZTÜRK	HZ. EBÛ BEKİR VE HZ. OSMAN DÖNEMİNDE KUR'ÂN-I KERİM'İN CEM'İ İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRMESİ A CRITICAL ASSESSMENT OF THE NARRATIONS ON THE QUR'AN'S COMPILATION DURING ABÛ BAKR AND UTHMÂN'S PERIODS	663-690
ABDULBAKİ DURMAZ	HANEFÎ ÂLİM ŞEYBÂNÎ'NİN (Ö. 189/805) MUWATTA' NÜSHASININ RİVAYET COĞRAFYASI GEOGRAPHY OF THE NARRATION OF THE MUWATTA' COPY OF THE HANAFITE SCHOLAR SHAYBÂNÎ (d. 189/805)	691-713
RECEP UÇAR	TÜRK İŞARET DİLİ EĞİTİMİNİN İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN İŞİTME ENGELLİ BİREYLERE KARŞI TUTUMLARINA ETKİSİ THE EFFECT OF TURKISH SIGN LANGUAGE EDUCATION ON THEOLOGY FACULTY STUDENTS' ATTITUDES TOWARDS HEARING IMPAIRED INDIVIDUALS	715-736
MEHMET SU	GENÇLİK ÇALIŞMALARINDA LİDERLİK MODELLERİ LEADERSHIP MODELS IN YOUTH WORK	737-761
ŞEHMUS ÜLKER	İBNÜ'L-HÂCİB'İN EL-KÂFİYE İLE ÇÂRPERDÎ'NİN EL-MUĞNÎ FÎ 'İLMİ'N-NAHV ADLI ESERLERİNİN MUKAYESESİ THE COMPARATIVE ANALYSIS OF IBN AL-ĤĀJIB'S AL-KĀFĪYA AND ÇÂRPERDĪ'S AL-MUGHNĪ FĪ 'ILM AL-NAĤW	763-779
AYKUT KAYA	ERKEN DÖNEMDE FARKLI DİSİPLİNLERİN TEFSİR'E KAYNAKLIĞI: YAHYÂ B. SELLÂM TEFSİRİ ÖRNEĞİ DIFFERENT DISCIPLINES AS A SOURCE TO TAFSİR IN EARLY PERIOD: EXAMPLE OF TAFSİR OF YAĤYĀ B. SALLĀM	781-812
SERCAN ÇAMLI	KİNDÎ'NİN NEFS ANLAYIŞINDA ANTİK YUNAN ETKİLERİ ANCIENT GREEK INFLUENCES ON AL-KINDĪ'S UNDERSTANDING OF THE SOUL	813-844
MURAT POLAT	İSLÂM HUKUKUNDA GÜVERCİNLE İLGİLİ BAZI FIKHÎ HÜKÜMLER SOME FIQH PROVISIONS REGARDING PIGEONS IN ISLAMIC LAW	845-868

MURAT NERGİS	ŞAFİİ MEZHEBİNDE FETVA VERME USÛLÜ THE METHOD OF GIVING FATWA IN THE SHAFİ'I MADHHAB	869-893
SONER ERCAN	VAROLUŞSAL ŞÜKÜR VE KANAAT ERDEMİ İLİŞKİSİ THE RELATIONSHIP BETWEEN EXISTENTIAL GRATITUDE AND THE VIRTUE OF CONTENTMENT	895-914
BAHATTİN ABAK YILMAZ ÖZDEMİR	ENDÜLÜS'TE DÎVÂNÜ'R-RESÂİL (DÎVÂNÜ'L-İNŞÂ) DÎWÂN AL-RASÂ'IL IN ANDALUSIA (DÎWÂN AL- INSHÂ)	915-941
MUSTAFA ELBEYLİ RIDVAN DEMİR	SURİYELİ GÖÇMENLERİN PERSPEKTİFİNDEN SOSYAL HİZMETLER: KİLİS ÖRNEĞİ SOCIAL SERVICES FROM THE PERSPECTIVE OF SYRIAN REFUGEES: THE CASE OF KİLİS	943-975
DERLEME MAKALELER / COMPILATION ARTICLES		
GÜLREYHAN ŞUTANRIKULU	DİJİTAL ÇAĞDA MEDYA, DİN VE DİNDARLIK: DERLEME MEDIA, RELIGION AND RELIGIOSITY IN THE DIGITAL AGE: COMPILATION	979-1017

EDİTÖRLER KURULUNDAN

Değerli okurlarımız; dergimizin 11. Cilt 2. Sayısını sizlerin dikkatine sunmanın mutluluğu içerisindeyiz. Akademik yayıncılık ilkelerinden taviz vermeden yayın hayatına devam eden dergimiz, ULAKBİM TR Dizin, EBSCO, INDEX ISLAMICUS ve ERIH PLUS gibi önemli indekslerde dizinlenmektedir. Uluslararası önemli indekslere başvuru sürecimiz devam etmektedir. Bu sayımızda, alanında yetkin hakemlerimizin yaptığı değerlendirmeler sonucunda 16 araştırma makalesi 1 derleme yayımlanmaya uygun bulunmuştur. Değerli çalışmalarını yayımlamak için dergimizi tercih eden yazarlarımıza, bu çalışmaları bilimsel hassasiyeti gözeterek inceleyen değerli hakemlerimize ve sayımızın yayımlanmasında emeği geçen kıymetli çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederiz. Yeni sayımızda buluşmak ümidiyle...

Editörler Kurulu Adına
Doç. Dr. Mustafa KINAĞ

FROM EDITORIAL BOARD

Dear Readers,

We are delighted to present the 11th Volume, 2nd Issue of our journal to your attention. Continuing its publication journey without compromising on the principles of academic publishing, our journal is indexed in prominent databases such as ULAKBİM TR Index, EBSCO, INDEX ISLAMICUS, and ERIH PLUS. The application process for inclusion in other internationally significant indexes is ongoing.

In this issue, 16 research articles 1 Compilation have been deemed suitable for publication following evaluations conducted by our esteemed reviewers, who are experts in their fields. We extend our heartfelt gratitude to the authors who chose our journal to publish their valuable work, to our respected reviewers who meticulously assessed these studies with scientific rigor, and to our dedicated colleagues who contributed to the publication of this issue.

We look forward to meeting you again in our next issue.

On Behalf of the Editorial Board,
Assoc. Prof. Dr. Mustafa KINAĞ

كلمة رئيس التحرير

قراءنا الأعزاء:

يسعدنا تقديم العدد الثاني من المجلد الحادي عشر من مجلتنا، والتي تواصل مسيرتها النشوية ملتزمة بمبادئ النشر الأكاديمي، مفهسةً في فهارس مهمة مثل EBSCO و ULAKBİM TR Dizin و ERIH PLUS. كما أن عملية تقديمنا للفهارس الدولية مستمرة.

ثمة 17 مقالة وُجدت مناسبة للنشر نتيجة تقييم محكمينا الأكفاء. نود أن نشكر مؤلفينا الذين آثروا نشر أعمالهم القيمة في مجلتنا، ومحكمينا الكرام الذين فحصوا هذه الدراسات بحساسية علمية، وزملائنا الكرام الذين ساهموا في نشر هذا العدد. على أمل اللقاء في عددنا القادم...

نيابة عن هيئة التحرير
الأستاذ المشارك مصطفى قناغ

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2024/2 | CİLT: 11 | SAYI: 2

GELENEKSEL VE MODERN AİLE YAPILARI ÜZERİNE DÜŞÜNSEL ÇÖZÜMLEMELER

THE EFFECT OF TURKISH SIGN LANGUAGE EDUCATION ON THEOLOGY FACULTY STUDENTS → ATTITUDES TOWARDS HEARING IMPAIED INDIVIDUALS

NECATİ DEMİR

PROF. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ FAKÜLTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ

PROF. DR., KİLİS 7ARALIK UNIVERSITY HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES FACULTY DEPARTMENT OF PHILOSOPHY KİLİS, TÜRKİYE

necati.demir@kilis.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-1826-9123>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1522205>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
15 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Accepted
23 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Demir, Necati, "Geleneksel ve Modern Aile Yapıları Üzerine Düşünsel Çözümlemeler [Some Thoughtful Analysis on Traditional and Modern Family Structures]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 555-581.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



GELENEKSEL VE MODERN AİLE YAPILARI ÜZERİNE DÜŞÜNSEL ÇÖZÜMLEMELER

Öz

Bizim zihin dünyamızda, genelde zıtların birbirini tamamlamak değil de yok etmede işlev gördüğünü düşünüyorum. Bu bağlamda genelde gelenek-modernlik kavramlarının da birbirini yok etmeleri gerektiği düşünülür. Çünkü biz Aristo'nun iki değerli mantığından aldığımız esinle "içtimai nakizeyn mümkün değildir" (iki zıt asla bir araya gelmez) ilkesini mutlak doğru kabul ederiz. Bu yüzden gelenek ile modernlik bir türlü uzlaştırılmaya gidilemez. Oysaki bu kavramlar birbirinin zıtları olsa da aynı zamanda mütemmim cüzler (birbirini tamamlayan zıt öğelerdir).

İki kutuplu dünyanın 90'lı yıllarda çözülmesinden sonra yegâne tek kutbu temsil eden ABD'nin öncülüğünde önemli siyasal ve ekonomik olayların yaşanması Hıristiyanlık dışında tüm dini görüşlerde ve inanç öğretilerinde zorunlu değişimlerin olacağına ilişkin Batı başkentlerinde önemli dergilerde ve yayımlanan eserlerde sıkça görülmektedir. Medeniyetler Çatışması, Medeniyetler Uzlaşması, Medeniyetler İttifakı ya da özellikle batıların gündeme getirdikleri bizi tedirgin eden Şark Meselesi gibi başlıklarla bu öngörüler dillendirilmektedir. Eğer bu öngörü ciddiye alınacaksa, yani ekonomik, siyasal ve bilimsel gereklilikleri varsa böyle ürkütücü bir geleceğin insanımız ve tüm dünya ulusları için damıtılmış iyiliklere, güzelliklere ve gerçekliğe dönüşümünü sağlatıcı önlemler alınmalıdır.

Ülkemizde bazı kesimlerce muhafazakârlık, "geri kalmamıza neden olan" bir siyasal yapılanma olarak anlaşılmakta, değişimin önündeki devasa toplumsal karabasan olarak yorumlanıp "tutuculuk"la özdeşleştirilmekte ve ülkenin gelişmesini tıkayan gericiliğin odağı biçiminde dillendirilmektedir. Bu yüzden geleneği sağduyu ile değerlendiren örneğin Edmund Burke gibi muhafazakâr düşünürlerim eserlerinin Türkçeye çevrilmeyişi başka neyle açıklanabilir?

Gelenek, bir toplumun "kendisi" kalması, değişim de gelişmesi için gereklidir. Gelenekle değişim karşılığında ölçülü, dengeli, itidalli ve düşünerek hareket edilebilirse toplum olarak bu dönüşümün ağırlarını ana bünyeye zarar vermeden atlatılabilir. Her eski gözden çıkarılacak, her yeni kabul görecektir, anlayışı gelenekle değişimin kaynaşmasına engel olur. Kötü olmayan adetleri korumak şüphesiz iyidir. Fakat değişen şeylerden dolayı üzülmek faydasız ve bunlara dönmeyi tekrar istemek çocukça bir eğilimdir.

Gelenek ve değişim nasıl uzlaştırılacaktır? Habermas, konuya şöyle yaklaşıyor. "Bir anlamaya ulaşmanın amacı, karşılıklı anlamının öznelarası müşterekliğine, bilgi paylaşımına, güvene ve birbirine uyuma yol açan mutabakata varmaktır". Burada uzlaşmayı sağlayan anlamın ne olduğu sorusuyla yüzleşilir. Anlamı, kelimeyi kullanan kişinin kastettiği ile muhatabının anlayabildiklerinin örtüştüğü kısımdır diye tanımlayabiliriz. Gelenekle modernliğin nasıl uzlaştırılacağı konusuna Mevlana'nın Pergelin iki ayağı metaforundan yararlanılabilir. Pergelin sabit ayağı varlığa, hareketli ayağı oluşa işaret eder. "Mevlana şüphesiz halis bir Müslümandı. Bir ayağımla şeriatı (dine) dayanır, öteki ayağımla dünyayı dolaşırım, diyerek İslam dinine geniş açıdan bakmıştır". Zaten varlığın ilkesi, esas olan hakikat hem sabiteyi hem de oluş (hareket) u içermektedir. Bu nedenle temel düşünce kuramım olan "Zıtların Ahenk-li Birliği" yaklaşımı sabit bir kaide üzerine kurulan bir ayağına dayanarak öbür ayağını olabildiğince genişletip daraltabilen bir değişim yetisine sahiptir.

Gelenekle değişim kavramlarını birbirinin uzlaşmaz zıtları olarak değil birbirini besleyerek tamamlayan düşünsel rakipleri olarak anlamamız gerekir. Çünkü millet olarak "kendine özgünlük" devam ettirilecekse değişmeyen değerlerin olması gerektiği gibi "ilerlemek" için de değişim kanallarının açık olması gerekir. Ancak, değişmesi istenilmeyen gelenekler "ilerlemeye", değişim kanallarının da toplumun "kendisi" olarak kalmasına engel oluşturmamalıdır. Gelenekle değişim arzusunu düşüncede

rakip eylemde refik (arkadaş, yoldaş) haline getirmemiz gerekmektedir. Düşünsel çatı (intelijansiya) altında yaşamayı arzu eden zıtların varlığından rahatsız olmak şöyle dursun, bunların ilerleme ve gelişme dinamiği olarak görülmesi gerekir. Çünkü ülke içinde zıtlar ortadan kaldırılıp düzlenirse, alternatif olarak yabancı değer, kavram ve güçler hemen belirecektir. Bir toplumun çözülüşünün nedenlerinden bir de zıtlarını kendi içinden çıkarma becerisini gösterilemeyişidir. Alternatif düşünce, haricte temsil edildiği anda ulus olarak toplum yapısının tuğlaları sayılan bireyleri tek tek kaybedilir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Gelenek, Modernlik, Aile, Ahenk.

SOME THOUGHTFUL ANALYSIS ON TRADITIONAL AND MODERN FAMILY STRUCTURES

Abstract

In our mental world, I think that opposites generally function to destroy each other rather than to complement each other. In this context, it is generally thought that the concepts of tradition and modernity should destroy each other. Because, inspired by Aristotle's two-valued logic, we take the principle of "no contraries are possible" (two opposites can never come together) as absolute truth. This is why tradition and modernity cannot be reconciled. However, although these concepts are opposites, they are at the same time complementary opposites.

After the dissolution of the bipolar world in the 90s, important political and economic events under the leadership of the United States, which represents the only unipolar world, are frequently seen in important journals and works published in Western capitals that there will be mandatory changes in all religious views and belief teachings except Christianity. These predictions are expressed under titles such as the Clash of Civilizations, the Reconciliation of Civilizations, the Alliance of Civilizations, or the Eastern Question, which especially Westerners bring to the agenda and which makes us uneasy. If these predictions are to be taken seriously, that is, if they have economic, political and scientific necessities, measures must be taken to ensure that such a frightening future is transformed into distilled goodness, beauty and reality for our people and all the nations of the world.

Conservatism is understood by some in our country as a political structure that "causes us to fall behind", interpreted as a huge social nightmare that stands in the way of change, identified with "conservatism" and described as a focus of reaction that blocks the country's development. For this reason, what else can explain the fact that the works of conservative thinkers such as Edmund Burke, for example, who evaluate tradition with common sense, are not translated into Turkish?

Tradition is necessary for a society to remain "itself", and change is necessary for its development. If we can act with moderation, balance, restraint and thoughtfulness in the opposition between tradition and change, we can overcome the pains of this transformation as a society without damaging the main body. The understanding that every old will be discarded and every new will be accepted prevents the fusion of tradition and change. It is undoubtedly good to preserve customs that are not bad. But it is useless to be upset about things that have changed and childish to want to go back to them.

How do we reconcile tradition and change? Habermas puts it this way. "The aim of reaching an understanding is to reach consensus, which leads to an intersubjective commonality of mutual understanding, a sharing of knowledge, trust and mutual adaptation". Here, one is confronted with the question of what is the meaning that leads to consensus. We can define meaning as the part where what the person using the word means overlaps with what the interlocutor can understand. Mevlana's

metaphor of the two legs of a compass can be used to explain how to reconcile tradition and modernity. The fixed leg of the compass points to being, and the movable leg to becoming. “Rumi was undoubtedly a true Muslim. He looked at the religion of Islam from a broad perspective, saying, “With one foot I stand on Sharia (religion) and with the other I travel the world”. Truth, which is the principle, the essence of existence, includes both fixity and becoming (movement). For this reason, my basic theory of thought, the “Harmonious Unity of Opposites” approach, can change by relying on one foot on a fixed base and expanding and contracting the other foot as much as possible.

We need to understand the concepts of tradition and change not as irreconcilable opposites but as intellectual rivals that complement each other by feeding each other. This is because if the “uniqueness” of the nation is to be maintained, there must be unchanging values and the channels of change must be open to “move forward”. However, traditions that do not want to change should not be an obstacle to “progress”, and channels of change should not be an obstacle to the society remaining “itself”. We need to turn tradition and the desire for change into rivals in thought and companions in action. Far from being disturbed by the existence of opposites who wish to live under the intellectual roof (inteligencia), they should be seen as dynamics of progress and development. Because if opposites are eliminated and levelled within the country, foreign values, concepts and forces will immediately appear as alternatives. One of the reasons for the disintegration of a society is the inability to draw out its opposites from within. As soon as the alternative thought is represented externally, the individuals who are the bricks of the social structure as a nation are lost one by one.

Keywords: Philosophy, Tradition, Modernity, Family, Harmony.

GİRİŞ

Felsefe, düşünme yoluyla bilmek olunca, neredeyse her alanı, her alandaki kavramları felsefeye düşünmek gerekiyor. Bu bağlamda araştırmamızın konusu olan “aile” üzerine de düşünmek gerekiyor. Önce düşünme eyleminin neliğini (mahiyet) bilmek için de düşünme üzerine ortaya konulmuş literatürü taramak gerekir. Ancak, asıl amacımız belli bir konuda başkalarının neler ve nasıl düşündüğünü öğrenmek olmayıp bizim neleri, nasıl düşündüğümüzü ortaya koymak olmalıdır. Bu yapılmadığında, “atalarını aşamayan toplumlar ilerleyemez” kuralı gereği zeval bizim düşünce dünyamız için de kaçınılmaz olur. Çünkü salt kavram çözümlmelerini iskalamak, felsefi çabaya gereken ilginin gösterilmeyişinde önemli bir etkidir. Araştırma konumuz olan ve toplumsal kurumların başında gelen “aile kurumu”nun felsefeye irdelenmesi imkanını vereceğine inandığım çalışmamı *Geleneksel ve Modern Aile Yapıları Üzerine Düşünsel Çözümlmeler* başlığı ile sunmaya çalıştım.

Bizim zihin dünyamızda, genelde zıtların birbirini tamamlama değil de yok etmede işlev gördüğü için, bu bağlamda genelde gelenek-modernlik kavramlarının da birbirini yok etmeleri gerektiği düşünülür. Çünkü biz

Aristo'nun iki değerli mantığından aldığımız esinle “içtimai nakizeyn mümkün değildir” (iki zıt asla bir araya gelmez) ilkesini mutlak doğru kabul ederiz. Halbuki günümüzde “çok değerli mantık” öne geçince “iki değerli mantığın” çıkarımları esnemek durumunda kalmıştır. Kuraklık ve sel kaynaşır, çamuru, yazı ile tura birleşir parayı, ruhla madde kaynaşır insanı oluştururken biz neden zıtların illa birbirini yok etmeleri gerektiğinde dayatırız? Deveci deve-sine sorar: “Ey benim güzel devam, inişli yolu mu çıkışlı yolu mu seversin”? Deve cevap verir, “sahip neden düz yoldan söz etmiyorsun”?

Günümüz dünyasında özellikle de Batıda, can çekiştiği belirtilen geleneksel aile kurumu üzerinde pek çok bilim ve din adamı, aydın, düşünür¹, sosyolog ve psikolog kafa yormaktadırlar. Önce Batı'da moderniteyle başlayan, daha sonra Ortadoğu, Uzak Doğu, Afrika ve Latin Amerika'da da yaygınlaşmakta olan evlilik karşıtlığının yaygınlaşmasıyla aile kurumunun içeriği boşaltılıp ticari birlikteliğe dönüşmüştür. Dolayısıyla gelenek ve modernlik kavramları üzerinde derin ve kapsamlı zihni çözümler yapmak elzem hale gelmiştir. Bu bağlamda, genelde batı dünyasında yaygın biçimde görülen boşanmaların son yıllarda ülkemizde de artış göstermesi, aile ve evlilik kurumu üzerinde de ciddi araştırmaların ve derin düşünsel çabaların yapılmasını gerektirmektedir.

Batılılaşma süreci içinde ülkemizde bilimsel araştırma yapan akademisyenlerce batılı bilimsel şablonlardan sadece biri -olgucu atomculuğu- kabul görüp, bunun tüm alanlar için geçerli olduğu savından hareketle Batı'nın modernitesine “itina ile değil, imrenerek, özenle değil özentiyile”² yaklaşılmıştır. Yani bir hakikat araştırmacısı tavrıyla değil de bir aşık tutumuyla modernliği öğrenelim derken yöntemsel hatalar nedeniyle skolastik bir eğilime de sürüklenilmektedir. Batı düşüncesine *critique spirit* (eleştirel ruh) ile değil maşuka meftun olan bir aşık tutumuyla yaklaşılması, maalesef bazı aydınlarımızın düşünsel atılım yapmalarının tıkaçı olmaktadır.

1. GELENEK VE MODERN KAVRAMLARININ ANLAMLARI

1.1. Gelenek

Tradition (gelenek) kelimesi Latince devretmek, miras bırakmak, anlamlarına gelen *tradere* kelimesinden türemiştir. Etimolojik anlamda gelenek (*tradition*), şifahi olarak kuşaktan kuşağa aktarılan bir ifade, inanç ya da uygulama anlamına gelmektedir.³ Gelenekçilik dini ağırlıklı olmazdan önce

¹ Paul Janet gibi.

² Necati Demir, *Çağını Aşan Ses: Mehmet Akif Ersoy* (Kilis: y.y., 2002), 154.

³ Mark Sedgwick, *Modern Dünyaya Karşı* Çev. Şamil Öcal, (Ankara: Hece Yayınları, 2016), 51-52.

felsefi ağırlıklıydı. O dönemde “modern dünyanın ne olduğunu anlayanların gelenekten uzaklaşacakları”, görüşü hâkimdi.⁴

Muhafazakârlık düşüncesinin temelinde, tabiat ve insanın evrendeki yeri önemli bir yer teşkil eder. Muhafazakârlar genellikle evrenin yaratılışında her şeyin varoluşunun nedeni olan Tanrı'nın var olduğuna inanırlar... Sofistlerin “İnsanın her şeyin ölçüsü” olduğu düşüncesine katılmazlar. Mükemmel olan insan değil, Tanrı'dır.⁵

İçinde yaşadığımız şu otuz yıllık dönemden hareket edilirse büyük olayların ve değişimlerin yaşanması, yeni toplumsal değerlerin ortaya çıkacağına önemli işaretler vermektedir. Bu durum, tüm dünyada bireylerin ve toplumsal grupların kendi ulusal ve -Hıristiyanlık dışında- dinsel bağlarından uzaklaşacağına ilişkin öngörüler ileri sürmelerine neden olmaktadır. *Medeniyetler Çatışması*, *Medeniyetler Uzlaşması*, *Medeniyetler İttifakı* ya da özellikle batıların gündeme getirdikleri *Şark Meselesi* gibi başlıklarla bu öngörüler dillendirilmektedir. I. ve II. Dünya savaşından sonra soğuk savaş dönemindeki iki kutuplu dünya içinde biçimlenen ülke ve devletlerin tek kutuplu dünya devi ABD öncülüğünde yeniden harmanlanacağı ve sınırlarının yeniden çizileceği ifade edilmektedir. Eğer bu öngörünün, toplumsal (ekonomik, siyasal ve bilimsel) gereklilikleri varsa böyle ürkütücü bir geleceğin insanımız ve tüm dünya ulusları için damıtılmış iyiliklere, güzelliklere ve gerçekliğe dönüşümünü sağlamanın zihinsel ve eylemsel girişimlerinin başlatılması gerekir.

Aydınlanma ve modernizmin, istenmeyen sonuçları doğurması yüzünden sert eleştirilere maruz kalması biraz da salt seküler ve gelenek karşıtı çağ olarak yorumlamaya da bağlı olabilir. Jerry Z. Muller'in de belirttiği gibi muhafazakarlığın sıkça aydınlanma düşmanı olarak nitelendirilmesine karşın aydınlanma kavramının çerçevesi içinde bazı gelenekçilerin de bulunduğu pek çok akım bulunmaktadır.⁶ Bu durum bizim düşünce hayatımızda da görülmektedir. Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın yapmak istedikleri “tarihi realite”ye uygun bir Anadolu coğrafyası yaratmayı amaçlayan milli bir terkipti.⁷ Tanpınar'ı endişelendiren, mazinin modernite çabalarının içinde yok sayılması, ortadan kaldırılması ve bugüne taşınamamasıdır, yani sosyo-kültürel ve zihinsel dünyada derin bir kopuşun yaşanması, geçmişin yok sayılması, sürekliliğin kaybolmasıdır.⁸ Muhafazakâr düşünürlerimiz arasında devrim kavramını öne çıkaranlara da rastlanır. Bizde buna en çarpıcı örnek;

⁴ Sedgwick, *Modern Dünyaya Karşı*, 70.

⁵ Mehmet Vural, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 14.

⁶ Vural, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık*, 14.

⁷ Köksal Alver, *Ahmet Hamdi Tanpınar: Türk Muhafazakarlığının Estetiği* (Ankara: Tezkire Dergisi, 2002), 27-28.

⁸ Vural, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık*, 113.

“Müslüman Anadolu Sosyalizmi Düşüncesini belli bir süre savunan Nurettin Topçu'nun (öl.1975) ana fikri, komünizm ve kapitalizmin dışında ahlakı ve sosyal adalet kavramını temele alan bir muhafazakarlıktır.⁹

1.2. Modernlik

Modern terimi, Latince, *modernistan* türetilmiş bir kelimedir. VI. asırda Latince'de “yenileyin” anlamını taşıyan bir terim olarak çıktı. X. yüzyıldan itibaren de Felsefe ve Din tartışmalarında kullanıldı. Bu terime açığa vurulmayan bazı gizli anlamlar yüklendi. Düşüncede açıklık, özgürlük, özerklik, kiliseden ve başka otoritelerden bağımsızlık, en son dile getirilmiş düşünceler üzerinde bilgi anlamına gelen sıfat¹⁰ olarak anlaşıldı. Yine bu terime, geleneksel skolastiği kırma, yıkma gibi anlamlar da yüklendi.

Modernlik, nesne dünyasındaki araştırma ve incelemelerde bir tutum ve yaklaşım tarzıdır ama modernizm, tüm insanlığa sunulmak istenilen bir öğreti (doktrin) ve ideolojiye (dünya ve hayat görüşü) dönüştürülen bir düşünsel öğreti olarak ele alınınca çok geniş bir değerler alanını etkilemeye başlayıp din ve gelenek karşıtlığı misyonu yüklenip kıyafet modasından musiki icralarına, devlet sistemlerinden felsefi görüşlere, plastik sanatlardan tarih yorumlarına, aile kurumundan gençlik sorunlarına kadar insan kültürünün yegane en makul ve yetkin açıklama biçimi olarak görülür. Felsefede modernliği Bacon (öl. 1626)¹¹ ve Descartes (öl. 1650),¹² bilimde ise Galilei (öl. 1642) temsil eder. Modern bilim, nitelikleri, niteliklerle değil aksine niceliklerle ifade etme yöntemini öngördüğü için deney ve gözlem sonuçlarının matematiksel işlemlerle ifadesi mümkün olabilir.¹³

Batı uygarlığınca dillendirilen ya da dikte ettirilen modernizm, iç savaşlar ve mültecilik sonucu yerlerinden yurtlarından edilerek ekonomik yönden tam anlamıyla çökertilen kesimler yüzünden yoğun eleştirilere maruz kalmakta ve daha insani ve barışçı bir uygarlık tasarımına gereksinim duyulmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda gelecekte, ya mevcut uygarlık değerlerinin gözden geçirilmesi ya da yeni bir uygarlık bileşimini gerçekleştirmenin zihinsel eylemsel hazırlığı düşünülmelidir. Bunun için bilim, sanat, düşünce ve din adamlarının kendi alanlarında ortaya koyacakları, -sadece kendi ulusları için değil- tüm dünya ulusları için makul ve yaşama geçirilebilir projeler, planlar ve tasarımlara gereksinim vardır.

⁹ Alver, *Ahmet Hamdi Tanpınar: Türk Muhafazakarlığının Estetiği*, 14; Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1997), 158..

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Ekin Yayınları, 1996), 367.

¹¹ Tümdengimsel yöntemi öne çıkardı.

¹² Analitik yöntemi öne çıkardı.

¹³ Mübahat Küyel, *Yeniçağ Felsefesi Tarihi Ders Notları* (Ankara: DTCF Felsefe Bölümü, 1976), 62-63.

Modern kavramı, modernizme, yani bir öğreti ve ideolojiye dönüştürülünce doğada gerekirci (determine) yapıda olduğu savunulan -kesinlikle kanıtlanmış olmadığı halde- yasaları sosyal hayata da uygulanabileceği savunuldu. Fizik dünyada bile gerekirci ilkeler bulmak önemli bir sorun oluştururken, şimdilik bunun toplumsal hayata, yani insan ve topluma ilişkin alanlarda da uygulanabileceği iddiası, bilgisizlik değilse, ideolojik bir cüretin ifadesi olmalıdır.

Modernizmin etkisiyle, geçmişte Tanrı ve tabiatla uyum içinde yaşadığı söylenen geleneksel insanın artık anlamını yitirdiği belirtilmektedir.¹⁴ Aydınlanmanın maddi ve manevi olması gerektiği devre dışı kalınca yalnızca bu kavramın biçimsel ve nesnel çerçevesi öne geçip Tanrı, tabiat ve insan denklemindeki kadim denge bozuldu ve insan kendine yabancılaşarak dünya yaşamında savrulup Tanrı ve tabiatla arasındaki hiyerarşi ve konumunu yitirmiş oldu.

Modernite, çağımızdaki maddi ve teknolojik gelişmenin temel dinamiğini oluştursa da yeni insani değerler üretmediği için insanlığa olumlu katkı yaptığı söylenemez. İnsanın metafizik soruları, modernistlerce ısrarla bilim dışılığı, geriliğin ve ilkeliliğin gereği olduğu düşüncesiyle bastırılmaya ve bilinçaltına gönderilmeye çalışılmaktadır. Uygarlığın asli yönünün insaniyete -doğruluk, dürüstlük, kanaatkârlık, sevgi, hoşgörü, içtenlik, merhamet, şefkat, sadakât, ahde vefaya- odaklanma değil de bireyler arası ilişkilerin, sınıf çatışmasını gerektiren (tatlı bir kâr, bol kazanç, bireylere ve sosyal gruplara rağmen aşırı büyüme, akıl almaz lüks yaşam) acımasız bir rekabete dönüştürülmesi, modernizmin ciddi biçimde eleştirisine neden olmaktadır.

Gelenek ve modernizmin ayrıştığı önemli bir nokta da şudur: Çizilecek tablonun bize en güvenli yanı, modern iş ve görev insanının hiçbir yerde garanti görmeyerek her şeyi kılı kırk yararcasına hesaplamaya ve kazanmaya kendini zorunlu hissettiği yerde statik ve gelenekçi toplum, insanı ister bu dünyada ister içinde hikmetine akıl ve sır ermeyen, fakat sürekli imdada ve kendisini ihyaya hazır *supreme* güçlerle nasibini garantilemiş olduğuna inanır. Bu yüzden yeri geldiğinde aynı inanişle tehlikeye atılmaktan, rizikoya katlanmaktan çekinmez.¹⁵

İnsanın salt bu evrenin varlığı olmadığını, bu evrende yaşamak durumunda olan ama başka bir evrenden de öğeler taşıyan bir varlık olduğu göz ardı edilmemelidir. İnsanın manevi boyutunu görmek istemeyen yaklaşımlar onu kendi doğasıyla kavgalı ve çatışmalı bir duruma getirmektedir. Salt bilimsel çalışmalara zemin hazırlayan modernite, genel anlamda insanlıktan övgü

¹⁴ Ralf Valdo Emerson, Henry D. Thoreau gibi.

¹⁵ Sabri Fahri Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler* (Ankara: Mayaş Yayınları, 1983), 40-41.

almaktadır ancak, vahşice yapılan soy kırımları modern denilen dünyanın gözü önünde hem de baş rollerde gelişmiş denilen ülkelerin marifetiyle işlenmeye devam etmektedir.

Ulusal şablonların içinden çıkamayan, hakikatin kendi düşünce kulvarında olduğu saplantısından kurtulamayan ufuk yoksulu, zayıf kapasiteli düşünürlerce insanca yaşama hedefinin yakalanması mümkün gözükmemektedir. Bilimsel ve teknik gelişmelerle iletişimin dünyayı koca bir köye dönüştürdüğü günümüzde, içe kapanmayı kutsayıp küreselleşmeye karşın “sınırlarımız dışında ne işimiz var” diyen, kapalı zihinlerin açılması gerekir. Dünyanın artık, köyümüz, kentimiz, bölgemiz ve yurdumuzun sınırlarından ibaret olmadığı, aksine hinterlandımızın altı kıtadan, dört büyük okyanustan oluştuğu ve dünyanın etrafını çepeçevre saran atmosfer tabakası, uydumuz ay ile diğer gezegenlerin yörüngeleri ve çekim alanlarından oluştuğu göz ardı edilmemelidir.

1.3. Gelenek ve Değişim Kavramlarının Tarihi Kökenleri

Çağlardan beri filozofların tartıştığı, değersel etkisini kaybetmeyen kadim (gelenek) ve yeni (cedid) kavramlarının bireylere ve toplumlara ne denli etki ettiklerinin farkına varılması gerekir. Günümüz siyaset felsefeleri içinde muhafazakârlığın özel bir önemi vardır. Zira bu siyaset felsefesinin fanatik taraftarları olduğu kadar aşağılayan, küçümseyen ve “tutuculuk” olarak niteleyen -modernistler adlı- bir grup da söz konusudur.¹⁶

Muhafazakârlık, dünyada ve ülkemizde sıkça kendisinden söz edilen, çoğu zaman yerilip bazen de övülen ama tanımında kötümserlik, arızilik, irrasyonellik anlamlarını içeren bir kavramdır. Bu felsefeye ilişkin genel bilgisizlik durumu, onun değişime karşı olması veya statükonun gözü kapalı savunuculuğunu yapmakla özdeşleştirilmesine ve bazı yazarlarca yanlış bir biçimde dilimize tutuculuk” olarak çevrilmesine neden olmaktadır.

Ülkemizde muhafazakârlık, “geri kalmamıza neden olan” bir siyaset felsefesi olarak anlaşılmakta, değişime karşı direnç göstermeyi ifade eden “tutuculuk”la özdeşleştirilmekten ötürü sıklıkla gelişmenin önündeki bir engel olarak algılanmaktadır. Başta Edmund Burke (öl. 1797) olmak üzere muhafazakarlığın en temel fikir önderlerinin eserlerinin hala Türkçeye çevrilmemiş olmasının anlamı budur.¹⁷

Kuşkusuz diğer siyaset felsefeleri gibi muhafazakârlık da içinde yeşerdiği toplumsal şartların, ekonomik ve siyasal güç ilişkilerinin niteliğinden bağımsız değildir. Bu koşullar ve ilişkiler, her tarihsel dönemde ve her toplumda

¹⁶ Vural, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık*, 10.

¹⁷ Vural, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık*, 10.

düşünce ve değerleri, felsefi tartışmaları ve siyasal tutum alışları etkiler. Bu anlamda muhafazakârlık da içerisinde bulunduğu tarihsel dönem ve mekânlarda farklılık arz edebilmektedir.¹⁸ Grek düşüncesinin bir ayağı Attika Yarımadasında ilk defa Hesiodos'un (MÖ 700ler) Altınçağ adı verilen kurama dayandırılır. Ona göre, "insanların başlangıçta mesut bir hayat yaşadıklarına inanılmıştır. İnsanlar altın çağında basit ve sade bir hayat sürüyorlardı, fakat buna rağmen çok mesut idiler. Bu saadet devrinde, henüz mücadele ve harp yoktu, insanların birbirine tahakkümü mevcut değildi. Bu, insanların aralarında tam bir sükûn halinde yaşadıkları, tabiatın nimetlerinden rahatça istifade ettikleri altın devri idi... Fakat Hesiodos'a göre, insanın en tehlikeli icadı olan para ve servetin ortaya çıkması, insanların kudretli ve kudretsiz diye iki sınıfa ayrılmasına yol açmıştır."¹⁹ Böylelikle insanların arasındaki sulh bozulmuştur.

Buna karşın Demokrit (MÖ 492-432) ise, bu ilk devrin bir sıkıntı ve zaruret devri olduğuna kanidir. Ona göre, insan tarihinin gelişmesi, bitimsizce artan bir yetkinleşmedir. İnsan tarihinin seyrinde başlangıçtaki hayvan halinden devamlı uzaklaşıp, boyuna daha iyileşen bir hale yükselmiştir.²⁰ Bu evrimci anlayış, Rönesans'tan sonra gelişme duygusunu geniş kitlelere yaygınlaştırması sonucu, Altınçağ anlayışına rakip bir tarih kuramı olur.

Gelenek, bir toplumun "kendi" kalması, değişim de gelişmesi için gereklidir. Gelenekle değişim karşıtlığında ölçülü, dengeli, itidalli ve düşünerek hareket edilebilirse toplum olarak bu dönüşümün ağırları ana bünyeye zarar vermeden atlatılabilir. Her eski gözden çıkarılacak, her yeni kabul görecektir, anlayışı gelenekle değişimin kaynaşmasına engel olur. Kötü olmayan adetleri korumak şüphesiz iyidir. Fakat değişen şeylerden dolayı üzölmek faydasız ve bunlara dönmeyi tekrar istemek çocukça bir eğilimdir.²¹

Gelenek ve değişim nasıl uzlaştırılacaktır? Gelenekle modernliğin nasıl uzlaştırılacağı konusunda Mevlana'nın "pergelin iki ayağı metaforu"ndan yararlanılabilir. Pergelin sabit ayağı varlığa, hareketli ayağı oluşa işaretir. "Mevlâna şüphesiz halis bir Müslüman'dı. Bir ayağımla şeriata (din) dayanır, öteki ayağımla dünyayı dolaşırım, diyerek İslam dinine geniş açıdan bakmıştır."²² Zaten varlığın ilkesi, esası olan hakikat hem sabiteyi hem de oluşu (hareket) içermektedir. Bu nedenle temel düşünce kuramım olan *Zıtların Ahenkli Birliği* yaklaşımı sabit bir kaide üzerine kurulan bir ayağına

¹⁸ Vural, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık*, 10-11.

¹⁹ Ernst von Aster, *İlkçağ Felsefesi Tarihi, Ders Notları* (İstanbul: İÜEFY, 1943), 70-71.

²⁰ Aster, *İlkçağ Felsefesi Tarihi, Ders Notları*, 71.

²¹ Paul Janet, *Aile Ahlak*, çev. Halil Türkmen (İstanbul: y.y., 1937), 22.

²² Mehmet Önder, *Uluslararası Mevlana Semineri* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973), 107.

dayanarak öbür ayağını olabildiğince genişletip daraltabilen bir değişim yetisine sahiptir.

Gelenekle değişim kavramlarını birbirinin uzlaşmaz zıtları olarak değil birbirini besleyerek tamamlayan düşünsel rakipleri olarak anlamamız gerekir. Çünkü millet olarak “kendine özgülük” devam ettirilecekse değişmeyen değerlerin olması gerektiği gibi “ilerlemek” için de değişim kanallarının açık olması gerekir. Ancak, değişmesi istenilmeyen gelenekler ‘ilerlemeye’, değişim kanallarının da toplumun “kendi” olarak kalmasına engel oluşturmamalıdır. Gelenekle değişim arzusunu düşüncede rakip eylemde refik (arkadaş, yoldaş) haline getirmemiz gerekmektedir. Düşünsel çatı (entelijansiya) altında yaşamayı arzu eden zıtların varlığından rahatsız olmak şöyle dursun, bunların ilerleme ve gelişme dinamiği olarak görülmesi gerekir. Çünkü ülke içinde zıtlar ortadan kaldırılıp düzlenirse, alternatif olarak yabancı değer, kavram ve güçler hemen belirecektir. Bir toplumun çözülüşünün nedenlerinden biri de zıtlarını kendi içinden çıkarma becerisini gösterilemeyiştir. Alternatif düşünce, hariçte temsil edildiği anda ulus olarak toplum yapısının tuğlaları sayılan bireyleri tek tek kaybedilir.

Modern yapı çalışan eşlerin çocuklarına bakıcılar, ebeveynlerine de yaşlı bakım evleri sunuyor. Bu durum, geleneğe bağlı kesimlerce hoş karşılanmıyor ama modern çalışma hayatı içinde kadın ve erkeğin çalışması bunu zorunlu hale getiriyor.

2. MODERN DÜNYAMIZDA AİLE KURUMU

2.1. Kavramının Etimolojik Anlamları

Aile sözcüğü bize Arapça el-ailete’den geçmiştir. “Nesep ve evlilikle bir araya gelmiş, bir çatı altında bulunan topluluk” anlamına gelir.²³ Bir kişinin karısı, ev halkı, aynı gaye için çalışan kimselerin hepsi: matbuat ailesi.²⁴ Bir kişinin bakmakla yükümlü olduğu hane halkı, bağımlılar ve geçimini sağlama, besleme, bakma anlamlarına gelmektedir.

“Aile, küçük bir sosyal gruptur. Normal olarak bugünün ailesi baba, anne, bir veya daha fazla evlenmemiş çocuklardan oluşan, aralarında sıkı bir solidarite (dayanışma, tesanüt) bağı bulunan ve yüz yüze (*face-to-face*) şeklindeki sosyal münasebet vasfının hâkim olduğu asli bir sosyal gruptur.²⁵ Yaratılışı itibariyle insan tabiatında tek başına yaşayabilecek kadar yeti ve organlara sahip olmadığından toplumsal bir canlıdır. “Kişi tek başına kendi ihtiyaçlarını karşılayamaz. Tabii engelleri geçebilmesi barınmak için eve,

²³ D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Vadi Yayınları, 1996), 24.

²⁴ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Yayınevi, 1988), 25.

²⁵ Nihat Nirun, *Suç Hadisesinin Sosyal Sebepleri Üzerine Bir Araştırma, Suut Kemâl Yetkinî Armağan* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayını, 1968), 121.

kullanmak için eşyalara, neslini devam ettirebilmesi ve koruyabilmesi için bir nikah akdiyle bir araya gelirler. Çocuk uzun süre ebeveynlerinin yardımına ve bakımına muhtaçtır. Bir yetişkin oluncaya kadar eğitilmelerinde ebeveynler rol alır.”²⁶

Modernitenin, bunca imkân ve baskın avantajlarına karşın toplumun tümünü kendi içinde absorbe ettiği söylenemez. “Batı memleketlerinde bile şehir ve bilhassa büyük şehir topluluklarında modern hayat nizamının teşkil ettiği bir aile tipi baskın çıkarken, aynı çevrenin köylerinde eski tip aile ağır basmaktadır.”²⁷

Doğrudan doğruya fertlerle bağlanmak isteyen modern cemiyet, her şeyden önce fertlerde bu önemli işleve lâyük olacak kişilik sahibi bireylerin yetiştirilmesine bağlıdır. Bu ise, temelde ailenin işlevidir. Bu yüzden modern ailenin strüktürü, modern cemiyet tarafından kendi ihtiyacına göre biçimlendirilmektedir. O özellikle aileye, kendi hayatı ihtiyacı olan ögeyi verebilecek biçimi vermek ister. Bu görevi layığıyla görebilecek bir sosyal kurumun aile olacağı da anlaşılmalı durumdadır.²⁸ Toplumsal yapının temel taşlarını (kurum) iç bünyeden gelen ihtiyaçlar dışta tutulursa dışardan yapı sökümleri toplumsal talebi karşılayamadığı için yıktığı geleneksel yapının yerine modern bir yapı oluşturulamıyor, toplumda bunalım yaşatmaktan öteye geçmiyor. Gayrı meşru (çağdışı) sayıp yasakladığımız bir kapının (kurum) muadili (dengi) olan başka bir kapı açılmadığında kapı kapatmanın bir anlamı olmayacaktır. Modernite, sonu düşünülmeden yapılan reformlar, devrimler yüzünde birçok alanda geleneksel kurumların yerini dolduramamıştır.

2.2. Aile Olgusu

Konuya önce temel bir önermeyi belirterek gireyim: “İnsanı tanımadan, onun üzerine kafa yormadan yapılan her çaba kadük kalacak, demektir.”

Geleneksel Hıristiyan aile yapısında bireylerin varlık sebebi, “Aranızda büyük olmak isteyenler ötekilerin hizmetkârı olsun.”²⁹ “İnsanoğlu, hizmet edilmeye değil hizmet etmeye ve canını birçokları için fidye olarak vermeye geldi,”³⁰ ilkeleridir. Çoğu mistiklere göre sevgi, karşılığı istenilecek bir ticaret metaı olmayıp, fedakarlıkla yaşayan ve büyüyen, sevilen varlıkta için

²⁶ Hüseyin Öztürk, *Kınalızade Ali Çelebi’de Aile* (Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991), 97-98.

²⁷ Tahir Çağatay, *Modern Aile ve Sosyal Problemleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973), 79.

²⁸ Çağatay, *Modern Aile ve Sosyal Problemleri*, 79-80.

²⁹ Matta, *Kutsal Kitap Matta* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009), 1036.

³⁰ *Kutsal Kitap Matta*, 1036.

(mündemiç) olan duygudur. Bunun dışındaki sevgi karşılıklı olduğu için kişi verdiği kadar alır.³¹

A. Kurtkan'a göre aile, gelenekçi anlayışta bireyin kendi istek ve iradesiyle kurmaksızın doğuştan itibaren içinde bulunduğu topluluktur. Buna karşın, modern aile, kadın ve erkek için bir çıkar birlikteliğidir.³² Çocuk konuşmayı, duygusal paylaşımı ve toplumsal dünyayı ilk defa aile içinde öğrenmeye başlar. Aileler, gelecekte çocuklarından değişik beklentiler içinde oldukları için birbirinden farklı değerleri öğretirler.³³ Doğal olarak her aile çocuklarına farklı eğitim verdiği ve alışkanlıklar edindirdiği için bunların kaynaştırılması işini okul üstlenir. Böylelikle toplumsal grupların çocukları okulda/mektepte milletin çocukları haline getirilir. Sağlıklı bir ilişki ve huzurlu bir ailede karı ve koca birbirlerinden şunları bekliyor: **Sevgi, ilgi, saygı, sadakat ve şefkat görebilmeyi, ilişkilerde içtenlik ve güvенеilmeyi bekliyorlar. İstismara, aldatmaya katlanamayacaklarını belirtiyorlar.**

Aile, ergin yaşa gelen karşı cinslerin birbirleriyle şahitler huzurunda yaptıkları dil ile sözleşerek, yazıyla ahitleşerek nikahlanmaları/evlenmeleri sonucu kurulur.³⁴ "Ailenin kuruluş temeli araştırıldığı zaman çok çeşitli evlilik türleri görülür. Bunların her birinin kendi içinde belli kuralları vardır. İlkel kavimlerde bile kimin kiminle evleneceğine ilişkin kesin hükümler görülür. Evlilik toplum tarafından bazı şartlarla sınırlandırılıp bazı merasimlere (rituel) bağlanmıştır. Promiscuite (Fr.) yani cinsel serbesti yöntemine hiçbir dönemde ve yerde rastlanmamıştır. Başka bir deyişle aile kurumunun olmadığı bir insan sürüsü kesinlikle bulunmamıştır."³⁵

Bir insan yavrusunun hayat sahnesinde belirip orada bir mevki işgal edebilmesi için, iki insanın ana ve baba olmak üzere bir zümreleşme münasebetine girmiş olmaları gerekir. Böylelikle, insan sosyalleşmesi, yani bireylerin grup yaşantısına uyum başlangıcının, ana baba çifti olduğu da kendiliğinden anlaşılabilir oluyor."³⁶

Endüstri devriminin gerçekleşmesi tarıma dayalı eski hayat tarzının kökten değişimine neden olmuştur. Köy toplumunun yürürlükteki iş bölümünü altüst ettiğinden, köylü kesimi köyünden uzaklaşıp kent hayatının el işçiliğine (amelelik) yönelmek zorunda kalınca, bir türlü uyum sağlayamadığı modern yaşam felsefesiyle değer çatışmaları içinde, hayat tarzını istemese de değiştirmesi kaçınılmaz oldu.

³¹ Janet, *Aile Ahlakı*, 44.

³² Amiran Kurtkan, *Sosyoloji* (Ankara: MEB Basımevi, 1980), 9.

³³ Uğur Dolgun, *Toplumbilim Kamu Yönetimi Lisans Programı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, ts.), 88.

³⁴ Hanıma kalkan el, kocaya batırılan sivri dil, ailenin yıkımına neden olur.

³⁵ Kurtkan, *Sosyoloji*, 92.

³⁶ Çağatay, *Modern Aile ve Sosyal Problemleri*, 73.

“Bugünün aile kuruluşunda izi görülmekte olan ataerkil aile kuruluşunun sanayi toplumu düzeninin talepleriyle taban tabana zıt bir durumu göstermekte olduğu da açıktır... Günümüz dünyasında gelenek-değişim kavramlarının ve anlamlarının ortaya çıkan mücadele içinde beliren bir gerçek, modern cemiyetin geliştirmekte olduğu değişimler ve yenileşmeler karşısında sarıh bir cephe olarak savaşmakta olan bir zümre tipinin aile olduğu anlaşılmaktadır.”³⁷

Sosyologlar genel olarak hayatı ve toplum gerçeğini farklı sosyolojik öğelerle açıklayarak spesifik toplumsal sonuçlara da ulaşırlar. Örneğin toplumsal hayatı analık-babalık içgüdüleriyle açıklamak isteyenlerin düşüncelerini şu temeller üzerine toplamak mümkündür. Analık-babalık içgüdüleri ailenin temelidir. Bu içgüdü ebeveynleri çocuklarına bağlar, onlar uğruna nefsinin fedayı göze alabilir. Aileye ait yasaları oluşturur. O, her türlü şefkat ve muhabbetlerin, aşkla ilgili tüm duyguların kaynağıdır.³⁸

2.3. Geleneksel Aile Yapısını Tehdit Eden Modernitenin Dayanakları

Günümüz toplumlarını Batıda ya da dünyanın neredeyse her coğrafyasında aile üyelerini, özellikle de ebeveynleri derin bir endişe içinde düşündüren sorun kuşak çatışmaları ve gençlerdeki evlenmeye karşı mesafeli durmaya (*regression*) bir çözümün bulunamayışıdır. Eğer amaç, salt bireysel başarıya kilitlenmek ise, bunun dışında her değer, kural ve tutum iticidir. Çünkü Makyavelizm bir siyaset felsefesidir ve amaca ulaşmak için her türlü aracın kullanılmasının meşru ve mübah olduğunu savunur. Ya da “zafere giden her yol mubahtır”.³⁹ Napolyon’un dillendirişiyle- “başarı hatayı unutturan bir öğedir”, özlü sözleri cazip hale geliyor.

Birey ve toplumsal grup, toplumsal yapının iki önemli ögesidir. Bunlar birbirinin hem rakibi hem zıttı hem alternatifi hem de mütemmim cüzüdür (birbirini tamamlayan zıtlarıdır). Bunlardan biri adına diğersinin göz ardı edilmesi ahenk ve dengenin kaybedilmesi, demektir.

Özgürlüğü, serbest akıl yürütme değil de bireysel ya da toplumsal her türlü kayıt ve kuraldan azade olmak biçiminde algılayan, başkalarına bağımlılıktan kurtulan ve Tanrı’ya bile başkaldırması gerektiği belirtilen insan, garip ve şaşırtıcı bir şekilde Tanrı’dan kopardığı özgürlüğü kendisi gibi öznelerin düşünceleri ve tutumlarının vesayetine bırakıp aklını kiraya vermek durumunda

³⁷ Çağatay, *Modern Aile ve Sosyal Problemleri*, 77.

³⁸ Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi* (İstanbul: İÜEFY, Fakülteler Matbaası, 1955), 112.

³⁹ Ian Mclean Riker’in herestetik kavramının bir tahlilini yapmaktadır: bk. Coşkun Can Aktan, “Makyavelizm, Herestetik ve Politik Manipülasyon Sanatı”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 14/2 (Haziran 2022), 123.

kalmıştır. Sakson köleleri, boyunlarına efendilerinin ismi yazılan tasmalar takarak ben filanın kölesiyim diye birbirlerine övünürlerdi.⁴⁰ Günümüzde başlısı olduğu öğretiyi ya da ideolojinin adıyla anılmayı, bir üstünlük vesilesi gören kişiler ya da gruplar bu durumu düşünmelidir.

“Biz gerçekten insanı en güzel biçimde yarattık”⁴¹ ayetinden hareketle, insanın kavramsal boyutuna karşılık gelen mana ve mazmunu yüzünden ona yaratılmışların en onurlusu denilir. Tanrı tarafından ulviligi, yüceliği belirtilen insanın, Grek dünyası düşünürlerinin bazılarında görülse de kuramsal anlamda itibarının göklere çıkarıldığı dönem Rönesans dönemleri ve sonraki modern çağlardır. Günümüzde de kuramsal anlamda insan, en üstün değer olma konumunu korumaktadır. Fakat trajik-komik bir biçimde insan kavramının içine pratikte pek az kişi girebilmektedir. Kavram olarak insan iyiliğin, nesnel olarak insan kötülüğün simgesi olarak algılanmaktadır.

2.4. Aile Değerleri Bağlamında Dünya Görüşlerinde Yaşanan Değişmeler

Özgürlük kavramının kökenleri bir açıdan eski Grek düşüncesine, bir açıdan da Rönesans düşüncesi ve sanayi devrimine kadar götürülmektedir. Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde bayraklaştırılıp XIX. asırda çözülmek durumunda kalan felsefi kavramlar ve akımlar içinde özgürlükçü kültür popülerleşti. Rönesans'ta, özellikle de aydınlanma dönemlerinde, bireysel özgürlük düşüncesinin kapsamı içine giren, herhangi bir dinin mensubu, bir kralın tebaası olmayıp kendi iradesi dışında herhangi bir ilahi ya da seküler hiçbir kayıt ve kurala bağımlı olmaması gereken bir yetenek ve kapasite ile donanımlı, zihni ve aklıyla çözemeyeceği hiçbir sorunu bulunmayan kutsanmış birey düşüncesine ulaşıldı. Bu düşünce günümüzde toplumsal kültür piramidinin en alt tabakalarındaki bireylere kadar yayıldı. Bu etkileniş okuyarak, düşünerek değil, toplumsal atmosferde, sosyal gerçeklik kavramı ve yapısı özümsemmeden yalnızca “ben” merkezli kendini kurtarmayı hedefleyen, bireysel özgürlüğün sorumsuzluk versiyonu biçimiyle gerçekleşmektedir.

Ebeveynlerce, çocukların özel hayatlarına onların gelecekleleri adına biraz kısıtlamalar ve kayıtlar getirilmiş olsa hemen; “bana karışmaya ne hakkınız var, sizin dünyadaki özgürlükten haberiniz var mı” itirazıyla karşılaşmaktadır.

Eşler birbirine sadakatsizlik gösterdiklerinde, nikahlı oldukları noktada yapılan bir eleştiriye, evliyiz diye ömür boyu kocamın/karımın mahkûmu olacak değilim, itirazları geliyor.

⁴⁰ Cemil Meriç, *Bu Ülke* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1975), 91.

⁴¹ et-Tin 95/4.

Hırsızlar çaldıkları emtia ile yakalandıklarında; -utanıp sıkılacaklarına içinden değil, alenen o da (mal sahibi) sağlam kilit vursaydı, devlet bize düzenli iş, aş ve konut vermezse bu iş en doğal hakkımızdır, cüretkarlıkları, yani bayağı kuralsızlıklar (*anomies*), bir anlamda sivil itaatsizlik kılıfıyla perdelenmeye çalışılmaktadır. Tabii bu tutum kısmi olanın genelleştirilmesine neden olmaktadır.

2.5. Sanayi Devriminin Tetiklediği Hayat Tarzındaki Değişimler

XVIII. yüzyılın ortalarına kadar dünya nüfusu genelde tarım, hayvancılık ve küçük el sanatları toplumu olarak yaşıyordu. Batıda sanayi devriminin gerçekleştirilmesiyle köyde, kasabada ve küçük kentlerde yaşayan kesimlerin ihtiyaç ekonomisi doğrultusunda ürettikleri mal ve ürünler kendi geçimlerini sağlayamaz duruma getirdi. Köylünün, küçük sanatkâr ve esnafın elindeki ürün ve mal, değerini kaybetti. Alt gelir gruplarını teşkil eden bu geniş kitleler, çalışma biçimlerini değiştirmek için “Paris’in, Londra’nın taşı toprağı altındır” sloganı doğrultusunda büyük sanayi kentlerine kitleler halinde akın ettiler. Bu durum hayvancılık ve çiftçilikle geçimlerini sağlayan köylü kesimin, niteksiz ameleler olarak büyük kentlerde yığılmasıyla emeğin değerini ucuzlattı. Daha önceki geçim kaynağı olan çiftini, çubuğunu, toprağını ve hayvanını, ölü fiyatına elden çıkarıp kent hayatında tutunmaya ve iş bulmaya çalışan kitleler, kısa zamanda öngöremedikleri sorunlar yumağı ve yoksullukla yüz yüze geldiler. Aileler dağıldı, çocuklar aile çatısı altında barınamaz hale geldiler. O kuşağın pek çok ferdi, sanayi devriminin sınır tanımayan üretim ve tüketim ekonomisinin acımasız çarkları arasında kaybolup gitti. Çocukların çoğu, toplumun en düzeysiz kesimlerinin emek ve cinsel sömürüsüne maruz kalırken pek az kısmı da bu tehlikeli geçitlerden geçerek, ahlaki bir değer tanımadan⁴² gelişen ve değişen kent yaşamına uyum sağlayıp yer tutabildi.⁴³ Çünkü, “Liberal demokrasinin üçüncü varsayımı, sistemde nesnel herhangi bir toplumsal ya da ahlaki değer kesinlikle kabul edilmemesidir.”⁴⁴

Kırsal alanlardan göç edenlerin kent yaşamına uyum sağlayabilme süreçlerinde karşı karşıya kaldıkları problemlere ve bu problemlerin nedenlerini tasvir etmek üzere yapılan araştırmalar sonucunda antropologlar, köyün tarımsal bir topluluk olduğunu ileri sürerken, kır kent ayrımında mesleki farklılaşma yerine yapı ve ilişki örüntülerine yönelme gereğini vurgulamışlardır. Kırdaki karşılaşılan tarım odaklı geleneksel yaşam, kentte oldukça

⁴² “*Liberalo-kapitalo*’nun kendini bağlı hissedeceği hiçbir dini ve ahlaki kuralı yoktur”

⁴³ Münir Raşit Öymen, *Ahlak Eğitimi* (Ankara: Murat Matbaacılık, 1975), 70-74.

⁴⁴ Halis Çetin, “Liberalizmin Temel İlkeleri”, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Doç. Dr. Feramuz Aydoğan’ın Anısına 2/1 (2001), 233.

farklılaşan, iş bölümü ve uzmanlaşmayı zorunlu kılan bir yaşam biçimine dönüşmekte ve bu durum yaşam koşullarını da etkilemektedir. Aile üyelerinin sürekli bir arada olamayışı nedeniyle aile ve akrabalık bağları eski gücünü kaybetmekte, otorite figürü farklılaşmakta, kişi bağımsızlaştıkça bireysellik ön plana çıkmaktadır.⁴⁵

Sanayi devrimiyle tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş sürecinde tümüyle değil de genelde çocukların ebeveynlerine ve hanımın kocasına olan ekonomik bağımlılığı önce azaldı sonra sıfırlandı. Geleneksel toplum biçiminin yerine, sağlıklı bir toplum biçimini ne çağdaş kapitalist ne de sosyalist toplum modelleri oluşturamayınca küçümsenen ve terk edilen geleneksel değerlerin yerine yeni değerler konulmadığı gibi sağlıklı bir toplumsal yapı da kurulamadı. Buna bir de Batılı devletlerin neden olduğu 18 yıl arayla gerçekleşen iki dünya savaşının korkunç yıkımları eklendi.

Birey-toplum ikiliğinden ahenkli bir birlik oluşturamayan kişi, arzu ve isteklerinin önündeki engeller olarak gördüğü metafizik ve toplumsal değerleri önce yadsımaya, sonra da onlarla savaşmaya başladı. Oysaki insan, ancak bir değerler manzumesi ve kurallar mecmuası içinde insanca yaşayabilir. Değerler sistemi olmayan, yasaları bulunmayan bir belde, -can güvenliği olamayacağı için- derhal terk edilmelidir. Çünkü böyle bir ortamda gücü yetenin, diğerinin varlığını gasp edip canına okuması kaçınılmazdır. Bu nedenle günü kotarma anlayışı olan popülizmin ağına düşerek kısa zamanda emeksiz varlık sahibi olmaya çalışan bireylerin birkaç yıl sonra acınacak hale düşmeleri an meselesidir. Bir yılda zengin olmak isteyen altı ayda asılacağı uyarılarına karşın ülkemizde kısa zamanda varlık kazanmak, aniden köşeyi dönmek isteyenlerin 1990'lı yıllarda başlarına neler geldiği anımsanmalıdır.

Popülizm, yalnızca sıradan halkın zengin olma hırsını tetiklemiyor, her kesimden insanın, hatta kültürlü, saygın denilen ünlü kişilerin bile iştihasını kabartıyor. “Hak”, “hukuk”, “tüyü bitmedik yetimin hakkı”, “emeğin kutsallığı”, “haramın binasının olmayacağı”, “yanlış yapanın karşılığını mutlaka göreceği”, türünden metafizik içerikli uyarılara kulak tıkayanlar, zihnen aydınlandığı varsayılan her kesimden insanlar birbirinin emeğine, onuruna, makamına ve konumuna oynar hale geliyor. Aydınlanmış kişiden fırsatçı (oportünist) tutum yerine erdemleri kendine ahlak edinen bir iraya sahip olması beklenir.

Modernizmin doğru anlaşılması yüzünden insan, toplumda “iyi insanı yurttaş” olma imkanlarından yoksun bırakıldı. Sanayileşmeyle, geniş aile yapısı çekirdek aile yapısına zorunlu olarak dönüşünce, ikinci derece yakınları da aynı evde barındıran “büyük aile” parçalandı; bu durum aile

⁴⁵ Turan Şahin, *Geçekondularda Ailelerarası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonları Dönüşümü* (Ankara: T.C. Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı, 1993), 9.

üyeleri arasındaki geleneksel bağı çözdü. 18. yüzyılda dönemin entelektüel çevresinde “Aydınlanma Nedir” diye ilk tartışmayı açan Johann Friedrich Zöllner (öl. 1804), manevi değerlerin yozlaştığı, dini değerlerin aşağılandığı, inanan insanların metafiziğe değil, salt fizik evrene yönelmeleri gerektiği telkin edildi. Aydınlanma, sadece fiziksel yönüyle öne çıkarılınca çoğu değerler gibi bazı kurumlar da bu tarafgir ve ideolojik yaklaşımdan olumsuz yönde etkilendi. Örneğin eşlerin sadakati üzerine bina edilen evlilik ve nikahın içeriği boşaltılıp değersizleştirildi. Özgür insanın duygularıyla değil düşünceleriyle sözleşme yapabileceği, nikah ise duygu içerikli, sadakatle bir başkasına bağlılığı gerektirdiğinden özgürlüğün kısıtlanması olarak yorumlandı. Bunun için nikah ve evliliğe alternatif olarak aynı dairede karşı cinslerin birlikte mal ortaklığını temel alan *cohabitation*⁴⁶ önerildi. Böylelikle aile kavramı eski karşılığını hiçbir zaman bulamadı.

*Cohabitation*⁴⁷, toplumun sürekliliğini tehdit eden toplumsal bir olgu mudur? Evlenecek ve aile kuracak olan yetişkin kişiler, aile ve çocuk yetiştirme külfetine katlanacak cesaret ve gücü kendilerinde bulamadıkları, yine nikahlanmadan birlikte yaşayan karşı cinsler de çocuk edinmedikleri zaman genç ve gelecek kuşakların akıbetleri ebterlik⁴⁸ (soyu devam etmeyen) olacağından iki üç kuşak sonra toplum önce bakıma muhtaç yaşlılar kitlesine dönüşecek en sonunda da toplumsal bir olgu olmayacak demektir.

Aileyi ortadan kaldırmak demek tüm toplumu yıkmak demektir. Ailenin fonksiyonlarına el atmak da sakıncalıdır. Ne yazık ki 1970li yıllardan beri İskandinav toplumlarında ve A.B.D’de, çeşitli nedenlerle evlenmeleri geciken gençler, karşı cinsten arkadaşlarıyla bir arada yaşamaktadırlar. Buna bilimsel deyimle *cohabitasyon* (bir arada yaşama) denmektedir. Gerek İskandinav gerekse A.B.D’de hoşgörüle karşılanan bu yaşam biçimi gençler arasında çok hızla artmakta ve popüler bir tutum olma niteliği kazanmaktadır. Bu durum, dünya çapında olması halinde toplumun nüvesi ve en önemli kurumu olan aile için büyük bir risk oluşturabilir.⁴⁹ Sanayileşme ile birlikte özelde bireylerin genelde de toplumların hedef ve öncelikleri geleneksel anlayıştaki toplumun temel taşı sayılan aile kurumu içinde üyelerin birbiriyle dayanışarak mutlu ve huzurlu bir yaşam hedefinden uzaklaşmış özelde bireyler, genelde de toplumlar kaynağı hakkaniyeti gözetmeyen başarı ve konforlu bir yaşam tarzını önceler hale gelmiştir. Her birey başarı, her toplum lüks ve konforu

⁴⁶ Cohabitation’a, siyaset dilinde farklı bir anlam yüklenir. Fransâda Cumhurbaşkanı seçmesine karşın mecliste salt çoğunluğu sağlayamayıp Başbakan rakip partiden seçilip ülkeyi Cumhurbaşkanıyla Başbakanın ortaklaşa yönetmesi anlayışına da denir.

⁴⁷ Karşı cinslerin mal ortaklığı temeli üzerine aynı dairede birlikte yaşama biçimi.

⁴⁸ İlk anlamı, soyu devam etmeyen, mecazen de eksik ve sonuçsuz manasında kullanılır.

⁴⁹ Rezan Şahinkaya, *Cumhuriyet, Köye, Köylü Kadına ve Türk Ailesine Neler Getirdi?* (Ankara: TBMM Yayınları, 1984), 87.

hedeflediği zaman dünyanın mevcut kıt kaynaklarının dünya nüfusuna bu imkânı veremeyeceği, hatta paylaşımın adil olmaması nedeniyle de durumun orta gelirli ve yoksullar aleyhine gittikçe daha da güçleşeceği açıktır.

2.6. Eğitim Sistemindeki Değişmeler

Genel anlamda eğitim, bizden sonra yerimizi alacak çocuklarımızın, topluma uyum sağlamasını gerçekleştirmek demektir. Amacı her zaman yeni kuşakları her ortamda ve her çağda geçerli teknikler ve kurallar aracılığıyla ileride karşılaşmak zorunda kalacakları toplumsal koşullara ayak uydurabilecek hale getirmektir.⁵⁰ Eğitim tarihi kısaca gözden geçirilirse, yöntem ve tekniklerin çağlar boyunca sıkı disiplinden, hoca ve okul odaklı olmaktan özgürlük ve öğrenci odaklı olmaya doğru evrildiği görülür. Geleneksel dini eğitim; gökten yere doğru biçimlenen bir metafiziksel sıradüzeni (hierarchy) içinde oluşturulup öğretmen ve öğrenci arasındaki saygı ve hukukun çerçevesi “Bana bir harf öğretenin kırk yıl kölesi olmak” ifadesiyle çizilmişti. Öğrenciler, yaptıkları eğitim-öğretim işinde; önce hocalarına (alimler), sonra peygambere en sonunda da Tanrı’ya karşı kendilerini sorumlu hissederlerdi. Öğrenciler kendilerini eğitip öğreten hocalarına itaati mutlak bilip, öğretmene karşı geldiklerinde, peygambere, ondan da öte Tanrı’ya karşı gelecekleri biçiminde bir metafiziksel sorumluluğa inandırılmışlardı.

Öğretmenler, kendilerine ebeveynleri tarafından “eti senin kemiği benim” diye teslim edilen öğrencilerin iyi yetişmesi için maaşları düşük de olsa, hatta alamasalar bile, emanete hıyanet etmekten kaçınıp ‘En yüce Bir’in bir niteliği rabb (terbiye etmek) ve peygamberlik mesleği olarak gördükleri öğretmenliği yere düşürmeyi dine, peygambere ve Tanrı’ya karşı gelmek şeklinde algılıyorlardı. Bu düşünce ideal anlamda övgüye değer olsa da pratikte istismara açık bir öğreti olduğu için, Rönesans Döneminde Batıda görülüp Kilisenin baskıcı öğretim anlayışı karşısına özgürlükçü alternatif seküler eğitim sistemi gündeme getirildi.

Rönesans’la birlikte evren, insan ve hayat anlayışlarındaki doğacı ve seküler değişme ve toplumsal değer kırılmalarıyla geleneksel eğitim anlayışı oldukça itibarsızlaştırılıp, değil insanın insana (öğrencinin öğretmene) kulluğu, insanın Tanrı’ya bile kulluk yapmayacağı düşünceleri öne çıktı. Kuramsal olarak insanın, “kul” ve “efendi” kavramlarının yerine ‘kendi kararlarını kendisi veren, kendisi dışında hiçbir otorite tanımayan, kendine yeterli özgür birey’, tanımı öncelendi.

Geleneksel eğitim anlayışı art niyetli insanlarca istismar edilip, Tanrı’ya

⁵⁰ Angela Medici, *Yeni Eğitim*, çev. Nihal Önal (İstanbul: Varlık Yayınları, 1972), 36-37.

ilişkin olan mutlak itaat, nasıl ki peygamberin⁵¹, hocanın ve öğretmenin şahsına kadar indirilebildiyse, modern dönemde özgürlükçü eğitim anlayışı da toplumu ve toplumsal yapıyı görmezden gelip haddini aşmaya kadar götürüldü. Mutlak itaat anlayışı mutlak itaatsizliğe evrildi. Bazı din adamlarının, din kurumlarının -Tanrı adına- insanın temel hak ve özgürlüklerini kısıtlamalarından dini ve Tanrı'yı sorgulama extremine, yani kavramı olguyla yargılama yanlışına düşüldü.

Modern eğitimin aşırılığı içinde yetişen, aşkın ya da içkin hiçbir kural tanımayan, uyumsuz, geçimsiz, bencil, sırf kendi istekleri gerçekleşsin diye çevreyi tahrip ve toplumu hiçe saymaktan çekinmeyen bireyci anarşistler yetiştirmekle toplumsal huzur ve barışa katkı yapmış sayılmayız.

Çocuk, hatta yetişkin, aile ile kendisi arasında sıkı ve kopmaz bağların olduğunu hissederse tek başına yaşamın mümkün olmadığını farkına varacaktır. Ekonomik bağımlılık, yakınlarımıza ve çevremize itaati ne kadar katılaştırırsa, ekonomik bağımsızlık da itaati o denli zayıflatıp ebeveynlere haddi aşan meydan okumalara neden olabilir. Ekonomik bağımsızlığını kazananların dik-duruşu ekonomik bağımsızlığını elde edemeyenleri bile itaatsizlikte yüreklendirmektedir. Ekonomik bağımsızlık, ebeveynlere itaatsizlik ve başkaldırı aracı olarak değil, aileye mali yük ve hukuki sorumluluk yüklemekten kurtulma aracı olarak görülmelidir.

2.7. Ailenin Gerekliliği Üzerine Spekülatif Düşünceler

İnsan için Aristoteles'in *zoon politikon* görüşü insanın toplumsal hayatın dışında yaşamasının mümkün olamayacağı⁵² tezine dayanır. Çünkü birey ancak kendini toplumsal yapı içinde yetkinleştirip türünü/neslini sürdürebilir. Gerçi insanın, insan için çok tehlikeli bir varlık olduğunu savunan düşünürler de yok değildir. Unlardan biri olan Thomas Hobbes'un dillendirdiği, bir Lâtin atasözü; "İnsan, insanın kurdudur" diyor, ben "insan, insanın ufkudur", diye düşünürüm.⁵³ Ben de bu sözü Latince *homo hominu horizonus* biçiminde ifade ediyorum.

Tek başına ne erkek ne de kadın kendi türlerini devam ettiremeyeceği gibi tam bir kişilik oluşturmaları da güçtür. Bunlar birbirinin mütemmimleri (zıddı olan tamlayanıdır). Bu yüzden Yüce Yaratıcı ya da doğa, çoğu varlıklar gibi insanları da farklı cinsiyette yaratmıştır. Bizde de bu bağlamda "Sizi kesen

⁵¹ Bir sahabe, Ya Resulullah! Ordunun buraya konaklatılması Allah'ın bir emri mi, yoksa sizin kendi görüşünüz mü?" diye sorunca, Peygamber: "Benim fikrim" demişti. Sahabe, bu sefer gerekçesi ile konaklanan yerin savaşı uzatacağını ve bunun da çok acı sonuçlara mal olacağını söylemiş; Peygamber hemen bu fikre uygun olarak Bedir kuyularının arka tarafına konaklanması emrini vermişti. bk. Siyer Vakfı, "Sahâbe Örneğinde İhtilaf Rahmet mi, Zahmet mi?" (Erişim 10 Ağustos 2022).

⁵² Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 9.

⁵³ Müjgan Üçer, *Güldeste-i Sivas I* (İstanbul: Sivas Belediyesi Yayınları, 2017), 298.

sizden biri, baltanın sapı sizden” diye bir özlü söz vardır. Bu nedenle dünyada insanın en büyük düşmanı, insandır, denilse yeridir. Çünkü hiçbir hayvan kendi türünü boğmak, yaşam hakkını yok etmek için ordular, ölümcül silahlar geliştirmez. İnsanda kendi türünü tahrip eden bir duygu vardır. Bir şeyi en az iki kişi ister, bu da doğal olarak bireysel olarak mücadeleyi, toplumsal olarak savaşı gerektirir. Ancak bu iddialar ve yorumlar insanın tam tanımını vermez. Bir de insanın insana duyduğu muhabbet yönü vardır. Hemcinsini, türdeşini koruması, gözetmesi, birbirinin ufkunu açma yanı vardır

Geleneksel aile yapımız, boşanan eşler, evliliği öteleyen gençler ve hısımlıkların kavgalı bir biçimde bitiren ailelerce törpülenmekte, evlilik çağına gelen, hatta geçen gençler evliliklerini ötelemektedir. Gençler, insanın ve evlilik kurumunun mahiyetini/neliğini, ne bir eğitimle ne de merak saikiyle araştırma, inceleme yapmadan, “ben evliliğe uygun bir kişi miyim”, diye kendini sorgulamadan, bir hevesin güdülemesiyle evlenip boşanıyorlar. Hatta evlenmeden nişanlılık döneminde kavgalı bir biçimde ayrılıyorlar. Otuz kırk yıl öncesinde evlenenlerin yaş ortalaması günümüzdeki gibi ileri yaşlara sarkmadığı gibi boşanmaların oranı da günümüzdeki gibi yüksek değildi. Bu durumda sorunun arka planına bakmak gerekmektedir.

Geleneksel aile yapısı içinde genç yaşta evlendirilen çiftler eşinden başka erkek ve kadın görmedikleri için birbirlerini kabullenmek zorunda kalıyor, boşanma kavramı da lanetli sayıldığından o ihtimali düşünemiyorlardı, bile.

Moderniteyle birlikte her iki cins de uygar toplum yapısı içinde eğitim ya da iş hayatında karşı cinsten yüzlerce kişiyle muhatap olmaya başlayınca geleneksel eğitimin aşırı tutumlarından olan evlilik öncesinde müstakbel eşlerin görüştürülmemesi “haddini aşan zıddına dönüşür” ilkesi gereği modern eğitimin olağan tutumlarından olan evlilik öncesinde karşı cinslerin haklı olarak birbirlerini tanımaları gerektiği tezi yaygınlaşıp müstakbel eşlerin nikah öncesinden serbest ilişkiye girmelerinde sakınca görülmedi. Aile bireylerinin özel’i olan yuva, karı-koca sadakati, aile mahremiyeti gibi kavramları barındıran geleneksel anlayışın temel yapı taşı olan aile kurumunun, çözülmesine ve boşanmaların artmasına neden olduğu düşünülebilir.

Modernitenin olumsuz yönlerinden biri olan aile bencillikleri de yeni evlilerin boşanmalarının önemli nedenlerinden biri olarak görülebilir. “Damadı ailemize alırsak ama ailesiyle muhatap olmak istemeyiz” ya da “gelini kabulleniriz ama ailesiyle yakınlaşmak istemeyiz” tutumları, genç evlilerin bazılarının yuvalarının yıkılmasına neden olmaktadır. “Toplum içinde akrabalık ve hısımlığın neliği konusunda ciddi irdelemeler yapmayan aileler, son çözümlemede kendilerini trajedilerin içinde bulmaktadırlar. Hısımlık,

“dört atanın dördü de birdir” duygusu üzerine kurulur. Her birey, bir anne ve babaya sahiptir. Bu nedenle modernizmin tetiklediği bireycilik, evlilik kurumunun adeta yıkım aracına dönüşmektedir.

Modernizmin olumlu anlamda gündeme getirdiği insanı, “toplum içinde, türdeşleri arasında eşit, özgür birey olmak” idealini, ‘kendi kararlarını kendisi veren, kendisi dışında hiçbir otorite tanımayan, kendine yeterli birey’, diye tanımlanması, bireyleri toplumsal hayata, hatta aileye bile sokmamak anlamına gelir. Saygın bir birey, toplum içinde kendi kararlarını kendisi verir ama diğer insanların hak ve hukuklarını, kamu düzenini dikkate almak durumundadır. Toplumda yaşayıp da tek kişilik düşünceye uyarlı kişilere özgürlük verip kişilik kazandırma çabası kamu hukukunun tahribi sonucunu doğurur. Hem “insan toplumsal canlıdır, denilecek hem de birey salt kendi kendine karar verebilen bir varlık”, sayılacaktır. İnsan tek başına kendi kendisine yeterli varlık sayılırsa, toplumsal varlık olmaktan çıkarılmış olacaktır. Her ne kadar Sartre, insanın özgür varlık olduğunu kanıtlamak için “varoluş özden önce gelir” dese de, insanın özü için, ister “Tanrı yaratısı” ister “doğa yapısı” denilsin, öz insanın kendisini geliştirmesinden öncedir⁵⁴. “Dostoyevski, Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu, diye yazmıştı. Gerçekten de, Tanrı yoksa her şey mubahtır, hiçbir şey yasak değildir. Bu demektir ki, insan kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır, ne de dışında tutunacak bir dal. Artık, hiçbir özür, dayanak bulamayacaktır yaptıklarına. Varoluş özden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez elbet. Önceden belirlenmiş, donmuş bir doğa açıklanamaz çünkü. Başka bir deyişle, gerekircilik, kadercilik yoktur; burada, kişiğölü özgürdür, insan özgürdür.”⁵⁵

Paul Foulquie, Sartre’dan şunu aktarır: “Önce insan vardır, sonra şu veya bu adam” vardır.⁵⁶ Çünkü insan, kendi yönünü ve yolunu seçme özgürlüğü ve istenci olmasına karşın, öze karşılık gelenlerden biri olup yokluk yurduna giden potansiyel kardeşlerden biri olmayıp varlık evrenine getirilmek için seçilmesini, ailesini, milliyetini, saç, ten ve göz rengini belirleme güç ve iradesinden yoksundur. Kendimden eminim: Özgürlüğüm içinde kendi kendime var değilim, onunla yaratıldım. Ne zaman gerçekte ben, ben isem, o zaman benim kendiliğimden var olmadığımı eminim.⁵⁷ Bu nedenle insan

⁵⁴ Öz, bir nesnenin özelliklerinin değişmez bir bütünüdür, yani insanda öz denen şey kalıttır. Varoluş ise evrenin içinde nesnenin gerçek olarak bulunuşudur. Bu da insanın düşünceleri, yaptıkları, yapamadıklarıyla kendini gerçekleştirmesidir. bk. Gaia Dergi, Sartre: “Varoluş, özden önce gelir” (Erişim 10 Ağustos 2022).

⁵⁵ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci (İstanbul: Say Yayınları, 1985), 71.

⁵⁶ Paul Foulquie, *Varoluşçuluk*, çev. Yakup Şahan (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 53-54.

⁵⁷ Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, (İstanbul: Hareket Yayınları, 1981), 58.

kendi kendisini var eden varlıktır, denilemez. Tanrı hesap dışı bırakılsa bile ebeveynlerine ve onların korumalarına gereksinim duyan bir varlıktır.

Yalnızlık kadar insana dehşet veren hiçbir şey yoktur, denilir. Hiçliklerini düşünmekten sakınamadıklarındandır ki, yalnızlığa asla katlanamazlar. İnsanlar şehirler inşa etmeleri, şirketler ve cemiyetler kurmaları, kırlara koşmaları mahrem ve içten dostluklar kurmaları bu yüzdendir. Fakat tüm bu şeyler yeterli değildir; dışarda bir dost eli sıkamak, tatlı bir söz duymak, duyarlı gönüllere rastlamak yalnızlığın acısını dindirmez. Bize en çok ve her şeyden çok ziyade ıstırap veren şey; mahremiyet ocağının boşluğu ve ıssızlığı, yani hastalıkta, kederde ve hüzünde ve o korkunç ölüm dakikasında kendisine dayanabileceğimiz saf ve fedakâr varlıktan yoksunluktur.⁵⁸ Janet ailede baba, anne, erkek ve kız kardeşlerin birey için ne anlama geldiklerini çarpıcı biçimde ifade etmektedir.

Günümüzde toplumsal sorunların önde gidenlerinden biri de bireylerin birbirlerinden uzaklaşması, kendilerini kırlara atma tutumlarıdır. Özellikle tanınmayan bireylere karşı önyargılı davranılmasıdır. Oysaki özellikle tanınmayan kişilere hüsnüniyet yerine suiniyet beslenmelidir. Bireyler toplumsal yaşamda grup yaşantısına uyum sağlayabilir. Platon'un Phaidon diyalogunda Sokrates'in öğrencisi Phaedrus hocasıyla şehrin (Atina) dışında yürürken "üstat sınırı hiç geçer misin", der, Sokrates de insandan uzak durmanın anlamsızlığını vurgulamak için cevabına sembolik anlam yükleyerek "Çok haklısın değerli dostum, ama sebebini dinlediğin zaman ümit ederim ki, bana hak vereceksin. Ben bilgi dostuyum, öğretmenlerim ise, ağaçlar ya da kırlar değil, şehirde ikamet eden insanlardır,"⁵⁹ der.

Toplumun devamlılığı aile kurumuna mı bağlıdır? Ailenin doğmasına ve yaşamasına sebep olan "bizim değil, her şeyi yoktan var eden Yüce Yaratıcının eseri olan bu duygunun iki fark ettiricisi vardır ki ilki, olağanüstü geniş gücü, diğeri de garip ve yekta değişim halidir. Bu duygu insanı, tüm ruhu ve bilinciyle sarar.⁶⁰ Nikâh olgusu olmasaydı, insanlar toplum değil sürü halinde yaşayacaklardı. Nikah olgusu bize aile/akrabalık gibi değerli bir toplumsal olguyu kazandırıp anne-baba-kardeş-nine-dede-amca-haladayı-teyze ve enişte-yenge-yeğen-kuzen kavramlarını hediye eder ki bunlar toplum binasının temelini/nüvesini oluşturan öğelerdir. Amiran Kurtkan hocanın da belirttiği gibi neredeyse insanla yaşıt olan nikah akdi, öncelikle ailenin, son çözümlemede de toplumun teşkilinde önemli bir toplumsal değerdir. "Aileyi doğuran ikinci ihtiyaç, başkasıyla yeniden hayata gelmek

⁵⁸ Janet, *Aile Ahlakı*, 34-35.

⁵⁹ Ernest Cassirer, *An Essay on Man*, çev. Charles W. Hendel (New Haven: Yale University Press, 1970), 4-5.

⁶⁰ Janet, *Aile Ahlakı*, 35-36.

duygusudur. Böylelikle insanın kendi nefisinden kendine halef yetiştirerek fani varlığının boşluğunu doldurmak arzusudur.”⁶¹

Uyumlu bir evlilik, mutlu bir yuva nasıl kurulur? Uyumlu aile, gaye değerleri yarar değerlerin önüne koyarak (öncelikle, ziynet eşyasıyla, dayanıklı tüketim mallarıyla değil, bir insanla evlendiklerinin bilincinde olarak), eşler birbirlerini Tanrı'nın emaneti olduklarını baskı ve şiddet uygulamadan ne kadının ne de erkeğin önceliklerinin değil de ya Yüce yaratıcının rızasına ya da salt “adalet” ilkelerine uyma bilinciyle karşılıklı saygı ve sevgi çerçevesinde hareket ederek kurulabilir.

Eşler mutlu bir yuva kurmak için, bireysel tercih ve eğilimlerinden ne ölçüde ödün vererek katkı yapabilirler? Eş seçiminde yakışıklı, gösterişli, zengin gelin/damat değil, kültür ve varlıkça denkliliği gözeterek, akıl sağlığı yerinde, ahlakı/huyu düzgün ve görgülü eş seçerek, “çalım tavşan avlamaz”, özlü sözü gereği gösterişliliğin (fiziksel alımlılık) insanın siresini (huy, mizaç, tabiat, karakter, kişilik) belirlemediğini dikkate alarak kendimize hanım/koca mı, oğlumuzla eş olacak gelin mi, kızımıza koca olacak damat mı, yoksa düğünlerde derneklerde sergileyip övüneceğimiz bayan/bay mankenler mi arıyoruz? Önce bunun cevabını kendi kendimize verelim. “Lindos’lu Kleobulos diyor ki; Küfvün olan bir kadınla evlen, daha bir zenginini alırsan elde edeceğin akraba değil efendilerdir.”⁶²

Dinamik bir evlilik nasıl sürdürülür? Evlilik, ömür boyu sevginin tezahürleri olan his ve heyecanla götürülemez. Belli bir süreden sonra, zihnin akliselim denilen kısmı devreye girmezse, evlilik tehlikeye düşebilir. İnsan öyle bir varlıktır ki elde etmek istediğine ulaşmak için akıl almaz gözü karalıkla çaba gösterir. Ancak elde ettikten sonra onu tüketip gündeminden düşürür.⁶³ Bu yüzden aile huzursuzluklarına bu perspektiften bakıldığında sorun çözümünün temelinde yatan önemli bir etkene ulaşılmış olacaktır. Nişanlılık ve evliliğin ilk yıllarında birbirlerine sevgi ve saygı ile bağlı olan eşler, evliliğin ileri dönemlerinde eğer zihnen ve kalben olgunlaşmazlarsa birbirlerini tüketip gözden çıkaracaklar ve sadakat yerini kaçamak ve aldatmalara bırakacaktır. Sağduyu bu dönemde devreye girip hazzın yalnızca cinsel olmadığını, zihni ve kalbi (gönülle ilişkin) hazların da önemli olduğunu kavrar. Çocuk edinme sürecinde, erkek baba, kadın anne olma heyecanını duymaya başlar. Bu süreçte erkek ve kadın aynı varlığa odaklandıkları ve bu varlığın annenin bedeninde taşınması ve gelişmesi söz konusu olduğundan erkek hanımına eskisinden daha çok ihtimam gösterip hassaslaşır. Karı koca

⁶¹ Janet, *Aile Ahlakı*, 40.

⁶² Hamdi Ragıp Atademir, *Filozoflara Göre Felsefe* (Konya: Atademir Yayınevi, 1947), 34.

⁶³ Yeni evli çiftlerin zaman içerisinde birbirlerine duydukları sevginin nasıl kaybolduğunu karikatürize eden bir betimleme: Can cana/yan yana/sırt sırta/git ötedir.

arasında küllenmeye başlayan başlangıçtaki derin muhabbet yeniden canlanıp yeşerir. Çocuk sayısı belli bir sayıya ulaştıktan sonra, yeni hamilelikler tavsar ama bu kez de karı-kocanın ilgileri ilk doğan çocuğun yetiştirilmesi ve eğitimi etrafında odaklandığı görülür. Böylelikle ortak, sevgi, sorumluluk ve kaygılar, ortak gıda ile beslenmeler her biri farklı birey olan karı-kocayı eş/aile potasında sanki tek bir kişilikmiş gibi bir kıvama getirir.

SONUÇ

Geleneksel ve modern aileyi günümüz dünyasının şartları içinde çatıştırmaktan ziyade kaynaştırmak gereği üzerinde yoğunlaşılmalıdır. Genel anlamda çatışma temelli yaklaşımdan uzaklaşmazsa ya yeni değerleri şeytanlaştırıp mevcut ve gelecek kuşaklarla kavgalı olunacak ya da ebeveynlere sırt çevrilerek eski değerler tarihin çöplüğüne gönderilecek, demektir. Gelenekle modernliğin nasıl uzlaştırılacağı bağlamında yukarıda söz konusu ettiğimiz gibi, “pergelin iki ayağı metaforu”nda pergelin iki ayağından sabit olanı varlığa, hareketli oluşa işarettir. Mevlana, bir ayağının şeriatı (din) dayandığını, öteki ayağıyla da dünyayı dolaştığını belirtir. Yani İslam dinine geniş bir perspektiften bakmıştır.” Zaten varlığın ilkesi, esası olan hakikat, hem sabiteyi hem de oluşu (hareketi) içermektedir. Bu nedenle temel düşünce kuramım olan *Zıtların Ahenkli Birliği* yaklaşımı sabit bir kaide üzerine kurulan bir ayağına dayanarak öbür ayağını olabildiğince genişletip daraltabilen bir değişim yetisine sahiptir.

Doğal olarak geleneksel yapı geniş aile tipini, modernizm de çekirdek aile tipini oluşturur. Günümüz modernleşmesi içinde bile tümüyle gelenek terk edilmiş değildir. Sosyolojik olarak toplumsal yapının olmazsa olmaz iki temel ögesi -sabite ve değişim- vardır. Sabitesi (gelenek) olmayanın geleceği de olamayacağından terk etmeye gerek yoktur. Uzlaşılı yolu bulunmazsa, eski ile yeninin kaynaştırılması olan mevcut yapı, elden kayıp anomik bir toplum yapısına dönüşür. Toplumun temel özelliğini gösteren en küçük birimin aile olması ve sosyalleşme denilen ‘bireyin grup yaşantısına uyum sağlaması olayında ebeveyn-çocuk ilişkilerinin gelenek-değişim kavramları bağlamında mercek altına alınmalıdır. Geleneksel hukukumuz, ebeveyn-çocuk ilişkilerini incelerken, ebeveyn’e “asıl”, çocuklar için de “füru” kavramını getirip, kök ve dallar, denilmiştir. Ebeveynin varlığı çocukların varlığı için kök hükmünde olup onların sağlam ve sağlıklı yaşamalarının maddî ve manevî arka plan desteğini sağlar. Kök hükmündeki ebeveyn, eğer gövde ve dal salıp meyve veremezse toprağın içinde güneş ve havayla temasa gelemediğinden iç çürümeye maruz kalmış tohuma benzer.

Konuya ilişkin vereceğimiz iki çarpıcı örneğin ilki, Necip Fazıl Kısakürek'in Muhasebe Şiirinde;

Üç katlı ahşap evin her katı ayrı âlem!

Üst kat: Elinde tespih, ağlıyor babaannem

Orta kat: (Mavs) oynayan annem ve âşıkları

Alt kat: Kız kardeşimin (Tamtam) da çılgınlıkları⁶⁴

İkincisi de eski Kültür Bakanı Mükerrerem Taşçıoğlu'nun bir söyleşisinde görülür. "Ninem ferace giyirdi, annem manto, hanım dekolte etek, kızım da mini etek giyiyor", diyordu. Kuşaklar arası görüş ve anlayış farklılıkları, bireysel tercihler düşünce planında bir uzlaşma kültürüyle çatışmaya dönüşmeden aile üyeleri arasındaki akrabalık bağlarıyla, anlayışla karşılanmalıdır. Geniş ailede dört kuşak bir evi paylaştığında akrabalık bağı güçlü ise kuşaklararası farklılıklar bir zenginlik sayılıp hoşgörü çerçevesinde tolere edilebilir ancak bu bağ güçlü olmadığında geniş aile en iyi ihtimal nine ve anne bir yanda karı-koca ve çocuk bir yanda ayrışacaktır.

Bizim Batı uygarlığı ile olan ilişkimiz "Her alanda hayranlık" sendromundan kurtulup rasyonel bir düzleme getirilememiştir. Oysaki tam iki asırdır yaşadığımız deneyimler sonrasında Batı değerlerine artık duygusallıkla değil de eleştirel akıl ile, heyecan ve umut kaynağı gibi değil de ihtiyatla ve özenle yaklaşılmalıdır. "Feda Ettiğimiz Değerlerimiz" arasından hiç olmazsa bazı sağduyu sahibi Batılıların gıptayla baktığı geleneksel aile yapımızı çıkartalım. Batıda aile kurumunun gayri insani ve içler acısı hali, gözler önündeyken bir galat-ı meşhur" söylemiyle altyapısı bizden ileri olanın üstyapısı da ileri olmalıdır" bön realistik tutumundan uzaklaşalım.

KAYNAKÇA

Alver, Köksal. *Ahmet Hamdi Tanpınar: Türk Muhafazakarlığının Estetiği*. Ankara: Tezkire Dergisi, 2002.

Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975.

Aster, Ernst Von. *İlkçağ Felsefesi Tarihi, Ders Notları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1943.

Atademir, Hamdi Ragıp. *Filozoflara Göre Felsefe*. Konya: Atademir Yayınevi, 1947.

Cassirer, Ernst. *An Essay on Man*. çev. Charles W. Hendel. Yale University Press, 1970.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları, 1996.

Çağatay, Tahir. *Modern Aile ve Sosyal Problemleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973.

Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1996.

⁶⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2012), 402.

- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Yayınevi, 1988.
- Demir, Necati. *Çağını Aşan Ses: Mehmet Akif Ersoy*. Kilis: y.y., 2022.
- Foulquie, Paul. *Varoluşçuluk*. çev. Yakup Şahan. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Gaia Dergi. "Varoluş, özden önce gelir". Erişim 10 Ağustos 2022 <https://gaiadergi.com/sartre-varolus-ozden-once-gelir>.
- Janet, Paul. *Aile Ahlakı*. çev. Halil Türkmen. İstanbul, 1937.
- Jaspers, Karl. *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın. İstanbul: Hareket Yayınları, 1981.
- Kösemişal, Nurettin Şazi. *Sosyoloji Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Fakülteler Matbaası, 1955.
- Kurtkan, Amiran. *Sosyoloji*. Ankara: ME Basımevi, 1980.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2012.
- Küyel, Mübahat. *Yeniçağ Felsefesi Tarihi Ders Notları*. Ankara: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü, 1976.
- Matta. *Kutsal Kitap Matta*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Medici, Angela. *Yeni Eğitim*. çev. Nihal Öno. İstanbul: Varlık Yayınları, 1972.
- Meriç, Cemil. *Bu Ülke*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1975.
- Nirun, Nihat. *Suç Hadisesinin Sosyal Sebepleri Üzerine Bir Araştırma, Suut Kemâl Yetkin'e Armağan*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayını, 1968.
- Önder, Mehmet. *Uluslararası Mevlana Semineri*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973.
- Öymen, Münir Raşit. *Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Murat Matbaacılık, 1975.
- Öztürk, Hüseyin. *Kınalızade Ali Çelebi'de Aile*. Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Sartre, Jean Paul. *Varoluşçuluk*. çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 1985.
- Sedgwick, Mark. *Modern Dünyaya Karşı*. çev. Şamil Öcal. Ankara: Hece Yayınları, 2016.
- Siyer Vakfı. "Sahâbe Örneğinde İhtilaf Rahmet mi, Zahmet mi?" Erişim 10 Ağustos 2022.
- Şahin, Turan. *Gecekondularda Ailelerarası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonları Dönüşümü*. Ankara: T.C. Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı, 1993.
- Topçu, Nurettin. *Ahlak Nizamı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1997.
- Ülgener, Sabri Fehmi. *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*. Ankara: Mayaş Yayınları, 1983.
- Üçer, Müjgan. *Güldeste-i Sivas I*. İstanbul: Sivas Belediyesi Yayınları, 2017.
- Vural, Mehmet. *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.

İŞ DOYUMU VE TÜKENMİŞLİK ARASINDAKİ İLİŞKİ: DİN GÖREVLİLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

THE RELATIONSHIP BETWEEN JOB SATISFACTION AND BURNOUT: A STUDY ON RELIGIOUS OFFICIALS

MUSTAFA DOĞAN KARACOŞKUN

PROF. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

DİN PSİKOLOJİSİ ANABİLİM DALI

PROF. DR., KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY OF THEOLOGY DEPARTMENT

OF PSYCHOLOGY OF RELIGION

KİLİS, TÜRKİYE

mkaracoskun@kilis.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7413-340X>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1551024>

ŞEHRİ KARACOŞKUN

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DİN PSİKOLOJİSİ BİLİM DALI

CUMHURİYET UNIVERSITY SOCIAL SCIENCES ENSTITUTE

DEPARTMENT OF PSYCHOLOGY OF RELIGION

SİVAS, TÜRKİYE

sehrkaracoskun@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-3072-6200>

SEMA YILMAZ

DOC. DR., SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

DİN PSİKOLOJİSİ ANABİLİM DALI

ASSOC. PROF. DR., SİVAS CUMHURİYET UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF PSYCHOLOGY OF RELIGION.

SİVAS, TÜRKİYE

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5076-1500>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

16 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Accepted

14 Ekim / October 2024

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Karacoşkun, Mustafa Doğan, "İş Doyum ve Tükenmişlik Arasındaki İlişki: Din Görevlileri Üzerine Bir Araştırma [The Relationship Between Job Satisfaction and Burnout: A Study on Religious Officials]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 583-601.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



İŞ DOYUMU VE TÜKENMİŞLİK ARASINDAKİ İLİŞKİ: DİN GÖREVLİLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA¹

Öz

Modern dünyada işle ilgili yükümlülüklerin artması, zaman baskısı, iş ortamındaki destek hissindeki yetersizlikler, görev tanımındaki belirsizlikler, duygusal yükler, motivasyon kaybı, stres durumları, yetersiz ödüllendirme ve takdir edilme ile kişinin kendini geliştirme fırsatlarından yoksun olması gibi durumların tükenmişliği tetikleyen nedenler arasında olduğu gözlemlenmektedir. Tükenmişliğin artmasında iş doyumunun azalması da önemli bir faktör olarak ifade edilebilir. Farklı meslek gruplarında tükenmişlik ve iş doyumunu ilişkisi merak edilen konular arasında bulunmaktadır. Bu kapsamda manevi tatmin boyutu yüksek olan meslekler arasında bulunan din görevlilerinin tükenmişlik düzeyleri ile iş doyum düzeyleri araştırılmak istenmiştir. Dolayısıyla bu araştırmanın amacı, Gaziantep ilinde görev yapan din görevlilerinin tükenmişlik düzeyleri ile iş doyum düzeylerini ve bunlar arasındaki ilişkiyi incelemektir. Araştırmada katılımcıların demografik değişkenleri (cinsiyet, görev birimi-statüsü gibi) dikkate alınmıştır. Araştırma, Gaziantep'te görev yapan 404 din görevlisi üzerinde gerçekleştirilmiştir. Veri toplama araçları içerisinde Kişisel Bilgi Formu, Maslach Tükenmişlik Ölçeği ve Minnesota İş Doyum Ölçeği yer almıştır. Verilerin analizini gerçekleştirmek için SPSS 21 paket programı kullanılmıştır. Demografik verilerin betimlenmesi için değişkenlerin frekanslarına bakılmıştır. İki grup arasındaki farkların belirlenmesi independent simple t test analizi ile gerçekleştirilmiştir. Ayrıca ki değişken arasındaki ilişkinin gücünü ve birbirleriyle olan ilişkilerinin ölçümünde ise Pearson Korelasyon katsayısından faydalanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre, din görevlilerinin genel tükenmişlik düzeylerinin “düşük” olduğu saptanmış ve bu bulgu, tükenmişlik düzeyinin düşük olduğunu öne süren hipotezi desteklemiştir. Cinsiyet değişkenine göre yapılan analizlerde, erkek din görevlilerinin kadınlara göre daha yüksek tükenmişlik yaşadığı görülmüştür. Bu sonuç, tükenmişlik düzeyinin cinsiyet değişkenine göre anlamlı farklılık gösterdiği hipotezini doğrulamıştır. Görev birimi açısından yapılan değerlendirilmede ise İmam hatip/müezzin olarak görev yapanların, Kur'an kursu öğreticilerine kıyasla daha yüksek tükenmişlik yaşadığı tespit edilmiştir. Bu bulgu, görev biriminin tükenmişlik düzeyi üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğunu göstermiştir. İş doyumuna ilişkin bulgulara göre ise katılımcıların genel olarak işlerinden memnun oldukları, iş doyum düzeylerinin “yüksek” olduğu anlaşılmıştır. Kadın din görevlilerinin iş doyum düzeylerinin erkeklerden daha yüksek olduğu gözlemlenmiş, ancak bu fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. Benzer şekilde, görev birimi değişkenine göre yapılan analizlerde, Kur'an kursu öğreticilerinin iş doyum düzeylerinin İmam hatip/müezzinlerden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir, ancak bu fark da anlamlı düzeyde bulunmamıştır. Tükenmişlik düzeyi ile iş doyumunu arasındaki ilişki incelendiğinde, bu iki değişken arasında negatif yönde orta düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Bu bulgu, tükenmişlik arttıkça iş doyumunun azaldığını ortaya koymuştur. Araştırmanın sonuçları, din görevlilerinin tükenmişlik ve iş doyum düzeyleri arasındaki ilişkinin önemini vurgulamakta ve iş doyumunun tükenmişliği azaltıcı etkisinin altını çizmektedir. Ayrıca, çalışmanın verileri 2017 yılında toplandığı için, COVID-19 pandemisi ve deprem gibi büyük toplumsal olayların ardından din görevlilerinin iş doyumunu ve tükenmişlik düzeylerinin yeniden incelenmesi gerektiği önerilmektedir. Bu tür kriz dönemlerinde din görevlilerinin karşılaştıkları zorlukların, tükenmişlik ve iş doyumunu üzerindeki etkilerinin daha ayrıntılı araştırılması önem arz etmektedir. Gelecekteki çalışmalarda, tükenmişlik

¹ Bu çalışma ‘Din görevlilerinde tükenmişlik düzeyi ile iş doyumunu arasındaki ilişkinin incelenmesi (Gaziantep ili örneği) yüksek lisans tezi verilerinden üretilmiştir.

düzelelerinin azaltılmasına yönelik stratejik müdahalelerin geliştirilmesi, iş doyumunu artırıcı uygulamaların hayata geçirilmesi ve din görevlilerine yönelik sosyal ve duygusal destek mekanizmalarının güçlendirilmesi önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Tükenmişlik, İş doyumunu, Din görevlileri, Gaziantep.

THE RELATIONSHIP BETWEEN JOB SATISFACTION AND BURNOUT: A STUDY ON RELIGIOUS OFFICIALS

Abstract

It has been observed that in the modern world, factors such as the increase in work-related obligations, time pressure, lack of perceived support in the work environment, ambiguity in job descriptions, emotional burdens, loss of motivation, stressful conditions, insufficient rewards and recognition, and the lack of opportunities for personal development are among the reasons that trigger burnout. The decrease in job satisfaction can also be expressed as an important factor in the rise of burnout. The relationship between burnout and job satisfaction is one of the topics of interest in various occupational groups. In this context, it was aimed to investigate the burnout levels and job satisfaction levels of religious officials, whose professions are considered to have a high dimension of spiritual satisfaction. Therefore, the purpose of this research is to examine the burnout levels, job satisfaction levels, and the relationship between them among religious officials working in Gaziantep. The demographic variables (such as gender, job unit-status) of the participants were taken into account in the study. The research was conducted on 404 religious officials working in Gaziantep. The data collection tools included a Personal Information Form, the Maslach Burnout Inventory, and the Minnesota Satisfaction Questionnaire. SPSS 21 package program was used to analyze the data. The frequencies of the demographic variables were examined to describe the demographic data. An independent sample t-test analysis was conducted to determine the differences between the two groups. In addition, the Pearson correlation technique was used to reveal the relationship between the two variables. According to the results of the research, it was found that the general burnout levels of religious officials were 'low,' and this finding supported the hypothesis suggesting that burnout levels were low. In the analyses conducted according to the gender variable, it was observed that male religious officials experienced higher levels of burnout compared to females. This result confirmed the hypothesis that burnout levels significantly differ according to gender. In the evaluation conducted regarding the job unit, it was determined that those working as Imams/Muezzins experienced higher burnout levels compared to Quran Course Teachers. This finding showed that the job unit had a significant impact on burnout levels. Regarding job satisfaction levels, the findings revealed that participants were generally satisfied with their jobs, and their job satisfaction levels were 'high.' It was observed that female religious officials had higher job satisfaction levels than males; however, this difference was not found to be statistically significant. Similarly, in the analyses conducted according to the job unit variable, it was found that Quran Course Teachers had higher job satisfaction levels than Imams/Muezzins, but this difference was also not statistically significant. When the relationship between burnout level and job satisfaction was examined, it was determined that there was a moderately significant negative relationship between these two variables. This finding revealed that as burnout increased, job satisfaction decreased. The results of the research highlight the importance of the relationship between burnout and job satisfaction levels among religious officials and underline the burnout-reducing effect of job satisfaction. Additionally, since the data for the study were collected in 2017, it is recommended that the job satisfaction and burnout levels of religious officials be re-examined after major societal events such as the COVID-19 pandemic

and earthquakes. It is important to investigate in more detail the challenges faced by religious officials during such crisis periods and their effects on burnout and job satisfaction. Future studies are recommended to develop strategic interventions aimed at reducing burnout levels, implement practices to increase job satisfaction, and strengthen social and emotional support mechanisms for religious officials.

Keywords: Psychology of Religion, Burnout, Job Satisfaction, Religious Officials, Gaziantep.

GİRİŞ

Bireyler, yaşam serüveninde kolaylıklarla beraber zorluklarla da karşı karşıya kalabilmektedirler. Bu zorlukların çalışma alanı içerisinde veya çalışma alanını etkileyecek kapsamda olması kişinin işinden aldığı doyumunu olumsuz yönde etkilemektedir. Karşılaşılan olumsuzluklar beraberinde tükenmişliğe ve çalışmaya olan ilgi kaybına bir neden olarak düşünülebilir. İş yaşantısı içerisinde yer alan bu konuları incelemek psikolojinin ilgisini çekmektedir. Modern dünyada yaşamımızın önemli bir kısmını oluşturan iş hayatından duyulan memnuniyeti *iş doyumunu* kavramı ile incelemek mümkün olmaktadır. Öte yandan doyum ile ilişkisi merak edilen bir diğer konu *tükenmişliktir*. İş doyumunu ve tükenmişlik durumlarının birbirini etkileyeceği ön görüldüğünden bu konu farklı meslek gruplarında incelenmeye devam etmektedir. Literatür incelendiğinde din görevliliği meslek grubunda iş doyumunu ve tükenmişlik ilişkisinin yeterince ele alınmadığı gözlemlenmiştir. Oysa insanlarla din hizmeti gereği bir arada olan din görevlilerinin meslekleri konusunda hissettikleri doyum ve tükenmişlik düzeylerinin belirlenmesi, bu konudaki hizmetlerin niteliğini arttırmada bir fikir vermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu doğrultuda bu çalışmanın amacı, Gaziantep ilinde görev yapan din görevlilerinin tükenmişlik düzeyleri ile iş doyum düzeylerini ve bunlar arasındaki ilişkiyi çeşitli değişkenler (cinsiyet, görev birimi vb.) açısından belirlemektir.

Tükenmişlik kavramına ilişkin ilk çalışmalara 1970'li yılların ortalarında Amerika'da rastlanmaktadır. Psikiyatri alanında çalışan Freudenberger ve iş yerindeki duygular alanı ile ilgilenen sosyal psikolog Maslach, konu hakkındaki ilk akademik çalışmalara sahip olanlardandır. Freudenberger'e göre tükenmişlik motivasyon ve bağlılıkta yaşanan düşüştür. Maslach, insani hizmetlerde çalışan bireylerle yaptığı görüşmeler sonrası duygusal stresin çalışma hayatına olan etkisini keşfetmiştir.² Ona göre tükenmişlik, duygusal tükenme, olay ve sorumluluklara karşı duyarsızlaşma ve özgüveni doğrudan

² Christina Maslach - Wilmar B. Schaufeli - Michael P. Leiter "Job Burnout". *Annual Review of Psychology*, (52/1, 2001), 399-400.

ilgilendiren kişisel başarıyla ilişkilidir.³ Edelwich ve Brodsky ise tükenmişliği iş şartlarının neticesinde meydana gelen idealizmde ve enerjide düşüş yaşanması olarak değerlendirmektedirler.⁴ Peralman ve Hartman ise tükenmişliği “başarısız olmak, tükenmek, yaratıcılığın kaybı, iş yeterliliğinin yitimi” gibi çoklu kavramsallaştırmalar etrafında tanımlamaktadırlar.⁵ Maslach, özet olarak tükenmişliği “insan ruhunun çöküşü” olarak ifade etmektedir.⁶ Bütün bu tanımların sonunda tükenmişliği, bireylerin iş hayatlarında yaşadıkları stres ve zamana yayılmış olumsuzlukların toplamını içeren bir süreç olarak değerlendirmek mümkündür.

İş doyumunu kavramı incelendiğinde ise örgütsel ortamdaki sorumluluklar olarak ifade edilebilen iş kavramıyla duygusal bir tepki olan doyum hissini bir araya gelerek oluşturdukları iş doyumunu söylemi, bireyin yaptığı işe ve çalıştığı iş ortamına karşı sergilediği tutum olarak özetlenebilir. İş doyumunu kavramı anlam içeriğinde olumlu bir tavrı yansıtmaktadır. Kişinin işini yaparken fiziksel ve zihinsel açıdan olumlu bir tavır içerisinde olduğunu ifade eder. Bireyin çalışma ortamında işiyle ve işyeriyle ilgili elde ettiği olumlu ve olumsuz tecrübelerle bağlı olarak mutluluk ve üzüntü hislerine kapıldığı süreçler bulunmaktadır. Bu sürecin olumlu olması durumuna iş doyumunu, olumsuz olmasına ise iş doyumsuzluğu denilmektedir. İş doyumunu kişinin yaptığı iş ile beklentilerinin örtüşmesi neticesinde oluşmaktadır.⁷

Literatürde genellikle iş doyumunu kişinin yaptığı işteki beklentilerinin karşılığını alması sebebiyle duyduğu memnuniyeti açıklamak bağlamında olumlu olarak kullanılmaktadır.⁸ İş doyumunu, çalışan bireylerin işlerine karşı vermiş oldukları duygusal tepkiler bağlamında da tanımlanabilmektedir. Bir başka tanım ise bireylerin iş hayatındaki mutluluklarını değerlendirmeleri ile ilişkilidir.⁹ Kişinin iş hayatındaki mutluluğu kendi değerlendirmesine göre olumlu yönde ise bu durumda bir iş doyumundan bahsedilebilir.¹⁰ Bir başka açıdan iş doyumunu; çalışanın aldığı ücret, yaptığı iş, fiziksel çalışma koşulları,

³ Yücel Kayabaşı. “Bazı Değişkenler Açısından Öğretmenlerin Mesleki Tükenmişlik Düzeyleri”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 20, (2008), 192.

⁴ Barry A Farber. “Stress and Burnout in Suburban Teachers”. *Journal of Educational Research*, 77/6, (1984), 325.

⁵ Cynthia L Cordes - W. Dougherty Thomas. “A Review and an Integration of Research on Job Burnout”. *The Academy of Management Review*, 18/4, (1993), 623.

⁶ Christina Maslach - P. Leiter Michael. *The Truth About Burnout*. (San Francisco, CA: Jossey-Bass, 1997).

⁷ Figen Sevimli – Ömer Faruk İşcan. “Bireysel ve İş Ortamına Ait Etkenler Açısından İş Doyumu”. *Ege Academic Review*, 5/1, 2005, 56.

⁸ John J. Cribbin, *Effective Managerial Leadership* (New York: American Management Association, 1972), 155.

⁹ Mustafa Uslu, *Resmî Eğitim Kurumlarında Çalışan Psikolojik Danışma ve Rehberlik Uzmanlarının İş Doyumu ve Tükenmişlik Düzeylerinin Danışmanların Denetim Odağı ve Bazı Değişkenlere Göre Karşılaştırılması* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 11.

¹⁰ Edward E. Lawler. *Handbook of Organizational Behavior*. (New York: Prentice Hall, 1987).

sosyal hizmetler, işin geleceğinden duyulan güvenlik, bağımsız karar verme, toplumsal statü, yetenek kullanımı, sahip olunan yetki ve sorumluluk, başarı, terfi imkânları, çalışma arkadaşları ve amirleriyle ilgili olumlu ya da olumsuz duygular olarak tanımlanmaktadır.¹¹ Yukarıdaki tanımlardan hareketle öz bir şekilde ifade edilirse bireyin yaptığı işi sevmesi ve o işi yapmaktan haz alması iş doyumunu, yaptığı işten hoşlanmaması ve işine karşı beslediği olumsuz tavırlar iş doyumsuzluğu olarak değerlendirilebilir.

Bu araştırmanın temel problemi “Araştırmaya katılan din görevlilerinin tükenmişlik düzeyi ile iş doyumunu düzeyi arasında bir ilişki var mıdır?” sorusuna dayanmaktadır. Bu temel probleme ilişkin araştırmanın hipotezleri şu şekildedir:

H_1 : Din görevlilerinin tükenmişlik düzeyi düşüktür.

H_2 : Örneklemin tükenmişlik düzeyi cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.

H_3 : Örneklemin tükenmişlik düzeyi görev birimine göre (imam hatip/müezzin, Kuran kursu öğreticiliği) anlamlı bir farklılık göstermektedir.

H_4 : Din görevlilerinin iş doyumunu düzeyi yüksektir.

H_5 : Örneklemin iş doyumunu düzeyi cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

H_6 : Örneklemin iş doyumunu düzeyi görev birimine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

H_7 : Din görevlilerinin tükenmişlik düzeyi ile iş doyumunu düzeyi arasında anlamlı bir ilişki vardır.

1. Yöntem

Din görevlilerinin tükenmişlik ve iş doyumunu düzeylerinin incelendiği bu araştırma, betimsel bir çalışmadır. Araştırma, ilişkisel tarama modeline uygun şekilde gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda, din görevlilerinin tükenmişlik ve iş doyum düzeyleri belirlendikten sonra tükenmişlik ve iş doyum düzeylerinin cinsiyet ve görev birimi gibi demografik değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek de aynı modelde yer almaktadır.

1.1. Evren ve Örneklem

Çalışmanın evrenini Gaziantep merkezde çeşitli statülerde görev yapan din görevlileri oluşturmaktadır. Örneklem belirlenirken amaçlı örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Çalışmaya Gaziantep'te görev yapmakta olan 418

¹¹ Yahya Fidan - Sertaç Ercan - Aydın Yılmaz - Mustafa Şehirli. “Cinsiyetin İş Doyumu Üzerindeki Etkisi: Kamu Çalışanları Üzerinde Bir Araştırma”, *Uluslararası İşletme ve Yönetim Dergisi*, 4/1, (2016), 112.

din görevlisi dahil edilmiştir. Anketler incelendiğinde yanlış veya eksik doldurulan 14 anket formu iptal edilmiş ve araştırma kapsamında 404 kişi üzerinden değerlendirmeler gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya katılan din görevlilerinin kişisel bilgilerine Tablo 1’de yer verilmektedir.

Tablo 1: Örneklemeye ilişkin demografik bilgiler.

Değişken	Grup	f	%
Cinsiyet	Kadın	149	36,9
	Erkek	255	63,1
Medeni Durum	Evli	344	85,1
	Bekâr	60	14,9
	20-25	57	14,1
Yaş	26-30	64	15,8
	31-35	76	18,8
	36-40	73	18,1
	41-45	41	10,1
	46 +	93	23
	Eğitim Durumu	Lise	68
Eğitim Durumu	Yüksekokul	195	48,3
	Üniversite	132	32,7
	Yüksek Lisans	9	2,2
	0-5	182	45
	6-10	92	22,8
Hizmet Süresi	11-15	21	5,2
	16-20	15	3,7
	21-25	33	8,2
	26+	61	15,1
Görevi	İmam Hatip/Müezzin	252	62,4
	Kuran Kursu Öğreticisi	152	37,6
Görev mahalli	Şehir	295	73
	İlçe-Köy	109	27
Toplam		404	100

Tablo1 incelendiğinde araştırmaya katılanların %63,1’inin erkek olduğu, evli katılımcıların %85,1 oranında olduğu ve hizmet sürelerinin %45 oranında 0 ila 5 yıl aralığında olan bireylerden oluştuğu görülmektedir. Bunun yanı sıra çalışmaya İmam-hatip/müezzin olanların ve şehirde yaşayanların daha yüksek sayıda dahil edildikleri görülmektedir.

1.2. Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplamak için *Kişisel Bilgi Formu*, *Maslach Tükenmişlik Ölçeği* ve *Minnesota İş Doyum Ölçeği* kullanılmıştır.

Kişisel Bilgi Formu: Araştırmacı tarafından oluşturulmuş olup, cinsiyet, yaş, mesleki kıdem gibi demografik bilgileri içermektedir.

Maslach Tükenmişlik Ölçeği: Maslach ve Jackson¹² tarafından geliştirilen bu ölçek, Türkçeye Ergin¹³ tarafından uyarlanmıştır. Ölçek, 22 maddeden oluşan 3 alt boyuta sahiptir: Duygusal Tükenme, Duyarsızlaşma ve Kişisel Başarı. Yüksek puan tükenmişlik düzeyinin yüksek olduğunu belirtmektedir. 5'li Likert ölçeği ile değerlendirilmektedir.

Minnesota İş Doyum Ölçeği: Weiss, Dawis, England ve Lofquist¹⁴ tarafından iş doyumunu ölçmek amacıyla geliştirilmiştir. Baycan¹⁵ tarafından Türkçeye uyarlanmış ve bu çalışmada ölçeğin kısa formu kullanılmıştır. Ölçek, iç doyum ve dış doyum olmak üzere 2 alt boyuttan ve 20 sorudan oluşmaktadır. 5'li Likert tip ölçek olup buna göre olumsuzdan olumluya doğru 1'den 5'e kadar puanlanmaktadır; toplam alınacak puana bakıldığında ise 100 en yüksek, 20 en düşük puandır. Puanlar, iş doyum seviyesini belirlemektedir: 25'in altı düşük, 26-74 arası normal, 75'in üzeri yüksek iş doyumunu göstermektedir.

1.3. Verilerin Analizi

Araştırmada veri analizi, SPSS 21 paket programı kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Öncelikle, katılımcılardan toplanan ham veriler, belirli kodlar ve etiketler atanarak SPSS'e doğru ve sistematik bir şekilde girilmiştir. Verilerin istatistiksel analizinde, çeşitli yöntemler kullanılmıştır. Bu yöntemlerden biri, örneklemin genel özelliklerini ve dağılımlarını özetlemek için *betimsel istatistikler* uygulanmasıdır. Ayrıca, değişkenler arasındaki ilişkileri incelemek amacıyla *Pearson Korelasyon katsayısından* faydalanılmıştır. İki bağımsız grubun ortalamaları arasındaki farkları test etmek için *bağımsız gruplar t-testi* kullanılmıştır.

Araştırmanın güvenilir ve geçerli sonuçlar üretebilmesi için, tüm istatistiksel çözümlenmelerde anlamlılık düzeyi 0.05 olarak belirlenmiştir. Bu,

¹² Maslach - Jackson. "The Measurement of Experienced Burnout". *Journal of Occupational Behaviour*, 99.

¹³ Canan Ergin, "Doktor ve Hemşirelerde Tükenmişlik ve Maslach Tükenmişlik Ölçeğinin Uyarlanması". *VII. Ulusal Psikoloji Kongresi*. ed. Rüveyde Bayraktar & İhsan Dağ., (Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 1992), 1/144-155.

¹⁴ David J. Weiss - Dawis Rene V., England G. W. -Lofquist L. H. Manual of the Minnesota Satisfaction Questionnaire. (Minneapolis: MN: The University of Minnesota Press, 1967).

¹⁵ Aşlı Baycan, *Farklı Gruplarda Çalışan Kişilerde İş Doyumunun Bazı Yönlerinin Analizi* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1985).

elde edilen istatistiksel sonuçların %95 güven aralığında yorumlanabileceği anlamına gelmektedir. Bu yaklaşımla, araştırmanın bulguları değerlendirilirken olasılık dışı hatalar minimuma indirgenmiştir ve sonuçların bilimsel açıdan güvenilirliği sağlanmıştır.

2. Bulgular ve Yorum

2.1. Din Görevlilerinde Tükenmişlik

Bu başlık altında din görevlilerinin tükenmişlik düzeyi ile cinsiyet ve görev birimi gibi demografik değişkenler açısından tükenmişlik düzeylerinin farklılaşıp farklılaşmadığı ele alınmaktadır.

2.1.1. Din Görevlileri Tükenmişlik Yaşıyor mu?

Farklı çalışmalarda tükenmişlik düzeyi çeşitli meslek gruplarına göre incelenmiştir.¹⁶ Bu araştırmanın odak noktalarından biri din görevlilerinin tükenmişlik düzeylerini değerlendirmektir. Örneklem grubunun tükenmişlik düzeyine ilişkin istatistiksel bilgiler Tablo 2’de sunulmaktadır.

Tablo 2: Din görevlilerinin tükenmişlik düzeyi.

	N	\bar{X}	ss	Düzyey
Tükenmişlik	404	39,15	8,53	Düşük

Tablo 2’de, katılımcıların genel tükenmişlik düzeyi, puan ortalaması ve standart sapma bilgileri gösterilmektedir. Tablo incelendiğinde, katılımcıların tükenmişlik düzeylerinin ($\bar{X}=39,15$) “Düşük” düzeyde olduğu görülmektedir. Bu bulgu, *din görevlilerinin tükenmişlik düzeyi düşüktür* şeklinde yer alan hipotezini desteklemektedir.

Din görevlilerinin tükenmişlik düzeylerinin düşük bulunması, literatürde de desteklenmektedir. Tükenmişlik, genellikle duygusal tükenme, duyarsızlaşma ve kişisel başarıda azalma gibi alt boyutlardan oluşmaktadır.¹⁷

¹⁶ Ali Deran - Beyhan Beller, “Muhasebe Meslek Mensuplarında Tükenmişlik Sendromu Üzerine Giresun İl Merkezinde Yapılan Bir Araştırma”. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 45, (2015) ; Günseli Girgin, “Öğretmenlerde Tükenmişliğe Etki Eden Faktörlerin Araştırılması”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 9/32, (2010) ; Sevinç Köse - Lale Oral - Hilmiye Türresin, “Duygusal Emek Davranışlarının İşgörenlerin Tükenmişlik Düzeyleri İle İlişkisi Üzerine Sağlık Sektöründe Bir Araştırma”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi*, 12/2, (2011); Tarakçı, Ela - Tütüncüoğlu, Fatih - Tarakçı, Devrim. Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Alanında Çalışan Meslek Elemanlarının Öz-Yeterlilik ve Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi. *Fizyoterapi Rehabilitasyon*, 23/1, (2012)).

¹⁷ Christina Maslach - Susan E Jackson. “The Measurement of Experienced Burnout”. *Journal of Occupational Behaviour*, 2/2, (1981), 99.

Araştırmalar, din görevlilerinin mesleklerine genellikle yüksek bir anlam atfetmeleri ve güçlü sosyal destek sistemlerine sahip olmaları nedeniyle tükenmişlik düzeylerinin diğer meslek gruplarına göre daha düşük olabileceğini göstermektedir.¹⁸

Bu meslek grubu, işlerinin manevi yönü ve topluma hizmet odaklı yapısı sayesinde daha yüksek bir iş tatmini ve kişisel başarı hissi yaşayabilir, bu da tükenmişlik düzeylerinin düşük olmasına katkıda bulunur.¹⁹ Aynı zamanda, din görevlilerinin stresle başa çıkma stratejilerinin güçlü olması ve manevi dayanıklılıklarının yüksek olması da tükenmişlik seviyelerinin düşük kalmasını sağlayabilir.²⁰

Ancak, bu sonuçlar tüm din görevlileri için genelleştirilemez; iş yükü, kişisel başa çıkma becerileri ve sosyal destek düzeyi gibi bireysel farklılıklar tükenmişlik deneyimini etkileyebilir (Randall & Mueller, 2005). Bu nedenle, din görevlilerinin tükenmişlik düzeylerini anlamak için daha derinlemesine ve kapsamlı çalışmalar yapılması gerekmektedir.

2.1.2. Tükenmişlik ve Cinsiyet

Tablo 3: Örneklemin cinsiyete göre tükenmişlik düzeylerinin t testi sonuçları.

	Cinsiyet	N	\bar{X}	S	sd	t	p
Tükenmişlik	Kadın	149	37,22	7,17	402	3,52	.000*
* p<0.05	Erkek	255	40,28	9,06			

Din görevlilerinin tükenmişlik düzeylerinin cinsiyet değişkenine göre farklılık gösterip göstermediği araştırılmıştır. Elde edilen verilere göre, erkek katılımcıların tükenmişlik düzeylerinin ($\bar{X} = 40,28$) kadın katılımcılara göre ($\bar{X} = 37,22$) daha yüksek olduğu bulunmuştur. Bu sonuçlar, erkeklerin kadınlara göre daha fazla tükenmişlik yaşadığını ortaya koymaktadır. “Örneklemin tükenmişlik düzeyi cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir” hipotezi bu verilerle desteklenmiştir.

Bu bulgular, erkek din görevlilerinin mesleki tükenmişlik açısından daha yüksek risk altında olduğunu göstermektedir. Yapılan çalışmalara bakıldığında, erkeklerin sosyal ve kültürel rollerden kaynaklanan iş baskılarının

¹⁸ Chenelle Buys - Sebastiaan Rothmann, “Burnout and engagement of Reformed Church ministers”. *South African Journal of Industrial Psychology*, 36/1, (2010), 36-37.

¹⁹ Leslie J. Francis - Stephen H. Loudon- Christopher J. F Rutledge, “Burnout Among Roman Catholic Parochial Clergy in England and Wales: Myth or Reality?” *Review of Religious Research*, 46/1, (2004), 13-14.

²⁰ Kenneth I. Pargament. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. (New York: Guilford Press, 1997), 211-212.

daha fazla olabileceği ve bunun tükenmişlik düzeylerini artırabileceği öne sürülmektedir.²¹ Kadınların ise duygusal dayanıklılık veya sosyal destek arama konusundaki farklı stratejilerinin tükenmişlik konusunda hafifletici bir etkisi olabileceğini düşündürmektedir.²² (Greenglass, Burke, & Konarski, 1998).

2.1.3. Tükenmişlik Düzeyi ve Görev Birimi

Tablo 4: Din görevlilerinin buldukları görev birimine göre tükenmişlik düzeyleri t testi sonuçları.

	Görevi	N	\bar{X}	S	sd	t	p
Tükenmişlik	İmam hatip/ Müezzin	252	40,2976	9,01939	402	5.878	.001*
	Kuran Kursu Öğreticisi	152	37,2697	7,32226			

*p<0.05

Tablo 4'teki puan ortalamaları dikkate alındığında, tükenmişlik düzeyi açısından İmam Hatip/ Müezzin statüsüne sahip katılımcıların tükenmişlik düzeylerinin ($\bar{X} = 40,29$), Kur'an Kursu Öğreticisi olan katılımcılara ($\bar{X} = 37,26$) göre daha yüksek olduğu bulunmuştur. Bu bulgu, tükenmişlik düzeyinin görev birimine göre anlamlı bir farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, "Örneklemin tükenmişlik düzeyi görev birimine göre (imam hatip/müezzin, Kur'an kursu öğreticisi) anlamlı bir farklılık göstermektedir" şeklindeki hipotez desteklenmiştir.

Elde edilen bulgular, görev birimi türünün tükenmişlik düzeyi üzerinde etkili olabileceğini göstermektedir. Özellikle, İmam Hatip/Müezzin statüsündeki bireylerin daha yüksek tükenmişlik yaşadığını ortaya koyan sonuçlar, bu gruptaki iş yükü veya sorumluluk düzeyinin daha yüksek olabileceğini düşündürmektedir.²³ Kur'an Kursu Öğreticilerinin tükenmişlik düzeylerinin daha düşük olması, bu grubun farklı destek mekanizmalarını veya iş düzenlemelerini kullanıyor olabileceğine bir işaret olarak değerlendirilebilir.²⁴

2.2. Din Görevlilerinde İş Doymu

Bu başlık altında din görevlilerinin iş doyum düzeyi ile cinsiyet ve görev

²¹ Maslach - Schaufeli - Leiter, "Job Burnout", 410.

²² Esther R. Greenglass - Ronald J. Burke - Roman Konarski. "Components of Burnout, Resources, and Gender-Related Differences". *Journal of Applied Social Psychology*, 28/12, (1998).

²³ Maslach - Leiter, "Burnout", 354-355.

²⁴ Wilmar B. Schaufeli -, Arnold B. Bakker. "Job Demands, Job Resources, and Their Relationship with Burnout and Engagement: A Multi-Sample Study". *Journal of Organizational Behavior*, (25/3, 2004).

birimi gibi demografik değişkenler açısından iş doyum düzeylerinin farklılaşp farklılaşmadığına yer verilmektedir.

2.2.1. Din Görevlilerinin İş Doyumu Yüksek mi?

Meslek grupları açısından bakıldığında merak edilen konulardan birinin bireylerin icra ettikleri işten doyum elde edip etmedikleridir. Bu nedenle bu makalenin incelemek istediği bir diğer konu da din görevlilerinin iş doyum düzeyleridir. Bu bakımdan örneklem grubunun iş doyum düzeyine ilişkin istatistiksel bilgiler Tablo 5'te ifade edilmektedir.

Tablo 5: Din görevlilerinin iş doyum düzeyleri.

	N	\bar{X}	ss	Düzye
İş Doyumu	404	81,77	8,86	Yüksek

Tablo 5'te katılımcıların iş doyumuna ilişkin puan ortalama ve standart sapmaları yer almaktadır. Elde edilen bulgulara göre, katılımcıların toplam iş doyum düzeyinin ($\bar{X} = 81,77$) "yüksek" seviyede olduğu anlaşılmaktadır. Bu bulgu, katılımcıların genel olarak işlerinden memnun olduğunu ve *din görevlilerinin iş doyumunu düzeyi yüksektir* hipotezinin desteklendiğini göstermektedir.

İş doyumunun bu denli yüksek çıkması, din hizmetleri personelinin görevlerinden manevi bir tatmin elde ettiğini ve işlerinin sosyal ve kişisel anlamda onlara olumlu katkılar sunduğunu düşündürmektedir. İş doyumunu literatürde sıklıkla, bireylerin işlerinden elde ettikleri genel tatmin ve işlerine karşı geliştirdikleri olumlu tutumlar olarak tanımlanmaktadır.²⁵ (Locke, 1976). Özellikle din hizmetleri gibi mesleklerde, iş doyumunu yalnızca maddi ödüllerle değil, manevi tatmin ve topluma hizmet etmenin verdiği içsel motivasyonla da yakından ilişkilidir.²⁶

Katılımcıların iş doyumunun yüksek olmasının, mesleki bağlılıklarını artırdığı ve tükenmişlik düzeylerini azaltıcı bir etkisinin olabileceği öne sürülebilir. Hackman ve Oldham'ın²⁷ İş Karakteristikleri Modeli'ne göre, işin anlamlılığı ve görevden elde edilen manevi tatmin, bireyin iş doyumunu artıran önemli unsurlar arasında yer alır. Özellikle imam hatip/müezzin, Kuran kursu öğreticiliği gibi din görevlilerinin toplumda üstlendikleri önemli roller, onların iş doyum düzeylerinin yüksek olmasında etkili olabilir. Ayrıca,

²⁵ Edwin Locke. "The Nature and Causes of Job Satisfaction". *Handbook of Industrial and Organizational Psychology*. ed. Marwin D. Dunnette, (Chicago: Rand McNally, 1976).

²⁶ J. Richard. Hackman, & Greg R. Oldham. "Motivation Through the Design of Work: Test of a Theory". *Organizational Behavior and Human Performance*, 16/2, (1976).

²⁷ Hackman – Oldham, "Motivation Through the Design of Work: Test of a Theory".

iş doyumunu düzeylerinin yüksek olması, bu gruptaki tükenmişlik oranlarını dengeleyici bir faktör olabilir, zira literatürde iş doyumunu ile tükenmişlik arasında negatif bir ilişki bulunduğu bilinmektedir.²⁸

2.2.2. İş Doyumu ve Cinsiyet

Tablo 6: Örneklem cinsiyete göre iş doyum düzeylerinin t testi sonuçları.

	Cinsiyet	N	\bar{X}	S	sd	t	p
İş Doyumu	Kadın	149	82,38	7,99	402	1,06	.287
	Erkek	255	81,41	9,33			

Din görevlilerinin iş doyumunu düzeylerinin cinsiyet değişkenine göre farklılık gösterip göstermediği araştırılmış ve elde edilen verilere göre kadın katılımcıların iş doyum düzeylerinin ($\bar{X} = 82,38$), erkek katılımcılarınkinden ($\bar{X} = 81,41$) biraz daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu fark istatistiksel olarak anlamlı olmadığından, *örneklem iş doyumunu düzeyi cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir* hipotezi desteklenmektedir. Sonuç olarak, Tablo 6'da yer alan veriler ışığında iş doyumunu ve cinsiyet arasında anlamlı bir farklılık bulunmadığı görülmektedir. Bu bulgu, iş doyumunu açısından cinsiyetler arasında büyük bir fark olmadığını göstermektedir. Literatürde de benzer sonuçlar görülmekte olup, iş doyumunu üzerinde cinsiyetin belirleyici bir faktör olmadığı sıklıkla vurgulanmaktadır.²⁹ Kadınların iş doyumlarının erkeklerden bir miktar daha yüksek bulunması, mesleki ve toplumsal beklentiler doğrultusunda kadınların daha yüksek içsel motivasyon ya da manevi tatmin yaşamalarından kaynaklanabilir. Ancak, bu farkın anlamlı olmaması, her iki cinsiyetin de işlerinde genel olarak benzer düzeyde tatmin yaşadığını göstermektedir.

Din hizmetleri gibi manevi bir tatmin kaynağı olan mesleklerde, cinsiyet farklılıklarının iş doyumunu üzerindeki etkisinin sınırlı olduğu, işin doğasının ve görevlerin kişiler açısından anlamıyla daha fazla bağlantılı olabileceği öne sürülebilir. Hackman ve Oldham'ın³⁰ İş Karakteristikleri Modeli'ne göre, işin anlamlılığı, görev bütünlüğü ve geri bildirim gibi unsurlar, iş doyumunun en önemli belirleyicileri arasında yer almaktadır. Bu tür mesleklerde, cinsiyet faktöründen ziyade işin içsel anlamı ve toplumsal katkı boyutu daha önemli bir rol oynuyor olabilir.

²⁸ Maslach-Leiter, "Burnout", 351-352.

²⁹ Paul. E. Spector. *Job Satisfaction: Application, Assessment, Causes, and Consequences*. (Sage Publications, 1997).

³⁰ Hackman – Oldham, "Motivation Through the Design of Work: Test of a Theory".

2.2.3. İş Doyumu ve Görev Birimi

Tablo 7: Örneklemin iş doyum düzeylerinin görev birimine göre t testi sonuçları.

	Görevi	N	\bar{X}	S	sd	t	p
İş Doyumu	İmam hatip/ Müezzin	252	81,40	9,30	402	-1,069	.286
	Kuran kursu öğreticisi	152	82,38	8,06			

Tablo 7’de yer alan sonuçlar, örneklemin iş doyum düzeylerinin görev birimine göre farklılık gösterip göstermediğini araştırmak amacıyla yapılmış t testi sonuçlarını sunmaktadır. Elde edilen verilere göre, Kur’an Kursu Öğreticisi statüsüne sahip katılımcıların iş doyum puan ortalamalarının ($\bar{X} = 82,38$), İmam Hatip/Müezzin olan katılımcılardan ($\bar{X} = 81,40$) daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu farkın istatistiksel olarak anlamlı olmaması, *örneklemin iş doyumunu düzeyi görev birimine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir* hipotezini desteklemektedir. Bu bulgular, iş doyumunun görev birimine göre farklılık göstermediği sonucunu ortaya koymakta, dolayısıyla her iki görev grubundaki katılımcıların işlerinden genel olarak benzer düzeyde tatmin olduklarını göstermektedir. Benzer şekilde yapılan çalışmalarda iş doyumunun işin içeriği, işin sağladığı anlam ve bireyin içsel motivasyonu ile daha çok ilişkili olduğu belirtilmektedir. Din hizmetleri gibi manevi tatminin ön planda olduğu mesleklerde, işin görev birimine bağlı olarak büyük farklılıklar göstermemesi, işin temel anlamı ve manevi boyutunun iş doyumunu artırıcı bir faktör olabileceğini düşündürmektedir.

Yukarıda elde edilen sonuç, görev birimleri arasında iş doyumunu açısından büyük farklar olmadığına işaret etmektedir. Kur’an Kursu Öğreticilerinin iş doyum düzeylerinin biraz daha yüksek olmasına rağmen, bu farkın istatistiksel olarak anlamlı olmaması, her iki grup için de iş doyumunun benzer seviyelerde olduğunu göstermektedir.

2.3. Din Görevlilerinde Tükenmişlik ve İş Doyumu

Tablo 8: Tükenmişlik ve İş Doyumu Arasındaki İlişki.

Değişken	İş Doyumu	Tükenmişlik
Tükenmişlik	-.404*	1
İş Doyumu	1	-.404*

*p<.01

Din görevlilerinin tükenmişlik düzeyi ile iş doyumunu düzeyi arasındaki ilişkinin incelenmesi amacıyla yapılan Pearson korelasyon analizi sonucunda,

bu iki değişken arasında negatif yönde orta düzeyde anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($r = -0.404$, $p < 0.01$). Bu bulgu, katılımcıların tükenmişlik düzeyleri arttıkça iş doyumunu düzeylerinin azaldığını göstermektedir. Bu sonuç *din görevlilerinin tükenmişlik düzeyi ile iş doyumunu düzeyi arasında anlamlı bir ilişki vardır* hipotezinin desteklendiğini göstermektedir.

İş doyumunu ve tükenmişlik arasındaki negatif ilişkiyi destekleyen çalışmaların olduğu görülmektedir. Bu anlamda bu temel bulgu literatürdeki önceki çalışmalarla uyumludur. Maslach ve Leiter³¹ tarafından tükenmişlik, iş stresi, duygusal tükenme ve kişisel başarı hissini azaltması ile tanımlanırken; iş doyumunu, bireyin işine yönelik olumlu tutumu ve genel tatmin duygusuyla bağlantılıdır. Bu nedenle, bireyin işine olan tatmini azaldıkça, tükenmişlik belirtilerinin daha belirgin hale gelmesi beklenir. Tükenmişlik modeli, işin aşırı taleplerinin ve yetersiz kaynakların iş doyumunu olumsuz etkileyerek bireyde tükenmişliğe yol açtığını savunmaktadır.³²

Özellikle din görevlileri gibi manevi ve sosyal tatmine dayalı mesleklerde, yüksek tükenmişlik, iş doyumunu daha da olumsuz etkileyebilir. Bireyin manevi olarak topluma hizmet etme motivasyonu, aşırı iş yükü, duygusal talepler veya sosyal beklentilerle sektöre ugradığında, iş doyumunu hızla düşebilir. Hackman ve Oldham'ın³³ İş Karakteristikleri Modeli'ne göre, işin anlamlılığı ve bireyin yaptığı işten aldığı geri bildirim, iş doyumunu doğrudan etkileyen unsurlardır. Din görevlileri bu anlamlılığı kaybetmeye başladıklarında tükenmişlik hissi artabilir, bu da işlerinden aldıkları tatmini azaltır.

Korelasyon sonucuna göre, tükenmişlik düzeylerinin artmasıyla iş doyumunu düzeylerinin azalacağı görülmektedir. Bu, bireylerin işlerine karşı negatif duygular geliştirdiklerinde, işlerinden sağladıkları tatminin azalacağına dair klasik tükenmişlik teorisini desteklemektedir. Dolayısıyla, iş tatmininin artırılması için tükenmişlik belirtilerinin erken fark edilmesi ve önlenmesi önemlidir.³⁴

SONUÇ

Bu araştırma, Gaziantep'te görev yapan 404 din görevlisinin tükenmişlik ve iş doyumunu düzeylerini incelemek amacıyla yapılmıştır. Katılımcıların demografik bilgileri elde edilmiş ve bu bilgilerden bazıları şöyledir: erkek katılımcıların oranı %63,1 olduğu ve araştırmaya büyük oranda evli bireylerin katılım gösterdiği tespit edilmiştir. Hizmet sürelerinin farklılaştığı bu örneklemede en çok 0-5 yıl aralığında çalışan bireyin olduğu gözlemlenmiş-

³¹ Maslach – Leiter, "Burnout".

³² Schaufeli – Bakker, "Job Demands, Job Resources, and Their Relationship with Burnout and Engagement: A Multi-Sample Study".

³³ Hackman – Oldham, "Motivation Through the Design of Work: Test of a Theory", 250.

³⁴ Maslach- Leiter, "Burnout".

tir. Araştırmada daha fazla İmam Hatip/Müezzin ve şehirde yaşayan din görevlilerinin çalışmaya dahil edildiği tespit edilmiştir. Kişisel Bilgi Formu, Maslach Tükenmişlik Ölçeği ve Minnesota İş Doyum Ölçeği veri toplama aracı olarak kullanılmış olup veriler toplanmıştır.

Araştırma bulgularına göre, din görevlilerinin tükenmişlik düzeylerinin genel olarak “düşük” olduğu ortaya çıkmıştır. Bu sonuç, din görevlilerinin tükenmişlik düzeyinin düşük olduğunu öne süren hipotezi desteklemiştir. Cinsiyet değişkenine göre yapılan incelemelerde, erkek katılımcıların kadın katılımcılara göre daha yüksek tükenmişlik düzeylerine sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu bulgu, erkek din görevlilerinin kadınlara kıyasla daha fazla tükenmişlik yaşadığını göstermekte ve “tükenmişlik düzeyi cinsiyet değişkenine göre anlamlı farklılık göstermektedir” hipotezini desteklemiştir. Görev birimi değişkeni açısından yapılan analizlerde, İmam Hatip/Müezzin statüsündeki katılımcıların tükenmişlik düzeylerinin Kur’an Kursu Öğreticilerine göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Bu bulgu, tükenmişlik düzeylerinin görev birimine göre anlamlı farklılık gösterdiğini ortaya koymuş ve bu hipotezi doğrulamıştır.

İş doyumunu açısından ise katılımcıların genel iş doyum düzeylerinin “yüksek” olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuç, din görevlilerinin işlerinden genel olarak memnun olduğunu ve iş doyum düzeylerinin yüksek olduğunu belirten hipotezi desteklemiştir. Cinsiyet değişkenine göre yapılan iş doyum analizlerinde, kadın katılımcıların iş doyum düzeylerinin erkek katılımcılara göre daha yüksek olduğu gözlemlenmiş, ancak bu fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. Benzer şekilde, görev birimi değişkenine göre yapılan analizlerde, Kur’an Kursu Öğreticilerinin iş doyum düzeylerinin İmam Hatip/Müezzinlere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiş, ancak bu fark da istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır.

Son olarak, din görevlilerinin tükenmişlik düzeyleri ile iş doyum düzeyleri arasındaki ilişki incelendiğinde, bu iki değişken arasında negatif yönde orta düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir ($r=-0.404$, $p<0.01$). Bu bulgu, tükenmişlik düzeylerinin artmasıyla iş doyumunun azalacağını göstermiş ve “tükenmişlik düzeyi ile iş doyum düzeyi arasında anlamlı bir ilişki vardır” hipotezini desteklemiştir. Bu sonuç, iş doyumunun düşük olduğu durumlarda tükenmişlik riskinin arttığını ve iş tatmininin, din görevlilerinin duygusal ve mesleki iyilik hali üzerinde önemli bir etkisi olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu çalışmanın verileri 2017 yılında elde edilmiş olup, COVID-19 pandemisi ve Türkiye’de yaşanan deprem felaketleri gibi büyük toplumsal olayların ardından din görevlilerinin tükenmişlik ve iş doyum düzeylerinin yeniden incelenmesi önemli olacaktır. Pandemi ve deprem gibi olaylar, din görevlile-

rinin üzerindeki duygusal ve fiziksel iş yükünü artırmış olabilir. Bu nedenle, bu tür kriz dönemlerinde din görevlilerinin karşılaştığı zorluklar, manevi desteğin önemi ve iş tatmini üzerindeki etkileri üzerine daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir.

Gelecekteki çalışmalarda, tükenmişlik düzeylerinin azaltılması için stratejik müdahalelerin geliştirilmesi, iş doyumunu artırıcı uygulamaların hayata geçirilmesi ve din görevlilerine yönelik sosyal ve duygusal destek mekanizmalarının güçlendirilmesi önerilmektedir.

KAYNAKÇA

- Ali Deran - Beyhan Beller, “Muhasebe Meslek Mensuplarında Tükenmişlik Sendromu Üzerine Giresun İl Merkezinde Yapılan Bir Araştırma”. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 45, (2015), 69-93.
- Baycan, Aslı. *Farklı Gruplarda Çalışan Kişilerde İş Doyumunun Bazı Yönlerinin Analizi*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1985. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=gyLHMouPes-CvnhRcjQsKRWkAayDfLzY1EDtdv705X2zUpefUEzYtNAexUBeiOIH>
- Buys, Chenelle - Rothmann, Sebastiaan. “Burnout and engagement of Reformed Church ministers”. *South African Journal of Industrial Psychology*, 36/1, (2010), 1-11, <http://dx.doi.org/10.4102/sajip.v36i1.825>.
- Cordes, Cynthia L., Thomas W. Dougherty. “A Review and an Integration of Research on Job Burnout”. *The Academy of Management Review*, 18/4, (1993), 621-656.
- Cribbin, John J. *Effective Managerial Leadership*. New York: American Management Association, 1972.
- Doolittle, Benjamin. R.. “Burnout and Coping Among Parish-Based Clergy”. *Mental Health, Religion & Culture*, 10/1, (2007), 31-38.
- Ergin, Canan. “Doktor ve Hemşirelerde Tükenmişlik ve Maslach Tükenmişlik Ölçeğinin Uyarlanması”. *VII. Ulusal Psikoloji Kongresi*. ed. Rüveyde Bayraktar & İhsan Dağ. 1/144-155. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 1992.
- Farber, Barry A. “Stress and Burnout in Suburban Teachers”. *Journal of Educational Research*, 77/6, (1984), 325-331.
- Fidan, Yahya - Ercan, Sertaç - Yılmaz, Aydın - Şehirli, Mustafa. “Cinsiyetin İş Doyumu Üzerindeki Etkisi: Kamu Çalışanları Üzerinde Bir Araştırma”, *Uluslararası İşletme ve Yönetim Dergisi*, 4/1, 2016, 110-124. <https://www.bmij.org/index.php/1/article/view/168.1>
- Francis, Leslie J., Loudon, Stephen H., & Rutledge, Christopher J. F. “Burnout

- Among Roman Catholic Parochial Clergy in England and Wales: Myth or Reality?" *Review of Religious Research*, 46/1, (2004), 5-19.
- Girgin, Günseli. "Öğretmenlerde Tükenmişliğe Etki Eden Faktörlerin Araştırılması". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 9/32, (2010), 31-48. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/70179>
- Greenglass, Esther R., Burke, Ronald J., & Konarski, Roman. "Components of Burnout, Resources, and Gender-Related Differences". *Journal of Applied Social Psychology*, 28/12, (1998), 1088-1106. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1559-1816.1998.tb01669.x>
- Hackman, J. Richard., & Oldham, Greg R. "Motivation Through the Design of Work: Test of a Theory". *Organizational Behavior and Human Performance*, 16/2, (1976), 250-279. [https://doi.org/10.1016/0030-5073\(76\)90016-7](https://doi.org/10.1016/0030-5073(76)90016-7)
- Izgar, Hüseyin. *Okul Yöneticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri (Burnout) Nedenleri ve Bazı Etken Faktörlere Göre İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=htlyhJG97gjBTPjAeWRhPpqn9P0Cg0IUH25a1AqB-qZhRklgL5Km6gT4-oGZXNR>
- Kayabaşı, Yücel. "Bazı Değişkenler Açısından Öğretmenlerin Mesleki Tükenmişlik Düzeyleri", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 20, 2008, 191-212.
- Köse, Sevinç, Oral, Lale, & Türesin, Hilmiye. "Duygusal Emek Davranışlarının İşgörenlerin Tükenmişlik Düzeyleri İle İlişkisi Üzerine Sağlık Sektöründe Bir Araştırma". *Dokuz Eylül Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi*, 12/2, (2011), 165-185. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/234843>
- Lawler, Edward E. *Handbook of Organizational Behavior*. New York: Prentice Hall, 1987.
- Locke, Edwin. "The Nature and Causes of Job Satisfaction". *Handbook of Industrial and Organizational Psychology*. ed. Marwin D. Dunnette, 1297-1349. Chicago: Rand McNally, 1976.
- Maslach, Christina - Jackson, Susan E. "The Measurement of Experienced Burnout". *Journal of Occupational Behaviour*, 22), (1981), 99-113. <http://dx.doi.org/10.1002/job.4030020205>
- Maslach, Christina - Leiter, Michael P.. "Burnout". *Stress: Concepts, Cognition, Emotion, and Behavior*. ed. George Fink, 351-357. Cambridge: Academic Press, 2016. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.52.1.397>
- Maslach, Christina - Michael P. Leiter . *The Truth About Burnout*. San Francisco, CA: Jossey-Bass. 1997.
- Maslach, Christina - Schaufeli, Wilmar B. - Leiter, Michael P. "Job Burnout". *Annu-*

- al Review of Psychology*, 52/1, 2001, 397-422. <https://doi.org/10.1146/annu-rev.psych.52.1.397>
- Pargament, Kenneth I.. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997.
- Randall, K. J., & Mueller, R. A. (2005). Burnout in Church Leaders. *Mental Health, Religion & Culture*, 8(3), 167-176.
- Schaufeli, Wilmar B., - Bakker, Arnold B.. "Job Demands, Job Resources, and Their Relationship with Burnout and Engagement: A Multi-Sample Study". *Journal of Organizational Behavior*, 25/3, 2004, 293-315. <https://www.wilmarschaufeli.nl/publications/Schaufeli/209.pdf>
- Sevimli, Figen – İşcan, Ömer Faruk. "Bireysel ve İş Ortamına Ait Etkenler Açısından İş Doyumu". *Ege Academic Review*, 5/1, 2005, 55-64.
- Spector, Paul. E. *Job Satisfaction: Application, Assessment, Causes, and Consequences*. Sage Publications, 1997.
- Tarakcı, Ela - Tütüncüoğlu, Fatih - Tarakcı, Devrim. Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Alanında Çalışan Meslek Elemanlarının Öz-Yeterlilik ve Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi. *Fizyoterapi Rehabilitasyon*, 23/1, 2012, 26-35. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/138080>
- Uslu, Mustafa. *Resmi Eğitim Kurumlarında Çalışan Psikolojik Danışma ve Rehberlik Uzmanlarının İş Doyumu ve Tükenmişlik Düzeylerinin Danışmanların Denetim Odağı ve Bazı Değişkenlere Göre Karşılaştırılması*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=V-oEQd0LkkqRGCXNzJWCTQu_6DE3ZfDMvuyabS7aVaCaz-nnN3xagPJmqtrbWTyP
- Weiss, David J. - Dawis, Rene V. - England, G. W. - Lofquist, L. H.. *Manual of the Minnesota Satisfaction Questionnaire*. Minneapolis: MN: The University of Minnesota Press, 1967.

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞINA BAĞLI KURUMLARDA ÇALIŞIRKEN YÜKSEK DİN ÖĞRENİMİNE DEVAM EDEN PERSONELİN HEM ÇALIŞIP HEM OKUMA DENEYİMLERİNİN ANALİZİ

ANALYSIS OF PERFORMING AND STUDYING EXPERIENCES OF PERSONNEL
WORKING IN INSTITUTIONS DEPENDING ON THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS
AFFAIRS AND CONTINUING HIGHER RELIGIOUS EDUCATION

ALİ GÜNGÖR

DOC. DR., KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ

DİN EĞİTİMİ ANABİLİM DALI

ASSOC. PROF. DR., KIRŞEHİR AHİ EVRAN UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF RELIGIOUS EDUCATION

KIRŞEHİR, TÜRKİYE

agungor38@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-7655-4021>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1541479>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

31 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Accepted

3 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Güngör, Ali, "Diyabet İşleri Başkanlığına Bağlı Kurumlarda Çalışırken Yüksek Din Öğrenimine Devam Eden Personelin Hem Çalışıp Hem Okuma Deneyimlerinin Analizi [Analysis of Performing and Studying Experiences of Personnel Working in Institutions Depending on the Presidency of Religious Affairs and Continuing Higher Religious Education]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 603-632.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞINA BAĞLI KURUMLARDA ÇALIŞIRKEN YÜKSEK DİN ÖĞRENİMİNE DEVAM EDEN PERSONELİN HEM ÇALIŞIP HEM OKUMA DENEYİMLERİNİN ANALİZİ¹

Öz

Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev yapan personelin çoğunluğu ön lisans veya lisans mezunudur. Ancak yeni personel alımlarında özellikle lisans düzeyinde mezunlar tercih edilmektedir. DİB, görevdeki personelin mesleki gelişmelerini sağlamak için hizmet içi eğitimler vermektedir. Yakın zamanda kurulan Diyanet Akademisinde verilen eğitimlerle özellikle göreve yeni alınan personelin hizmet öncesi yeterliklerinin geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde ortaöğretim veya ön lisans diploması ile vazifeye başlayan din görevlilerinden bazıları da açık öğretim yoluyla üst öğrenimlerini tamamlamaya çalışmaktadır. Son yıllarda her ile bir üniversite politikası bağlamında Türkiye’de bütün illerde bir üniversite açılmıştır. Yeni açılan üniversitelerdeki yüksek din öğretimi kurumları, Diyanet İşleri başkanlığı bünyesinde çalışan din görevlilerine yüz yüze eğitim imkânı sağlamaktadır. Ayrıca Mesleki ve Teknik Öğretim Kurumlarından (MTOK) mezun ve hafızlık belgesine sahip öğrencilere tanınan kontenjanlar din görevlilerinin yüksek din öğretimine ulaşımını kolaylaştırmıştır. Ancak gerçekleştirilen alan araştırmalarında, yükseköğrenimleri esnasında bir işte çalışan üniversite öğrencilerinin bazı sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı kurumlarda çalışan din görevlileri de devam ettikleri fakültelerden uzak yerleşim birimlerinde görev yapabilmektedir. Ayrıca aralarında evli ve çocuklu olanlar bulunmaktadır. Bu çalışmanın temel amacı hem din görevlisi olarak çalışıp hem de yüksek din öğretimi kurumlarında öğrenci olanların çalışma ve eğitimi birlikte götürme deneyimlerini analiz etmektir. Araştırmanın, elde edilen verilerin ilgili kurumlarla paylaşılması ve ortaya çıkan sorunların çözümüne katkı sağlayabilecek olması yönüyle önemli olduğu ve alana katkı sağlaması düşünülmektedir. Bu çalışmada, nitel araştırma desenlerinden olgu bilim (fenomenoloji) deseni kullanılmıştır. Araştırma katılımcıları, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde din görevlisi olarak çalışan ve aynı zamanda bir yüksek din öğretimi kurumunda öğrenim gören 95 öğrenciden oluşmaktadır. Veriler, ilgili kurumdan etik kurul izni alındıktan sonra, yapılandırılmış görüşme formları kullanılarak yüz yüze ve elektronik ortamda toplanmıştır. Elde edilen veriler analiz edilmiş, uzman görüşü de alınarak kategoriler oluşturulmuştur. Tablolaştırılan kategoriler, katılımcı görüşleri doğrultusunda değerlendirilmiştir. Araştırma sonucunda din görevlilerinin, ilahiyat/İslami ilimler fakültesinde eğitim alma amaçlarının; mesleki gelişim, görevde yükselme, akademik kariyer, diploma sahibi olmak ve öğretmen olmak gibi etkenler olduğu görülmektedir. Din görevlileri aldıkları eğitimin kendilerine; alan bilgisi, mesleki uygulama becerisi ve meslekte yükselme sınavlarında başarı gibi konularda katkı sağladığını belirtmişlerdir. Katılımcıların yükseköğretim bitirme amaçları ile devam ettikleri yükseköğrenimin kendilerine katkıları birlikte değerlendirildiğinde hedeflerinin çoğuna ulaştıkları görülmektedir. Din görevlisi olarak çalışırken yüksek din öğretimi kurumlarına öğrenci olarak devam eden katılımcıların; fakülteye devamsızlık, ekonomik, sosyal ve öğretim faaliyetleri konularında sorunlar dile getirdikleri görülmektedir. Müezzin, imam hatip ve Kur’an kursu öğreticisi olarak görev yapan katılımcıların çalışma periyotları yönüyle diğer memurlardan ayrılan özellik, sabit bir mesailerinin olmamasıdır. İmam hatip olarak görev yapanlar namaz vakitleri dışındaki zamanlarda, Kur’an kursu öğreticileri ise öğretmenlerde olduğu gibi sabah dersleri bittikten sonraki kalan zamanlarında fakültedeki derslere katılma imkânı bulabilmektedir. Bazı

¹ Bu makale, 27 Eylül 2023 tarihinde 2. Uluslararası İpek Yolu Bilimsel Araştırmalar Kongresinde sunulan “Diyanet İşleri Başkanlığına Bağlı Kurumlarda Çalışan Personelin Yüksek Din Öğrenimi Sürecinde Yaşadığı Sorunlar” başlıklı bildiri esas alınarak hazırlanmıştır.

din görevlileri Kredi ve Yurtlar Kurumu (KYK) yurtlarında akşam görevlendirilme yoluyla derslere devam için kendilerine zaman oluşturmaya çalışmaktadırlar. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın esnek çalışma imkânı oluşturan ihtiyaç odaklı Kur'an kursu uygulamasında görev almak da derslere devam konusunda kolaylaştırıcı bir fırsat olarak değerlendirilmektedir. Katılımcı din görevlilerinin görüşlerine dayalı olarak tespit edilen sorunların çözümüne yönelik şu öneriler getirilebilir. 1-Yükseköğretim kurumları pandemi ve depremde elde ettikleri uzaktan eğitim tecrübesini ve teknik altyapılarını kullanarak teorik derslerin bir kısmı için uzaktan eğitim seçeneğini hayata geçirebilirler. 2-Bir kısmı hafız olan ve uzun süre din görevliliği yapmış olanlar yüksek din öğretimi kurumlarına kaydolduklarında; Kur'an-ı Kerim ve Arapça derslerinden, girecekleri seviye belirleme sınavlarındaki başarılarına ve hafızlık belgelerine dayalı olarak muaf tutulabilirler. Bu uygulamanın gerçekleşmesi için gerekli olan mevzuat düzenlemeleri yapılabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Görevlisi, Mesleki Gelişim, Yüksek Din Öğretimi, Diyanet İşleri Başkanlığı.

ANALYSIS OF PERFORMING AND STUDYING EXPERIENCES OF PERSONNEL WORKING IN INSTITUTIONS DEPENDING ON THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS AND CONTINUING HIGHER RELIGIOUS EDUCATION²

Abstract

The majority of the personnel working at the Presidency of Religious Affairs (PRA) have an associate degree or bachelor's degree. But in recruiting new staff, especially bachelor's degree graduates are preferred. PRA provides in-service training to ensure the professional development of those on duty. The recently established Diyanet Academy aims to develop the pre-service competencies of newly recruited staff. In previous years, some of the officials who started working at the PRA with secondary education or associate degree diplomas are trying to complete their higher education through open education. In recent years, a university has been opened in every province in Türkiye. Higher religious education institutions located in newly opened universities provided face-to-face education opportunities for religious officials working within the PRA. In addition, the quotas granted to students who graduated from Vocational and Technical Education Institutions (VTEI) and have a Quran memorization certificate have facilitated religious officials' access to higher religious education. In field research, it has been determined that university students who have to work during their higher education experience some problems. Religious officials working within the Mufti's Office can work in settlements far from the faculties they attend. There are also those who are married and have children. The main purpose of this study is to analyze the experiences of those who both work as religious officials and are students in higher religious education institutions, combining work and education. It is thought that the data obtained at the end of the research will be important and contributing to the solution of the problems that arise. In this study, the "phenomenology" design, one of the qualitative research designs, was used. Participant selection was based on "Criteria sampling", one of the "Purposive sampling" methods. Participants consist of 95 students who work as religious officials within the PRA and also study at a higher religious education institution, in accordance with the sampling method. After obtaining ethics commit-

² This article was prepared based on the paper titled "The Problems Faced by Personnel Working in Institutions Affiliated to the Presidency of Religious Affairs in the Process of High Religious Education" that I presented at the 2nd International Silk Road Scientific Research Congress on September 27, 2023.

tee approvals, data were collected face-to-face and electronically using structured interview forms. Data were analyzed and categories were created by taking expert opinions. The tabulated categories were evaluated in line with the participants' opinions. The result of the research, it is seen that religious officials aim to receive education in the faculty of theology/Islamic sciences for factors such as professional development, promotion in duty, academic career, having a diploma and becoming a teacher. All of these purposes are intended to contribute to the best implementation of their religious education and religious service duties. Because the training they receive is related to the task they perform. When the participants' goals for completing higher education are evaluated together with the contributions of higher education to them, it is seen that they have achieved most of their goals. Participants who continue their higher religious education as students while working as religious officials; They expressed problems regarding absenteeism from the faculty, economic, social and teaching activities. The feature that distinguishes the participants who work as muezzins, imams and Quran course instructors from other civil servants in terms of their working periods is that they do not have a fixed working hours. Those who work as imams and hatips have the opportunity to attend classes at the faculty outside of prayer times, and Quran course instructors, like teachers, have the opportunity to attend classes in the remaining time after morning classes. Some religious officials are assigned to work in the evenings at the Credit and Hostels Institution (CHI) dormitories, in agreement with the mufti's office, in order to create time for themselves to attend classes. Taking part in PRA's need-based Quran course application, which provides flexible working opportunities, is considered as an opportunity to facilitate attendance at classes. The suggestions: 1- The distance education experience gained during earthquakes and pandemics can be used. 2- Religious officers may be exempt from some courses based on their Quran memory certificate and level determination exam.

Keywords: Religious Education, Religious Officials, Professional Development, Higher Religious Education, Presidency of Religious Affairs.

GİRİŞ

Tarihi süreç incelendiğinde devlet kurumlarına memur alımında, hizmet öncesi alınan eğitim düzeyinde bir artış gözlemlenmektedir. Örnek olarak Millî Eğitim Bakanlığında (MEB) sınıf öğretmeni olarak atanmak için ilk zamanlarda öğretmen okulu mezunu olmak yetiyor iken yetmişli yılların ortasında ön lisans (Eğitim Enstitüsü), doksanlı yılların başında ise lisans (Eğitim Fakültesi) mezunu olma şartı getirilmiştir.³ Yaygın din hizmetleri ve eğitimi vermekle görevli Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) da din görevlisi alımında her geçen gün eğitim düzeyini yükseltmektedir. Önceleri imam hatip, müezzin kayyım ve Kur'an kursu öğreticiliği gibi görevlere, imam hatip lisesi düzeyinde personel alımları yapılırken günümüzde ortaöğretim düzeyinde alımlar sınırlı kalmakta daha çok ilahiyat ön lisans ve lisans düzeyinde alımlar yapılmaktadır. 2023 yıl

³ Salih Zeki Genç, "Sınıf Öğretmeni Yetiştirme Meselemiz", *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 94-95.

sonu itibariyle DİB teşkilatında toplam personelin %41,7'si lisans, % 40,2'si ön lisans ve %16,5'i ortaöğretim mezunudur.⁴ DİB görevlilerinden imam hatip lisesi ve ilahiyat ön lisans mezunu olanlardan bazıları, atamaları yapıldıktan sonra da bilgi, beceri ve özlük haklarını iyileştirmek için açık/uzaktan öğretim yoluyla, eğitim düzeylerini geliştirme gayreti içindedirler.

Son yirmi yılda YÖK tarafından her ile bir üniversite kurulması gündeme gelmiştir. Bütün illerde yeni üniversitelerin bünyesinde açılan ilahiyat/İslami ilimler fakülteleri, din görevlilerine yüz yüze yüksek din öğrenimi fırsatı oluşturmuştur, denilebilir. Yakınlarındaki yüksek din öğrenimi imkanından yararlanmak isteyen din görevlileri sınavlara girerek bu fakültele kayıtlarını yaptırmışlardır. Ayrıca üniversiteye giriş sınavlarında, Mesleki ve Teknik Öğretim Kurumlarından (MTOK) mezun ve hafızlık belgesine sahip öğrenciler için ayrılan kontenjanlar din görevlilerinin yüksek din öğrenimine ulaşımında kolaylık sağlamıştır.⁵ Ancak din görevlilerinin yüksek din öğrenimine ulaşmasında elde ettikleri bu imkanların hem çalışıp hem eğitime devam edecek olmaları hasebiyle bazı zorluklar getirmesi de kaçınılmaz olacaktır. Zira yapılan bazı alan araştırmaları yükseköğrenimleri sırasında çalışan öğrencilerin bazı sorunlar yaşadıklarını ortaya koymaktadır. Aydemir ve diğerleri⁶ tarafından yapılan ve farklı fakülte/yüksekokullarda öğrenim gören üniversite öğrencilerinin katılımcı olduğu araştırmada; çalışan öğrencilerin derslerini aksattıkları ve dersten işe, işten derse ulaşım güclüğü çektikleri belirlenmiştir. Özmen⁷ tarafından yapılan araştırmada ise; öğrencilerin maddi imkânsızlıklardan dolayı ve sosyalleşmek amacıyla çalışma ihtiyacı duydukları, eğitim aldıkları bölüm ile çalıştıkları sektör arasında bir ilişkinin olmadığı gibi bulgulara ulaşılmıştır. Ayrıca zaman yetersizliğinden dolayı üniversitedeki sosyal faaliyetlere katılamamak gibi sorunlar yaşadıkları belirlenmiştir. Yukarıdaki araştırmalar daha çok yükseköğretim öğrencilerinin aldıkları eğitimle ilgisi olmayan ve genellikle yarı zamanlı, gelir getirici işler yaparken yaşadıkları sorunlarla ilgilidir. Oysa İmam hatip lisesi veya ilahiyat ön lisans mezunları DİB teşkilatında Kur'an kursu öğreticiliği, müezzin kayyımılık, imam hatiplik gibi mesleklerde görevlendirilmektedir. Bu araştırmada yukarıda sayılan araştırmalardan farklı olarak, DİB bünyesinde Kur'an kursu öğreticiliği, müezzin kayyımılık, imam hatiplik gibi görevlerden birini yaparken, görev yaptıkları sektörle ilgili bir yüksek din öğretimi kurumuna

⁴ DİB, "Diyaret İşleri Başkanlığı", *Strateji Geliştirme Başkanlığı* (Erişim 19 Ağustos 2024).

⁵ ÖSYM, "Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi Başkanlığı", *Sınav Hizmetleri Daire Başkanlığı* (Erişim 21 Ağustos 2024).

⁶ İshak Aydemir vd., "Çalışan Yükseköğretim Öğrencilerinin Karşılaştıkları Sorunlar", *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 5/3 (2022), 276-285.

⁷ Kenan Özmen, "Üniversite Öğrencilerinin Çalışma Deneyimleri: Yarı Zamanlı Çalışma", *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2023), 394-404.

devam eden, ilahiyat/İslami ilimler fakültesi öğrencilerinin hem çalışıp hem okuma deneyimleri avantaj ve sorunları yönüyle ele alınmaktadır. Yapılan taramalarda bu konuda yapılmış bir araştırmaya rastlanamamıştır. Çalışma, araştırma sonuçlarına dayalı olarak belirlenen sorunların ilgili kurumlarla (DİB, ilahiyat/İslami ilimler fakülteleri) paylaşarak, sorunun çözümüne katkı sağlayacağı öngörüsünden hareketle önemlidir. Bu gerekçelerden yola çıkılarak bu araştırmamızın temel problemini; Resmi bir din hizmeti görevi yerine getirirken ilahiyat/İslami ilimler fakültelerine öğrenci olarak devam eden din görevlilerinin hem çalışıp hem okuma deneyiminin kendilerine katkıları ve sorunları nelerdir? sorusu oluşturmaktadır. Araştırmamızın bu temel probleminden hareketle aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

1-DİB'e bağlı kurumlarda görev yapan personel neden yüksek din öğrenimi ihtiyacı duymaktadırlar?

2- DİB'e bağlı kurumlarda görev yapan personelin yükseköğretim esnasında aldıkları eğitimin kendilerine ne gibi yararları bulunmaktadır?

3- DİB'e bağlı kurumlarda görev yapan personelin yüksek din öğrenimi esnasında yaşadığı sorunlar nelerdir?

4- DİB'e bağlı kurumlarda görev yapan personelin yüksek din öğrenimi esnasında yaşanan sorunların çözümüne ilişkin önerileri nelerdir?

1.ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu bölümde araştırmamızın deseni, katılımcılar, verilerin toplanması ve analizi konuları yer almaktadır.

1.1 Araştırmamızın Deseni

Araştırma, nitel araştırma desenlerinden biri olan olgu bilim (fenomenoloji) ile desenlenmiştir. Olgu bilim (fenomenoloji), fark edilen ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olunmayan olgulara odaklanır.⁸ Bu desende araştırmamızın görevi, katılımcıların deneyimledikleri olgunun temel yapısını ve özünü betimlemektir.⁹ Bu araştırmamızda ele alınacak olgu, din görevlilerinin hem çalışıp hem okuma deneyimleridir.

1.2 Araştırmamızın Katılımcıları

Olgu bilim (fenomenoloji) araştırmalarında, araştırma konusu olan deneyimi yaşamış ve deneyimlerini araştırmacıya aktaracak kişilerden seçim

⁸ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013).

⁹ Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, ed. Selahattin Turan, çev. Fatma Koçak Canbaz - Muhammed Öz (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2018), 25.

yapılır. Dolayısıyla olgu bilim (fenomenoloji) araştırmalarında katılımcı seçiminde kullanılan yöntemlerden birisi de “Ölçüt örnekleme”dir.¹⁰ Bu sebeple katılımcı seçiminde “Amaçlı örnekleme” yöntemlerinden “Ölçüt örnekleme” kullanılmıştır. Amaçlı örnekleme, çalışmadaki temel olguyu ortaya koymaya destek sağlayacak kişileri seçme sürecidir.¹¹ Ölçüt örneklemede, gözlem birimi belli niteliklere sahip kişilerden oluşur.¹² Bu bağlamda araştırma katılımcılarını, DİB’e bağlı olarak din hizmeti görevi yürütürken, ilahiyat/ İslami İlimler fakültesinde öğrenim gören lisans öğrencileri oluşturmaktadır. Katılımcılara ait bilgiler Tablo 1’de yer almaktadır.

Tablo 1. Araştırma Katılımcılarının Kişisel Özellikleri

Katılımcı Özelliği	Grup	f	%
Görev	İmam hatip	52	54,7
	Kuran kursu öğreticisi	26	27,4
	Müezzin kayyım	12	12,6
	Diğer	5	5,3
Görev yeri	Köy	29	30,5
	İlçe	23	24,2
	İl merkezi	43	45,3
Cinsiyet	Erkek	70	73,7
	Kadın	25	26,3
Yaş	20-25 yaş	37	38,9
	26-30	18	18,9
	31-35	11	11,6
	36-40	11	11,6
Medeni hal	41 ve yukarı	18	18,9
	Evli	52	54,7
	Bekar	43	45,3
Sınıf	Hazırlık	4	4,2
	1.sınıf	6	6,3
	2.sınıf	10	10,5
	3.sınıf	21	22,1
	4.sınıf	54	56,8
Not ortalaması	50>nin altı	2	2,1
	50-75 arası	47	49,5
	76-100 arası	46	48,4
Genel toplam		95	100,00

¹⁰ Sevgi Aydın Günbatar, “Fenomenolojik Araştırma (Olgu Bilim) Yöntemi”, *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*, ed. Haluk Özmen - Orhan Karamustafaoğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 304.

¹¹ John W. Creswell, *Nitel Araştırmacılar İçin 30 Temel Beceri*, çev. Hasan Özcan (Anı Yayıncılık, 2019), 108.

¹² Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2022), 94.

Tablo 1'e göre, katılımcıların yarısından fazlası imam hatip olarak görev yapmaktadır. Görev türünde "diğer" olarak sınıflandırılan 5 katılımcı ise görevlerini, KYK yurtları, huzurevi vb. kurumlarda görevli dini danışman olarak belirtmiştir. Yarıya yakınının görev yeri il merkezindedir. Çoğunluğunu %73,7) erkekler oluşturmaktadır. Yarısından fazlası ortalama üniversite eğitim çağı olan 20-25 yaş aralığının üstündedir. Yine yarısından fazlası evlidir. Katılımcıların nerdeyse tamamının (%97,9) not ortalaması 50 puanın üzerindedir. Katılımcıların demografik özellikleri incelendiğinde evlilik ve yaş durumu yönüyle üniversite öğrencilerin ortalamalarının üstünde olduğu görülmektedir.¹³

1.3 Verilerin Toplanması

DİB bünyesinde çalışan personelin yüksek din öğrenimi sırasındaki deneyimlerinin neler olduğunu belirlemek amacıyla, İslami ilimler fakültesinde öğrenim gören 6 din görevlisi ile odak grup görüşmesi yapılmıştır. Odak grup görüşmelerinde katılımcılar görüşmede daha az tedirgin oldukları için daha açık sözlü olma eğilimindedir.¹⁴ Odak grup görüşmesinde katılımcılara sorulan bir soru etrafında görüşleri alınarak, görüşme sonunda elde edilen verilerden hareketle daha büyük katılımcı grubuna sorulacak açık uçlu sorular belirlenmiştir.

Odak grup görüşmesi ve literatür taraması yapılarak açık uçlu sorular ve katılımcıların demografik bilgilerini içeren sorulardan oluşan bir görüşme formu oluşturulmuştur. Oluşturulan görüşme formu, uzman görüşü almak için din eğitimi alanında çalışan iki akademisyene gönderilmiştir. Akademisyenlerden gelen uzman görüşleri doğrultusunda iki açık uçlu soru daha ilave edilmesi kararı alınmıştır. Oluşturulan görüşme formu ile İslami ilimler fakültesinde öğrenim gören üç din görevlisiyle yüz yüze görüşme yapılmıştır. Sorularda anlamadıkları yerler olup olmadığı kendilerine sorulmuş ve bu ön uygulamadan gelen dönütler doğrultusunda açık uçlu soru ifadelerinde bazı değişiklikler yapılmıştır. Görüşme formunun katılımcılara uygulama izni için Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kuruluna başvuru yapılmıştır. İlgili kurul 06/04/2023 tarih ve 2023/03/18 sayılı kararı ile izin vermiştir. Etik kurul izni alınan görüşme formu aracılığıyla araştırmacının görev yaptığı fakültede yüz yüze ve online olarak

¹³ Hüseyin Doğan - Gökçe Akçalı, "Üniversite Öğrencilerinin Yaşadıkları Sosyo-Ekonomik Sorunlar Üzerine Bir İnceleme", *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2021), 311; Özmen, "Üniversite Öğrencilerinin Çalışma Deneyimleri", 396; Petek Akman Özdemir, "Akademik Güdülenme ile Üniversiteye Aidiyet Duygusu Arasındaki İlişki", *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2023), 152.

¹⁴ Pınar Ersin - Yasemin Bayyurt, "Odak Grup Görüşmeleri", *Nitel Araştırma: Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 203.

katılımcılara ilk uygulamalar yapılmıştır. Görüşme formu, farklı üniversitelerde görev yapan din eğitim bilimcilere araştırmacının da üye olduğu sosyal medya platformundan online olarak gönderilmiş ve DİB'e bağlı kurumlarda çalışan öğrencilerinin katılımlarının sağlanması istenmiştir. Online olarak dönüş yapan katılımcıların hem görevlerini (imam hatip, müezzin kayyım vb.) hem de devam ettikleri sınıf düzeylerini yazmaları görüşme formlarının hedef kitleye doğru ulaştırıldığını göstermektedir. Böylelikle 95 kişi görüşme formunu doldurarak katılım sağlamıştır. Araştırmanın geçerliğini sağlamaya yönelik olarak, katılımcıların iş ve öğrenimi bir arada yürütme deneyimlerinin kendilerine katkıları, bu süreçte karşılaştıkları sorunlar ve çözüm önerileri hakkında ifade ettikleri görüşler, değişiklik yapılmadan aynen verilmiştir.¹⁵ Ayrıca açık uçlu sorulara katılımcıların cevapları kendilerinin yazması, veri kaybını önlemiştir. Araştırmanın bütün aşamalarının detaylı olarak yöntem bölümünde dile getirilmesi araştırmanın güvenilirliğini artırmaya katkı sağlamıştır.¹⁶ Katılımcı ifadeleri, tırnak içinde ve italik olarak belirtilmiş ve ifadelerin sonuna katılımcının kod numarası yazılmıştır.

1.4 Verilerin Analizi

Ana kitleye uygulanacak görüşme formlarındaki açık uçlu sorular, İslami ilimler fakültesinde öğrenim gören 6 din görevlisi ile yapılan odak grup görüşmesinde belirlenmişti. Dolayısıyla veriler araştırma sorularına uygun olarak oluşturulan bir çerçevede toplanmıştır.¹⁷ Bundan dolayı verilerin çözümlenmesinde önceden belirlenen temaların altında düzenlemeyi esas alan betimsel analiz tercih edilmiştir. Araştırma katılımcılarına katılımcı sayısı kadar, K1, K2, ... K95, şeklinde kodlar verilmiştir.

2. BULGULAR

Bu bölümde din görevlilerinin yüksek din öğrenimine neden ihtiyaç duydukları, aldıkları eğitimin etkililiği, süreçte karşılaştıkları sorunlar ve karşılaşılan sorunlara yönelik çözüm önerilerine ilişkin bulgulara yer verilmiştir. Elde edilen bulgular tablolar halinde frekans ve yüzdeleriyle verilmiş, tabloların altında katılımcıların konuyla ilgili örnek ifadeleri sıralanmıştır. Bulguların yorumlanması ise araştırmanın sonundaki tartışma ve sonuç bölümünde yer almaktadır.

¹⁵ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 291.

¹⁶ Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 264.

¹⁷ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 256.

2.1 DİB'e Bağlı Kurumlarda Görev Yapan Personelin Yüksek Din Öğrenimi Alma Amaçlarına İlişkin Bulgular

Din görevlilerine niçin yüksek din öğretimi kurumunda eğitim alma ihtiyacı duydukları sorulmuştur. Katılımcıların verdikleri cevapların analizi sonunda aşağıdaki kategoriler oluşturulmuştur.

Tablo 2. Araştırma Katılımcılarının Yüksek Din Öğrenimi Alma Amaçları Konusundaki Görüşleri

Yüksek Din Öğrenimi Alma amaçları	f	%
Mesleki gelişim	45	47,4
Görevde yükselme	22	23,2
Akademik kariyer	9	9,5
Diploma sahibi olmak	9	9,5
Öğretmen olmak	5	5,3
Diğer	5	5,3
Toplam	95	100,0

Katılımcıların yüksek din öğrenimine yönelik amaç ifadeleri, içerik analizi yapılarak çözümlendiğinde görüşlerin beş kategoride toplandığı görülmektedir. Tablo 2.'ye göre din görevlilerinin yarıya yakını yüksek din öğrenimi konusunda ilk hedeflerinin mesleki gelişim olduğunu belirtmiştir. Onu sırasıyla görevde yükselme ve akademik kariyer, diploma sahibi olma ve öğretmen olmak gibi hedefler izlemektedir. Tablo 2.de yer alan bu amaçlarla ilgili örnek görüşler aşağıda yer almaktadır.

a) Mesleki Gelişim

Katılımcılar tarafından en çok tercih edilen (%47,4) ilahiyat/İslami ilimler fakültesi bitirme amacı, mesleki gelişimdir. Bu konudaki bazı görüşler aşağıda verilmiştir.

“Herhangi bir görevde yükselme amacım yok. Tefsir, hadis, kelam gibi dersleri bilen birisinden dinleme isteğim vardı oda gerçekleşti elhamdulillah.” (K5)

“Hafızlık yaptım bu süreçte medresede öğrenemediğim ilimleri ilahiyatta öğrenmek ve din hizmetleri alanında yeterli faaliyetleri yapabilmek için bu bölümü tercih ettim.” (K56)

Katılımcı ifadelerinden din görevlilerinin öncelikli amaçlarının ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinde alan bilgisi olarak adlandırılan derslerdeki bilgi düzeylerini artırmak olduğu görülmektedir.

b) Görevde Yükselme

Katılımcı görüşleri incelendiğinde, görevde yükselme amacıyla bir yük-

seköğretim bitirme isteğinin ikinci sırada (%23,2) yer aldığı görülmektedir. Bu amacı bazı katılımcılar şöyle dile getirmişlerdir:

“...*Daha iyi yerlerde görev alabilmek için.*” (K32)

“...*Diyanet İşleri Başkanlığında yükselmek.*” (K40)

“...*Görevde Yükselme Sınavlarına girebilmek.*” (K65)

Katılımcıların yaklaşık dörtte biri, yüksek din öğrenimi sonrasında alacakları diplomanın bağlı buldukları kurumdaki statülerinin yükseltilmesinde etkili olacağını düşünerek eğitim alma isteğini dile getirmişlerdir.

c) Akademik Kariyer

Bazı katılımcılar (%9,5) yükseköğrenimi bitirme amacını, lisans eğitimi sonrasında akademik alanda görev almak olarak dile getirmişlerdir. Bu konuda bazı katılımcı ifadeleri şöyle örneklendirilebilir:

“*Yüksek Lisans yapmak istemem ve birçok alanda önümün açılacak olması.*” (K33)

“...*İleride başka bir seçenek olarak akademik hayata atılmak.*” (K35)

“...*Yüksek lisans yapmak kendimi geliştirmek farklı görevlerde bulunmak.*” (K77)

Katılımcı ifadelerinden, bazı din görevlilerinin aldıkları lisans eğitiminin sonra eğitimlerini devam ettirerek lisansüstü eğitimi ve akademisyenliği hedefledikleri anlaşılmaktadır.

d) Diploma Sahibi Olmak

Katılımcıların bazıları (%9,5) yükseköğrenimi sadece diploma sahibi olmak amacıyla tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Bu amacı katılımcılar şöyle dile getirmişlerdir:

“*Baslarken ilim sahibi olmak ve kendimi geliştirip bu camiada devam etmek istiyordum şimdi sadece diploma almak istiyorum.*” (K15)

“*Fakülte mezunu olmak.*” (K17)

Yukarıdaki ifadeler, bazı katılımcıların başlangıçtaki ilmi gelişim hedeflerinden vazgeçerek sadece diplomaya odaklandıklarını göstermektedir.

e) Öğretmen Olmak

Bazı katılımcılar ise (%5,3) yüksek din öğrenimi sonrası görev yaptıkları kurumdan (DİB) ayrılarak öğretmenlik mesleğine geçmeyi amaçlarını şöyle dile getirmişlerdir:

“*Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni olmak.*” (K87)

“*Öğretmen olmak.*” (K76)

Yukarıdaki ifadeler incelendiğinde, bazı din görevlilerinin yükseköğrenim sonrasında kurum ve görev değiştirme düşüncesinde oldukları anlaşılmaktadır.

2.2 DİB'e Bağlı Kurumlarda Görev Yapan Personelin Devam Ettikleri Yüksek Din Öğreniminin Kendilerine Katkılarına İlişkin Bulgular

Din görevlilerine devam ettikleri yüksek din öğreniminin kendilerine ne gibi katkılarının olduğu sorusuna verdikleri cevapların içerik analizi sonunda aşağıdaki kategoriler oluşturulmuştur.

Tablo 3. Araştırma Katılımcılarının Devam Ettikleri Yüksek Din Öğreniminin Kendilerine Yararları Konusundaki Görüşleri

Yüksek Din Öğreniminin Katkıları	F	%
Alan bilgisi gelişimine katkıları	32	33,7
Mesleki uygulamalara katkıları	28	29,5
Farklı bakış açısı kazanmaya katkıları	11	11,6
Pedagojik formasyona katkıları	5	5,3
Meslekte yükselme sınavlarında başarıya katkıları	4	4,2
Sosyal ve kültürel gelişime katkıları	3	3,2
Lisansüstü eğitim ve kariyer isteğine katkıları	2	2,1
Katkısı olmadı	10	10,5
Toplam	95	100.0

Katılımcıların yüksek din öğreniminin kendilerine katkılarının neler olduğu sorusuna verdikleri cevaplar içerik analizi yapılarak çözümlendiğinde sekiz kategoride toplandığı görülmektedir. Tablo 3'e göre, din görevlilerinin yarıdan fazlası, yüksek din öğreniminin, alan bilgisi ve mesleki becerilerine katkısını dile getirmişlerdir. Ayrıca, yüksek din öğreniminin kendilerine olaylara ve dini konulara farklı bakış açısı kazandırdığını belirtmişlerdir. Tablo 3'te yer alan kategoriler ve katılımcı görüşleri aşağıda yer almaktadır.

a) Alan Bilgisi Gelişimine Katkıları

Katılımcılara aldıkları yüksek din öğreniminin kendilerine katkıları sorulduğunda en yüksek oranda (%33,7), görev yaptıkları alandaki bilgilerinin gelişimine katkısını dile getirmişlerdir. Bu konudaki bazı görüşler şöyle örneklendirilebilir:

“Fıkıh, Kur'an-ı Kerim, İslam Tarihi vs. Hepsi katkı sağlıyor. Fıkı her imamın bilmesi gerekir zaten her Müslüman bilinmesi gerekenleri bilmeli ama imam daha fazla bilmeli ki sorulara yanıt verebilsin. Kuran okuma kaideleri tashihi huruf gibi ilimler olmazsa olmaz. İslam Tarihi ile tarih öğrenip sohbet ederiz karşılıklı müzakere için fayda sağlar Daha çok faydası var.” (K31)

“Evet oluyor hem alan derslerinde hem de ortak derslerde örneğin eğitim

psikolojisi rehberlik gibi bu dersler mesleğimde faydası oldu tefsir ve hadis gibi dersleri de kuran hakkındaki bilginin fazlalaşması noktasında faydası oldu.” (K92)

Katılımcıların, yüksek din öğreniminin en önemli kazanımını, alan bilgisi gelişimi olarak dile getirmeleri daha önce ifade ettikleri (Tablo 2.) mesleki gelişim hedefine belli oranda ulaştıklarını göstermektedir. Zira mesleki gelişim hedefleyenler %47,2 iken, hedeflerine ulaştıklarını belirtenlerin oranı %33.7’ de kalmıştır.

b) Mesleki Uygulamalara Katkıları

Bazı katılımcılar (%29,5) aldıkları yüksek din öğreniminin mesleki bilgilerinin yanı sıra mesleki becerilerinin gelişimine de katkısı olduğunu şöyle dile getirmişlerdir:

“Özellikle tefsir ve hadis dersleri cemaatime karşı daha güzel bir hitap, daha verimli bir bilgi birikimi veriyor bunu fark ediyorum. Kur’an dersinden de gördüğümüz tâlim dersleri icrâmı daha düzgün hale getiriyor.” (K35)

“Özellikle farklı tefsir hadis kaynaklarına ulaştım. Daha güzel vaaz hazırlayıp sunmaya başladım. Bunun müspet tepkisini de cemaatten alıyorum.” (K46)

“Musiki dersinin birçok faydasını gördüm, kendime yeni ilahi ve makam repertuarı kazandırdım. Bunları da görevimde ifâ etmeye çalışıyorum.” (K6)

Katılımcıların yaklaşık üçte biri aldıkları eğitimin sadece alan bilgisi gelişiminde değil, bununla birlikte mesleki becerilerinin gelişiminde de etkili olduğunu dile getirmişlerdir. Fakültede elde ettikleri mesleki becerileri görevlerinde hemen uygulamaya başladıklarını belirtmişlerdir.

c) Farklı Bakış Açısı Kazanmaya Katkıları

Bazı katılımcılar (%11,6) yüksek din öğreniminin, kendilerine olaylara ve dini konulara farklı bakış açısı kazandırdığını şöyle örneklendirmişlerdir:

“Bir kere ufukum açıldı artık olaylara tek pencereden bakmıyorum çevrem geniş olduğu için görev konusunda da zorluk yaşamıyorum bilgim tazelendi hatta çoğaldı.” (K21)

“Önceleri din diye bildiğimiz şey çok farklıydı. Yani halk nezdinde Kur’an-ı Kerim uygulama-yaşama kitabı değil de mezarlıkta ölüye camide mevlitlerde sadece okunan kutsal metin algısı var. Bunun doğru olmadığını ilahiyat lisans döneminde anlıyor bu da çok önemli bir katkı. Misalen emekliliği çoktan gelip geçmiş bir imam, bir dua esnasında “Sen olmasaydın alemleri yaratmazdım ayetine muhatap kıldığın...” diye bir söz söyledi bunun eğitimsizlikten kaynaklı olduğunu hemen anlıyorsunuz. Yani bahsi geçen sözü biz hadis mi değil mi diye araştırırken adam direk ayet diyor çünkü bilmiyor.” (K51)

“Bakış açım gelişti daha bilimsel bakıyorum, öğreneceğim bilgileri sadece

tek kaynaktan öğrenmiyorum daha araştırmacı oldum özellik eğitim derslerin fayda oldu vaaz hazırlarken ve bu vaazı anlatırken daha düzenli cemaatin anlayacağı seviyeyi daha iyi analiz ediyorum.” (K82)

Dile getirilen görüşler, aldıkları eğitimin, dinin temel kaynaklarına ulaşma ve değerlendirmede ufuk açıcı etkisi olduğu, olaylara farklı açılardan bakabilme konusunda bir bilinç oluşturduğu anlaşılmaktadır.

d) Pedagojik Formasyona Katkıları

Alınan yüksek din öğreniminin, din görevlilerine katkıları konusunda dile getirilen bir görüş de (%5,3), öğretmenlik meslek bilgisi derslerinin din eğitimi ve din hizmetlerinin yerine getirilmesinde sağladığı kolaylıktır. Bu katkıyı bazı katılımcılar şöyle ifade etmişlerdir:

“Okuduğum bölüm ve yaptığım iş aynı alanda olduğu için elbette işe yarıyor örneğin formasyon derslerinde öğrenilen teknikleri sınıfta sığağı sığağına uygulamak veya o hafta derste işlenen konu ile ilgili öğrenciden gelen soruyu cevaplama gibi. (K63)

“Kesinlikle formasyon dersleri konusunda katkıları var, istisnasız bütün imamlar ve Kur’an kursu görevlilerin bu dersi almasını tavsiye ederim.” (K30)

Katılımcı ifadeleri, sadece öğretmenlerin değil, bütün din görevlilerinin öğretmenlik meslek bilgisine sahip olması gerektiği konusunda bir farkındalık oluşturduğunu göstermektedir. Ayrıca eğitim derslerinde edindikleri bilgi ve becerileri derslerinde uygulama imkanı bulduklarını da dile getirmişlerdir.

e) Meslekte Yükselme Sınavlarında Başarıya Katkıları

Katılımcılardan bazıları (%4,2) yüksek din öğretileri esnasında elde ettikleri bilgilerin DİB tarafından yapılan görevde yükselme sınavlarına katkısı şöyle dile getirmiştir:

“Tabi ki oldu, mesela alanımızda girmiş olduğumuz sınavlara çok etkisi olmuştur.” (K19)

“Diyayette büyük faydası oluyor. Özellikle görevde yükselme konusunda çok büyük faydası olmaktadır.” (K88)

Katılımcı görüşleri, aldıkları eğitimin mesleki bilgi ve beceri gelişimine dayalı olarak daha fakülteyi bitirmeden buldukları kurumdaki pozisyonlarının iyileştirilmesine katkısının olduğunu göstermektedir.

f) Sosyal ve Kültürel Gelişime Katkıları

Katılımcılardan bazıları (%3,2) aldıkları yüksek din öğreniminin hem mesleki bilgilerinin gelişimine hem de buna bağlı olarak sosyalleşmelerine katkılarını şöyle örneklendirmişlerdir.

“Mesleki tecrübem ve yeterliliğim arttı. Toplumla olan ilişkilerim daha da arttı.” (K73)

“Oldu hem bilgi hem de sosyalleşme konusunda.” (K79)

Katılımcılar, aldıkları eğitim sonucu elde ettikleri mesleki yeterliklerin, kendilerinde bir özgüven oluşturduğunu ve bu durumun toplumsal ilişkilerine olumlu yansıdığını belirtmişlerdir.

g) Lisansüstü Eğitim ve Kariyer İsteğine Katkıları

Bazı katılımcılar ise (%2,1) yüksek din öğreniminin kendilerinde bir alanda uzmanlaşma ve akademik kariyer isteği oluşturduğunu belirtmişlerdir:

“Çok faydasının olduğunu düşünüyorum. Mesleğime devam edeceğim müddet boyunca akademiden yüksek verimlilikte yararlanmaya lisansüstü eğitim almayı da düşünüyorum.” (K25)

“Hangi ders olursa olsun alanın hocasına gittiğimizde hep yardımcı olduklarını gördük. Ben en çok İslam tarihini seviyorum ve bu alanda yüksek lisans yapmayı planlıyorum.” (K55)

Katılımcı ifadeleri, aldıkları lisans eğitiminin kendilerinde bazı alanlarda uzmanlaşma ve lisansüstü eğitim isteği oluşturduğunu göstermektedir. Ancak başlangıçta ilahiyat/İslami ilimler alanında eğitim alma isteklerini lisansüstü eğitim ve akademisyenlik olarak belirtenlerin oranı %9,5 iken lisans eğitimi devam ederken bu oran %2,1'e düşmüştür.

h) Katkısı Olmadı

DİB'e bağlı kurumlarda görev yaparken yüksek din öğrenimi alanların çoğunluğu (%89,5) aldıkları eğitimin çeşitli yönlerden kendilerine faydalarını dile getirmişlerdir. Ancak bazı katılımcılar (%10,5) aldıkları eğitimin kendilerine pek fazla katkı sağlamadığını şöyle ifade etmişlerdir:

“Pek bir faydası olmadı sadece mevcut bilgileri tekrarlamış olduk.” (K26)

“Ben kendi açımdan dört dörtlük bir faydasını gördüğümü söyleyemem. Mesleki eğitim açısından zaten yetersiz kalıyor ilahiyat. Amacının da bu mesleğe yönelik bir eğitim oluşu tartışılır.” (K50)

Bazı katılımcılar, alınan eğitimin bilinenin tekrarı olduğu için bir katkısının olmadığını dile getirmişlerdir. Bazıları ise ilahiyat eğitiminin mesleklerine yönelik bir eğitim olma konusunda yeterli olmadığı için katkısının sınırlı olduğunu ifade etmişlerdir.

2.3 DİB'e Bağlı Kurumlarda Görev Yapan Personelin Yüksek Din Öğrenimi Sürecinde Yaşadığı Sorunlara İlişkin Bulgular

Din görevlisi olan ilahiyat/İslami ilimler fakültesi öğrencilerinin yüksek din öğrenimi esnasında yaşadıkları sorunların neler olduğu ile ilgili açık uçlu soruya verdikleri cevapların analizi sonunda aşağıdaki kategoriler oluşturulmuştur.

Tablo 4. Araştırma Katılımcılarının Yüksek Din Öğrenimi Sürecinde Yaşanan Sorunlar Konusundaki Görüşleri

Yaşanan Sorunlar	f	%
Fakülteye devam konusunda yaşanan sorunlar.	66	69,5
İş ve öğrenimi birlikte yürütme konusunda yaşanan ekonomik sorunlar.	50	52,6
Öğrenim faaliyetleri konusunda yaşanan sorunlar.	45	47,4
Görev yapılan kurumlarından izin alma konusunda yaşanan sorunlar.	35	36,8
Fakülteadaki hocalarla ilişkiler konusunda yaşanan sorunlar.	35	36,8
İş ve öğrenimi birlikte götürme konusunda yaşanan ailevi sorunlar.	26	27,4
Sınıf arkadaşları ile yaşanan sorunlar	7	7,4

Tablo 4'e göre, din görevlilerinin yüksek din öğrenimi sırasında karşılaştıkları sorunların yedi başlık altında toplandığı görülmektedir. Dile getirilen sorunların başında fakülteye devamsızlık konusu bulunmaktadır. Ayrıca görev ile okulu birlikte götürmenin oluşturduğu ekonomik sıkıntılar ve öğretim süreçlerindeki sorunlar yer almaktadır, Dile getiren sorunların frekans ve yüzdelerinin, katılımcı sayısı olan 95'ten fazla olma sebebi katılımcıların birden fazla konuyu dile getirmelerinden kaynaklanmaktadır. Tabloda ifade edilen sorunlar ve konuyla ilgili katılımcı ifadeleri aşağıda yer almaktadır.

2.3.1 Fakülteye Devam Konusunda Yaşanan Sorunlara İlişkin Bulgular

Katılımcıların hem çalışıp hem eğitime devam etme sürecinde en çok dile getirdikleri iki işi birlikte yapmadan kaynaklanan fakülteye devam sorununu şöyle dile getirmiştir:

“Devam zorunluluğu olan dersler dolayısı ile zaman zaman arafta kalıyorum görevi aksatmak istemeyip dersten de kalmak istemiyorum.” (K35)

“Derslere her gün devam konusunda köyden gelip gitmek zor oluyor. Her zaman gelme imkânı olmuyor.” (K36)

“Cuma günü cuma namazının hemen peşine ders yapılması, mecburen gidememe.” (K51)

Yüz yüze yapılan örgün eğitimde derslere devam zorunluluğu bulunmaktadır. Katılımcı ifadelerinden, görevleri gereği derslere yeterince devam etme

imkânı bulamadıkları ve bu durumun sınav başarılarına rağmen devamsızlıktan sınıfta kalma ile sonuçlandığı anlaşılmaktadır.

2.3.2 Ekonomik Sorunlara İlişkin Bulgular

Katılımcılar görev yaptıkları cami/Kur'an kursu ile fakülte arasında sürekli gidiş-geliş yapmaktadırlar. Bu durum ekonomik bir külfet oluşturmaktadır. Bu sebeple yol ve konaklama masraflarından dolayı ekonomik zorluklar yaşadıklarını şöyle ifade etmektedirler:

“Okula kendi aracım ile geliyorum ilk sene görev yaptığım köye öğle namazına gelip tekrar okula giderek derslerden geri kalmamaya gayret ettim görev yerim okula 30km mesafede akaryakıtın pahalı olması baya yordu bu sene okula öğleden önce gelerek bir kere gelip gitmişim daha iyi olmuştu.” (K41)

“Büyük bir maliyet oluşmasa da sınav dönemlerinde 10 gün civarı konaklama olduğu için 5000 TL bir maliyet oluşuyor.” (K52)

Her ne kadar yaptıkları görevlerden dolayı maaş alsalar da katılımcıların yarısından fazlası (%54,7) evlidir ve bazılarının görev yeri ile fakülte arasındaki mesafesi uzundur. Yol ve konaklama giderlerinin kendilerine ek külfet getirdiği ve ekonomik sorunlara yol açtığı görülmektedir.

2.3.3 Öğretim Faaliyetleri Konusunda Yaşanan Sorunlara İlişkin Bulgular

Öğretim süreci ile ilgili bazı sorunlar şöyle dile getirilmektedir:

“Yaşımızın ilerlemiş olması nedeniyle adaptasyonu bazen sorun yaşıyorum” (K2)

“Dersleri yüz yüze takip edemediğimden dolayı, ne kadar arkadaşlarımla not çalışması da yapsak başarı oranım yüzde yirmi.” (K52)

Katılımcı din görevlilerinin yaş ortalaması diğer öğrencilerden daha yüksek olduğu için (Tablo 1.) ve özellikle de pandemi ve deprem gibi dönemlerde uzaktan eğitim olmasından dolayı öğrenme sürecine adaptasyon sürecinde zorluklar yaşadıkları görülmektedir.

2.3.4 İzin Alma Konusunda Yaşanan Sorunlara İlişkin Bulgular

Bu durumun Kurumdan izin alma konusunda yaşanan sorunlar şöyle dile getirilmektedir:

“İlk zamanlar müftü bey okumama müsaade etmeyip, iki işten birisiyle devam etmemi söyledi. Ya imamlık yahut okul dedi.” (K3)

“Maalesef izin hususunda müftülük taviz vermiyor, öncelik görev olduğu için eğitim için geri kalan namazdan arta kalan kullanıyorum.” (K26)

Din görevlisi olan öğrenciler bir yandan 657 sayılı devlet memurları kanu-

nuna bağlı olarak görev yapmakta ve sadece senelik izinleri bulunmaktadır. Diğer yandan devam zorunluluğu olan bir örgün yükseköğretim kurumunda öğrenciliğe devam etmektedirler. Bu durumda izin işlemleri konusunda zorlandıkları, iş veya okulu tercih konusunda sorunlar yaşadıkları anlaşılmaktadır.

2.3.5 Fakülteadaki Hocalarla İlişkiler Konusunda Yaşanan Sorunlara İlişkin Bulgular

Din görevlisi olan katılımcılar bir işte çalıştıkları için derslere devam konusunda fakülteadaki bazı hocalarla yaşanan sorunları şöyle örneklendirmektedirler:

“Bazı hocalar sınıftaki tüm öğrencileri 18-20 yaş grubu fakülte dışında hiçbir sorumluluğu olmayan öğrenciler olarak düşündüğü için zaman zaman sorun yaşıyorum.” (K85)

“Birçok hocamızın bizim gibi bu yollardan geçtiğini dile getirmelerine rağmen yaşadığımız sıkıntılarda destek olmadıklarına şahit oldum. Genelde devamsızlıkla ilgili sorun yaşıyorum.” (K25)

“Onlara göre okul öncelikli olması lazım. Ama buradan da eklemek yiyoruz. Sadece geçen yıl iki hocam bu işi bırakıp okula odaklanmamı söyledi. Hayat onlara göre güzel ancak bu imkan bir daha bana gelmeyebilir bunun farkında değilim.” (K45)

Katılımcı ifadeleri incelendiğinde, hocalardan en önemli beklentilerinin; empati yapmaları hem çalışıp hem okumadan kaynaklı zorunlu özel durumlarına anlayışla yaklaşmaları ve kendilerine öğretim faaliyetleri ve devamsızlık konularında müsamahakâr davranmaları olduğu görülmektedir.

2.3.6 Yaşanan Ailevi Sorunlara İlişkin Bulgular

Din görevlisi olan katılımcıların yarısından fazlasının evli olması (Tablo 1.) onlara ailevi bazı sorumluluklar yüklemektedir. Görev, aile ve fakülte üçgeninde yaşanan ailevi sorunlar şöyle ifade edilmektedir:

“Eşimden büyük destek gördüm. Akrabalarım ve büyüklerimin yanlarına gidip gelmede (silayı rahim) sorunlar oldu çünkü izin kullanmadım.” (K5)

“Ailede sorunlar oluyor okuyunca ne olacaksın gibi sözler.” (K16)

“Bu noktada herhalde en büyük desteği eşim ve babam vermiştir. Allah razı olsun. Annem ve çevre o kadar karşı çıktı ki hala benim bırakmam konusunda baskı yapmaya devam ediyor. Ama anlayacağı günleri özellikle bekliyorum. Ama çocuklarım da arada anne keşke küçükken okusaymışsın çok yoruluyorsun dediklerine şahit oluyorum. En çok acaba onların hakkına giriyor muyum diye düşünüyorum.” (K26)

Katılımcı ifadeleri, hem okuyup hem çalışma konusunda ailelerinin ken-

dilerine bir yandan destek olurken diğer yandan sitem ettiklerini göstermektedir. Ayrıca katılımcılar iki işi bir arada yaparken aile sorumluluklarını aksattıkları düşüncesiyle kendilerini de sorgulamaktadırlar.

2.3.7 Sınıf Arkadaşları ile İlişkiler Konusunda Yaşanan Sorunlara İlişkin Bulgular

Din görevlisi olarak çalışan katılımcılar belli bir süre görev yaptıktan sonra yüksek din öğrenimini tamamlamak için fakültele kayıt yaptırmışlardır. Bu süreçte kendilerinden yaş olarak küçük olan ve yüksek öğrenimi sadece istihdam odaklı düşünen bazı fakülte arkadaşlarıyla yaşanan sorunlar şöyle dile getirilmektedir:

“Okula ilk geldiğimizde şunu söylediler hocam sen görevini almışsın niye okuyorsun. Burayı kazanacak gençlerin hakkını yiyorsunuz diyorlardı. Ama zaman geçip de derslerde gayretimizi görünce bizden örnek aldılar. Dediler ki hocam siz şu yaşta çalışıyorsanız biz daha çok çalışmamız lazım iyi ki aramıza gelmişsiniz bizi motive ediyorsunuz dediler. Bizde her zaman bu arkadaşlar motive etmek için gayret sarf ediyoruz.” (K82)

“Gereksiz yere fakülteye geldiğimi düşünüyorlar atanmış olsalar asla lisans okumayacaklarını dile getiriyorlar.” (K85)

Katılımcı ifadelerinden, fakülte arkadaşları başlangıçta olumsuz tepkiler verse de öğrenim sürecinde kendi okuma azimlerinin onlarda ders çalışma konusunda motivasyon oluşturduğu anlaşılmaktadır.

2.4 DİB'e Bağlı Kurumlarda Görev Yapan Personelin Yüksek Din Öğrenimi Sürecinde Yaşanan Sorunların Çözüm Önerilerine İlişkin Bulgular

Din görevlisi olan ilahiyat/İslami ilimler fakültesi öğrencilerinin, yüksek din öğrenimi esnasında yaşanan sorunlara yönelik çözüm önerilerinin neler olduğu ile ilgili açık uçlu soruya verdikleri cevapların analizi sonunda aşağıdaki kategoriler oluşturulmuştur.

Tablo 5. Araştırma Katılımcılarının Yüksek Din Öğrenimi Sürecinde Yaşanan Sorunlara Yönelik Çözüm Önerileri Konusundaki Görüşleri

Çözüm Önerileri	f	%
Müftülüklere yönelik çözüm önerileri	16	16,8
Kurumlar arası iş birliği konusunda çözüm önerileri	13	13,7
İlahiyat/İslami İlimler fakülte yönetimlerine yönelik çözüm önerileri	12	12,6
İlahiyat/İslami İlimler fakültesi hocalarına yönelik çözüm önerileri	10	10,5
Öneri yok	44	46,3

Toplam

95

100,0

Araştırma katılımcılarının yüksek din öğrenimi sürecinde yaşanan sorunlara yönelik çözüm önerilerinin içerik analizi yapıldığında, önerilerinin dört kategoride toplandığı Tablo 5'te görülmektedir. Katılımcıların yarıya yakını (%46,3) çözüm önerisinde bulunmamıştır. Katılımcıların çözüm önerilerinde ilk sırada bağlı oldukları il/ilçe müftülükleri yer almaktadır. Daha sonra kurumlar arası (Diyanet/ilahiyat) iş birliği çözümü önerilmektedir. Tablo 5'te yer alan bu çözüm önerileri ve önerilerle ilgili bazı katılımcı ifadeleri aşağıda verilmiştir.

2.4.1 Müftülüklere Yönelik Çözüm Önerileri

Katılımcıların yüksek din öğrenimi sürecinde yaşanan sorunlarla ilgili en çok (%16,8) çözüm önerisi ürettikleri kurum müftülüklerdir. Bu konudaki öneriler şöyle örneklendirilebilir:

“Okuyan görevlilere kurum olarak biraz esnek çalışma yöntemi sağlansa iyi olur diye düşünüyorum. Çünkü görevimizde daha iyi ve bilinçli hizmet vermemiz için kendimizi geliştirmemiz ve yenilememiz gerekiyor.” (K37)

“Köy yerine il merkezinde görevli olmak hem ekonomik açıdan hem de görevimi daha iyi ifa etmek açısından çok daha iyi olurdu.” (K77)

Katılımcı ifadeleri incelendiğinde, bağlı oldukları müftülüklerden fakültelerine yakın yerlerde görevlendirme ve esnek çalışma imkânı istedikleri görülmektedir.

2.4.2 Kurumlar Arası İş Birliği Konusunda Çözüm Önerileri

Yaşanan sorunlar hem görev yapılan kurum hem de öğrenim görülen kurumla ilgili olduğu için bazı katılımcılar çözüm önerisi olarak kurumlar arası iş birliğini önermişlerdir. Bu konudaki bazı katılımcı görüşleri şöyledir:

“Diyanet ile İlahiyatın bu konuda acilen bir karar alması ve bünyesindeki görevli öğrencilerin sorunlarını çözmesini talep ediyorum.” (K52)

“Fakülte yönetimleri ile müftülükler bu noktada bir orta yol bulup iş birliğine gitmelidir. Ön açıcı bir yaklaşım sergilemelidir.” (K50)

Katılımcılar, hem okuyup hem çalışma deneyimlerinde mensubu oldukları iki kurum olan müftülüklerin ve ilahiyat fakültelerinin yaşanan sorunlarının çözümünde inisiyatif alarak çözüm üretmeleri gerektiğini dile getirmektedirler.

2.4.3 İlahiyat/İslami İlimler Fakülte Yönetimlerine Yönelik Çözüm Önerileri

Din görevlilerinin yüksek din öğrenimi esnasındaki en önemli sorunları görevlerinden dolayı devamsızlık ve bunun sonucu olarak başarısızlıktır. Bunun çözümü için önce kendi kurumlarından sonra ilahiyat/İslami ilimler fakülte yönetimlerinden bazı beklentileri vardır. Öğretim süreçlerindeki sorunlarla ilgili fakülte yönetimlerinden talepler şöyle dile getirilmektedir:

“Din görevlileri en azından devamsızlıktan bırakılmamalı, sınava çalışıp kalıyorsa dersten bırakılmamalı. Hatta onlara ödev verilmeli. Sınava gelmede zorlanan nice arkadaşlarım var.” (K45)

“Böyle bir durumumuz olduğunu dile getirdiğimiz de bizler için de bir ayrıcalık olsun yani hafta sonu değerlendirilebilir ya da bizler için ayrı bir sınıf olmalı ve saatlerimize göre derslerimiz yapılmalı.” (K55)

2.4.4 İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Hocalarına Yönelik Çözüm Önerileri

Din görevlisi katılımcılar kurumsal çözüm önerilerinin yanı sıra fakülte hocalarından da kendi çalışma ve görev yapma durumunu göz önüne alarak müsamahalı davranmalarını beklemektedirler. Çünkü kendi sorunlarının bir zorunluluktan kaynaklandığını şöyle ifade etmektedirler:

“Müsamahalı olunmalı diye düşünüyorum bize yapılan toleransı hocalarımız torpil gibi değerlendiriyorlar halbuki öyle değil. Bizlerin sorumluluğu sadece öğrenci olmak değil, işimiz ailemiz ve çocuklarımızın sorumlulukları da üstümüzde.” (K25)

“Fakülte hocaları biraz daha çalışana öncelik verebilirler.” (K14)

TARTIŞMA VE SONUÇ

Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı kurumlarda çalışırken yüksek din öğrenimine devam eden personelin deneyimlerini çeşitli yönleriyle ortaya koymayı amaçlayan araştırma sonucunda din görevlilerinin; mesleki gelişim, görevde yükselme, akademik kariyer, diploma sahibi olma ve öğretmen olmak gibi sebeplerle ilahiyat/İslami ilimler fakültesinde eğitim almayı amaçladıkları görülmektedir. Bu amaçların tamamı yaptıkları din eğitimi ve din hizmeti görevini en iyi şekilde uygulamaya katkı sağlayacak amaçlardır. Zira aldıkları eğitim icra ettikleri görevle ilgili bir yüksek din öğrenimidir. Katılımcılar ortaöğretim veya ilahiyat ön lisans mezunu oldukları için lisans eğitimlerini tamamlamadan kendi kurumlarında dikey yükselme imkanlarından yoksundurlar. DİB teşkilat kanununa göre, erkek ve kadın katılımcıların müftü/müftü yardımcılığı, vaizlik gibi görevlere geçebilmeleri ancak bir yüksek din öğretimi kurumundan mezun olma şartına bağlıdır. Dolayısıyla bir yüksek öğretim kurumundan mezun olmaları hem şu an ifa ettikleri görevlerdeki

mesleki bilgi ve becerilerinin gelişimine katkı sağlayacak hem de görevde yükselme konusunda bir motivasyon kaynağı olacaktır. Hatta aldıkları eğitimin bazı din görevlilerinde lisansüstü eğitim olarak akademiye geçme isteği bile oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Katılımcı din görevlileri devam ettikleri yüksek din öğretimi kurumu olan ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinin; alan bilgisi, mesleki uygulamalar, farklı bakış açısı kazanma, pedagojik formasyon, meslekte yükselme sınavları, sosyal ve kültürel gelişim, lisansüstü eğitim ve kariyer isteği gibi konularda kendilerine katkılarının olduğu belirtmişlerdir. Katılımcıların yükseköğrenim bitirme amaçları (Bk. Tablo 2.) ile devam ettikleri yükseköğrenimin kendilerine katkıları (Bk. Tablo 3.) birlikte değerlendirildiğinde; Başta mesleki gelişim hedefleri olmak üzere hedeflerinin çoğuna ulaştıkları görülmektedir. Ancak katılımcıların mesleki gelişimden sonra ikinci sırada (%23,2) hedefledikleri görevde yükselme konusunda ilerleme sağlayamadıkları görülmektedir. Bu hedeflerine ancak fakülteden mezun olmaları durumunda ulaşabilecekleri için bu durum normal karşılanabilir. Zira DİB teşkilatında şu anda yerine getirdikleri görevin, bir üst kademesi olan müftü ve vaizlik gibi görevler bir yüksek din öğretiminden mezun olmaya bağlıdır. Katılımcıların hedefleri arasında yer almamasına rağmen (Bk. Tablo 2.) devam ettikleri fakültelerin en kayda değer öğrenme çıktıları; din görevlilerinin farklı bakış açısı kazanmaları ve sosyal ve kültürel gelişimleridir. Din görevlilerinin %11,6'sı daha fakülteyi bitirmeden olaylara ve dini konulara bakış açılarının değiştiğini/geliştiğini dile getirmişlerdir. Ayrıca aldıkları eğitimin kendilerinde oluşturduğu özgüven ile sosyal ve kültürel gelişimlerinin farkına vardıkları belirtilmiştir. Bu verilerden hareketle; din görevlisi olan katılımcıların henüz fakülteyi bitirmeden DİB tarafından belirlenen ve şu andaki görev tanımlarına uygun yeterliklerinde¹⁸ üst düzeye doğru ilerledikleri, mezuniyet sonrası atanabilecekleri görevler için de yeterliklerinin oluşmaya başladığı sonucuna ulaşılabilir. Katılımcılardan %10,5'i görev alanları ile ilgili bir yükseköğretim kurumunun kendilerine katkısının olmadığını dile getirmiştir. Bunun sebebinin ne olabileceği sorusuna cevap bulmak için bu konudaki katılımcı görüşleri incelenmiştir. Katılımcılardan bazıları uzun yıllar din görevlisi olarak çalıştıkları için ilahiyat eğitimini bilinenin tekrarı olarak nitelendirmişlerdir. Bazıları ise ilahiyat eğitiminin din görevlisi yetiştirmeye yönelik bir müfredatının olmadığını dolayısıyla mesleki gelişimlerine katkısının sınırlı kaldığını dile getirmişlerdir. İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinin müfredat programları ve bölümleşme sorunu tartışılmalı bir konudur. Hatta yüksek din öğretiminin sorunları denildiğinde ilk akla gelen sorunların başında

¹⁸ DİB, "Diyabet İşleri Başkanlığı", *Hukuk Müşavirliği* (Erişim 19 Ağustos 2024).

gelmektedir.¹⁹ Ancak unutulmamalıdır ki bu fakülteler sadece DİB'e eleman yetiştiren kurumlar değildir. Kaldı ki özellikle son dönemlerde hizmet alanı ve çeşitliliğini artıran DİB teşkilatındaki farklı görevler için farklı yeterlikler istenmektedir. Bundan dolayı özellikle müftü ve vaizlik gibi görevler için DİB tarafından açılan merkezlerde uzun süreli hizmet öncesi kurslar düzenlenmektedir. Hatta iki yıl önce (24.03.2022) sadece müftü ve vaizleri değil, DİB'te görev alacak bütün personelin yeterliklerini hizmet öncesinde geliştirmek amacıyla Diyanet Akademisi Başkanlığı²⁰ kurulmuştur.

Katılımcılar ortaöğretim ve ilahiyat ön lisans mezunu oldukları için, öğretmenlik meslek bilgisi dersleri almadan göreve başlamışlardır. Bazı katılımcılar aldıkları lisans eğitiminin pedagojik formasyon bilgilerinin gelişimine katkısını dile getirmişler ve bütün din görevlilerin bu dersleri alması gerektiği konusunda önerilerde bulunmuşlardır. Bu konuda din görevlilerinde farkındalık oluşması, yüksek din öğrenimlerinin en önemli katkılarından birisi olarak değerlendirilebilir. Zira DİB'in hizmet alanlarını geliştirmesiyle birlikte özellikle dini danışmanlık ve 4-6 yaş Kur'an kursu öğreticiliği görevleri; rehberlik, yetişkin eğitimi, eğitim psikolojisi, materyal geliştirme ve kullanımı, öğretim yöntemleri, sınıf yönetimi, ölçme ve değerlendirme gibi konularda bazı yeterlikleri gerektirmektedir. Yapılan araştırmalar bu konuda bazı sorunlar olduğunu ortaya koymaktadır.²¹

Din görevlisi olarak çalışırken yüksek din öğretimi kurumlarına öğrenci olarak devam eden katılımcıların yaşadıkları sorunlar analiz edildiğinde; fakülteye devamsızlık, iş ve öğrenimi birlikte yürütme konusunda yaşanan ekonomik sorunlar, öğretim faaliyetleri konusunda yaşanan sorunlar, müftülükten izin alma sorunu, fakültedeki hocalarla ilişkiler konusunda yaşanan sorunlar, iş ve öğrenimi birlikte götürme konusunda yaşanan ailevi sorunlar ve sınıf arkadaşları ile yaşanan sorunlardan söz edildiği görülmektedir. Katılımcılar hem çalışıp hem okudukları için en önemli sorunlarının, müftülükten izin alamama ve fakülteye devamsızlık sorunu olduğu anlaşılmaktadır. Müezzin, imam hatip ve Kur'an kursu öğreticisi olarak görev yapan katılımcıları, çalışma periyotları yönüyle diğer memurlardan ayrılan

¹⁹ Ahmet Ali Çanakçı - Mehmet Bayyığıt, "Yüksek Din Öğretimi Kurumlarında Bölümleşme Sorunu", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26 (Nisan 2021), 369-400; Muhammet Fatih Genç, "Avrupa ve Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (Haziran 2013), 27-45; Saadettin Özdemir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Programı ile İlgili Görüşleri: Sdü İlahiyat Örneği", *Dergiabant* 7/13 (Mayıs 2019), 1-33.

²⁰ DİB, "Diyanet İşleri Başkanlığı", *Diyanet Akademisi Başkanlığı* (Erişim 20 Ağustos 2024).

²¹ Ömer Faruk Söylev, "Din Görevlilerinin Dini Danışma ve Rehberlik İlişkileri Üzerine Bir Araştırma", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 2/2 (2016), 205-246; Muzaffer Üzümcü - Nuran Çınar, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitsel Yeterlikleri ve Görev Yaptıkları Kurslarla İlgili Görüşleri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 7-51; Suzan Yıldırım, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretici Kitaplarının Gelişim Psikolojisi Açısından Değerlendirilmesi", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 36 (2022), 95-107.

özellik, sabit bir mesailerinin olmamasıdır. İmam hatip olarak görev yapanlar namaz vakitleri dışındaki zamanlarda, Kur'an kursu öğreticileri ise MEB'deki öğretmenlerde olduğu gibi dersleri bittikten sonraki kalan zamanlarında fakülte'deki derslere katılma imkânı bulabilmektedir. Bazı din görevlileri ise Kredi ve Yurtlar Kurumu (KYK) yurtlarında akşam görevlendirilme yoluyla derslere devam için kendilerine zaman oluşturmaya çalışmaktadırlar. DİB'in, esnek çalışma imkânı oluşturan ihtiyaç odaklı Kur'an kursu uygulamasında görev almak da derslere devam konusunda kolaylaştırıcı bir fırsat olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca bazı din görevlileri, öğrenim harcı külfeti olmayan birinci öğretim programlarına yerleşecek puan almalarına rağmen devamsızlık sorununu aşmak için ikinci öğretimi tercih etmektedirler. Ancak bütün bu fırsatlar bütün katılımcılar tarafından elde edilemediği için yine de devamsızlık sorunu aşılamamaktadır.

Mesleki gelişimlerini sağlamak ve yerine getirdikleri görevlerde yükselmek için din görevlilerinin yükseköğretim mezunu olmaya çalışmaları DİB teşkilatındaki görevlilerin niteliklerinin geliştirilmesine katkı sağlamaktadır. Katılımcıların ilahiyat/İslami ilimler fakültesi eğitimine devam etmeleri, DİB'in her yıl emek ve finansman gerektiren hizmet içi eğitim uygulamasını personelin kendi imkanlarıyla ve gönüllü olarak yerine getirmeleri anlamına gelmektedir (Bk. Tablo 3.). Ancak din görevlilerinin amiri durumunda olan il ve ilçe müftüleri de bu konuda mevzuat kısılacı altındadırlar. Zira bazı bakanlıklar öğrenim sebebiyle tayine, öğrenim süresiyle sınırlı olmak üzere imkân verirken DİB mevzuatında yüksek öğretime devam eden personele tayin konusunda haklar tanıyan düzenlemeler bulunmamaktadır. Bu tür düzenlemelerin yapılması hem amir konumunda olanların elini güçlendirecek hem de din görevlilerine fakülteye devam konusunda kolaylık sağlayacaktır. Zira eğitim gördükleri bölgeye yakın yerde görev yapamayan din görevlileri yol ve konaklama masrafı gibi ekonomik zorluklarla karşılaştıklarını (Bk. Tablo 3.) belirtmektedirler.

Katılımcı din görevlileri hem çalışma hem de eğitime devam etme mecburiyetinden dolayı öğretim faaliyetleri sürecinde de bazı zorluklar yaşamaktadırlar. Yaşları diğer öğrencilere göre büyük olduğu için okula adaptasyon sorunu yaşadıklarını dile getirmişlerdir. Ayrıca okula kayıt zamanlarının pandemi dönemine denk gelmesinden dolayı yüz yüze eğitimde bile adaptasyon sorunu yaşanırken uzaktan eğitim bu işi iyice zorlaştırmıştır. Görevlerindeki yoğunluktan dolayı dersleri tekrar edememeleri ve yarıdan fazlasının evli ve bazılarının çocuklarının olmasından dolayı ders çalışma ortamlarının uygun olmaması yine öğretim faaliyetlerini sekteye uğratan etkenler arasında sayılmaktadır. Görev yaptıkları yerler fakülteye uzak olanların yolda

geçirdikleri süre, derse yetişme stresi ve her gün görevle okul arasında birden fazla gidip gelmenin verdiği yorgunluk da derslere motivasyonlarını olumsuz etkilediği belirtilmektedir. Katılımcıların yukarıda sayılan sebeplerle öğretim faaliyetlerinde yaşadıkları sorunlar akademik başarılarını düşürebilir hatta okul terki ile sonuçlanabilir. Yapılan araştırmalarda yükseköğretim öğrencilerinin okul terki sebepleri arasında akademik uyum sorunu ve başarısızlık yer almaktadır.²² Bununla birlikte katılımcıların vazife ile eğitimi birlikte götürme konusundaki avantajlı yönleri aldıkları eğitimle çalıştıkları alanın aynı olmasıdır. Zira başka bir araştırmada, çalışmak zorunda olan üniversite öğrencilerinin çoğunluğu çalışma alanlarının aldıkları eğitimle ilgisiz olduğunu belirtmiştir.²³ Çalışmak zorunda olan diğer fakülte öğrencileri öğretim alanları ile ilgisi olmayan düşük vasıflı işlerde çalışırken din görevlileri ilahiyat/İslami ilimler fakültesinde öğrendiklerini mesleki uygulamalarına yansıtma fırsatını elde etmektedirler.

Katılımcıların dile getirdikleri bir başka sorun fakülte hocalarla yaşanan sorunlardır. Öğrenciler öncelikle devam konusunda hocalarından müsamaha ve empatik yaklaşım beklediklerini dile getirmişlerdir. Öğrenciler fakülteye devam ve işyerinden izin konusunda kendilerini müftülük-fakülte kıskacında hissetmektedirler. Hem müftülükler hem de fakülte hocalar din görevlisi olan öğrencileri görev veya eğitimden birini seçme konusunda tercihe zorlamaktadır. Bu sorun kişisel inisiyatifle çözülecek bir sorun değildir. Çünkü devamsızlık sorunu bir defa mahsus bir durum değil dört yıllık bir süreci kapsamaktadır. Hem DİB teşkilatında hem de devam mecburiyeti olan örgün yükseköğretim kurumlarının mevzuatında, çalışan öğrencilerin devamsızlık sorununa çözüm olacak bir düzenleme bulunmamaktadır. Hocalar konusunda dile getirilen bir başka istek ise; diğer öğrencilere göre ileri yaşta olma, eğitim dışında vazife yapma ve aile sorumluluğu gibi sorunları göz önünde bulundurularak dersler, ödevler ve başarı konusunda müsamahakâr davranılması isteğidir. Bu istek eşitlik anlayışına uygun olmadığı gibi diğer öğrenciler tarafından kendilerine negatif ayrımcılık olarak değerlendirilebilecek bir durumdur. Ancak hocalarla ikili ilişkiler yoluyla dersler dışında akademik destek konusunda yardım istenebilir. Zira mülakatlarda bu konuda hocalardan destek istendiği veya istendiği halde hocaların sıcak bakmadığı veya zaman ayırmadığı ile ilgili bir görüş dile getirilmemiştir.

Katılımcıların dile getirdikleri sorunlardan birisi de ailevi sorunlardır.

²² Tuncer Bülbül, "Yükseköğretimde Okul Terki: Nedenler ve Çözümler", *Eğitim ve Bilim* 37/166 (2012), 228; Hüseyin Şimşek, "Üniversite Öğrencilerinin Okulu Bırakma Eğilimleri ve Nedenleri", *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 6/2 (2013), 263; Mustafa Fatih Ay, "İlahiyat Fakültelerinde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma", *Eskiye* 43 (2021), 279.

²³ Özmen, "Üniversite Öğrencilerinin Çalışma Deneyimleri", 400.

Katılımcı ifadeleri incelendiğinde ebeveyn, eş ve çocuklarından genellikle destek görüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak bazı katılımcılar (%27,4) bu konuda çeşitli sorunlar dile getirmişlerdir. Bunlar, eşleri ve çocuklarına yeterince zaman ayıramama, ebeveynleri ve diğer akrabalarıyla sosyal ilişkilerinin zayıflaması gibi sorunlardır. Bu sorunlar ders yoğunluğundan dolayı diğer öğrencilerin de karşılaşabileceği konular olarak değerlendirilebilir. Ancak bazı katılımcıların eşlerinin “okuyup da ne olacak” türünden şikayetleri hem iş hem okul hem de aile sorumluluğunu birlikte götürmeye çalışan katılımcılar açısından motivasyonu olumsuz etkileyecek bir durum olarak değerlendirilebilir. Ayrıca aileden şikâyet gelmese bile eşinin ve çocuklarının hakkını gasp ettiği düşüncesiyle, görevle birlikte eğitimi kendisine sorun haline getiren katılımcı ifadeleri de bulunmaktadır. Hatta bu durumu bir katılımcı “duygusal yorgunluk” olarak nitelendirmektedir. Üniversite öğrenimi yıllarında ailede yaşanan sorunların sadece ders başarısını değil, öğrencilerin ruhsal durumunu olumsuz etkilediğini ortaya koyan araştırma sonuçları bulunmaktadır.²⁴

Katılımcıların dile getirdikleri sorunlardan birisi de fakülte arkadaşları ile yaşanan sorunlardır. Din görevlileri fakülte arkadaşlarından çoğunlukla destek gördüklerini ifade etmişlerdir. Ancak bazı fakülte arkadaşlarının, din görevlisi olarak atamaları olduktan sonra yükseköğretime devam etmelerini gereksiz gördüklerini belirtmişlerdir. Hatta bazı arkadaşları fakülteye yerleşemeyen kişilerin haklarını gasp ettiklerini iddia etmişlerdir. Üniversite eğitiminin mesleki eğitim olduğu ve mezuniyet sonrası ilgili alanda görev alma isteği tabi bir durumdur. Ancak üniversite eğitimi tamamen istihdam odaklı düşünmek hele hele görev yaptıkları alanda yüksek öğretim imkanından yararlanmak için çaba sarf edenlere karşı olumsuz düşünce geliştirmek kabul edilebilir bir durum değildir. Fakülte arkadaşlarından alınan bu tür olumsuz tepkiler zaten zor şartlarda öğrenime devam eden katılımcılarda motivasyon bozukluğu oluşturabilir. Din görevlilerinden bazıları yüksek din öğretimi kurumlarına M.T.O.K hafızlık kontenjanından girdikleri için sınıf arkadaşlarının bu durumu fırsata çevirerek Kur’an-ı Kerim derslerinde onlardan yardım almaları, onların fakültede varlığını tehdit değil, fırsat olarak görmeleri beklenir. Zira yüksek din öğretimi öğrencileri bu derslerin öğretimi konusunda bazı sorunlar yaşadıklarını belirtmişlerdir.²⁵

²⁴ İmprachim Choulia, *Üniversite Öğrencilerinin Gençlik Döneminde Yaşadıkları Aile Sorunları ile Depresif Belirtiler Arasındaki İlişkide Mükemmeliyetçiliğin Aracı Rolünün İncelenmesi* (Haceteppe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 133.

²⁵ Yusuf Alemdar, “İlahiyat Fakültelerinde Kur’an Dersleri İle İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (15 Haziran 2008), 177-212; Mehmet Maşuk Acar - Muhammet Fatih Genç, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur’an Okuma ve Tecvid Dersine Karşı Tutumları (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık

Katılımcılara, yaşadıkları sorunlara ilişkin çözüm önerileri sorulmuştur. Katılımcıların yarıdan fazlası (%53,7) bir çözüm önerisi sunmuştur. Cevapların analizi sonucunda; müftülükler, kurumlar arası iş birliğine, İlahiyat/İslami İlimler fakülte yönetimlerine ve hocalarına yönelik çözüm önerileri geliştirdikleri tespit edilmiştir. İl/İlçe müftülüklerine yönelik çözüm önerileri, öğrenim gördükleri fakülteye yakın yerlerde görevlendirilmelerinin yapılması yönündedir. Kurumlar arası iş birliğine yönelik önerileri, görev yaptıkları kurum olan müftülükler ile eğitim gördükleri ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinin bir araya gelerek hem okuyup hem çalışan öğrencilerin sorunlarına yönelik düzenlemeler yapmalarıdır. Fakülte yönetimlerine yönelik çözüm önerileri sınıf geçmede derse devamlarının değil, sınav başarılarının esas alınması, çalışanlara yönelik hafta sonu ders telafisi imkanlarının oluşturulması yönündedir. Fakülte hocalarından beklentileri ise çalışan öğrencilerin durumunu göz önünde bulundurarak mesleki gelişimleri için fakülteye gelenlere müsamahakâr olmalarıdır. Çözüm önerileri incelendiğinde, talep edilen şeylerin yasal altyapısı olmayan, daha çok kişisel inisiyatifler olduğu görülmektedir. Bu inisiyatiflerin kullanılması diğer öğrenciler tarafından kendilerine karşı negatif ayrımcılık olarak algılanması mümkündür. Üstelik yüksek din öğretimi dört yıllık bir süreyi kapsadığı için çözümlerin kişisel müsamahalarla çözülmesi sürdürülebilir bir durum değildir. Bazı müftülük ve fakültelerin kolaylaştırıcı yaklaşımlarını bazılarının uygulamaması eşitsizlik olarak değerlendirilebilir.

DİB'e bağlı kurumlarda görev yaparken ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinde eğitimlerine devam eden din görevlilerinin deneyimleri değerlendirildiğinde, her ne kadar bazı konularda sorunlar yaşansa da katkılarının daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Din görevlilerinin yeterliklerini konu alan araştırmalar, onların bazı mesleki sorunlarının olduğunu ortaya koymuştur.²⁶ Aldıkları bu eğitim din görevlilerinin mesleki bilgi ve becerilerinin gelişimine katkı sağladığından dolayı bu konuda yaşanan sorunların çözümü, daha fazla din görevlisinin bu imkândan yararlanmasının önünü açacaktır.

Katılımcı görüşlerine dayalı olarak tespit edilen sorunların çözümüne yönelik şu öneriler getirilebilir.

1-Diyanet İşleri Başkanlığı, çalışırken kendi alanı ile ilgili bir yüksek din

2022), 605-630.

²⁶ Mehmet Korkmaz, "Yaygın Din Öğretiminde Yeterlik Ölçeği Geliştirme Süreci: Kur'an Kursu Öğreticileri Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Ölçeği Örneği", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/28 (Haziran 2010), 11-28; İbrahim Turan, "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri", *Din-Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (Haziran 2013), 47-73; Zeynep Yüksel, "Eğitim Durumu Bağlamında Din Görevlilerinin Güncel Dini Meselelere Bakışının İncelenmesi Çankırı Örneği", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/2 (Kasım 2022), 191-218.

öğretimi kurumuna devam eden görevlilerin tayin ve izin haklarının yasal düzenlemesi için çalışma başlatabilir.

2-Yükseköğretim kurumları pandemi ve depremde elde ettikleri uzaktan eğitim tecrübesini ve teknik altyapılarını kullanarak teorik derslerin bir kısmı için uzaktan eğitim seçeneğini hayata geçirebilir.

3-Bir kısmı hafız olan ve uzun süre din görevliliği yapmış olanlar yüksek din öğretimi kurumlarına kaydolduklarında; hazırlık sınıfındakine benzer şekilde Kur'an-ı Kerim ve Arapça derslerinden, girecekleri seviye belirleme sınavlarındaki başarılarına ve hafızlık belgelerine dayalı olarak muaf tutulmaları için mevzuat düzenlemeleri yapılabilir. Zira bazı üniversitelerde yabancı dil dersinden yapılan seviye tespit sınavlarındaki başarıya bağlı olarak bazı öğrenciler sonraki dönemlerde yabancı dil derslerinden muaf olabilmektedir.

KAYNAKÇA

- Acar, Mehmet Maşuk - Genç, Muhammet Fatih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Karşı Tutumları (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 605-630. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7444186>
- Alemdar, Yusuf. "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri İle İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (15 Haziran 2008), 177-212.
- Ay, Mustafa Fatih. "İlahiyat Fakültelerinde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma". *Eskiyeni* 43 (2021), 269-288. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.846289>
- Aydemir, İshak vd. "Çalışan Yükseköğretim Öğrencilerinin Karşılaştıkları Sorunlar". *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 5/3 (2022), 276-285. <https://doi.org/10.32329/uad.1060624>
- Aydın Günbatar, Sevgi. "Fenomenolojik Araştırma (Olgu Bilim) Yöntemi". *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*. ed. Haluk Özmen - Orhan Karamustafaoğlu. 293-316. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım, 2019.
- Bülbül, Tuncer. "Yükseköğretimde Okul Terki: Nedenler ve Çözümler". *Eğitim ve Bilim* 37/166 (2012), 219-235.
- Büyükoztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 32. Basım, 2022.
- Choulia, İmprachim. *Üniversite Öğrencilerinin Gençlik Döneminde Yaşadıkları Aile Sorunları ile Depresif Belirtiler Arasındaki İlişkide Mükemmeliyetçiliğin Ara-*

- cı Rolünün İncelenmesi*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırmacılar İçin 30 Temel Beceri*. çev. Hasan Özcan. Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2019.
- Çanakcı, Ahmet Ali - Bayyigit, Mehmet. “Yüksek Din Öğretimi Kurumlarında Bölümleşme Sorunu”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26 (Nisan 2021), 369-400.
- DİB. “Diyanet İşleri Başkanlığı”. *Strateji Geliştirme Başkanlığı*. Erişim 19 Ağustos 2024. <https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/sayfa/57/istatistikler>
- DİB. “Diyanet İşleri Başkanlığı”. *Hukuk Müşavirliği*. Erişim 19 Ağustos 2024. <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/Diyaret%20%C4%B0%C5%9Fleri%20Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Personel%20Yeterlikleri.pdf>
- DİB. “Diyanet İşleri Başkanlığı”. *Diyanet Akademisi Başkanlığı*. Erişim 20 Ağustos 2024. <https://diyanetakademi.diyaret.gov.tr/sayfa/53/tanitim>
- Doğan, Hüseyin - Akçalı, Gökçe. “Üniversite Öğrencilerinin Yaşadıkları Sosyo-Ekonomik Sorunlar Üzerine Bir İnceleme”. *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2021), 309-316. <https://doi.org/10.26701/uad.903559>
- Ersin, Pınar - Bayyurt, Yasemin. “Odak Grup Görüşmeleri”. *Nitel Araştırma: Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. baskı., 2017.
- Genç, Muhammet Fatih. “Avrupa ve Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (Haziran 2013), 27-45.
- Genç, Salih Zeki. “Sınıf Öğretmeni Yetiştirme Meselemiz”. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 86-99.
- Korkmaz, Mehmet. “Yaygın Din Öğretiminde Yeterlik Ölçeği Geliştirme Süreci: Kur’an Kursu Öğreticileri Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Ölçeği Örneği”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/28 (Haziran 2010), 11-28.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. ed. Selahattin Turan. çev. Fatma Koçak Canbaz - Muhammed Öz. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2018.
- ÖSYM. “Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi Başkanlığı”. *Sınav Hizmetleri Daire Başkanlığı*. Erişim 21 Ağustos 2024. https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2024/YKS/TERCIH/tkilavuz_02082024.pdf
- Özdemir, Petek Akman. “Akademik Güdülenme ile Üniversiteye Aidiyet Duygu-

- su Arasındaki İlişki". *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2023), 150-160. <https://doi.org/10.32329/uad.1156530>
- Özdemir, Saadettin. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Programı ile İlgili Görüşleri: Sdü İlahiyat Örneği". *Dergiabant* 7/13 (Mayıs 2019), 1-33. <https://doi.org/10.33931/abuifd.543386>
- Özmen, Kenan. "Üniversite Öğrencilerinin Çalışma Deneyimleri: Yarı Zamanlı Çalışma". *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2023), 394-404. <https://doi.org/10.32329/uad.1360388>
- Söylev, Ömer Faruk. "Din Görevlilerinin Dini Danışma ve Rehberlik İlişkileri Üzerine Bir Araştırma". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 2/2 (2016), 205-246.
- Şimşek, Hüseyin. "Üniversite Öğrencilerinin Okulu Bırakma Eğilimleri ve Nedenleri". *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 6/2 (2013), 242-271.
- Turan, İbrahim. "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (Haziran 2013), 47-73.
- Üzümcü, Muzaffer - Çınar, Nuran. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitsel Yeterlilikleri ve Görev Yaptıkları Kurslarla İlgili Görüşleri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 7-51. <https://doi.org/10.33718/tid.712965>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 9. Basım, 2013.
- Yıldırım, Suzan. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretici Kitaplarının Gelişim Psikolojisi Açısından Değerlendirilmesi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 36 (2022), 95-107. <https://doi.org/10.20875/makusobed.1143487>
- Yüksel, Zeynep. "Eğitim Durumu Bağlamında Din Görevlilerinin Güncel Dini Meslelere Bakışının İncelenmesi Çankırı Örneği". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/2 (Kasım 2022), 191-218. <https://doi.org/10.54558/jiss.1063049>

ERDEMLİ TOPLUMUN TEMEL DİNAMİKLERİ-1

BASIC DYNAMICS OF A VIRTUOUS SOCIETY-1

NEDİM ÖZ

DOC. DR. KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DİN SOSYOLOJİSİ ANABİLİM DALI
ASSOC. PROF. DR., KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF SOCIOLOGY OF RELIGION
KİLİS, TÜRKİYE

nedimoz@kilis.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-4481-0297>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1517585>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
17 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Accepted
20 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Öz, Nedim, "Erdemli Toplumun Temel Dinamikleri-1 [Basic Dynamics of a Virtuous Society-1]".
Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/
December 2024): 633-661.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



ERDEMLİ TOPLUMUN TEMEL DİNAMİKLERİ-1

Öz

Dini ve ahlaki değerlerle erdemler bireyler ve toplumsal hayat için kaçınılmaz bir öneme sahiptir. Değerler genellikle beğenilen, inanılan, arzu edilen ve yararlı görülen şeyleri gösteren ölçülerdir. Bu yüzdendir ki, her birey ve toplumun davranışları muhakkak surette bir “değer” veya “erdem” ile ilişkilidir. Her hangi bir kişi “doğru” olmaya çalışıyorsa bu, doğruluğu bir değer olarak görmesindedir. Çünkü insan, fitrat olarak selim bir tabiat ile din ile ahlaki ilkeleri kabul etmeye eğilimli ve huzurlu bir ortamda yaşamaya yatkın bir yapıda yaratılmıştır. Kâinat içerisindeki varlıklar arasında önemli bir mevkiye sahip olan insan, kendisi ve kâinatla olan ilgisi açısından yaratıcısının isteklerine göre hareket ettiğinde evrende olması gereken yerde bulunmuş ve dengesini korumuş olmaktadır. Başka bir ifadeyle o bu yürüyüşüyle “*erdemli bir insan*” olmaktadır. Ne yazık ki modernite, sekülerleşme ve postmodernizm gibi akımlar ve süreçler, insanın içinde yaşadığı dünyada ahlaki müphemliğin egemen olduğu bir yaşam evreni yaratmış ve böylece ahlaka dayalı yaşantıya büyük zarar vermiştir. Artık toplumsal evrende sabit olan, gizli, örtülü hiçbir şeyin kalmadığı; her şeyin alabildiğine esnek, akışkan, serbest, görünür ve orta yerde olmasına neden olduğu ilgili süreçlerin, söz konusu evreni yaratırken yıktığı ilk duvarlardan biri ise din olmuştur. Din duvarının yıkıldığı yerde zemin kayganlaşmakta, ilke yerini ilkesizliğe, güven yerini güvensizliğe, adalet yerini bir biçimde zulme terk etmektedir. Bunun sonucunda ise hakikat ve gerçeklik gibi ilkelerin içi boşaltılmakta ve insan için hayati önem bulunan, iskanlanması mümkün olmayan “*anlam*” buharlaşmaktadır. Anlamın buharlaşmasıyla birlikte ahlaki ilkeler toplumdan dışlanmakta ve insanlar arasındaki sosyal ilişki ve bağlar pamuk ipliğine dönüşmektedir. İşte bu yüzdendir ki, bu çalışma Nahl suresi 90. ayet çerçevesinde erdemli bir toplum için gerekli görülen adalet, ihsan ve akrabaya yardım etmeyi, aynı şekilde erdemli bir toplum oluşturmada engel olarak görülüp Allah tarafından yasaklanan fahşa, münker ve bağı’i literatür taraması yöntemi ile ele almaktadır. Çalışmada bundan hareketle, üç erdem ya da ilkenin emredilmesi ile yine erdemli bir toplumun teşkil edilip yaşatılmasına engel olan üç yasak çerçevesinde erdemli bir toplumun nasıl tezahür etmekte olduğu analiz edilmektedir. Çalışmanın amacı, belli erdemlere uyulup, bazı kötülüklerden kaçınılması halinde ideal bir toplumun hayal olmadığını ortaya koymaktır.

Toplumsal yaşamın aktif üyeleri olan bireyler, aileden başlayarak eğitim ve diğer bütün toplumsal kurumlar aracılığı ile bu üç emredilen ve üç yasaklanan prensip çerçevesinde sosyalleşmesini tamamlarsa, erdemli kişi olma imkânı elde edebilir. Diğer bir deyişle kendisi için ve çevresi için adaleti işleten, bütün mahlûkata ihsanda bulunan ve özellikle akrabayı kollayan, görüp gözeten kişiler, iyilik ve diğerkâmlığı karakter haline getiren erdemli insan olma ideali ile hareket etmiş olur. Aynı şekilde birey ve topluma zarar veren ya da kötülüğün ve bencilliğin sıradanlaşarak yaygınlaşmasına neden olan her türlü aşırılık, kötülük ve haddi aşma davranışından kaçınan bu kişiler erdemli bir ortam oluşumuna katkı sunarlar. Bu itibarladır ki ilgili ayet, Müslümanların bu ilkeleri içselleştirmek suretiyle sekülerizmin büyümesine kapılan insanlara somut örnekler sunmalarını istemektedir. Sonuç olarak ilgili ayet erdemli bireyler erdemli bir toplumun oluşmasını, erdemli toplum da aynı şekilde erdemli bireylerin toplum içerisinde yeniden inşa edilmesini sağlamış olacaktır. Böylece imaj değil hakikat ortaya çıkar, din metalaştırılmaz ve her şeyin mübah olduğu bir dünyada yaşanmaz. Tam aksine herkesin hakkının verildiği adalet, işlerin iyilikle ve nitelikli bir şekilde yapıldığı ihsan ile toplumdaki bireylerin birbiriyle yardımlaşması sağlanırken; birey ve topluma zarar veren her türlü aşırılık, kötülük ve azınlık da yok olur ya da azalmış olur. Böylece erdemli yaşamın ön planda olduğu bir dünya kurulur ki, bundan bütün mahlûkat bu kurulan düzenden olumlu yönde etkilenir.

Anahtar Kelimeler: Din sosyolojisi, Erdem, Adalet, İhsan, Münker.

BASIC DYNAMICS OF A VIRTUOUS SOCIETY-1

Abstract

Religious and moral values and virtues have an inevitable importance for individuals and social life. Values are generally measures of what is liked, believed in, desired, and deemed useful. That is why the behavior of every individual and society is definitely related to a "value" or "virtue". If anyone tries to be "right", it is because they see righteousness as a value. Because human beings were created with a benign nature and a tendency to accept religious and moral principles and to live in a peaceful environment. When human beings, who have an important position among the beings in the universe, act according to the wishes of their creator in terms of themselves and their relationship with the universe, they are in the place they should be in the universe and maintain their balance. In other words, he becomes a "virtuous person" with this walk. Unfortunately, processes such as modernity, secularization and post-modernism have created a life universe dominated by moral ambiguity in the world in which people live, thus causing great harm to moral life. There is no longer anything fixed, hidden or veiled in the social universe; Religion was one of the first walls that the relevant processes, which caused everything to be extremely flexible, fluid, free, visible and in the centre, destroyed while creating the universe in question. Where the wall of religion collapses, the ground becomes slippery, principle is replaced by unprincipledness, trust is replaced by distrust, and justice is replaced by cruelty. As a result, principles such as truth and reality are emptied and the "meaning", which is of vital importance for humans and cannot be missed, evaporates. With the evaporation of meaning, moral principles are excluded from society and social relations and ties between people turn into cotton wool. That is why this study focuses on justice, benevolence and helping relatives, which are considered necessary for a virtuous society within the framework of the 90th verse of the Surah Nahl, and prostitution, munkar and baghi, which are seen as obstacles to creating a virtuous society and are prohibited by Allah, by using the literature review method. is addressed. Therefore, it is analyzed here how a virtuous society manifests itself within the framework of the command of three virtues or principles and the three prohibitions that prevent the formation and survival of a virtuous society. The aim is to demonstrate that an ideal society is not a dream if certain virtues are followed and some vices are avoided.

Individuals, who are active members of social life, can have the opportunity to become virtuous people if they complete their socialization within the framework of these three commanded and three prohibited principles, starting from the family, through education and all other social institutions. In other words, those who administer justice for themselves and those around them, do good to all creatures, and especially look after their relatives, act with the ideal of being a virtuous person who makes goodness and altruism a character. Likewise, these people contribute to the formation of a virtuous environment by avoiding all kinds of excess, evil and transgressive behavior that harms the individual and society or causes evil and selfishness to become commonplace and widespread. In this respect, the relevant verse asks Muslims to present concrete examples to people who are under the spell of secularism by internalizing these principles. As a result, virtuous individuals will ensure the formation of a virtuous society, and a virtuous society will likewise ensure the reconstruction of virtuous individuals within society. In this way, truth, not image, emerges, religion is not commodified, and we do not live in a world where everything is permissible. On the contrary, justice, where everyone is given their rights, and generosity, where work is done with goodness and quality, ensures that individuals in the society help each other; All kinds of excess, evil and cruelty that harm individuals and society will disappear or decrease. Thus, a world is established where virtuous living is at the forefront, and all creatures are positively affected by it.

Key Words: Sociology of religion, Virtue, Justice, Ihsan, Munkar.

GİRİŞ

Çinde bulunduğumuz çağ, özellikle gençler, aileler ve toplumlar açısından maddi-manevi; ekonomik, sosyal, siyasal ve ahlâkî yönden sayısız problemlerin, krizlerin yaşandığı bir çağ görüntüsü vermektedir. Öyleyse, yaratılışından temiz, erdemli eylemlere yatkın ve “değerler kazandırma etkinliği” denilen eğitime de tabi tutulan insan, fitraten saflığını kaybetmek suretiyle bu noktaya nasıl gelmiştir? Bu, kolaylıkla gerçekleşen bir süreç olmadığı gibi, cevabı kolaylıkla verilebilecek bir olgu da değildir. Elbette bu değişim, iç etken yani zihinsel oluşum süreci (görme, duyma, hayal etme, yapma, alışma) ile sonrasında dış etken, yani yaşadığı çevrede kişinin fitratının dejenerasyonunda etkili olmaktadır.¹ Peki, insanın içinde yaşadığı çağda, fitratı doğrultusunda yaşaması mümkün müdür ya da bozulan bu yapı, aslına döndürülerek erdemli bir toplumsal hayat imkân dâhilinde midir? Elbette, birey olarak kendi sorumluluklarının idrakinde olan insan, her çağda iyi ve güzel işler, erdemli davranışlar ortaya koyabildiği gibi, toplum da, söz konusu bireylerden oluşturulduğu takdirde “iyi ve doğru işler” ortaya koyacaktır. Esasen bozulmuş bir yapının aslını muhafaza eden yapıya nispetle fonksiyonel olması çok düşüktür, ama imkânsız değildir. Bunun için önce bireyleri fitratı ile buluşturup o istikamette davranışlar sergilemesini sağlarken; sonra ise, bu bireylere dayalı bir toplumsal yapı teşkil edilmelidir. Bu dönüşümü gerçekleştirmek zor olsa da imkânsız değildir. Zira insan, potansiyel olarak bunu gerçekleştirecek bir yapıya sahiptir.²

İnsan merkezli evren anlayışına sahip olan Modern ve Postmodern zamanlara geçişle birlikte vahiy bir açıklama biçimi olmaktan çıkmıştır. Birey, cemaatsel yapılar, din ve gelenekle bağlantılı kurulan kimlikten uzaklaşarak kendine referansta bulunur hale gelmiştir. Ergin olmayış durumundan kurulan insanın, Tanrıya referansta bulunmadan bir dünya inşa etme girişimi ise sekülerleşme ile sonuçlanmıştır.³ Bir sekülerleşme, küreselleşme süreci olan Postmodern çağda iletişim kurumlarının imaj üretimi sonucu, yapay üretimler gerçek gibi algılanmaya başlamış, her şeyin gösteriye dönüştüğü “büyüden arınmış bir dünya” ortaya çıkmıştır.⁴ Adeta her şey her şeye gider olmuştur. Her şeyin mubah olduğu postmodernleşme sürecinin dinlerle

¹ Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara, 2/170; el-Maide, 5/104; el-Araf, 7/28; el-Enbiya, 21/53.

² el-İsra, 17/15.

³ Mustafa Tekin, “Din ve Post/Modernlik”, ed. Kadir Canatan - Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), s. 362.

⁴ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez Yayınları, 2021), s. 267.

sorunlu olacağı ise aşikârdır.⁵ Eklektik özelliğiyle Postmodernizm, herhangi bir hakikat önerisini reddettiği için dinler arasında bir hiyerarşi kurmamakta, yan yana sıraladığı dinler arasında fark görmemektedir. Başka bir deyişle postmodernizm ile din arasındaki gerilimin varlığı⁶ erdemli topluma mesafesini de belirlemektedir.

Çağımızda erdemli insana duyulan ihtiyaç kendisini daha çok hissettirmektedir. Din-fıtrat ilişkisini idraki istenen insan, evrendeki mikro ve makro varlıklara dikkati çekilerek, daima doğru inanca, erdemli işler yapmaya veya iyi ahlâka yönlendirilmiştir.⁷ Bu yönlendirme “*kim güzel ya da kötü bir (işte) aracılık ederse, ona onlardan bir pay vardır...*”⁸ gibi bir çok ayette görülmektedir. Dolayısıyla fıtraten iyiliğe yatkın olan insan, varlığın özünü kavradığında daima iyi işler yapacak, onlara aktif olarak aracılık edecektir. Nitekim insanı hedef alan Kur’an, ona yeryüzünde ahlaka dayalı bir sosyal düzen kurma görevini yüklemiştir.⁹ Kur’an’ın temel gayesi yeryüzünde adil ve ahlaki temellere dayanan bir toplumsal düzen kurmaktır. Zira kişi ve cemiyet birbirlerini tamamlayıcı unsurlar olduğundan, insanın davranışını belirleyici “takva” gibi erdemler, elbette yalnız toplumsal bir ortamda anlam kazanırlar.¹⁰ Bir başka deyişle, dindarlık, diğer insanlara adil davranma ve sevgiyle yaklaşma iradesinden kaynaklanan çeşitli amellerle kendini göstermediği sürece, gerçek dindarlık olamamaktadır. Dolayısıyla insan ilişkilerinde gözetilmesi gereken adalet ve sevgi gibi unsurların seçkin bir yeri vardır; nitekim Allah’a kulluk yapmak ile toplumda dezavantajlı durumda bulunan yoksulların ve yetimlerin doyurulması neredeyse aynı düzeydeki davranışlar olarak gösterilmektedir.¹¹

Toplumsal bütünlüşmeyi sağlayan değerler ve kurallar sistemi oluşturmayı hedefleyen; gruplar arası çatışmaları hakkaniyetle çözüme kavuşturan Kur’an’ın, “*iyilik ve takvada yardımlaşma*” ilkesi ile ahlaki bir muhteva kazandırmış olduğu dayanışma, cahiliyyede asabiyyet hissiyle yürütülüyordu.¹² Nitekim “*Cahiliyye’nin burnu büyük seçkinlerinin gözünde, yerleşik telakkinin onur dediği prestiji ve statüyü korumak, hakikati ve erdemi seçmekten daha*

⁵ Kurt, Din Sosyolojisi, s. 269.

⁶ Tekin, “Din ve Post/Modernlik”, s. 375-376; Ali Akdoğan, Din Sosyolojisi (Ankara: STS Yayınları, 2013), s. 399; Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil toplum ve İslam* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), s. 12.

⁷ bk. el-Fussilet, 41/53.

⁸ en-Nisâ, 4/85.

⁹ el-Ahzab, 72.

¹⁰ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Fecr Yayınları, 1987), s. 104.

¹¹ Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), s. 315; el-Maun, 107/2:

¹² bk. el-Maide, 5/2; el-Hucurat, 49/9-13; el-Mücadele, 58/8-10; el-Mümtehine, 60/7-9; et-Tekasür, 102/1-8.

önemliydi. Ebu Cehil ve Kureyş'in diğer ileri gelenlerinin Muhammed'i nereye kadar destekleyeceği ile ilgili sorularına, Ebu Talip, 'Gururum yeğenime uymamı, hamiyetim onu size teslim etmemi engelliyor' şeklinde cevap vermişti.¹³ İşte İslam'ın en büyük başarısı, bu ahlaki zihniyeti tersine çevirmesi, iptidai şeref davasına karşı hakikatin üstünlüğünü ilan etmesi olmuştur.¹⁴ Bu durum, sadece geçmişle sınırlı değil, günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Aydınlanmanın kaynaklık ettiği akılcı düşünce sonucunda, pozitivizm ve bireyciliğin¹⁵ ön plana çıkmasıyla günümüz modern insanı da hakikatin erdemin üstünlüğü yerine kendi krallığını ilan edip, hayatını maneviyattan uzak tutmak suretiyle anlam krizi yaşamaktadır.¹⁶ Oysa ondan istenen, erdemler etrafında bütünleşmek suretiyle bu anlam krizini aşmak ve mutluluğa erişmektir.¹⁷

İnsan davranışlarına anlam katan inanç, davranışları motive edici bir niteliğe sahiptir. İnanç, bütün İslami erdemlerin kaynağıdır. Gönülden inanmaya dayalı olmayan hiçbir erdem düşünülemez.¹⁸ Dolayısıyla adalet, ihsan ve akrabaya yardım etme erdemlerinde olduğu gibi, fahşâ, münker, dengeyi ve orta yolu aşmak gibi erdemli bir hayatı yaşamaya mugayir davranışlardan uzak durmak da kaynağını inançtan almaktadır. İşte bu çalışmanın amacı, Nahl suresi 90. ayet çerçevesinde erdemli bir toplum için gerekli görülen adalet, ihsan ve akrabaya yardım etmeyi, aynı şekilde erdemli bir toplum oluşturmada engel olarak görülen fahşa, münker ve bağı'nın sosyolojik boyutlarını anlamak ve anlamlandırmaktır. Ancak fahşa, münker ve bağı araştırmanın ikinci kısmında ele alınacaktır. Çalışmanın problemi, 'literatür taraması'ndan¹⁹ hareketle dolaylı ve dolaysız gözlem teknikleriyle birlikte anlamacı bir yaklaşımla ele alınmaktadır.

1. ADALET

Erdemli bir toplum oluşturmada ilk ve en önemli dinamiği adalettir. Ahlakın ve hukukun temel kavramlarından olan adalet, erdemli bireylerden oluşturulmuş huzurlu bir toplum için fevkalade önemlidir. Genel olarak adalet, haklıya hakkını, suçluya cezasını vermek şeklinde tanımlanabilir. Bireyin ve toplumun, bir yönüyle yasal diğer yönüyle ahlaki bir erdem niteliği olan

¹³ İbn Sa'îd el-Mağribî, *Neşvetü't-tarab*, I, 339 aktaran Mustafa Çağırıcı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), s. 78.

¹⁴ Çağırıcı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*, s. 78.

¹⁵ Mustafa E. Erkal vd., *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü* (İstanbul: Der Yayınları, 1997), s. 49.

¹⁶ Aliye Çınar, *Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), s. 261.

¹⁷ Bekir Karlığa, *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2019), s. 133.

¹⁸ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 385.

¹⁹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Anakara: Nobel Yayınları, 2020), s. 111; Orhan Türkoğlu, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), s. 167-168.

adalet çerçevesinde yaşaması, varlığının uzun süreceğine işaret eder. Adaletin bir yasallık boyutu olsa bile, erdemsiz bir kişi ya da toplum uzun vadeli bir hayatı yaşama imkânı elde edemez. Bu manada en kısa ifadesiyle “hakkı teslim etmek” anlamına gelen adalet, erdemlerin başı olarak değerlendirilmektedir.²⁰ Adalet sadece insanlar arasında hüküm vermekle, insanların birbiriyle ve sosyal düzenle ilgili değil, kişinin kendisine bakan boyutu da söz konusudur. İslam’ın adalet anlayışı, insanın nefesine bile zulmetmemesidir.²¹ Bu manada zulmetmemek bir erdem ise zulme karşı mücadele verip toplumda adaleti sağlamaya çalışmak daha büyük bir erdemdir.²²

A-d-1 (adele) kökünden gelen adl (adalet) ve muadele sözcükleri, denklik ve eşitlik anlamına gelmektedir.²³ Genellikle dini literatürde adâlet, “düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvâya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık” gibi anlamlara gelirken,²⁴ ilgili erdem zıddının zulüm olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır.²⁵ Adalet, bizatihi yaratılışın kendisinde bulunduğundan, Allah insanoğlundan daima adil davranmasını ve bu dengeyi bozmadan bir toplumsal hayat yaşamasını istemiştir.²⁶ Buna göre İslam ahlak nizamı, toplumsal hayatta zulüm ve haksızlıkları engellemek suretiyle aşırılıklardan uzaklığı, dengeli ve uyumlu bir hayat tarzını ön görmüştür. Diğer bir deyişle adâlet, ferdi ve sosyal yapıda düzen ve intizamı, eşitlik ve hakkaniyet ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan bir erdemdir.²⁷ Yani âlemin düzeni “herkesin hak ettiğini alması”²⁸ anlamına gelen adalet dayanmaktadır.²⁹ Bu yüzden Farabî, erdemli toplumun yöneticisinin hasletleri arasında “adil olmaya, adaleti uygulamaya davet edildiğinde onu yapmada, gerçekleştirmede isteksiz, inatçı olmamalı, tersine haksızlık ve kötülük yapması istendiğinde bunu yapmama konusunda dirençli, kararlı ve istekli olmalı” açıklamasında bulunur.³⁰

Herkesin ve her şeyin hakkını verme, insaf ve eşitlik, haksızlıktan uzak-

²⁰ Ertuğrul Yaman, *Değerler Eğitimi Eğitimde Yeni Ufuklar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), s. 28.

²¹ Dinler ve özellikle İslam dini adalet, hak, doğruluk gibi temel insani, ahlaki ve felsefi kavramların tanımını yapmaksızın insanlara kendi nefisinden başlayarak adil davranma erdemini öğütler; siyasi iktidarlara ise zulüm yapmamayı ve herkese hakkını teslim etmeyi emreder. bk. Ömer Dinçer, *Kamu Yönetimi Adabı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), s. 116.

²² Yalçın Akdoğan, *Nebevi Liderlik ve Hz. Muhammed* (Ankara: Otto Yayınları, 2021), s. 428.

²³ Rağıp İsfehani, *Müfredat*, çev. Abdulkaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), s. 680.

²⁴ Mustafa Çağrırcı, “Adâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), s. 1/341.

²⁵ İsfehani, *Müfredat*, s. 681; Çağrırcı, “Adâlet”, s. 1/342.

²⁶ Mehmet Paçacı vd., *Hayat Rehberi Kur’an -Konulu Tefsir-* (İstanbul: DİB Yayınları, 2021), s. 4/13.

²⁷ Müfit Selim Saruhan, “Erdemlerin Erdemi: Adâlet”, *Adam Akademi*, 5/1 (2015), s. 2.

²⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2104), s.13.

²⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk/Ahlak Eğitimi*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), s. 144.

³⁰ Farabî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), s. 108.

laşarak orta yolu tutma anlamına gelen adalet eşitlikle ilişkilidir. Ancak her konuda eşitliği gerektirmez, dengeyi gerektirir. Örneğin kişiler gelirlerine göre vergi öderler. Böyle adil davranıldığı zaman barışçıl yaşamın temeli atılır ve hayatın her alanında sosyal denge sağlanmış olur.³¹ Herkese eşit davranan değil, hakkını veren adil insan her durumda gerçekleri savunur ve doğruları söyler, karar verirken objektif olur, haksızlığa tepki gösterir ve daima dengelidir. Çünkü adalet onun toplumsal hayatını düzenleyen bir rehberdir.³² Bu rehber, hayatın her alanına nüfuz ettiğinde toplumda haksızlıklar ortadan kalkar, kişiler birbirine güven duyar ve sadakat gösterir. Kişiler kendilerini güvende hisseder ve mutlu olurlar. Biriktirdikleri mal ve mülklerinin çalınacağından endişe ve şüpheye kapılıp huzursuz olmazlar. Zira kişilerin mutlu ve huzurlu olabilmesi adalete bağlıdır. Adalet ilkelerine bağlı insanların olduğu bir toplumda zorbalık ve haksızlıklar baş göstermeyeceğinden güven ortamı ve buna bağlı olarak huzur hâkim olur.

Hemen her konuda dini ve ahlaki değerler, hak ve hukuku emir ve tavsiye etmektedir. Bunun en basit şekli sıra bekleyen insanların önüne geçerek onların hakkını gasp etmemektir.³³ Adâlet sıfatından yoksun olan kişiler Kur’ânda dilsiz, âciz ve hiçbir işe yaramayan bir köleye benzetilerek böyle birinin, adâlet faziletini kazanmış, dolayısıyla doğru yolu bulmuş olanla bir tutulamayacağı bildirilerek adaletin bir kemal sıfatı olduğuna işaret edilmiştir.³⁴ İnsanın Allah nezdinde en üstün değer ölçüsü olan takvâ³⁵ erdemine nail olabilmesi için âdil olması³⁶ ve adâletli söz söylemesi gerekmektedir.³⁷ Zira adil olanın adaleti sadece kendi şahsında değil başkası hakkında da gerçekleştirmesi mümkün olan bir erdemdir.³⁸ Sırasıyla hikmet, şecaat ve iffet şeklindeki üç faziletin gerçekleşmesiyle kazanılan ve hepsini içine alan dördüncü temel fazilet adalettir³⁹ ki, tabiatı gereği medenî varlık olan insanların arasındaki münasebetlerde adalete dayalı bir nizam gerekmektedir. Buna göre sosyal hayat, zorunlu olarak, fertler arasında ortak münasebetler kurulmasıyla gerçekleşir. Zira insan için, “*adalet, tıpkı bir duvar ustasının kullandığı su terazisi gibi insanın kendi ahlaki yapısını inşa ederken kullandığı olmazsa olmaz bir*

³¹ M. Fatih Genç-Nagihan Bulut, “Adalet”, ed., Mehmet Zeki Aydın, *Karakter, Değer ve Ahlak Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2021), s. 221.

³² Genç-Bulut, “Adalet”, s. 221-222.

³³ Ali Akdoğan, *Kur’an ve Sünnet’ten Örneklerle Sosyal Ahlak –Sosyal İlişkiler ve Ahlaki Değerler-* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), s. 384-385.

³⁴ bk. en-Nahl, 16/76.

³⁵ bk. el-Hucurat, 49/13.

³⁶ bk. el-Mâide, 5/8.

³⁷ bk. el-Enam, 6/152.

³⁸ Ahmet Mahmut Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi*, çev. Abdurrahman Harbi- Enver Şahin- İrfan Karadeniz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), s. 46.

³⁹ Çağrırcı, “Adâlet”, s. 1/342; İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi/Tehzibu’l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), s. 34.

terazi gibidir. İnsan, adalet terazisini kullanmaktan kendini alıkoymamaktadır. Bu da adalet duygusunun, insana verili bir değer duygusu olduğunu göstermektedir.”⁴⁰ Örneğin adaleti, Kur’ân’ın, iyilikten önce zikretmesi, adil olma niteliği taşımayan bir iyiliğin hiçbir değer niteliği de taşımayacak olması bu yüzden olsa gerektir.⁴¹

Adalet duygusu insanlarda doğuştan vardır. Örneğin iyilik, adalet ve fedakârlık duygularına insanların doğuştan sahip olduğu, bebeklerde yapılan deneyler ve araştırmalarda kanıtlanmıştır.⁴² Bu yüzden adalet emri ve erdemine, yani bu hukuki ve ahlaki erdeme uymak, onu uygulamak bütün insanlar için geçerli olan temel bir esastır.⁴³ Adaletin, insanların en zayıfından en güçlüsüne, en fakirinden en zenginine kadar bütün insanlar arasında gerekliliği ifade edilmekte, onu yaymanın ve engellememenin önemi ortaya konulmaktadır.⁴⁴ Özellikle burada bağımsızlık ile bağımlılık arasındaki karşıtlık, sınırlı güce sahip varlıklar ile sınırsız kudret sahibi Allah’ın aynı olamayacağı ortaya konulduktan sonra dilsizlik ve adaleti emretme hususu karşılaştırılır.⁴⁵ Dilsizlik, yetersizliği ve ehliyetsizliği olduğu kadar, adaleti yayma görevinin ihmali de gösterir. Bu meselin konusu, dilsizlik, yetersizlik ve ehliyetsizlik ile dürüstlük, adalet ve yeterlilik arasındaki karşıtlıktır. Adaleti emretme, sadece kendisi dürüst ve erdemli biri olmakla kalmayıp, aynı zamanda doğru yaşama tarzını başkalarına emretme özelliğine, güç ve yetkisine sahip oluşu da içermektedir.⁴⁶ Bu yüzden adalet erdemi, insan hayatının her alanını kapsamaktadır. Başka bir ifadeyle sosyo-psikolojik, teolojik, ekonomik, politik ve etik açılardan sosyal hayatın düzeni adâlet ile sağlanmaktadır. Her türlü fikir ve görüş açıklamada, konuşmada, yakınların aleyhine bile olsa adaletten sapmamak, söz ve davranışlarda adil olmak gerekmektedir.⁴⁷ Müslümanlar, her kim ve her ne şekilde olursa olsun işleri ehline verip, adaletli hüküm vermekle yükümlüdür.⁴⁸ Tanıklığın da kendimiz, ana-babamız, yakınlarımız aleyhine olsa ve bir topluluğa öfke duyulsa bile,⁴⁹ doğru tanıklığa ya da Allah için şahitlik yaparak adaleti ikame etmeye

⁴⁰ Muhammet Caner Ilgaroğlu, “Verili Bir Değer Duygusu Olarak Adalet”, *Felsefe Dünyası*, 74 (Kış 2021), s. 126.

⁴¹ en-Nahl, 16/90.

⁴² Bloom, 2015 aktaran Ilgaroğlu, “Verili Bir Değer Duygusu Olarak Adalet”, s. 126; Saruhan, “Erdemlerin Erdemi: Adâlet”, s. 2; Bakara, s. 2/138.

⁴³ eş-Şûra 42/15; en-Nahl, 16/90.

⁴⁴ en-Nahl 16/76; Al-i İmran, 3/21.

⁴⁵ Vecdi Akyüz, *Kur’anda Siyasi Kavramlar* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1989), s. 111.

⁴⁶ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı, Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (Ankara: İşaret Yayınları, 1999), s. 2/545.

⁴⁷ el-En’am, 6/152.

⁴⁸ en-Nisa, 4/58; el-Maide, 5/42; el-Hucurat, 49/9.

⁴⁹ “Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun. Bu, Allah’a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla

engel oluşturmamalıdır.⁵⁰ Aile içindeki işlemlerde de, roller ve sorumluluklar yönünden adil bir dağılım olması, özellikle yetimler ve boşanma konusunda adaletsizlik yapmaktan kaçınmanın gerekliliği erdemli bir toplum için zorunludur.⁵¹

Ticari ilişkiler, uluslararası ya da ulusal alanda adalet isteğinin en çok ortaya çıktığı ve arandığı ilişkilerdir. Örneğin ödünç işlemi ve borçlanma yoluyla alışverişi konu alan ayetler, haksızlık ve adaletsizliği önlemek amacıyla bu işlemlerin yazılı hale getirilmesine dikkat çeker.⁵² Bu itibarla adaletin sosyo-ekonomik yönüyle bireysel ve toplumsal huzur açısından ayrı bir önemi vardır. Bunu temin etmek için İslam, olumlu ve yasaklayıcı nitelikli emirler getirmiştir. Meşru, insanlığın faydasına olan bir şekilde çalışmak, zekât ve sadaka vererek yardımlaşmak/paylaşmak, meşru yollardan miras edinmek İslam'ın olumlu nitelikteki emirleridir. Toplumda fakirlerin veya yoksulların sömürülmesini önlemek için yasaklayıcı önlemler de getirilmiştir. Örneğin faizin yasaklanmasının amacı, toplumda üretime herhangi bir katkı sağlamadan, sadece faiz yoluyla kazanç temin eden atıl sınıfı ortadan kaldırarak toplumda ekonomik canlanmayı temin edip, toplumun tüm fertlerine iş ve kazanç imkânı sağlamaktır. Yine İslam'da tekelcilik, stok yapmak, kumar, şans oyunları, hırsızlık, kara para, alkol ve benzeri uyuşturucu maddelerin alım ve satımı gibi tüm meşru olmayan ticari eylemler yasaklanmaktadır. Aynı şekilde israf ile birlikte cimrilik de yasaklanarak harcamada orta yol tercih edilmiştir.⁵³ Ticari ilişkilerde ölçü ve tartıyı doğru yapmak en çok üzerinde durulan konulardan birisidir.⁵⁴ Ölçü ve tartıyı dosdoğru yapmak, sadece ticari ilişkiler için değil, insanlar arası bütün ilişkiler için geçerlidir. Zira ölçü ve tartıyı eksik yapanlar, çok çarpıcı biçimde uyarılmaktadır.⁵⁵ Görülüyor ki burada ölçü ve tartıda hile yapmanın yasaklanması, dünyada insanlar arasında adaletin yaygınlaşmasını sağlamayı, zulüm ve haksızlığı önlemeyi, ahirette ise insanların Allah'ın huzuruna kul hakkı ile çıkmasını ve bu yüzden de azaba uğramasını engellemeyi amaçlamaktadır.⁵⁶ Bu yüzden yakınları kayırma, hevese uyma, kin ve öfke duyma, din ve inanç farkı gibi hususlar, insanların adaletli davranmasını engelleyen genel durumlar olsa da, erdemli insanlar adaletin önündeki engeller denilebilecek bu vb. durumlara asla pirim

haberdardır.”(el-Maide, 5/8). Burada Peygamberi öldürmek isteyen Hayber Yahudilerine karşı adaletli olunması emredilmektedir. Zira “adalet, duyguların etkisinde kalmadan herkese karşı yerine getirilmesi gereken bir ilkedir.” Paçacı vd., *Hayat Rehberi Kur'an -Konulu Tefsir-*, 4/27.

⁵⁰ en-Nisa, 4/135; el-Maide, 5/8-9.

⁵¹ en-Nisa, 4/2-3, 34, 127-129; et-Talak, 65/2-3.

⁵² el-Bakara, 2/282.

⁵³ Mustafa Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), s. 183-187.

⁵⁴ el-En'am, 6/152; Hûd, 11/84-88; eş-Şuara, 26/177-191; el-İsra, 17/35.

⁵⁵ el-Mutaffifin, 83/1-5.

⁵⁶ Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, s. 119.

vermezler. Onlar, Yaraticının koyduğu ahlaki prensiplere uygun davranırlar.⁵⁷ Çünkü yapılan hardal tanesi kadar bir iyilik veya kötülük bile olsa, mutlaka ortaya konur ve davranışın bedeli kendi cinsinden karşılık bulur.⁵⁸

Adalet, her hakkı hak sahibine vermek ve zıttı da zulüm, haksızlık demek olduğuna göre o, genel olarak toplumda aşırılıklardan uzak, ılımlı, ölçülü ve dengeli bir tutumu ifade eder. Bu tutum önce kişinin kendisinden başlar, sonra başkalarıyla ilişkilerini de içine alır. Bir kimse beden organlarını, ruhsal yeteneklerini amacına, işlevine uygun tarzda ve yeterlilikte, sağlam ve dengeli kullandığı zaman adaletli davranmış olur. Daha sonra diğer insanların hak ve hukukuna saygı gösterip, haksız ve ölçüsüz davranmamayı, kin ve intikam duygusuyla hareket etmemeyi gerektirir.⁵⁹ Örneğin, hangi alanda olursa olsun, bir “yetki sahibinin elinden geldiğince adalet ile davranmasının ve hak sahibine hakkını tam olarak vermesinin kötülükleri önleyeceği, huzurlu ve güvenli bir ortamın oluşmasına katkıda bulunacağı”⁶⁰ izahtan varestedir. Dolayısıyla terimin erdemlilik veya ahlaki anlamıyla adil olmak, kendini yasaların ve diğer insanların üstünde görmeyi reddetmektir. Adalet öyle bir erdem halidir ki, onun sayesinde kimse kendini diğer insanların üstüne koymaz ve her şeyi kendi arzu ve çıkarlarına feda etmez, etmemelidir. Çünkü insani ve toplumsal düzen adalet olmadan bir başka yolla sağlanamaz, sağlansa da uzun ömürlü olmaz. Bir iş ve davranışın meşru olup olmaması adaletle bağlıdır. İnsanlık, mutluluk, sevgi bile adalet olmadan, mutlak olarak değer taşımaz. Sevgide ölçüyü kaçırmak da adaletsizliktir. Çünkü böylesi bir eğilim, kişiyi birilerini kayırmaktan ya da taraflı davranmaktan uzaklaştırır. Kendi mutluluğu için ya da insanlığın mutluluğu için adaletsiz olmak da sonuçta adaletsizliktir. Böylesi bir mutluluk bencillik, rahat düşkünlüğü ya da kendini hiçe saymadır. Adaletin yokluğunda, değerler değer olmaktan çıkar ya da hiçbir değer taşımaz. Fakat öyle ki insanlar, kişinin çabası, becerisi, yetenekleri ve her hangi bir işe katkısı ölçüsünde hak ettiğini alması gerektiği inancındadırlar. Buna *toplumsal adalet* veya *hakkaniyet duygusu* denir. Eğer iki kişi bir işe ya da ödeve aynı ölçüde çaba harcamışsa, ilke olarak aynı ödülü almalıdırlar. Eğer biri diğerinden daha fazla alırsa sonuç eşitsizliktir ve adaletsizliktir.⁶¹

İnsandaki üç temel eğilim, yani aşırı sevgi veya nefret, kolaya kaçma ile mücadele ve çatışmadan uzaklaşma, adalet duygusunu olumsuz yönde etkilemektedir. Gerçekten de kişi, ilgi duyup beğendiklerine inanır, onlara

⁵⁷ en-Nisa, 4/135; el-En'am, 6/152; eş-Şura, 42/15; es-Sad, 38/26; el-Maide, 5/8; el-Mümtehine, 60/8-9.

⁵⁸ Yunus, 10/4, 47, 54; el-Enbiya, 21/47; el-A'raf, 7/8-9; el-Mü'mininun, 23/102-103; el-Karia, 101/6-11.

⁵⁹ Hayati Hökekleli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), s. 49.

⁶⁰ Saruhan, “Erdemlerin Erdemi: Adâlet”, s. 2.

⁶¹ Hökekleli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, s. 50-51.

bağlanarak onları yüceltir. Dolayısıyla sevdiğinin kusurlarını görmezlikten gelerek tarafsızlığını yitirir ve adil davranamaz. Bu durum, kin, nefret ve düşmanlık gibi, ön yargı, dogmatik saplantılar için de geçerlidir ki, bunlar da tarafsız ve adil hüküm vermeyi imkânsız kılabilir. Aynı şekilde insanın aceleciliği de adalet duygusuna zarar verebilir. Yine acı vermeyen, bir bedel ödemeyi gerektirmeyen, gerçeklerle yüzleşmeyenler adaletli düşünüp davranamazlar.⁶² Onun için insan kendisini kontrol edip diğer insanlara güven duymalıdır. İnsanların birbirine güvensizliği meselesi, adaletin hâkim olduğu toplumlarda görülmez. Güven duygusunun toplumda yerleşmesine ve pekişmesine katkı sağlayacak en temel erdemli davranış ve mekanizma adalettir.⁶³ O yüzden Müslümanların adil olmaları emredilerek, sosyal ilişkilerde adalet ve hakkaniyete uygun davranmaları istenmektedir.⁶⁴ Çünkü İslam'ın aslı ilkelerinden biri tevhit ise diğeri adalettir. Adalet mekanizması, birey, aile ve toplum tarafından yaşantıya dönüştürülmesi gereken ahlâki bir değer ve erdemdir. İslâm dini, câhiliye zihniyetini ve onun sahip olduğu çarpık değerler sistemini tamamen ortadan kaldırarak yerine hak, hukuk ve adaletle dayalı yeni bir anlayış inşa etmiştir. Bu ilâhî sistemin getirmiş olduğu eşitlik anlayışına göre, eskiden asla eşit olamayacak hür ile köle eşit konuma geldiği gibi, imanı sayesinde bir kölenin hür bir müşrikten daha değerli olduğu şeklindeki yeni bir üstünlük anlayışı da getirilmiş oldu.⁶⁵ Burada esas olan, tevhit ekseninde, birey ve toplumun adalet prensibi çerçevesinde erdemli bir hayat organizasyonu ortaya koymasıdır. Adalet, zayıf ile güçlü, iyi ile kötü, zalim ile mazlum, yöneten ile yönetilen arasındaki dengeyi sağladığı⁶⁶ gibi, toplumsal barışın da şartı olan adalet, haksızlık ve zulmü engelleyip, bunların sonucu olan toplumsal güvensizlik ve huzursuzluğu da önlemektedir.⁶⁷ Bu yüzden toplumsal hayatta, insanlar arası ilişkilerde hak ve eşitlik esas olmalıdır. Kişi, toplumun bir üyesi olarak ailede, okulda, iş yerinde, mahkemede kişiler arasında her hangi bir karar verirken adaletle hüküm ve karar vermelidir. Özellikle de dindar ve içinde hesap verme inancı bulunan insan adalet adına aldığı kararlarında sorumlu ve bilinçli davranmalıdır. Bu inanç, onun adil davranmasının temel etkenidir. Erdemli olmak böyle davranmayı gerektirir.

⁶² Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, s. 53.

⁶³ Mekki Solmaz, "Toplumsal Güveni Sağlamada Kur'an'ın Rolü", *Batman Akademi Dergisi*, 5/2 (Aralık-2021), s. 599.

⁶⁴ el-Mâide, 5/8, 42; el-A'râf, 7/29, 181; en-Nahl, 16/90; eş-Şûrâ, 42/15.

⁶⁵ Mehmet Emin Özafşar, *Hadislerle İslam* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), s. 3/337-338; bk. el-Bakara, 2/221.

⁶⁶ Erkan Perşembe, "Toplum ve Ahlak", ed. Hüseyin Peker-Mustafa Kara, *Kur'an ve Sünnet Ekseninde Ahlak Birey ve Toplum* (İstanbul: Üniversite Yayınları, 2015), s. 250.

⁶⁷ Hüseyin Peker, *Allah'ın Boyası İle Boyanmak Kur'an'da Kişisel Gelişim* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), s. 94.

Bir toplumda sosyal barışın teşekkülü için adalet şarttır. Sosyal barış da sosyal dayanışma ile sağlanır. Nahl 90'da sosyal dayanışmayı gerçekleştiren müesseseler olarak *adalet, ihsan ve akrabaya yardım* zikredilirken; *zina, fenalık ve zulüm* ise sosyal dayanışmayı engelleyen tutum ve davranışlar olarak gösterilmektedir. Zira İslami düşünce sisteminde hayat anlayışının, her kim olursa olsun, haklara riayet ve adalet üzerine kurulması istenmiştir.⁶⁸ Toplumsal açıdan, her doğru hareket, İslam'a göre ibadet sayıldığından İslam doğru davranışları emrederken; toplumun sosyal dayanışmasını engelleyen davranışları yasaklayarak, insanlar için ideal olan yaşayış tarzını gerçekleştirebilmek için gerekli tedbiri almıştır. İki veya daha fazla kişiyi ilgilendiren fertler arası davranışlar toplumun üyesi olmaları bakımından topluma da yansıtacağından, adam öldürmek, haset etmek, israf ve cimrilik yapmak, yalan söylemek, iftira etmek, gıybet ve su-i zan'da bulunmak gibi davranışlar yasaklanmıştır. Bunlardan başka; fuhuş, zina, hırsızlık, gasp, ihtikâr, içki, kumar, rüşvet, faiz; bireylerin işledikleri davranışlarsa da doğrudan doğruya toplumu ilgilendiren davranışlar olduklarından İslam bunlara da karşı çıkmıştır.⁶⁹ Örneğin, zani'nin, dokunması ve bakışlarının kirli olarak kabul edilmesi, toplumun ahlaki dokusunun hastalanmasına işaret etmektedir. Bu anlamda zinayı ve hırsızlığı normal gören bir kişi, hem düşünceyle hem de eylemle sınırları ihlal ederek toplumsal yapının bozulmasına neden olacaktır.⁷⁰ Çünkü bu eylem türleri, zararları sebebiyle toplumun bünyesini kemiren, yaygınlaştığında ise bütün toplumu etkileyecek özellikleri bulunan davranışlardır.

Varlık, adalet üzere yaratılmış; varlık dünyasında muhteşem bir düzen, nizam ve uyum ortaya konmak suretiyle insanoğlundan da bu dengeyi bozmadan, adaletli yaşaması istenmiştir.⁷¹ Buna göre yaratılıştaki denge ve adalet, doğru ve düzgün tartmak biçiminde insanlar arası ilişkilerde de sağlanmak istenmiştir. Böylece insanın düzgün ve dengeli bir hayat sürdürmesi ancak adaletle mümkün olacaktır. Esasen, vasat ümmet adaletli, yani inanç, eylem ve bütün ilişkilerinde dengeyi temel alan örnek adil ümmet demektir.⁷² Başka bir ifadeyle insan kendisine adil davranılmasını istiyorsa, kendisinin de başkalarına adil davranması gerekmektedir. Aksi takdirde adaletli olmamak, eksik ölçüp tartmak, ahlaki, sosyo-ekonomik, politik bakımdan önceki toplumların çözümlenmesine ve yıkımına neden olduğu gibi⁷³ günümüz toplumlarının da

⁶⁸ Mehmet Şeker, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri* (Ankara: DİB Yayınları, 1987), s. 42.

⁶⁹ Şeker, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, s. 57; Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), s. 273.

⁷⁰ Çınar, *Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış*, s. 44-45.

⁷¹ er-Rahman, 55/7-9.

⁷² el-Bakara, 2/143.

⁷³ er-Rahman, 55/7-9.

yıkımına neden olabilir. Adaletin ve güven hissini kaybolduğu bir sosyal yapı; yapı bozumuna uğramış, endişenin ve buhranın egemen olduğu bir toplum haline dönüşmüştür.⁷⁴

İnsanlar arasında dinin daima adaleti, hakkı gözetiyor olması, onun insanüstü özelliğini ortaya koyar. Bu perspektiften bakılınca adalet, iki kişi arasındaki ilişkiden tutun da aile içi ilişkileri, toplumsal ve uluslararası ilişkileri düzenleyen bir mekanizmadır. Bu mekanizma kötülüğü önleyecek daha güvenli ve huzurlu bir ilişkiler ağının ortaya çıkmasına katkıda bulunacaktır.⁷⁵ İlgili ayetin işaretine göre her durumda adaletli olan, gerektiğinde özveride bulunabilen, yakınlarına cömertçe iyilik eden; bunun yanında edepsizlik ve hayâsızlıktan, kötülük ve çirkinliklerden, saldırgan davranışlardan uzak duran insan, aslında bu suretle ruhunun yükselişi için gerekli olan iyilikleri yapar ve kötülüklerden uzak durarak erdemli bir toplumun temellerini atmış olur.⁷⁶ Zaten Kur'an tarafından Müslüman ümmetine yeryüzünde adâleti sağlama ve insan haklarını koruma sorumluluğu verilmiştir. Toplumda hatta bütün dünyada anarşi ve bozgunculuğun, haksızlığın, zulmün, baskının, çatışmanın, kavganın sona ermesi ancak adaletin yerine getirilmesi ile mümkündür. Tüm toplumsal ilişkilerde adalet ilkesi ön planda tutulmalı; düşmanlık, kin, dostluk, sevgi gibi duygular ya da bu duyguların tesirindeki davranışlar hiçbir şekilde adaletin uygulanmasına mani olmamalıdır. Böylece hayat hak ve hukuk zemini üzerine bina edilip, her alanda adalete riayet edilirse, insanlığın barış ve güvenliği sağlanır; herkesin huzurlu ve mutlu olduğu erdemli bir toplum hayatı gerçekleştirilmiş olur.

2. İHSAN

Erdemli toplum oluşturma dinamiklerinden ikincisi “ihsan”dır. İhsan kişinin Allah'a, kendisine, diğer insanlara ve varlıklara karşı bilinçli bir şekilde hareket etmesidir. Belirtmiş olduğumuz varlıklara karşı en iyi davranışta bulunmak ve her ne iş yapılıyorsa en iyisini/kalitelisini yapmak yüksek bir bilgi ile bilinci gerektirir. Bu yüzden “ihsan” kapsamında “muhsin” olarak nitelendirilen kişiler, her daim iyilik eder, iyi ve güzel fiiller işler, bir ameli veya her hangi bir görevi hak ettiğinden daha fazlasıyla ifa ederler.⁷⁷ İşte bu, kendisi Allah'ı görmese de, Allah'ın kendisini her an görmekte olduğu inancıyla eylemde bulunan bir mümin tavrı olarak ifade edilebilir. Muhsin ismi de kültürümüzde muhtemelen bu yüzden verilmektedir. Hatta Allah'ı görür

⁷⁴ Abdullah İnce, “İnsan, Toplumsal Sorunlar ve Kur'an”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (Ekim 2022), s. 543.

⁷⁵ Cafer Sadık Yaren, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), s. 49.

⁷⁶ *Kur'an Yolu* (Erişim 05 Haziran 2024), s. 3/432-436.

⁷⁷ Yusuf, 12/23, 100; en-Nahl, 16/30; Yunus, 10/26; el-Bakara, 2/112; en-Nisa, 4/125.

gibi ibadet etmek anlamının yanı sıra ihsan'ının sosyal boyutu ilgilendiren önemi, kişinin “kendisi için istediği iyilikleri başkaları için de istemesi”⁷⁸ demektir ki, erdemli bir toplum veya ortamda yaşamının dinamikleri buradan geçmektedir.

Kelime olarak ihsan, if'al vezninde bir mastar olup, ha-su-ne veya ha-sa-ne kökünden gelmektedir. Güzel olmak anlamındaki 'husn' kökünden mastardır, zıttı ise çirkinlik, çirkin ve kötü iş demek olan 'kubh'dür. Hoşa giden, arzu edilen güzellik demek olan husn, üç çeşittir: bir şeyi iyi ve güzel yapmak; iyi, doğru, güzel ve faydalı davranışta bulunmak; iyilik etmek, ikramda bulunmaktır. Dolayısıyla ihsan, 'yaptığı işi güzel yapmak', 'başkasına iyi, faydalı davranışta bulunmak' ve "başkasına yardımcı olmak"⁷⁹ şeklinde üç farklı anlamda kullanılmıştır. Salih amelle yakın ilişkisi olan "hasene" ise, insanın nefsinde, bedeninde ve davranışlarında, onu sevindiren her türlü nimete verilen bir isimdir.⁸⁰ "İyi olmama ve ihsanda bulunmama"nın zıttı olan ihsan kelimesi, hasene gibi, salih amel anlamını taşıyan bir kelime olup aynı zamanda bir iyiliğin en son noktasını oluşturduğu beyan edilerek, ihsan kelimesinin içerisine her türlü gözetme ve yardım dâhil edilmektedir.⁸¹ Buna göre insanın, kendisi de dâhil olmak üzere bütün mahlûkata iyilik veya ikramda bulunması, iyi/ahlaki davranışlar sergilemesi, her ne iş yapıyorsa sağlam veya kaliteli yapmasıyla ihsana dayalı davranışı gerçekleştirmiş olmaktadır.

"Husn" ve bundan türetilen diğer kelimeleri, salih amel kapsamında düşünmek mümkündür. Özellikle ahsene fiilinin, ism-i faili olan "muhsin" kişilerin tüm davranışları salih amel cümlesindedir. Muhsinlerin namaz kılması, zekât vermesi ve ahirete iman etmeleri gibi hususlar birer salih ameldir.⁸² Nitekim Kur'an'ın "muhsinler" nitelemesiyle müminlerin hilm karakterine, sabır, hoşgörü, affetme, öfkeye hâkim olma,⁸³ kararlılık ve cesaret, işlerde aşırılıktan sakınma,⁸⁴ cömertlik ve tok gözlülük⁸⁵ gibi ihsan kavramının içeriğine dâhil olan erdemlere işaret edilmiştir. İhsan kelimesi türevleri ile birlikte, salih amelin bir kolunu oluşturmaktadır. Ayette "ihsan ile davranmanın karşılığı, aynı şekilde ihsandır"⁸⁶ ve ihsan davranışında bu-

⁷⁸ Kur'an Yolu, s. 3/432-436

⁷⁹ Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1993), s. 13/115-117.

⁸⁰ İsfehani, *Müfredat*, s. 284.

⁸¹ Ömer Dumlu, *Kur'an-ı Kerim'de Salah Meselesi* (Ankara: DİB Yayınları, 1997), s. 37.

⁸² Lokman, 31/3-4.

⁸³ Al-i İmran, 3/133-134; el-Maide, 5/13; Yusuf, 12/90; Hûd, 11/115.

⁸⁴ Al-i İmran, 3/147-148.

⁸⁵ el-Bakara, 2/236; Al-i İmran, 3/133.

⁸⁶ er-Rahman, 55/60.

lunanlara şöyle işaret edilmektedir: anne ve babaya iyilik etmek⁸⁷ veya genel anlamda iyilik etmek,⁸⁸ güzel öğüt⁸⁹ ve güzel bir örnek⁹⁰ birer salih ameldir. Salih ameller ise, Allah tarafından bütün müminlere emredilen işlerdir.⁹¹ Yine bu amellerden bir kısmı şöyle sıralanmaktadır: Allah'tan başkasına kulluk etmemek, ... yakınlarla, yetimlere ve yoksullara iyi davranmak, insanlara güzel söz söylemek, namazı dosdoğru kılmak ve zekât vermek,⁹² bollukta ve darlıkta infak etmek, öfkeyi yenmek ve insanları affetmek.⁹³ "... yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşına, yolda kalmışa ve çalıştırdığımız kimselere güzellikle/ihsan davranmak ve ahirete kesin olarak inanmaktır."⁹⁴ Bu işleri yapanlara da salih olanlar anlamında "salihîn" denir.⁹⁵ Görüldüğü gibi salih amel, sadece âhirete yönelik mutluluğu değil, aynı zamanda güzelliklerle, iyiliklerle dolu bir dünya hayatı yaşamanın ve bu tür bir hayatı yaşayan birey ve toplulukların yeryüzü egemenliğinin de yoludur.⁹⁶ Diğer taraftan sosyolojik bir yaklaşımla "yaratılmışların en hayırlıları", iman edip salih ameller işleyenler olarak değerlendirilmektedir.⁹⁷

İhsan adaletin de üstündedir; adalet kişinin vermesi gerekeni vermesi ve alması gerekeni almasıdır. İhsan ise, vermesi gerekenden fazlasını vermesi, alması gerekenden daha az almasıdır. Buna göre ihsan, adaletin üstünde bir bilinç ve eylem türüdür.⁹⁸ Bu itibarla adaletin gereğini yapmak zorunluluk iken ihsanda bulunmak bir tür fedakârlık ya da daha büyük bir erdemliliklerdir. Diğer bir ifadeyle "ihsan mutlak bir görev olmamakla birlikte adaletten ileri düzeyde bir erdemdir. Buna karşılık toplumsal hayatta adalet ihsandan daha önemli ve önceliklidir; çünkü İslâm bilginlerinin sık sık tekrar ettiği gibi 'yer ve göklerin düzeni' adaletle kaimdir."⁹⁹ Onun için Yüce Allah, Muhsinlerin/ihsanda bulunanların sevabını büyütmüş ve şöyle buyurmuştur: "*Şüphesiz Allah, iyilik yapanlarla beraberdir*"¹⁰⁰, "*Bu dünyada iyi davrananlar iyilik görürler.*"¹⁰¹ Böylece "Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmek" şeklindeki "ihsan", Müslüman kişilerden teşekkür eden toplumun kalitesini ve niteliğini ortaya koyar. Zira Allah tarafından görülmek kişilere ve o kişilerden oluşan

⁸⁷ el-Bakara, 2/83; en-Nisa, 4/36; el-İsra, 17/23; el-Ahkaf, 46/15.

⁸⁸ er-Rahman, 55/60; en-Nahl, 16/90.

⁸⁹ en-Nahl, 16/125.

⁹⁰ el-Ahzab, 33/21; el-Müntehine, 60/4, 6.

⁹¹ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 311.

⁹² el-Bakara, 2/83.

⁹³ Al-i İmran, 3/133-134; el-Münafikun, 60/10.

⁹⁴ en-Nisa, 36-37.

⁹⁵ Al-i İmran, 3/113-114.

⁹⁶ en-Nur, 24/55; el-Enbiya, 21/ 105; Özafşar vd., *Hadislerle İslam*, s. 3/36.

⁹⁷ el-Beyyine, 98/7.

⁹⁸ İsfehani, *Müfredat*, s. 285.

⁹⁹ *Kur'an Yolu*, s. 3/432-436.

¹⁰⁰ el-Ankebut, 29/69; el-Bakara, 2/195; et-Tevbe, 9/91.

¹⁰¹ en-Nahl, 16/30.

topluma sürekli bir denetim şuru verecektir. Merkezinde ihsan'ın bulunduğu bir toplum ise ideal bir toplum olarak nitelendirilebilir.¹⁰²

İhsan, tevdi edilen görevlerin daha ötesini ve daha fazlasını yapmak, gerektiğinde haklarından feragat etmektir. Buna göre, örneğin kişinin vadesi gelince alacağını istemesi adalet iken, bu hakkından vazgeçmesi bir erdem ve ihsan davranışı olarak değerlendirilir. Nitekim “borç alıp verme, aile içi haklar ve boşanma gibi durumlarda ilişkilerin adaletin ötesinde yani ihsan düzeyinde olması istenmiştir.”¹⁰³ Böylece kişilerin hakkından vazgeçerek fedakârlıkta bulunma zihniyet ve anlayışı toplumun diğer üyelerini de etkileyeceğinden, süreç içerisinde iyi davranış örüntüleri yaygınlaşacak; bu durum, özellikle çocuklar ve gençlerin sosyalleşmesinde müspet tesirler bırakacaktır. Buna göre iyi bir çevre veya topluluk içerisinde kalarak yaşayan fert, zamanla onların düşünce ve davranışlarını benimseyerek aynen onlar gibi hareket eder, çevresine uyum sağlar. Buna Sosyal Psikolojide “*grupla aynılaşma zarureti*”¹⁰⁴ denilmektedir ki, inanç ve davranışları değiştirilmek istenen bir ferdin bu süreçten geçmesi gerekmektedir. Bu durum, İ. Haldun tarafından da sosyolojik olarak şöyle ifade edilir; “*kişinin nefsi, iyiliğe ve hayra götürecektir şeylere alışıp yönelirse ve bu hal onda bir meleke haline gelirse, kötülüklerden uzaklaşır ve onun için kötülüğe götürecektir yollar zorlaşır.*”¹⁰⁵ Bu süreç, kötülüğe alışarak yönelenler için de geçerlidir.

Kişinin yaptığı işin ihsan derecesine ulaşabilmesi için, özellikle yaptığı farkında olması ve onu en güzel şekilde yapması gerekmektedir. Kişinin, Allah'ın kendisini görüyor olduğu inancı ve düşüncesi ile hareket etmesi, aslında onun davranışlarını gören olmasa da her daim bu bilinç ile eylemde bulunduğunu gösterir. Zira kimi insanlar, sorumluluk alanına giren hususları sorumluluk üzerlerinden gitsin diye yaparlar. Buna karşılık ihsan erdemine sahip olan dindarlar ise her şeyi, samimiyetle ve içtenlikle yerine getirirler. Nitekim “*Nerede olursanız olun, Allah sizinle beraberdir.*”¹⁰⁶, “*Göklerdeki ve yerdeki her şeyi Allah'ın bildiğini görmüyor musun?*”¹⁰⁷, “*Allah sana nasıl ihsan etti ise, sen de öyle ihsanda bulun!*”¹⁰⁸ gibi ayetler, bu zihniyet yapısına işaret etmektedir. İnananlar için bu sadece bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir bilinç olarak Muhsinlerin eylemlerini belirlemektedir. Diğer

¹⁰² İmam Nevevî, *Riyâzü's-Salihîn: Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, çev. M. Yaşar Kandemir vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2001), s. 1/299.

¹⁰³ Özaşar vd., *Hadislerle İslam*, s. 3/155.

¹⁰⁴ David Krech - Richard S. Crutchfield, *Sosyal Psikoloji-Nazariye ve Problemler*, çev. Erol Güngör (İstanbul, 1970), s. 1/415.

¹⁰⁵ İbn-i Haldun, Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn Hadramî, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara: Yeni Şafak, 2004), s. 1/163.

¹⁰⁶ el-Hadid, 57/4.

¹⁰⁷ el-Mücadele, 58/7.

¹⁰⁸ el-Kasas, 28/77.

bir deyişle inancın gereğinin sadece ihsan ve ibadetlerde değil, aynı zamanda gündelik hayattaki diğer insan ilişkilerini ve bütün mahlûkatı da kapsamaması gerekmektedir.¹⁰⁹

Başta anne-baba olmak üzere bütün varlıklara karşı ideal davranışın ihsan şeklinde olmasının yanı sıra eğitimcilerin çocukları ve öğrencileriyle olan ilişkilerinde ihsanı elden bırakmamaları gerekmektedir.¹¹⁰ Aile, eğitim ve diğer toplumsal kurumlar çocukları ve öğrencileri terbiye edip sosyalleştirirken, iyi birer insan olmaları şeklinde onları topluma hazırlayıp kazandırırken onlara iyilikle davranmaları gerekmektedir. Böylece toplumsal değerler ve normları ihsan boyutuna ulaşmış bir toplumsal atmosfer içerisinde içselleştirmiş olan yeni nesiller, şiddet ve çatışma gibi menfi durumları yaşamadıkları için onlarda bu tür davranışlar görülmecektir; görülse bile kötülükler kötülükle karşılık verilmemesi esas ve egemen olan bir toplumda etkisi yok hükmünde olacaktır. Nitekim insanların fazileti de kötülükler kötülükle karşılık vermesi gibi “durumlarda sergiledikleri tutumlarda ortaya çıkar. Allah Resûlü bu şekilde yapılan kötülükler karşılık verilmeyerek ihsanda bulunulmasını ister. Çünkü bazı durumlarda muhataba iyilikte bulunularak bazen de yaptığı kötülüğe karşılık verilmeyerek ihsanda”¹¹¹ bulunmuş olmaktadır.

Müminler/Muhsinler her işlerinde ihsan ile hareket ederler. Nitekim “Allah her işte ihsanı/güzel davranmayı emretmiştir.”¹¹² buyruğu, mümini böyle davranmaya mecbur kılmaktadır. Savaşta bile öldürme ve her hangi bir biçimde hayvan kesme işinin en iyi şekilde yapılması gerekmektedir. Yani bu işleri yaparken müminin davranışlarında kabalık, katılık, eziyet, vahşet ve şiddet görülmemelidir. Bu şekilde “iyiliği yerleştirme ve kötülüğü engelleme” esasının getirilmesi ve bu erdemın Mü’minlerin bir niteliği olarak ifade edilmesi,¹¹³ İslam toplumunun hem sağlıklı bir yapıya kavuşturularak sapmaların meydana gelmemesi hem de bu halinin devamlılığını sağlamak için önemlidir. Bu yönüyle vasat ümmet denilen “İslam toplumunda, Müslüman daima iyi, güzel ve hayırlı olan işlerin yanındadır. Kötü, çirkin ve zararlı olan işlerin de tabii olarak karşısında bulunur. Böylece, İslam toplumunda kendiliğinden iyilikler güç bulur ve yayılır. Kötülükler ise güçlenme imkânı bulamaz.”¹¹⁴ Bu itibarla her mümin, imkân ölçüsünde dini ve ahlaki erdemleri yaşayıp, çevresindeki insanlara onları ulaştırıp onların da bu erdemleri uygulaması için çalışmalıdır. Eğer toplumda insanlar iyilikten yana tavır

¹⁰⁹ Özaşar vd., *Hadislerle İslam*, s. 3/153.

¹¹⁰ Özaşar vd., *Hadislerle İslam*, s. 3/154.

¹¹¹ Özaşar vd., *Hadislerle İslam*, s. 3/154.

¹¹² Muhammed b. İsâ et-Tirmizi, es-Sünen (Riyad: Dârü'l-Hadara, 2015), “Diyât”, 14; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'ü's-Sahîh* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1424/ 2003), “Sayd”, 57.

¹¹³ Al-i İmran 3/110.

¹¹⁴ Ahmet Öz, *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2011), s. 195.

koyup kötülüğe hiçbir şekilde prim vermese, o toplum sevgi ve saygı, huzur ve sükûnetin hâkim olduğu erdemli bir toplum olur. Yine inananlar açısından ihsan, ibadetlerin ve bütün davranışların, samimiyetle, karşılıksız, en güzel şekliyle sırf Allah rızası gözetilerek yerine getirilmesi demektir. Bu manada bütün eylemlerin değerli ve anlamlı, kişisel, ailevi ve toplumsal boyutta yararlı olmasının yolu, ihsan şuuruyla yapıyor olmasından geçmektedir; “Sözü dinleyip de ona en güzel bir şekilde uyanlar, Allah’ın hidayete erdirdiği kimselerdir.”¹¹⁵ Burada, sözün en güzeline akıl ve ihsan ile uyanların, “akıl sahipleri” olarak nitelendirilmesi dikkat değer bir durumdur.

İhsan, fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik boyutları bulunan insanın sosyal davranışlarına karşılık gelmektedir. Bu açıdan “İslâm, dinin ahkâm şeklini belirlerken iman inanç yönünü; ihsan ise ahlak boyutunu oluşturur. Bir başka deyişle iman, dinin amentüsünü belirlerken, ahkâm ve ahlak boyutunu ise İslâm ve ihsan belirler. Hakeza iman, dinin içsel ve deruni boyutunu şekillendirirken İslâm, zahiri davranış ve amelleriyle alakalı olanları ihsan ise ahlak ve erdem bağlamındaki idealler ve ülküleri konu edinir. Kısacası İslâm yaşantıyı, iman inancı ihsan ise ahlakı şekillendirir.”¹¹⁶ Buna göre ihsan, ‘yaptığı işi güzel yapmak’, ‘başkasına iyilik etmek ve ikramda bulunmak’ anlamıyla Allah-insan-kâinat ilişkisini düzenleyen bir muhtevaya ışık tutar. Özellikle dini kimlik ve karakterin oluşturulması ve sosyolojik olarak yaşanması bağlamında İslam, iman ve ihsan’ın birbirinden bağımsız düşünülmemesi gerekir. Bu üç kavram ve muhtevadan her hangi birinin ihmali, dindar kişiliğin teşekkülünü zedeler ve psiko-sosyolojik yapıyı da menfi yönde etkiler.

İçtimai prensiplerin adaletten sonra ikinci ilkesi ihsandır. Görülüyor ki dinin temeli imandan sonra adalet ve ihsan üzerine kurulmuştur. Her ihsan, bir amel-i salih, her amel-i salih ise, ihsandan ibarettir.¹¹⁷ Bu amel-i salih ile davranış örüntüleri şekillenen iyi insan, ilk önce varlığını kendisine bahşeden Allah’a hamd edip, şükreder; sonra ailesine ve çevresine teşekkür eder, sahip olduklarını çevresiyle paylaşarak varlığını sürdürür.¹¹⁸ İbadet yönünden örneğin namaz bize, teşekkürü öğretir. Oruç açları düşündürür, sağlığımızı te’min eder. Hacc bizi birbirimize tanıştırır. Zekât yardım vazifesini ta’lim eder. Bunlar, bu ibadetlerin bin bir psiko-sosyal hikmetlerinden, birer misaldir. Hepsi bizim içindir. Bütün farzlar, birer terbiye müessesesi olarak varlığını sürdürmektedir. Hepsi ihsanın şumulündedir. Bu yönüyle infak, sadaka, zekât, hayır ve birr ile ilgili ayetlerin hemen hepsi toplumla-

¹¹⁵ ez-Zümer, 39/18.

¹¹⁶ Ruhullah Öz, “Dindar Şahsiyeti İnşa Eden Üç Kavram: İslâm, İman ve İhsan”, *Harran İlahiyat Dergisi*, 45 (Haziran 2021), s. 45.

¹¹⁷ Mahir İz, “Amel-i Salih: İhsan”, *İslam Düşüncesi*, II/8 (1969), s. 484.

¹¹⁸ Gürbüz Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), s. 113.

rın rahatı ve mutluluğu için nazil olmuştur.¹¹⁹ Nihayet ihsan, Hakk'ın rızası düşünülerek başkasına güler yüz ve tebessümle bakmak gibi 'zerre miktarı' iyi davranıştan başlayarak, bir milleti zulümden, esaretten kurtaracak olan kahramanlığa kadar varan her iyiliği içine alan hayırlardır. İşte bu süreç, öncelikle erdemli bireylerin inşasına ve aynı anlayışa sahip toplumun teşekkülüne katkı sunmuş olmaktadır.

3. AKRABAYA YARDIM ETMEK

Erdemli bir toplum inşa etmenin temel dinamiklerinden biri de akrabaya yardım etmektir. Akrabaya yardım emri, ihsan'ın özel bir uygulaması olan sıla-i rahime iyilik etmektir. Karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmanın zorunlu olması, insanlar ve özellikle akrabalar arasında daha ön planda gerçekleşen bir olgudur. Bu yüzden akrabalığın sosyal önemi hem ilk hem en üst noktadadır.¹²⁰ İ. Haldun'a göre de "insan, doğası gereği sosyal bir varlık"¹²¹ olduğundan, toplumsal yaşam içinde insanın yardımlaşma ve dayanışma halinde olması kaçınılmazdır. Dinler de, akrabalarla ben ve öteki arasındaki ilişkide güçlü bir etkiye sahiptir. Bunu, çeşitli öğütleriyle ortaya koydukları görülmektedir. Örneğin "yapılan ibadetler ve dualarda bir bütün halinde iyi olmayı isteme tavsiye edilir. Dini literatürdeki başkalarına şefkat duyma ve yardım etme içerikli kıssaların, bireylerin empatik gelişiminde olumlu etkisi vardır. Dini ibadet merkezleri de, sosyal ilişkiler ağı kurarak, bireyin, başkalarının halinden haberdar olmasına yardımcı olur. Dinlerin metafizik âleme ait vaatleri, bireylerin dünyada yaptıklarını dünya sonrası hayatta alacaklarını belirtir. Bu öğretiler, bireylerin dünyadaki adaletsizlikleri yorumlamasına yardımcı olduğu gibi, dünyada karşılığı olmayacak yardımlar yapmalarını da sağlar."¹²² Bu anlamda insan sosyal ve sorumlu bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsanın insanlığı, biyolojik özelliklerinden daha çok; psiko-sosyal ve dini yönleriyle temayüz etmektedir. İnsan bir grup veya toplumda varlığını sürdürmektedir ki, bu manada sorumluluk, her insanda bulunması gereken üstün duygu ve değerlerden birisidir. Elbette varlık dünyasında bulunan insanın Allah'a, anne-babasına, kendisine, eşine, çocuklarına, akrabalarına, dostlarına, arkadaşlarına ve çevresine karşı sorumlulukları vardır ve onları yerine getirmesi gerekmektedir. Erdemli bir toplum oluşturmada ise, aile ve akrabalara ilgi gösterip maddi-manevi yönlerden onlara yardımcı olmak sosyolojik manada zincirin ilk halkası olması yönüyle çok önemlidir. Bu

¹¹⁹ İz, *İslam Düşüncesi*, s. 486.

¹²⁰ Ekber S. Ahmed, *İslâm ve Antropoloji*, çev. Bedri Gencer (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), s. 66.

¹²¹ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, s. 1/79.

¹²² Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), s. 89.

manada insan, yardımlaşma, paylaşma ve geleceğe hazırlanmanın ilk örneklerini aile ve akrabalarından alarak sonraki nesillere bu kültürü aktarma¹²³ özelliğine sahiptir.

İyi bir Müslüman başta Allah olmak üzere ailesi, akrabalar ve diğer mahlûkata karşı sorumluluklarını yerine getirmekle yükümlüdür. Sorumluluk ise emanet bilinci demektir. İnsanın inancıyla olan bağı, akrabalar grubu ile kurulan bağıni belirleyici niteliğe sahiptir. Akrabalık bağıni temelinde ise aile vardır. Dolayısıyla akrabalık, evlilikle başlayan bir seri sosyal ilişkiler sistemidir; o, soyun sürdürülmesi, sosyal örgütlenme ve aralarındaki yardımlaşmayı içeren bir toplumsal sistemdir.¹²⁴ İ. Haldun bu yardımlaşmayı “asabiyet hissine” bağlamaktadır.¹²⁵ Bu toplumsal asabiyetin O’na göre kaynağı akrabalıktır.¹²⁶ Sözelimi işbirliği, dayanışma, sevgi ve saygı gibi değerler, akrabalarda grup ruhunu pekiştirirken, bireycilik ve ayrımcılık gibi erdem dışı tutumlar bu ruhu zedeler ve çatışmalara neden olur.¹²⁷ Bu yüzden, onlarla sağlıklı ilişkiler geliştirerek rahmete yol açacağına inanıyor olmak; sevgi ve saygı, hoşgörü, iyilik, merhamet ve adalet çerçevesinde ilişki kurmayı ve bu ilişkileri sürekli hale getirmeyi gerektirmektedir.

Akrabalık, aynı soydan gelen veya evlilik ilişkisi ile birbirine bağlanan kişiler arasında oluşan sosyal yakınlık ilişkisidir.¹²⁸ Aile bu yönüyle sosyal yönü ön planda olan bir kurum¹²⁹ ve insanlık tarihindeki en eski birliktir. Zira “sosyalizasyon” gibi süreçlerin önemli bir kısmı burada başlamakta ve sürdürülmektedir. Aile ve akrabalar denildiğinde, başta anne-baba-kardeşler olmak üzere dede, nine, hala, amca, dayı, teyze ve onların çocukları gibi yakınlar akla gelir. Akrabalık sistemi, ailenin toplumsallığını öne çıkaran olgulardan birisidir. Dolayısıyla bir seri sosyal ilişkiler evlilikle başlamakta ve sonrasında akrabalık genişleyerek bir sistem olarak varlığını sürdürmektedir. Hiçbir aile türünden soyutlanamayan akrabalık, sanayi/kent toplumunda da varlığını sürdürmüştür. Genelde insanlar, evlenecekleri eşlerin akrabalarını bilmek

¹²³ Yümnî Sezen, *Kur'an Işığında İnsan, Akıl ve Toplum* (İstanbul: İz Yayınları, 2014), s. 213.

¹²⁴ Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi* (İstanbul: Açılımkitap, 2013), s. 79-81. İlahi kanun ailede zengin olan her bireyi, fakir akrabalarının ihtiyaçlarını karşılamakla sorumlu tutar. İslam, akrabaları aklıktan kıvrıranken zevk ve sefahat içinde yaşamayı büyük bir günah olarak tanımlar. İslam aileyi toplumun önemli unsurlarından biri olarak kabul ettiği için, fakir bireylerin hakkı ilk önce ailedeki zenginler, daha sonra da diğer zenginler üzerindedir. ... Her bölümün kendi içindeki fakir bireyleri desteklediği bir toplum düşünün! Elbette böyle bir toplum hem ekonomik, hem sosyal, hem de ahlaki yönden yüce ve saf bir toplum olacaktır. bk. Ebu'l A'la Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), s. 3/49.

¹²⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), s. 1/119.

¹²⁶ Çınar, *Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış*, s. 157.

¹²⁷ Joseph H. Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Anı Yayınları, 2016), s. 128; Kadir Canatan, “Klasik Türk Düşüncesinde Aile ve Ailevi Değerler”, ed., Kadir Canatan-Ergün Yıldırım, *Aile Sosyolojisi* (İstanbul: Açılımkitap, 2013), s. 269.

¹²⁸ Ömer Demir- Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992), s. 20.

¹²⁹ Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, s. 79.

ve kimlikle ilgili sorunlarını soy kütükleriyle çözmek istemektedirler. Kaldı ki akrabalar arasında gerçekleştirilen yardımlaşma sadece modern öncesi toplumlarda değil, gerektiği zaman modern kentlerde de sürdürülen öncelikli bir sosyal eylemdir.¹³⁰ Akrabalığın doğmasında kan bağı ve toplumsal bağ şeklinde iki etken belirleyici olmaktadır. Soyun sürdürülmesiyle ilgili olan akrabalık, ana, baba veya her ikisi aracılığıyla sürdürülmektedir ki, akrabalığın ilk temelleri biyolojik bağlardan kaynaklanmaktadır. Anne- çocuk, kız ve erkek kardeşler arasındaki bağlar bilinen ilk biyolojik bağlardır. Evlilik sonucu ortaya çıkan ilişki ise toplumsal içeriklidir. Buna göre evlilik, yabancı bir kadınla erkeğin sadece bir araya gelmesini sağlayan bir akit değil, aynı zamanda hayat ortaklığını¹³¹ ve neslin devamını sağlamak, birbirine destek olmak ve mutlu bir hayat yaşamak amacıyla yaptıkları bir akit olarak ifade edilebilir.¹³² Her toplumda ortaya çıkan bu biyolojik ve toplumsal bağlar, toplumun üyeleri arasında belli ilişkilerin, duyguların, yükümlülüklerin ve farklılıkların doğmasına yol açar. Bu yüzden “*akrabaya, ... hakkını ver!*”¹³³ emri onlarla ilişkiyi, maddi-manevi anlamda iyilikte bulunmayı sürdürmeyi istemektedir ki, bu, akrabalık hukuku olarak ifade edilebilir.¹³⁴ Diğer bir ifadeyle insanın babası ve annesi ile kan bağı, kayınpeder ve kayınvalidesi ile toplumsal anlaşma bağı vardır¹³⁵ ki, söz konusu akrabalığa dair her durumda sistem, ancak maddi ve manevi destekle varlığını sürdürmektedir.

İslam kültüründe sıla-i rahim, ister kan bağı, isterse evlilik vesilesiyle meydana gelen hısımlık ve akrabalara iyilikte bulunmak,¹³⁶ muhtaç olanları görüp gözetmek, zekât ve fitreleri öncelikle onların yoksul olanları ile paylaşmak demektir. Akrabalıkta soy zinciri önemlidir. Çünkü soy zinciri toplumlarda örgütlenme işlevi görmektedir.¹³⁷ Akrabaya herhangi bir şey vermenin iki sevabı olduğuna göre,¹³⁸ onların muhtaç olanlarını ziyaret ederek desteklemek, bakmakla yükümlü olunan kişilerin dışındaki yakınlarımıza imkân ölçüsünde hem maddi hem manevi olarak yardımcı olmak gerekmektedir. İhtiyaçlarını gidermek ise bir gülümseme, tatlı bir söz, selam ve dualaşma biçiminde olabildiği gibi, bu kişilerin sevinçli ve üzüntülü günlerinde mesela düğün, doğum, ölüm, bayram, cenaze gibi önemli zaman dilimlerinde hem

¹³⁰ Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, s. 80.

¹³¹ Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974), s. 40.

¹³² Abdurrahman Ateş, *Kur'an'da Huzur ve Sükûn* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2014), s. 56.

¹³³ el-İsra, 17/26.

¹³⁴ el-Bakara, 2/27; Muhammed, 47/22; Müslim, “İman”, 12, 14.

¹³⁵ Önal Sayın, *Aile Sosyolojisi, Ailenin Toplumdaki Yeri* (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1990), s. 2.

¹³⁶ Yaşar Yiğit, “Akrabalarım Var”, ed., Huriye Martı, *Ailem* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), s. 103; Hüseyin Peker, *Allah'ın Boyası İle Boyanmak* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), s. 160.

¹³⁷ Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, s. 81.

¹³⁸ Tirmizi, “Zekat”, 26.

yanlarında olmalı hem onlara destek çıkılmalıdır. Dolayısıyla Müslümanları geniş bir kitle olarak güçlü bağlarla birbirine bağlamak hedefini güden İslam düşünce sistemi, bunu yakınlardan başlatarak, akrabaya yönelik iyiliği onlara ikramda bulunma, yardımlaşma, ziyaretleşme, hoşgörülü yaklaşma, iyi ve kötü günleri paylaşma, yapılan davete icabet etme, bayramlaşma, tebrikleşme, hastaları ziyaret etme, ölüm halinde cenaze namazına iştirak ve taziye bulunma görevlerinin yerine getirilmesi, erdemli bir toplumun inşası ve yaşatılması için gerekli hususlardır.¹³⁹

İslam dininde ferdin her şeyden önce kendi kendine yeterli olması istenir ve beklenir. Başkasına yük olan insan kınanır. Kazancın en şereflişi kişinin kendi eliyle kazandığıdır. Veren el daima alan elden üstündür. Peygamberler dahi kendi el emekleriyle geçinmişlerdir. Çalışmak ibadet sayılmış ve ona maddi sonucunun ötesinde sonsuza uzanan bir boyut daha verilmiştir. Zira çocuk-çocuğu, ailesi için çalışan Allah yolundadır. En güzel sadaka kişinin çocuk çocuğuna getirdiği ihtiyaç maddesidir. Bütün bu gayret ve çabasına rağmen kişi kendine yeterli olamayabilir, ya da hiç çalışmayacak halde bulunabilir. Bu durumda onun yükü/nafakası öncelikle en yakın akrabalarının omuzlarına taksim edilir.¹⁴⁰ Bunda kan bağıının doğuracağı öncelikli acıma duygusunun da elbetteki rolü vardır. Yine usul ve furu dışında zekâtın yakınlık sıralarına göre akrabalara verilmesi daha makbul olan ve karşılığını bir kat daha arttıran bir durumdur. Fitre de aynı kategoride düşünülen bir ibadettir. Çünkü insan yakın akrabasının durumunu diğerlerinden daha iyi bilir ve kan beraberliğinin etkisi ile kolaylıkla verir.¹⁴¹ Böylece inancıyla birlikte “Müslüman insan”ın, tasadduk et, ver, yedir, ikram et, ihsan et, infak et gibi emirler çerçevesinde başta aile ve akrabalar olmak üzere diğer insanlara yardım etmesi sağlanarak erdemli bir toplum inşa etme çabasıyla temizlendiği (tezkiye olduğu) görülmektedir.¹⁴² Bireyler bu tür toplumsal görevleri yerine getirmek suretiyle hem psiko-sosyolojik hem de dini mutluluk yaşamaktadır.

Akrabaların birbirine doğal olarak daha çok ilgi göstereceği, birbirlerini daha çok koruyacaklarından hareketle, kan bağı ile aile bağı gibi biyolojik ve sosyolojik faktörler, akrabayı birbirine daha çok yakınlaştırır. Huzurlu bir toplum oluşturmanın yapı taşlarından birisi, başta akrabalar olmak üzere diğer insanlarla ilişkilerin iyi olmasına bağlıdır. Kendisini sevmeyen ve güven vermeyen kişiler, akrabalarını da başkalarına da sevmez ve güven vermez-

¹³⁹ er-Ra'd, 13/21; en-Nisa, 4/1, 36; er-Ra'd, 13/25; el-Bakara, 2/83, 215; en-Nahl, 16/90; bk. Muhsin Demirci, *Kur'an'a Göre İnsan ve Sorumlulukları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), s. 173-175.

¹⁴⁰ Abdülkerim Zeydan, *İslam'da fert ve Devlet*, çev. Cemal Arzu (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980), s. 87.

¹⁴¹ Faruk Beşer, *İslamda Sosyal Güvenlik* (Ankara: DİB Yayınları, 1987), s. 185-187.

¹⁴² et-Tevbe, 9/103; Ayrıca bk. el-Alâ, 87/14; el-Leyl, 92/18.

ler. Öyleki akraba ilişkilerinde din farkı dahi dikkate alınmaz. Onlarla bir biçimde iyi ve güzel geçinmek gerekir. Bu konuda peygamberimiz amcası Ebu Talib'in Müslüman olmasını çok istemesine ve onun da Müslüman olmamasına rağmen onunla ilişkilerini sürdürmeye devam etmiştir. Hz. Ebubekir'in kızı Esmâ, müşrik olan annesi kendisini ziyarete gelince nasıl davranması gerektiği konusunda soru sorunca, ona ilgi gösterip ikramda bulunması tavsiye edilmiştir.¹⁴³ Böylece başta akrabaların yoksullarını koruyan yardımlaşma, toplumda birçok kötülüğü, hırsızlığı, haksızlığı önler. Dostluk duyguları gelişir, refah ve zenginlik artar, dilencilik, fakirlik, dolandırıcılık gibi işler en alt düzeylere düşer. Yardımseverlik ve yardımlaşma kişileri cimrilik duygusundan kurtardığı ve toplumsal barışa katkıda bulunduğu için narsizm tedavisinde de tavsiye edilen bir yöntemdir.¹⁴⁴ Dolayısıyla bu kişiler ihtiyaç sahiplerine duyarsız kalmaz, bencil olmaz, bir sorun gördüklerinde çözmek için seferber olurlar. Böylece yardımseverlik değerine sahip olanlar, toplumsal hayatta barış ve hoşgörüyü hâkim kılmanın yolunun erdemler ve diğer insani değerlerden geçtiğini bilirler.

SONUÇ

İslâm'ın gayesi, insanları ahlâklı bireyler ve toplum olarak inşa ettikten sonra ahlâklı bir dünyayı da inşa etmektir. İnsanoğlu fitraten bu erdemli eylemlere yatkın yaratılmıştır. Ancak günümüz modern insanı erdemün üstünlüğü yerine kendi krallığını ilan edip, maneviyattan uzaklaştığı için anlam krizi yaşamaktadır. Bu krizin aşılması, eylemlere motivasyon sağlayan ahlaki erdemlerle mümkündür. İşte bu nedenle, Nahl 90. ayet çerçevesinde erdemli bir toplum için gerekli olup, kaynağını inançtan alan adalet, ihsan ve akrabaya yardım etmenin sosyolojik boyutları tarama yöntemiyle ortaya konmuştur. “*Hakkı teslim etmek*” anlamındaki adalet erdemlerin başı, toplumun da temelidir. Düzen, denge, dürüstlük, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme anlamındaki adalet, İslam ahlak nizamının, toplumsal hayatta zulmü ve haksızlıkları engelleme işlevi görmesi için emrettiği mekanizmadır. Bu mekanizma kişinin kendisi, ailesi ve diğer insan ilişkilerinde, tanıklık yapmada, ticari işlerde, her türlü ölçü ve tartıda, ulusal ve uluslararası iş ve işlemlerde dengeli hareket etmeyi gerektiren bir kapsama sahiptir. Herkesin hak ettiğini aldığı veya cezasını çektiği bir toplumda eşitlik, güven, sadakat, hikmet, şecaat, iffet, hak duygusu gibi erdemler dinamik bir biçimde yaşatılırken; haksızlık, gasp, zorbalık, endişe, şüphe, güvensizlik, kaygı, huzursuzluk gibi duygular

¹⁴³ Muhammed b. Sa'd, İbn Sa'd, *et-Tabakat el-Kebir* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 10/240; Ebu Abdilleh Muhammed b. İsmail el-Buhari, *el-Camiu's-Sahih* (Şam: Daru İbn-i Kesir, 2002), “Edeb”, 8.

¹⁴⁴ Nevzat Tarhan, *Güzel İnsan Modeli* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), s. 148.

ortadan kalkmaktadır. Aynı zamanda bu mekanizma zayıf-güçlü, iyi-kötü, zalim-mazlum, zengin-fakir, yöneten-yönetilen arasındaki dengeyi sağladığı için toplumsal bütünleşmeye hizmet etmektedir. Şu halde kendisine adil davranılmasını isteyen her kişinin başkasına öyle davranması gerekir.

İslam ahlakı, çıkar kaygısı bulunmayan “hasbilik” ile Allah’ın rızasını gözetmeye odaklanmaktadır. Bu da kişinin “*ihsan şuuru*”, yani her an Allah’ın kendisini gördüğü bilinci ile davranmaktır. Bu yönüyle iman ve davranış arasında ayrılmaz bir ilişki vardır. Bu anlamda tüm ibadetler başta olmak üzere sabır, affetme, cesaret, cömertlik, anne baba, komşu ve diğer insanlara yapılan tüm iyilikler erdemli toplumu inşa eden salih amellerdir. İnsanlara maddi- manevi iyilik ve ikramda bulunulması, hangi iş yapıyor olursa olsun o işin kaliteli veya sağlam yapılması, kişinin her daim Allah’ın murakabesi/ denetimi altında olduğu şuuruyla hareket etmesi demektir. Dolayısıyla bireylerin ailede, eğitim kurumlarında, çevrede, toplumsal hayatın her alanında bu zihniyet ve şuuru ile sosyalleşmesi, hem iç denetimli insanların artmasına hem de erdemli toplumun inşasına imkân sağlayacaktır. Bu şekilde inşa edilen bir toplumda ise, adalet mekanizmasının bütün yönleriyle uygulanmasından daha da fazlası olan ‘*ihsan ahlaki*’ hâkimdir.

Bu üç erdemde; herkesin hak ettiğini almasıyla gerçekleşen denge adalet, her kişinin imkânlarla göre sınırsız iyiliklerde bulunması ihsan ve onun da uygulama olarak “*akrabaya yardım*” şeklinde aile veya akrabadan başlaması gerektiği vurgulanmaktadır. Sosyal hayatın inşası böylece en yakınlarımızdan başlatılarak akrabaya ve diğer insanlara doğru genişleyen iyiliklerle sürdürülmektedir. Zira aile ve akrabalar, sorumlulukların ifa edilmesi ve erdemli toplum oluşturmada zincirin ilk halkasıdır. Bu sosyal örgütlenmede “*yardımlaşma sistemi*”, ister kan bağı, isterse evlilik nedeniyle olsun “sıla-rahim” ile başlatılmakta, komşular, dostlar, diğer insanlar ve bütün mahlûkatla sürdürülmektedir. Bu durumda akrabalık hukukuna riayet edilmekte, dayanışmayla grup ruhu pekiştirilmekte; her türlü çekişme ve düşmanlık ise izale edilmektedir. Bu karakteristik özellikleriyle varlıklarını sürdüren aile, akraba ve onların üyeleri ise, bütünleşmiş bir topluluk olarak erdemli bir toplumu ortaya çıkarmaktadırlar.

KAYNAKÇA

Ahmed, Ekber S. *İslâm ve Antropoloji*. çev. Bedri Gencer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Akdoğan, Ali. *Din Sosyolojisi*. Ankara: STS Yayınları, 2013.

Akdoğan, Ali. *Kur’an ve Sünnet’ten Örneklerle Sosyal Ahlak –Sosyal İlişkiler ve Ahlaki Değerler-*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.

- Akdoğan, Yalçın. *Nebevi Liderlik ve Hz. Muhammed*. Ankara: Otto Yayınları, 2021.
- Akyüz, Vecdi. *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1989.
- Ateş, Abdurrahman. *Kur'an'da Huzur ve Sükûn*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2014.
- Aydın, Mustafa. *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi*. İstanbul: Açılımkitap, 2013.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Emperatinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Beşer, Faruk. *İslamda Sosyal Güvenlik*. Ankara: DİB Yayınları, 1987.
- Buhari, Ebu Abdilleh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-Sahih*. Şam: Daru İbn-i Kesir, 2002.
- Canatan, Kadir. "Klasik Türk Düşüncesinde Aile ve Ailevi Değerler". ed., Kadir Canatan-Ergün Yıldırım, *Aile Sosyolojisi*. İstanbul: Açılımkitap, 2013.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2104.
- Cin, Halil. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974.
- Çağırıcı, Mustafa. *Kur'anın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Çağırıcı, Mustafa. "Adâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.1/ 341-343. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Çınar, Aliye. *Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'a Göre İnsan ve Sorumlulukları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Deniz, Gürbüz. *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Dinçer, Ömer. *Kamu Yönetimi Adabı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Dumlu, Ömer. *Kur'an-ı Kerim'de Salah Meselesi*. Ankara: DİB Yayınları, 1997.
- Erkal, Mustafa E. vd., *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü* İstanbul: Der Yayınları, 1997.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koçtak - Ahmet Ertürk. Ankara: İşaret Yayınları, 1999.
- Farabi. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Fichter, Joseph H. *Sosyoloji Nedir*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı Yayınları, 2016.

- Genç, M. Fatih - Bulut, Nagihan. "Adalet", ed., Mehmet Zeki Aydın. *Karakter, Değer ve Ahlak Eğitimi*. 221-222. Ankara: Nobel Yayınları, 2021.
- Hökelekli, Hayati. Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- İlgaroğlu, Muhammet Caner. "Verili Bir Değer Duygusu Olarak Adalet". *Felsefe Dünyası*. 74. (Kış 2021), 118-135.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 1-15. Beyrut: Dâr Sâdır, 1993.
- İbn Haldun, *Mukaddime*. I-II cilt. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İbn Miskeveyh. *Ahlak Eğitimi/Tehzibu'l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- İbn-i Haldun, Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn Hadramî. *Mukaddime*. I-II cilt. çev. Halil Kendir. Ankara: Yeni Şafak, 2004.
- İbn-i Haldun, Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn Hadramî. *Mukaddime*, I-II cilt. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakat el-Kebir*. 1-11. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.
- İmam Nevevî. *Riyâzü's-Salihîn: Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*. çev. M. Yaşar Kandemir vd. 1-7 cilt. İstanbul; Erkam Yayınları, 2001.
- İnce, Abdullah. "İnsan, Toplumsal Sorunlar ve Kur'an". *Tefsir Araştırmaları Dergisi*. 4/2 (Ekim 2022), 521-549.
- İsfehani, Rağîb. *Müfredat*. çev. Abdalbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- İz, Mahir. "Amel-i Salih: İhsan". *İslam Düşüncesi*. II/8 (1969), 483-486.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Karlığa, Bekir. *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2019.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Köylü, Mustafa. *Dünya Dinlerinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.
- Krech, David – Crutchfield, Richard S. *Sosyal Psikoloji-Nazariye ve Problemler*. I-II cilt. çev. Erol Güngör. İstanbul, 1970.
- Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayınları, 2021.
- Mevdudî, Ebu'l A'la. *Tefhimu'l Kur'an*, 1-7 cilt. çev. Muhammed Han Kayani vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *el-Câmi'üs-Sahih*. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1424/2003.
- ÖZ, Ahmet. *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2011.
- ÖZ, Ruhullah. "Dindar Şahsiyeti İnşa Eden Üç Kavram: İslâm, İman ve İhsan". *Harran İlahiyat Dergisi*. 45 (Haziran 2021), 36-56.
- Özafşar, Mehmet Emin vd., *Hadislerle İslam*. 1-7 cilt. İzmir: DİB Yayınları, 2019.
- Paçacı, Mehmet vd., *Hayat Rehberi Kur'an –Konulu Tefsir-*. İstanbul: DİB Yayınları, 2021.
- Peker, Hüseyin. *Allah'ın Boyası İle Boyanmak Kur'an'da Kişisel Gelişim*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Perşembe, Erkan. "Toplum ve Ahlak", ed. Hüseyin Peker-Mustafa Kara. *Kur'an ve Sünnet Ekseninde Ahlak Birey ve Toplum*. 211-265. İstanbul: Üniversite Yayınları, 2015.
- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Fecr Yayınları, 1987.
- Sarıbay, Ali Yaşar. *Postmodernite, Sivil toplum ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Saruhan, Müfit Selim. "Erdemlerin Erdemi: Adâlet". *Adam Akademi*. 5/1 (2015), 1-12.
- Sayın, Önal. *Aile Sosyolojisi, Ailenin Toplumdaki Yeri*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1990.
- Sezen, Yümni. *Kur'an Işığında İnsan, Akıl ve Toplum*. İstanbul: İz Yayınları, 2014.
- Solmaz, Mekki. "Toplumsal Güveni Sağlamada Kur'an'ın Rolü". *Batman Akademi Dergisi*. 5/2 (Aralık-2021), 587-636.
- Suphi, Ahmet Mahmut. *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi*. çev. Abdurrahman Harbi- Enver Şahin-İrfan Karadeniz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Şeker, Mehmet. *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*. Ankara: DİB Yayınları, 1987.
- Tarhan, Nevzat. *Güzel İnsan Modeli*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Tekin, Mustafa. "Din ve Post/Modernlik", ed. Kadir Canatan - Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisi*. 357-378. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Tirmizi, Muhammed b. 'İsâ. *es-Sünen*. Riyad: Dârü'l-Hadara, 2015.
- Türkdoğan, Orhan. *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı

- Yaman, Ertuğrul. *Değerler Eğitimi Eğitimde Yeni Ufuklar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Yaren, Cafer Sadık. *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.
- Yiğit, Yaşar. "Akrabalarım Var". ed., Huriye Martı. *Ailem*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Zeydan, Abdülkerim. *İslam'da fert ve Devlet*. çev. Cemal Arzu. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980.

HZ. EBÛ BEKİR VE HZ. OSMAN DÖNEMİNDE KUR'ÂN-I KERÎM'İN CEM'İ İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRMESİ

A CRITICAL ASSESSMENT OF THE NARRATIONS ON THE QUR'AN'S
COMPILATION DURING ABÛ BAKR AND UTHMÂN'S PERIODS

HAYRETTİN ÖZTÜRK

DOC. DR. ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

KUR'AN-I KERÎM OKUMA VE KIRAAT İLMİ ANABİLİM DALI

ASSOC. PROF. DR., ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF READING THE QUR'AN AND QIRAAT SCIENCE

SAMSUN, TÜRKİYE

hayrettin.ozturk55@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-6796-2122>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1556029>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
25 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Accepted
19 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Öztürk, Hayrettin, "Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman Döneminde Kur'ân-ı Kerîm'in Cem'i ile İlgili Rivayetlerin Eleştirel Bir Değerlendirmesi [A Critical Assessment of the Narrations on the Qur'an's Compilation During Abû Bakr and Uthmân's Periods]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 663-690.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



HZ. EBÛ BEKİR VE HZ. OSMAN DÖNEMİNDE KUR'ÂN-I KERİM'İN CEM'İ İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRMESİ

Öz

Kur'an-ı Kerim, bizzat Yüce Allah (C.C.) tarafından korunmuş ve bu korumanın bir gereği olarak ezberlenip yazılmış ve bir kitapta cem' edilip toplanmıştır. Ancak Kur'an-ı Kerim'in ne zaman ve kim tarafından cem' edilip derlendiği sorusu öteden beri hep zihinleri meşgul etmiştir. Kur'an-ı Kerim'in cem' edilip toplanmasının Hz. Peygamber (a.s.) döneminde gerçekleştiğine işaret eden rivayetler olduğu gibi bu toplamanın Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde olduğunu ifade eden rivayetler de mevcuttur. Ancak klasik yaklaşımlarda ağırlıklı olarak Kur'an-ı Kerim'in toplanma hadisesinin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman döneminde olduğu hususu öne çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim metninin tarihi üzerine araştırma yapan ilim adamları kaynaklarla tafsilatıyla ele alınan ve birbiri ile çelişkili olan rivayetlere dayanarak bu mevzuda çok farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Biz daha önce Hz. Muhammed (a.s.) döneminde Kur'an-ı Kerim'in cem'i hadisesini; "Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed (a.s.) döneminde hıfzı, kitâbeti ve cem'i hakkında eleştirel bir değerlendirme" başlığı altında ele almıştık. Bu makalede ise tarihsel eleştiri yöntemini uygulayarak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemlerinde Kur'an-ı Kerim'in cem'i ile ilgili farklı rivayetleri metin ve isnad açısından bir değerlendirmeye tabi tutacağız. Bu makale iki ana bölüme ayrılmıştır: İlk bölümde, özellikle Buhârî'de yer alan bir rivayet ele alınarak Hz. Ebû Bekir dönemindeki Kur'an-ı Kerim'in cem'i konusu incelenmiş ve Yemâme Savaşı'nın Kur'an-ı Kerim'in cem'ine sebep olup olamayacağı, daha önce bizatihi Hz. Peygamber'in (a.s.) bu görevi ifa edip etmediği, Hz. Ebû Bekir'in yazdırdığı mushafın resmî bir mushaf mı yoksa kişisel bir nüsha mı olduğu ve Ubeyd İbn es-Sabbâk ile İbn Şihâb ez-Zühri gibi râvilerin güvenilir olup olmadıkları eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmıştır. İkinci ana başlık altında ise Hz. Osman döneminde Kur'an-ı Kerim'in cem' edilip toplanması faaliyeti ele alınmış ve burada da tıpkı Hz. Ebû Bekir döneminde olduğu gibi Buhârî rivayeti *metin* ve *sened* açısından değerlendirilmiştir. Metin açısından; Ahzâb sûresinin 23. âyeti, Hafsa Mushaf'ı ve yazıda ihtilaf olayı, Hz. Osman'ın yöntemi, ordular arasındaki anlaşmazlığın niteliği, Hz. Osman'ın ümmeti tek bir yazı üzere toplaması gibi hususlar da alt başlıklar altında incelenmiştir. İsnad açısından da Tirmizî ve Buhârî rivayetleri ele alınarak değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise Hz. Ebû Bekir tarafından yazdırılan mushafın resmî bir nüsha değil de kişisel bir nüsha olabileceğine dair deliller sunulmuştur. Bu görüş, söz konusu mushafın Hz. Osman'a değil de Hz. Hafsa'ya verilmesi, sahabe tarafından hiç kullanılmamış olması, ondan kopyaların yapılmaması ve diğer sahabilerin mushaflarıyla karşılaştırılmaması ve nihayetinde kullanılmadan kaderine terkedilmiş olması gibi delillerle desteklenmektedir. Ayrıca bu rivayetin önemli hadis ve tarih kaynaklarında yer almaması, farklı rivayetler arasındaki çelişkilerin bulunması, özellikle Tevbe ve Ahzâb sûrelerindeki âyetlerin ima ettikleri, bu sonuca varılmasına yol açmıştır. Hz. Osman döneminde bu bağlamda neler yaşanmış olabileceği sorusuna gelince; kıraat farklılıkları, Kur'an-ı Kerim'in toplanmasına sebep olan rivayetler, yazılmayan âyetlerin durumu Tevbe ve Ahzâb sûrelerindeki âyetler hakkında birbirini tutmayan çelişkili ifadeler, Hz. Osman döneminde ana rivayette anlatıldığı gibi bir cem' olayının gerçekleşmediğini ancak Hz. Osman'ın yaptığı işin, Müslümanları tek bir yazı sisteminde birleştirerek sahte metinlerin yazılmasına ve Kur'an nüshalarının çoğaltılarak farklı şehirlere gönderilmesine vesile olduğunu göstermektedir. Makale, ayrıca Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber (a.s.) döneminde hıfzedilip yazıldığı ve o hayatta iken cem' edilip derlendiğine dair bir ima içermektedir. Kur'an metninin tarihi üzerine araştırma yapanların, bu noktaya daha fazla odaklanmalarının faydalı olacağı makale yazarının bir önerisi olarak kabul edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'an, Kur'an-ı Kerim'in Tarihi, Kur'an-ı Kerim'in Cem'i, Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman.

A CRITICAL ASSESSMENT OF THE NARRATIONS ON THE QUR'AN'S COMPILATION DURING ABŪ BAKR AND UTHMĀN'S PERIODS

Abstract

The Qur'an's preservation, ensured by Allah, has been achieved through memorization, writing, and compilation into a book. However, the question of when and by whom it was compiled has long intrigued scholars. While some narrations claim the compilation process occurred during the Prophet's (peace be upon him) time, others suggest it took place during the caliphates of Abū Bakr, Uthmān, or Ali. Classical views often highlight the roles of Abū Bakr and Uthmān. Scholars studying the Qur'anic text history offer varied interpretations on the subject, drawing from conflicting narrations mentioned in the sources in detail. In a previous study, we examined the Qur'an's compilation during the Prophet's time. In this article, we will attempt to evaluate the narrations about the compilation of the Qur'an during the time of Abū Bakr and Uthmān through the method of historical criticism, focusing on both the text and the chain of transmission. This article is divided into two sections: the first examines the compilation during Abū Bakr's time, especially a narration from Bukhārī, addressing questions such as whether the Battle of Yamāma was a reason for the compilation of the Qur'an, whether the Prophet himself undertook this task, whether Abū Bakr's *Mushaf* was official or personal, and the reliability of narrators such as 'Ubayd Ibn al-Sabbāq and Ibn Shihāb al-Zuhri. The second section discusses Uthmān's compilation, analyzing the narration from al-Bukhārī in terms of both its text and chain of transmission. The 23rd verse of the *Ahzāb*, the Ḥafsa *Mushaf*, discrepancies in writing, Uthmān's method, the disagreement between armies, and his unification of the Muslim community under a single text were examined under the sub-headings. In this section, the narrations from Tirmidhī and al-Bukhārī have also been evaluated. The conclusion presents evidence that the *Mushaf* commissioned by Abū Bakr may not have been an official copy, but rather a personal one. This opinion is supported by evidence such as the *Mushaf* being given to Ḥafsa and not Uthmān, the fact that this *Mushaf* was never used by the companions, the absence of any copies made from it, and the fact that it was not compared with the *Mushafs* of other companions and was ultimately left unutilized. Additionally, the absence of this narration in important ḥadīth and historical sources, alongside contradictions between different narrations, particularly the implications in the verses from *Tawbah* and *Ahzāb*, leads to this conclusion. Regarding the question of what might have occurred in this context during the time of Uthmān, the variations in *qiraāt*, the circumstances prompting the compilation of the Qur'an, conflicting reports and statements about unwritten verses and verses of *Tawbah* and *Ahzāb* suggest that a formal compilation event, as described in the main narration, did not take place during Uthmān's time. Instead, Uthmān's efforts focused on unifying Muslims under a single writing system, eliminating forged texts, and sending copies of the Qur'an to various cities. The article also implies that the Qur'an was memorized, written down, and compiled during the lifetime of the Prophet. The author suggests that researchers studying the history of the Qur'an would benefit from focusing more on this aspect. The author suggests that researchers studying the history of the Qur'an should focus on this issue.

Key Words: Qiraāt, Qur'an, History of the Qur'an, Collection of the Qur'an, Abū Bakr and Uthmān.

GİRİŞ

Kur'ân, Cebraîl vasıtasıyla Hz. Muhammed'e (a.s.) vahyedilmiş, başta Hz. Muhammed (a.s.) olmak üzere sahâbe önce inen âyetleri ezberlemişler ve yazmışlar sonra da Peygamber'in emriyle âyetleri bulunmaları gereken yere yerleştirilerek tertip ve cem' etmişlerdir. Hz. Ebû Bekir döneminde meydana gelen Yemâme savaşı sebebiyle Kur'ân'ı ezberlemiş olan birçok sahâbenin bu ve benzeri savaşlarda yok olacağı endişesi Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i kaygılandırmış, Ömer'in Ebû Bekir'i ikna etmesiyle Zeyd b. Sâbit, Kur'ân'ı cem' etme vazifesiyle görevlendirilmiştir. Zeyd, Kur'ân'ı yazılı olduğu birçok materyalden, insanların hafızalarından toplamış ve tam bir kopyasını hazırlamıştır. Bu Kur'ân nüshası vefatına kadar önce Ebû Bekir, sonra Ömer ve son olarak Hafsa'da kalmıştır.

Hz. Osman zamanında meydana gelen Azerbaycan-Ermeniyeye savaşları esnasında Kur'ân'ın kıraati konusunda ihtilaf ortaya çıkmış, Huzeyfe b. Yemân (ö. 656) bu durumu Osman'a götürerek ümmetin parçalanmasının önüne geçmesini istemiştir. Hz. Osman da Zeyd b. Sâbit (ö. 665) başkanlığında bir komisyon kurdurarak tekrar Kur'ân'ı cem' ettirmiş ve birkaç nüsha hazırlayarak bu nüshaları bir Kur'ân öğretici eşliğinde bazı garnizon bölgelerine göndermiştir. Klasik kaynaklarımızda bu konu özetle bu şekilde yer almaktadır. Ancak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın cem'i ile ilgili bazı rivayetler beraberinde bir tartışmayı da getirmiştir. O da eğer Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekir ya da Hz. Osman döneminde cem' edildiği hakkındaki rivayetleri sahih olarak kabul edersek Kur'ân'ın bazı kısımlarının kitap haline getirilmeden önce kaybedildiği,¹ bazılarının da tamamen şans eseri bir şekilde bulunduğunu² da kabul etmek durumunda kalırız ki bu da bizi Kur'ân'ın tahrifi sonucuna götürür. Bu itibarla bu makalede, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın cem'i ile ilgili rivayetler, *metin* ve *isnad* açısından eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulacak ve konu, tarihsel eleştiri yöntemi ışığında değerlendirilecektir.

1. KUR'ÂN'IN HZ. EBÛ BEKİR ZAMANINDA CEM'İ

Hz. Ebû Bekir tarafından cem' edilen mushaf ile ilgili Sahîh-i Buhârî hadisi şöyledir: Mûsâ b. İsmâ'îl, İbrâhim b. Sa'd'dan; Sa'd, İbn Şihâb ez-Zührî'den; Zührî, 'Ubeyd İbn es-Sabbâk'dan ve Sabbâk ise Zeyd b. Sâbit el-

¹ Kur'ân'ın büyük bir kısmının Yemâme savaşında şehit olanlarla birlikte kaybolduğu görüşü için bkz. Ebu Bekr Abdullah b. Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbu'l-mesâhif* (Mısır: el-Matba'atü'r-Rahmâniyye, 1936), 23.

² Kayıp olan Tevbe sûresinin 128-129. âyeti ile Ahzâb sûresinin 23. âyetleri için bkz. Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, 11.

Ensârî'den rivayet ettiğine göre Zeyd şöyle dedi: “Yemâme halkı ile yapılan savaştan sonra Ebû Bekir yanına gitmem için bana haber gönderdi. Geldiğimde Ömer b. Hattâb da oradaydı. Ebû Bekir dedi ki: “Ömer bana geldi ve Yemâme gününün şiddetli harbinde Kur'ân hâfızlarından birçoğu şehit oldu. Ben diğer cephelerde de harplerin şiddetli olup Kur'ân hâfızlarının şehit edilmelerinden dolayı Kur'ân'dan büyük bir kısmın kaybolup gitmesinden endişe ediyorum. Binaenaleyh ben senin, Kur'ân'ın kitap hâlinde toplanmasını emretmeni düşünüyorum.” Ben Ömer'e: “Resûlullah'ın yapmadığı bir işi nasıl yaparsın?” dedim. Ömer: “Vallahi bu hayırlı bir iştir” dedi ve bana müracaata devam etti. “Nihayet Allah benim göğsümü bu iş için açtı ve ben de Ömer'in düşündüğü bu işte onun gibi düşündüm.” Zeyd dedi ki: Bu sözlerden sonra Ebû Bekir bana hitaben şunları söyledi. “Sen genç ve akıllı bir erkeksin, biz seni hiçbir kusurla itham etmiyoruz. Sen Resûlullah için vahyi yazıyordun. Binaenaleyh, Kur'ân'ı araştır ve onu bir araya topla!” Zeyd, buna karşı: “Vallahi! Bana bir dağın nakledilmesini teklif etseydiler, bu bana Kur'ân'ı toplama işinden daha ağır olmazdı” dedi. Ben: “Sizler, Rasûlullah'ın yapmadığı bir işi nasıl yapıyorsunuz?” dedim. Ebû Bekir: “Allaha yemin ederim ki, bu hayırlı bir iştir” dedi ve Ebû Bekir bana müracaata devam etti. Nihayet Allah, Ebû Bekir'le Ömer'in akıllarını açtığı ve göğüslerini ferahlandırdığı bu işe, benim de aklımı açtı ve gönlümü ferahlandırdı. Bunun üzerine ben de Kur'ân'ın ardına düşüp gereği gibi araştırdım ve onu yazılı bulunduğu hurma dallarından, ince taş levhalardan ve hâfızların ezberlerinden topladım. Nihayet Tevbe sûresinin sonunu Ebû Huzeyme el-Ensârî'nin yanında buldum. O âyeti ondan başka kimsenin yanında bulamadım. O âyet şu idi: *Andolsun! Size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur.*³ Böylece Kur'ân'ın toplandığı sayfeler vefatına kadar Ebû Bekir'de kaldı. Sonra Ömer'de, o da ölünce Ömer'in kızı Hafsa'da kaldı.”⁴

³ Tevbe, 9/128-129.

⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1987), 4/1907, (no. 4701); 4/1720, (no. 4402); 6/2629, (no. 6768); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 5, 7, (no. 7995); Ahmed b. Hanbel Ebû 'Abdullah eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.), 1/10, (no. 57); Ebû 'İsâ Muhammed İbn İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 5/283, (no. 3103); Ahmad b. 'Alî Ebû Ya'lâ, *Müsned* (Damaskus: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984), 1/64, (no. 63); Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif* 12-15; Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Şerhu's-sünne* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 4/513-515, (no. 1230); Ebû Hâtîm Muhammed el-Bustî İbn Hibbân, *Sahîh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 10/359-362, (no. 4506); Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Mekke: Mektebetü'd-Dâru'l-Bâz, 1994), 2/40, (no. 2202); Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbn Nedîm, *el-Fihris* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 39; Ebû'l-Hasan 'İzzeddin İbnu'l-Esir el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 1996), 1/477; Ebû 'Amr 'Osmân b. Sa'îd ed-Dânî, *el-Muknî fî ma'rifeti mesâhif-i ehli'l-emsâr* (Damaskus: Dâru'l-Fikr, 1983), 2-4. 'Imâduddin İsmâil İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân* (Beyrut: 1987), 23-24.

1.1. Rivayetin Metin Açısından Değerlendirilmesi

1.1.1. Yemâme savaşı Kur'ân'ın toplanmasına bir neden midir?

Bu rivayette Kur'ân'ın toplanmasına, Yemâme savaşında şehit edilen hâfızlar gerekçe gösterilmektedir. İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), bu savaşta şehit düşenlerin bir listesini vermiştir.⁵ Ancak Temennâ 'İmâdî, bu listeye atıf yaparak bilinen hiçbir kurrânın bu savaşta şehit düşmediğini,⁶ Rahmâni de Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe dışında tanınmış hiçbir *kurrânın* bulunmadığını söylemişlerdir.⁷ Râmyâr⁸ da çok sayıda *kurrâ* ve Kur'ân'ın kopyasının olduğunu söyleyerek Yemâme savaşının Kur'ân'ın toplanmasının bir nedeni olamayacağını ifade etmiştir.

Bu savaşta şehid olanların adedi hususunda elimizde çok kesin bir sayı yoktur. Farklı kaynaklarda bunların sayıları hakkında şu bilgiler verilmektedir: En eski İslâm tarihçilerinden olan Halife İbn Hayyât⁹ (ö. 240/854-855), Muhâcirlerden; 24 ve Ensar'dan da 34 kişinin ismini vermektedir. Belâzürî¹⁰ (ö. 279/892-893) bu sayının 700 ile 1700 arasında olduğunu; Taberî¹¹ (ö. 310/923) ve İbnü'l-Esîr¹² (ö. 630/1233) Mekke ve Medine'den toplam 660 kişinin şehit olduğunu söylemektedir. Kurtubî (ö. 671/1273), 700 *kurrânın* şehit olduğunu,¹³ İbn Kesîr (ö. 774/1373) bu sayının 500 olduğunu,¹⁴ İbn Hacer¹⁵ (ö. 852/1449) 700'den fazla olduğunu, Kastalânî¹⁶ (ö. 923/1517) 70, Leone Caetânî (ö.1935 M) 151 kişi olduğunu söylemektedir.¹⁷ Bazı rivayetlerde Ensar'dan 70, Muhâcirlerden 70 ve Araplardan 500 kişinin şehid olduğunu

⁵ Ebü'l-Hasan İzzeddîn İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, 1415 H), 2/223-224.

⁶ Temennâ 'İmâdî Mucibî Puhlvârvî, *Cem'u'l-Kur'ân* (Karaçi: Rahmân Publisihing Trust, 1994), 128-130; Shehzad Saleem, *Collection of the Qur'ân: A Critical and Historical Study of Al-Farâhî's View*, ('A thesis submitted to the University of Wales Lampeter in fulfilment of the requirement for the degree of Doctor of Philosophy': 2010), 78.

⁷ 'Abdullatif Rahmâni, *Târihu'l-Kur'ân* (Lahor: Şah Ebü'l-Hayır Akademi, 1403/1982), 128-129; Saleem, *Collection of the Qur'ân*, 78.

⁸ Mahmûd Râmyâr, *Târihu'l-Kur'ân* (Lahore: Misbâhu'l-Kur'ân trust, 1421 H), 291-293.

⁹ Halife İbn Hayyât, *Târih* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, 1995), 55-60.

¹⁰ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İmiyye, 1978), 102.

¹¹ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mulûk*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, ts.), 2/283.

¹² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/223.

¹³ Ebü 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'ş-Şu'ab, ts.), 1/50.

¹⁴ İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 34.

¹⁵ Ebu'l-Fadl Ahmed b. 'Ali b. Hacer el- 'Askalânî, *Fethu'l-bâri* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l- 'Arabî, 1988), 9/9.

¹⁶ Ebu'l- 'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî, *İrşâdü's-sânî li şerhi sahihi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l- 'Arabî, ts.), 7/163.

¹⁷ Leona Caetani, *Annali Dell' İslâm* (Milano: 1905), 9/232-273.

söylemişlerdir.¹⁸ Halife İbn Hayyât, Belâzürî, İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr şehitlerin isimlerini verirken diğerleri sadece sayı vermektedir.¹⁹

Görüldüğü gibi tarihçiler de bu hususta farklı görüşlere sahiptirler. Bu savaşta ne kadar insan öldüğü konusunda bilgimiz olmamakla birlikte mevcut listede de bir iki istisna dışında şehit olanların hiçbirinin kurrâ olduğu bilgisine ulaşamıyoruz. Bunlar içinde en tanınmış Sâlim Mevlâ Huzeyfîdir.²⁰ Bu savaşta Yemâme savaşından kısa bir süre önce Müslüman olan, Tay ve Cedile kabilesinden binden fazla süvari Müslümanlara katılmıştı. Bunlar, Kur'ân'dan hiçbir şey bilmiyorlardı.²¹ Üstelik Kur'ân'ın binlerce hâfızı ve binlerce yazılı nüshaları evlerde bulunurken yetmiş sahabenin Yemâme'de şehit edilmesiyle Kur'ân nasıl kaybolabilirdi ki?²²

1.1.2. Peygamber Efendimiz'in yapmadığı iş

Temennâ 'İmâdî'ye göre, Kur'ân'ın cem'i ile ilgili rivayet çelişkilerle doludur. Meselâ; Hz. Ebû Bekir Ömer'e diyor ki; "Peygamber'in yapmadığı bir işi nasıl yaparsın?" Bu sözü söyledikten sonra ikna oluyor ya da Ömer onu ikna ediyor ve Zeyd b. Sâbit'i çağırıyor. Ona Kur'ân'ı toplamasını söylüyor. Bu sefer Zeyd, Ebû Bekir ve Ömer'e aynı şeyi soruyor: "Nebî'nin (a.s.) yapmadığı işi nasıl yapacaksınız?" Şimdi gerçekte Nebî (a.s.) hayatta iken Kur'ân'ı yazdırmamış mıydı? Peygamber Efendimiz (a.s.) Kur'ân'ı yazma emri vermedi mi? O'nun zamanında Kur'ân yazılıp okutulmuyor muydu? Birinci halife ve Zeyd bundan habersiz miydi? O zaman Hz. Ebû Bekir, Zeyd b. Sâbit'e; "Sen Allah'ın resulü için vahiy yazardın" diye niçin söylemişti? Hz. Muhammed (a.s.) Kur'ân'ı kitap şeklinde yazdırmamıştı sözü İslâm Tarihi'nde söylene söylene meşhur edilmiştir. Fakat bu sözleri rivayet edenler şunu neden hiç düşünmezler ki Araplarda nübüvvetten önce Ehli Kitap'tan insanlar yaşamaktaydı ve onların kitapları vardı ve kitaplarını kendi elleriyle yazıp insanlara yayarlardı? Kur'ân; "Elleriyle kitaplarını yazarlardı"²³ diye şahadet etmektedir. Tevrât, İncil ve Zebûr yazılı halde bulunmaktaydı. Şâirler; yüzer, yüz ellişer beyitten oluşan kasideleri yazıp Kâbe'ye yapıştırıyorlardı. Buhârî'nin rivayeti ve Zeyd b. Sâbit'in; "Biz Efendimizin yanında oturup rik'âlardan Kur'ân'ı toplardık"²⁴ sözü bu söylenenleri yalanlamaktadır.²⁵ Bu hadisten

¹⁸ Muhammed Bâkır Huccetî, *Târihu'l-Kur'ân*, (Tahran: ts.), 238.

¹⁹ Detaylı bilgi için bkz. Saleem, *Collection of the Qur'ân*, 77-81

²⁰ Ebu'l-Hasan İzzeddin İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1965), 2/366-7; 'İmâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 128-130; Rahmânî, *Târihu'l-Kur'ân*, 128-129.

²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/319.

²² 'İmâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 186; Rahmânî, *Târihu'l-Kur'ân*, 129.

²³ el-Bakara, 2/79.

²⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. 'Abdullah el-Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l- Kütubi'l- 'İlmiyye, 1990), 2/249, (no. 2900).

²⁵ Detaylı bilgi için bkz. 'İmâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 186-187; Rahmânî, *Târihu'l-Kur'ân*, 129.

anlıyoruz ki; Zeyd b. Sâbit ve arkadaşları, Nebî (a.s.) zamanında Kur'ân'ı kâğıt parçaları üzerine aktarırlardı. Bu şöyle olurdu; bir kâtip veya birkaç kâtip ilk önce şiraze edilmemiş, ciltlenmemiş kâğıtlara yazarlardı. Zeyd b. Sâbit ve diğer sahâbeler bu kâğıt ve derilerde yazılı âyetleri, ciltlenmiş bir kitap şeklinde Nebî'ye (a.s.) arz ederlerdi ve her sahâbe kendi nüshasını ondan yazıp evine götürürdü. İşte bu yüzdendir ki her sahâbenin yanında Kur'ân kitap şeklinde bulunmaktaydı. Peygamber Efendimiz de sahâbelerine kitaba bakarak okumalarını telkin eder, yolculukta kitabı yanlarında götürmekten menederdi. Bu kâğıtlar (rik'a), "rakkin menşur"dan olup Nebî (a.s.) onlar üzerine Kur'ân'ı yazdırırdı.²⁶

1.1.3. Hz. Ebû Bekir'in mushafı resmî bir mushaf mıdır yoksa şahsî bir mushaf mıdır?

Eğer Hz. Ebû Bekir kendine özel bir mushaf hazırlamışsa bu tartışmaları yapmaya gerek yoktur. Ancak bu çalışma resmî seviyede gerçekleştirilirse, o zaman şu soru ile karşı karşıya kalırız; Neden ilk halife Hz. Ebû Bekir ve ikinci halife Hz. Ömer bu Kur'ân kopyasını resmî kopya haline getirmek için girişimde bulunmadı?

Diğer bir soru da bu mushafın muhafazası ile ilgilidir. Eğer bu mushaf, resmî bir mushaf ise neden Ömer'in vefatından sonra Hz. Osman'a değil de Hz. Ömer'in kızı Hz. Peygamber'in eşi Hz. Hafsa'ya teslim edildi? Hz. Osman da bu mushafı Hafsa'dan, Ermenistan ve Azerbaycandaki karışıklıklara kadar istemedi. Buhârî hadisi bize bu mushafın Hz. Osman yerine Hafsa'ya verildiğini söylemektedir. Eğer bu mushaf resmî statüde olsaydı önce 6 kişilik halîfeyi seçen heyete sonra da Hz. Osman'a verilmeliydi. Her hâlükârda bu mushafın Beytülmal'e iade edilmesi gerekirdi. Bunlar 'İmâdî'nin görüşleridir.²⁷ Rahmânî de şunları söylemektedir: Eğer halîfe Ebû Bekir bu Kur'ân'ı yazdırdıysa, bunu Beytülmal'ın gelirleriyle yazdırmış olmalıdır. Çünkü halîfelikten altı ay sonra halîfenin masrafları Beytülmal tarafından karşılanmaya başlanmıştı. Diğer taraftan eğer bu mushaf, halîfenin kendi malı olsaydı, kesinlikle varislerine kalırdı. Halîfe Ebû Bekir'in Beytülmal'da bıraktığı ve ikinci halîfeye teslim edilen eşyaların listesinde bu Kur'ân'ın adı geçmediğine göre Ebû Bekir bu mushafı, kendi parasıyla yazdırmış ve ikinci halîfeye son zamanlarında hibe etmiş olmalıdır. Ancak bu hediye kanıtlayan bir belgeye de rastlamıyoruz. Sonuç olarak, bu Kur'ân'ın yazılmasının iki yolu olabilir: Birincisi bu mushafın fiyatını birinci halîfe kendi cebinden öder, ikincisi Beytülmal'dan öder. Ve

²⁶ 'İmâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 189-190.

²⁷ 'İmâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 200-201

olaylar ise bu iki duruma da aykırıdır.²⁸ Temennâ 'Îmâdî, Rahmânî, Shehzad Saleem ve 'Âmilî bunu dillendirmektedir.²⁹ Bir başka husus da şudur; Hz. Osman, mushafları çoğaltırken Hafsa'daki mushafı istedi ve Hafsa onu teslim etmede gönülsüz davrandı. Eğer bu mushaf, devletin resmî mushafı ise Hafsa neden isteksiz davranmıştır? Ayrıca Hz. Osman, mushafı aldıktan sonra neden onu tekrar Hafsa'ya vermiştir? Bu mushaf resmî mushaf ise Osman'da kalması gerekmez miydi? Daha sonra Hafsa ölünce mushafa el konulmuş ve yok edilmiştir.³⁰

İkinci bir husus da şudur ki; bu mushaf hiçbir zaman İslâm topraklarında yazılmaya ve okunmaya mecbur kılınmamıştır. Hz. Ömer döneminde bütün İslâm topraklarına Kur'ân'ı öğretmek üzere öğretmenler gönderilmesine rağmen bu mushafın kopyaları çıkarılarak gönderilmemiştir. Aynı zamanda hiçbir Müslüman bu orijinal nüshadan kendi kopyasını yapma isteği ile ortaya çıkmamıştır.³¹ O dönemde bazı şehirlerde Ebû Bekir'in mushafı kadar himaye görmemesine rağmen Abdullah b. Mes'ud ve Übey'in Kur'ânları vardı. Eğer halifenin elinde resmî bir Kur'ân kopyası olmuş olsaydı, bu topraklarda sahâbe mushafları yerine resmî mushafın kopyaları okunurdu? Ayrıca Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde resmî bir mushaf olsaydı Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın çoğaltılması ile ilgili tartışmalar yaşanmazdı. Hz. Ömer'in recm ayetindeki ısrarı da resmî bir mushafın olmadığını göstermektedir. Bu iddia ve sorulara tatmin edici bir cevap bulamadığımız takdirde resmî bir mushafın varlığından söz etmemiz mümkün gözükmemektedir.

1.1.4. Cem' işinde yöntem sorunu ve rivayetin garipliği

Temennâ 'Îmâdî ve Abdullatîf Rahmânî, Kur'ân'ın cem' işinin sadece Zeyd b. Sâbit'e verilmesinin garip bir rivayet olduğunu ifade etmişler ve iki soruya cevap aramışlardır:

Birincisi; Hz. Ebû Bekir işlerini istişare ile yapardı. Önemli işlerde danıştığı *şûrâ* üyeleri vardı. Fakat bu meselede Osman, Ali, Abdurrahman b. Avf ve Muaz b. Cebel gibi *şûrâ* üyelerine hiç danışılmadı. Bu konu sadece Ebû Bekir, Ömer ve Zeyd arasında tartışıldı.³² Bu rivayetin *isnad* zinciri kontrol edildiğinde zayıf bir rivayet olduğu ortaya çıkar. Hadis ilminde bu tür bir rivayet *garib*³³ olarak isimlendirilir. Bu rivayeti sadece Zeyd b. Sâbit

²⁸ Rahmânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, 130-131.

²⁹ 'Îmâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 200-201; Rahmânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, 131; Ali Kûrânî el- 'Âmilî, *Tedvinü'l-Kur'ân* (Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1418 H), 301-305; Saleem, *Collection of the Qur'ân*, 88.

³⁰ 'Îmâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 264, 344.

³¹ Daha detaylı bilgi için bkz. Rahmânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, 120-122, 132.

³² Rahmânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, 118-120; 'Îmâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 181.

³³ Bkz. Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hâsis şerhu ihtisâri'l-ulûmi'l-hadis* (Kahire: Dâru't-Türâs, 1979), 141.

nakletmektedir. Zeyd'den Ubeyd İbn es-Sebbâk ve ondan da İbn Şihâb ez-Zühri aktarmaktadır. Yani bu kadar önemli bir rivayet sınırlı sayıda insan tarafından bilinmektedir. Bu oldukça gariptir.³⁴

İkincisi; Kur'ân'ın cem' işi çaba gerektiren önemli bir görevdir. Bir tek kişi tarafından başarılacak bir görev değildir. Kur'ân hâfızlarından oluşan bir heyet tarafından yapılması gereken bu iş için sadece Zeyd görevlendirildi. Übey b. Ka'b *arza-i ahîrede* bulunmuş Kur'ân'ı hem yazmış hem de ezberlemiş bir sahabe idi ve Medine'de bulunuyordu. Hz. Muhammed (a.s.) tarafından hâfızların piri kabul edilen Übey'in bu heyette yer almaması tuhaftır.³⁵

Burada İmâdî, şu soruları sormaktadır. Hz. Ömer bu kadar büyük bir işi neden yalnızken Hz. Ebû Bekir'e söylemiş? Sonra Hz. Ebû Bekir neden sadece Zeyd b. Sâbit'i çağırmış? Zeyd, Ebû Bekir tarafından görevlendirildiğini neden uzun zaman kimseyle paylaşmamış da seneler sonra gelen Ubeyd İbn es-Sabbâk'a söylemiş! Bu rivayet sırlı bir şekilde 100 sene devam etmiş ve Zeyd, iki yaşındaki çocuk Ubeyd İbn es-Sabbâk'a ve o da Zühri'ye söylemiştir. Zühri de bir asır geçtikten sonra bu sır perdesini kaldırmış, yüzlerce talebeleri arasından sadece Yûnûs, Şuayip, İbrâhîm, Abdurrahmân b. Hâlid gibi dört güvenilir talebelerini, yüz senedir tek bir kaynakla gelen bu sırda sırdaş yapmıştır. Bu dördünün de Zühri dışında yirmilerce şeyhleri vardır ancak hiçbiri başka bir şeyhine onun hakkında biz Kur'ân'ın cem'i hakkında Zühri'den böyle işittik, siz onun hakkında bir şey bilir misiniz? Diye hiç sormamışlardır.³⁶ Bu rivayet, sadece Zeyd b. Sâbit tarafından bize bildirildiği, ondan Ubeyd İbn es-Sabbâk ve ondan da İbn Şihâb ez-Zühri naklettiği için garip bir rivayettir. Bu da bizi rivayetin zayıflığına ve Ebû Bekir döneminde resmî bir mushafın olmadığı sonucuna götürür.³⁷

1.1.5. Tevbe sûresinin son iki âyeti ve Huzeyme

Buhârî'nin, Cem'ul-Kur'ân Bâbı'nda Tevbe sûresinin son âyetlerini bulan kişinin ismi Ebû Huzeyme el-Ensârî olarak geçmektedir. Aynı hadis, az bir farkla Buhârî, Kitâbu't-Tefsîr Bâbı'nda Tevbe sûresi bağlamında zikredilmiştir, orada ismi geçen kişi Huzeyme el-Ensârî'dir. Buhârî'nin Kitâbu'l-Ahkâmı'nda cilt 6, sayfa 1067'de Tevbe sûresinin 128-129. âyetlerini getiren kişinin ismi de Huzeyme ya da Ebû Huzeyme olarak geçmektedir. Üç tane Buhârî hadisi

³⁴ Daha fazla detay için bakınız. İmâdî, *Cem'ul-Kur'ân*, 120-151

³⁵ Rahmânî, *Târihu'l-Kur'ân*, 119.

³⁶ İmâdî, *Cem'ul-Kur'ân*, 182-184.

³⁷ Ebu'l-Haccâc Yusuf b. ez-Zekî el-Mizzî, *Tezhibu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 10/26-27. Temennâ İmâdî, Zeyd'in Ubeyd'in hocası olmadığını söylemiştir. Bkz. İmâdî, *Cem'ul-Kur'ân*, 2/358-361; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/252.

ve üçünde de isimler farklıdır.³⁸ Bu son hadiste, önceki iki hadiste olmayan “Onu sûredeki yerine koydum” ifadesi de yer almaktadır.³⁹

Bu şahıs kimdir? Huzeyme ya da Ebû Huzeyme mi? Veya Huzeyme el-Ensârî mi?

Bazı rivayetlerde adının Ebû Huzeyme olduğu,⁴⁰ bazılarında Huzeyme olduğu,⁴¹ bazı rivayetlerde ikisinden biri olduğu,⁴² bazı rivayetlerde Ensâr'dan biri olduğu⁴³ bir başka rivayette de Hâris b. Huzeyme olduğu⁴⁴ ifade edilmektedir.

İbn Hacer,⁴⁵ el-Aynî ve Kastalânî⁴⁶ Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân'ı cem' etmesi esnasında Tevbe sûresinin son iki âyetinin Ebû Huzeyme'de⁴⁷ bulunduğu ve Ahzab sûresinin ilgili âyetinin de Hz. Osman'ın toplaması esnasında Huzeyme'de⁴⁸ bulunduğu görüşünü tercih ederler. Ebû Ubeyd, Ebû Şâme, Suyûtî ve Zurkânî de bu görüşü savunmaktadırlar.⁴⁹ Fakat ed-Dâni bu görüşlerin tam zıddını söylemektedir.⁵⁰ Ona göre Tevbe sûresinin iki âyeti Huzeyme b. Sâbit'te ve Hz. Osman zamanında, Ahzâb sûresinin âyeti de Ensâr'dan adı verilmeyen birinde ve Hz. Ebû Bekir zamanında bulunmuştur.⁵¹

Eğer Tevbe sûresinin âyetlerinin bulunduğu kişi Huzeyme'lerden biri ise, o zaman şu sorular ortaya çıkar:

(1) Tevbe sûresinin son iki âyeti bu Huzeyme'lerden birinde bulunmuşsa diğerleri nerededir?

(2) Zeyd, Hz. Ebû Bekir dönemindeki cem' esnasında Tevbe sûresinin

³⁸ Rivayetlerin metni ve detaylı bilgi için bkz. 'Imâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 132-134.

³⁹ 'Alâ'uddîn 'Ali el-Müttakî b. Hişâm ed-Dîn el-Hindî, *Kenzü'l- 'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, tsh. Şeyh Bekri Hayyânî, (Beirut: 1985), 582.

⁴⁰ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, 4/1907, (no: 4701).

⁴¹ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, 4/1720, (no. 4402).

⁴² Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, 2/2629, (no. 6768).

⁴³ Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 14; Dâni, *el-Mukni' fi ma'rifeti mesâhif-i ehli'l-emsâr*, 2-4.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, 38; Hanbel, *Müsned*, 1/199, (no. 1715).

⁴⁵ İbni Hacer, *Fethu'l-bârî* 9/12, 17.

⁴⁶ Badruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el- 'Aynî, *'Umdetü'l-kâri şerhu sahihi'l-Buhârî*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî 'Arabî, ts.), 20/17; Ebü'l- 'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî, *İrşâdü's-sâni li şerhi sahihi'l-Buhârî*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî 'Arabî, ts.), 7/164.

⁴⁷ Tam adı Ebû Huzeyme b. Evs b. Zeyd b. Eşram b. Sa'lebe b. Ğânim b. Mâlik b. en-Neccâr. Bedir savaşına ve diğer savaşlara katılmış ve Hz. Osman zamanında ölmüştür. Bkz. Ebû 'Abdullah Muhammed İbn Sâd ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beirut: Dâr Sâdir, ts.), 3/490; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* 9/12.

⁴⁸ Huzeyme b. Sâbit (ö. 37 H), Peygamber Efendimizin sahâbelerindendi. Peygamber Efendimiz onun şahitliğini iki kişinin şahidliğine denk kabul etmişti. Bedir, Uhud ve Mekke'nin fethi ve diğer savaşlarda bulunmuştu. Bkz. Yusuf b. 'Abdullah b. Muhammed b. 'Abd'l-Berr, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1412 H), 2/448; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* 9/12.

⁴⁹ Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâ'ilu'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 154; Şihâbüddîn 'Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 60-61; Celâleddîn 'Abdurrahmân b. Kemâleddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Sâbık ed-Dîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Baydâr: Menşûrât er-Radi, 1349 H), 1/203, 209; Muhammed 'Abdu'l-Azîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l- 'ırfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1998), 1/204.

⁵⁰ Dâni, *el-Mukni'*, 3-4

⁵¹ Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, 17.

son iki âyeti hariç diğer tüm âyetleri bulduğunu vurguluyor; eğer bu iddia doğruysa sonradan hiçbir kayıp âyet olmaması gerekirdi. Hz. Osman döneminde bir âyet daha bulunduğuna göre Ebû Bekir döneminde yazılan bu mushafın uygun şekilde kontrol edilmediği veya sahâbenin bu âyeti okumadığı anlamına gelir. Hz. Ebû Bekir döneminde hiç kontrol edilmemiş ve Hz. Ömer de hilafeti esnasında bu âyeti hiç okumamış aksi takdirde hata tespit edilirdi. Hayatta pek çok sahâbe olmasına ve sahâbede bu kadar çok mushaf olmasına rağmen bu nasıl olur da gözden kaçabilir?

(3) Hz. Osman'ın Kur'an'ı cem'i rivayetinde Ahzâb sûresinin eksik âyeti, şahitliği iki kişinin şahitliğine denk sayıldığı için kabul edildi. Hz. Ebû Bekir dönemindeki toplama esnasında Tevbe sûresinin eksik âyetleri sadece Ebû Huzeyme'de bulunduğu ve Ebû Huzeyme'nin tanıklığı da iki kişinin şahitliğine denk sayılmadığı için, Zeyd ikinci bir şahit olmadan âyeti neden kabul etti? Eğer ikinci şahit, Zeyd ise aynı durum Hz. Osman zamanında niçin geçerli kabul edilmeyerek Huzeyme'nin tanıklığına başvuruldu?

Temennâ 'Imâdî, Huzeyme ya da diğer Huzeymeler ile ilgili rivayetlerin hiçbirine kesinlikle güvenilemeyeceğini söylemiştir.⁵² 'Imâdî'yi şu hakikat de desteklemektedir; Tevbe sûresinin tamamı Hz. Peygamber tarafından bir topluluğa bildirilmiş ve daha sonra Hz. Ali tarafından Hicretin 9. yılında hacılara okunmuştur.⁵³ İbn Hacer el-Askalânî; Ömer, Zeyd b. Sâbit, Osman ve Übey b. Kâ'b'ın da bu âyetleri bildiklerini nakletmektedir.⁵⁴ Ayrıca Übey b. Kâ'b, Nebî'nin (a.s.) Tevbe 128 ve 129. âyetleri kendine okuttuğunu söylemektedir.⁵⁵ İbn Abbas da Tevbe sûresinin son iki âyetinin en son inen âyet olduğunu ifade etmekte⁵⁶ ve âyette geçen "*enfûsiküm*"ü, "güç bakımından sizin en büyüğünüz" olarak tefsir etmektedir. Ebu Ca'fer er-Râzî, Tevbe sûresinin son kısmını Übey b. Kâ'b'ın, Huzeyme b. Sabite imlâ ettirdiğini, Hz. Osman'ın da buna şahit olduğunu⁵⁷ rivayet etmektedir. Hz. Muhammed'in (a.s.) Zeyd ve Übey'in de içinde bulunduğu bir topluluğa Kur'an'ın tamamını okumuş olduğu ve yanlarında yazılı olarak bulunduğunu göz önünde bulunduracak olursak, bu iki âyetin sadece bir kişide bulunuyor olması nasıl kabul edilebilir?

⁵² 'Imâdî, *Cem'ül-Kur'an*, 147-148.

⁵³ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, 4/1586 (no: 4106); 1/144 (no: 362; Rahmâni, *Târîhu'l-Kur'an*, 119.

⁵⁴ Şihabüddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. İbnü'l-Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bâri* (Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1987), 8/632.

⁵⁵ 'Imâduddîn Ali b. Muhammed es-Sehavî, *Cemalu'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevâb, (Mekke: ts.), 87; Ömer Lutfi el-'Âlim, *el-Müsteşrikün ve'l-Kur'an*, (Malta: 1991), 171.

⁵⁶ Celâleddin Abdurrahman Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-Itkân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1987).

⁵⁷ İbni Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'an*, 28.

1.1.6. Rivayetin bazı önemli hadis ve tarih kitaplarında yer almaması

İmâdî, bu rivayetin hem Müslim'in (ö. 261 H) Sahih'inde hem de hadis alanında en eski kanonik eserlerden biri olan İmâm Mâlik'in (ö. 179 H) el-Muvatta'asında bulunmamasının çok önemli olduğunu zira İbn Sihâb ez-Zührî'nin, İmâm Mâlik'in öğretmenlerinden biri olduğu ve Muvatta'ada da İmâm Mâlik'in İbn Sihâb ez-Zührî'den kaydettiği birçok rivayet bulunmasına ve üstelik Kur'ân hakkındaki rivayetler üzerine bir bölüm de içermesine⁵⁸ rağmen Kur'ân'ın cem' ile ilgili bir rivayetin yer almadığını ifade etmektedir.⁵⁹

Shehzad Saleem de Müslim'in, *el-Câmiu's-Sahîhi*'nde İbn-i Şihâb ez-Zührî'den gelen çok sayıda rivayet olmasına rağmen, Zührî'nin Kur'ân'ın toplanması ile ilgili rivayetlerinden hiçbirisini kayda geçirmemesinin garip olduğunu,⁶⁰ diğer taraftan İslâm tarihinin en eski kaynaklarından sayılan İbn Sa'd'ın (ö. 230 H) *Tabakât* ve İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310 H) *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk* adlı eserlerinde, Halife İbn Hayyât'ın (ö. 240 H) *Târihi*'nde, Ömer b. Şebbe'nin (ö. 262 H) *Târihu'l-Medîne*'sinde, Muhammed b. İshak el-Fakih'in (ö. 275 H) *Ahbâru Mekke*'sinde, İbn Kuteybe'nin (ö. 276 H) *el-Mâârif*'inde bu rivayetten bahsedilmediğini⁶¹ söylemektedir.

1.2. Rivayetin Sened Açısından Değerlendirilmesi

Kur'ân'ın cem'i ile ilgili rivayet bize Zührî kanalı ile gelmektedir. Zührî de bunu sadece Ubeyd İbn es-Sabbâk'tan rivayet etmiş ve o da yalnızca Zeyd b. Sâbit'ten rivayet etmiştir. O yüzden Ubeyd ve Zührî'nin halinden haberdar olmak gerekir.

1.2.1. 'Ubeyd İbn es-Sabbâk (50-118 H)

Temennâ İmâdî bize; 'Ubeyd'in, meçhûlu'l-hal/bilinmeyen bir şahıs olduğunu, selefleri hakkında da hiçbir şey bilinmediğini, Tâif'li olduğunu ancak hayatı hakkında İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında sadece bir satırlık bilgi olduğunu,⁶² yaptığı bütün rivayetlerin kusurlu ve Zeyd b. Sâbit'ten yaptığı rivayetin durumunun da aynı olduğunu bildirmektedir. İmâdî, *Tezkiretü'l-Huffâza* dayandırdığı bir görüşe göre 'Ubeyd İbn es-Sabbâk'ın hicrî 115 yılında hayatta olduğunu, 118 yılında ve 68 yaşında vefat ettiğini⁶³ söylüyor.

⁵⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, (Kahire: Dâru İhyâit-Türâsî'l- 'Arabî, ts.), 1/65; 1/199-221.

⁵⁹ İmâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 205; Hayreddin Zerkeli, *el-Alâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlm al-Malâyîn, 1992), 5/257; 7/136.

⁶⁰ Saleem, *Collection of the Qur'ân*, 100.

⁶¹ Saleem, *Collection of the Qur'ân*, 101-104.

⁶² İmâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 120.

⁶³ İmâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 120.

Ubeyd İbn es-Sabbâk'ın doğumu yaklaşık hicrî 50 yılındadır. 'Imâdî, İbni Hacer'e atıfla; Zeyd b. Sâbit'in ölüm tarihinin hicrî 45, 48 ve zayıf bir kavle göre 52 olduğu hususunda tartışma olduğunu, bu sebepten Zeyd b. Sâbit öldüğünde 'Ubeyd İbn es-Sabbâk'ın daha doğmadığını ifade ediyor. Bu rivayetlerin en zayıfı olan h. 52 yılını alsak bile Zeyd öldüğünde 'Ubeyd, iki yaşından daha büyük değildi. Bu durumda Zeyd b. Sâbit'ten onun vasıtasız rivayeti sahih olamaz⁶⁴ diyor. Yani 'Ubeyd İbn es-Sabbâk, Zeyd b. Sâbit'le hiç karşılaşmamıştır. Bu sebepten 'Imâdî'ye göre rivayet zinciri *munkatî'*dir.⁶⁵

Diğer taraftan 'Imâdî, 'Ubeyd İbn es-Sabbâk'ın talebelerinin (Sehl b. Huneyf, Müslim b. Ma'bed, Yezid b. Ca'diye ve Sa'id b. 'Ubeyd İbn es-Sabbâk) İbni Hacer tarafından kusurlu kabul edildiğini,⁶⁶ onlardan birinin de Zührî olduğunu, Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ın cem'i ile ilgili rivayeti sadece kendisinin Hz. Zeyd'den rivayet ettiğini ve onu Buhârî'nin yardımıyla bütün dünyaya mütevatir haber gibi kati' olarak ispatlamayı başardığını⁶⁷ iddia etmektedir.

'Ubeyd hakkındaki 'Imâdî'nin bu olumsuz görüşlerine rağmen onu güvenilir bir insan olarak kabul edenler de olmuştur ki bunların başında Müslim,⁶⁸ el 'İclî,⁶⁹ İbn Hibbân⁷⁰ ve İbn Hacer⁷¹ gibi otoriteler gelmektedir.

1.2.2. İbn Şihâb ez-Zührî⁷² (ö. 124 H)

Tam ismi, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. 'Ubeydullâh İbn Şihâb ez-Zührî'dir (ö. 124/742). 'Imâdî'ye göre, İbn Şihâb ez-Zührî (52-124 H), Ricâl ehli tarafından güvenilir bir kişi olarak kabul edilmekte birlikte buna karşıt deliller de vardır. Hz. Ayşe'yi⁷³ küçümseyen birçok hadisin isnâd zincirinde ismi geçmektedir. Bu onun kişiliği hakkındaki şüpheleri artırmaktadır. Bu sebepten onu *idrâc*⁷⁴ *tedlîs*⁷⁵ ve *irsâl*⁷⁶ yapmakla suçlayanlar

⁶⁴ 'Imâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 150-151.

⁶⁵ 'Imâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 120

⁶⁶ Daha detaylı bilgi için bkz. 'Imâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 125-126.

⁶⁷ 'Imâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 126.

⁶⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *et-Tabakât* (Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1991), 1/233.

⁶⁹ Ahmed b. 'Abdullah b. Sâlih el- 'İclî, *Mârifetü's-sikât* (Medine: Mektebetü'd-dâr, 1985), 2/116.

⁷⁰ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *es-Sikât* (y.y.: Dâru'l-Fikr, 1975), 5/133.

⁷¹ Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Ali b. Hacer el-Askalânî, *Takribü't-tehzîb* (Riyad: 1421/2000), 1/649, (hadis no: 4404).

⁷² Temennâ 'Imâdî, *İmâm Zührî ve İmâm Taberî*, (Karaçi: Rahmân Publishing Trust, 1994); Saleem, *Collection of the Qur'ân*, 107-110.

⁷³ Bkz. Hâlid Mes'ûd, "Muhammad İbni Şihâb ez-Zührî", *Tedebbür*, No. 21 (1987), 7-9.

⁷⁴ Hadis ilminde bu ifade, ona ait olmayan bir şeyin herhangi bir uyarı yapılmadan hadise eklenmesi anlamına gelir. Bkz. Mahmûd Tahhân, *Teysîru mustalihü'l-hadis*, (Karaçi: Kadîmî Kütüb Hânah), 102.

⁷⁵ Isnad'da tedlis, rivayeti aktaran kişinin, rivayeti doğrudan bahsettiği kişiden almadığı halde doğrudan almış gibi aktarmasıdır. Bkz. Ebû 'Amr Takıyyüddîn İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, (Dimâşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1986), 72.

⁷⁶ İrsâl, Tâbiinden önceki kişiden isnadın başlangıcında bahsedilmemesidir. Bkz. Tahhân, *Teysîr*, 70.

olmuştur.⁷⁷ *İdrâc*, bir gizleme ve sahtekârlıktır ve bir şeyi onu söylememiş kimseye atfetmedir. *Tedlîs*, yalanın kardeşi kabul edilmiş ve *irsâl* de makbul hadis şartlarını yerine getirmediğinden otoriteler tarafından zayıf kabul edilmiştir.⁷⁸

İmam Şâfiî ve Dârakutnî; İbn Şihâb ez-Zühri'yi *tedlîsle*⁷⁹ suçlamışlardır. Ebu Dâvûd; Zühri'nin rivayet ettiği ikibin ikiyüz hâdisin yalnızca yarısının *müsned*,⁸⁰ gerisinin *mürsel*⁸¹ olduğunu, Yahya b. Sa'îd el-Kattân; onun *irsâlinin* "rüzgâr gibi"⁸² bir değerinin olmadığını, istediği zaman bir ravinin ismini açıkladığını ve istediği zaman ismini gizlediğini,⁸³ İmam Şâfiî; onun Süleyman b. Erkâm gibi güvenilir olmayan bir kimseden rivayet ettiğini,⁸⁴ Buhârî; bir hadisi rivayet ederken, çoğu kez kendinden cümleler eklediğini ve bunlardan bazılarının *mürsel*, bazılarının da kendi cümleleri olduğunu⁸⁵ söylemişlerdir.

Abdullatîf Rahmânî de Zühri'nin muhaddisler nezdinde son derece güvenilir, doğru sözlü ve emin bir kişi olmasına rağmen, hadis rivayeti konusunda dikkatli olmadığını, kendi sözlerini hadise karıştırarak sunduğu için insanlar onun sözlerini hadis kabul ettiğini ve bu sebepten Zühri'ye "Hadisten kendi sözlerini ayır, karıştırma" diye ikaz edildiğini ifade etmiştir. Ayrıca, bunun sadece Zühri'nin tek başına bir beyanı olduğu ve mütevatir olarak sabit olan ve tüm İslâm âleminin üzerinde ittifak ettiği bir meseleye aykırı olabileceği ve bu nedenle rivayetin sahih kabul edilemeyeceğini beyan etmiştir.⁸⁶

Diğer taraftan Rahmânî; Buhârî'nin "Kitâbu'l-Ahkâm"ında İbn Şihâb ez-Zühri'den İbrâhîm b. Sa'd'ın rivayeti ile yine Buhârî'de Tevbe sûresinin tefsirinde Zühri'den Şuayb'ın rivayetini karşılaştırarak Zühri'nin bu iki öğrencisinin aynı rivayeti farklı şekillerde naklettiğini göstermiştir. Aşağıda bu iki rivayetin karşılaştırılması yer almaktadır.⁸⁷

⁷⁷ İmâdi, *İmâm Zuhri and İmâm Taberi*, 80-90.

⁷⁸ Hatib Bağdâdî, *el-Kifâye* (Haydarabad: Dâ'iretü'l-Ma'ârif, 1357 H), 356; Tahhân, *Teyisr*, 71.

⁷⁹ İmâdi, *İmâm Zuhri and İmâm Taberi*, 137; Ebü'l-Fadl Ahmed b. 'Alî b. Hacer el-'Askalânî, *Tabakâtü'l-müdelîsin*, (Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1983), 45.

⁸⁰ İsnad zincirinde kopukluk olmayan ve Peygamber'e (a.s.) kadar uzanan hadislerle verilen isimdir. Bkz. Tahhân, *Teyisr*, 134.

⁸¹ İmâdi, *İmâm Zuhri and İmâm Taberi*, 136-137; Ebü 'Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. 'Abdullah ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/109

⁸² Ebü'l-Fadl Ahmed b. 'Alî İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzibü't-tehzib* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1984), 9/398.

⁸³ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/111.

⁸⁴ Abdullah ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 5/338-339.

⁸⁵ Ebü 'Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Târihu'l-kebir* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/286.

⁸⁶ Rahmânî, *Târihu'l-Kur'an*, 124.

⁸⁷ Rahmânî, *Târihu'l-Kur'an*, 125-126

İbrâhîm'in Zühri'den rivayeti

قَدْ اسْتَحَرَّ يَوْمَ الْيَمَامَةِ بِقِرَاءِ الْقُرْآنِ

Yemame Savaşı'nda birçok Kur'an okuyucusu şehit oldu

وَمِنَ الْعُسْبِ وَالرِّقَاعِ وَاللِّخَافِ وَصُدُّوا الرَّجَالَ

İbrahim'in rivayetinde "aknaf" yerinde "لخاف" vardır.

فَوَجَدْتُ آخِرَ سُورَةِ التَّوْبَةِ

مع خزيمه اوابى خزيمه

Bu rivayette bu ifade yoktur

Bu rivayette bu ifade yoktur

Şuayb'ın Zühri'den rivayeti,

قَدْ اسْتَحَرَّ يَوْمَ الْيَمَامَةِ بِالنَّاسِ

Yemame Savaşı'nda birçok insan öldü

مِنَ الرِّقَاعِ وَالْأَكْنَفِ وَالْعُسْبِ وَصُدُّوا الرَّجَالَ

حَتَّى وَجَدْتُ مِنْ سُورَةِ التَّوْبَةِ آيَتَيْنِ

مع خزيمه الأنصاري

لَمَّا جِدْهُمَا مَعَ أَحَدٍ غَيْرِهِ

فَالْحَقَّتْهَا فِي صَوْرَتِهَا خَزِيمَةٌ

Yukardaki bu bilgiler onun güvenilirliği hakkında soru işareti oluşturmaktadır. Kendisine sorulan sorulara farklı cevaplar verdiği ve daha önce söylediklerini unuttuğu,⁸⁸ o andaki ruh hali nasıl ise ona göre cevap verdiği, kendini yorgun hissettiğinde *mürsel* hadisleri, kendini zinde hissettiğinde *muttasıl* olanları rivayet ettiği ve bu durumun onu arkadaşları nezdinde güvenilmez kıldırdığı⁸⁹ ifade edilmektedir. Bu açıklamalara göre, İbn Şihâb ez-Zühri ve talebeleri kanalıyla gelen tüm rivayet zincirlerinin öyle ya da böyle birtakım kusurları olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁰

2. HZ. OSMAN ZAMANINDA KUR'ÂN'IN CEM'İ

Hz. Osman döneminde hazırlanan Kur'an kopyası hakkında Sahih-i Buhârî'de yer alan rivayet şöyledir;

Mûsâ, İbrahim b. Sa'd'dan; Sa'd, İbn Şihâb ez-Zühri'den; Zühri, Enes b. Mâlik'ten rivayet etmektedir ki, Ermenistan ve Azerbaycan seferlerine katılan Huzeýfe b. Yemân, Irak halkı ile Şam halkının Kur'an'ın kıraatı konusundaki tartışmalarına şahit oldu ve bu durum Huzeýfe'yi endişelendirdi. Medine'ye gelince durumu Hz. Osman'a haber vererek şöyle dedi: "Ey inananların lideri! Yahudi ve Hristiyan'ların kitapları hakkında ihtilafa düştükleri gibi

⁸⁸ 'Abbâs b. Muhammed b. Hâtim ed-Dûri, *Târîhu Yahyâ ibn Mâ'in* (Mekke: 1979), 4/490.

⁸⁹ Muhammed b. 'Abdu'l-Bâki b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvatta' İmâm Mâlik* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l- 'İmiyye, 1411 H), 3/476.

⁹⁰ Detaylı bilgi için bkz. Saleem, *Collection of the Qur'an*, 118-122.

kitaplarında ihtilafa düşmeden önce bu millete yetiş⁹¹ Bunun üzerine Hz. Osman, Hafsa'ya şöyle bir haber gönderdi: “Kur’ân metnini bize gönder ki bizde ondan eksiksiz Kur’ân kopyaları yapalım ve sonra Kur’ân metnini sana geri iade edelim.” Hafsa elindeki Kur’ân kopyasını Hz. Osman’a gönderdi. Daha sonra Hz. Osman; Zeyd b. Sâbit, Abdullâh b. Zübeyr, Sa’id b. el-‘Âs ve ‘Abdurrahmân b. Hâriş’e eksiksiz şekilde Kur’ân kopyaları çıkarmalarını emretti. Osman üç Kureyşliye şöyle dedi: “Eğer Kur’ân’ın yazımında Zeyd b. Sâbit ile bir görüş ayrılığı yaşarsanız, Kur’ân’ın indirildiği lehçe olan Kureyş lehçesinde yazın.” Bu şekilde yaptılar ve birçok kopya çıkardılar. Ardından Hz. Osman, Kur’ân kopyasını Hafsa’ya iade etti. Hz. Osman bu kopyalardan her birini İslâm beldelerine gönderdi ve diğer bütün Kur’ân kopyalarının yakılmasını emretti. Zeyd b. Sâbit şöyle ekledi: “Ahzâb sûresinden bir âyeti Kur’ân kopyasını çıkarırken atladım ve onu Allah’ın Resulü (a.s.) okurken duymuştum. Bu âyeti araştırdım ve Huzeyme b. Sâbit el-Ensârî’de buldum. Âyet şu şekildeydi:

“İnananlardan öyle erler vardır ki, Allah’a verdikleri sözde sadakatle dururlar.”⁹² Bu âyeti, mushaftaki yerine yerleştirdik.⁹³

2.1. Rivayetin Metin Açısından Değerlendirilmesi

2.1.1. Kayıp âyet: Ahzab sûresinin 23. âyeti

Hz. Ebû Bekir’in mushafından yaklaşık on üç yıl sonra eksik bir âyet tespit edilmesi akla bazı soruları getirmektedir. Bu süre zarfında hiç kimse bu Kur’ân’ı okumadılar mı? Okudularsa eksik âyeti fark etmediler mi? Eksik âyetin Huzeyme ya da Ebû Huzeyme’de bulunması, rivayeti daha fazla şüpheli hale getirmiyor mu? Sahâbenin ileri gelenlerinde ve birçok sahâbede yazılı Kur’ân kopyaları varken âyetin sadece bir kişide bulunması mümkün olabilir mi?

Temennâ ‘İmâdî’nin de bu husustaki eleştirileri şu şekildedir:⁹⁴

(1) Sümâme’nin Enes b. Mâlik’ten bildirdiğine göre Ahzâb 23. âyeti, Enes b. Nadr hakkında indirilmiştir.⁹⁵ Enes bu âyeti biliyordu. O zaman neden bu âyet sadece Huzeyme’de bulunsun?

(2) Temennâ ‘İmâdî’ye göre bu rivayetin tüm versiyonlarında bu olayı

⁹¹ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 3/11, 85, 86; Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbu’l-mürşidü’l-vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1986), 50.

⁹² Ahzâb, 33/23.

⁹³ Buhârî, *el-Câmi’us-sahîh*, 4/1908 (no: 4702); Tirmizî, *Sünen*, 5/284 (no: 3104); en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 5/6 (no: 7988); Ebû ‘Ubeyd, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 153-154; Ebû Dâvûd, *Kitâbu’l-mesâhîf*, 25-26; Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 1/33; İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 39-40.

⁹⁴ ‘İmâdî, *Cem’u’l-Kur’ân*, 253-260; Detaylı bilgi için bkz. Saleem, *Collection of the Qur’ân*, 167-170.

⁹⁵ Buhârî, *el-Câmi’us-sahîh*, 4/1795; 3/1032 (no: 2651).

amcasından bildiren sadece Huzeyme b. Sâbit'in oğlu 'Umâre b. Huzeyme'dir (30-105 H).⁹⁶ Sahâbe olduğu iddia edilen bu amcanın adı belirtilmemiştir. İbn Mendah (ö. 395 H) ancak üç yüzyıl sonra bu sırrı çözebilmiş ve adının 'Umâre b. Sâbit' olduğunu belirlemiştir. Burada 'Umâre b. Huzeyme'nin rivayet ettiği sahâbenin ismiyle ilgili bir tutarsızlık var. İbn Mendah'a göre adı 'Umâre b. Sâbit'tir. İbn Sa'd da⁹⁷ 'Umâre b. Huzeyme'nin, amcasının adını belirtmediğine işaret etmiştir. Fakat İbn Hacer,⁹⁸ Veliyyüddîn el-İrakî'nin *Kitâbu'l-Etrâf bi Evhâmi'l-Etrâf*'ında amcasının iyi tanındığından bahsettiğini ve Ebû Ahmed el-Askerî'nin *es-Sahâbe* kitabında adının Ubeydullah olduğunu belirtmiştir.⁹⁹ Bu rivayet zincirinde belirsizlikler vardır ve kuşkuludur zaten başında İbn Şihâb ez-Zührî vardır. Huzeyme b. Sâbit ile başlıyor, torunu Muhammed b. 'Umâre b. Huzeyme b. Sâbit ondan rivayet ediyor. Bu senedle ilgili sorunlardan birincisi; İbn Hacer'e göre, Muhammed b. 'Umâre b. Huzeyme b. Sâbit iyi bilinen bir kişi değildir.

İkincisi, Huzeyme b. Sâbit, hicretin 37. yılında Siffin savaşında öldüğünde 'Umâre b. Huzeyme yedi yaşındaydı ve Muhammed b. 'Umâre'nin büyük-babasını görmesi veya duyması mümkün değildir. Belki de bu nedenle İbn Hacer, onun *mürsel* rivayetleri anlattığını söylemiştir.¹⁰⁰

(3) Bu rivayetin bütün isnad zincirinde adı geçen asıl kişi, İbn Şihâb ez-Zührî'dir. O da *irsâl, tedlîs ve idrâc* ile suçlanmaktadır.

Rahmânî de bu sûrenin Hz. Peygamber (a.s.) tarafından baştan sona okunduğunu, Hz. Ali'nin hicretin 9. Yılında Arafat, Mina ve Mekke'de bu sureyi okuduğunu, Peygamber Efendimiz'in bu sûrenin ezberlenmesini emrettiğini söyleyerek bu âyetlerin sadece Huzeyme'de bulunmasını hiçbir Müslüman'ın kabul etmeyeceğini ifade etmektedir.¹⁰¹

2.1.2. Hafsa Mushaf'ı ve yazıda ihtilaf olayı

Hz. Osman, Kur'ân'ın cem'i için Zeyd b. Sâbit ile birlikte 'Abdullah b. Zübeyir, Sa'id b. el- 'Âs, 'Abdurrahmân b. el-Hâris b. Hişâm'ı görevlendirdi ve "eğer Zeyd ile Kur'ân'ın kelimelerinin yazımı hususunda ihtilaf ederseniz Zeyd'e göre değil Kureyş lehçesine göre yazınız" dedi. Burada Imâdî diyor ki; hâlbuki Ebû Bekir cem' olayında sadece Zeyd'i görevlendirmiş ve ona böyle bir telkinde de bulunmamıştı. Üstelik bu görev için onu tek başına görev-

⁹⁶ İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 409; Saleem, *Collection of the Qur'ân*, 169.

⁹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/379.

⁹⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 12/404.

⁹⁹ Ebubekr 'Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *Musannaf* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 149 H), 8/366, (no:15566).

¹⁰⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 193; Saleem, *Collection of the Qur'ân*, 172-173.

¹⁰¹ Rahmânî, *Târihu'l-Kur'ân*, 131

lendirmişti. Bunu Buhâri hadisinde geçen ifadelerden anlıyoruz. Rivayette tekil ifadeler yer almaktadır:

ارسل الى - انك رجل شاب ، لا نت همك ، و كنت تكتب ، ففتح القرآن ، فاجمعه ، لو كلفوني
 "لكان ائقل على قلت يراجعني ، صدرى ، ففتبعت ، اجمعه ، وجدت ، لم اجدها-
 Eğer bir tane bile yardımcı olsaydı ifadelerde *cem-i mütekellim* veya *tesniye* zamirleri kullanacaktı. Ömer de Ebû Bekir de bu hususta Zeyd'e güvenmişlerdi. Onlar onun Kureyşli olmadığını ve Kur'ân'ın da Kureyş dilinde indiğini düşünmediler mi? Eğer Hz. Osman'ın; Hz. Hafsa'dan istinsah edilmek üzere aldığı mushaf, Hz. Ebû Bekir zamanında Zeyd tarafından tek başına tertip ve tedvin edilen mushaf olsaydı Hz. Osman, bu istinsah işinde üç Kureyşli kâtime görev vermez ve Zeyd ile ihtilafa düştüğünüzde Kureyş lehçesi ile yazın demezdi. Çünkü bu kişi, daha önceki iki halifenin güvendiği ve görevlendirdiği Zeyd b. Sâbitti.¹⁰²

Tirmizî'de şu rivayet de vardır: Zühri dedi ki; o gün "التابوت" ve "التابوه" kelimeleri üzerinde dört kâtip arasında ihtilaf oldu. Kureyşli üç kâtip "تابوت" ve Zeyd b. Sâbit ise "تابوه" yazılmasını istiyordu. Bu ihtilaf Hz. Osman'a sorulduğunda o "تابوت" yazılmasını istedi çünkü Kur'ân Kureyş dilinde indi.¹⁰³ Ebû Bekir'in hazırladığı ve Zeyd b. Sâbit'in başkanlık yaptığı derlemede bu kelime nasıl yazılmıştı? التَّابُوتٌ veya التَّابُوهُ miydi? Eğer التَّابُوتٌ ise neden Zeyd التَّابُوهُ üzerinde ısrar etti ki bu dava Hz. Osman'a kadar taşındı? Eğer التَّابُوهُ yazıldıysa, o zaman Hz. Osman, önceki iki halifesine muhalefet etmezdi, eğer bunu yapacak olsaydı o zaman Muhâcir ve Ensâr'ın görüşünü alıp ona göre bir karar verirdi. Üstelik Zeyd b. Sâbit, yazıyı Mekkeli savaş esirlerinden yani Kureyş'ten öğrenmişti ve o yüzden Kureyş'in yazı tarzına muhalefet etmezdi. Eğer rivayette "التابوت" ve "التابوه"da sadece yazı tarzında ihtilaf kastedilmişse ve rivayette "ت" ve "ه" telaffuz farkı amaçlanmışsa, o zaman Zeyd, bu kelimeyi Hz. Muhammed'den (a.s.) nasıl öğrenmişti?¹⁰⁴ Bu ve benzeri sorular bizi Zeyd'in; üç Kureyş'li heyet üyesinden farklı düşünemeyeceği, Peygamber Efendimizden işittiği telaffuza karşı bir telaffuz çıkarıp onda ısrar edemeyeceği ve التَّابُوتٌ kelimesinin yazılışındaki tercihinin reddedilemeyeceği¹⁰⁵ sonucuna götürmektedir. İbn Şihâb ez-Zühri kanalıyla gelen bu rivayetin de Ebû Bekir döneminde olduğu gibi isnad zinciri düşünüldüğünde *garib* olduğu ortaya çıkmaktadır.

¹⁰² İmâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 192

¹⁰³ Tirmizî, *Sünen*, 5/284 (no: 3104); Buhâri, *el-Câmi'us-sahîh*, 4/1795, (no: 4506); Hanbel, *Müsned*, 5/188, (no: 21683); en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/430 (no: 11401).

¹⁰⁴ İmâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 282-283.

¹⁰⁵ Rahmâni, *Târihu'l-Kur'ân*, 139-140.

2.1.3. Hz. Osman'ın yöntemi

Kıraat farklılıklarını çözmek için Hz. Osman heyete, Kureyş lehçesiyle yazmaları talimatını vermişti. Ancak bu konudaki rivayetler farklıdır.¹⁰⁶

Hz. Ali'ye atfedilen¹⁰⁷ bir görüşe göre Osman, Müslümanları bir kıraatte birleştirmiştir. Katâde b. Di'âme (ö. 117 H)¹⁰⁸ ve Abdurrahmân b. Mehdî'ye (ö. 135-198 H)¹⁰⁹ göre Osman, Müslümanları bir mushafta birleştirmiştir. Bir mushafta birleştirme bazılarına göre; *son arza* ve Peygamberimiz tarafından doğrulanan ve tanımlanan kıraatte insanları birleştirmedir. Hâris b. Muhâsibî (ö. 243 H) ve Begavî'ye (ö. 516 H) göre¹¹⁰ Osman, mushafları tek harf üzerine toplamıştır. Taberî ve İbn Hacer (ö. 852 H), Hz. Osman'ın yedi harften altısını atıp sadece birini aldığını söylemişlerdir. Fakat bütün bu önlemler ile Kur'an'ın imlâ yapısında yer alabilecek hatalı kıraatler ortadan kaldırılamamıştır. Böyle noktasız ve harekesiz bir mushaf ile hareke ve nokta ihtilafı nasıl kaldırılacaktı? Her ülkeye hatta her karyeye ve her mahalleye bir Kureyşli kârî gönderilmedikçe ve gönderilen mushafları harekeleyip noktalamadıkça bu ihtilafları kaldırmak imkânsızdır. Bunun önüne geçilmesi ancak şu iki şeyden birinin yapılmasıyla gerçekleşebilir. Birincisi; Hattın imlâ yapısındaki sesli işaretlerin tanıtılması ki bu daha sonra Ebü'l-Esved ed-Düeli ile gerçekleşmiştir. İkincisi de kopyaların, doğru kıraati ezbere bilen hâfızlara emanet edilmesi. Hz. Osman'ın şehirlere gönderdiği kopyalarla birlikte onu öğretecek hâfızları da gönderdiği söylense de rivayetler bunun aksini söylemektedir.¹¹¹

2.1.4. Ordular arasındaki anlaşmazlığın niteliği

Hz. Osman'ın Kur'an'ı cem' etmesinin merkezinde İbn Şihâb ez-Zührî yer almaktadır. Ömer İbn Şebbe (ö. 262/876), *Târihu'l-Medîne*'sinde, Eslem b. Sehl el-Vâsîti (ö. 292/905) *Târihu Vâsıtı*'nda ve İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) *Fihrist*'inde bilinen standart rivayeti kaydetmişlerdir. Rivayet, Ermenistan ve Azerbaycan cephelerinde Suriye ve Irak orduları arasında yaşanan anlaşmazlıkları Huzeyfe kanalıyla bize bildirmektedir. Fakat ilk dört yüzyıl tarihçileri Kur'an'ın kıraati konusunda iki ordu arasında herhangi bir anlaşmazlık

¹⁰⁶ Daha detaylı bilgi için bkz. Saleem, *Collection of the Qur'an*, 187-191.

¹⁰⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/42, (no: 2204).

¹⁰⁸ Dâni, *el-Mukni*, 6.

¹⁰⁹ Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, 19.

¹¹⁰ Begavî, *Şerhu's-sünne*, 4/523.

¹¹¹ Abdu'l-Fettâh el-Kadi, *el-Kırâât fi nazari'l-müsteşrikin ve'l-mülhidin* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2005), 42-43; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/358-361; 5/445; Buhari, *Târihu'l-kebir*, 3/380; 5/8; el-Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl*, 10/24-31; 14/553; 28/369-374; İbn Hacer, *Takribü't-tehzib*, 543; Zehebi, *Siyer-i 'alamü'n-nübelâ*, 2/426-441; 3/21-32; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, 5/201.

yaşandığından bahsetmezler. Bazıları da iki ordu arasında ortaya çıkan anlaşmazlığın savaş ganimetlerinin dağıtımıyla ilgili olduğunu bildirirler.¹¹²

Suriye ve Irak orduları arasında çıkan anlaşmazlığın Kur'ân okumadaki farklılıklardan kaynaklandığını bildiren ilk tarihçi Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir'dir (ö. 571/1176). Ona göre olay şöyledir:¹¹³ Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Saîd b. el-Âs'a (ö. 59/679) Ermenistan-Azerbaycan savaşından Kûfe'ye dönerken Irak ve Suriye orduları arasında Kur'ân'ın kıraati konusunda tartışma yaşandığını söyler. Bu haber, Taberî'nin *Târih*'inde de yer alır. Ancak Taberî, Seyf b. Ömer'in (ö. 180/796), Huzeyfe'nin Kûfe'ye dönerken Saîd b. el-Âs'a (ö. 59/679) herhangi bir kıraat farklılığı bildirdiğinden bahsetmediğini de söyler.¹¹⁴ Seyf b. Ömer'in rivayeti, halkın Kur'ân'ı farklı okuduklarına dair herhangi bir bilgi içermemektedir. İbn 'Asâkir'den önceki el-Vâkidî (ö. 207/823), el-Belâzürî (279/892-93), el-Ya'kûbî (ö. 292/905), Ebû Arûbe (ö. 318/931), İbn Abdilber en-Nemerî (463/1071) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi tarihçiler, Irak ve Suriye askerleri arasında Kur'ân kıraati konusunda herhangi bir farklılıktan bahsetmemektedirler. İbn 'Asâkir'den sonra bile Abdurrahmân el-Mizzî (ö. 742/1341) gibi *ricâl* yetkilileri, Zehebî (ö. 748/1348) gibi tarihçiler ve İbn Kesir (ö. 774/1373), Suriye ve Irak ordularının buluşmaları sırasında Kur'ân kıraatinde herhangi bir farklılık bildirmezler.¹¹⁵ İbn 'Asâkir'den sonra iki ordu arasındaki anlaşmazlığın nedenini Kur'ân kıraati olarak gören ünlü tarihçiler; İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Ebü'l-Fidâ' (ö. 732/1331), İbnü'l-Verdî (ö. 749/1349) ve İbn Haldûn'dur (ö. 808/1406).¹¹⁶ Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) *el-Mustedrek*'inde¹¹⁷ ve Beyhakî (ö. 458/1066) de *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında,¹¹⁸ ortaya çıkan tartışmanın savaş ganimetleriyle ilgili olduğunu söylemişlerdir.

İlk dönem tarihçileri Suriye ve Irak orduları arasındaki anlaşmazlığın iki nedeninden bahsetmişlerdir:¹¹⁹

Birincisi; bu konudaki en güvenilir bilgi, Belâzürî'nin rivayetinde Selmân b. Rebîa (ö. 32/652-53) ile Habîb b. Mesleme'nin (ö. 42/662) liderlik konusunda tartıştığını ifade eden bilgidir.¹²⁰ Olay şudur: Hicretin 32 yılında Hz. Osman, Saîd b. el-Âs'a (ö. 59/679); Selmân b. Rebîa'yı bir orduyla Ermenistan'ın Bab

¹¹² Saleem, *Collection of the Qur'ân*, 191.

¹¹³ Ebü'l-Kâsım 'Ali b. Hüseyin b. 'Asâkir, *Târih-i Medîne-i Dimaşk*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 39/241-242.

¹¹⁴ Taberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 2/614.

¹¹⁵ Saleem, *Collection of the Qur'ân*, 212

¹¹⁶ Ebu'l-Fidâ İsmail b. 'Ali, *Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, (Kahire: 1325 H), 1/264-266; Ömer b. Muzaffer İbnü'l-Verdî, *Târih* (Beirut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1417 H), 144; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/477-478; 3/8-9; 3/26-27.

¹¹⁷ Hâkim, *el-Mustedrek*, 3/389, (no: 5472).

¹¹⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/335, (no: 12706).

¹¹⁹ Saleem, *Collection of the Qur'ân*, 213

¹²⁰ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 201

şehrine göndermesini söylemiş, Habîb b. Mesleme liderliğindeki Suriye ordusuyla onu daha da güçlendirerek Selmân'ı da onun lideri olarak atamış ancak Habîb, liderliğini kabul etmeyi reddetmiş ve Selmân öldürülmekle tehdit edilmiştir. Huzeyfe b. Yemân da bu olaylara şahid olmuştur.¹²¹ Belâzürî tarafından kaydedilen bu rivayet, iki ordu arasındaki ihtilafın savaş ganimetinden dolayı ortaya çıktığını bildirmektedir. Vâkidî'nin *Futûhu'l-İslâm*'daki rivayeti de bunu büyük ölçüde desteklemektedir. Vâkidî (ö. 207/823); Suriye valisi Muaviye'nin (ö. 60/680) Habîb b. Mesleme'yi Ermenistan'ı fethetmek için gönderdiği ve onun da Samasat'da Roma ordusuyla karşılaştığı, takviye için Selmân b. Reb'â komutasında on bin kişilik bir Küfe ordusu gönderildiği fakat Habîb'in zaferin Irak ordusuna nispet edileceği endişesiyle Selmân'ı beklemeden bir gece baskınıyla Roma ordusunu mağlup ettiğini ve daha sonra ganimetin paylaşımı konusunda ihtilaf çıktığını söylemektedir.¹²²

İkincisi, ihtilafın komutanlıktan kaynaklandığını söyleyen ilk kişi, Seyf b. Ömer'dir. Seyf b. Ömer (ö. 180/796) ve daha sonraki bazı tarihçiler, Suriye ve Irak ordularının anlaşmazlığını iki komutan arasındaki liderlik meselesinden kaynaklandığını söylemişlerdir.¹²³ İbn Kesîr (ö. 774/1373) de ihtilafı liderlik meselesine bağlamaktadır.¹²⁴

Üçüncüsü, Ebû Mihnef'in (ö. 157/773-74) Taberî tarafından kaydedilen rivayetinde, iki ordu arasında ortaya çıkan herhangi bir ihtilafı kaydetmemektedir.¹²⁵

Bu değerlendirmeler, iki ordu arasında fiilen ortaya çıkan anlaşmazlıkların savaş ganimetleriyle ilgili olmasının daha olası olduğunu göstermektedir.

2.1.5. Hz. Osman'ın ümmeti tek bir yazı üzere toplaması

Hz. Osman dönemine kadar Kur'ân farklı lehçelerle okunmaya devam etti. Bu durumun ileride ihtilaf sebebi olacağı anlaşılınca Hz. Osman, sahâbenin meşveretiyle bir Kur'ân metni hazırlamaya karar verdi ve bir yazı tarzı ve bir metin üzere Kur'ân'ı topladı. Bu yazı tarzına Fatihâ suresinde “يوم الدين مَلِك” âyetinin “مَلِك يوم الدين” şeklindeki yazılışını örnek olarak verebiliriz. Bu yazı tarzı her iki kıraat de uygundur. Hem “مَلِك” okunsun hem de “مَلِك” okunsun diye yazı şekli “مَلِك” yazılarak *mim* üzerine dikey bir çizgi konulduğunda *mâliki*, konulmadığında *meliki* okunur. Böylece Kur'ân'ın bir yazı tarzı oluştu ve şahsî mushaflar yaktırıldı. Daha sonra bazı şehirlere bu mushaflardan

¹²¹ Saleem, *Collection of the Qur'an*, 196

¹²² Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *Kitâbu fütûhu'l-İslâm li bilâdi'l- 'acem ve Horâsân* (Mısır: Matba'atü'l-Mahrûsa, 1309 H), 138-144; Saleem, *Collection of the Qur'an*, 197.

¹²³ Saleem, *Collection of the Qur'an*, 192.

¹²⁴ İmâdüddin İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi'l-târih*, (Kahire:1963), 7/149-150; 7/158; 7/160.

¹²⁵ Detaylı bilgi için bk. Shehzad Saleem, *Collection of the Qur'an*, 193-195.

gönderildi ki bunlar; Medine, Mekke, Dımaşk, Kûfe, Yemen, Bahreyn ve Basrâdır. Ondan sonra günümüze kadar yazılan bütün mushaf-lara, *Mushaf-ı Osmânî* ismi verilerek resmî metin halini aldı.¹²⁶

2.2. İsnad Açısından Değerlendirme: Tirmizî ve Buhârî Rivayetleri

Hiz. Osman'ın Kur'ân'ı cem' heyetinde yer alanlar التَّابُوتِ ve التَّابُوهُ arasında anlaşılamadılar. Heyetin üç Kureyşli üyesi التَّابُوتِ kelimesinin doğru yazım şekli olduğunu belirttiler, Zeyd ise التَّابُوهُ şeklinde yazılmasında ısrar etti. Bu ihtilaf Osman'a intikal ettiğinde التَّابُوتِ yazın çünkü "Kur'ân Kureyş lehçesinde indirildi" dedi.¹²⁷

Tirmizî'nin rivayet zinciri şöyledir: Enes b. Mâlik-İbn Şihâb ez-Zührî-İbrahim b. Sa'd-Abdurrahmân b. Mehdî-Muhammed b. Beşşâr-Tirmizî. Buna karşı, Buhârî'nin ana rivayet zinciri şöyledir: Enes b. Mâlik-İbn Şihâb ez-Zührî-İbrâhîm b. Sa'd-Musa b. İsmail-Buhârî.¹²⁸

İmâdî ve Shehzad Saleem, Tirmizî'de yer alan Muhammed b. Beşşâr'ın Buhârî'nin hocası olduğunu ve ondan ikiyiz civarında hadis rivayet etmiş olmasına rağmen bu hadisteki rolünden bahsetmediğini söylerler. Onlara göre bu ilavenin temeli zayıf görünmektedir. Ayrıca bu rivayetin tüm versiyonlarında yer alan İbn Şihâb ez-Zührî'nin şüpheli kişiliğini ciddi biçimde eleştirirler. Onlara göre bu rivayeti bize bildiren Enes b. Mâlik'tir. Hicri 93 yılında ve 103 yaşında ölmüştür. Rivayetleri 229 ravi tarafından aktarılmıştır.¹²⁹ Öğrencilerinden bu rivayetin sadece İbn Şihâb ez-Zührî tarafından aktarılması gariptir. Burada İmâdî, İbrâhîm İbn Sa'd'ın İbn Şihâb ez-Zührî'den daha zayıf bir ravi olduğunu da ifade etmektedir.¹³⁰

SONUÇ

Bu makalenin amacı, Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Osman zamanında Kur'ân'ın cem'i ile ilgili rivayetlerin eleştirel bir analizini yapmaktır.

Kur'ân'ın Hiz. Ebû Bekir zamanında cem' edildiği ve Zeyd b. Sâbit'in, Hiz. Ömer'in tavsiyesi ve Hiz. Ebû Bekir'in emriyle Kur'ân'ı topladığı rivayeti; İmâdî, Rahmânî ve Shehzad Saleem tarafından rivayeten ve dirayeten bir eleştiriye tabi tutulmuş ve Hiz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ın cem'i olayının

¹²⁶ İsrar Ahmed, *Beyânu'l-Kur'ân*, (Lahor: 2008), 1/22 ab-23ab.

¹²⁷ Tirmizî, *Sünen*, 5/284 (no: 3104)

¹²⁸ Saleem, *Collection of the Qur'ân*, 178-179.

¹²⁹ İmâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 260-261; 275-276; Mizzi, *Tehzibu'l-kemâl*, 3/354-363; Saleem, *Collection of the Qur'ân*, 187

¹³⁰ İmâdî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 147, 260-261; 275-276.

resmî statüde gerçekleşmediği bir takım delillerle açıklanmıştır.¹³¹ Onlara göre bu cem' olayının iki nedenden ötürü kişisel bir çaba olduğu ortaya çıkmaktadır:

Birincisi; Eğer Hz. Ebû Bekir devlete ait resmî bir mushaf yazdırdıysa bu mushaf niçin Hz. Ömer'den Hafsa'ya geçti? Hz. Osman bu mushafı istediğinde neden Hafsa isteksiz davrandı ve daha sonra Osman aldıktan sonra tekrar neden geri verdi?

İkincisi; Bu mushaf, Hz. Ebubekir veya Hz. Ömer tarafından hiç kullanılmamıştır. Amaç Kur'an'ı korumak idiyse neden bu mushaftan insanlar kopyalar edinerek çoğaltmamışlar? Her sahâbe kendi mushafını yazmaya devam etmiş ve yazdıklarını da bu mushafla karşılaştırmayı hiç düşünmemişler. Hz. Ömer zamanında Kur'an'ın her tarafa ulaştırılması konusunda büyük çaba harcanmış ama bu mushafa müracaat edilmemiş ve kopyaları yapılmamıştır. Bu mushaf, Hz. Hafsa'nın yanında kaderine terk edilmiş ve daha sonra Hz. Osman zamanında bir âyetinin eksik olduğu anlaşılmıştır.

Diğer taraftan bu mushafın; İmâm Mâlik'in *Muvatta'*, Müslim'in *el-Câmî'us-Sahîh'i*, İbn Sa'd'ın *Tabakât'ı* ve Taberî'nin *Târihu'r-Rusul ve'l-Mülûk'u* gibi ilk dönem tarih ve hadis kitaplarında yer almaması, Yemâme savaşı ile ilgili rivayetlerdeki çelişkiler, Tevbe sûresinin son âyetleri ile ilgili ihtilafli durumlar, Ebû Bekir'in hilafeti döneminde yazılan bu mushafın devletin resmî mushafı olmadığı delilleri olarak zikredilebilir. Bu durumda geriye bir tek seçenek kalıyor ki o da Hz. Ebû Bekir'in resmi değil, şahsi bir mushaf yazdığını hususudur.

Hz. Osman dönemindeki cem' olayında da Kur'an'da okuma farklılıklarının Kur'an'ın toplanmasına vesile olduğunu ifade eden rivayetler, yazılmayan âyetlerin durumu, Tevbe ve Ahzâb sûrelerindeki âyetler hakkında birbirini tutmayan ifadeler ve Kur'an kopyalarının çelişkilere sahip olduğunu söyleyen rivayetler değerlendirilmiş ve Hz. Osman'a ait derlemenin ve ilgili diğer tarihi bilgileri anlatan asıl rivayetin güvenilir olmadığı hususundaki tereddütler ortaya konulmuştur. Burada Hz. Osman'ın yaptığı işin Müslümanları tek bir yazı sisteminde birleştirdiği ve buna uygun bir metin vücuda getirerek bazı sahte metinleri yaktığı ve Kur'an'ı çoğaltarak bazı önemli şehirlere gönderdiğini söyleyebiliriz.

Biz bu makalede klasik anlayıştan farklı bir yaklaşım sergileyen Temennâ 'Imâdî, Rahmânî ve Shehzad Saleem'in görüşlerine ağırlıklı olarak yer verdik. Onlara göre, Kur'an'ın cem' edilmesinin Hz. Ebubekir ve Hz. Osman tarafından yapıldığına dair rivayetler *metin* ve *sened* açısından değerlendirildiğinde ciddi hatalar barındırdığı ve güvenilmez olduğu anlaşılmaktadır.

¹³¹ 'Imâdî, *Cem'u'l-Kur'an*, 401.

Ancak bu görüş Kur'ân araştırmacılarına cazip gelse de içinde bazı tezatları ve açıklanmaya muhtaç bazı hususları da barındırmaktadır. Biz bu konunun daha derinlemesine araştırılması gerektiğini, geleneksel yaklaşım ile yenilikçi yaklaşımın bir mukayesesinin yapılarak daha dengeli bir sonuca ulaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Bu makale, Kur'ân'ın cem'i ile ilgili geleneksel Müslüman ve Batı söylemlerinin, tarihi kaynak ve materyallerinin Kur'ân ışığında yeniden değerlendirilmesini önermektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullah eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. 6 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.
- 'Âlim, Ömer Lutfi. *el-Müsteşrikûn ve'l-Kur'ân*. Malta: 1991.
- 'Âmilî, Ali Kûrânî. *Tedvînü'l-Kur'ân*. Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1. Basım, 1418/1997.
- 'Aynî, Bedrüddîn Mahmûd İbn Ahmad İbn Mûsâ İbn Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l Arabî, ts.
- Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.
- Belâzürî, Ahmed İbni Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü'd-Dâri'l-Bâz, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmiu's-sahih*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn. Kesîr, 3. Basım, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Târîhu'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Caetani, Leona. *Annali Dell' İslâm*. Milano: 1905.
- Dânî, Ebû 'Amr 'Osmân İbn Sa'îd. *el-Muknî fî ma'rifeti mesâhif-i ehli'l-emsâr*. Damaskus: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1983.
- Dürî, 'Abbâs İbn Muhammed İbn Hâtîm. *Târîhu Yahyâ İbn Ma'in*. Mekke: 1. Basım, 1979.
- Ebû Dâvûd, Ebu Bekr Abdullah b. Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbu'l-mesâhif*. Mısır: Matba'atü'r-Rahmâniyye, 1. Basım, 1936.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn 'Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Mürşidü'l-vecîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *Kitâbu'l-*

- mürşidü'l-vecîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1986.
- Ebü 'Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Fedâ'ilu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, 1. Basım, 1991.
- Ebü Ya'lâ, Ahmad b. 'Alî. *Müsned*. Damaskus: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.
- Ebü'l-Fidâ, İsmail b. 'Alî. *Muhtasar fî ahbârî'l-beşer*. Kahire: 1325.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. 'Abdullah. *el-Müstedrek ale's-sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l- 'İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*. Haydarabad: Dâ'iretü'l-Ma'ârif, 1 Basım, 1357/1938.
- Hucetî, Muhammed Bâkır. *Târihu'l-Kur'ân*. Tahran: ts.
- 'İclî, Ahmed b. 'Abdullah b. Sâlih. *Ma'rifetü's-sikât*. Medine: Mektebetü'd-dâr, 1. Basım, 1985.
- 'Imâdî, Tamannâ Mucibî Puhlvârvî. *Cem'u'l-Kur'ân*. Karaçi: Rahmân Publisihing Trust, 2. Basım, 1994.
- 'Imâdî, Tamannâ Mucibî Puhlvârvî. *İmâm Zühri ve İmâm Taberî*. Karaçi: Rahmân Publishing Trust, 1994.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım 'Alî b. Hüseyin. *Târih-u Medîneti Dimaşk*. 70 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdullah b. Muhammed. *Musannaf*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409/1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müde'llisîn*. Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1983.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. 12 Cilt. *Tehzibü't-tehzib*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1984.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî*. Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1. Basım, 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. 9 Cilt. *Fethu'l-bârî*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l- 'Arabî, 4. Basım, 1988.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Takrîbü't-tehzib*. Riyad: 1421/2000.
- İbn Hayyât, Halîfe. *Târih*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Bustî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1 Basım, 1975.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Bustî. *Sahih*. Beyrut: Müessesetü'-Risâle, 2. Basım, 1993.
- İbn Kesir, 'Imâduddîn İsmail. *Fedâilü'l-Kur'ân*. Beyrut: 1987.

- İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmail. *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*. Kahire:1963.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammad İbn Ishâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- İbn Sa'd, Ebü Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- 'Arabî, 1. Basım, 1996
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddîn el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1. Basım, 1965.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddîn el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- 'Imiyye, 2. Basım, 1415/1995.
- İbnü'l-Verdî, Ömer b. Muzaffer. *Târih*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- 'Ilmiyye, 1. Basım, 1417/1996.
- İbnü's-Salâh, Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhaddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-Hadis*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1986.
- Kadi, Abdu'l-Fettâh. *el-Kırâât fi nazari'l-müştşrikîn ve'l-mülhidîn*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 2005.
- Kastalânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li şerhi sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- 'Arabî, ts.
- Kurtubî, Ebü 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmü'l-Kur'ân*. Kahire: Dâruş-Şu'ab, ts.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- 'Arabî, ts.
- Me'sûd, Hâlid. "Muhammed b. Şihâb ez-Zühri". *Tedebbür*. 21 (1987).
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Zekî. *Tehzibu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. *et-Tabakât*. Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1. Basım, 1991.
- Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdîhân, *Kenzü'l- 'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Şeyh Bekri Hayyânî. Beyrut: 1985.
- Nesâî, Ebü 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- 'Ilmiyye, 1. Basım, 1991.
- Rahmânî, Abdullatîf. *Târihu'l-Kur'ân*. Lahor: Matbaa Şuffe, 1. Basım, 2001.
- Râmyâr, Mahmûd. *Târihu'l-Kur'ân*. Lahore: Misbâhu'l-Kur'ân trust, 1. Basım, 1421/2000.
- Sahâvî, İmâduddîn Ali b. Muhammed. *Cemalu'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ*. thk. Ali Hüseyn el-Bevâb. Mekke: ts.

- Saleem, Shehzad. *Collection of the Qur'ân: A Critical and Historical Study of Al-Farâhî's View*. 'A thesis submitted to the University of Wales Lampeter in fulfilment of the requirement for the degree of Doctor of Philosophy', 36/2010
- Suyûtî, Celâleddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Itkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Baydâr: Menşûrât er-Radî, 1. Basım, 1349/2018.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman Ebî Bekr. *el-Itkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, 1. Basım, 1987.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâisü'l-hâsîs şerhu ihtisâri'l-ulûmi'l-hadîs*. Kahire: Dâru't-Türâs, 3. Basım, 1979.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vil-i 'âyi'l-Kur'ân*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l- 'Arabî, 1 Basım, 2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İmiyye, ts.
- Tahhân, Mahmûd. *Teysîru mustalihu'l-hadîs*. Karaçi: Kadîmî Kütüb Hânah, ts.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l- 'Arabî, ts.
- Vâkîdî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ömer. *Kitâbu fütûhu'l-İslâm li bilâdi'l- 'acem ve Horâsân*. Mısır: Matba'atü'l-Mahrûsai, 1309/1892.
- Zehebî, Ebû 'Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. 'Abdullâh. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1992.
- Zehebî, Ebû 'Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. 'Abdullâh. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, ts.
- Zerkelî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkı. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l- 'İlm Mallâyîn, 1992.
- Zürkânî, Muhammed 'Abdu'l-Azîm. *Menâhilü'l- 'ırfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l- 'Arabî, 2. Basım, 1998.
- Zürkânî, Muhammed İbn 'Abdu'l-Bâkî İbn Yûsuf. *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvatta' İmam Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İmiyye, 1. Basım, 1411/1990.

HANEFÎ ÂLİM ŞEYBÂNÎ'NİN (Ö. 189/805) MUWATTA' NÜSHASININ RİVAYET COĞRAFYASI

GEOGRAPHY OF THE NARRATION OF THE MUWATTA' COPY OF THE HANAFITE
SCHOLAR SHAYBĀNĪ (d. 189/805)

ABDULBAKİ DURMAZ

ARŞ. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

HADİS ANABİLİM DALI

RES. ASSIST., KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF HADITH
KİLİS, TÜRKİYE

abdulbakidurmaz@kilis.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7463-7560>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1552461>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

18 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Accepted

23 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Durmaz, Abdulkaki, "Hanefî Âlim Şeybânî'nin (ö. 189/805) Muwatta' Nüshasının Rivayet Coğrafyası [Geography of the Narration of the Muwatta' Copy of the Hanafite Scholar Shaybānī (d. 189/805)]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 691-713.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



HANEFİ ÂLİM ŞEYBÂNÎ'NİN (ö. 189/805) *MUVATTA'* NÜSHASININ RİVA-YET COĞRAFYASI*

Öz

Medine'ye has ilmî bir tasnif ürünü olan *Muvatta'* türünün bir örneğini teşkil eden Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *Muvatta'*, yazıldığı dönemden itibaren ilgiye mazhar olmuş ve çok sayıda râvi tarafından farklı bölgelerde rivayet edilmiştir. *Muvatta'* nüshası günümüze ulaşmış bu râvilerden biri Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından, İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) öğrencisi Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'dir (ö. 189/805). Kûfe'deki hocalarından ilim öğrenen Şeybânî, 20 yaşında burada kendi ders halkasını kurmuş, hadiste derinleşmek için Medine'ye giderek üç yıl Mâlik b. Enes'e talebelik yapmış ve ondan *Muvatta'*ı semâ etmiştir. Rihlelerini tamamladıktan sonra Bağdat'a yerleşerek talebelerine hadis nakledip fıkıh öğretmiş, burada özellikle *Muvatta'*ı rivayet ettiği meclisler yoğun ilgi görmüştür. Şeybânî'den sonra nüshanın rivayeti devam ederek farklı bölgelere ulaşmıştır. Bu çalışmanın amacı Şeybânî'nin *Muvatta'* nüshasının yayıldığı coğrafyayı tespit etmektir. Nüshanın hangi râviler tarafından hangi şehirlerde varlık gösterdiği, râvilerin mezhebî kimliklerinin nüsha rivayetine etki edip etmediği, yayıldığı coğrafyadaki siyasi ve sosyal olayların nüsha rivayetine nasıl bir etkisinin olduğu, Şeybânî nüshasının başka *Muvatta'* rivayetleriyle ne tür bir etkileşim yaşadığı, nüshanın sahip olduğu özelliklerin yayılmasına ne oranda etki ettiği gibi soruların cevapları aranmıştır. Nüshanın rivayet coğrafyasını ortaya koyabilmek ancak nüsha sahibi râvi ve ondan nüshayı alan râvileri belirlemekle mümkün olacaktır. Çalışmada öncelikle "nüsha sahibi râvinin kime denebileceği belirlenmiş ve Şeybânî'nin nüsha sahibi olduğunu gösteren deliller zikredilmiştir. Nüsha sahibi râviler belirlendikten sonra onun râvilerinin yani kendisinden *Muvatta'*ı nakledenlerin nasıl tespit edileceği meselesi gündeme gelir. Bunu tespit etme yöntemlerinden birincisi kesinlik, diğeri ise ihtimal ifade eder. Nüsha/kitap rivayet isnadı bize râvileri kesin olarak gösteren yoldur. Nüsha isnadlarını bulabileceğimiz önemli kaynakların başında ise yazmalar gelir. Bu eserlerdeki semâ kayıtları râvileri tespit etmenin en sağlam yollarından biridir. Müellifin okuduğu eserlerin isnadlarını zikrettiği "Mu'cem", "Fihrist/Fehrese", "Sebet", "Bernâmec", "Meşyeha" türü eserlerde veya başka bir eserinde (Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünen*'i, İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) *et-Temhîd*'i, İbnü'l-Ekfânî'nin *Tesmiye'si*, Zehebi'nin (ö. 748/1348) *Siyer*'i gibi) "ben *Muvatta'*ın bu rivayetini bu isnadla okudum" şeklindeki bir ifade râvilerin tespit edilmesinin diğeri bir yoldur. Bu bağlamda zikredilen alanlardaki birçok eser taranarak Şeybânî'nin *Muvatta'* nüshasının rivayet edildiği isnadlar tespit edilmiştir. İkinci kısım, nüshayı rivayet eden râvilerin belirlenmesinde ihtimal bildiren yöntem olup *Muvatta'*dan yapılan alıntılarının tespit edilmesiyle gerçekleşir. Eserden ziyade isnadı kullanarak yazara atf yapmak Müslüman müelliflerin ilk dönemlerden beri benimsediği bir yöntemdir. Sahip oldukları kitaplardan bilgi/rivayet naklettiklerinde, kitabı elde ettikleri isnadı zikretmişlerdir. Yani müellifin eserinde Mâlik'in *Muvatta'*ından bir rivayeti naklederken zikrettiği isnad, onun *Muvatta'*â ulaştığı isnad olabilir. Bu bağlamda temel hadis kaynakları taranarak "Şeybânî * Mâlik" tarikiyle nakledilen rivayetlerin varlığı araştırılmıştır. Râvilerin tespitinden sonraki mesele, onların hocalık dönemlerini geçirdikleri yerin belirlenmesi olmuştur. Burada "hocalık dönemi" ifadesiyle râvinin rivayetlerini naklettiği dönem kastedilmiştir. Bir râvi birçok yere gitmiş ve oralarda rivayet nakletmiş olabilir. Ancak onun hayatının büyük çoğunluğunu geçirdiği şehir hocalık dönemi şehri kabul edilmiştir. Çalışma 6./12. asra kadarki râvilerle sınırlandırılmıştır. Araştırma neticesinde temel hadis kaynaklarında "Şeybânî * Mâlik" tarikiyle bir rivayete rastlanmadığı için nüshayı rivayet etme ihtimali olan bir râvi bulunamamıştır. Şeybânî'nin *Muvatta'* nüshasının İstanbul, Manisa ve Ankara'da bu-

* Bu çalışma "Yayımlı Coğrafyası Açısından *Muvatta'* Nüshaları" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

lunan 12 yazması tespit edilmiş ve semâ kayıtlarındaki râviler incelenmiştir. *Mu'cem Fihrist Meşyeha* türü eserlerde de Şeybânî nüshasının birçok nüsha rivayeti isnadının yer aldığı görülmüştür. Bu isnadlardaki râviler incelenerek nüshanın yayıldığı coğrafya belirlenmiştir. Nüshanın ilk dönemden 6./12. asra kadar varlık gösterdiği Bağdat nüshanın ana coğrafyasıdır. Bağdat dışında 4./10. asırda Mekke'de, 5./11. asırda ise İsfahan ve Nişabur'da varlık göstermiştir. Nüshanın İsfahan ve Nişabur'da varlık göstermesinde Hanefî mezhebinin etkili olduğu anlaşılmıştır. Nüshanın Suriye, Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs coğrafyasında varlık gösterdiğine dair bir veri bulunamamıştır. Bu bölgelerde nakledilen diğer *Muwatta'* rivayetlerinin varlığı ve Hanefî mezhebinin etkin konumda bulunmayışı Şeybânî nüshasının bu coğrafyada varlık göstermemesinin sebepleri içerisinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, *Muwatta'*, Mâlik, Şeybânî, Nüsha, Rivâyet, Coğrafya

GEOGRAPHY OF THE NARRATION OF THE MUWATTA' COPY OF THE HANAFITE SCHOLAR SHAYBÂNĪ (d. 189/805)

The *Muwatta'* of Mâlik b. Anas (d. 179/795), which constitutes the best example of the *Muwatta'* genre, which is a product of a scholarly classification specific to Medina, has attracted great interest since its writing and has been narrated by many narrators in different regions. One of these narrators whose copies of *Muwatta'* have survived to the present day is Muhammad b. al-Hasan al-Shaybânî (d. 189/805), one of the founding imâms of the Hanafî madhhab and a student of Imam Abū Hanīfa. Having learned from his teachers in Kufa, al-Shaybânî started teaching there at the age of 20 by establishing his own teaching circle, and then went to Medina to deepen his knowledge in hadith, where he became a student of Mâlik b. Anas for three years and learned the *Muwatta'* from him. After completing his rituals, he settled in Baghdad, where he transmitted hadith to his students and taught fiqh, and the gatherings where he narrated the *Muwatta'* attracted great interest. After al-Shaybânî, the narration of the copy continued and reached different regions. The aim of this study is to determine the geography of Shaybânî's copy of *Muwatta'*. The answers to questions such as in which cities the copy was transmitted by which narrators, whether the sectarian identities of the narrators affected the narration of the copy, how the political and social events in the geography of its spread affected the narration of the copy, what kind of interaction Shaybânî's copy had with other *Muwatta'* narrations, and to what extent the features of the copy affected its spread were sought. It will be possible to reveal the geography of the narration of the copy only by identifying the narrator who owned the copy and the narrators who received the copy from him. In this study, first of all, it is determined who can be called the "copy-owning narrator" and the evidences showing that al-Shaybânî was the copy-owner are mentioned. After identifying the narrators, the issue of how to identify his narrators, that is, those who transmitted the *Muwatta'* from him, comes to the fore. One of the methods of determining this is certainty and the other is probability. The copy/book narration isnad is the way that shows us the certainty of the narrators. Manuscripts are among the most important sources where we can find copy isnads. The sema records in these works are one of the most reliable ways to identify the narrators. In the works such as "Mu'jam", "Fihrist/Fehrese", "Sebet", "Bernâmaj", "Mashyeha" or in another work (al-Sunân of al-Bayhaqî (d. 458/1066), al-Tamâ' of Ibn 'Abd al-Bar (d. 463/1071), al-Tamâ' of Ibn 'Abdillâber (d. 463/1071)), where the author mentions the isnads of the works he read. 463/1071) al-Tamhîd, Ibn al-Akfânî's Tesmiya, al-Zahebi's Siyar (d. 748/1348), etc.), a statement such as "I have read this narration of *Muwatta'* with this isnad" is another way of identifying the narrators. In this context, many works in the aforementioned fields were scanned to identify the isnads

in which al-Shaybānī's copy of al-Muwatta' was narrated. The second part is the probabilistic method of identifying the narrators of the copy, which is realized by identifying the quotations from the Muwatta'. Referring to the author by using the isnad rather than the work is a method that Muslim authors have adopted since the early periods. When they transmitted information/ narrations from the books they owned, they cited the isnad from which they obtained the book. In other words, the isnad that the author mentions in his work when narrating a narration from al-Muwatta of al-Mālik may be the isnad from which he obtained al-Muwatta. In this context, the existence of narrations transmitted through "Shaybānī * Mālik" was investigated by scanning the main hadīth sources. The next issue after identifying the narrators was to determine where they spent their teaching period. Here, the term "teaching period" refers to the period during which the narrator transmitted his narrations. A narrator may have travelled to many places and transmitted narrations there. However, where he spent most of his life, he was accepted as the city of his teaching period. The study was limited to the narrators until the 6th/12th century. As a result of the research, no narrator who might have narrated the copy was found because there is no narration in the basic hadīth sources with the narration of "Shaybān * Mālik". Twelve manuscripts of al-Shaybānī's copy of al-Muwatta' in Istanbul, Manisa and Ankara were identified, and the narrators in the semā records were analyzed. Mu'cem Fihrist Mashyeha type works have also been found to contain many copy narration isnads of al-Shaybānī's copy. The geography of the spread of the copy was determined by examining the narrators in these isnads. Baghdad, where the copy existed from the early period until the 6th/12th century, is the main geography of the copy. Apart from Baghdad, it existed in Mecca in the 4th/10th century and Isfahan and Nishapur in the 5th/11th century. It is understood that the Hanafī sect was effective in the presence of the copy in Isfahan and Nishapur. There is no evidence of its presence in Syria, Egypt, North Africa and Andalusia. The presence of other Muwatta' narrations in these regions and the fact that the Hanafī school was not influential are considered among the reasons for the absence of the Shaybānī copy in this geography.

Keywords: Hadith, Muwatta', Mālik, Shaybani, Copy, Narration, Geography

GİRİŞ

Mālik b. Enes'in (ö. 179/795) *Muvatta'*, yazıldığı dönemden itibaren çok sayıda râvi tarafından farklı bölgelerde rivayet edilmiştir. Râvilerinin sayısı hakkında farklı rakamlar zikredilmiş, Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1071) 993 râviden bahsederken,¹ Kadı İyâz (ö. 544/1149) 62² ve İbn Nâsirüddîn (ö. 842/1438) 79 râvi ismi saymıştır.³ Eserin nüshaları hakkında da farklı rakamlar kaydedilmiştir. Cevherî (ö.

¹ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Keşfü'l-muğattâ fi'l-meânî ve elfâzî'l-vâkıati fi'l-Muvatta'*, thk. Tâhâ b. Ali et-Tünûsi (Kâhire: Dâru Sahnûn-Dâru's-Selâm, 2007), 19.

² İyâz b. Musa el-Yahsubî el-Kadî İyâz, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik*, thk. Muhammed b. Tâvit et-Tancî vd. (Mağrib: Matbaatü Fedaleti'l-Muhammediyye, 2010), 2/86-9.

³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir ed-Dımaşkı İbn Nâsirüddîn, *İthâfû's-sâlik bi-ruvâti'l-Muvatta' ani'l-İmâm Mâlik*, thk. Neşet b. Kemâl el-Mısri (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2006), 493-496.

381/991) *Müsnedü'l-Muvatta'* isimli eserinde 12 nüsha kullanırken⁴ Süyûtî (ö. 911/1505) bunlara ilaveten Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Süveyd b. Saîd el-Hadesânî (ö. 240/854) nüshalarını da elde ettiğini söyleyerek 14 nüshadan bahsetmiş,⁵ talebesi İbn Tolun (ö. 953/1546) ise 24 nüshanın isnadını zikretmiş,⁶ Zâhid el-Kevserî (ö. 1952) de *Muvatta'* rivayetlerinin İbn Tolun'un zikrettiği isnadlarına dayandığını belirtmiştir.⁷ Kadî İyâz, kendisinin vâkıf olduğu 20 nüshanın bulunduğunu, başkalarının ise bu sayıyı 30'a çıkardıklarını söylemiştir.⁸ Abdülazîz ed-Dihlevî (ö. 1239/1824) 30'dan fazla nüshanın bulunduğunu,⁹ Nezîr Hamdân ise nüshaların sayısının 20'yi geçmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁰ Nüshası günümüze ulaşmış *Muvatta'* râvilerinden biri de Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından, İmam Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'dir (ö. 189/805). Bu çalışmanın amacı Şeybânî'nin *Muvatta'* nüshasının hangi dönemlerde, hangi şehirlerde ve hangi râviler tarafından nakledildiğini tespit etmek ve nüshanın yayılımını bu coğrafya içerisinde değerlendirmektir. *Muvatta'* nüshalarını konu edinen gerek ülkemizde gerek Arap dünyasında birçok çalışma yapılmıştır. Ali Dere'nin *Muvatta' Nüshaları Üzerine isimli kitabı*, Halit Özkan'ın *Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından Muvatta' Nüshaları* isimli makalesi, Rahile Kızılkaya Yılmaz'ın *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler* isimli doktora tezi, Ebubekir Sifil'in *Muvatta' Nüshaları Muhteva Analizi* isimli kitabı, Kenan Oral'ın *Muvatta'nın Oluşum Süreci Nüsha Farklılıkları ve Nedenleri* isimli doktora tezi bu çalışmalardandır.¹¹ Arap dünyasında Muhammed b. Alevî el-Mâlikî'nin (ö. 2004) *Envâru's-Sâlik ila Rivâyâtî Muvattai Malik*, Muhammed b. Yahya Mebrûk'un *el-İmam Mâlik ve ameluhû bi'l-hadîs min*

⁴ Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah el-Gâfiki el-Cevherî, *Müsnedü'l-Muvatta' li'l-Cevherî*, thk. Lütfü b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), 631.

⁵ Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekir es-Süyûtî, *Tenvîru'l-havâlik şerhu Muvatta'i Mâlik* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1389/1969), 9.

⁶ Ebû'l-Fazl Şemseddin Muhammed b. Ali İbn Tolun, *el-Fihristü'l-evsat mine'l-merviyât*, thk. Abdullah b. Abdülaziz eş-Şebrâvî (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2014), 5/319-363.

⁷ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *et-Tahrîrül-veciz fî mâ yebteğihî'l-müsteciz*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1993), 13.

⁸ Kadî İyâz, *Tertîb*, 2/89.

⁹ Muhammed Zekeriyâ el-Kandehlevî, *Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvatta'i Mâlik*, thk. Takıyyüddin en-Nedvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2003), 1/99.

¹⁰ Nezîr Hamdân, *el-Muvatta'ât li'l-İmam Mâlik* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 90.

¹¹ Ali Dere, *Muvatta' Nüshaları Üzerine* (Ankara: İlahiyat, 2007); Halit Özkan, "Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011); Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2020); Ebu Bekir Sifil, *Muvatta' Nüshaları Muhteva Analizi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017); Kenan Oral, *Muvatta'nın Oluşum Süreci Nüsha Farklılıkları ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

hilâli kitabihî'l-Muvatta', Nezîr Hamdân'ın (ö. 2016) *el-Muvattaât li'l-İmam Malik*, Ziyâd b. Ömer et-Tükle'nin 2021 yılında yayımlanan *Menârâtü's-sâlik li rivâyâti Muvattai Mâlik* isimli eserleri Muvatta' nüshalarına değinen çalışmalardandır.¹² Bu çalışmalar Şeybânî nüshasının bazı özelliklerini belirtilmiş olsa da nüshayı rivayet eden râvileri ve nüshanın rivayet edildiği coğrafyayı ve dönemi konu edinen çalışmalar değildir. *Envâru's-Sâlik ve Menârâtü's-sâlik'te* müellifler Şeybânî nüshasının kendilerine ulaşan nüsha rivayet isnadını zikretmiş olsalar da râviler ve hocalık dönemlerini geçirdikleri yere dair bir bilgi paylaşmamışlardır. Çalışmada dokümantasyon/belge tarama yöntemi kullanılmıştır. Taramalar el-Mektebetü's-Şâmile, Câmiu Hâdimi'l-Harameyn ve Cevâmî'u'l-Kelim programlarında yapılmıştır. Çalışmanın anlatımında nüsha sahibi râvi hakkında bilgi verilmesi, nüshanın rivayet coğrafyasının tespitinde takip edilen yöntemin ortaya konulması, nüshayı rivayet eden râvilerin açıklanması ve nüshanın rivayet edildiği coğrafya içerisinde değerlendirilmesi şeklinde bir seyir izlenmiştir.

1. ŞEYBÂNÎ'NİN HAYATI ve İLMÎ ŞAHSİYETİ

Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî hicrî 132 yılında Vâsıt'ta doğmuş,¹³ sonra Kûfe'ye yerleşmiştir. 14 yaşında başladığı eğitim hayatında iki veya dört yıl Ebû Hanîfe'ye talebelik yapmış,¹⁴ onun vefatından sonra Ebû Yusuf'tan (ö. 182/798) fıkıh öğrenmiştir.¹⁵ Kûfe'deki diğer hocalarından da ilmî birikimini ikmal eden Şeybânî, 20 yaşında burada kendi ders halkasını kurarak hocalık yapmaya başlamıştır.¹⁶ Daha sonra hadiste derinleşmek için Medine'ye gitmiş, orada üç yıl Mâlik b. Enes'in talebesi olmuş ve ondan *Muvatta'* semâ etmiştir.¹⁷ Rihlelerini tamamladıktan sonra Bağdat'a yerleşerek talebelerine hadis nakledip fıkıh öğretmiştir.¹⁸ Burada özellikle

¹² Muhammed b. Alevî, *Envâru'l-Mesâlik ilâ Rivâyâti Muvattai Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971); Muhammed b. Yahya Mebrûk, *el-İmam Mâlik ve amelühü bi'l-hadis min hilâli kitabihî'l-Muvatta'* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010); Hamdân, *el-Muvattaât*; Muhammed Ziyad b. Ömer et-Tükle, *Menârâtü's-sâlik li'r-rivâyâti Muvattai Mâlik* (Riyad: Dâru'l-Elvükete li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2021).

¹³ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 2/561.

¹⁴ Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, *Bülûğu'l-emânî fi sireti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî* (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li'tTürâs, 1998), 5-6.

¹⁵ Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, ed. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970), 135.

¹⁶ Hatib el-Bağdâdî, *Târîh*, 2/561.

¹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Müessesetü'r-Risâle, 1985), 9/135.

¹⁸ Hatib el-Bağdâdî, *Târîh*, 2/561; Mehmet Özşenel, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/38-43.

Muvatta' rivayet ettiği meclisler yoğun ilgi görmüştür.¹⁹ Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mis'ar b. Kidâm (ö.155/772), Ömer b. Zer el-Hemdânî (ö. 156/773), Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Ebû Yusuf (ö.182/798) ders aldığı ve rivayette bulunduğu hocalarındandır. Şâfiî (ö. 204/820), Esed b. el-Furât, Hişam b. Ubeydullah er-Râzî (ö.221/836), Yahya b. Salih el-Vuhâzî (ö. 222/837), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ondan hadis nakleden talebelerindendir.²⁰ Hakkında kullanılan "leyse bi-şey", "kezzâb" ve "Cehmi"²¹ gibi ağır ifadeleri ve diğer görüşleri değerlendiren Özşenel, onun "sika bir hadis hâfızı" olduğu kanaatinde dir.²² Rakka kadılığı da yapan Şeybânî hicri 189 yılında Hârûnürreşid (ö. 193/809) ile gittiği Rey'de vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.²³

2. NÜSHANIN RİVAYET EDİLDİĞİ COĞRAFYANIN TESPİT YÖNTEMİ

Nüshanın rivayet coğrafyasını ortaya koyabilmek ancak nüsha sahibi râvi ve ondan nüshayı alan râvileri belirlemekle mümkün olacaktır. Bu çalışmada "nüsha sahibi râvi" ifadesi ile Mâlik'ten Muvatta'ı aldığı ve naklettiği bilinen râvi kastedilmektedir. Râvinin, ilk dönemlerden itibaren klasik kaynaklara Muvatta' râvisi olarak kaydedilmiş ve sonrasında *Muvatta'* râvilerine tahsis edilmiş müstakil eserlerde zikredilmiş olması onun Muvatta'ı aldığını açıkça gösterir. Dârekutnî (ö. 385/995) *Ehâdisü'l-Muvatta'*da,²⁴ İbnü'l-Ekfânî (ö. 524/1130) *Tesmiye*'de,²⁵ Kadı İyâz *Tertib*'in meşhur ve sika *Muvatta'* râvileri kısmında,²⁶ İbn Nâsirüddîn ise *İthâfta*²⁷ Şeybânî'nin ismini zikrederler. Ayrıca Şeybânî'nin *Muvatta'* semâ ettiği açıkça belirtilir. Bu durum Şeybânî'nin Muvatta'ı Mâlik'ten rivayet eden râvilerden olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

¹⁹ Hatib el-Bağdâdi, *Târîh*, 2/561.

²⁰ Zehebî, *Siyer*, 9/135; Hatib el-Bağdâdi, *Târîh*, 2/561. Câmiu Hâdimül-Haremeyn programındaki verilere göre 30 rivayetle Ebû Yusuf 30 rivayetle, Ebû Hanîfe 18 rivayetle en fazla sayıda hadis aldığı hocalarıdır. 24 rivayetle Ebü'l-Hasen Ali b. Ma'bed, 11 rivayetle Şâfiî en fazla sayıda kendisinden hadis nakleden talebeleridir.

²¹ Ebû Cafer Muhammed b. Amr el-Ukayli, *ed-Duaîü'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), 4/55; Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1952), 7/227; Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fî duaîâ'r-ricâl*, ed. Adil Ahmet Abdilmevcut (Beyrut: Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 7/377-8.

²² Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 177.

²³ Hatib el-Bağdâdi, *Târîh*, 2/561; Özşenel, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", 39/42-43.

²⁴ Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Ehâdisü'l-Muvatta'* ve *zikru't-tifâku'r-ruvât 'an Mâlik ve'htilâfihim fîhi ve ziyâdetihim ve nuksânihim*, thk. Ebü'l-Velid Hişam b. Ali (Şârika/ İmârât: Mektebetü Ehli'l-Hadis, ts.), 28.

²⁵ Ebû Muhammed Hibetullah b. Ahmed İbnü'l-Ekfânî, *Tesmiyetü men rave'l-Muvatta' 'ani'l-İmam Mâlik b. Enes*, thk. Tâhâ b. Ali (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2021), 58.

²⁶ Kadı İyâz, *Tertib*, 2/86.

²⁷ İbn Nâsirüddîn, *İthâf*, 282-292.

Râvinin, Mâlik'ten bizzat aldığı *Muvatta*'ı nakledip nakletmediği ise ayrı bir araştırmayı gerektirmektedir. Râviden *Muvatta*'ı nakleden diğer râviler “*Muvatta*’ın bu rivayetini şu isnadla falancadan okudum, aldım” gibi kitap rivayetini tasrih eden ifadeler kullanmışlarsa bu durumda o kimsenin *Muvatta*'ı naklettiği de ortaya çıkar. Birçok kaynakta Şeybânî'den *Muvatta*'ın nakledildiği zikredilir.²⁸ Dolayısıyla Şeybânî'yi “nüsha sahibi râvi” olarak nitelemek mümkündür.

Nüsha sahibi râviler belirlendikten sonra ondan *Muvatta* nakledenlerin tespit yöntemi de tartışılmalıdır. Bunlardan biri kesinlik, diğeri ise ihtimal ifade eder. Nüsha/kitap'ın isnadı râvileri kesin olarak gösteren yoldur. Nüsha isnadlarının bulunduğu önemli kaynakların başında gelen yazmalardaki semâ kayıtları râvileri tespit etmenin en sağlam yollarından biridir. Şeybânî'nin *Muvatta*' nüshasının İstanbul, Manisa ve Ankara'da bulunan 12 yazmasındaki semâ kayıtları nüshanın râvilerinin yer aldığı önemli kaynaklardır.²⁹

“Mu'cem”, “Fihrist/Fehrese”, “Sebet”, “Bernâmeç”, “Meşyeha” türü eserlerde veya başka bir eserde (Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünen*'i, İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) *et-Temhîd*'i, İbnü'l-Ekfânî'nin *Tesmiye*'si, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyer*'i gibi) müellif okuduğu eserlerin isnadlarını “ben *Muvatta*’ın bu rivayetini bu isnadla okudum” şeklindeki bir ifadeyle belirtmiştir. Bu tür eserlerde yer alan bu tür bilgiler râvilerin tespit edilmesinin diğeri bir yoldur. Bu bağlamda Ebû Bekir el-İsmailî'nin (ö. 371/982) *el-Mu'cem*, İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî'nin (ö. 381/991) *Mu'cemü's-şüyûh*, Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*, İbn Cüme' es-Saydâvî'nin (ö. 402/1012) *Mu'cem*, Kadı İyâz'ın *el-Gunye*, Muhammed ed-Dekkâk'ın (ö. 516/1122) *el-Mu'cem*, İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Fihrist*, Abdülkerîm es-Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) *et-Tahbir*, Abdülhâlık b. Esed'in (ö. 564/1169) *el-Mu'cem*, İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Mu'cemü's-şüyûh*, İbn Hayr el-İşbilî'nin (ö. 575/1179) *el-Fihrist*, Ebû Tâhir es-Silefî'nin (ö. 576/1180) *Mu'cemü's-sefer*, Gubrî'nin (ö. 714/1314) *Ünvânü'd-dirâye*, Kâsım et-Tüçibî'nin (ö. 730/1330) *Bernâmeç*, Bedreddîn İbn Cemâa'nın (ö. 733/1333) *Meşyeha*, Muhammed el-Vâdiâşî'nin (ö. 749/1348) *Bernâmeç*, Ömer el-Kazvî'nin (ö. 750/1349) *Meşyeha*, Salâhüddîn el-Alâî'nin (ö. 761/1360) *İsâretü'l-fevâid*, Muhammed b. Mes'ûd el-Belyânî'nin (ö. 802/1400) *Şu'bü'l-esânîd*, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Mu'cemü'l-müfehres* ve *Mu'cemü'l-müesses*, Muhammed el-Mücârî'nin (ö. 862/1458) *Bernâmeç*, Süyûtî'nin *Enşâbü'l-küsüb*, Ahmed el-Vâdiâşî'nin (ö. 938/1532) *Sebet*, İbn Tolun'un *el-Fihristü'l-evsat*, Rudânî'nin (ö. 1094/1683) *es-Silatü'l-halef* isimli eseri gibi çok sayıda eser incelenerek Şeybânî nüshasını rivayet eden râviler tespit edilmiştir. Bu

²⁸ Nüsha râvileri kısmında bu kayıklar belirtilmiştir.

²⁹ Nüsha isnad şemasında yazma eserlerin bilgileri yer almaktadır.

iki yol, *Muvatta'* rivayet eden râvilerin isimlerini kesin olarak ortaya koyan birinci yöntemi teşkil eder.

İkinci yöntem, nüshayı rivayet eden râvilerin belirlenmesinde ihtimal bildiren yöntem olup *Muvatta'*dan yapılan alıntılarının tespit edilmesiyle gerçekleşir. Eserden ziyade isnadı kullanarak yazara atıf yapmak Müslüman müelliflerin ilk dönemlerden beri benimsediği bir yöntemdir.³⁰ Sahip oldukları kitaplardan bilgi/rivayet naklettiklerinde, kitabı elde ettikleri isnadı zikretmişlerdir.³¹ Yani müellifin eserinde Mâlik'in *Muvatta'*ından bir rivayeti naklederken zikrettiği isnad, onun *Muvatta'*a ulaştığı isnad olabilir. Bu bağlamda İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*, Ahmed b. Hanbel'in (241/855) *el-Müsned*, Dârimî'nin (ö. 255/869) *es-Sünen*, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahih*, İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvud (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) *es-Sünenleri* Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu meâni'l-âsâr*'ı, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *el-Müsnedü's-sahih*'i, Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cemü'l-kebir*'i, Hâkim'in (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*'i ve Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sı taranan eserlerdendir. Ancak bu eserlerde “Şeybânî * Mâlik” tarikiyle bir rivayete rastlanmadığı için nüshayı rivayet etme ihtimali olan bir râvi bulunamamıştır. Burada Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr*'da Şeybânî'nin Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'tan rivayetlerine yer vermesine rağmen Mâlik'ten hiçbir rivayetine yer vermeyişi dikkat çekici bir durumdur. Bu durum Tahâvî'nin *Muvatta'* nüshasına ulaşamamış olmasından kaynaklanmış olabilir. Nitekim Tahâvî'nin nüsha rivayetinin yapıldığı Bağdat'a gittiği bilinmemektedir.³²

Râvilerin tespitinden sonraki mesele, onların hocalık dönemlerini geçirdikleri yerin belirlenmesidir. Burada “hocalık dönemi” ifadesiyle râvinin rivayetlerini naklettiği dönem kastedilmektedir. Bir râvi birçok yere gitmiş ve oralarda rivayet nakletmiş olabilir. Ancak onun hayatının büyük çoğunluğunu geçirdiği şehir hocalık dönemi şehri kabul edilmiştir. Bazı râviler iki üç şehirde de uzun süre kalmışlarsa bu şehirlerin hepsi coğrafyaya dâhil edilmiştir. Yaşadığı yere dair fazla veri bulunmayan râvilerin hocalık dönemini geçirdiği şehir, kendisinden rivayetin alındığı yer -isnadda geçebilmektedir-, nisbe ve vefat yeri gibi bilgilere bakılarak belirlenmiştir. Çalışma 6./12. asra kadar olan râvilerle sınırlandırılmıştır.

³⁰ Muhammed Mustafa A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulûsi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 184.

³¹ Örnek için bk. A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 184-185.

³² Davut İltaş, “Tahâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/385-388.

3. NÜSHANIN RÂVİLERİ

Ahmed b. Muhammed b. Mihrân en-Nesâî (ö. 240/854?)

Şeybânî'den nüshayı nakleden tek râvi olup hakkında çok az bilgi bulunur.³³ Hocası Şeybânî'nin Bağdat'ta *Muvatta'*ı nakletmesine ve talebesi Bişr b. Musa b. Salih'in (ö. 288/901) Bağdatlı olmasına bakarak, hocalık dönemini Bağdat'ta geçirdiği söylenebilir. Nüshayı naklettiği tek râvi Bişr b. Musa³⁴ da hocalık dönemini Bağdat'ta geçirmiş³⁵ ve nüshayı iki râviye nakletmiştir. Bu iki râviden Mekke'de nakilde bulunan³⁶ Muhammed b. Hizâm el-Bâzegîsî'nin (ö. 350/961)³⁷ nüshayı naklettiği râvi Muhammed b. Abdullah b. Harun'dur (ö. ?).³⁸ Bişr b. Musa'nın ikinci râvisi Muhammed b. Ahmed İbnü's-Savvâf (ö. 359/970)³⁹ ve onun üç râvisinden Abdülgaffâr b. Muhammed el-Müeddeb'in (ö. 428/1037)⁴⁰ hocalık dönemini geçirdikleri yer de Bağdat'tır.⁴¹ Müeddeb'in nüshayı naklettiği üç râvi, kendisinden semâ edilen yazma nüshanın bulunduğu Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn (ö. 492/1099),⁴² Ebü'l-Fazl Ahmed b. el-Hasan (ö. 488/1095)⁴³ ve Ebû Tahir Ahmed b. el-Hasan (ö. 489/1096)⁴⁴ da Bağdat'ta rivayette bulunmuşlardır. Ebü'l-Fazl ve Ebü'l-Hasan'ın her iki-

³³ Şeybânî'den *Muvatta'*ı rivayet ettiği dışında bir bilgi yer almaz. bk. Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyeye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1993), 1/319.

³⁴ Hakkında bk. Hatib el-Bağdâdî, *Târih*, 7/569; Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 6/724; Ebü'l-Adl Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa, *es-Sikât mimmen lem yekâ fi'l-kütübîs-sitte*, thk. Şâzi b. Muhammed b. Sâlim (Yemen: Merkezü'n-Nu'mân, 2011), 3/44.

³⁵ Râvilerin Bağdat'ta rivayetleri aldıklarını belirtmesi ve Bağdat'ta vefat etmesi bu durumu teyit eder. bk. Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *el-Mu'cemü's-şü'yûh*, thk. Vefâ Takiyyüddin (Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 2000), 1/530; Kâsım b. Kutluboğa, *es-Sikât*, 3/44.

³⁶ Safvan Dâvudî, *Mukaddime (Muvatta' bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasan)* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2020), 68.

³⁷ Dâvudî, *Mukaddime (Muvatta' bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasan)*, 67.

³⁸ Hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kendisinden nakledilen iki yazma nüsha bulunur. bk. Süleymaniye Kütüphanesi: Ayasofya Koleksiyon no.: 00937-001; Fatih Koleksiyon no.: 01210-001.

³⁹ Hakkında bk. Hatib el-Bağdâdî, *Târih*, 2/115; Ebü Sa'd Abdülkerim b. Muhammed es-Semâni, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya (Haydarâbâd: Meclisu Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1926), 8/337; Zehebî, *Siyer*, 16/185; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 14/203.

⁴⁰ Hakkında bk. Hatib el-Bağdâdî, *Târih*, 12/420; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Mahmud el-Arnaût (Dımaşk-Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 5/138.

⁴¹ Ebü Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, thk. Ahmed en-Nedvî (Riyad; Hindistan: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2003), 11/199; Zehebî, *Târih*, 9/696.

⁴² Hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, 19/145. Yazma nüsha Ayasofya koleksiyonu 935 nolu kayıтта yer alır.

⁴³ Hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, 19/106; Ebü's-Safâ Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, *Türki Mustafa* (Beirut: Dâru İhyâ'i't-Türâs, 2000), 6/197-8.

⁴⁴ Hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, 19/144-5.

sinden de nüshayı nakleden iki râvi Muhammed b. Abdülbâki b. el-Batî (ö. 564/1169)⁴⁵ ve Hüseyin b. Muhammed el-Belhî'dir (ö. 526/1132).⁴⁶

Savvâf'tan nüshayı alan ikinci râvi⁴⁷ Muhammed İbn Ebi'l-Fevâris (ö. 412/1022)⁴⁸ ile Bağdat'taki varlığı devam eden nüsha, Ebû Nasr Abdurrahman b. Ali (ö. 468/1076)⁴⁹ aracılığıyla Nişabur'a taşınmıştır. Nişabur'daki rivayet süreci Zâhir b. Tahir eş-Şahhâmî (ö. 553/1158)⁵⁰ ile 6./12. asrın ortalarına kadar devam etmiştir.

Savvâf'tan nüshayı aldığı bilinen üçüncü râvi⁵¹ Ka'nebî nüshasının da râvisi Ebû Nuaym el-İsfahânî'dir. (ö. 430/1038) Ebû Nuaym ile Bağdat'tan İsfahan'a taşınan nüshanın rivayet süreci râvisi Hasan b. Ali el-Haddâd (ö. 515/1121)⁵² ile 6./12. asrın başlarına kadar devam etmiştir.

4. NÜSHANIN RİVAYET COĞRAFYASI

Nüsha isnadlarındaki râviler dikkate alındığında nüshanın ana coğrafyasının Irak bölgesi olduğu görülür. İlk dönemden 6./12. asra kadar her dönem râvisi bulunan Bağdat nüsha rivayetinin merkezidir. 4./10. asırda bir râviyle varlık gösterdiği diğer bir şehir Mekke'dir. 4./10 asrın ortalarından 6./12. asrın ortalarına kadar rivayet edildiği Horasan bölgesindeki şehirler ise İsfahan ve Nişabur'dur.

4. 1. Bağdat

Şeybânî, Muvatta'nın rivayet sürecini Bağdat'ta yürütmüştür. Nüshayı naklettiği meclislere yoğun ilgi gösterildiği anlaşılmaktadır. Mâlik'ten rivayet/

⁴⁵ İbn Hacer'in Ahmed b. Abdülbâki olarak zikrettiği râvi Muhammed b. Abdülbâki olmalıdır. İbn Hacer'in ve diğer müelliflerin zikrettiği isnadlar için bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, ed. Muhammed Şekur Meyadini (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 38; İbn Tolun, *el-Fihrist*, 5/337; Muhammed b. Alevî, *Envârü'l-Mesâlik ilâ Rivâyâti Muvattai Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 109; Batî'nin tarikiyle nakledilmiş 4 yazma nüsha bulunmaktadır. bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Koleksiyon no.: 00241; Ayasofya Koleksiyon no.: 00937-001; Yeni Cami Koleksiyon no.: 00299; Hacı Beşir Ağa Koleksiyon no.: 00176. Râvi hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, 20/481-4; Safedî, *el-Vâfi*, 3/123.

⁴⁶ Hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, 19/593; Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/218; Bu tarikten zikredilen nüsha isnadları için bk. Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Enşâbü'l-küsüb fi ensâbi'l-kütüb*, thk. İbrahim Bâces (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal İ'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2018), 97; Muhammed b. Muhammed en-Neysâbüri Emirü'l-Kebîr, *Sebetü'l-Emirü'l-Kebîr*, thk. Muhammed İbrahim el-Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2009), 74; Tükle, *Menârât*, 76. Belhî'den nüshayı alan Zemahşeri'den sema edilen iki ve onun tarikiyle devam eden üç yazma bulunur. bk. Milli Kütüphane, Koleksiyon no; 06Hk1839, Manisa Akhisar Zeynelzade, Koleksiyon no: 406. Diğer yazma bilgileri için nüsha isnad şemasına bakınız.

⁴⁷ Nüsha isnadı için bk. Saîdüddin Muhammed b. Mes'ud Belyânî, *Şu'bu'l-esânîd fi rivayeti'l-kütübî ve'l-mesânîd*, thk. Abdullah b. Abdülaziz eş-Şebrâvî (Kahire: Dâru'r-Risâle, 2019), 50-51.

⁴⁸ Hakkında bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 2/213; Zehebî, *Siyer*, 17/223-4.

⁴⁹ Hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, 18/355-7.

⁵⁰ Hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, 20/9-13.

⁵¹ Nüsha isnadı için bk. Muhammed b. Muhammed b. Süleyman er-Rudânî, *Sılatü'l-halef bimevsülü's-selef*, thk. Muhammed Hacı (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 39.

⁵² Hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, 19/303-7.

haber naklettiğinde evinin dolup taşıdığı, başkalarından naklettiğinde ise ilgi görmediği kaydedilir.⁵³ Bağdat halkının Medine ilmini öğrenmek istemeleri bu yoğun ilginin önemli sebeplerindendir. Bir diğer sebep ise Şeybânî'nin *Muvatta'* nüshasında Irak ve Medine fikhını mukayese etmesi ve Mâlik'in katılmadığı görüşlerine delilleriyle cevap vermesidir.⁵⁴ Nitekim Şeybânî nüshasındaki 1180 rivayetin 175'i Şeybânî'nin Mâlik dışındaki hocalarındandır.⁵⁵ Şeybânî bu rivayetleri kendi görüşlerini desteklemek için esere almıştır.⁵⁶ Şeybânî'nin nüsha rivayetinin Bağdat'ta yoğun ilgi görmesinin başka bir sebebi onun erken dönem nüsha sahibi râvi olmasıdır. Bağdat'ta nakilde bulunan nüsha sahibi râviler Şâfiî (ö. 204/820), Ravh b. Ubâde (ö. 205/820), İshak b. İsa (ö. 215/830), Zübeyrî (ö. 236/851), Kuteybe (ö. 240/855), Hadesânî (ö. 240/855) ve Sehmî (ö. 259/873) içerisinde vefatı Şeybânî'nin vefatına en yakın olan Şâfiî olup aralarında 15 yıl vardır. Dolayısıyla Şeybânî'nin *Muvatta'* Bağdat'a getiren ilk nüsha sahibi râvilerden olması nüshanın ilgi görmesine önemli katkı sağlamıştır.

Nüshanın birinci nesil râviler⁵⁷ döneminde Bağdat'taki varlığı Ahmed b. Muhammed b. Mihrân ile devam etmiştir. Şeybânî'nin rivayetine gösterilen yoğun ilginin sonraki dönemde devam etmediği anlaşılmaktadır. Bu dönemde Bağdat'ta Zübeyrî, Kuteybe, Hadesânî ve Sehmî gibi nüsha sahibi râviler hayattadırlar. Onların *Muvatta'* rivayeti Bağdat'ta Şeybânî nüshasının etkisini kırmış ve nüsha yaygınlık kazanamamıştır. Şeybânî'den sonraki dönemde nüshayı naklettiği bilinen tek râvinin olması ve bu dönemde Şeybânî'nin Mâlik'ten naklettiği bir rivayetin bile dolaşımında olmaması nüshanın ilk dönemdeki etkinliğini kaybetmesine işaret eder.

Bağdat'ta bu dönemde Mâlikilik mezhebi etkin bir konumdadır. Kadı İyâz

⁵³ Hatib el-Bağdâdî, *Târih*, 2/561.

⁵⁴ Kevserî, Şeybânî nüshasını diğer nüshalardan ayıran ve öne çıkaran en önemli özelliği bu olduğunu belirtir. bk. Kevserî, *Bülûğu'l-emânî fi sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, 11.

⁵⁵ Muhammed Abdulhay el-Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvatta'i Muhammed*, thk. Takiyyuddîn en-Nedvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1426/2005), 1/141; Dâvudî toplam rivayet sayısının 1228, Mâlik dışındaki hocalarından olan rivayet sayısının ise 209 olduğunu söyler. bk. Dâvudî, *Mukaddime (Muvatta' bi rivayeti Muhammed b. el-Hasan)*, 33; Yapılan bir çalışmada ise Şeybânî nüshasındaki toplam rivayet sayısının 926, Mâlik dışındaki hocalardan olan rivayetin ise 82 olduğu belirtilir. bk. Üzeyir Durmuş, "Muvatta'ın Şeybânî Nüshasının Leysi Nüshası Üzerine Zevâidi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* XXII/2 (2023), 304.

⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Adem Türk, *Muhammed Şeybânî'nin Muvatta'da Mâlik'e Yöneltiği Tenkidler* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 84-5 vd.; Hüseyin Manî Saâde, "Mâlikî Mezhebine Mensup Olmayan Âlimlerin İmam Mâlik'in el Muvatta'ı Üzerine Yaptıkları Çalışmalar -Hanefî Ulema Örneği-", çev. Muhammed Talha Kılıç, *Balkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2021), 549; Necmeddin Konay, "Muvattai İmam Mâlik bi rivayeti'l-İmam Muhammed b. el-Hasan, ta'rif ve tahlil", *Mecelletü'l-Câmiati'l-Asmariya* 27/1 (30 Eylül 2016), 209; Nüshanın bu özellikleri oryantalistler tarafından farklı değerlendirilmiş ve Şeybânî nüshasının yazılış tarihinin 3./9. asrın ortaları olduğu konusuna delil getirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, 43-44.

⁵⁷ Birinci nesil râviyle Şeybânî'den nüshayı alan râvi/ler kastedilmektedir. İkinci nesil râviler ise birinci nesil râvilerden nüshayı alan râvilerdir.

bu duruma dikkat çekerek Hammad b. Zeyd (ö. 179/795) ailesinin kadılığı döneminde Mâlikîliğin diğer mezheplere baskın geldiğini ve yayıldığını belirtir.⁵⁸ Kadılığı üç yüz yıl süren aile, Irak coğrafyası ve özelde Bağdat'ta belli bir dönemde Mâlikî mezhebinin yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır.⁵⁹ Aileye mensup Kadı İsmail b. İshak el-Cehdamî'nin (ö. 282/896) eserlerinden birisi *Kitâbü'r-red alâ Muhammed b. el-Hasen*'dir.⁶⁰ Bu eser Bağdat'ta Şeybânî'nin Mâlikîlere yönelttiği tenkitlere cevaplar verildiğini gösterir. Şeybânî nüshasının ayırıcı vasfı olan bu tenkitlere cevapların verilmesi nüshanın yaygınlaşmamasındaki diğer bir sebep olarak değerlendirilebilir.

İkinci nesil râviler döneminde Bağdat'ta nüshanın tek râvisi Bişr b. Musa ile rivayet süreci devam etmiştir. Uzun ömürlü olmasının ve sika kabul edilmesinin nüsha rivayetine etki ettiği söylenebilir. Naklettiği 1124 rivayet içerisinde⁶¹ Şeybânî nüshasını aldığı hocası Ahmed b. Mihrân'dan rivayetinin bulunmaması nüsha nakil sürecini aktif bir şekilde yürütmemiş olabileceğini akla getirir. Bağdat'ta bu dönemde Şâfiî, Ma'n, Ka'nebî, Kuteybe, Hadesânî, Zührî ve Sehmî nüshalarının rivayet edilmesi ve bir önceki dönemde olduğu gibi Mâlikî mezhebinin etkin olması Şeybânî nüshasının rağbet görmemesinin sebepleri içerisinde zikredilebilir.

Üçüncü nesil râviler döneminde Bağdat'ta Şeybânî nüshasının rivayet sürecini devam ettiren râvi İbnü's-Savvâf'tır. Ka'nebî'nin Muvatta' nüshasının râvisi İshak b. el-Hasan (ö. 284/987) ve Hadesânî'nin Muvatta' nüshasının râvisi Ahmed b. Muhammed el-Veşşâ' (ö. 301/914)'nın talebesi olmasına rağmen⁶² onların Muvatta' rivayetlerini naklettiğine dair bir bilgi yoktur. İbnü's-Savvâf Hanbelî tabakât içerisinde zikredilir.⁶³ Nitekim yaşadığı dönemde Bağdat'ta Hanbelî mezhebi etkin bir konumdadır.⁶⁴ Ahmed b. Hanbel hadisle birlikte onu tefsir ya da şerh eden bir kelamın zikredilmesini kerih görmüş ve *Muvatta*'dan Mâlik'in görüşlerinin çıkarılmasını emretmiştir.⁶⁵ İbnü's-Savvâf'ın diğer iki nüshayı değil de Şeybânî nüshasını nakletmesinin

⁵⁸ Kadı İyâz, *Tertib*, 1/24.

⁵⁹ Kadı İyâz, *Tertib*, 4/277.

⁶⁰ Alican Tatlı, "Cehdamî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 224-225.

⁶¹ Rivayet sayılarında Cevâmî'ül-Kelim (bundan sonraki kaynak gösteriminde program ismi CK şeklinde kısaltılmıştır.) programı esas alınmıştır. Bu sayı Câmiu Hâdimü'l-Haremeyn (bundan sonraki kaynak gösteriminde program ismi CHH şeklinde kısaltılmıştır.) programına göre 820'dir.

⁶² Zehebî, *Siyer*, 16/185.

⁶³ Ebü'l-Hasen Muhammed İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbile* (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952), 2/64.

⁶⁴ Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 104, 109, 114 vd.

⁶⁵ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Şerhu 'ilelî't-Tirmizî*, thk. Humâm Abdurrahman Saïd (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987), 1/345.

de bu durumun etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim Şeybânî nüshasında Mâlik'in fikhi görüşleri yok denecek kadar azdır.⁶⁶

Dördüncü nesil râviler döneminde Şeybânî nüshasının Bağdat'taki varlığı iki râviyle devam etmiştir. Bu râvilerden sika kabul edilen ve hakkında tenkit ifadesi yer almayan İbn Ebi'l-Fevâris'in⁶⁷ nüsha rivayet tariki Bağdat'ta devam etmeyerek bir râviyle Nişabur'a taşınmıştır. Zayıf olduğuna dair tenkit ifadesi kullanılan diğer râvi Abdülgaffâr b. Muhammed'in⁶⁸ tarikiyle nüshanın rivayeti üç râviyle Bağdat'ta devam etmiştir.⁶⁹ Bu durum Abdülgaffâr tarikinin Bağdat'ta daha üstün kabul edildiğine işaret eder. Her iki râvi Bağdat'ın ileri gelenlerinin yaşadığı doğu kısmında meskündür.⁷⁰ Dolayısıyla aralarında statüden kaynaklı bir üstünlüğün olmadığı söylenebilir. İbn Ebi'l-Fevâris'in Ka'nebî nüshasının da râvisi olması Şeybânî nüshasının rivayetine fazla önem vermemesine sebep olmuş olabilir. Abdülgaffâr tarikinin Bağdat'taki üstünlüğüne bu durumun etki ettiği düşünülebilir.

Beşinci nesil râviler döneminde nüshanın Bağdat'taki nakil süreci 3 râviyle devam etmiştir. Bu râvilerden Ali b. el-Hüseyin'in semâsı sağlam ve rivayetinde sika olduğu belirtilmiş,⁷¹ Ahmed b. el-Hasan'ın mutkin, sika ve müsni olduğu ve rivayetlerinin fazlalığı zikredilmiş,⁷² Ebû Tahir Ahmed b. el-Hasan'ın ise sika, hücce ve imam gibi sıfatları haiz olduğu ve semâ ettiği çok sayıdaki büyük kitapların rivayetleriyle tefferrüd ettiği nakledilmiştir.⁷³ Dolayısıyla üç râvide muhaddis kimliğine sahip, makbul ve etkin konumda bulunan âlimlerdir. Şeybânî nüshasının bu râvilerle 5./11. asrın ikinci yarısında güçlü bir rivayet süreci geçirdiği tahmin edilebilir. Şeybânî nüshasının güçlü bir rivayet süreci geçirmesinde etkili olan unsurlardan birinin şehirde Mâlikî mezhebinin varlığının zayıflaması olduğu söylenebilir. Nitekim Kadı İyâz Mâlikî mezhebinin 5./11 asırdan itibaren gücünü kaybetmeye başladığını ve İbn Amrûs'un (ö. 452/1060) vefatıyla şehirde Mâlikî bir imamın kalmadığını belirtmiştir.⁷⁴ Hanefî mezhebi ise Irak coğrafyasındaki hâkimiyetini sürdürmüştür.⁷⁵ Nüshanın Bağdat'taki rivayet tarihinde en fazla râviyi bu dönemde bulundurmasında Hanefî mezhebinin güçlü konuma gelmesinin etkili olduğu söylenebilir.

⁶⁶ Durmuş, "Muvatta'ın Şeybânî Nüshasının Leysi Nüshası Üzerine Zevâidi", 304.

⁶⁷ Zehebî, *Siyer*, 17/223-4.

⁶⁸ Hatib el-Bağdâdî, *Târih*, 2/213.

⁶⁹ Bk. Nüsha isnad şeması

⁷⁰ Hatib el-Bağdâdî, *Târih*, 2/213, 12/420.

⁷¹ Zehebî, *Siyer*, 19/146.

⁷² Hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, 19/106; Safedî, *el-Vâfi*, 6/197-8.

⁷³ Zehebî, *Siyer*, 19/144.

⁷⁴ Kadı İyâz, *Tertib*, 1/24, 65.

⁷⁵ Kadı İyâz, *Tertib*, 1/65.

4. 2. Mekke

Şeybânî nüshasının 4./10. asırda Bağdat dışında varlık gösterdiği tek şehir Mekke'dir. Nüshayı Mekke'de nakleden üçüncü nesil râvi Muhammed b. Hizâm el-Bâzegîsî (ö. 350/961) Herat'ta büyümüş daha sonra Mekke'ye gitmiştir.⁷⁶ Hakkında rical kaynaklarında bilgi yoktur ve naklettiği bir hadisin varlığı bilinmemektedir. Bu durum etkin bir râvi olmadığına işaret eder. Dolayısıyla Şeybânî nüshasının varlık göstermiş olsa da Mekke'de sistemli bir rivayet sürecine sahip olmadığını ifade etmek mümkündür.

4. 3. İsfahan

Şeybânî nüshasının 5./11. asırda Bağdat ve Nişabur'un dışında varlık gösterdiği diğer şehir İsfahan'dır. Nüshayı rivayet eden dördüncü nesil râvi Ebû Nuaym el-İsfahânî'dir. Hâfız, sika ve allâme olarak nitelenen Ebû Nuaym'ın⁷⁷ sistemli bir rivayet süreci yürüttüğü anlaşılmaktadır.⁷⁸ Ebû Nuaym döneminde İsfahan'da Hanbelî mezhebi yaygındır.⁷⁹ Şehirde egemen olan mezhep Şâfiî-Eş'arî mezhebi ile mücadele içinde olmuştur.⁸⁰ Mezhebin en önemli temsilcilerinden İbn Mende (ö. 395/1005), Şâfiî-Eş'arî çizgideki Ebû Nuaym'ı akidesi bozuk olmakla itham etmiş, Ebû Nuaym da ona karşılık vermiştir. Bu olayların sonucunda Ebû Nuaym'ın şehirden çıkarıldığı söylenir.⁸¹ Ebû Nuaym'dan sonraki dönemde, 5./11. asrın ortalarından itibaren Hanefî mezhebi şehirde güçlenmeye başlamıştır.⁸² Ebû Nuaym'ın, Hanefî mezhebinin anlayışını yansıtan Şeybânî nüshası rivayetinin bu dönemde itibar görerek gün yüzüne çıktığı düşünülebilir. Şâfiî mezhebine mensup Ebû Nuaym'ın Şeybânî nüshasını Hanefî mezhebinin eseri olmaktan ziyade bir hadis eseri olarak gördüğü söylenebilir. Onun Muvatta'ın Ka'nebi rivayetini de nakletmesi⁸³ Muvatta'ı bir hadis eseri konumunda gördüğü düşüncesini destekleyen bir argümandır.

Şeybânî nüshasının İsfahan'daki varlığı Ebû Nuaym'dan sonra talebesi, nüshanın beşinci nesil râvisi Hasan b. Ahmed el-Haddâd (ö. 515/1121) ile devam etmiştir. Asrının müsnidi, muhaddis, sika ve imam gibi vasıflarla anılan

⁷⁶ Nüsha isnadı ve hakkında bk. Dâvudî, *Mukaddime (Muvatta' bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasan)*, 67-68.

⁷⁷ Zehebî, *Siyer*, 17/454.

⁷⁸ Toplam naklettiği rivayet sayısı CHH programına göre 420, CK programına göre 6609'dur. Bu rivayetlerin belli bir kısmı nüshayı aldığı hocası İbnü's-Savvâf'tandır.

⁷⁹ İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 173.

⁸⁰ Zehebî, *Siyer*, 17/459.

⁸¹ Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/201-204.

⁸² Osman Gazi Özgüdenli, "İsfahan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 497-502.

⁸³ Ömer b. Ali b. Ömer el-Kazvîni, *Meşyehatü'l-Kazvîni*, thk. Âmir Hasan Sabri (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005), 389.

Haddâd,⁸⁴ hocası Ebû Nuaym'ın çok sayıda eserini rivayet etmiş, âli isnâda sahip olması yönüyle kendisine rihle yapılmış ve birçok talebesine eserlerini nakletme icazeti vermiştir.⁸⁵ Haddâd'ın ilmî konumu ve Hanefî mezhebinin şehirdeki güçlü varlığıyla Şeybânî nüshasının bu dönemde İsfahan'da etkin bir rivayet sürecine sahip olduğu söylenebilir.

4. 4. Nişabur

Şeybânî nüshası Nişabur'da 5./11. asrın ikinci yarısından itibaren varlık göstermeye başlamıştır. Nüshayı Nişabur'a taşıyan nüshanın beşinci nesil râvisi Abdurrahman b. Ali sika, müsniid, âlim ve sâlih gibi sıfatlara sahip makbul bir muhaddistir.⁸⁶ Onun rivayetiyle nüshanın güçlü bir nakil süreci geçirdiği tahmin edilebilir. Nişabur'da hâkim olan iki mezhep Hanefiler ve Şâfiilerdir.⁸⁷ Gazneli Sultan Mahmut (ö. 421/1030) ve Sultan Mesut (432/1041) dönemlerinde Hanefiler himaye edilmiş, önemli idari mevkilere Hanefiler atanmış⁸⁸ ve Hanefî medreseler gelişim göstermiştir.⁸⁹ Bu durum Hanefî mezhebinin daha güçlü bir konuma gelmesini sağlamıştır. Şeybânî nüshasının Nişabur'da ilk defa bu dönemde varlık göstermesinde Hanefî mezhebinin bu güçlü konumunun etkili olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Şeybânî'nin *Muvatta'* rivayeti Hanefî ve Mâlikî mezhebinin görüşlerini mukayeseli incelemesi açısından kendi döneminde ders halkalarında yoğun ilgi görmesine rağmen birinci nesil râviler döneminde tek râvi tarafından nakledilmiştir. Nüsha rivayet isnadları dışında tarama yapılan eserlerin hiçbirinde Şeybânî'nin Mâlikî'ten rivayeti tespit edilememiştir. Yani nüshayı rivayet etme ihtimali olan râvi bulunmamaktadır. Nüsha isnadlarının ve günümüze ulaşmış nüshanın da⁹⁰ Şeybânî'den tek râvi kanalıyla nakledilmesi ve nüshadan alıntı yapılan hiçbir rivayetin tespit edilememesi nüshanın ilk dönemlerde yaygın olmadığını ortaya koymuştur. Şeybânî'nin Ehl-i rey âlimi olması,⁹¹ sadece hadislerle meşgul olmaması, Medine rivayetlerinde tercih edil-

⁸⁴ Zehebî, *Siyer*, 19/303.

⁸⁵ Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebir*, ed. Münire Nâci Sâlim (Bağdat: Riâsetü Divânü'l-Evkâf, 1975), 1/179-82.

⁸⁶ Zehebî, *Siyer*, 18/355-6.

⁸⁷ Kadî İyâz, *Tertib*, 1/65.

⁸⁸ Hanefîlerin reisi olan Sâid b. Muhammed Nişabur'un kadısıdır. bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/207; Zehebî, *Siyer*, 17/508.

⁸⁹ Seyit Bahçıvan, "Sâidi Ailesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 581-583; Mürsel Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2001), 197.

⁹⁰ Şeybânî rivayetini neşreden Safvan Dâvudî, 14 nüshadan dördünü kullandığını belirtir. bk. Mâlik, *Muvatta' (Şeybânî)*, ed. Safvan Dâvudî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2020), 66.

⁹¹ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, 175.

memesi ve uzun ömürlü olmaması gibi hususlar da bu durumun sebepleri arasında zikredilebilir.

Bu çalışmada Şeybânî nüshasının rivayet coğrafyasının merkezinin Bağdat olduğu ortaya çıkmıştır. Nüsha şehirde Şeybânî'den itibaren kesintiye uğramadan 7./13. asra kadar rivayet edilmiştir. Bağdat dışında 4./10. asırda Mekke'de, 5./11. asırda ise İsfahan ve Nişabur'da varlık göstermiştir. Nüshanın İsfahan ve Nişabur'da varlık göstermesinde Hanefî mezhebinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nüsha râvileri içerisinde sadece birinci nesil râvi İbn Mihrân'ın Hanefî mezhebine mensup olduğu bilinmektedir. Diğer râvilerin daha çok muhaddis kimlikleriyle öne çıktıkları, hatta İbnü's-Savvâf gibi Hanbeli olanlarının bulunduğu saptanmıştır. Hanefî mezhebinin varlığı nüshanın rivayet edilmesine zemin hazırlasa da nüshanın rivayet edilmesinde Hanefî râvilerin başrolde olmadıkları görülmüştür. Nüshanın Suriye, Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs coğrafyasında varlık gösterdiğine dair bir veri bulunamamıştır. Bu bölgelerde nakledilen diğer *Muvatta'* rivayetlerinin varlığı ve Hanefî mezhebinin etkin konumda bulunmaması Şeybânî nüshasının bu coğrafyada varlık gösterememesinin sebepleri içerisinde değerlendirilebilir.

Bu çalışmada Şeybânî'nin *Muvatta'* nüshasını nakleden râviler tespit edilmiştir. Nüshayı nakleden her bir râvi ayrı bir araştırmanın konusu yapılabilir. Râvilerin biyografileri daha derinlemesine incelenerek nüsha rivayetinin onun hayatında ne konumda yer aldığı, nüshaya müdahalesinin varlığı, başka eserler nakledip etmediği, dönem ve şehirdeki ilmî ortamın râviye etkisi ve bu ortam içerisinde nüshanın naklinin hangi konumda bulunduğu gibi konular açığa çıkarılabilir. Bu çalışmanın *Muvatta'* dışında diğer hadis kaynaklarının rivayet coğrafyasının tespit edilmesine vesile olması ümit edilmektedir. Bu tür çalışmalar eser bazlı yapılabileceği gibi dönem esas alınarak da yapılabilir. 3./9. asırda hadis kitaplarının nakli gibi çalışmalarla bir dönemdeki kitap rivayet olgusu ortaya konulabilir. Yapılacak bu tür çalışmalar sayesinde hadis tarihine farklı bir açıdan bakmanın imkânı ortaya çıkacaktır.

KAYNAKÇA

Alican Tatlı. "Cehdamî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 224-225. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

A'zamî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. çev. Hulûsi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

Bahçivan, Seyit. "Sâidî Ailesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008. <https://islamansiklopedisi.org.tr/saidi-ailesi>

Belyânî, Saïdüddîn Muhammed b. Mes'ud. *Şu'bu'l-esânîd fi rivayeti'l-kütübi ve'l-*

- mesânîd*. thk. Abdullah b. Abdülaziz eş-Şebrâvî. Kahire: Dâru'r-Risâle, 2019.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-. *Şuabü'l-İmân*. thk. Ahmed en-Nedvî. Riyad; Hindistan: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2003.
- Cevherî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah el-Gâfikî el-. *Müsnedü'l-Muvatta' li'l-Cevherî*. thk. Lütfü b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer ed-. *Ehâdisü'l-Muvatta' ve zikru't-tifâku'r-ruvât 'an Mâlik ve'htilâfihim fihi ve ziyâdetihim ve nuksânihim*. thk. Ebü'l-Velîd Hişâm b. Ali. Şârika/ İmârât: Mektebetü Ehli'l-Hadis, ts.
- Dâvudî, Safvan. *Mukaddime (Muvatta' bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasan)*. Dîmaşk: Dâru'l-Kalem, 2020.
- Dere, Ali. *Muvatta' Nüşhaları Üzerine*. Ankara: İlahiyat, 2007.
- Durmuş, Üzeyir. "Muvatta'ın Şeybânî Nüshasının Leysî Nüshası Üzerine Zevâidi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* XXII/2 (2023), 303-321.
- Emîrül-Kebîr, Muhammed b. Muhammed en-Neysâbüri. *Sebetü'l-Emirü'l-Kebîr*. thk. Muhammed İbrahim el-Hüseyn. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2009.
- Hamdân, Nezîr. *el-Muvattaât li'l-İmam Mâlik*. Dîmaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-. *Târihu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi duafâir-ricâl*. thk. Âdil Ahmet Abdilmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Asâkir, Ali b. Hasan b. Hibetullah. *el-Mu'cemü'ş-şüyüh*. thk. Vefâ Takiyyüddîn. Dîmaşk: Dâru'l-Beşâir, 2000.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Keşfü'l-muğattâ fi'l-meânî ve elfâzi'l-vâkiati fi'l-Muvatta'*. thk. Tâhâ b. Ali et-Tünûsî. Kâhire: Dâru Sahnûn-Dâru's-Selâm, 2007.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hasen Muhammed. *Tabakâtü'l-hanâbile*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. thk. Muhammed Şekur Meyâdînî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- İbn Nâsirüddîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir ed-Dîmaşkî. *İthâfü's-sâlik bi-ruvâti'l-Muvatta' ani'l-İmâm Mâlik*. thk. Neşet b. Kemâl el-Mısırî. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2006.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*. thk. Humâm Abdurrahim Saîd. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987.
- İbn Tolun, Ebü'l-Fazl Şemseddin Muhammed b. Ali. *el-Fihristü'l-evsat mine'l-*

- merviyât*. thk. Abdullah b. Abdülaziz eş-Şebrâvî. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2014.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Ekfânî, Ebû Muhammed Hibetullah b. Ahmed. *Tesmiyetü men rave'l-Muvatta' ani'l-İmam Mâlik b. Enes*. thk. Tâhâ b. Ali. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2021.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Mahmud el-Arnaût. 11 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tahavi>
- Kadı İyâz, İyâz b. Musa el-Yahsubî el-. *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik*. thk. Muhammed b. Tâvit et-Tancî vd. 8 Cilt. Mağrib: Matbaatü Fedaleti'l-Muhammediyye, 1. Basım, 2010.
- Kandehlevî, Muhammed Zekeriyâ el-. *Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvatta'i Mâlik*. thk. Takiyyüddîn en-Nedvî. 17 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2003.
- Kâsım b. Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn. *es-Sikât mimmen lem yeka' fi'l-kütübî's-sitte*. thk. Şâzî b. Muhammed b. Sâlim. 9 Cilt. Yemen: Merkezü'n-Nu'mân, 2011.
- Kazvîni, Ömer b. Ali b. Ömer el-. *Meşyehatü'l-Kazvîni*. thk. Âmir Hasan Sabri. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.
- Keversî, Muhammed Zâhid b. Hasan el-. *Bülûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*. b.y.: el-Mektebetü'l-Ezherîyye li'tTürâs, 1998.
- Keversî, Muhammed Zâhid el-. *et-Tahrîrü'l-vecîz fî mâ yebteğîhi'l-müstecîz*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1993.
- Konay, Necmeddin. "Muvattai İmam Mâlik bi rivayeti'l-İmam Muhammed b. el-Hasan, ta'rif ve tahlîl". *Mecelletü'l-Câmiati'l-Asmariya* 27/1 (30 Eylül 2016), 201-222. <https://doi.org/10.59743/jau.v27i1.1480>
- Kureşî, Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1993.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay el-. *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvatta'i Muhammed*. thk. Takiyyüddîn en-Nedvî. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1426/2005.
- Mâlik. *Muvatta' (Şeybânî)*. thk. Safvan Dâvudî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2020.
- Mebrûk, Muhammed b. Yahya. *el-İmam Mâlik ve amelühü bi'l-hadis min hilâli kitâbihi'l-Muvatta'*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010.

- Muhammed b. Alevî. *Envâru'l-Mesâlik ilâ Rivâyâti Muvattai Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Oral, Kenan. *Muvatta'nın Oluşum Süreci Nüsha Farklılıkları ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Osman Türer. "Ebû Nuaym el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-nuaym-el-isfahani>
- Özgüdenli, Osman Gazi. "İsfahan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isfahan>
- Özkan, Halit. "Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011).
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Özşenel, Mehmet. "Şeybânî, Muhammed b. Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seybani-muhammed-b-hasan>
- Öztürk, Mürsel. *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2001.
- Rudânî, Muhammed b. Muhammed b. Süleyman er-. *Sılatü'l-halef bimevsûli's-selef*. thk. Muhammed Hacî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Sa'ade, Hüseyin Mani. "Mâlikî Mezhebine Mensup Olmayan Âlimlerin İmam Mâlik'in el Muvatta'ı Üzerine Yaptıkları Çalışmalar -Hanefi Ulema Örneği-". çev. Muhammed Talha Kılıç. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2021), 541-558.
- Safedî, Ebû's-Safâ Halil b. Aybek es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed es-. *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr*. ed. Münire Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdat: Riâsetü Divânü'l-Evkâf, 1975.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed es-. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya. Haydarâbâd: Meclisu Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1926.
- Sifil, Ebu Bekir. *Muvatta' Nüshaları Muhteva Analizi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-. *Enşâbü'l-küsüb fi ensâbi'l-kütüb*. thk. İbrahim Bâces. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2018.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebi Bekir es-. *Tenvîru'l-havâlik şerhu Muvatta'i Mâlik*. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1389/1969.

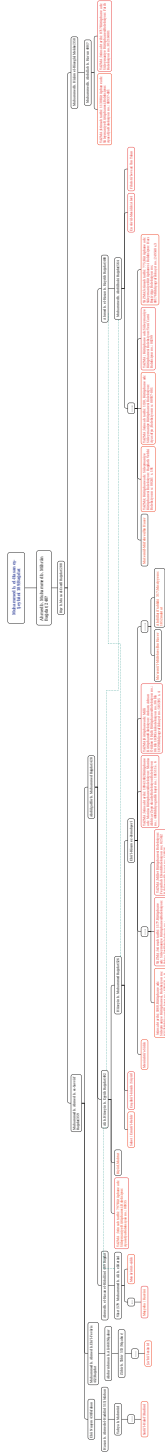
- Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali eş-. *Tabakâtü'l-fukahâ'*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.
- Tükle, Muhammed Ziyad b. Ömer et-. *Menârâtü's-sâlik li'r-rivâyâti Muvattai Mâlik*. Riyad: Dâru'l-Elvükete li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2021.
- Türk, Adem. *Muhammed Şeybânî'nin Muvatta'da Mâlik'e Yönelttiği Tenkidler*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-. *ed-Duafâü'l-kebir*. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984.
- Yılmaz, Rahile Kızılkaya. *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2020.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

EKLER

1. Nüshanın dönemlere göre rivayet edildiği şehirler ve rivayet eden râvi sayıları

Şehir /Yıl	190-240	250-288	300-360	360-430	450-510
Bağdat	1	1	1	2	3
Mekke			1		
İsfahan				1	1
Nişabur					1

2. Nüsha isnad şeması



TÜRK İŞARET DİLİ EĞİTİMİNİN İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN İŞİTME ENGELLİ BİREYLERE KARŞI TUTUMLARINA ETKİSİ

THE EFFECT OF TURKISH SIGN LANGUAGE EDUCATION ON THEOLOGY
FACULTY STUDENTS' ATTITUDES TOWARDS HEARING IMPAIRED INDIVIDUALS

RECEP UÇAR

DOÇ. DR. İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

DİN EĞİTİMİ ANABİLİM DALI

ASSOC. PROF. DR., İNÖNÜ UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF RELIGIOUS
EDUCATION

MALATYA, TÜRKİYE

recep.ucar@inonu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-0520-577X>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1459489>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
26 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Accepted
18 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Uçar, Recep, "Türk İşaret Dili Eğitiminin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İşitme Engelli Bireylere Karşı Tutumlarına Etkisi [The Effect of Turkish Sign Language Education on Theology Faculty Students' Attitudes Towards Hearing Impaired Individuals]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 715-736.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



TÜRK İŞARET DİLİ EĞİTİMİNİN İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN İŞİTME ENGELLİ BİREYLERE KARŞI TUTUMLARINA ETKİSİ

Öz

Dünyada olduğu gibi Türkiye’de de ‘engellilik’ sosyal bir gerçeklik olarak çeşitli yönleriyle araştırma konusu olmaktadır. Doğuştan veya sonradan herhangi bir nedenle bedensel, zihinsel, ruhsal, duyuşsal ve sosyal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmesi nedeniyle toplumsal yaşama uyum sağlama ve günlük gereksinimlerini karşılama güçlükleri olan ve korunma, bakım, rehabilitasyon, danışmanlık ve destek hizmetlerine ihtiyaç duyan kişi olarak tanımlanan engellinin bazı yeteneklerini kaybederek toplumsal yaşama uyumunun güçleşmesi öne çıkarılmakta, uyum sorunları için onun desteğe ihtiyacı olduğu belirtilmektedir. Bugün bazı ülke ve bölgelerde engelliler, engeli olmayan insanlarla yaşam biçimi ve standardı yönünden farklılıklarını en aza indirmişken, bazı ülkelerde toplum dışına itilmişlikten kurtulmuşlardır. Ne var ki engellinin karşılaştığı en önemli engellerden birini de toplumun engellilere karşı geliştirmiş olduğu olumsuz tutumlar oluşturmaktadır.

İşitme engelli bireylerin topluma olan uyumunu gerçekleştirmenin yollarından biri de eğitimidir. Ülkemizde işitme engellilere yönelik eğitimler halk eğitim kursları kapsamında ve Millî Eğitim Bakanlığına bağlı özel gereksinimli bireylere yönelik açılan özel eğitim okullarında sağlanmaya çalışılmaktadır. Söz konusu engel sahiplerinin din eğitimine yönelik ihtiyaç ve taleplerinin giderilmesi, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri ve Diyanet İşleri Başkanlığının yaygın din eğitimi kapsamında yerine getirilmeye çalışılmaktadır. Ancak bu alanda işaret dili ve dini kavramların öğretiminde uzmanlaşmış öğretici elemanlarının yetersince bulunmaması, bu eğitimin hizmet içi kurslarla verilmeye çalışılması büyük bir uzman öğretici açığını doğurmuştur.

Bu çalışmada lisans düzeyinde eğitici eğitimine yönelik olarak bir eğitim programı tasarlanmış; bu program ile İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin işitme engelli bireylere karşı olan olumlu tutumlarının ve duyarlılıklarının artırılmasını sağlamak, ilerleyen süreçte İlahiyat Fakültesi seçmeli dersler kapsamında işaret dilinde dini kavramlar öğretimi derslerinin açılması, lisansüstü düzeyde akademik çalışmaların zeminini hazırlamak, ilgili kurumlara uzman eğitici veya öğretmen yetiştirmek gibi yakın ve uzun vadeli hedeflere ulaşılması planlanmıştır. Araştırmanın bilimsel çıktıları olarak, din eğitimcisi adaylarının engellilere yönelik tutumlarının ölçülmesi yanında, işitme engellilerin din eğitimi ihtiyaçlarının tespitine yönelik araştırma projeleri de tasarlanacaktır.

Bu çalışmanın amacı, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin engelli bireylere karşı tutumlarını tespit etmek ve onlara Türk İşaret Dili eğitimi vererek engelli bireylere karşı tutum geliştirme çalışmalarına katkı sunmaktır. Buradan hareketle nihai amaç, İlahiyat eğitimi kapsamında engelli bireylere karşı duyarlı ve donanımlı din eğitimcisi yetiştirmeye yönelik önerilerde bulunmaktır.

Araştırma nitel destekli nicel yöntemle elde edilen bulgulara dayanmaktadır. Bu bağlamda, açılan işaret dili kurslarına gönüllü olarak katılmış olan 103 öğrenciye ‘Özürlülere Yönelik Tutum Ölçeği’ uygulanarak öntest-sontest sonuçları elde edilmiş, böylece engelli bireylere karşı öğrencilerin tutumları tespit edilmiş, uygulamalar sonunda da tutumların değişimi ve gelişimi görülmüştür. Öğrencilerin engelli bireylere karşı tutumlarını ve bunları değişiminin nasıl gerçekleştiğini anlayabilmek amacıyla kurslara katılan 15 öğrenciyle yarı yapılandırılmış görüşme yapılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre, araştırmaya katılan öğrencilerin engelli bireylere karşı tutumlarının yüksek düzeyde olduğu; düzenlenen etkinlikler sonunda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin engelli bireylere karşı tutumlarının anlamlı bir şekilde olumlu yönde geliştiği görülmüştür. Elde edilen sonuçlardan hareketle tutum geliştirme önerileri yanında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin eğitimci niteliklerinin geliştirilmesi kapsamında, İlahiyat Fakültesi öğretim programları seçmeli ders havuzunda okutulmak üzere bir ders önerilmiştir. Araştırma sonucunda, çalışmaya katılan öğrencilerin engellilere yönelik tutumlarında olumlu yönde anlamlı düzeyde bir artış görülmekle birlikte, nitel olarak öğrencilerin engellilik olgusuna duyarlılıklarının arttığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İlahiyat, Din Eğitimi, İşitme Engelli, Türk İşaret Dili, Engelli Bireylere Karşı Tutum.

THE EFFECT OF TURKISH SIGN LANGUAGE EDUCATION ON THEOLOGY FACULTY STUDENTS' ATTITUDES TOWARDS HEARING IMPAIRED INDIVIDUALS

Abstract

In Turkey, as in the world, 'disability' as a social reality is the subject of research in various aspects. Defined as "a person who has difficulties in adapting to social life and meeting his/her daily needs due to the loss of physical, mental, spiritual, sensory and social abilities to various degrees due to congenital or acquired physical, mental, spiritual, sensory and social abilities for any reason and who needs protection, care, rehabilitation, counseling and support services", it is emphasized that the disabled person has difficulty in adapting to social life by losing some of his/her abilities, and it is stated that he/she needs support for adaptation problems. Today, in some countries and regions, people with disabilities have minimized their differences with people without disabilities in terms of lifestyle and standards, while in some countries they have not been able to get rid of being pushed out of society. However, one of the most important obstacles faced by the disabled is the negative attitudes of the society towards the disabled.

With the designed project, a training program was designed for the training of trainers at the undergraduate level in cooperation with the Faculty of Theology, Malatya Provincial Mufti's Office on behalf of the Presidency of Religious Affairs and Battalgazi National Education Directorate Public Education Center Directorate; With this program, it is planned to obtain near and long-term products such as increasing the sensitivity of the Faculty of Theology students towards hearing disability, opening religious concepts teaching courses in sign language within the scope of elective courses in the Faculty of Theology in the future, preparing the ground for academic studies at the graduate level, and training expert trainers or teachers for related institutions. As scientific outputs of the research, in addition to measuring the attitudes of religious educator candidates towards the disabled, research projects will also be designed to identify the needs of hearing religious education in Malatya.

The aim of this study is to determine the awareness of the students of the Faculty of Theology about disability and their attitudes towards disabled individuals, to increase the qualifications of religious educators within the framework of the curriculum of the Faculty of Theology within the scope of attitude development studies by organizing sign language courses and awareness raising activities, and to make program suggestions in order to contribute to the education of disabled individuals. In this context, pretest-posttest results were obtained by applying the 'Attitude Scale Towards Disabled People' to 103 students who voluntarily participated in the courses with the aim of determining students' attitudes towards disabled people in sign language courses and observing the change and development of attitudes at the end of the applications. Semi-structured interviews were conducted with 15 students in order to understand students' attitudes towards disabled people and how these attitudes changed. According to the results obtained, at the end of the activities organized, it was seen that the attitudes of the students of the Faculty of Theology towards disabled people changed significantly in a positive way. Based on the results obtained, a course was proposed to be taught in the elective course pool of the Faculty of Theology curriculum within the scope of improving the educator qualifications of the students of the Faculty of Theology in addition to the suggestions for attitude development. This research was supported by Inonu University Scientific Research Projects Coordination Unit (BAP) and the support provided was used in the conduct of the research, data collection and analysis. As a result of the research, a significant positive increase was observed in the attitudes of the students participating in the study towards the disabled, and it was determined that the sensitivity of the students to the phenomenon of disability increased qualitatively.

Keywords: Theology, Religious Education, Hearing Impaired, Turkish Sign Language, Attitude Towards Disabled Individuals.

GİRİŞ

Tarihsel süreç içerisinde farklı anlamların yüklenmesi, resmi tanımlamaların tutarsızlığı, kavrama ilişkin paradigma farklılıkları gibi nedenlerden dolayı kesin ve net bir tanımla yapılamayan¹ 'Engellilik' kavramı Birleşmiş Milletler Kurulu'nun, İnsan Hakları Bildirgesi'ne ek olarak 3447 sayılı Engelli Kişilerin Hakları Bildirisi'nin 1. maddesinde engelli, "kişisel ve sosyal yaşantısında kendi kendine yapması gereken işleri, bedensel veya ruhsal yeteneklerindeki, kalıtsal ya da sonradan olma herhangi bir noksanlık sonucu yapamayanlar" şeklinde yer almıştır.² T.C. Başbakanlık Özürlüler Dairesi Başkanlığı Kanununda yer aldığı şekliyle engelli, "Doğuştan veya sonradan herhangi bir nedenle bedensel, zihinsel, ruhsal, duyuşsal ve sosyal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmesi nedeniyle toplumsal yaşama uyum sağlama ve günlük gereksinimlerini karşılama güçlükleri olan ve korunma, bakım, rehabilitasyon, danışmanlık ve destek hizmetlerine ihtiyaç duyan kişi" şeklinde tanımlanmaktadır.³

Engellilik, bir hasar veya sakatlık sonucunda, bireyin yaş, cinsiyet, sosyal ve kültürel durumuna göre kendisinden yapması beklenen aktiviteleri yerine getirmesini önleyen veya sınırlayan olumsuz bir durumdur. Engellilik hem engelli bireyin hem de ona bakmakla yükümlü olan kişinin fiziksel, duygusal, sosyal yönden etkilenmesine ve bu nedenle de çeşitli sorunlara maruz kalmasına neden olmaktadır. Bugün bazı ülke ve bölgelerde engelliler, engeli olmayan insanlarla yaşam biçimi ve standardı yönünden farklılıklarını en aza indirmişken, bazı ülkelerde toplum dışına itilmişlikten kurtulamamışlardır. Bu problemin temelinde ise engelli kişilere yönelik olumsuz tutumlar yatmaktadır.⁴

Yapılan çalışmalar, engellilerin kökleşmiş olumsuz önyargılar nedeniyle ayrımcılığa maruz kaldığını ve engellilere yönelik önyargının, engelli bireylerin yaşam kalitesini olumsuz yönde etkilediğini ortaya çıkarmıştır.⁵ Engelli bireyin bu ön yargılar nedeniyle maruz kaldığı sosyal dışlanma çok küçük yaşlarda başlamaktadır.⁶ Hali hazırda var olan engelin yarattığı güçlüklerin

¹ Seda Gürler, *Engelli Kadınların İnsan Hakları* (Ankara: Astana Yayınları, 2016).; Yener Şişman, "Özürlülük Alanında Kullanılan Kavramlar Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Sosyal Politika Çalışmaları* 7/12 (2012), 70.

² Ayşegül Demir, "Türkiye'nin AB'ye Uyum Sürecinde Engellilerin Değişen Konumu", *Sosyoloji Dergisi* 31-32 (2015 2014), 59.

³ Özürlüler ve Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun, *Resmî Gazete* 25868 (7 Temmuz 2005), Kanun no. 5378, mad. 3/a.

⁴ Hande Şahin - Hatice Bekir, "Üniversite Öğrencilerinin Engellilere Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 20/3 (2016), 768.

⁵ ÖZİDA, *Toplum Özürlülüğü Nasıl Anılıyor Temel Araştırması*, Araştırma (Ankara: Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı, 2009) (Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı).

⁶ Salih Akyıldız, "Öğretmen Adaylarının Engelli Bireylere Yönelik Tutumlarının İncelenmesi", *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 17/39 (2017), 145.

yanı sıra sosyal çevreden gelen önyargılı tutumlar, engelli bireylerin okul hayatını aksatarak onların eğitim almalarını güçleştirmekte ve sonrasında istihdam sorunu yaşamalarına yol açmaktadır.⁷ Kökleşmiş önyargıların dini literatüre girdiği ve engelli bireyleri küçümseyen bir yaklaşım boyutunun olduğunu da kabul etmek gerekir.⁸

Engelli bireylere karşı tutumların belirlenmesine yönelik olarak toplumun çeşitli kesimlerini örneklem alan çeşitli alan araştırmaları yapılmıştır. Öğretmen adayları üzerine yapılan araştırmalarda adayların engellilere karşı tutumlarının olumlu düzeyde olduğu görülmüştür.⁹ Ancak, öğretmenlerin engelli bireylere karşı tutumlarını ölçen bir başka araştırmada ise öğretmenlerin engelli ve engellilik tutumlarının beklenen/olması gereken düzeyin altında olduğu belirtilmiştir.¹⁰ Engelli bireylere karşı tutumların istenen yönde değiştirilmesi tüm paydaşlarıyla bir eğitim sürecini gerektirmektedir.¹¹

Çalışmalarda özellikle öğretmen adaylarının eğitim ortamlarının belirleyici aktörü olacakları için engelliğe karşı olumlu tutum geliştirmeleri gerektiğine binaen¹² mesleğe başlamadan, engelli bireylerle karşılaşmadan önce onlara yönelik bilgilendirme ve etkileşimde bulunma gibi tutum geliştirici etkinlikler düzenlenmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır.¹³ Engelli bireyleri konu alan eğitim çalışmalarının olumlu etkileri olması¹⁴ yanında öğrencilere yönelik düzenlenen farkındalık eğitimlerinin engelli bireylere

⁷ Şahin - Bekir, “Üniversite Öğrencilerinin Engellilere Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi”, 768.; M. Naci Kula, “Bedensel Engellilere Yönelik Tutumlar İle Dini Tutumlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 511.

⁸ Şaban Öz, “Engelli Din Eğitiminden ‘Özürsüz’ Din Eğitimi Modelliğine: ‘Ötekileştirilen’ Özürlülerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Hikmet Yurdu* 6/11 (2013), 77.

⁹ Salih Akyıldız, “Öğretmen Adaylarının Engelli Bireylere Yönelik Tutumlarının İncelenmesi”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 17/39 (2017), 167.

¹⁰ Murat Çolak - Cemile Çetin, “Öğretmenlerin Engelliliğe Yönelik Tutumları Üzerine Bir Araştırma”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 29/1 (2014), 191-2011.

¹¹ Bilsen Akbuğa - Ferda Gürsel, “Bilgilendirme Yoluyla Beden Eğitimi Spor Yüksekokulu Öğrencilerinin Engelli Bireye Yönelik Değişen Tutumları”, *SPORMETRE Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 5/1 (2007), 8.; Mahmut Çitil vd., “Özel Eğitim Lisans Dersinin Öğretmen Adaylarının Bilgi Düzeylerine ve Engellilere Yönelik Tutumlarına Etkisi”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018), 827.; Kula, “Bedensel Engellilere Yönelik Tutumlar İle Dini Tutumlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, 524.

¹² Akbuğa - Gürsel, “Bilgilendirme Yoluyla Beden Eğitimi Spor Yüksekokulu Öğrencilerinin Engelli Bireye Yönelik Değişen Tutumları”; Çitil vd., “Özel Eğitim Lisans Dersinin Öğretmen Adaylarının Bilgi Düzeylerine ve Engellilere Yönelik Tutumlarına Etkisi”, 816.

¹³ Feyzullah Şahin - Birkan Güldenöglü, “Engelliler Konusunda Verilen Eğitim Programının Engellilere Yönelik Tutumlar Üzerindeki Etkisi”, *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/1 (2013), 214-239.; Zeki Karataş, “Sosyal Hizmet ve İlahiyat Lisans Programı Öğrencilerinin Engelli Bireylere İlişkin Tutumları”, *Tıbbi Sosyal Hizmet Dergisi* 15 (2020), 65-79.; Mehmet Özyürek, *Engellilere Yönelik Tutumların Değiştirilmesi* (Ankara: Kök Yayıncılık, 2010); Mustafa Başkonak, *Türkiye’deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora, 2016).

¹⁴ Teceli Karasu - Eyup Şimşek, “Zihinsel Engelli Kaynaştırma Öğrencilerine Yönelik Din Eğitimi: Yarı Deneysel Bir Çalışma-Destek Eğitim Odası”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (15 Aralık 2018), 1579-1606.

karşı tutumları olumlu yönde etkilediği bilinmektedir.¹⁵ Engelli olan bireylere yönelik üniversite öğrencilerinin mevcut tutumlarını daha olumlu hale getirmek amacıyla yapılan deneysel uygulamada onların engelli bireylere yönelik bilişsel algılarının olumlu yönde değiştiği görülmüştür.¹⁶ Üniversitenin çeşitli bölümlerinde okuyan ve engelli bireyi tanıtan seçmeli ders alan ve almayan öğrencilerin tutumları karşılaştırılmış, ders alanların tutumlarında anlamlı bir fark bulunmuştur.¹⁷

Nüfus ve konut araştırmasına göre Türkiye’de %6,9 (4.876.000)’i en az bir engeli olan birey bulunmaktadır ve işitme engelli bireyler toplam engelli türlerinin %7,97 (179.867)’sini oluşturmaktadır.¹⁸ İşitme engelli bireyler diğer engelli türlerinde olduğu gibi kendilerine yönelik olumsuz tutumların hayatlarını zorlaştırdığı bir kitle olarak karşımıza çıkmaktadır. İşitme engelli bireylerin toplumsal engellerinin en aza indirilmesi onların topluma uyumlarını sağlamakla gerçekleşebilir ki bu da toplumun onlara karşı olumlu tutumlarını geliştirmek ve duyarlılıklarını artırmak ile mümkün olacaktır. Literatürde izlendiği üzere engelli bireylere karşı tutumların daha olumlu ve kalıcı hale getirilmesi için konunun din eğitimi boyutunda da bilgilendirme ve etkileşim sağlama yoluyla etkili sonuçlar alınabilecektir. Bu amaca din eğitimi yönüyle katkı sağlamak için, topluma öğretmen, din görevlisi gibi çeşitli şekillerde eğitimci olarak katılacak olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin işitme engelli bireylere karşı tutumlarının olumlu yönde geliştirilmesi ve duyarlılıklarının artırılması hedeflenen bir eğitim süreci tasarlanmıştır.

İşitme engelli bireylerin topluma olan uyumunu sağlamanın etkili faktörlerinden biri de onlara verilecek eğitim olduğu bir gerçektir. Ülkemizde işitme engellilerin eğitimi halk eğitim kursları kapsamında ve Millî Eğitim Bakanlığına bağlı özel eğitime yönelik açılan kurumlarda sağlanmaya çalışılmaktadır.¹⁹ Söz konusu engel sahiplerinin din eğitimine yönelik ihtiyaç ve taleplerinin giderilmesi Diyanet İşleri Başkanlığının yaygın eğitim faali-

¹⁵ Joanne Rowe - Rose Marie Stutts, “Effects of Practica Type, Experience, and Gender on Attitudes of Undergraduate Physical Education Majors Toward Disabled Persons”, *Adapted Physical Activity Quarterly* 4/4 (Ekim 1987), 268-277.; Craig Stewart, “Labels And The Attitudes of Undergraduate Physical Education Students Toward Disabled Individuals”, *The Physical Educator* 48 (1991), 142-145.; Mahmut Acak - Çilem Nariç, “Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Engellilere Yönelik Tutumlarının İncelenmesi (Malatya İl Örneği)”, *GERMENİCA Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 1/1 (15 Mart 2020), 18-27.; Kathleen Tait - Nola Purdie, “Attitudes Toward Disability: Teacher education for inclusive environments in an Australian university”, *International Journal of Disability, Development and Education* 47/1 (01 Mart 2000), 25-38.

¹⁶ Fahri Sezer, “Engelli Bireylere Karşı Olumlu Tutum Geliştirmeye Yönelik Önleyici Rehberlik Çalışması; Deneysel Bir Uygulama”, *Education Sciences* 7/1 (01 Şubat 2012), 23.

¹⁷ Akbuğa - Gürsel, “Bilgilendirme Yoluyla Beden Eğitimi Spor Yüksekokulu Öğrencilerinin Engelli Bireye Yönelik Değişen Tutumları”, 8.

¹⁸ Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (ASPB), *Engelli ve Yaşlı İstatistik Bülteni*, Bülten (Ankara: 2022), 18.

¹⁹ Mustafa Başkonak, *Türkiye’de İşitme Engellilerin Din Eğitimi* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 56.

yetleri ile yerine getirilmeye çalışılmakta ancak bu alanda Türk işaret dili ve dini kavramların öğretiminde uzmanlaşmış öğretici elemanlarının yeterince bulunmaması,²⁰ bu eğitimin hizmet içi kurslarla verilmeye çalışılması büyük bir uzman öğretici açığını doğurmuştur.

Bu çalışma ile İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin işitme engelliliğine karşı olan duyarlılıklarının artırılması, ilerleyen süreçte İlahiyat Fakültesi eğitim programı seçmeli dersler kapsamında işaret dili ve işaret dilinde dini kavramlar öğretimi derslerinin açılması, lisansüstü düzeyde akademik çalışmaların zemininin hazırlanması, ilgili kurumlara uzman eğitici veya öğretmen yetiştirilmesi gibi yakın ve uzun vadeli hedeflere erişilmesi planlanmıştır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırma ilahiyat fakültesi öğrencilerinin engelli bireylere karşı tutumlarının tespit edilmesi, onların bireysel olarak engellilik konusunda toplumsal farkındalık ve duyarlılıklarının artırılması yanında, mesleki olarak da yeterliklerinin artırılması ve böylece din hizmetlerinde çeşitliliğe katkı sağlamak amaçlarına dönüktür. Araştırma sonunda toplanan verilerin alana bilimsel katkıları yanında , işitme engelli bireylerin din eğitimine yönelik olarak fakülte öğrencilerine kazandırılacak işaret dili kazanımları ile pratik katkıları olacaktır.

Araştırmanın Problemi ve Hipotezleri

Araştırmanın anaprollemi “İlahiyat fakültesi öğrencilerine yönelik olarak hazırlanan Türk İşaret Dili eğitimi onların engelliliğe karşı tutumları ve farkındalıklarını etkiler mi?” şeklinde ifade edilmiştir. Altproblemler ise aşağıdaki maddeler halinde verilmiştir.

Nicel altproblemler:

1. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin engelli bireylere karşı tutumları ne düzeyde ve yöndedir?
2. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin engelli bireylere karşı tutumlarında cinsiyet ve sınıf düzeyi değişkenlerine göre farklılık var mıdır?
3. Türk İşaret Dili eğitimi programına katılan öğrencilerin uygulama öncesi tutumlarıyla uygulama sonrası tutumları arasında farklılık var mıdır?

Nitel altproblem:

1. Türk İşaret Dili eğitimi programının programa katılan öğrencilerin engelli bireylere karşı farkındalıkları ve duyarlılıklarının artmasında etkisi var mıdır?

²⁰ Başkonak, *Türkiye’de İşitme Engellilerin Din Eğitimi*.

Altproblemler paralelinde test edilen hipotezler şu şekilde ifade edilmiştir:

1. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin engelli bireylere karşı tutumları olumlu yöndedir,
2. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin belirlenen bağımsız değişkenler açısından engelli bireylere karşı tutumları arasında anlamlı fark yoktur,
3. Türk İşaret Dili eğitimi programına katılan öğrencilerin uygulama öncesi tutumlarıyla uygulama sonrası tutumları arasında olumlu yönde ve anlamlı olarak farklılık vardır.

Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma, yakınsayan paralel karma desen ile elde edilen verilere dayanmaktadır. Çalışmada nitel ve nicel veriler beraber toplanmış, veriler ayrı ayrı analiz edilerek bulguların birbirini doğrulayıp doğrulamadığı kontrol edilmiştir.²¹ Öncelikle, uygulanan eğitim programının İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin engelli bireylere yönelik tutumlarında farklılık yaratıp yaratmadığı farklı değişkenler açısından belirlenmeye çalışılmıştır. Bunun için de deneme modellerinden tek grup ön test-son test kontrol grupsuz deneysel desen kullanılmıştır. Bu modelde belirli bir gruba bağımsız değişken uygulanır ve ölçümler deney öncesi ve sonrası yapılarak, grubun ilgili değişkene ilişkin öntest ve son test puanları karşılaştırılır.²² Bu deneysel desen, deneysel desenler arasında en zayıf desenlerden biridir. Ancak yeni bir eğitim modülünün geliştirilip uygulandığı araştırmalarda tek gruplu deneysel desenin tercih edilmesi araştırmanın doğası gereğidir.²³

Araştırmanın nitel boyutunda, uygulama sonunda deneye katılan öğrenciler ile nicel veri toplama aracı paralelinde, uygulamaya ve etkilerine ilişkin yarı yapılandırılmış görüşme formu ile görüşme yapılmıştır. Nitel araştırmalarda yararlanılan bir veri toplama tekniği olan görüşme, kişilerin duygularının, düşüncelerinin, tutumlarının, tecrübelerinin ve şikayetlerinin anlaşılabilmesi için etkili bir yoldur.²⁴ Bu araştırmada yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış türdeki görüşmelerde araştırma kapsamına yeni sorular eklenebilme esnekliğinin bulunması konu hakkında belirsizliğe mahal kalmayacak şekilde araştırılabilmesini sağlar.²⁵ Bulgular tema ve kodlara ayrılarak analiz edilmiştir.

²¹ John W. Creswell, *Araştırma Deseni* (Ankara: Eğiten Kitap, 2017), 219.

²² Louis Cohen vd., *Research Methods in Education* (London and New York: Routledge, 2017).

²³ Creswell, *Araştırma Deseni*, 172.

²⁴ Hilal Akman Dömbekci - Mehmet Akif Erişen, "Nitel Araştırmalarda Görüşme Tekniği", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/Özel Sayı 2 (31 Aralık 2022), 142.

²⁵ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2011).

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, 2022-2023 eğitim-öğretim yılları arasında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde eğitim gören 2., 3. ve 4. Sınıflarda okuyan 81 kadın 22 erkek lisans öğrencisi oluşturmaktadır. Söz konusu yıllar arasında İlahiyat Fakültesi lisans öğrencilerinin sayısının yaklaşık olarak 1500 kadar olduğu fakülte İdaresi tarafından belirtilmiştir. Türk İşaret Dili kursuna katılan ve Özürlülere Yönelik Tutum Ölçeğini (ÖYTÖ) cevaplayan öğrencilerin sayısı ise 103'tür.

120 saatlik temel kurs modülünü başarıyla bitiren ve 64 saatlik dini kavramlar eğitimini almış öğrenciler arasından her sınıf düzeyinden 5 katılımcı olmak üzere rastgele seçilen toplam 15 öğrenci ile yarı yapılandırılmış görüşme yapılarak nitel veriler toplanmıştır.

Veri Toplama Aracı

Bu çalışmada kullanılan tutum ölçeği, 2008 yılında Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı tarafından yapılan "Toplum Engelliliği Nasıl Anılıyor?" konulu çalışmada kullanılmak üzere araştırma proje ekibi tarafından geliştirilmiştir.²⁶ Ölçeğin geliştirilmesinde Türkçe ve İngilizce alan yazın taramasında ulaşılan yaklaşık otuz ölçekten yararlanılmıştır. "Özürlülere Yönelik Tutum Ölçeği (ÖYTÖ)"nin güvenilirlik hesaplanmasında her bir faktöre bağlı Cronbach Alpha değerleri; (1) Eğitim ortamı: 0.56; (2) Kişiler arası ilişkiler: 0.80; (3) Çalışma yaşamı: 0.74; (4) Aile yaşamı: 0.67; (5) Kişisel özellikler: 0.74 ve (6) Yetkinlik-Bağımsız yaşam: 0,83 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin faktör bazında düzeltilmiş madde toplam katsayıları ise 0.30 ile 0.58 arasında değişmektedir. ÖYTÖ'ü altı faktörden ve 43 maddeden oluşmaktadır. Bu sonuçlara göre ölçeğin yeterli düzeyde güvenilir olduğuna karar verilmiştir. Doğrulayıcı faktör analiz sonucunda, ölçeğin doğrulanmak istenen 6 faktörlü yapısının gözlemlenen verilerle kabul edilir düzeyde uyum gösterdiği anlaşılmıştır.²⁷

Ölçeği oluşturan faktörler şunlardır:

Eğitim Ortamları (EO): Bu alt ölçek, katılımcıların özürlülerin nasıl eğitilmeleri gerektiğine ilişkin görüşlerini değerlendiren üç maddeden oluşmaktadır (1, 5, 39).

Kişilerarası İlişkiler (Kİ): Bu alt ölçekte katılımcıların özürlüler ile ilişki kurmaya ilişkin tutumlarıyla ilgili dokuz madde bulunmaktadır (2, 10, 14, 25, 29, 32, 35, 38, 41).

²⁶ ÖZİDA, *Toplum Özürlülüğü Nasıl Anılıyor Temel Araştırması.*, 49-56.

²⁷ Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı (ÖZİDA), *Toplum Özürlülüğü Nasıl Anılıyor Temel Araştırması*, (Ankara: 2009), 51.

Çalışma Yaşamı (ÇY): Bu alt ölçekte, katılımcıların özürülülerin çalışma hayatına katılımlarıyla ilgili tutumlarının değerlendirildiği dokuz madde yer almaktadır (4, 6, 8, 28, 33, 34, 40, 42, 43).

Aile Yaşamı (AY): Bu alt ölçekte, katılımcıların özürülülerin aile üzerindeki etkisine ilişkin tutumlarıyla ilgili üç madde bulunmaktadır (7, 16, 18).

Kişisel Özellikler (KÖ): Bu alt ölçek, katılımcıların özürülülerin sahip olduğu özelliklere ilişkin inançlarını ifade eden yedi maddeden oluşmaktadır (9, 11, 17, 20, 22, 23, 37).

Yetkinlik Bağımsız Yaşam (YBY): Bu alt ölçek, katılımcıların yetkinliklerine ve yaşamlarını bağımsız şekilde sürdürmelerine ilişkin düşüncelerini değerlendirmeyi amaçlayan 12 maddeden oluşmaktadır (3, 12, 13, 15, 19, 21, 24, 26, 27, 30, 31, 36).

ÖYTÖ, beş dereceli likert türü bir ölçektir. Ölçekteki olumsuz maddeler ters çevrilerek puanlanmaktadır. ÖYTÖ'den yüksek puan almak, engellilere yönelik olumlu tutumları ifade etmektedir.

Uygulama ve Veri Toplama Süreci

Araştırmanın uygulama evresi 2022-2023 eğitim öğretim döneminde araştırmaya dâhil edilen ilahiyat fakültesi öğrencilerine yönelik engellilik hakkında bilgilendirme ve bilinçlendirme toplantıları, işitme engellilere yönelik din eğitimcisi yetiştirme programları kapsamında Türk İşaret Dili kursları düzenlenmiştir. Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü Yaygın Eğitim Kurs Programları kapsamında Battalgazi Halk Eğitimi Merkezi Müdürlüğü bünyesinde açılan bu kurslar iki modül olarak planlanmıştır. Türk İşaret Dili (TİD) Temel programı 120 saat (MEB, 2021), Din Eğitimi Alanı Türk İşaret Dili İle Dini Kavramlar Öğreticiliği Kurs Programı ise 64 saat olarak belirlenmiştir.²⁸ TİD ve din eğitimi alanı Türk İşaret Dili ile Dini Kavramlar Öğreticiliği Kurs Programı istikrarlı bir şekilde sürdürülmüştür. Katılımcıların engelli bireylere yönelik tutumlarını değerlendirebilmek amacıyla uygulama öncesinde ön test olarak uygulanan ÖYTÖ, 120+64 saatlik kursların bitiminde tekrar son test olarak uygulanmıştır. Genel bilinçlendirme toplantıları anfi sınıflarında genel olarak yapılırken, modüllerin ders olarak sunulması 4 gruba ayrılarak özel dersliklerde gerçekleştirilmiştir. TİD temel programı dersleri için Malatya Battalgazi Halk Eğitim Merkezi tarafından iki öğretici görevlendirilmiştir. Bu öğretmenlerden birisi aynı zamanda işitme engelliler Kur'an kursunda öğreticilik görevini ifa ederken dini kavramlar eğitimi öğreticiliği görevini de gerçekleştirmiştir.

²⁸ MEB, *Din Eğitimi Alanı Türk İşaret Dili İle Dini Kavramlar Öğreticiliği Kurs Programı* (Ankara: Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü, 2017).

Verilerin Analizi

Katılımcıların engelli bireylere karşı tutumlarını ölçmek amacıyla “Özürlülere Yönelik Tutum Ölçeği (ÖYTÖ)” kullanılmış, Skewness =,366 P>,05 ve Kurtosis=,952 P>,05 değerleri literatürde yer alan kesme değerlerinin arasında (Mayers, 2013; Tabachnick - Fidell, 2019) olduğundan dolayı parametrik testlerin uygulanması uygun görülmüş, katılımcıların bu ölçekten aldıkları ortalamalar, cinsiyete göre anlamlı farklılık olup olmadığını görmek için T Testi, sınıf düzeyi için ise tek yönlü ANOVA testi kullanılmıştır. Tek grup öntest-sontest farkını görmek için ise, PairedSample T Test yapılmıştır.

Nitel veriler, kodlara ve temalara ayrılarak yorumlanmıştır.

Bulgular

Özürlülere Yönelik Tutum Ölçeğinden (ÖYTÖ) Elde Edilen Puan Ortalamaları, alt faktörleri bağımsız T testi değerleri Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: Özürlülere Yönelik Tutum Ölçeğinden (ÖYTÖ) Elde Edilen Puan Ortalamaları bağımsız T testi sonuçları

		Mean	N	S	Sd	t	p
Genel ortalamalar	Öntest	3,1404	103	,27556	,02715	-13,209	,000
	Sontest	3,3652	103	,14699	,01448		
Eğitim Ortamları	Öntest	3,8835	103	,60806	,05991	-13,384	,000
	Sontest	4,7249	103	,36284	,03575		
Kişilerarası İlişkiler	Öntest	2,5814	103	,46029	,04535	-14,380	,000
	Sontest	3,0097	103	,32640	,03216		
Çalışma Yaşamı	Öntest	2,9320	103	,36263	,03573	-11,697	,000
	Sontest	3,3603	103	,29416	,02898		
Aile Yaşamı	Öntest	4,3948	103	,53167	,05239	-9,494	,000
	Sontest	4,7864	103	,32625	,03215		
Kişisel Özellikler	Öntest	2,5603	103	,58311	,05746	,306	,760
	Sontest	2,5451	103	,24642	,02428		
Yetkinlik Bağımsız Yaşam	Öntest	3,5534	103	,30066	,02962	17,482	,000
	Sontest	3,1408	103	,24754	,02439		

Tablo 1’de eğitim programının katılımcıların engelli bireylere karşı tutumlarına olan etkisinin belirlenebilmesi için katılımcıların uygulama öncesi

ve uygulama sonrası puanları, ölçek toplamı ve alt boyutlar kapsamında ayrı ayrı analiz edilmiştir. Uygulanan eğitim programının ölçeğin genelinde engelli bireylere karşı öğrencilerin tutumlarının olumlu yönde değişmesinde etkili olduğu görülmüştür. Kişisel özellikler alt boyutu dışında [$t_{102}=306, p>.05$] diğer alt boyutlarda da olumlu yönde anlamlı bir değişim sağlandığı görülmüştür [$t_{102}=-13,209, p<.05$]. Araştırmadan elde edilen bu bulgu genel olarak engellilere yönelik tutumların olumlu olduğunu göstermektedir ($\bar{x}=3,14$).

Cinsiyet ve Engellilere Yönelik Tutumlar

Katılımcıların cinsiyetlerine göre ÖYTÖ'nden aldıkları puanlar arasında farklılık olup olmadığı t-testi ile test edilmiş ve bulgular Tablo 2'te verilmiştir.

Tablo: 2 Cinsiyete Göre T -Testi Sonuçları

Cinsiyet	n	\bar{x}	ss	sh	t	p	
Tüm Test	Kadın	81	3,1451	,28766	,03196	,328	,03196
	Erkek	22	3,1233	,23067	,04918	,372	,04918
1.Eğitim Ortamı	Kadın	81	3,9053	,58508	,06501	,698	,06501
	Erkek	22	3,8030	,69510	,14820	,632	,14820
2.Kişiler Arası İlişkiler	Kadın	81	2,5789	,47685	,05298	-,108	,05298
	Erkek	22	2,5909	,40338	,08600	-,119	,08600
3.Çalışma Yaşamı	Kadın	81	2,9520	,36807	,04090	1,072	,04090
	Erkek	22	2,8586	,33976	,07244	1,123	,07244
4.Aile Yaşamı	Kadın	81	4,3992	,53857	,05984	,159	,05984
	Erkek	22	4,3788	,51737	,11030	,162	,1103
5.Kişisel Özellikler	Kadın	81	2,5467	,59923	,06658	-,452	,06658
	Erkek	22	2,6104	,52937	,11286	-,486	,11286
6.Yetkinlik-Bağımsız Yaşamak	Kadın	81	3,5638	,30965	,03441	,671	,03441
	Erkek	22	3,5152	,26805	,05715	,729	,05715

Tablo 2'de görüldüğü gibi hiçbir alt ölçekte ve ölçeğin tümünde tutumlar cinsiyet açısından farklılık göstermemiştir. Bir diğer deyişle, kadınların ve erkeklerin engellilere yönelik tutumları arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir.

Sınıf düzeyi ve Engellilere Yönelik Tutumlar

Katılımcıların eğitim durumlarına göre ÖYTÖ'nden aldıkları puanlar arasında farklılık olup olmadığı tek yönlü ANOVA ile test edilmiş ve bulgular aşağıda sunulmuştur.

Tablo 3: Sınıf Düzeyine Göre ANOVA Sonuçları

	Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
Between Groups	0,619	2	0,31	4,346	0,15
Within Groups	7,126	100	0,071		
Total	7,745	102			

Yapılan ANOVA testi sonucunda, sınıf düzeyinin ölçüğe verilen cevaplar da anlamlı bir farklılık ortaya koyulmamış olduğu görülmüştür. Tablo-3'te görüldüğü üzere, ölçek aritmetik ortalamalarının sınıf düzeyi değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda sınıf düzeyi gruplarının aritmetik ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($F=4,346$; $0,15$). Bu sonuç diğer çalışmalarla da uyumlu görünmektedir.²⁹

Nitel Araştırma Bulguları

Bu çalışmada, nicel araştırma ile yüzeysel tarama yapılmasının yanı sıra engelli bireylere karşı tutumların ve tutum değişimlerinin nasıl gerçekleştiğinin anlaşılması amacıyla 15 katılımcı ile derinlemesine mülakatlar yapılmıştır. Mülakatlarda, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, engellilik ve ilişkili konulardaki görüşlerine açıklık kazandırılması; nicel çalışmada yoklanan alanlara ve ölçülen tutumların nedenlerine inilmesi; sonuçta, davranışların nasıl açıklandığına ve değişimlerin nasıl gerçekleştiğine ilişkin ipuçlarının sağlanmasına yönelik sorulardan oluşan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme aşağıda verilen sorular çerçevesinde gerçekleştirilmiştir:

1. İşaret dili kurslarına katılma amacınız nedir?
2. İşaret dili eğitiminin size katkıları neler oldu?
3. İşaret dili eğitimi ile engelli bireyler hakkındaki düşünce ve algılarınızda olumlu/olumsuz bir etkilenme oldu mu?

²⁹ Acak - Nariç, "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Engellilere Yönelik Tutumlarının İncelenmesi (Malatya İl Örneği)", 25.; Şahin - Bekir, "Üniversite Öğrencilerinin Engellilere Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi", 775.; Akyıldız, "Öğretmen Adaylarının Engelli Bireylere Yönelik Tutumlarının İncelenmesi", 153.; Karataş, "Sosyal Hizmet ve İlahiyat Lisans Programı Öğrencilerinin Engelli Bireylere İlişkin Tutumları", 72.

Düzenlenen Etkinliğin Engellilere Karşı Tutumlarına Olan Etkisi Hakkındaki Görüşleri

Katılımcıların bir kısmı, düzenlenen işaret dili kurslarına gönüllü olarak katıldıklarını, bu tür etkinliklere katılmayı düşündükleri, ancak fırsat bulamadıklarını ifade ederek aslında, engelli bireylere karşı tutumlarının olumlu olduğu, engelliliğe karşı duyuşsal olarak farkındalık sahibi olduklarını belirtmişlerdir.

K1.3.K: İşaret dili kursu ilanını gördüm, önceden de bu dilin eğitimini almayı istiyordum. Halk Eğitim Müdürlüğü'nün kurslarına katılmayı istiyordum ama fırsatım olmamıştı. Şimdi okulumuzda bu kursun açılması derslerimin yanında böyle bir eğitimi almak çok iyi bir fırsat oldu benim için. Çocukluğumdan beri işaret dilini öğrenmek istiyordum.

Öğrenciler arasında din görevlisi olanlardan mesleki olarak da cemaatinde bulunan işitme engelli bireylerle iletişim kurma niyeti ve gayretinde olan katılımcılar olduğu ve bu etkinliği fırsat olarak gördüklerini belirttikleri görülmüştür:

K2.3.E: Ben imam olarak da görev yapmaktayım. Cemaatimin arasında mutlaka işitme engelli kardeşimiz olmuştur. Sürekli onlarla muhatap oluyorum. Ancak iletişim kuramıyorum. Bu kurs mesleğimi daha iyi yapmamı, bu tür engeli olan insanlarla daha iyi iletişim kurmamı sağlayacaktır. Okulda bu kursun açılması önemli bir fırsat.

K3.4.K: Okul yanında, Kur'an kursunda fahri öğretici olarak çalışıyorum. Arkadaşlarım açılan bu kursa katılacaklardı. Bana da tavsiye ettiler. Deneme amaçlı katılmışım, iyi ki de katılmışım çok şey öğrendim yeri geldi duygulandım yeri geldi yeni şeyler öğrendiğim için çok mutlu oldum.

Katılımcı öğrenciler arasında kursta edinecekleri becerileri mesleğe başlamada ve devamında bir avantaj olarak kendilerine yarar sağlayacağı düşüncesinde olanlar da bulunmaktadır:

K4.3.K: Kursa katılmanın nedeni mezun olduktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde bir kadro ve iş olmadan kolaylık ve referans olabileceği düşüncesidir. İşaret dilini öğrenirsem Kur'an kursu hocası olduğumda işitme engellilere Kur'an öğretebileceğimi düşünüyorum.

Katılımcı öğrencilerden engelli bireylerin durumları hakkında edindikleri bilgilere dayanarak işaret dili öğrenerek engelli bireylerle ilgilenmeyi dini-sosyal bir vazife olarak görenler bulunmaktadır.

K5.2.E: İşitme engelli kardeşlerimizin çeşitli şekillerde istismara uğradıklarına dair olaylar duyuyordum. Farklı inanç gruplarının propagandalarına maruz kaldıkları, istismara uğradıkları veya kandırıldıkları şeklinde. Onlara karşı sorumluluklarımızı farz-ı kifaye olarak düşündüm. Onlarla sağlıklı bir

iletişim kurmak ve din hizmetini onlara ulaştırabilmek için işaret dili öğrenmek istiyordum. Fakültede böyle bir kursun açılması isabet oldu. Bu faaliyetlerin daha da çeşitlenerek devam etmesi ilahiyat öğrencilerinin bilinçlenmesi, engelli kardeşlerimize karşı farkındalıklarının oluşması için önemli fırsatlar olarak görmek gerekmektedir.

Katılımcılar, engelli bireylere karşı olumsuz olan bakış açılarının farkına vardıklarını, onlara karşı olan önyargılarının katıldıkları etkinlikler sayesinde değiştiğini belirten öğrenciler, eğitim süreci sonunda engelli bireylere karşı empati ile yaklaşmayı öğrendiklerini vurgulamışlardır.

K6.2.K: Çevremde engelliler olduğumu biliyordum ama görmek istemiyordum. Kaçındığım bir şeydi psikolojik olarak. Bana kötü duygular yaşıttıyordu. Bir gün benim de böyle olabileceğim ya da sevdiğim insanların da başına gelebileceği fikrini zihnimden silmek istiyordum. Çünkü çok kötü bir şeydi, yaşamının anlamını yitirmek gibi bir şeydi. Okulda açılan bu kursa katılmamı hocalarım teşvik etti. Onların-engellilerin dünyasına girdikçe bende ki tüm bu asılsız önyargılar ve düşünceler bir anda eriyip gitti. Onların ne kadar saf ve masum oldukları, yaşamdan zevk aldıkları, benim yapamadığım birçok işi başardıklarını ve çok mutlu olabildiklerini gördüm. Zihnimde oluşan engellilik düşüncesi tamamen değişti. Asıl engelliliğin önyargılardan ve kendimizi yanlış yönlendirmelerden kaynaklı olduğunu anladım. Ayrıca onlarla empati kurma fırsatım oldu. Onların yaşadıkları zorlukları, diğer insanların onlara olumsuz yaklaşımlarını iliklerime kadar hissettim.

K7.4.E: Genellikle onlara acıyarak bakardım, onlara yardımcı olmak isterdim. Ama empati kurdukça anladım ki, onlar kendilerine acınmasını istemiyor. Bir birey olarak kabul edilmek istiyorlar.

K8.2.K: engelli kardeşlerimizi yok sayarak dışlıyor olduğumuzu fark ettiğimde iliklerime kadar kendimden utandım.

K9.3.K: çeşitli tür ve derecelerde engellilik durumunun ne anlama geldiğini daha iyi anladım. Kaldı ki, bu kurslarda bizim muhatap olduğumuz kitle, sadece işitme engellilerden oluşuyordu ve onlar kendi kendilerine yetme açısından durumları en iyi olanlardan sayılabilir.

K10.3.E: Bu kursa başladıktan sonra çevremizdeki binaların toplu taşıma araçlarının onlar açısından ne kadar yetersiz ve hayatı zorlaştıran bir yapısı olduğunu fark ettim. Bazı toplu taşıma araçları onlara uygun değil, işaret ve levhalar yok, kaldırımlar ve rampalar uygun değil, hatta onlar için ayrılmış yollara park eden arabalar var.

Görüşme metinleri analiz edildiğinde, düzenlenen kursların katılımcılara katkılarını gösteren ifadeler aşağıda toplu olarak verilmiştir.

Empati kurmamı sağladı (11 kişi), farkındalık oluşturdu (9), engellilere

karşı tutumlarım değişti (7), duygu ve düşüncelerim değişti (13), din hizmetleri daha anlamlı bir hale geldi benim için(6), bana bir amaç kazandırdı(4), kendime olan saygı ve güvenimi artırdı (7), bir iş başarmanın hazzını verdi (3), işitme engelli kardeşlerimizle bir iletişim kanalı oluştu ve bu anlamda bir sosyal çevrem oluştu (8), engellilik kavramı üzerine düşüncelerim değişti (11), hayatın anlamını yeniden sorgulamama neden oldu (3), mesleki becerilerimi geliştirdim (9), memurluğa atamada bir avantaj elde ettim (5), işaret dili alanında kendimi daha da geliştirip tercümanlık ve eğitimlik yapma fikri oluştu (2), dini kavramları işaret dili yoluyla daha da geliştirme fikri oluştu (2), şu an mesleki olarak tek hedefim, işaret dili ile din eğitimi faaliyeti yapmak; ancak bu şekilde yaptığım işten doyum sağlayacağımı düşünüyorum(1).

Nitel verileri toplu olarak değerlendirdiğimizde, uygulanan eğitim programının öğrencilerin engelli bireylere karşı tutumlarını olumlu yönde etkilediğini; onların engelli bireylere karşı empati kurmalarını sağladığını, mesleki anlamda yeni ufuklar açtığını, konuya karşı duyarlılıklarını artırdığını, hatta kendi benlik alguları üzerinde önemli etkileri olduğunu söyleyebiliriz.

Engelli bireylere karşı tutumları olumluya dönüştürmeye yönelik olarak tasarlanmış program ve uygulamaların olumlu sonuçlar verdiği literatürde çokça yer almaktadır. Eğitim fakültelerinde farklı branşlara okutulan 2 kredilik özel eğitim lisans dersinin öğretmen adaylarının engellilere yönelik tutumlarına etkisinin olumlu yönde olduğu; konuya ilişkin bilginin artışı, farkındalık ve duyarlılık kazanma, bakış açısının değişmesi, engellilere eğitim verme konusunda cesaretlenme gibi kazanımların elde edildiği görülmüştür.³⁰ İnsanların engelli kişiler hakkında bilgi sahibi olması ve engelli bireylerin dünyası ile etkileşimde bulunması tutumları olumlu şekilde etkilemektedir.³¹

SONUÇ ve ÖNERİLER

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin mesleki yeterliklerine katkı sağlamak, aynı zamanda engellilik konusuna karşı tutumlarını tespit etmek ve geliştirmek amacıyla planlanan eğitim programının uygulanması sonucunda, 103 öğrenciye 'Özürlülere Yönelik Tutum Ölçeği' uygulanarak öntest-sontest

³⁰ Çitil vd., "Özel Eğitim Lisans Dersinin Öğretmen Adaylarının Bilgi Düzeylerine ve Engellilere Yönelik Tutumlarına Etkisi", 825.

³¹ Bilsen Akbuğa - Ferda Gürsel, "Bilgilendirme Yoluyla Beden Eğitimi Spor Yüksekokulu Öğrencilerinin Engelli Bireye Yönelik Değişen Tutumları", *SPORMETRE Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 5/1 (2007), 8.; Hasan Bozgeyikli - Hasan Sarı, "Öğretmen Adaylarının Özel Eğitime Yönelik Tutumlarının İncelenmesi: Karşılaştırmalı Bir Araştırma", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2003), 203.; Yusuf Tavail - Mehmet Özyürek, "Gerçekçi Bilgilendirme ve Etkileşimde Bulunmanın Özel Eğitim Öğretmen Adaylarının Engelli Kişilere Yönelik Tutumlarının Değişmesine Etkisi", *EKEV Akademi Dergisi* (2009), 38.

sonuçları elde edilmiştir. Öğrencilerin engelli bireylere karşı tutumlarını ve tutumlarında değişimin nasıl gerçekleştiğini anlayabilmek amacıyla 15 öğrenciyle yarı yapılandırılmış görüşme yapılmıştır. Nicel uygulama sonucunda uygulanan programın öğrencilerin engellilik konusunda tutumlarının, programın uygulanmasından önce de yüksek olduğu, programın uygulanmasından sonra tutum düzeylerinde daha da anlamlı bir şekilde artma kaydedildiği izlenmiştir. Nitel veriler ise, tutumların gelişme boyutlarının neler olduğu ve nasıl gerçekleştiği konusunda daha derinlikli sonuçlara ulaştırmış olup, programın, öğrencilerin mesleki yeterliklerine bir katkı, hayata bakışlarında olumlu bir değişiklik, engelliliğe karşı duyarlılık ve empatik yaklaşım sağladığı görülmüştür.

Engelli bireylere karşı olumlu tutum geliştirmeye yönelik yapılan çalışmaların olumlu etkileri olduğu literatürde görülmüştür. Akgün'ün (2021) 'İşaret Dili Eğitimi Almış ve Almamış Üniversite Öğrencilerinin Engelli Bireylere Yönelik Tutumlarının ve Uyum Düzeylerinin Değerlendirilmesi' çalışmasında üniversite öğrencilerinin işaret dili eğitimi almalarının onların engelli bireyleri tanımalarını sağladığı, onlara karşı olumlu tutumlar geliştirdikleri ve eğitim almış öğrencilerin sosyal uyumlarının eğitim almamış öğrencilerden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.³² Benzer bir sonuç da Karataş'ın (2020) çalışması ortaya koymuştur, Sosyal Hizmet ve İlahiyat Lisans Programı öğrencilerinin engelli bireylere yönelik tutumları yüksek düzeyde olumlu olarak bulunmuştur.³³

Genel olarak engelli bireylere yönelik tutumların değiştirilmesini amaçlayan çalışmalarda da olumlu sonuçların elde edildiği görülmüştür. Sezer (2012) çalışmasında, üniversite öğrencilerinin engelli bireylere yönelik olumlu tutum geliştirmelerini sağlamak amacıyla deneysel bir uygulama tasarlanmıştır. Araştırmada önleyici rehberlik anlayışı kapsamında deney grubundaki öğrencilere engelli olma nedenleri, engellilerin tedavileri ve engel türlerine ilişkin bilgi verilmiş ve engelli bireylerle yaşantı geçirmeleri ve onları eğitim ortamlarında ziyaret etmeleri sağlanmıştır. Çalışmada deney-kontrol gruplu, öntest ve sontest uygulamalı deneysel bir yöntem kullanılmıştır. Araştırmadan elde edilen verilerin analizi sonucunda üniversite öğrencilerine önleyici rehberlik faaliyetleri kapsamında uygulanan deneysel çalışmanın engellilere yönelik olumlu tutumlar oluşturmada etkili olduğu saptanmıştır.³⁴ Üniversite

³² Bahanur Malak Akgün, "İşaret Dili Eğitimi Almış ve Almamış Üniversite Öğrencilerinin Engelli Bireylere Yönelik Tutumlarının ve Uyum Düzeylerinin Değerlendirilmesi", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/41 (31 Temmuz 2021), 1264.

³³ Karataş, "Sosyal Hizmet ve İlahiyat Lisans Programı Öğrencilerinin Engelli Bireylere İlişkin Tutumları", 75.

³⁴ Sezer, "Engelli Bireylere Karşı Olumlu Tutum Geliştirmeye Yönelik Önleyici Rehberlik Çalışması; Deneysel Bir Uygulama", 23.

öğrencileri üzerine yapılmış olan diğer bir çalışmada ise, özel eğitim ve kaynaştırma konularında verilen bir eğitim programının onların engelli bireylere yönelik tutumları üzerindeki etkililiğinin belirlenmesi konu edinilmiştir. Çalışmadan elde edilen sonuçlar incelendiğinde ise katılımcıların engelli bireylere ilişkin program öncesi ve sonrasındaki tutum puanları arasında program sonrası lehine anlamlı farklılıklar olduğu görülmüştür.³⁵ Kula, dini tutum düzeyi yüksek olan bireylerin bedensel engellilere karşı tutumlarının da olumlu düzeyde yüksek olduğunu tespit ederek, dini değerlerin eğitiminde engellilere yönelik tutumları olumlu yönde etkileyebileceği konusuna dikkat çekmiştir.³⁶

Üniversite öğrencilerinin engelli bireylere yönelik tutumlarında engelli bireylerin diğer bireylerle aynı okul/sınıfta eğitim görmesi gerektiğini düşünme durumuna göre “aile yaşamı” ve “kişisel özellikler” alt boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmazken, “eğitim ortamı”, “kişilerarası ilişkiler”, “çalışma yaşamı” ve “yetkinlik-bağımsız yaşam” alt boyutları ile “engelliye yönelik tutum” arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmuştur.³⁷

Konuya ilişkin literatür incelemesinde yükseköğretimin farklı bölümlerinde okuyan öğrenciler üzerinde yapılan benzer çalışmalarda öğrenciler arasında cinsiyet değişkeninin etkili olduğu çalışmalarla birlikte etkili olmadığı çalışmalara da rastlanmıştır. Bu çalışmada ulaşılan sonuç, cinsiyetin engellilere karşı tutumlarda etkili olmadığını belirten çalışmalarla uyumludur. Dış hekimliği öğrencileri üzerinde yapılan çalışmada cinsiyetin engellilere yönelik tutumu etkilemediği belirlenmiştir.³⁸ Eğitim kurumlarında görev yapmakta olan öğretmenlerde de cinsiyete göre engellilere yönelik tutum değişmemektedir.³⁹ Diğer bir öğretmen kitlesinde de durum aynıdır.⁴⁰

Akyıldız'ın yaptığı başka bir çalışmada ise engellilere yönelik tutumlarda cinsiyete göre eğitim ortamı ve çalışma yaşamı alt boyutlarında anlamlı farklılık bulunurken, kişilerarası ilişkiler, aile yaşamı, kişisel özellikler, yetkinlik ve bağımsız yaşam alt boyutlarında anlamlı fark bulunmamıştır.⁴¹ Üniver-

³⁵ Feyzullah Şahin - Birkan Güldenoğlu, “Engelliler Konusunda Verilen Eğitim Programının Engellilere Yönelik Tutumlar Üzerindeki Etkisi”, *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/1 (25 Şubat 2013), 231.

³⁶ Kula, “Bedensel Engellilere Yönelik Tutumlar İle Dini Tutumlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, 520.

³⁷ Salih Altıparmak - Hatice Yıldırım Sarı, “Manisa İlinde Engelli Bireylere Karşı Toplumsal Tutum”, *Public attitudes toward people with disability in Manisa*. 13/2 (Haziran 2012), 110-116.

³⁸ Işın Kürkçüoğlu vd., “Dış Hekimliği Öğrencilerinin Engellilere Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi”, *SDÜ Tıp Fakültesi Dergisi* 28/3 (2021), 437.

³⁹ Nur Kesen Vd., “Engelli, Engellilere Yönelik Tutumlar, Eğitim Kurumları”, *Sağlık ve Toplum* 23/1 (2013), 42.

⁴⁰ Çolak - Çetin, “Öğretmenlerin Engelliliğe Yönelik Tutumları Üzerine Bir Araştırma”, 202.

⁴¹ Akyıldız, “Öğretmen Adaylarının Engelli Bireylere Yönelik Tutumlarının İncelenmesi”, 152.

site öğrencilerinin engelliye yönelik tutumlarında cinsiyete göre ölçeğin “eğitim ortamı”, “çalışma yaşamı”, “aile yaşamı”, “yetkinlik-bağımsız yaşam” alt boyutları ile “engelliye yönelik tutumları”nda istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmaktadır. Ölçeğin “kişilerarası ilişkiler” ve “kişisel özellikler” alt boyutlarında ise anlamlı farklılık bulunmamıştır.⁴² Üniversite öğrencilerinin katılımcı olduğu diğer bir çalışmada ise erkeklerin puan ortalamaları daha yüksek olduğu görülmüştür.⁴³

Bu araştırmadan elde edilen bulgulara dayanarak İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin engelli bireylere karşı tutumlarının değişimine ve farkındalıklarının artırılmasına yönelik olarak bazı önerilerde bulunabilir.

1. Engelli bireylerin eğitimine yönelik beceri kazandırma içerikli çeşitli derslerin seçmeli ders havuzunda açılması sağlanabilir. İlahiyat fakültelerinde zorunlu dersler yanında, öğretim üyelerinin yeterlikleri doğrultusunda seçmeli dersler havuzuna ders eklenebilmektedir. Bu derslerin verilmesi için özel eğitim bölümlerinden bilgi, tecrübe ve uzman eleman desteği alınabilir.

2. Türk İşaret Dili eğitimi gibi kursların fakülte hatta üniversite bünyesinde, Halk Eğitim Merkezi Müdürlüğü ya da üniversitelerin sürekli eğitim birimleri ile iş birliği yapılarak İlahiyat Fakültesi öğrencilerine yönelik ders dışı faaliyet şeklinde kurslar açılabilir. Sadece temel bilgiler değil, bu kursların üzerine dini kavramlar modülleri de açılarak mesleki alana katkıda bulunulabilir.

3. Engelli bireylerin dünyasına dokunacak olan özellikle din eğitimcisi yetiştirme bağlamında, akademik bilginin üretilmesi desteklenmeli, konuya ilişkin lisans üstü çalışmaların sayısı artırılmalı, bu konuda ilgisi bulunan tez aşamasına geçmek üzere olan öğrencilere engellilik konusuyla ilgili yönlendirmeler yapılmalıdır.

4. İşitme engelli bireylerin din eğitimi ihtiyaçlarının tespitine yönelik araştırma projeleri tasarlanmalıdır.

5. Engelli bireylere karşı tutumların geliştirilmesi özelinde, engelli bireylerin kendilerine ilişkin algılarını, kendilerini değerlendirmelerini, engelli olmayanların da engelli bireylere bakış açılarını olumlu etkileyecek bilgi ve beceri kazandıran programlar düzenlenebilir.

6. İlahiyat fakültesi bünyesinde, öğrencileri ve işitme engelli bireylerle ortak dini, kültürel-sosyal programlar düzenlenebilir.

⁴² Vehbi Ünal - Ünal Yıldız, “Üniversite Gençliğinin Engellilere Yönelik Tutumlarının İncelenmesi: Sivas Örneği”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 57 (2017), 350.

⁴³ Şahin - Bekir, “Üniversite Öğrencilerinin Engellilere Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi”, 773.

KAYNAKÇA

- Acak, Mahmut - Narinç, Çilem. "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Engellilere Yönelik Tutumlarının İncelenmesi (Malatya İl Örneği)". *GERMENİCA Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 1/1 (15 Mart 2020), 18-27.
- Akbuğa, Bilsen - Gürsel, Ferda. "Bilgilendirme Yoluyla Beden Eğitimi Spor Yüksekokulu Öğrencilerinin Engelli Bireye Yönelik Değişen Tutumları". *SPOR-METRE Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 5/1 (2007), 5-8.
- Akgün, Bahanur Malak. "İşaret Dili Eğitimi Almış ve Almamış Üniversite Öğrencilerinin Engelli Bireylere Yönelik Tutumlarının ve Uyum Düzeylerinin Değerlendirilmesi". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/41 (31 Temmuz 2021), 1247-1272. <https://doi.org/10.21550/sosbilder.900971>
- Akman Dömbekci, Hilal - Erişen, Mehmet Akif. "Nitel Araştırmalarda Görüşme Tekniği". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/Özel Sayı 2 (31 Aralık 2022), 141-160.
- Akyıldız, Salih. "Öğretmen Adaylarının Engelli Bireylere Yönelik Tutumlarının İncelenmesi". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 17/39 (2017), 141-169.
- Altıparmak, Salih - Sarı, Hatice Yıldırım. "Manisa İlinde Engelli Bireylere Karşı Toplumsal Tutum". *Public attitudes toward people with disability in Manisa*. 13/2 (Haziran 2012), 110-116.
- Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı. Özürlüler ve Bazı Kanun ıe Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun, Özürlüler ve Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun (Kanun No. 5378). (2005).
- Başkonak, Mustafa. *Türkiye'de İşitme Engellilerin Din Eğitimi*. Konya: Eğitim Yayınevi, 1. Basım, 2019.
- Başkonak, Mustafa. *Türkiye'deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora, 2016.
- Bozgeyikli, Hasan - Sarı, Hasan. "Öğretmen Adaylarının Özel Eğitime Yönelik Tutumlarının İncelenmesi: Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2003), 183-203.
- Cohen, Louis vd. *Research Methods in Education*. London and New York: Routledge, 8. Basım, 2017.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni*. Ankara: Eğiten Kitap, 3. Basım, 2017.
- Çitil, Mahmut vd. "Özel Eğitim Lisans Dersinin Öğretmen Adaylarının Bilgi Dü-

- zeylerine ve Engellilere Yönelik Tutumlarına Etkisi”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018), 815-833.
- Çolak, Murat - Çetin, Cemile. “Öğretmenlerin Engelliliğe Yönelik Tutumları Üzerine Bir Araştırma”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 29/1 (2014), 191-2011.
- Demir, Aysegül. “Türkiye’nin AB’ye Uyum Sürecinde Engellilerin Değişen Konumu”. *Sosyoloji Dergisi* 31-32 (2015 2014), 59-83.
- Gürler, Seda. *Engelli Kadınların İnsan Hakları*. Ankara: Astana Yayınları, 2016.
- Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü, MEB. *Kişisel Gelişim ve Eğitim Alanı Türk İşaret Dili (TİD) Kurs Programı*. Ankara: Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü, 2021.
- Karasu, Teceli - Şimşek, Eyüp. “Zihinsel Engelli Kaynaştırma Öğrencilerine Yönelik Din Eğitimi: Yarı Deneysel Bir Çalışma-Destek Eğitim Odası”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (15 Aralık 2018), 1579-1606.
- Karataş, Zeki. “Sosyal Hizmet ve İlahiyat Lisans Programı Öğrencilerinin Engelli Bireylere İlişkin Tutumları”. *Tıbbi Sosyal Hizmet Dergisi* 15 (30 Haziran 2020), 65-79. <https://doi.org/10.46218/tshd.710073>
- Kesen, Nur vd. “Engelli, Engellilere Yönelik Tutumlar, Eğitim Kurumları.” *Sağlık ve Toplum* 23/1 (2013), 39-46.
- Kula, M. Naci. “Bedensel Engellilere Yönelik Tutumlar İle Dini Tutumlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 511-524.
- Kürkçüoğlu, Işın vd. “Diş Hekimliği Öğrencilerinin Engellilere Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi”. *SDÜ Tıp Fakültesi Dergisi* 28/3 (13 Eylül 2021), 433-440. <https://doi.org/10.17343/sdutfd.903561>
- Mayers, Andrew. *Introduction to Statistics and SPSS in Psychology*. Harlow: Pearson Education, 2013.
- MEB. *Din Eğitimi Alanı Türk İşaret Dili İle Dini Kavramlar Öğreticiliği Kurs Programı*. Ankara: Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü, 2017.
- Öz, Şaban. “Engelli’ Din Eğitiminden ‘Özürsüz’ Din Eğitimi Modeline: ‘Ötekileştirilen’ Özürlülerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *Hikmet Yurdu* 6/11 (2013), 75-89.
- ÖZİDA. *Toplum Özürlülüğü Nasıl Anlıyor Temel Araştırması*. Araştırma. Ankara: Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı, 2009. Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı.
- Özyürek, Mehmet. *Engellilere Yönelik Tutumların Değiştirilmesi*. Ankara: Kök Yayıncılık, 2010.

- Rowe, Joanne - Stutts, Rose Marie. "Effects of Practica Type, Experience, and Gender on Attitudes of Undergraduate Physical Education Majors Toward Disabled Persons". *Adapted Physical Activity Quarterly* 4/4 (Ekim 1987), 268-277.
- Sezer, Fahri. "Engelli Bireylere Karşı Olumlu Tutum Geliştirmeye Yönelik Önleyici Rehberlik Çalışması; Deneysel Bir Uygulama". *Education Sciences* 7/1 (01 Şubat 2012), 16-26.
- Stewart, Craig. "Labels And The Attitudes of Undergraduate Physical Education Students Toward Disabled Individuals". *The Physical Educator* 48 (1991), 142-145.
- Şahin, Feyzullah - Güldenoğlu, Birkan. "Engelliler Konusunda Verilen Eğitim Programının Engellilere Yönelik Tutumlar Üzerindeki Etkisi". *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/1 (25 Şubat 2013), 214-239. <https://dergi-park.org.tr/tr/pub/amauefd/issue/1728/21182>
- Şahin, Hande - Bekir, Hatice. "Üniversite Öğrencilerinin Engellilere Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 20/3 (2016), 767-779.
- Şişman, Yener. "Özürlülük Alanında Kullanılan Kavramlar Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Sosyal Politika Çalışmaları* 7/12 (2012).
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using multivariate statistics*. Boston: Pearson Education, 7. Basım, 2019.
- Tait, Kathleen - Purdie, Nola. "Attitudes Toward Disability: Teacher education for inclusive environments in an Australian university". *International Journal of Disability, Development and Education* 47/1 (01 Mart 2000), 25-38.
- Tavil, Yusuf - Özyürek, Mehmet. "Gerçekçi Bilgilendirme ve Etkileşimde Bulunmanın Özel Eğitim Öğretmen Adaylarının Engelli Kişilere Yönelik Tutumlarının Değişmesine Etkisi". *EKEV Akademi Dergisi* 13/39 (2009).
- Ünal, Vehbi - Yıldız, Ünal. "Üniversite Gençliğinin Engellilere Yönelik Tutumlarının İncelenmesi: Sivas Örneği". *The Journal of Academic Social Science Studies* 57 (2017), 341-358.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 8. Basım, 2011.
- Engelli ve Yaşlı İstatistik Bülteni*. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.

GENÇLİK ÇALIŞMALARINDA LİDERLİK MODELLERİ

LEADERSHIP MODELS IN YOUTH WORK

MEHMET SU

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ASST. PROF. DR., KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES
KİLİS, TÜRKİYE

mhmtsu@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-9037-8901>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1536280>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
20 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Accepted
23 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Su, Mehmet, "Gençlik Çalışmalarında Liderlik Modelleri [Leadership Models in Youth Work]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 737-761.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



GENÇLİK ÇALIŞMALARINDA LİDERLİK MODELLERİ

Öz

Liderlik modelleri, bir liderin belirli bir hedef doğrultusunda başkalarına ilham vermek ve onları etkilemek için benimsediği yaklaşımlar ya da kullandığı yöntemlerdendir. Her bir model insanlara liderlik ederken nelerin önemsendiği konusunda farklı fikirler verir. Bu modeller, bir liderin insanlarla ve elindeki işle ilgilenme biçiminde kendini gösterir ve içinde bulunulan duruma göre farklılık gösterir. Liderlerin genellikle bir hayali, bir vizyonu ve başkalarını uğrunda çalışmaya yönelttikleri kapsayıcı bir amacı vardır. Günümüzde liderlik sadece devleti idare edenleri ifade eden bir kavram olmaktan çıkarak birçok bağlamda ele alınan bir konu haline gelmiştir. Bu çerçevede liderlik temalı çalışmalar siyasetten sağlığa, kamu yönetiminin sivil toplum kuruluşlarına, iş hayatından eğitim yönetimine kadar geniş bir yelpazede karşımıza çıkmaktadır. Eğitim alanında daha çok eğitim yöneticilerinin liderlik becerileri bağlamında ele alınsa da özellikle gençlerin bu liderlik modelleri ile güçlendirilmesi gerektiğini ileri süren araştırmalar da vardır. Günümüzde özellikle gençlerle ilgilenen din eğitimcilerinin literatürdeki çeşitli liderlik modellerinden yararlanmasının, onların mesleki formasyonuna katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca bu modeller aracılığıyla gençlerin de bazı liderlik becerilerini geliştirmeleri mümkündür. Bu çalışmada gençlerin din eğitimi çalışmalarında kullanılması önerilen dört liderlik modeli ele alınmaktadır. Bu modeller hizmetkâr, etik, ruhsal ve dönüşümsel liderliktir. Alan yazında birçok liderlik modeli vardır. Ancak bu çalışmada din alanının kendine özgü karakteri göz önünde bulundurularak buna uygun modeller seçilmiştir. Ayrıca gençlik döneminin gelişimsel özellikleri de bu modellerin seçiminde belirleyici olmuştur. Örneğin hizmetkâr liderlik ergenlik dönemiyle belirginleşen benmerkezci, bireyselci yönelimleri, başkaları için bir şeyler yapmaya teşvik eden yönüyle gençlerin yaşamında önemli bir işlev görebilir. Hizmetkâr liderlik, başkalarına yardım etmeyi ve toplum için çalışmayı vurgular. Gençlere empati, merhamet ve yardımlaşma değerlerini öğretir. İnsanları daha iyi anlama ve yardıma ihtiyaç duyanlara destek olma konusunda duyarlılık geliştirmelerine katkı sağlar. Etik liderlik, doğruluk, dürüstlük, adalet ve sorumluluk gibi temel etik değerleri önceler. Gençlere etik değerlerin önemini öğretir ve bu değerleri hayata geçirmelerine yardımcı olur. Dinî değerlerle uyumlu etik davranışları teşvik eder. Ruhsal liderlik, bireyin manevi gücünü ve anlam arayışını vurgu yapar. Gençlere maneviyatın ve ruhsal gelişimin önemini öğretir. Dinî deneyimlere açıklık kazandırarak, gençlerin ruhsal bir derinlik hissetmelerine yardımcı olur. Dönüşümsel liderlik, bireylerin kendi potansiyellerini keşfetmelerini ve dönüşmelerini teşvik eder. Gençlere kendi inanç sistemlerini sorgulama ve geliştirme fırsatı sunar. Dönüşümsel liderlik, gençlerin dinî inançlarına derinlik kazandırmalarına ve kendi liderlik potansiyellerini keşfetmelerine yardımcı olabilir. Araştırma literatüründen elde edilen verilere göre söz konusu liderlik modellerinin felsefelerini anlamak ve gençlik çalışmalarına dâhil etmek bir yandan eğitimcilerin formasyonunu güçlendirip çeşitlendirirken diğer taraftan gençlerin çeşitli becerilerini bu vesileyle geliştirmektedir. Ayrıca dini gelenekte bu liderlik modellerini örnekleyen zengin bir literatür vardır. Gençlerin din eğitimi çalışmalarında bunlardan ilham alan bir yaklaşımla çalışmaları şekillendirmek yeni bir heyecan katabilir. Başta Hz. Peygamber olmak üzere, Kur'an'da adı geçen diğer peygamberlerin liderlik yaklaşımlarının yanı sıra, sahabe hayatından çeşitli örnekler bulabilmek mümkündür. Özellikle de Hz. peygamberin; “Her biriniz birer çobansınız ve tebaanızdan sorumlusunuz” hadisi İslam'ın liderlik kavramına yaklaşımının önemli bir referans kaynağıdır. Bu çerçevede alan yazında var olan liderlik modellerinden bazıları gençlik döneminin özellikleri göz önünde bulundurularak incelenmiş, din eğitiminin hedefleri doğrultusunda dinî literatürdeki bu örnekler üzerinden ele alınıp değerlendirilmiştir. Liderlik modellerinin seçiminde gençlik döneminin özellikleri göz önünde bulundurulmuştur.

Ayrıca David Canales'in çalışması bu çalışmanın ortaya çıkmasında ilham kaynağı olmuştur. Burada ele alınan modellerin örgün din eğitiminde çok yaygın din eğitiminde kullanılması uygun görülmektedir. Üniversite ve üniversite yurtlarında dini kurumlar tarafından yürütülen çalışmalarda kullanılması uygundur. Çalışma nitel desende doküman incelemesi olarak hazırlanmış, veri toplama aracı olarak doküman analizi tekniği kullanılmıştır.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Gençler, Hizmetkâr Liderlik, Etik Liderlik, Ruhsal L Dönüşümsel Liderlik.

LEADERSHIP MODELS IN YOUTH WORK

Abstract

Leadership models are the approaches or methods a leader adopts or uses to inspire and influence others toward a specific goal. Each model provides different perspectives on what is valued in the process of leading people. These models are reflected in how a leader interacts with others and manages tasks, varying according to the situation. Leaders typically have a vision, a dream, and an overarching purpose that motivates others to work toward it. Today, leadership has evolved from being a concept solely associated with governing the state to being addressed in many different contexts. In this framework, leadership-themed studies are found across a broad spectrum, from politics to health, public administration to non-governmental organisations, and from business to educational management. In the field of education, leadership is often discussed in the context of the leadership skills of educational administrators. However, some studies argue that young people should be empowered through these leadership models. Today, it is believed that religious educators, particularly those who work with young people, can benefit from various leadership models found in the literature, enhancing their professional formation. Moreover, these models may enable young people to develop certain leadership skills themselves. This study examines four leadership models recommended for use in religious education activities for young people: servant leadership, ethical leadership, spiritual leadership, and transformational leadership. While there are many leadership models in the literature, this study has selected models that are appropriate given the unique characteristics of the religious field. Additionally, the developmental features of adolescence were influential in the selection of these models. For example, servant leadership can play an important role in the lives of young people by encouraging them to do things for others, counteracting the egocentric and individualistic tendencies that become more pronounced during adolescence. Servant leadership emphasizes helping others and working for the community. It teaches young people values such as empathy, compassion, and cooperation. It also contributes to developing their sensitivity to understanding others and supporting those in need. Ethical leadership prioritizes fundamental ethical values such as truthfulness, honesty, justice, and responsibility. It teaches young people the importance of ethical values and helps them to apply these values in their lives, promoting ethical behaviors that align with religious values. Spiritual leadership emphasizes an individual's spiritual strength and search for meaning. It teaches young people the importance of spirituality and spiritual development. By providing clarity on religious experiences, it helps young people feel a sense of spiritual depth. Transformational leadership encourages individuals to discover and transform their potential. It offers young people the opportunity to question and develop their belief systems. Transformational leadership can help young people deepen their religious beliefs and discover their leadership potential. According to data from the research literature, understanding the philosophies of these leadership models and incorporating them into youth activities not only strengthens and diversifies educators'

professional formation but also facilitates the development of various skills in young people. Additionally, there is a rich tradition in religious literature that exemplifies these leadership models. Structuring activities inspired by this tradition can bring new enthusiasm to religious education programs. It is possible to find various examples from the lives of the prophets mentioned in the Quran, including the leadership approaches of Prophet Muhammad and his companions. Especially the hadith of Prophet Muhammad, "Each of you is a shepherd and is responsible for his flock," serves as an important reference for Islam's approach to the concept of leadership. In this context, some of the leadership models present in the literature have been examined, taking into account the characteristics of adolescence, and evaluated in light of the goals of religious education, using examples from religious literature. The selection of leadership models in this study was influenced by the characteristics of adolescence. Furthermore, the work of David Canales served as an inspiration for this study. The models discussed here are considered more suitable for use in informal religious education rather than formal religious education. They are recommended for use in programs conducted by religious institutions in universities and university dormitories. The study was prepared as a qualitative document review, with document analysis techniques used as the data collection method.

Keywords: Religious Education, Youth, Servant Leadership, Ethical Leadership, Spiritual Leadership, Transformational Leadership.

GİRİŞ

Liderlik, bir kişinin gruptaki diğer kişileri belirlenmiş ortak bir hedefi gerçekleştirmeye yönelik mücadele etmek için harekete geçirdiği bir eylem biçimi olarak tanımlanmaktadır.¹ Liderlerin genellikle bir hayali, bir vizyonu ve başkalarını uğrunda çalışmaya yönelttikleri kapsayıcı bir amacı vardır.² Liderlik genellikle siyasi bağlamda ele alınan bir kavram olsa da bugün iş hayatından, eğitime, sivil toplum kuruluşlarından aile içi ilişkilere kadar geniş bir yelpazede araştırma konusu edilmektedir. Eğitimde liderlik konusu, liderlik kalitesinin ve şeklinin, kurumların ve bireylerin yaşamını etkilemesi nedeniyle 21. yüzyılda gündeme gelmiştir. Liderliğin öğrencilerin yaşamındaki önemli etkileri nedeniyle bu kavram yaygınlaşmış ve eğitim uygulamaları arasında daha fazla kabul görmeye başlamıştır.³ Bu bağlamda yapılan çalışmalar daha çok eğitim kurumlarını yöneten bireylerin liderlik özelliklerini konu edinmesine rağmen liderliği öğrencilerin liderlik özelliklerini geliştirmek açısından ele alan bazı araştırmalar da vardır.⁴ Bu çalışmalarda öğrencilerin liderlik özellikleri-

¹ Brent Davies - Mark Brundrett (ed.), *Developing Successful Leadership* (Dordrecht: Springer Netherlands, 2010), 8.

² Robert K. Greenleaf, *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness 25th Anniversary Edition* (New York: Paulist Press, 2002), 12.

³ Ansar Abbas vd., "Servant Leadership and Religiosity: An Indicator of Employee Performance in The Education Sector", *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 13/4 (2020), 391.

⁴ Amanda Du Plessis-Carol Nkambule, "Servant Leadership as Part of Spiritual Formation of Theological Students in Contextualisation of 21st Century Theological Training", *HTS Teologiese Studies*

nin geliştirilebileceği vurgulanmaktadır. Bu çalışmaları yürüten araştırmacılara göre tüm öğrenciler doğal lider olmasalar da çeşitli liderlik modelleri ve ilkeleri hakkında temel bilgilere sahip olduklarında, yetkinliklerini ve becerilerini geliştirmek için bu ilkeleri uygulayabilmeleri mümkündür.⁵ Gençlere yönelik din eğitimi çalışmalarında hem eğitimcilerin hem gençlerin kendilerine göre bazı liderlik vasıflarını geliştirmeleri kişisel gelişim açısından faydalı bulunmaktadır.⁶

Liderlik, İslami yaşamda son derece vurgulanan bir kavramdır. Bugün kullanılan anlamları da aşan geniş çağrışımlara sahiptir. Nitekim Peygamberimiz bir hadiste şöyle buyurmaktadır: “Her biriniz birer çobansınız ve tebaanızdan sorumlusunuz.”⁷ Bu hadis kişisel düzeyde bile himayemiz altında olan her şeyden ve herkesten sorumlu olduğumuzu ve hesap vereceğimizi ima etmektedir. Bu çok boyutlu liderlik biçimi İslam’da her fırsatta dile getirilmektedir.⁸ Bununla birlikte hangi düzeyde olursa olsun bir Müslümanın kendisinden sorumlu olduğu bireylere bazı ilkeler çerçevesinde liderlik etmesi beklenmektedir. Müslümanlar tarafından uygulanması gereken temel liderlik ilkeleri arasında adaletin uygulanması, emanete riayet edilmesi, doğruluğun gözetilmesi, doğru olanı yapmakta sebat edilmesi ve verilen sözlerin yerine getirilmesi yer almaktadır. Başta toplumu yöneten siyasi liderler olmak üzere her düzeyde bireylerden birlikte yaşadıkları insanlara bu ilkelere bağlı olarak önderlik etmesi beklenmektedir. Din eğitimi uygulamalarında, özellikle de hedef kitlesi gençler olan çalışmalarda, ilhamını İslami referanslardan alan bir anlayışla çeşitli liderlik modellerini incelemek ve geliştirmek farklı çıktılar almak adına yararlı olabilir.

Örgün eğitim dışındaki din eğitimi çalışmaları çoğunlukla Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından organize edilmektedir. Başkanlığın eğitim faaliyetleri arasında gençlere yönelik olanlar önemli bir yere sahiptir. Bu eğitim faaliyetleri, bizzat başkanlığın organize ettiği çalışmalar ile başta Gençlik ve Spor Bakanlığı olmak üzere çeşitli bakanlıklar aracılığıyla yürüttüğü eğitim faaliyetlerini içermektedir.⁹ Başkanlığın organize ettiği çalışmalar başta cami

/ *Theological Studies* 76 (11 Ağustos 2020), 1-9.; Helmi Muhammad - Niki Sari, “Implementation of The Synergy of Transformational-servant leadership Character in Islamic Boarding School”, *Journal of Leadership in Organizations* 3 (28 Ağustos 2021), 78.

⁵ Du Plessis - Nkambule, “Servant Leadership as Part of Spiritual Formation of Theological Students in Contextualisation of 21st Century Theological Training”, 8.

⁶ Arthur David Canales, “Models of Christian Leadership in Youth Ministry”, *Religious Education* 109/1 (2014), 24-44.

⁷ İmam-ı Buhari, *Sahih-i Buhari Muhtasarı*, çev. Hanifi Akın, (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2017). “Cum’a”, 11.

⁸ Abdulkarim Abdallah vd., “A Review of Islamic Perspectives on Leadership”, *International Journal of Scientific Research and Management* 7 (18 Kasım 2019), 575.

⁹ Sevde Düzgüner, Soykök Mustafa, *Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*, 2020, 16.

merkezli çalışmalar olmak üzere, gençlik merkezleri, okuma salonları, genç ofisler, Diyanet Vakfı Öğrenci Yurtları gibi yerlerde yapılmaktadır. Bunun dışındaki çalışmalar genellikle Gençlik ve Spor Bakanlığı bünyesindeki KYK yurtlarındaki manevi danışmanlık çalışmaları ile yine bakanlığın gençlik merkezlerinde yürütülen çeşitli eğitsel faaliyetleri içermektedir. Ayrıca son yıllarda Gençlik ve Spor Bakanlığının gençlik kamplarına manevi danışmanlar görevlendirilmektedir. Lise ve ortaokullarda ise Gençlik Koordinatörleri aracılığıyla zaman zaman bazı etkinlikler düzenlenmektedir.¹⁰

Bu çalışma, gençlik çalışmalarında bazı liderlik modellerini inceleyerek, özellikle din eğitimi uygulamalarında gençlerin dini ve liderlik becerilerini geliştirmeye yönelik yenilikçi yaklaşımlar sunmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede ele alınan hizmetkâr, etik, ruhsal ve dönüşümsel liderlik modellerinin, gençlerin hem kişisel gelişimlerini hem de toplumsal katkılarını artırmada nasıl etkili olabileceği üzerinde durulmaktadır. Günümüzde gençlerin liderlik becerileri ve manevi gelişimi, toplumsal uyum ve bireysel sorumluluk bilinci açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu bağlamda çalışma, liderlik modellerinin din eğitimi programları ile ilişkilendirilmesini ele alarak, gençlerin toplumsal hayata daha aktif bir şekilde katılımını ve eğitimcilerin bu süreçteki rehberlik rollerini güçlendirmeyi hedeflemektedir. Çalışmanın önerdiği modeller, özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın gençlik merkezleri ve manevi danışmanlık hizmetleri gibi alanlarda uygulanabilir bir çerçeve sunmaktadır. Söz konusu modellerin gençlerin dini gelişimi ve eğitimi açısından önemli bazı katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

Literatürdeki birçok liderlik modeli içerisinde özellikle bunları seçmemizin temel bazı sebepleri vardır. Örneğin hizmetkâr liderlik ergenlik dönemiyle belirginleşen benmerkezci, bireyselci yönelimleri, başkaları için bir şeyler yapmaya teşvik eden yönüyle gençlerin yaşamında önemli bir işlev görebilir. Benzer şekilde etik liderlik, değerleri önceler ve gençlerin anlam dünyasını temellendirecek araçlar sağlayabilir. Ruhsal liderlik, manevi gelişime önem verir ve dini olgularla doğrudan ilgilidir. Dönüşümsel liderlik ise gençliğin idealizmine ve coşkusuna eşlik eder. Bu modellerin gençlere yönelik din eğitimi çalışmalarını çeşitlendirmesi ve geliştirmesi beklenmektedir. Bu araştırmada ele alınan modeller, özellikle hedef kitlesi gençler olan yaygın din eğitimi çalışmalarında yer alan din eğitimcileri için önerilmektedir. Her ne kadar bu liderlik vasıflarının geliştirilmesi din eğitimcileri için önerilse de temel hedef gençlere de bu özellikleri aşılacaktır. Dolayısıyla hedef kitle eğitimciler olduğu kadar gençlerdir. Bu bağlamda üniversite ve üniversite yurtlarındaki din eğitimi faaliyetlerinde yararlı olması beklenmektedir. Ça-

¹⁰ Düzgüner, Soykök, *Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*, 22-40.

alışma nitel desende literatür tarama olarak hazırlanmış, veri toplama aracı olarak doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır. Araştırmada ilk olarak gençlik çalışmalarında göz önünde bulundurulması gereken bazı ilkelere kısaca yer verildikten sonra söz konusu modeller ele alınacaktır.

1. GENÇLİK ÇALIŞMALARINDA BAZI TEMEL İLKELER

Gençlik kavramı genellikle ergenliği de kapsayan 11-25 yaşları arasındaki dönemi ifade eder.¹¹ Bu dönem sahip olduğu bazı karakteristik özellikleri ile gelişimin diğer dönemlerinden bazı açılardan farklılaşmaktadır. Örneğin Selçuk gençlerin, yaşam hakkında kuşatıcı, bütüncül bir kavrayışa yöneldikleri için dine ilgi duyduğunu, daha önce öğrendiklerini gelişen zihinsel kapasitesi ile sorguladığını ve inançlarına sağlam dayanaklar aradıklarını belirtmektedir.¹² Ayrıca gençlik dönemi kimlik gelişiminde temel bir aşamadır ve idrak arayışı,¹³ bireysel dini yönelim,¹⁴ benmerkezcilik,¹⁵ idealizm gibi kavramlar etrafında ele alınmaktadır. Bununla birlikte gençlik dönemi bağlanma, cinsellik, bağımlılık, dini istismar ve aşırılık gibi kavramların belirginleştiği bir dönemdir.¹⁶ Gençlik döneminde ortaya çıkan bu yeni durumlar bu dönemi kendi içerisinde değerlendirmeyi beraberinde getirmiştir. Bu nedenle gençlerin dini ve manevi gelişimini bütüncül bir yaklaşım etrafında ele almakta fayda vardır. Eğitim, psikoloji ve teolojinin sağlamış olduğu veriler bir bütün olarak ele alındığında gençlerin din eğitiminde bazı temel ilkeler ön plana çıkmaktadır. Gençlik çalışmalarında verimli bir din eğitim için bu ilkeleri göz önünde bulundurmakta yarar vardır. Smith ergen maneviyatını gençlik hizmetleri pratiği açısından ele aldığı çalışmasında gençlere yönelik çalışmalarda göz önünde bulundurulması gereken bazı temel ilkelere bahsetmiştir.¹⁷ Söz konusu ilkeler gençlik döneminin gelişimsel özellikleri ve modern pedagojinin gençlerin eğitimiyle ilgili yaklaşımlarına dayanmaktadır. Bu çalışmada ele alınan liderlik modellerinin gençlerin din eğitiminde etkili bir şekilde kullanılabilmesi için bu hususları göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bazı ilavelerle aşağıda bu ilkelere yer verilmiştir.

¹¹ Mustafa Köylü - Cemil Oruç, "Gençlik Dönemi Din Eğitimi", *Nobel Akademik Yayıncılık* (2023), 10.

¹² Mualla Selçuk, "Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi (Sempozyum)*, (2000), 337-338.

¹³ David Elkind, "The Origins of Religion in the Child", *Review of Religious Research* 12/1 (1970), 35-42.

¹⁴ James W. Fowler - Mary Lynn Dell, "Stages of Faith from Infancy Through Adolescence: Reflections on Three Decades of Faith Development Theory", *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence* (Sage Publications, INC., 1974), 34-45.

¹⁵ John Santrock, *Adolescence* (New York, NY: McGraw Hill, 2015).

¹⁶ Muhammed Muhdi Gündüz, "Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi", *Şarkiyat* 12/4 (31 Aralık 2020), 1092-1117; Köylü - Oruç, "Gençlik Dönemi Din Eğitimi" (2023), 106-130.

¹⁷ Jeremy Smith, *Adolescent Spiritual Formation: Practical Theology as a Filter for Youth Ministry* (Abilene Christian University, Doctor Of Ministry Theses, 2020).

Öğrenme Alanlarını Bütünleştirmek: Eğitim alanında yapılan çalışmalar Bloom ve arkadaşları tarafından geliştirilen ve bireyin öğrenmelerini bilişsel, duyuşsal ve psikomotor olarak ayıran taksonomiye esas almaktadır. Bu sınıflandırma din eğitimi için de geçerlidir. Çünkü din eğitiminin temel hedefi bireyi zihinsel, duyuşsal ve davranışsal olarak belirli bir olgunluğu eriştirmektir. Bu açıdan kişinin hem bedenî hem zihnî hem de kalbî yönünü göz önünde bulunduran bir din eğitimi anlayışına ihtiyaç vardır. Kişinin yalnızca dinî bilgiye sahip olmasından ziyade, bu bilgiyi bir yaşam şekli olarak ortaya koyabilmesi önemlidir.¹⁸ Bu konuda eğitimcilere önemli görevler düşmektedir. Günümüz eğitimcilerinin daha donanımlı olması, birçok parametreyi göz önünde bulundurması gerekmektedir. Alan bilgisinin yanında, eğitim yöntemlerine hâkimiyet, zamanın ruhuna ve dünyada olup bitenlerine aşina olmak önemlidir. Burada teoloji alanından gelen verileri eğitim ve psikolojinin varsayımları ile bütünleştirmek artık kaçınılmaz bir gerekliliktir.¹⁹

Farklılıkları Dikkate Almak: Gençlerin ergenlik dönemindeki bilişsel gelişimi, gençlerin sürekli bir öğrenme ve gelişim içerisinde olması verili durumu göz önünde bulundurmayı beraberinde getirmiştir. Eğitim araştırmacıları öğrencilerin farklı şekillerde öğrendiklerini öne sürmüşlerdir.²⁰ Farklı öğrenme alanları arasında görsel, işitsel, dilsel, kinestetik, mantıksal, sosyal ve bireysel öğrenme vardır. Gençlik çalışmalarında genellikle, öğrencilerin oturup bir konuyu dinledikleri, bazı videolar ve power pointler aracılığıyla işitsel ve görsel olarak desteklenen eğitim materyalleri kullanılır. Ancak her öğrenci işitsel veya görsel bir öğrenci değildir. Bazıları, bir hocanın etrafında şekillenen, sosyal bir yönü olan eğitim ortamlarına ihtiyaç duyar. Diğer bazıları günlük tutmayı veya not almayı tercih eder veya bedenlen katıldıkları, vücutlarını kullanmalarına izin veren fiziksel öğrenmeye ihtiyaç duyabilirler. Öğretim stillerini sadece görsel ve işitsel olarak sınırladığımızda, kaçınılmaz olarak bazı öğrencileri dışarıda bırakıyor olabiliriz.²¹

Teolojik Konuşmalar Yapmak: Ergenlik döneminin başlamasıyla birlikte ‘anlama arayışı’ önemli bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır.²² Gençlerin bu arayışlarında desteklenmesi gerekmektedir. Bunu sağlayabilmek için gençlerin kendilerini ifade edebilecekleri, tartışabilecekleri ortamlar sunmak gerekmektedir.²³ Schweitzer gençlerin teolojik konuşmalara dâhil olabilmesi

¹⁸ Köylü - Oruç, “Gençlik Dönemi Din Eğitimi” (2023), 232.

¹⁹ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017), 60.

²⁰ Howard Gardner, *Zihin Çerçevesi / Çoklu Zeka Kuramı* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017).

²¹ Jeremy Smith, *Adolescent Spiritual Formation: Practical Theology as a Filter for Youth Ministry* (Abilene Christian University, Doctor Of Ministry Theses, 2020), 37.

²² Elkind, “The Origins of Religion in the Child”.

²³ Veysel Karani Altun, “Din Eğitimi Açısından Dindarlık Ve Olumlu Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2021), 549-571.

için aşağıdaki hususlardan biri yâda bir kaçının karşılanması gerektiğini belirtmektedir:

✓ Teoloji gerçekten gençlerin kendileri için ilgi çekici ve önemli buldukları soruları ele almalıdır.

✓ Gençlerin fikirleri dini otoriteler ve eğitimciler tarafından ciddiye alınmalıdır.

✓ Gençler, hayatlarını ve çevrelerindeki dünyayı anlamlandırma çabalarında desteklendiklerini hissetmelidirler.

✓ Teolojinin çeşitli açılardan, diğer anlamlandırma sistemlerinden farklı olarak kendi anlam dünyalarını kurmada eşsiz bir katkısı olduğunu fark etmelidirler.²⁴

Bu hususları dikkate alan teolojik konuşmalar gençlerin ilgisini çekebilir. Ayrıca bu dönemde varsayımsal düşünce yapısının gelişmesiyle birlikte çok yönlü ve karşılaştırmalı bakış açısı gelişmekte, doğal olarak bunlara cevap arama ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Yine kimlik arayışı ile birlikte dini şüphe ve arayışlar belirginleşmektedir.²⁵ Dini konularda dayatma yapmadan, gencin fikirlerinin önemsendiği teolojik konuşmaların gencin dini ve manevi gelişimine önemli bir katkı sunacağını söylemek mümkündür.

Anlamli Uygulamalar Oluşturmak: Gençlerin maneviyatını geliştirmek için öz farkındalık, kişisel keşif yoluyla kutsallık duygularını harekete geçirmek, kalıcı inancı meydana getirmede önemli role sahiptir.²⁶ Manevi uygulamaların, Allah'ı sadece bilişsel boyuttan daha fazlasıyla tanımamıza yardımcı olan farklı öğrenme çıktıları vardır. İslam, hayatın içinde dinamik bir yaşayışta anlamını bulurken, namaz, dua, oruç gibi ibadetler yoluyla da müminleri manen güçlendirmeye çalışmaktadır. Dua deneyimleri ve namaz gibi ibadetler yoluyla manevi farkındalığı teşvik eden bir atmosfer yaratmak, genci manevi olarak besler ve geliştirir. Din eğitiminde gençler için güçlü ve anlamlı manevi deneyimler meydana getirmek, din eğitiminin etkili bir şekilde sürdürülmesi için önemlidir. Elkind'in de belirttiği gibi Allah ile dinamik, kişisel bir ilişkinin yolu bu tür deneyimlere bağlıdır.²⁷

Bağlamı Önemsemek: Herkes kendisini bir toplum ve kültür içinde bulur. Bu nedenle, bu toplum ve kültür yapıları inanç sistemlerini doğal olarak etkiler. Aidiyetlerimiz, işimiz, aldığımız eğitim ve yaşadığımız ülke alışkanlıklarımızı ve dünya görüşlerimizi biçimlendirir. Toplumun kabulleri,

²⁴ Friedrich Schweitzer, "Adolescents as Theologians: A New Approach in Christian Education and Youth Ministry", *Religious Education* 109/2 (2014), 186.

²⁵ Üzeyir Ok, "Dini Düşüncede Yaşanan Stresin (Şüphe, Uyumsuzluk, Çelişki v.b.) Boyutları", *Dini Araştırmalar* 8/22 (01 Haziran 2005), 11-40.

²⁶ Arthur Canales, "Models for Adolescent Ministry: Exploring Eight Ecumenical Examples", *Religious Education* 101 (2006), 224.

²⁷ Elkind, "The Origins of Religion in the Child", 48.

normları hayatımızı şekillendirmektedir. Bugün gençler inanç gelişimlerini etkileyen birçok farklı bağlamlarda bulunmaktadır. Gençlere yönelik yaklaşımlarda bu gerçeği göz önünde bulundurmak gerekir.²⁸ Bununla birlikte ergenler çevrelerindeki dünyayı deneyimlemenin benzersiz bir yoluna sahiptir. Bu deneyimi tanımlamak için 1) Ergen psikolojisini, (kimlik edinme süreci, ergenliğin uzaması) 2) Toplum kültürünü, (otorite kavramı bilginin yaygınlaşmasıyla değişti, kolektivizme karşı bireycilik revaçta, cinsiyet rolleri değişime uğradı) 3) Gençlik kültürünü (gençlerin kahramanları, rol modelleri, teknoloji, sosyal ağlar, oyunlar vs.) ve 4) Kişisel deneyimi incelemeliyiz.²⁹

Deneyimi Önemsemek: Deneyim, teori veya fikirleri şekillendirir ve genellikle deneyim teorilerden daha önceliklidir.³⁰ Batıda gençlerle deneyimleri üzerinde yapılan konuşmalarda genellikle dini deneyimlere rastlanmadığı görülsede bu konuda kültürel farklılıklar vardır. Örneğin ülkemizde yapılan bir araştırmada ergenlerin yaşadığı birçok deneyimi din ile ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır. Ancak genel olarak din ergenlerin hayatında önemli bir yere sahip olmakla birlikte, kendisi için dini inancın önemli olduğunu söyleyenler de dâhil bazı gençlerin kendilerini Allah'a özel olarak yakın hissettikleri herhangi bir ânı paylaşmadıkları görülmüştür.³¹ Belki de bunun en büyük sebebi deneyimlerini Tanrı veya din ile ilişkilendirecek yetenekten yoksun olmalarından dolayıdır.³² Ancak günlük deneyimlerin bir kısmı doğrudan dini çağrışımlara sahipken sıradan deneyimleri de din ile ilişkilendirilebilmek mümkündür. Özellikle başkaları için fedakârlıkta bulunmak, çeşitli sosyal sorumluluk projelerinde gönüllü olmak bu türdendir. Dezavantajlı bireyler, çocuklar, fakirler, mülteciler için özveride bulunmak, sıkıntılarını gidermek için çaba sarf etmek bu açıdan önemlidir. İnsanlarla kurulan bu yardımlaşma bağları gencin Allah ile bağlarına da dolaylı olarak yansır.³³

Bu ilkeler dikkate alınarak yapılacak çalışmalar, gençlik çalışmalarının sağlam bir temel üzerine inşa edilmesine olanak sağladığı gibi gençlerin dini inançlarını güçlendirmelerine ve manevi gelişimlerine de katkı sağlayacaktır.

2. GENÇLİK ÇALIŞMALARINDA LİDERLİK MODELLERİ

Gençlik döneminin kendine has doğası ve gelişimsel özellikleri, genç-

²⁸ Smith, *Adolescent Spiritual Formation*, 67.

²⁹ Smith, *Adolescent Spiritual Formation*, 53.

³⁰ Peter Jarvis, "Religious Experience and Experiential Learning", *Religious Education* 103/5 (11 Kasım 2008), 554.

³¹ Mehmet Su, A Qualitative Study on Adolescent Religious Experiences, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 13/1, 2024, 245-261.

³² Smith, *Adolescent Spiritual Formation*, 69.

³³ Canales, "Models for Adolescent Ministry", 223.

lere yönelik din eğitiminin çerçevesini de önemli ölçüde belirler. Gençlik döneminin gelişim özellikleri ve ihtiyaçları doğal olarak bu alanda çalışan personelin liderlik yaklaşımlarına da yansımıştır. Her biri dini gelenekteki çeşitli düşünce ve uygulamalara karşılık gelen bu liderlik modelleri gençlik döneminin yapısına uygun olarak şekillenmektedir. Bu alanda yapılan çalışmaların önerdiği çeşitli eğitim modellerinin yanında liderlik modellerine dayalı yaklaşımlar da vardır. Canales'in çalışması bu araştırmayı yapmamıza vesile olan önemli bir çalışmadır.³⁴ Aşağıda başta Canales'in çalışmasında ele alınanlar olmak üzere dini literatürde kullanıldığında yararlı olacağı düşünülen dört liderlik türü veya modelinin tanımlayıcı kısa özelliklerine değinilmiştir. Bu liderlik modellerinin gençlerin din eğitimine farklı bir bakış kazandıracığı düşünülmektedir. Özellikle de yaygın din eğitiminde hedef kitlesi gençler olan çalışma alanlarında bu modellerden yararlanılabilir. Bu bağlamda bazı liderlik modelleri örneğin öğrenci yurtlarındaki manevi danışmanlık hizmetleri veya üniversitedeki gençlik çalışmaları için ilham verici olabilir. Alan yazında demokratik, karizmatik, doğal, otoriter, liberal gibi yaklaşık yirmiye yakın liderlik türünden bahsedilmektedir. Liderlik modellerinin tamamına burada yer vermek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından gençlik ve din eğitimi bağlamında sıkça ele alınan modellerle sınırlandırılmıştır. Bunlar arasında gençlik çalışmalarında kullanıldığında yararlı olacağını düşündüğümüz dört tanesini örnek olarak vermekle yetineceğiz. Bunlar; hizmetkâr, etik, ruhsal ve dönüşümsel liderlik modelleridir. Böylelikle dünyada çeşitli alanlarda örnekleri olan ve Türkiye'de de bazı alanlarda terim olarak kullanılan "gençlik lideri"³⁵ terimine din eğitimi alanında farklı bir bakış sunulmak istenmektedir.

2.1. Hizmetkâr Liderlik

Hizmetkârlık ve liderlik gibi temel kavramları içeren hizmetkâr liderlik teorisi son zamanlarda ortaya çıkmıştır. Bu liderlik anlayışına göre insanlar için bir şeyler yapmak isteyen ve onlara liderlik ederken hizmet eden bir kişi hizmetkâr liderlik yapmaktadır. Hizmetkâr liderler daha yüksek mevkilere ulaşmak için değil, insanlara hizmet etmek için motive olurlar.³⁶ Hizmetkâr liderlik, liderliği bir hizmet görevi olarak görme ve diğerlerine hizmet etme odaklı bir liderlik tarzıdır. Bu liderlik anlayışında lider için hizmet etmek ve başkalarının ihtiyaçlarını karşılamak önceliklidir. Hizmetkâr liderlik, gerçek

³⁴ Canales, "Models of Christian Leadership in Youth Ministry", 24-44.

³⁵ Mehmet Parlar - Müberra Çelebi, "Gençlik Liderlerinin Liderlik Davranışları", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 61 (14 Aralık 2017), 418-432.

³⁶ Du Plessis-Nkambule, "Servant Leadership as Part of Spiritual Formation of Theological Students in Contextualisation of 21st Century Theological Training", 1.

bir liderin hizmetkâr olduğunu vurgular. Bu yaklaşımın temelinde ahlaki davranış ve insanlar için sorumluluk vardır. Fedakârlık, sadelik ve bilinç liderliğin karakteristiğidir.³⁷ Hizmetkâr lider güç, kontrol, yıldırma, tehdit, zorlama ve cezalarla ilgilenmez.³⁸ Hizmetkâr liderlik, doğası gereği dezavantajlı grupları, çalışanları, öğrencileri, çocukları, fakirleri, okuma yazma bilmeyenleri öncelikli ilgi haline getirir. Hizmetkâr liderliğin omurgasını dinleme, kabul ve empati oluşturur. İyi bir lider iyi dinler, ancak gerçek bir lider kabul ve empati ile iyi dinler.³⁹ Hizmetkâr liderliğin amacı, ergenleri ve genç yetişkinleri evlerinde, okullarında, mahallelerinde ve toplumlarında hizmetkâr liderler olmaya teşvik etmek ve manen güçlendirmek, böylece etki alanlarını ve dünyayı dönüştürmektir.⁴⁰ Hizmet etmek, onları yalnızca geleceğin liderleri olmaya hazırlamakla kalmaz, aynı zamanda dini kurumların çalışmalarına katkıda bulunmalarına da olanak tanır.⁴¹ Başkaları için çalışmak, hizmet etmek dini ve manevi gelişim için önemli görülmektedir. Burada, kişinin diğerleri için yaptığı karşılıksız eylemlerinin aynı zamanda onun manevi gelişimine katkı sağladığı ve gençlerde yeni bir bakış açısı geliştirdiği varsayılır.⁴²

Hizmetkâr liderlik dini literatürde en fazla çalışılan liderlik modelidir.⁴³ Bu çalışmalarda hizmetkâr liderlik modelinin, büyük dinlerin peygamberleri tarafından farklı zaman dilimlerinde uygulandığı ve bu peygamberler tarafından vaaz edildiği bildirilmiştir.⁴⁴ Hıristiyan gelenekte Hz. İsa, Musa, Davut, Aziz Pavlus gibi dini önderlere gönderme yapan ve hizmetkâr liderlik bağlamında meseleyi ele alan çalışmalara rastlanmaktadır.⁴⁵ Sayıları çok fazla olmasa da İslam ve Hz. Peygamber bağlamında bu liderlik modelini ele alan çalışmalar da bulunmaktadır.⁴⁶ Bu çalışmalarda genel olarak dini önderlerin muhataplarıyla bir hizmet ilişkisi ile liderlik sergiledikleri çeşitli örnekler üzerinden sunulmaktadır. İncil'de İsa'nın son akşam yemeğinde Havarileri-

³⁷ Ali Choudhary vd., "Impact of Transformational and Servant Leadership on Organizational Performance: A Comparative Analysis", *Journal of Business Ethics* 116 (01 Ağustos 2013), 434-435.

³⁸ Greenleaf, *Servant Leadership*, 33.

³⁹ Greenleaf, *Servant Leadership*, 12.

⁴⁰ Efrain Agosto, *Servant Leadership: Jesus and Paul*, (St. Louis, Mo: Chalice Press, 2005).

⁴¹ Malan Nel, *Youth Ministry* (Cape Town, South Africa: AOSIS Scholarly Books, 2022), 275.

⁴² Köylü - Oruç, "Gençlik Dönemi Din Eğitimi" (2023), 136.

⁴³ Efrain Agosto, *Servant Leadership: Jesus & Paul* (St. Louis, Mo: Chalice Press, 2005); Du Plessis-Nkambule, "Servant leadership as part of spiritual formation of theological students in contextualisation of 21st century theological training"; Abbas vd., "Servant leadership and religiosity".

⁴⁴ Shaheer Ellahi-Abid G. Chaudhry, "Servant Leadership and Islam: Review of the Secular Model of Servant Leadership in The Light of Islamic Teachings", *Pakistan Association of Anthropology*, (2015), 1612.

⁴⁵ Saya Lee, "A Reconsideration on the Leadership of Moses as a Model of Servant Leadership in the Religious Community", *Natural Volatiles and Essential Oils Journal* | NVEO, (07 Kasım 2021), 819-827.; Agosto, *Servant Leadership*.

⁴⁶ Abdallah vd., "A Review of Islamic Perspectives on Leadership"; Ellahi - Chaudhry, "Servant Leadership and Islam".

nin ayaklarını yıkaması, Musa peygamberin İsrail oğullarının kurtuluşu için gösterdiği fedakârlıklar, Aziz Pavlus'un İsa'nın mesajını insanlara ulaştırmak için katlandığı sıkıntılar bu örneklerden bazılarıdır.⁴⁷ Yahudi dini metinlerinde "Bütün insanlar birbirlerinden sorumludur" ayeti vardır. Hinduizmde Krsihna hizmetkâr lider olarak görülür ve Bhagavad Gitadaki (Hinduizm'in kutsal kitabı) tüm önemli vurgular dünyanın refahına hizmet etmek için sürekli çaba göstermeyi ifade eder. Benzer şekilde Taoizmde diğerkâmlık, cennetin yolunu açan, başkalarına fayda sağlamayı ve onlara zarar vermemeyi ifade eden bir kavram olarak tanımlanır. Buda'nın öğretileri de hizmetkâr liderliğin temel boyutlarıyla yakından ilişkilidir. Buda, "kendimizi başkalarının iyiliği için adarsak" ancak o zaman yüceliği deneyimleyebileceğimizi vaaz etmiştir.⁴⁸

Hizmetkâr liderlik, öğrencilerin liderlik özelliklerini geliştirmeleri ve toplumda daha özgeci bir rol üstlenmeleri açısından faydalı bulunmuştur. Özellikle gençlerin liderlik vasıflarını başkalarını modelleyerek geliştirdiği ve toplumda diğerkâm bireyler olarak etkin roller oynadığı gözlemlenmiştir.⁴⁹ Bu bağlamda bu tür liderlik, dini ve manevi öğretilerle yakından ilişkilendirilmiştir. Literatürde, peygamberler ile birlikte Mevlânâ gibi tarihsel figürlerin bu modeli uyguladığı örneklerle desteklenmiştir.⁵⁰ Bu bağlamda, liderlik özelliklerinin ahlaki değerlerle bütünleştirilerek toplumun manevi gelişimine katkı sağladığı vurgulanmıştır. İslam geleneğinde özellikle Hz. Muhammed'in hayatında hizmetkâr liderliğe örnek teşkil eden çeşitli durumlara yer verilmektedir. Hz. Peygamberin Müslümanlarla birlikte hendek kazması, onlarla bağdaş kurup halka halinde oturması, zor şartlara rağmen insanlara yardım etmesi ve onlara ikramda bulunması bu bağlamda ele alınan örneklerden bazılarıdır.⁵¹ Hz. Muhammed, peygamberlik döneminden çok önce, hemşerileriyle ilişkilerinde hizmetkâr liderliğin temel unsurlarını yerine getirdiği ve hizmeti kişisel çıkarların önüne koyduğu için "güvenilir" anlamına gelen 'el-Emîn' lakabını kazanmıştır. Bu konuda güzel örneklerden birisi de şöyledir: "Peygamberimiz bir gün sahabelere verdiği bir ziyafet sırasında, onlara hizmet ederken, uzaklardan geldiği anlaşılan bir atlı, Peygamberimizin meclisine yaklaşıp: 'Bu kavmin efendisi kimdir?' diye sorar. 'Bu kavmin efendisini arıyorum' dedi. Allah Resulü 'Benim' demedi. O sırada sahabelerine

⁴⁷ Du Plessis-Nkambule, "Servant Leadership as Part of Spiritual Formation of Theological Students in Contextualisation of 21st Century Theological Training", 23.

⁴⁸ Ellahi-Chaudhry, "Servant Leadership and Islam", 1611-1612.

⁴⁹ Serap Demirler, "Çağın Yükselen Liderliği: Hizmetkâr Liderlik Literatürünün Bibliyometrik Analizi", *İktisadi İdari ve Siyasal Araştırmalar Dergisi* 9/25 (31 Ekim 2024), 612-630.

⁵⁰ Nihan Okan, "Hizmetkar Liderlik: Mevlana Örneği", *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 4/3 (03 Aralık 2021), 208-216.

⁵¹ Ellahi-Chaudhry, "Servant Leadership and Islam", 1612.

su dağıtmakta olduğundan, atlıya şöyle cevap verdi: ‘Bir kavmin efendisi, ona hizmet edendir!’⁵² buyurmuştur. Buna benzer örnekler ve uygulamalar ile ergenlik döneminde giderek belirginleşen ergen benmerkezciliğini sınırlandırmak ve insanlara hizmet etme odaklı bir liderlik anlayışı geliştirmek mümkündür. Böylelikle gençler lideri modelleyerek başkası için bir şeyler yapmaya teşvik edilebilir ve giderek bireyselleşen dünyada özgeci/diğerkâm bir benlik oluşturabilirler.

Gençlerin hizmetkâr liderlik becerilerini geliştirmek için örneğin Hz. Peygamber’in örnek davranışları (hendek kazması, misafir ağırlaması) anlatılarak, topluma hizmet etmenin önemini vurgulayan sohbetler düzenlenebilir veya grup olarak katılacakları manevi etkinlikler (örneğin, cami temizliği veya itikâf programı) organize edilebilir. Ya da gençler, bir yardım kuruluşunda ihtiyaç sahipleri için düzenlenen yardım kampanyasına katılabilir. Gençler kampanyanın her aşamasında aktif bir şekilde yer alır, yardım malzemelerini toplar ve dağıtır. Hizmetkâr liderlik modelinin uygulamalı bir şekilde hayata geçirilmesi, gençlerin bireysel ve toplumsal sorumluluk bilincini artıracaktır.

2.2. Etik (Ahlaki) Liderlik

Etik liderlik alan yazında genellikle sosyal öğrenme kuramından (Social Learning Theory) yararlanılarak açıklanmaktadır. Sosyal öğrenme kuramının temelinde gözlem ve başkalarının yaptığı davranışları taklit etmeye dayalı dolaylı bir öğrenme vardır.⁵³ Etik liderlik çerçevesinde sosyal öğrenme kuramı, yöneticilerin etik davranışlarının çalışanların davranışlarını etik ve olumlu bir yönde etkilediğine dayanmaktadır. Etik liderlik, insanlara karşı değerler arasındaki gerçek çatışmayı, benimsenen değerler ile davranışlar arasındaki tutarsızlıkları, bazı yozlaşmış değerlerin neden yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini veya kurumların dönüşüm ihtiyacını görmelerine yardımcı olur. Ancak etik lider, toplumun bugüne kadar doğru ve yanlış olarak gördüğü şeyin bir dönüştürücüsü ve değiştiricisi olabilir.⁵⁴ İdeal olarak, etik liderlik dürüstlük, alçakgönüllülük, güvenilirlik ve sağduyu gibi özellikleri ve erdemleri vurgular ve bunları sergiler. Etik liderliğin beş ilkesi şöyledir: başkalarına saygı duymak, başkaları için fedakârlık yapmak, adaletli olmak, dürüst olmak ve toplumu bir araya getirmek. Bu beş ilke, etik liderliği yönlendirmeye ve

⁵² İsmail b Muhammed el-Acluni, *Keşfü'l Hafa*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayınları, 2019), 2/463.

⁵³ Albert Bandura, “Self-efficacy: Toward a unifying theory of behavioral change”, *Psychological Review* 84/2 (1977), 191-215.

⁵⁴ Marc H. Anderson-Peter Y. T. Sun, “Reviewing Leadership Styles: Overlaps and the Need for a New ‘Full-Range’ Theory: Reviewing Leadership Styles”, *International Journal of Management Reviews* 19/1 (Ocak 2017), 83.

konumlandırmaya yardımcı olur ve gençlik çalışmalarını şekillendirir. Etik liderliğin bir başka ayırt edici özelliği de özgünlüktür.⁵⁵ Buna bağlı olarak etik liderin yaşantısı ile takdir edilmesi gerekir. Özellikle de gençlerin gelecekte olmak istedikleri örnek insan modeline uygun davranışlar sergilemelidir.⁵⁶ Liderlerin sergilediği davranışlar, gençlerin gelecekte olmak istedikleri örnek insan modeliyle uyumlu olduğunda, etkili bir öğrenme süreci sağlar.⁵⁷ Söz konusu dini alan olduğunda bu durum daha da önemli hale gelmektedir. Öğrencilerin gözünde lider konumunda olan din eğitimcilerinin örneğin yalanı kötüyü aynı zamanda yalan söylemesi ya da haksızlığı eleştirip haksızlığa sessiz kalması kabul edilemez.

Hz. Peygamberin eğitim literatüründe dile getirilen en belirgin özelliği üstün ahlaki vasıflara sahip olmasıdır. O kendisini hiçbir zaman etik bir lider olarak tanımlamasa da onun en belirgin özelliği ahlaki bir yaşam sürmesidir. Kur'an Müslümanları onun bu örneğini takip etmeye çağırır.⁵⁸ Bu açıdan bakıldığında Hz. Muhammed etik liderliğin bütün erdemlerine sahiptir. Gerçekten yaşadığımız toplumda Hz. Peygamberde örneğini bulan etik liderlik vasıflarını geliştirmeye ihtiyaç var gibi görünüyor. Bu temel üzerine inşa edilecek bir liderlik yaklaşımı ile toplumun ahlaki sorunlarına işaret etmek ve bunlara çözüm bulmak mümkündür. Etik liderlik, gençlerin eğitiminde etik değerleri öğretme, örnek olma, ahlaki karar verme becerisi kazandırma ve sorumluluk bilinci aşılama amacıyla kullanılabilir.⁵⁹ Bu yaklaşım, öğrencilerin ahlaki değerleri anlamalarını, uygulamalarını ve toplumda ahlaki ilkelere göre hareket etmelerini destekler. Bu bağlamda gençlerle yapılacak etkinlikler şunlar olabilir: Etiğin çeşitli terimleri üzerinde tartışma yapmak. Farklı temalarda seminerler düzenlemek. Etik açıdan örnek kişilerin hayatlarından kesitler anlatmak. Sinema, video gibi çeşitli görsel öğeleri kullanarak farkındalığı artırmak vb. Buna benzer uygulamalar gençlerin ahlaki değerleri içselleştirmesi ve etik liderler olarak kendilerini geliştirmesini sağlar. Bu konuda ayrıca din eğitimcilerine önemli sorumluluklar düşmektedir. Her şeyden önce gençlerin din eğitimiyle ilgilenen öğretmenlerin birer etik lider olarak kendilerini konumlandırmaları ve iyi birer örnek olmaları gerekir.

Gençlerin din eğitimi bağlamında etik liderlik becerilerini geliştirmek için örneğin gönüllülük projelerine katılımı teşvik edilebilir. Bu projelerde

⁵⁵ Canales, "Models of Christian Leadership in Youth Ministry", 33.

⁵⁶ Ahmet Kılıç - Macid Yılmaz, "Eğitimde Ahlâki Liderlik Teorisi: Nitel Bir Araştırma", *Değerler Eğitimi Dergisi* 21/45 (25 Haziran 2023), 112.

⁵⁷ Handan Alan - Şehrinaz Polat, "Hemşirelikte Etik Liderlik", *Hemşirelik ve Etik*, kitap editörü Nuray Turan - Ayfer Aydın, 723-738 (Istanbul University Press, 2024), 723-738.

⁵⁸ Kolektif, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (5 Cilt Takım)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), el-Ahzab 33/21.

⁵⁹ Davies-Brundrett, *Developing Successful Leadership*, 26.

gençler, toplumdaki dezavantajlı gruplara yardım ederek daha özgeci bir anlayış geliştirebilirler. Örneğin gençlerin yer aldığı bir “Manevi Destek Ekibi” oluşturulur. Bu ekip, yaşlılara yönelik sosyal etkinlikler düzenleyebilir veya yardımlaşma projelerinde aktif rol alabilir. Böylece gençlerin liderlik ve sorumluluk duyguları güçlenir ve etik değerlerle uyumlu bir yaşam pratiği geliştirmelerine imkân sağlanmış olur. Etik liderlik bağlamında öğrencilerle birlikte vaka analizleri de yapılabilir. Günlük hayatta karşılaşılabilecekleri etik ikilemler hakkında öğrenciler, çözüm önerileri geliştirebilir ve bu durumları canlandırabilir. Örneğin öğrenciler bir grup çalışması formatında kaynakların adil dağıtımı ile ilgili örnek bir problem durumunu birlikte çözmeye çalışabilirler. Grup, bu durumu adalet ve dürüstlük ilkeleri çerçevesinde çözmeye çalışarak etik liderlik ilkelerinin pratik uygulamalarını görebilirler.

2.3. Ruhsal (Manevi) Liderlik

Ruhsal liderliğin kaynağı, kişinin kendi çıkarlarının ötesine geçerek ortak iyiliği besleyen daha büyük bir değerle bağlantı kurmasını ve onun için mücadele etmesini sağlayan içsel bir yönelim ya da manevi destektir.⁶⁰ Bu tür liderlik, bireylerde, inanç, umut ve özgecil/diğerkâm sevgi üreten, geleceği dört gözle beklemelerini ve aynı zamanda günümüzün gerçekliğine dayanmalarını telkin eden bir çağrıda bulunur. İnancı ve umudu teşvik eder.⁶¹ İnanc, umuttan veya arzu edilen bir şeyin beklentisinden daha fazlasıdır. Umud, yerine gelme beklentisi olan bir arzudur. İnanc, umuda kesinlik katar. Bu, kanıtı olmayan bir şeye kesin bir inançtır. İnanc sadece bir şey istemekten daha fazlasıdır. Arzu edilen ve beklenenin gerçekleşeceğine mutlak bir kesinlik ve güvenle bağlı olan tutumlara ve davranışlara dayanır. Umudu/inancı olan insanlar nereye gittiklerine ve oraya nasıl gideceklerine dair bir vizyona sahiptir; hedeflerine ulaşmak için düşmanla yüzleşmeye, zorluklara ve ıstıraba katlanmaya isteklidirler.⁶² Ruhsal liderliğin olmazsa olmazları şunlardır: (1) Liderlerin ve takipçilerin hayatlarının bir amacı ve anlamı olması ve bir fark yaratmak için arayış içinde oldukları bir vizyon yaratmak. (2) Liderlerin ve takipçilerin aidiyet duygusuna sahip oldukları, anlaşıldıklarını ve takdir edildiklerini hissettikleri, diğerkâm sevgi değerlerine dayalı bir kültür oluşturmak.⁶³

Ruhsal liderlik aynı zamanda başkalarının manevi iyiliğine odaklanır ve

⁶⁰ Eleftheria Egel-Louis Fry, “Spiritual Leadership as a Model for Islamic Leadership”, *Public Integrity* 19 (29 Temmuz 2016), 79.

⁶¹ Canales, “Models of Christian Leadership in Youth Ministry”, 35.

⁶² Louis Fry, “Toward a Theory of Spiritual Leadership”, *The Leadership Quarterly* 14 (01 Aralık 2003), 713.

⁶³ Egel-Fry, “Spiritual Leadership as a Model for Islamic Leadership”, 79.

insanların iç yaşamlarını geliştirmelerine yardımcı olma çabasıdır.⁶⁴ Bu nedenle gençlerin manevi gelişimine önemli katkılar sağlayabilir. Ruhsal liderlik yaklaşımı, din eğitiminde öğrencilere ruhsal rehberlik sağlama, içsel keşif yapma fırsatları sunma, maneviyatın ifadesini teşvik etme ve insanlar arası bağları güçlendirme amacıyla kullanılan etkili bir liderlik modeli olabilir. Bu yaklaşım, öğrencilerin ruhsal gelişimini destekler, manevi deneyimlerini derinleştirir ve dini inançlarını yaşamlarına entegre etmelerini sağlar.

Ruhsal liderlik, eğitim kurumlarında öğretmenlerin motivasyonunu artırmak ve öğrencilere rehberlik etmek için etkin bir model olarak görülmektedir. Bu model, öğrencilerin içsel dünyalarını keşfetmelerine ve manevi gelişimlerini desteklemelerine yardımcı olmaktadır.⁶⁵ Özellikle de gençlik çalışmalarında bireyin bedensel ihtiyaçlarının yanında ruhsal ihtiyaçlarına da önem vermek gerekmektedir. Bireyin kendisiyle ve rabbiyle baş başa kalacağı anlamlı uygulamalara ve ibadetlere yer verilmelidir.⁶⁶ Bu tür deneyimler bireyi manen besler. Okuma ve itikâf programları, namaz ve dua alışkanlığı edinmeye teşvik etmek için çeşitli kolektif faaliyetler düzenlemek, manevi yönüyle öne çıkan şahsiyetlerin hayatlarından örnekler sunmak yararlı olabilir. Bu konuda başta Hz. Peygamber olmak üzere, sahabe ve mistik gelenekte ilham verici örnekler bulabilmek mümkündür.

Gençlerin ruhsal problemleri üzerine yapılan çalışmalar, Hz. Peygamber'in gençlere yönelik eğitim anlayışının önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir.⁶⁷ Gençlerin kimlik ve ruh sağlığı sorunlarını ele almak adına Hz. Peygamber'in yaklaşımı, gençlere manevi bir yol gösterici olarak değerlendirilebilir. Peygamberimizin gençlerin şüphecilik, tenkit ve sosyal arayışlarına karşı uyguladığı eğitim metotları, gençlere dini ve sosyal bir rehberlik sağlama açısından kullanılabilir. Bu bağlamda yapılan uygulamalar arasında, gençlere ahlaki örneklikler sunma ve maneviyatla ilgili rehberlik programları yer alabilir. Özellikle Hz. Peygamber'in gençlerle sosyal bir bağ kurma çabası ve onları bir hedef doğrultusunda yönlendirme yöntemi günümüz gençleri için örnek teşkil edebilir.⁶⁸ Ayrıca gençlerin sosyal ortamlarda bir araya gelip manevi bir atmosfer yaşadığı kamplar düzenlenebilir.

⁶⁴ Canales, "Models of Christian Leadership in Youth Ministry", 35.

⁶⁵ Abbas Ertürk - Emrah Dönmez, "Ruhsal Liderlik ve Eğitimdeki Yansımaları", *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (03 Ağustos 2017), 11-19; Burcu Çimen - Engin Karadağ, "Spiritual Leadership, Organizational Culture, Organizational Silence and Academic Success of the School", *Educational Administration: Theory and Practice* 25/1 (09 Mayıs 2019), 1-50.

⁶⁶ Ertürk - Dönmez, "Ruhsal Liderlik ve Eğitimdeki Yansımaları".

⁶⁷ Murat Kaya, "Gençliğin Ruhsal Problemleri Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Eğitim Anlayışı Ve Uygulama Örnekleri", *Diyanet İlmî Dergi* 55/4 (15 Aralık 2019), 951-973; Salih Aybey, "Gençlik Dönemi Problemleri Karşısında Din Eğitimi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Erişim 26 Nisan 2024).

⁶⁸ Hayati Hökelekli - Celal Çayır, "Gençlerin Din Değiştirip Hıristiyan Olmasında Etkili Olan Psikolojik Sosyal Etkenler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (01 Ocak 2006), 23-46.

Bu kamplarda manevi değerleri içeren aktiviteler, ibadet ve dua programları ve dini rehberlik çalışmaları gerçekleştirilebilir. Böyle programlar, gençlerin din eğitimini akranlarıyla birlikte deneyimleyebileceği ve manevi bağ kurabileceği bir ortam sağlar.

2.4. Dönüşümsel Liderlik

Liderlik için en üretken ve başarılı modellerden biri de dönüşümsel liderliktir. Dönüşümsel liderlik, bireyleri, grupları ve kuruluşları değiştirme ve nihayetinde dönüştürme potansiyeline sahip bir sürece odaklanır.⁶⁹ Dönüşümsel liderlik, ihtiyaç duyulan değişimi gerçekleştirmek için grup üyeleriyle birlikte çalışan, ilham yoluyla değişime rehberlik edecek bir vizyon yaratan ve değişimi grubun kararlı üyeleriyle birlikte gerçekleştiren bir lider olarak tanımlanmaktadır.⁷⁰ Toplumunu dönüştürmek için liderin etrafında bir araya gelenlerin performansı ile şekillenen bu modelde lider, aynı zamanda takipçilerin potansiyellerini sonuna kadar geliştirmelerine odaklanır. Dönüşümsel liderlik, bireyin başkalarıyla etkileşime girdiği ve hem liderde hem de takipçilerinde ortak bir dönüşüm veya önemli bir değişiklik üretme motivasyonu oluşturduğu süreci ifade eder.⁷¹ Tipik olarak, dönüşümsel liderlik kendi içinde iki temel özellik gösterir: (1) Lider karizmatiktir. (2) Lider vizyoner ve sosyal bir mimardır. Çoğu zaman lider öncülük eden, heyecanlandıran, motive eden, ilham veren ve ekibin “yüzü” olan bir kişidir.⁷² Dönüşümsel lider, vizyon sahibi olmanın ötesinde, bir sosyal mimar veya toplumun statüsüne meydan okuyan biri, bir amaca inanan ve insanları yeni fikirleri, kavramları kabul etmeleri için harekete geçirerek örgütleri ve toplumları yeniden yapılandırmaya, yeniden örgütlemeye ve canlandırmaya çalışan yüksek fikirliliğe sahip bir kişi olmalıdır.⁷³ Dönüşümsel liderlik, karizmatik ve vizyoner eğilimlerin ötesinde umudu da vurgular. Bu tür liderliğin etkisi çok büyük olabilir; çünkü gençlere ahlak ve erdeme dayalı hayallerin, yüce hedeflerin ve ideallerin gerçekleştirilebileceği umudunu aşılayabilir.⁷⁴

Dönüşümsel liderlik yaklaşımı, din eğitiminde gençleri harekete geçirme, ilham verme ve onların potansiyellerini ortaya çıkarma amacıyla kullanılacak etkili bir liderlik modeli olabilir. Bu yaklaşım, gençlerin dini bilgi

⁶⁹ Lodewijk Oord, “Towards Transformative Leadership in Education”, *International Journal of Leadership in Education* 16 (01 Ekim 2013), 16.

⁷⁰ Matthew Anderson, “Transformational Leadership in Education: A Review of Existing Literature”, *International Social Science Review* 93/1 (2017), 1.

⁷¹ Niroshaan Sivanathan-G. Cynthia Fekken, “Emotional Intelligence, Moral Reasoning and Transformational Leadership”, *Leadership & Organization Development Journal* 23/4 (Ocak 2002), 198.

⁷² Canales, “Models of Christian Leadership in Youth Ministry”, 38.

⁷³ Anderson, “Transformational Leadership in Education”, 2.

⁷⁴ Steve Case, *Recalibrate: Models of Successful Youth and Young Adult Ministry* (Lincoln, A.B.D.: Advent Source, 2011), 41.

ve anlayışlarını geliştirmelerini, liderlik becerilerini kazanmalarını ve topluma katkı sağlayacak dini liderler olarak yetişmelerini destekleyebilir. Bu konuda dini literatürde onlara ilham verecek, başta Hz. Peygamber olmak üzere birçok örnek mevcuttur. Peygamberimizin gençlik yıllarında Hılful Fudul çerçevesinde oluşturduğu örneklik bu bağlamda iyi bir modeldir. Ya da Ashab-ı Kehf gibi gençlerin daha kolay özdeşim kurabileceği örnekler sunulabilir. Fatih Sultan Mehmet, MalcolmX, Aliya İzzetbegoviç gibi yakın tarihte iz bırakan liderler de gençlere ilham verecek örneklerdir. Önemli olan gençlere büyük şeyler başarmanın imkânsız olmadığını ve mahallelerinin, okullarının ve toplumlarının tek bir kişinin dürüst eylemleriyle dönüştürülebileceğini göstermektir. Bir kişinin karizması, vizyonu ve titizliğinin dünyada bir fark yaratabildiğinin ayırımına varmaktır.

Bu konuda pratik bir örnek program şöyle olabilir:

1. Hafta: Hz peygamberin gençlik yıllarındaki mücadelesi ve Ashabı Kehf gençlerinin Kur’anda anlatılan kıssalarına yer verilebilir. Hz. Peygamber’in gençlik yıllarındaki mücadelesi, erdemli bir liderin vizyon geliştirme süreci olarak anlatılabilir. Hılful Fudul gibi toplumsal adalet girişimleri, gençlerin adalet ve toplumsal sorumluluk kavramlarını anlamaları için bir başlangıç olabilir.

Etkinlik Önerisi: Gençlerden, Ashab-ı Kehf kıssasından yola çıkarak yaşadıkları toplum için adalet, dayanışma veya toplumsal fayda odaklı bir proje fikri geliştirmeleri istenebilir.

2. Hafta: Malcolm X’in biyografisi ve mücadelesi, gençlere kararlılığın ve idealizmin gücünü göstermek için güzel bir örnektir. Onun mücadelesi ırkçılığa karşı ortaya konulan liderlik stratejileri, adalet ve değişim için cesaret gerektiren durumları vurgulamaktadır.

Etkinlik Önerisi: Onun hayatını anlatan kitap ve film izlendikten sonra, Malcolm X’in mücadeleciler liderlik tarzından ilham alarak gençlerin kendi çevrelerinde nasıl bir değişim yaratabileceklerini düşünmeleri istenebilir. Her öğrenci, kendi toplumunda fark yaratmak için önerdiği bir liderlik eylemini yazılı bir sunumla paylaşabilir.

3. Hafta: Fatih Sultan Mehmet ve onun gibi vizyoner liderlerin özelliklerinden bahsedilebilir. Fatih Sultan Mehmet’in genç yaşta elde ettiği başarılar, vizyon sahibi olmanın ve kendine güvenmenin önemini göstermektedir. Onun stratejik düşünme yeteneği ve liderlik karizması dönüşümsel liderliğin örnek özelliklerindedir.

Etkinlik Önerisi: Gençlerle birlikte Fatih’in başarılarını analiz eden bir beyin fırtınası yapılabilir. Örneğin, “Genç yaşta büyük sorumluluklar aldığınızda nasıl bir lider olurdunuz?” sorusu tartışılabilir.

4. Hafta: Aliya İzzet Begoviç'in fikirleri ve Bosnadaki mücadelesi, bir liderin hem düşünsel hem de eylemsel anlamda nasıl bir değişim yaratabileceğini örneklemektedir. Onun liderlik anlayışı, dönüşümsel liderlikte etik ve değer odaklı bir yaklaşımı vurgular.

Etkinlik Önerisi: Gençlerle birlikte Aliya'nın bir eseri okunduktan sonra, etik liderlik üzerine bir tartışma yürütülebilir. Ya da her genç, liderlikte önem verdiği bir değeri belirleyip bu değerın bir toplumda nasıl bir dönüşüm yaratabileceğine dair kısa bir deneme yazabilir.

Sonuç olarak bu liderlik modelleri, hem eğitimcilerin hem gençlerin liderlik yeteneklerini keşfetmelerine ve geliştirmelerine yardımcı olma potansiyeline sahip görünmektedir. Bu modeller, gençlerin liderlik becerilerini geliştirmelerine, takım çalışması yapmalarına, iletişim ve problem çözme yeteneklerini geliştirmelerine olanak sağlayabilir.⁷⁵ Aynı zamanda, gençlerin dini bilgi ve anlayışlarını derinleştirmelerine yardımcı olabilir. Gençlere dini inançları, ibadetler, ahlaki değerler ve dini metinler hakkında farklı bakış açıları sağlayarak, gençlerin dini kimliklerini güçlendirir ve daha iyi bir dini anlayış geliştirmelerine olanak sağlayabilir. Her bir modelin odak noktası farklı olsa da liderlik modelleri, gençlerin toplumsal sorumluluk bilincini artırmayı hedefler. Gençleri toplumda aktif bir rol oynamaya, toplumun ihtiyaçlarına duyarlı olmaya ve sosyal hizmet projelerine katılımı teşvik eder. Gençlerin iyilik hareketlerini yaymalarını ve başkalarına yardım etme kültürünü benimsemelerini ve insanlara hizmet etme, cömertlik, hoşgörü, adalet ve sevgi gibi değerleri içselleştirmelerini sağlar.⁷⁶ Her bir liderlik modeli, gençlerin hem dini hem de dünyevi yaşamlarını sağlıklı bir şekilde sürdürebilmelerini sağlamak için onlara dini inançlarını yaşama geçirebilecekleri bir ortam oluşturmaya çalışır.⁷⁷ Her bir modelin kendine göre avantajları veya dezavantajları olabilir. Gençlik çalışmasının hedefleri, ekipteki insanların özellikleri ve beklentileri liderlik modelini belirlemede önemli rol oynar.

SONUÇ

Liderlik kavramı, dini literatürde ve özellikle eğitim yönetimi bağlamında yeterince incelenmiş bir konu değildir. Bu çalışma, söz konusu literatürdeki boşluğu gidermeye yönelik mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Çalışmada ele alınan liderlik modelleri, din eğitimi alanında faaliyet gösteren eğitimcilere ilham verecek bir yapıya sahip olup, İslam dininin çeşitli ideal-

⁷⁵ Anderson-Sun, "Reviewing Leadership Styles", 79.

⁷⁶ Abdallah vd., "A Review of Islamic Perspectives on Leadership.", 576.

⁷⁷ Sivanathan-Cynthia Fekken, "Emotional Intelligence, Moral Reasoning and Transformational Leadership", 196.

lerini temsil etmektedir. Bu bağlamda, bu modellerin gençlerin dini gelişimi ve eğitimi açısından önemli katkılar sunacağı değerlendirilmektedir.

İlk olarak, bu liderlik modelleri, gençlerle çalışan eğitimcilere pedagojik yöntemlerine entegre edebilecekleri farklı yaklaşımlar sunmaktadır. Örneğin, bir eğitimcinin, her yıl farklı bir liderlik modelini merkeze alarak eğitim programını tasarlaması mümkündür. Böylelikle öğrenciler, her yıl yeni bir liderlik modelini tanıma, analiz etme ve uygulama fırsatı bulabilirler. Bu yaklaşım, öğrencilerin farklı liderlik perspektiflerini deneyimleyerek liderlik kapasitelerini zenginleştirmelerine olanak tanır. İkinci olarak, eğitimciler, her bir liderlik modelini ayrıntılı bir şekilde inceleyerek kendi pedagojik ve liderlik tarzlarına en uygun modeli belirleme imkânına sahip olabilirler. Bu süreç, eğitimcilerin kişisel ve mesleki gelişimine katkıda bulunmakla kalmayıp, aynı zamanda daha etkili bir liderlik eğitimi sunmalarını da sağlamaktadır. Üçüncü olarak, liderlik eğitimi ve gelişimi sürecinde psikoloji, sosyoloji ve liderlik teorisi gibi farklı disiplinlerden faydalanılması büyük önem taşımaktadır. Disiplinler arası bu yaklaşım, gençlerin liderlik becerilerinin daha bütüncül bir şekilde geliştirilmesine imkân tanırken, eğitimcilerin de yenilikçi ve etkili stratejiler geliştirmesine yardımcı olabilir. Bu bağlamda, eğitimciler, elde edilen bilgileri kullanarak gençlerin hem dini hem de sosyal liderlik becerilerini en üst düzeye çıkarabilecek kapsamlı bir eğitim programı oluşturabilirler.

Bu çalışmada ele alınan dört liderlik modelinin idealleri ve felsefelerinin anlaşılması, din eğitimiyle ilgilenen eğitimcilerin pedagojik yaklaşımlarını güçlendirecek ve derinleştirecektir. Bu modellerin eğitim süreçlerine dâhil edilmesi, gençlerin Müslüman liderler olarak kendilerini geliştirebilecekleri bir öğrenme ortamının oluşturulmasına katkıda bulunabilir. Aynı zamanda, gençlere dini değerleri diğer bilgi alanlarıyla birleştirerek disiplinler arası bir perspektif kazandırabilir. Bu bütünlük yaklaşım, dini değerlerin günlük yaşama ve diğer bilgi alanlarına aktarılmasını kolaylaştıracaktır. Eğitimciler, bu liderlik modellerini destekleyen özel eğitim materyalleri ve interaktif araçlar kullanarak gençlere daha etkili bir şekilde ulaşabilir. Bu materyaller, gençlerin liderlik ilkelerini daha derinlemesine anlamalarını ve bu ilkeleri uygulamalarına olanak sağlayacaktır. Ayrıca, belirli liderlik modelleri, gençlerin toplumlarının karşılaştığı sorunlara aktif olarak katılım göstermelerini teşvik etmektedir. Bu bağlamda, projeler ve toplum hizmeti faaliyetleri, gençlerin liderlik becerilerini pratikte uygulamalarına olanak tanıyarak öğrenme süreçlerini destekleyecektir.

Sonuç olarak, bu liderlik modelleri, gençlerin bireysel ve toplumsal gelişimlerini desteklemek amacıyla eğitim süreçlerinde çok yönlü bir yaklaşım

benimsenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Eğitimciler, gençlere rehberlik ederken hem dini hem de sosyal liderlik kapasitelerini en üst düzeye çıkarmayı hedeflemelidir.

KAYNAKÇA

- Abbas, Ansar vd. "Servant leadership and religiosity: An Indicator of Employee Performance in The Education Sector". *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 13/4 (2020), 391-409.
- Abdallah, Abdulkarim vd. "A review of Islamic perspectives on leadership." *International Journal of Scientific Research and Management* 7 (18 Kasım 2019), 574-578. <https://doi.org/10.18535/ijstrm/v7i11.sh02>
- Acluni, İsmail b Muhammed el-. *Keşfü'l Hafa*. çev. Mustafa Genç. Beka Yayınları, 2019.
- Agosto, Efrain. *Servant Leadership: Jesus and Paul*. St. Louis, Mo: Chalice Press, 2005.
- Alan, Handan - Polat, Şehrinaz. "Hemşirelikte Etik Liderlik". *Hemşirelik ve Etik*. kitap editörü Nuray Turan - Ayfer Aydın, 723-738. Istanbul University Press, 2024. <https://doi.org/10.26650/B/CH17CH24.2024.002.34>
- Altun, Veysel Karani. "Din Eğitimi Açısından Dindarlık Ve Olumlu Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2021), 549-571. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1002906>
- Anderson, Marc H. - Sun, Peter Y. T. "Reviewing Leadership Styles: Overlaps and the Need for a New 'Full-Range' Theory: Reviewing Leadership Styles". *International Journal of Management Reviews* 19/1 (Ocak 2017), 76-96. <https://doi.org/10.1111/ijmr.12082>
- Anderson, Matthew. "Transformational Leadership in Education: A Review of Existing Literature". *International Social Science Review* 93/1 (2017), 1-13.
- Aybey, Salih. "Gençlik Dönemi Problemleri Karşısında Din Eğitimi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Erişim 26 Nisan 2024.
- Bandura, Albert. "Self-efficacy: Toward a unifying theory of behavioral change". *Psychological Review* 84/2 (1977), 191-215. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.84.2.191>
- Buhari, İmam-ı. *Sahih-İ Buhari Muhtasarı*. çev. Hanifi Akın. Çelik Yayınevi, 2017.
- Canales, Arthur. "Models for Adolescent Ministry: Exploring Eight Ecumenical Examples". *Religious Education* 101 (2006), 204-232. <https://doi.org/10.1080/00344080600640202>

- Canales, Arthur David. "Models of Christian Leadership in Youth Ministry". *Religious Education* 109/1 (2014), 24-44. <https://doi.org/10.1080/00344087.2014.868207>
- Case, Steve. *Recalibrate: Models of Successful Youth and Young Adult Ministry*. Lincoln, A.B.D.: Advent Source, 2011.
- Choudhary, Ali vd. "Impact of Transformational and Servant Leadership on Organizational Performance: A Comparative Analysis". *Journal of Business Ethics* 116 (01 Ağustos 2013). <https://doi.org/10.1007/s10551-012-1470-8>
- Çimen, Burcu - Karadağ, Engin. "Spiritual Leadership, Organizational Culture, Organizational Silence and Academic Success of the School". *Educational Administration: Theory and Practice* 25/1 (09 Mayıs 2019), 1-50. <https://doi.org/10.14527/kuey.2019.001>
- Davies, Brent - Mark Brundrett (ed.). *Developing Successful Leadership*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2010. <https://doi.org/10.1007/978-90-481-9106-2>
- Demirler, Serap. "Çağın Yükselen Liderliği: Hizmetkâr Liderlik Literatürünün Bibliyometrik Analizi". *İktisadi İdari ve Siyasal Araştırmalar Dergisi* 9/25 (31 Ekim 2024), 612-630. <https://doi.org/10.25204/iktisad.1519745>
- Du Plessis, Amanda - Nkambule, Carol. "Servant leadership as part of spiritual formation of theological students in contextualisation of 21st century theological training". *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 76 (11 Ağustos 2020), 1-9. <https://doi.org/10.4102/hts.v76i2.5959>
- Düzgüner, Sevde, Soykök, Mustafa. *Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*, 2020. <https://1000kitap.com/kitap/genclere-yonelik-manevi-danismanlik-ve-rehberlik-hizmetleri--252035>
- Egel, Eleftheria - Fry, Louis. "Spiritual Leadership as a Model for Islamic Leadership". *Public Integrity* 19 (29 Temmuz 2016). <https://doi.org/10.1080/10999922.2016.1200411>
- Elkind, David. "The Origins of Religion in the Child". *Review of Religious Research* 12/1 (1970), 35-42. <https://doi.org/10.2307/3510932>
- Ellahi, Dr Shaheer - Chaudhry, Dr Abid G. "Servant Leadership and Islam: Review of the Secular Model of Servant Leadership in The Light of Islamic Teachings". *Pakistan Association of Anthropology*, 1611-1613.
- Ertürk, Abbas - Dönmez, Emrah. "Ruhsal Liderlik ve Eğitimdeki Yansımaları". *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (03 Ağustos 2017), 11-19. <https://doi.org/10.21666/muefd.325111>
- Fowler, James W. - Dell, Mary Lynn. "Stages of Faith from Infancy Through Adolescence: Reflections on Three Decades of Faith Development Theory". *The*

- Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. 34-45. Sage Publications, Inc., 1974. <https://doi.org/10.4135/9781412976657.n3>
- Fry, Louis. "Toward a Theory of Spiritual Leadership". *The Leadership Quarterly* 14 (01 Aralık 2003), 693-727. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2003.09.001>
- Gardner, Howard. *Zihin Çerçevesi / Çoklu Zeka Kuramı*. Alfa Yayınları, 2017.
- Greenleaf, Robert K. *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness 25th Anniversary Edition*. New York: Paulist Press, 25th edition., 2002.
- Gündüz, Muhammed Muhdi. "Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi". *Şarkiyat* 12/4 (31 Aralık 2020), 1092-1117. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.737971>
- Hökelekli, Hayati - Çayır, Celal. "Gençlerin Din Değiştirip Hıristiyan Olmasında Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkenler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (01 Ocak 2006), 23-46.
- Jarvis, Peter. "Religious Experience and Experiential Learning". *Religious Education* 103/5 (11 Kasım 2008), 553-567. <https://doi.org/10.1080/00344080802427200>
- Kaya, Murat. "Gençliğin Ruhsal Problemleri Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Eğitim Anlayışı Ve Uygulama Örnekleri". *Diyanet İlmi Dergi* 55/4 (15 Aralık 2019), 951-973. <https://doi.org/10.61304/did.495579>
- Kılıç, Ahmet - Yılmaz, Macid. "Eğitimde Ahlâki Liderlik Teorisi: Nitel Bir Araştırma". *Değerler Eğitimi Dergisi* 21/45 (25 Haziran 2023), 101-127. <https://doi.org/10.34234/ded.1242926>
- Kolektif. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (5 Cilt Takım)*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. "Gençlik Dönemi Din Eğitimi". *Nobel Akademik Yayıncılık*. 2023. Erişim 19 Mayıs 2023. <https://www.nobelyayin.com/genclik-donemi-din-egitimi-19603.html>
- Lee, Saya. "A Reconsideration on the Leadership of Moses as a Model of Servant Leadership in the Religious Community". *Natural Volatiles & Essential OilS Journal* | NVEO, 819-827.
- Muhammad, Helmi - Sari, Niki. "Implementation of The Synergy of Transformational-servant leadership Character in Islamic Boarding School". *Journal of Leadership in Organizations* 3 (28 Ağustos 2021). <https://doi.org/10.22146/jlo.65642>
- Nel, Malan. *Youth Ministry*. AOSIS Scholarly Books. Cape Town, South Africa: AOSIS Scholarly Books, 2022. <https://doi.org/10.4102/aosis.2018.BK83>

- Ok, Üzeyir. “Dini Düşünce Yaşanan Stresin (Şüphe, Uyumsuzluk, Çelişki v.b.) Boyutları”. *Dini Araştırmalar* 8/22 (01 Haziran 2005), 11-40.
- Okan, Nihan. “Hizmetkar Liderlik: Mevlana Örneği”. *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 4/3 (03 Aralık 2021), 208-216. <https://doi.org/10.52848/ijls.856124>
- Oord, Lodewijk. “Towards transformative leadership in education”. *International Journal of Leadership in Education* 16 (01 Ekim 2013). <https://doi.org/10.1080/13603124.2013.776116>
- Parlar, Mehmet - Çelebi, Müberra. “Gençlik Liderlerinin Liderlik Davranışları”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 61 (14 Aralık 2017), 418-432.
- Santrock, John. *Adolescence*. New York, NY: McGraw Hill, 16th edition., 2015.
- Schweitzer, Friedrich. “Adolescents as Theologians: A New Approach in Christian Education and Youth Ministry”. *Religious Education* 109/2 (2014), 184-200. <https://doi.org/10.1080/00344087.2014.887927>
- Selçuk, Mualla. “Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu”. *Gençlik Dönemi ve Eğitimi (Sempozyum)*, 335-362.
- Sivanathan, Niroshaan - Cynthia Fekken, G. “Emotional intelligence, moral reasoning and transformational leadership”. *Leadership & Organization Development Journal* 23/4 (01 Ocak 2002), 198-204. <https://doi.org/10.1108/01437730210429061>
- Smith, Jeremy. *Adolescent Spiritual Formation: Practical Theology as a Filter for Youth Ministry*. Abilene Christian University, Doctor Of Ministry Theses, 2020.
- Tosun, Cemal. *Din eğitimi bilimine giriş*. Ankara:Pegem Akademi Yayıncılık, 9. Basım, 2017. <https://doi.org/10.14527/9789756802571>

İBNÜ'L-HÂCİB'İN EL-KÂFİYE İLE ÇÂRPEDİ'NİN EL-MUĞNÎ FÎ 'İLMİ'N- NAHV ADLI ESERLERİNİN MUKAYESESİ

THE COMPARATIVE ANALYSIS OF IBN AL-ĤĀJIB'S AL-KĀFIYA AND ÇÂRPEDĪ'S
AL-MUGHNĪ FĪ 'ILM AL-NAĤW

ŞEHMUS ÜLKER

DR. ÖĞR. ÜYESİ, ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
KUR'AN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ ANA BİLİM DALI
ASST. PROF. DR., ŞIRNAK UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF QUR'AN READING AND QIRAAT SCIENCE
ŞIRNAK, TÜRKİYE

sehmusulker82@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-0296-1385>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1519865>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
21 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Accepted
23 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Ülker, Şehmus, "İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye ile Çârpedî'nin el-Muğnî fî 'İlmi'n-Nahv Adlı Eserlerinin Mukayesesi [The Comparative Analysis of Ibn al-Ĥājib's al-Kāfiya and Çârpedī's Al-Mughnī fī 'Ilm al-Naĥw]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 763-779.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



İBNÜ'L-HÂCİB'İN *EL-KÂFİYE* İLE ÇÂRPERDÎ'NİN *EL-MUĞNÎ Fİ 'İLMİ'N-NAHV* ADLI ESERLERİNİN MUKAYESESİ

Öz

Arap dil âlimleri, Arapçayı öğretmek amacıyla tarihi süreç içinde birçok eser telif etmişlerdir. İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) ve Çârperdî (öl. 746/1346) de bu alanda eser veren önemli âlimlerdendir. İbnü'l-Hâcib, Kahire'de dönemin önde gelen âlimlerden muhtelif ilim dallarında dersler almış birçok talebe yetiştirmiş ve çeşitli alanlarda kıymetli eserler kaleme almıştır. Daha sonra Arap dili gramerini kısa yoldan öğretmek amacıyla muhtasar ve kolayca istifade edilebilen bir çalışma olan *el-Kâfiye* isimli kitabını telif etmiştir. Çârperdî ise Tebriz'de ilim tahsil etmiş, hayatının sonuna kadar ders okutmakla meşgul olmuş ve değişik alanlarda birçok eser telif etmiştir. Çârperdî'nin *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv* isimli çalışması, nahiv ilmiyle ilgili temel kuralların büyük bir kısmını özlü bir şekilde ele alan muhtasar bir metindir. Dolayısıyla İbnü'l-Hâcib ve Çârperdî'nin söz konusu eserlerini nahiv alanında telif edilen muhtasar eserler arasında saymak mümkündür. Söz konusu eserler yazıldığı günden beri ilim ile uğraşanlar arasında büyük bir ilgi görmüş ve nahiv ilminin tahsil edilmesinde önemli kaynak eserler içerisinde yer almışlardır. Bu yüzden her iki âlimin telif ettiği eserler, Arap dili gramerini anlamak ve öğretmek isteyenler için temel kaynaklar olarak kabul edilmektedir. Öte yandan bu eserlerin yazıldığı günden beri ilim çevreleri arasında büyük bir ilgi görmesi ve nahvin tahsil edilmesinde önemli kaynak eserler içerisinde yer alması konunun önemini ortaya koyan önemli bir detaydır. Aynı zamanda bu tür eserler, Arapça öğrenmek ve öğretmek isteyenler için faydalı kaynaklar olup, dilin doğru ve etkili bir şekilde öğrenilmesine katkı sağlamaktadır. Doküman inceleme ve literatür taraması şeklinde gerçekleştirilen çalışmamızda, nahiv ilmi alanında telif edilen önemli eserlerden olan İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye'si* ile Çârperdî'nin *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv* isimli eserinin mukayesesi yapılmıştır. Bu bağlamda İbnü'l-Hâcib ve Çârperdî'nin adı geçen eserleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra *el-Kâfiye* ve *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv* adlı eserler; içerik, tanımlar, yöntem, kullandıkları istihlalar, örnekler ve istişhad yöntemleri açısından karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiştir. Dolayısıyla bu makalede söz konusu eserler detaylı bir şekilde incelenerek aralarındaki benzerlik ve farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışmada, İbnü'l-Hâcib ile Çârperdî'nin söz konusu eserlerinin nahiv alanındaki katkıları ortaya konulması da amaçlanmıştır. Çalışma konusu olan İbnü'l-Hâcib ile Çârperdî'nin söz konusu eserlerine yöntem açısından bakıldığında Çârperdî'nin mezkûr eserinde konuların ele alma metodunun İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye'sindeki* metoda çokça benzediği görülmektedir. Nitekim Çârperdî'nin konu sıralaması da İbnü'l-Hâcib'in söz konusu eserindeki gibi isimler, fiiller ve harfler şeklindeki ana başlıklardan oluşmaktadır. Ancak Çârperdî, eserinde her ne kadar ana başlıklarda İbnü'l-Hâcib'in söz konusu eserindeki konu tasnifine benzer bir yöntem takip etmiş olsa da alt başlıklarda bazı farklılıklar bulunmaktadır. Muhteva açısından bakıldığında her iki eserin nahiv ilmiyle ilgili temel kuralların büyük bir kısmını özlü bir şekilde ele aldığı tespit edilmiştir. Ancak İbnü'l-Hâcib, mezkûr eserinde bazı konuları kısaca açıklarken, Çârperdî ise *el-Muğnî'de* aynı konuyu daha ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Bazı durumlarda ise Çârperdî *el-Muğnî'de* bazı konuları kısa ifadelerle anlatırken, İbnü'l-Hâcib eserinde aynı konuyu daha ayrıntılı olarak ele almıştır. Yapılan incelemeler neticesinde hem İbnü'l-Hâcib'in hem de Çârperdî'nin söz konusu eserlerinde çoğunlukla Basra dil ekolünün istihlalarını kullandığı görülmektedir. Yine hem İbnü'l-Hâcib'in hem de Çârperdî'nin verdiği örnekler bakıldığında genel olarak klasik nahiv kitaplarında bulunan örneklerden oluştuğu fark edilmektedir. Buna göre İbnü'l-Hâcib'in söz konusu eserinde verdiği örnekler ile Çârperdî'nin *el-Muğnî'de* verdiği örnekler genel olarak benzerlik göstermektedir. İbnü'l-Hâcib ve Çârperdî'nin mezkûr eserlerinde bir ifadenin lafız, anlam ve kullanımının doğru olduğunu ispatlamak için nazım ve nesir şeklinde şâhidler

getirmişlerdir. İbnü'l-Hâcib, el-Kâfiye'sinde bazen Basra ve Kûfe nahiv ekolleri arasındaki ihtilafı konulara değinmiştir. Çârperdi ise söz konusu eserinde genel olarak ihtilafı olan meselelere ya hiç değinmemiş ya da kısaca işarette bulunmuştur. Özetle denilebilir ki İbnü'l-Hâcib ile Çârperdi'nin söz konusu eserleri özgün birer çalışma olmakla beraber aralarında birçok benzerlikler de vardır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Nahiv, İbnü'l-Hâcib, el-Kâfiye, Çârperdi, el-Muğnî.

THE COMPARATIVE ANALYSIS OF IBN AL-ĤĀJIB'S *AL-KĀFIYA* AND ÇÂRPERDÎ'S *AL-MUGHNĪ FĪ 'İLM AL-NAĤW*

Abstract

It is fact that Arabic language scholars have written many works in the historical process to teach Arabic. Ibn al-Ĥājib (d. 646/1249) and Çârperdi (d. 746/1346) are among the prominent scholars who wrote works in this field. Ibn al-Ĥājib took courses in various branches of science from the leading scholars of the period in Cairo, educated many students and wrote valuable works in various fields. Later on, he wrote *al-Kāfiya*, a concise and easily utilizable work, in order to teach Arabic grammar in a short way. Çârperdi, on the other hand, studied in Tabriz, taught for the rest of his life, and wrote many works in various fields. Çârperdi's *al-Mughnī fī 'ilm al-naĥw* is a concise text that covers most of the basic rules of the science of grammar in a concise manner. Therefore, it is possible to count Ibn al-Ĥājib's and Çârperdi's works in question among the concise works in the field of grammar. Since the day they were written, these works have attracted great attention among scholars and have been regarded as essential reference works in the acquisition of grammar. For this reason, the works written by both scholars are considered as basic sources for those who want to understand and teach Arabic grammar. On the other hand, the fact that these works have attracted great attention among the scholarly circles since the day they were written and that they are among the important source works in the study of *naĥw* is an exclusive detail that reveals the importance of the subject. At the same time, such works are useful resources for those who want to learn and teach Arabic and contribute to the correct and effective learning of the language. In our study, which was conducted in the form of literature review, a comparison was made between Ibn al-Ĥājib's *al-Kāfiya* and Çârperdi's *al-Mughnī fī 'ilm al-naĥw*, which both important works written in the field of grammar. In this context, after giving brief information about Ibn al-Ĥājib and Çârperdi's works, *al-Kāfiya* and *al-Mughnī fī 'ilm al-naĥw* are analyzed comparatively in terms of content, definitions, methodology, the terms they use, examples and methods of *istishhad*. Therefore, this article analyzes these works in detail and tries to identify the similarities and differences between them. The study also aims to reveal the contributions of Ibn al-Ĥājib and Çârperdi's works in the field of Arabic grammar. When we look at the works of Ibn al-Ĥājib and Çârperdi in terms of methodology, it is seen that the method of handling the topics in Çârperdi's work is very similar to the method in Ibn al-Ĥājib's *al-Kāfiya*. As a matter of fact, Çârperdi's order of topics consists of the main headings of nouns, verbs, and letters, as in Ibn al-Ĥājib's work. However, although Çârperdi follows a similar method in the main headings to Ibn al-Ĥājib's classification, there are some differences in the subheadings. In terms of content, it has been determined that both works cover most of the basic rules of the science of grammar in a concise manner. However, while Ibn al-Ĥājib briefly explains some topics in his work, Çârperdi analyzes the same topic in more detail in *al-Mughnī*. In some cases, while Çârperdi explained some issues in *al-Mughnī* in short statements, Ibn al-Ĥājib dealt with the same issue in more detail in his work. As a result of the analysis, it is seen that both Ibn al-Ĥājib and Çârperdi mostly use the terms

of the Basra school of language in their works. Again, when we look at the examples given by both Ibn al-Hâjib and Çârperdi, we realize that they are generally composed of examples found in classical books of Arabic grammar. Accordingly, the examples given by Ibn al-Hâjib in the aforementioned work and the examples given by Çârperdi in *al-Mughni* are generally similar. Ibn al-Hâjib and Çârperdi, in their aforementioned works, bring witnesses in verse and prose to prove that the wording, meaning, and usage of a statement are correct. Ibn al-Hâjib, in his *al-Kâfiya*, sometimes touched upon controversial issues between the schools of grammar in Basra and Kufa. Çârperdi, on the other hand, either did not mention or only briefly alluded to the controversial issues in his work. To summarize, it can be said that Ibn al-Hâjib and Çârperdi's works in this regard are original works, but there are many similarities between them.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Nahw, Ibn al-Hacib, al-Kafiya, Çârperdi, al-Mughni.

GİRİŞ

İbnü'l-Hâcib tarafından telif edilen *el-Kâfiye*, nahiv konularını ele alan muhtasar bir eserdir.¹ Söz konusu eser telif edildiği günden beri ilim erbabı arasında büyük bir teveccüh kazanmıştır. İbnü'l-Hâcib, her ne kadar eserinde kendinden önceki dilcilerden yararlı olsa da kendi yöntemini geliştirerek özgün bir eser telif etmiştir. Aynı şekilde İbnü'l-Hâcib'in mezkûr eseri, sonraki dilciler için önemli bir kaynak teşkil etmiştir.² Nahiv ilmiyle ilgilenen birçok kişi İbnü'l-Hâcib'in eserine şerhler kaleme almıştır.³

Çârperdi'nin telif ettiği *el-Muğni fi 'ilmi'n-nahv*⁴ isimli kitabı da İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si gibi nahiv alanında telif edilen muhtasar türü eserlerdendir. Çârperdi'nin eseri telif edildiği günden beri ilim çevrelerince büyük bir rağbet görmüş ve nahvin tahsil edilmesinde önemli kaynak eserler içerisinde yer almıştır.⁵

Çârperdi'nin genel olarak *el-Muğni*'de uyguladığı metod ile İbnü'l-Hâcib'in mezkûr eserinde takip ettiği metodun benzer olduğunu söylemek mümkündür. Ancak her iki eser arasında bazı farklılıklar da vardır. Bu bağlamda, nahiv alanında önemli eserler arasında yer alan İbnü'l-Hâcib ile Çârperdi'nin söz konusu eserleri; içerik, tanımlar, yöntem, kullandıkları istilahlar, örnekler

¹ Mustafa b. Abdullah Hâci Halife Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru'l-hayâ't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 2/1370; İbrahim Yılmaz, "İbnu'l-Hâcib, Hayatı, Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 487; Hulusi Kılıç, "el-Kâfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/153; Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 379.

² Ahmet Tekin, "İbnu'l-Hâcib İle Molla Halil es-Si'irdi'nin el-Kâfiye Adlı Eserlerinin Mukayesesi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2018), 888.

³ Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1370-1376.

⁴ Bk. Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1751.

⁵ Mahmut Tekin, "el-Muğni fi 'ilmi'n-nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdi'nin İstihâd Ettiği Şiirler", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/25 (Aralık 2020), 664.

ve istişhad yöntemleri açısından karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır. Böylece *el-Kâfiye* ve *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv* adlı eserlerin ortak ve farklı yönleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. İbnü'l-Hâcib ve el-Kâfiye Adlı Eseri

Tam adı Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus olan İbnü'l-Hâcib, 570/1175 senesinde Mısır'da bulunan İsnâda doğdu. Daha sonra babası tarafından Kahire'ye getirildi. İbnü'l-Hâcib, Kahire'de dönemin önde gelen âlimlerden muhtelif ilim dallarında dersler almıştır. Birçok talebe yetiştiren ve çeşitli alanlarda kıymetli eserler telif eden İbnü'l-Hâcib, 646/1249 senesinde İskenderiye'de vefat etti.⁶

İbnü'l-Hâcib, Arap dili gramerini muhtasar bir şekilde ele alan *el-Kâfiye* adlı bir eser kaleme almıştır.⁷ İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si büyük bir beğeni kazanmış ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Klasik medrese usulünde Birgivi'nin (öl. 981/1573) *el-Avâmil ve İzhârü'l-esrâr* adlı eserlerinden sonra İbnü'l-Hâcib'in söz konusu eserinin okutulması bir gelenek halini aldığından beraber basılan *el-Avâmil, İzhârü'l-esrâr* ve *el-Kâfiye* medreselerde "Nahiv Cümlesi" veya "Nahiv Mecmuası" olarak tanınmıştır⁸

2. Çârperdî ve el-Muğnî fî 'ilmi'n-Nahv Adlı Eseri

Tam adı Ebû'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf'tur. Çârperdî, 664/1265 senesinde doğdu.⁹ Arrân yöresinde bulunan bir yerleşim yeri olan Çârperdî nispetle anılmakta olup burada dünyaya geldiği tahmin

⁶ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 16/431; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Hüsni'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâil-Kutubil-'Arabîyye, 1967), 1/456; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Biğyeyti'l-vuât fî tabakâti'l-luğavîyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 594; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn terâcimu musannifî'l-kutubi'l-'Arabîyye* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993), 2/366; Yılmaz, "İbnü'l-Hâcib, Hayatı, Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi", 469-482; Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/55-58; Tekin, "İbnü'l-Hâcib İle Molla Halil es-Sî'irdî'nin el-Kâfiye Adlı Eserlerinin Mukayesesi", 888-889.

⁷ Muharrem Çelebi, "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5 (1989), 2; Yılmaz, "İbnü'l-Hâcib, Hayatı, Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi", 487.

⁸ Kılıç, "el-Kâfiye", 24/153; Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 380.

⁹ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Tâcuddîn es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kubrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdulfettâh Muhammed el-Huluv (Beyrut: Hicr, 1992), 9/8-9; Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine*, thk. Muhammed Abdulmuîd (Hind: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1972), 1/142-143; Ebu'l-Felâh Abdülhây b. Ahmed İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zehab fî ahbâri men zehab*, thk. Abdu'l Kâdir el-Arnaût, Mahmud el-Arnaût (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1986), 8/256; Mehmet Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/230; Ahmet Tekin, *Çârperdî'nin el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv Adlı Eseri* (Mardin: II. Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, 2019), 285.

edilmektedir. Çârperdi, Tebriz'e yerleşmiş burada ilim tahsilinde bulunmuş ve ömrünün sonuna kadar ders okutmakla meşgul olmuştur.¹⁰ O, ardında birçok eser bırakarak 746/1346 senesinde Tebriz şehrinde vefat etmiştir.¹¹

Çârperdi'nin telif ettiği *el-Muğni fi 'ilmi'n-nahv*¹² isimli kitabı, nahiv ilmiyle ilgili temel kuralların büyük bir kısmını özlü bir şekilde ele alan muhtasar bir metindir. Söz konusu eserde yazar, gramer konularını özlü bir şekilde ele aldığından ayrıntılara pek fazla girilmemiştir. Çârperdi'nin mezkûr eseri, telif edildiği günden beri ilim çevrelerince büyük bir rağbet görmüş ve nahiv öğretiminde önemli kaynak eserler içerisinde yer almıştır. Çârperdi'nin bu eseri, Arapça'yı yeni öğrenenlere yönelik olarak hazırlandığından eserde sade ve anlaşılır bir dil tercih edilmiştir.¹³

3. el-Kâfiye ve el-Muğni fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eserlerin Mukayesesi

3.1. İçerik Açısından Mukayeseleri

İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si isim, fiil ve harf şeklinde üç ana kısımdan oluşmuştur. Bu bölümlerin her biri birçok alt bölümden oluşmaktadır.¹⁴

İbnü'l-Hâcib'in mezkûr eserinde uyguladığı konuların planı şu şekildedir:

A-İsimler¹⁵

B-Fiiller¹⁶

C-Harfler¹⁷

İbnü'l-Hâcib, eserinde isim, fiil ve harf konulara giriş yapmadan önce kelime ve kelimeler konusunu ele alarak başlamış, i'rab ve gayri munsarif meselelerine değindikten sonra merfuat konusunu incelemiştir. Müellif, merfuat başlığının altında fail, tenâzu, naib-i fail, mübteda, haber, inne ve kardeşlerinin haberi, cinsi nefyeden lânın haberi, leyseye benzeyen mâ ve lânın ismi konularını işlemiştir.¹⁸

İbnü'l-Hâcib, mansubât başlığı altında, mef'ûller, münâdâ, iştiğâl, tahzîr, hâl, temyiz, müstesna, kâne ve kardeşlerinin haberi, inne ve kardeşlerinin

¹⁰ Şener, "Çârperdi", 8/230; Tekin, *Çârperdi'nin el-Muğni fi 'ilmi'n-nahv Adlı Eseri*, 285.

¹¹ Şener, "Çârperdi", 8/230.

¹² Bk. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1751.

¹³ Mahmut Tekin, "el-Muğni fi 'ilmi'n-nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdi'nin İstihâd Ettiği Şiirler", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/25 (Aralık 2020), 664.

¹⁴ Bk. Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-nahv*, thk. Salih Abdulazîm (Kahire: Mektebetu'l-Adâb, 2010); 11-57; Kılıç, "el-Kâfiye", 24/153.

¹⁵ Bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 11-44.

¹⁶ Bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 44-51.

¹⁷ Bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 51-57.

¹⁸ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 11-17; Tekin, "İbnü'l-Hâcib İle Molla Halil es-Sî'irdî'nin el-Kâfiye Adlı Eserlerinin Mukayesesi", 893.

ismi, cinsi nefiyeden lânın ismi, leyseye benzeyen mâ ve lânın haberi konularını değerlendirmiştir.¹⁹ İbnü'l-Hâcib, mecrurat konusunu da ele aldıktan sonra tabiler konusuna yer vermiştir.²⁰

Müellif, mebni olan kelimeler konusunu ele alarak zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller, isim fiiller, ismi savt, bileşik isimler, kinayeler ve bazı zarfları incelemiştir. İbnü'l-Hâcib, daha sonra marife, nekre, müzekker, müennes, tesniye, çoğul, masdar, ism-i fail, ism-i meful, sıfatı müşebbehe ve ismi tafdil konularını ele almıştır.²¹

İbnü'l-Hâcib, fiiller ana başlığı altında da mazi fiil, müzari fiil, emir fiili, müteaddi fiil ve lazım fiil, efali kulub, nakıs fiiller, mukarebe fiilleri, taacüb fiilleri, medih ve zem fiilleri konularını ele almıştır.²² Müellif, daha sonra harfler konusunu ele alarak genel olarak konuyla ilgili bilgi vermiştir.²³

Çârperdî de mezkûr eserinde konuların ele alma metodunun İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sindeki metoda çokça benzediği görülmektedir. Nitekim Çârperdî'nin konu sıralaması da İbnü'l-Hâcib'in eserindeki gibi isimler, fiiller ve harfler şeklindeki ana başlıklardan oluşmaktadır. Çârperdî'nin eserinde her bir ana başlığın altında çok sayıda bölüm vardır.²⁴

Çârperdî, eserinde her ne kadar ana başlıklarda İbnü'l-Hâcib'in eserindeki konu tasnifine benzer bir yöntem takip etmiş olsa da alt başlıklarda bazı farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin İbnü'l-Hâcib'in eserinde ismin başlığı altında tanımı ve özelliklerine yer verilmişse de çeşitleri hakkında detaylı bir açıklama yapılmadığı fark edilmektedir.²⁵ Çârperdî ise ismin tanımı ve özelliklerine yer verdikten sonra ismin çeşitlerine de detaylı bir şekilde değinmiştir.²⁶ Çârperdî eserinde harfler başlığı altında, "el-lâmat" başlığına yer vererek lâm harflerinin çeşitlerini izah etmiştir.²⁷ İbnü'l-Hâcib ise *el-Kâfiye*'sinde harfler başlığı altında bu konu başlığına yer vermemiştir.²⁸ Aynı şekilde Çârperdî *el-Muğni*'de hurufu'l-istikbâl başlığına yer verirken,²⁹ İbnü'l-Hâcib ise söz konusu eserinde harfler başlığı altında bu konuya yer vermediği tespit edilmiştir.³⁰

¹⁹ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 18-28.

²⁰ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 28-32.

²¹ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 32-44; Tekin, "İbnü'l-Hâcib İle Molla Halil es-Sî'irdî'nin *el-Kâfiye* Adlı Eserlerinin Mukayesesi", 893.

²² İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 44-51.

²³ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 51-57.

²⁴ Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf el-Çârperdî, *el-Muğni*, thk. Muhammed Emin el-Karsî (İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2021), 9-63.

²⁵ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 11.

²⁶ Çârperdî, *el-Muğni*, 9-10.

²⁷ Çârperdî, *el-Muğni*, 60.

²⁸ Bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 51-57.

²⁹ Çârperdî, *el-Muğni*, 56.

³⁰ Bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 51-57.

İbnü'l-Hâcib ile Çârperdi'nin söz konusu eserleri arasında konu sıralaması açısından da bazı farklar bulunmaktadır. Örneğin İbnü'l-Hâcib, eserinde tevabi konusu başlığı altında önce sıfat konusunu ele alırken,³¹ Çârperdi ise eserinde tevabi konusu başlığı altında ilk önce te'kid konusunu incelemiştir.³² Dolayısıyla Çârperdi, mezkûr eserinde genel olarak İbnü'l-Hâcib'in eserindeki konu tasnifine benzer bir yöntem takip etmiş olsa da her iki eser arasında bazı farklılıklar da bulunmaktadır.

3.2. Tanımlar Açısından Mukayeseleri

Klasik alanlarda eser yazan birçok müellif gibi İbnü'l-Hâcib de *el-Kâfiye*'sinde bazen Arap dilinde bulunan bir kavramdan bahsetmeden önce onun ıstılahi anlamını verdiği görülmektedir. Söz gelimi kelimenin kısımlarından olan isim,³³ fiil³⁴ ve harf³⁵ konusunu açıklamaya başlarken önce tanımlarını yapmış daha sonra özelliklerinden bahsetmiştir. İbnü'l-Hâcib'in bu metodu eserinin genelinde uyguladığı tespit edilmiştir. Buna göre müellif, ele aldığı konuyu önce kısaca tanımlamış daha sonra örneklerle izah etmiştir.³⁶

Çârperdi de söz konusu eserinde bazen ele aldığı konunun detaylarına girmeden önce ıstılah tanımını vermiştir. Örneğin Çârperdi de kelimenin kısımlarından olan isim,³⁷ fiil,³⁸ ve harf³⁹ kavramlarının önce ıstılah tanımlarını vermiş sonra konuyu izah etmiştir. Aynı şekilde Çârperdi'nin bu metodu *el-Muğni*'nin genelinde uyguladığı tespit edilmiştir.⁴⁰

Çârperdi'nin, *el-Muğni*'de tanımlar konusunda çoğunlukla İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sini örnek aldığı söylemek mümkündür.⁴¹ Söz gelimi Çârperdi eserinde mef'ûlun bihin tanımını şu şekilde vermiştir: وهو ما وقع عليه فعل الفاعل “Fâilin yaptığı işten etkilenendir.” Bu tanımın olduğu gibi *el-Kâfiye*'de geçtiği görülmektedir.⁴² Çârperdi işaret isimlerini şu şekilde tarif etmiştir: ما وضع لمشار إليه “İşaret edilen için kullanılan isimdir.” Bu tanımında aynen *el-Kâfiye*'de bu şekilde geçtiği fark edilmektedir.⁴³ Çârperdi övme ve yerme fiillerini şu şekilde

³¹ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 29.

³² Çârperdi, *el-Muğni*, 23.

³³ Bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 11.

³⁴ Bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 44.

³⁵ Bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 51.

³⁶ Bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 11, 14, 15, 18, 19, 23, 24, 28, 29, 30, 31, 32, 37, 38, 40, 41, 42, 44, 46, 47, 51, 56.

³⁷ Çârperdi, *el-Muğni*, 9.

³⁸ Çârperdi, *el-Muğni*, 38.

³⁹ Çârperdi, *el-Muğni*, 46.

⁴⁰ Bk. Çârperdi, *el-Muğni*, 9, 10, 15, 18, 23, 27, 29, 30, 33, 35, 36, 38, 41, 44.

⁴¹ Muhammed Erken, *Çârperdi'nin el-Muğni Adlı Eseri ile Zemahşeri'nin el-Enmûzec Adlı Eserinin Karşılaştırmalı Analizi* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 69.

⁴² İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 18; Çârperdi, *el-Muğni*, 15.

⁴³ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 34; Çârperdi, *el-Muğni*, 25.

tarif etmiştir: ما وضع لإنشاء مدح أو ذم “ Övme ve yerme anlamını ifade etmek için konulandır.” Bu tanım olduğu gibi *el-Kâfiye*'de bu şekilde geçmektedir.⁴⁴

Ayrıca Çârperdî'nin *el-Muğnî*'de, isim,⁴⁵ ‘alem,⁴⁶ fâil,⁴⁷ mef‘ûlun mutlak,⁴⁸ münada,⁴⁹ sıfat,⁵⁰ bedel,⁵¹ ismi mef‘ûl,⁵² fiil,⁵³ mukârebe fiilleri,⁵⁴ konularının tanımları İbnü'l-Hâcib'in söz konusu eserindeki tanımlar ile aynı olduğu görülmektedir.⁵⁵ Buna göre Çârperdî'nin mezkûr eserinde tanımlar hususunda İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sini örnek aldığı ve kendisinden önemli ölçüde etkilendiği söylenebilir.

Ancak bazı durumlarda Çârperdî'nin eserinde İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinden farklı tanımladığı kavramlar da vardır. Örneğin Çârperdî'nin *el-Muğnî*'de i'rab, ve atf-ı beyân kavramları ile ilgili yaptığı tanımlar, İbnü'l-Hâcib'in eserindeki aynı konularda yaptığı tanımlardan farklı olduğu tespit edilmiştir.⁵⁶ Ayrıca İbnü'l-Hâcib'in mezkûr eserinde tanım yaptığı halde Çârperdî'nin eserinde aynı konulara tanım yapmadığı durumlarda vardır. Örneğin İbnü'l-Hâcib söz konusu eserinde nâkis ve taaccub fiilleri kavramlarını tanımlamıştır.⁵⁷ Ancak Çârperdî'nin *el-Muğnî*'de bu kavramlarla ilgili herhangi bir tanım yapmadığı anlaşılmaktadır.⁵⁸

3.3. Yöntem Açısından Mukayeseleri

Yapılan araştırma sonucunda İbnü'l-Hâcib'in eserinde uyguladığı yöntem ile Çârperdî'nin *el-Muğnî*'de uyguladığı yöntemin benzer olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin İbnü'l-Hâcib, mezkûr eserini özlü bir metotla telif etmiş ve ele aldığı konuların gereğinden fazla uzamamasına özen göstermiştir. Söz gelimi merfuat başlığı altında ele aldığı inne'nin haberi konusunu kısa bir şekilde izah etmiş ve daha önce incelediği mübtedanın haberine atıfta bulunarak inne'nin haberinin durumunun takdim hariç mübtedanın haberi gibi olduğunu ifade etmiştir. Eserinin gereğinden fazla uzamaması için daha

⁴⁴ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 49; Çârperdî, *el-Muğnî*, 44.

⁴⁵ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 11; Çârperdî, *el-Muğnî*, 9.

⁴⁶ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 37; Çârperdî, *el-Muğnî*, 10.

⁴⁷ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 14; Çârperdî, *el-Muğnî*, 13.

⁴⁸ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 18; Çârperdî, *el-Muğnî*, 15.

⁴⁹ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 19; Çârperdî, *el-Muğnî*, 15.

⁵⁰ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 29; Çârperdî, *el-Muğnî*, 23.

⁵¹ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 31; Çârperdî, *el-Muğnî*, 23.

⁵² İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 41; Çârperdî, *el-Muğnî*, 36.

⁵³ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 44; Çârperdî, *el-Muğnî*, 38.

⁵⁴ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 48; Çârperdî, *el-Muğnî*, 43.

⁵⁵ Erken, *Çârperdî'nin el-Muğnî Adlı Eseri ile Zemahşerî'nin el-Enmüvec Adlı Eserinin Karşılaştırmalı Analizi*, 73-77.

⁵⁶ Bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 11, 32; Çârperdî, *el-Muğnî*, 11, 24.

⁵⁷ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 47, 49.

⁵⁸ Çârperdî, *el-Muğnî*, 42, 45; Erken, *Çârperdî'nin el-Muğnî Adlı Eseri ile Zemahşerî'nin el-Enmüvec Adlı Eserinin Karşılaştırmalı Analizi*, 78.

önce haber konusuyla ilgili yaptığı açıklamaları tekrar etmemiştir.⁵⁹ Çârperdi de eserinde konuyu benzer ifadelerle açıkladığı tespit edilmiştir.⁶⁰ Buna göre her iki müellif de söz konusu eserlerini özlü bir metotla yazdıkları için daha önce anlattıkları konuları tekrar etmemeye çalışmışlardır.

Ancak bazı durumlarda Çârperdi eserinde farklı bir yöntem takip ettiği de görülmüştür. Örneğin İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*'sinde harfler konusunu ele alırken önce harfin tanımını yapmış daha sonra harfler konusunu alt başlıklar halinde izah etmiştir.⁶¹ Çârperdi ise *el-Muğni*'de harfin tanımını yaptıktan sonra harflerin çeşitlerini toplu bir şekilde vermiş daha sonra alt başlıklar halinde izah etmeye başlamıştır.⁶²

İbnü'l-Hâcib eserinde bazı konuları kısaca açıklarken, Çârperdi ise *el-Muğni*'de aynı konuyu daha detaylı bir şekilde ele almıştır. Örneğin İbnü'l-Hâcib, tenbih harflerini incelerken sadece sayılarını vermiş herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.⁶³ Çârperdi ise tenbih harflerinin sayılarını verdikten sonra örneklerle açıklamalarda bulunmuştur.⁶⁴

Çârperdi *el-Muğni*'de bazı konuları kısa ifadelerle anlatırken, İbnü'l-Hâcib eserinde aynı konuyu daha ayrıntılı olarak ele almıştır. Örneğin Çârperdi *el-Muğni*'de gayri munsarif olmasının nedenlerini kısaca izah ederken,⁶⁵ İbnü'l-Hâcib'in eserinde gayri munsarif olma nedenlerini daha detaylı anlattığı görülmektedir.⁶⁶

İbnü'l-Hâcib ile Çârperdi'nin eserlerinde bazı konu başlıklarının isimlendirmesinde de farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Örneğin İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*'de "hurûfu'l-icâbe" başlığını kullanırken,⁶⁷ Çârperdi *el-Muğni*'de bu başlığı "hurûfu't-tasdîk vel-icâbe" şeklinde isimlendirmiştir.⁶⁸

İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*'sinde bazen Basra ve Kûfe nahiv ekolleri arasındaki ihtilafı konulara değinmiştir.⁶⁹ Çârperdi ise *el-Muğni*'de genel olarak ihtilafı olan meselelere hiç değinmemiş ya da kısaca işaretle bulunmuştur.⁷⁰ Dolayısıyla Çârperdi *el-Muğni* adlı eserini ilme yeni başlayan talebeler için

⁵⁹ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 17.

⁶⁰ Çârperdi, *el-Muğni*, 14.

⁶¹ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 51-57.

⁶² Çârperdi, *el-Muğni*, 46-63.

⁶³ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 53.

⁶⁴ Çârperdi, *el-Muğni*, 52.

⁶⁵ Çârperdi, *el-Muğni*, 11-12.

⁶⁶ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 12-13.

⁶⁷ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 54.

⁶⁸ Çârperdi, *el-Muğni*, 53.

⁶⁹ Bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 51, 52, 53; Yılmaz, "İbnü'l-Hâcib, Hayatı, Eserleri ve *el-Kâfiye* Adlı Eserinin İncelenmesi", 488; Kılıç, "el-Kâfiye", 24/153.

⁷⁰ Tekin, *Çârperdi'nin el-Muğni fi 'ilmi'n-nahv Adlı Eseri*, 290; Ayrıca bk. Çârperdi, *el-Muğni*, 12.

kaleme aldığından genel olarak ihtilafli konulara değinmediğini söylemek mümkündür.⁷¹

3.4. Kullandıkları İstilahlar Açısından Mukayeseleri

Yapılan araştırma neticesinde İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinde çoğunlukla Basra dil ekolünün kavramlarının kullanıldığı tespit edilmiştir. Örneğin Basra dil ekolüne bağlı dilciler "hurûfu'l-cer" kavramını kullanırken Kûfeli dilciler ise "hurûfu'l-hafd" ıstilahını tercih etmişlerdir.⁷² İbnü'l-Hâcib, eserinde Basralı dilcilerin benimsediği hurûfu'l-cer (حروف الجر) kavramını kullanmıştır.⁷³

Basra dil ekolü, munsarif, gayru'l-munsarif veya el-memnu' mines sarf" ıstilahını kullanmış, Kûfe dil ekolü ise bunun yerine cârî ve gayru'l-cârî kavramını kullanmışlardır.⁷⁴ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*'sinde Basralıların tercih ettiği ıstilahı kullanmıştır.⁷⁵

İbnü'l-Hâcib'in, eserinde bazen Kûfe dil ekolünün ıstilahlarını da tercih ettiği görülmektedir. Örneğin tevâbi başlığı altında ele aldığı sıfat konusunu incelerken Kûfe dil ekolüne ait "na't" kavramını tercih etmiştir.⁷⁶ Bu ıstilahı, Basralı dil âlimleri "sıfat", Kûfeli dil âlimleri ise "na't" adıyla kullanmışlardır.⁷⁷ Na't kavramı, Kûfeli dil âlimleri tarafından ihdas edilip kullanılan ıstilahlar arasında en çok yaygınlık kazanan nahiv terimlerinden biridir. Basra dil âlimleri tarafından da bazen bu terim kullanılmıştır.⁷⁸ Örneğin Basra dil ekolünün önde gelen âlimlerinden Halîl b. Ahmed⁷⁹ ve Sîbeveyh⁸⁰ de "na't" kavramını birçok defa eserlerinde zikretmişlerdir.

Çârperdî'nin de *el-Muğnî*'de çoğunlukla Basra dil ekolünün ıstilahlarını kullandığı görülmektedir. Örneğin Çârperdî eserinde tevâbi başlığı altında sıfat konusunu ele almış ve Basra dil ekolünün kullandığı "sıfat" (الصفة) kavramını tercih etmiştir.⁸¹ Yine Çârperdî *el-Muğnî*'de gayri munsarif konusunu izah

⁷¹ Tekin, "el-Muğnî fî 'ilmî'n-nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdî'nin İstişâh Ettiği Şiirler", 665.

⁷² Bk. Mehdi el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe ve menhecuhâ fi'd-dirâseti ve'n-nahv* (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1958), 314; Mehmet Cevat Ergin, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2003), 59; Şehmus Ülker, *İbn Akil ve Elfiyye Şerhi*, ed. Emin Cengiz (Ankara: İlahiyât yayınları, 2021), 93.

⁷³ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 51.

⁷⁴ Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 167; Ergin, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", 60.

⁷⁵ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 12.

⁷⁶ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 29.

⁷⁷ el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe ve menhecuhâ fi'd-dirâseti ve'n-nahv*, 314; Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 167; Ergin, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", 62.

⁷⁸ Ergin, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", 62.

⁷⁹ Bk. Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *el-Cumelfî'n-nahv*, thk. Fahrüddin Kabâve (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 128, 131.

⁸⁰ Bk. Ebû Bişr 'Amr b. 'Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1988), 1/153, 399, 421, 422, 423, 429, 430, 431, 434, 437, 2/25, 26.

⁸¹ Çârperdî, *el-Muğnî*, 23.

ederken İbnü'l-Hâcib gibi o da Basra dil ekolünün kullandığı ıstılahı tercih ettiği görülmektedir.⁸² Çârperdî, Basra dil ekolüne bağlı dilcilerin kullandığı “hurûfu'l-*cer*” kavramlarını kullanmıştır.⁸³ Ancak az da olsa Çârperdî'nin eserinde Kûfe dil ekolünün ıstılahlarını da tercih etmiştir. Örneğin Basra dil ekolüne bağlı dilciler “hurûfu'l-*cer*” kavramını kullanırken Kûfeli dilciler ise “hurûfu'l-*hafd*” veya “hurful idâfe” ıstılahlarını tercih etmişlerdir.⁸⁴ Çârperdî'nin *el-Muğni*'de “hurûful idâfe” (حروف الاضافة) kavramını da kullandığı tespit edilmiştir.⁸⁵ Sonuç olarak İbnü'l-Hâcib ile Çârperdî'nin eserlerinde çoğunlukla Basra dil ekolüne ait ıstılahları tercih ettiği söylenebilir.

3.5. Örnekler Açısından Mukayeseleri

İbnü'l-Hâcib ve Çârperdî'nin söz konusu eserlerinde verdiği örneklere baktığında genellikle klasik nahiv kitaplarında bulunan örneklerden oluştuğu fark edilmektedir.⁸⁶ Buna göre İbnü'l-Hâcib'in eserinde verdiği örnekler ile Çârperdî'nin *el-Muğni*'de verdiği örnekler genel olarak benzerlik göstermektedir. Örneğin İbnü'l-Hâcib'in, söz konusu eserinde mübteda ve haber konusunu işlerken verdiği örneklerden bir tanesi de قائم زيد örneğidir.⁸⁷ Çârperdî'nin de eserinde bu konuyu işlerken aynı örneği verdiği görülmektedir.⁸⁸ İbnü'l-Hâcib eserinde mansûbat başlığı altında ele aldığı inne'nin ismine قائم ان زيد örneğini vermiştir.⁸⁹ Yine Çârperdî de eserinde bu konuyu ele alırken aynı örneğe yer vermiştir.⁹⁰ Buna daha birçok örnek vermek mümkünse de bu kadarıyla iktifa edilmiştir.⁹¹

Bazı durumlarda ise Çârperdî'nin *el-Muğni*'de, İbnü'l-Hâcib'in ilgili eserinde yer vermediği bazı örnekleri zikrettiği fark edilmektedir.⁹² Örneğin İbnü'l-Hâcib, eserinde mef'ûlun fihi konusunu ele alırken bazı örnekler vermiştir. Çârperdî ise *el-Muğni*'de aynı konuyu işlerken İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinde yer vermediği başka bazı örnekler zikretmiştir.⁹³ Dolayısıyla İbnü'l-Hâcib'in eserinde verdiği örnekler ile Çârperdî'nin *el-Muğni*'de verdiği

⁸² Bk. Çârperdî, *el-Muğni*, 11.

⁸³ Çârperdî, *el-Muğni*, 21.

⁸⁴ Bk. el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe ve menhecuhâ fi'd-dirâseti ve'n-nahv*, 314.

⁸⁵ Çârperdî, *el-Muğni*, 46.

⁸⁶ Tekin, “İbnü'l-Hâcib İle Molla Halil es-Sîridî'nin el-Kâfiye Adlı Eserlerinin Mukayesesi”, 898; Tekin, *Çârperdî'nin el-Muğni fi 'ilmî'n-nahv Adlı Eseri*, 293.

⁸⁷ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 15.

⁸⁸ Çârperdî, *el-Muğni*, 13.

⁸⁹ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 26.

⁹⁰ Çârperdî, *el-Muğni*, 19.

⁹¹ Aynı olan diğer bazı örnekler için bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 12, 18, 23, 24, 45, 48, 50; Çârperdî, *el-Muğni*, 11, 15, 18, 39, 43, 44.

⁹² Farklı bazı örnekler için bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 18, 52; Çârperdî, *el-Muğni*, 15, 47.

⁹³ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 23; Çârperdî, *el-Muğni*, 17.

örnekler genel olarak benzerlik gösterse de aralarında bazı bakımlardan farklılıklar olduğu söylenebilir.

3.6. İstişhad Yöntemi Açısından Mukayeseleri

İstişhâd kelimesi sözlükte; “şâhid olmak, şâhid göstermek, hazır bulunmak ve görmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁴ İstişhâd lugat, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinde; “bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek” anlamında kullanılmaktadır.⁹⁵ İstişhâd edilen metinler, Kur'an-ı Kerim, hadis ve dillerine güven duyulan fasîh olan Arapların nazım ve nesirlerinden oluşmaktadır.⁹⁶

İbnü'l-Hâcib, söz konusu eserinde bir ifadenin lafız, anlam ve kullanımının doğru olduğunu ispat etmek için hem nazım hem de nesir şeklinde şâhidler getirmiştir.⁹⁷ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*'sinde başta Kur'an-ı Kerim âyetleri⁹⁸ olmak üzere Arap şiiri⁹⁹ ve darb-ı mesel¹⁰⁰ ile istişhâta bulunmuştur.¹⁰¹

Çârperdi, *el-Muğni'de*, başta Kur'an-ı Kerim âyetleri,¹⁰² Arap şiiri¹⁰³ ve darbi mesel¹⁰⁴ ile istişhâta bulunmuştur.¹⁰⁵ Dolayısıyla Çârperdi'nin söz konusu eserinde istişhad konusunda İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinde uygulandığı yönetime benzer bir yöntem takip ettiği anlaşılmaktadır.

⁹⁴ Bk. Ebü Bekir Muhammed b. Şemsiddin er-Razî, *Muhtarûs-sihah*, thk. Eymen Abdurrezzak eş-Şevvâ (Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ/Dâru'l-Menhel Nâşirün, 2010), 245; Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullâh Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzeli (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 4/2348-2351; Muhammed b. Ya'kûb Feyrûzâbâdi, *Kamûsu'l-muhit*, thk. Muhammed Naîm Arkasûsi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 292; Şehmus Ülker, “Şerhu İbn 'Akil'de İstişhâd Yöntemi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/23 (Aralık 2019), 445.

⁹⁵ İsmail Durmuş, “İstişhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 396.

⁹⁶ Celâlüddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İktirâh fî usûlin-nahv*, thk. Abdulhakîm Atiyye (b.y. Daru'l-Beyrutî, 2006), 39; Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arap*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 1/5-18; Hüseyin Tural, “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (1990), 67-79; İsmail Demir, “İbn Mu'tî'nin Kitâbu'l-Fusûl fîn-Nahv Adlı Eserinde İstişhâd”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, (2015), 18-25; Ülker, “Şerhu İbn 'Akil'de İstişhâd Yöntemi”, 446, 448-454.

⁹⁷ Tekin, “İbnü'l-Hâcib İle Molla Halil es-Sî'irdî'nin el-Kâfiye Adlı Eserlerinin Mukayesesi”, 900.

⁹⁸ Ayet için Bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 12, 14, 16, 18, 19, 21, 22, 25, 26, 31, 45, 48, 50, 55, 56.

⁹⁹ Şiir için Bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 14, 15, 32, 49, 52.

¹⁰⁰ Darbı mesel için Bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 21; Ayrıca bk. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî en-Nisâbüri, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: Dârulma'rife, ts.), 1/431.

¹⁰¹ Yılmaz, “İbnü'l-Hâcib, Hayatı, Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi”, 488; Kılıç, “el-Kâfiye”, 24/153.

¹⁰² Ayet için Bk. Çârperdi, *el-Muğni*, 14, 15, 16, 17, 19, 22, 24, 26, 32, 36, 39, 40, 44, 48, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 61.

¹⁰³ Şiir için Bk. Çârperdi, *el-Muğni*, 30, 46, 48, 52, 54, 55, 57, 59, 62.

¹⁰⁴ Darbı mesel için bk. Çârperdi, *el-Muğni*, 27, 30; Muhammed b. Abdîrahîm el-Meylânî, *Şerhu'l-muğni* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2019), 185, 206.

¹⁰⁵ Tekin, *Çârperdi'nin el-Muğni fî 'ilmi'n-nahv Adlı Eseri*, 293.

SONUÇ

Çârperdi, el-Muğni'de genel olarak İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sindeki konu tasnifine benzer bir yöntem takip etmiştir. Ancak İbnü'l-Hâcib ve Çârperdi'nin söz konusu eserleri arasında bazı farklılıkların da bulunduğu söylenebilir.

Klasik alanlarda eser yazan birçok müellif gibi İbnü'l-Hâcib de el-Kâfiye'sinde bazen Arap diliyle ilgili bir kavramdan bahsetmeden önce onun ıstılahi anlamını vermiştir. İbnü'l-Hâcib'in bu metodu söz konusu eserinin genelinde uyguladığı anlaşılmaktadır. Çârperdi'nin, el-Muğni'de tanımlar konusunda çoğunlukla İbnü'l-Hâcib'in mezkûr eserini örnek aldığını söylemek mümkündür. Ancak bazen Çârperdi'nin eserinde farklı şekillerde tanımlamalar yaptığı konulara da rastlanmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Hâcib'in eserinde tanım getirdiği halde Çârperdi'nin bu konulara tanım yapmadığı örnekler de söz konusudur.

Çârperdi'nin *el-Muğni*'de uyguladığı yöntem ile İbnü'l-Hâcib'in mezkûr eserindeki takip ettiği yöntemin benzer olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bazı durumlarda Çârperdi'nin, eserinde farklı yöntemler de takip ettiği görülmektedir. İbnü'l-Hâcib, mezkûr eserinde bazı konuları kısaca izah ederken, Çârperdi ise *el-Muğni*'de aynı konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bazı durumlarda ise Çârperdi *el-Muğni*'de bazı konuları özet bir şekilde anlatırken, İbnü'l-Hâcib eserinde aynı konuyu daha detaylı olarak anlatmıştır. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*'sinde bazen Basra ve Kûfe nahiv ekolleri arasındaki ihtilafı konulara yer vermiştir. Çârperdi ise söz konusu eserinde genel olarak ihtilafı olan meselelere ya hiç değinmemiş ya da kısaca işaret etmiştir.

Yapılan araştırma neticesinde İbnü'l-Hâcib'in ve Çârperdi'nin söz konusu eserlerinde çoğunlukla Basra dil ekolünün ıstılahlarını kullandıkları tespit edilmiştir. Her iki müellifin eserlerinde bazen Kûfe dil ekolünün ıstılahlarını da kullandığı fark edilmiştir.

İbnü'l-Hâcib'in ve Çârperdi'nin mezkûr eserlerinde verdikleri örnekler genel olarak klasik nahiv kitaplarında bulunan örneklerden oluşmaktadır. Buna göre İbnü'l-Hâcib'in eserinde verdiği örnekler ile Çârperdi'nin *el-Muğni*'de verdiği örnekler genel olarak benzerlik göstermektedir. Ancak bazı durumlarda Çârperdi'nin eserinde, İbnü'l-Hâcib'in söz konusu eserinde yer vermediği bazı örnekleri verdiği de tespit edilmiştir.

İbnü'l-Hâcib ve Çârperdi'nin mezkûr eserlerinde bir ifadenin lafız, anlam ve kullanımının doğru olduğunu ispat etmek için nazım ve nesir şeklinde şahidler getirmişlerdir. İbnü'l-Hâcib ve Çârperdi'nin söz konusu eserlerinde, başta Kur'an-ı Kerim âyetleri olmak üzere Arap şiiri ve darbi mesel ile

istişhatta buldukları tespit edilmiştir. Sonuç olarak, İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si ile Çârperdî'nin *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv* adlı eserleri özgün birer çalışma olup Arap dili grameri öğretiminde faydalı kaynak eserler arasında yer almaktadır.

KAYNAKÇA

- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. *Hizânetü'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l Arap*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 4. Basım. 1997.
- Çârperdî, Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf. *el-Muğnî*, thk. Muhammed Emin el-Karsî İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2021.
- Çelebi, Muharrem. “Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1989), 1-31.
- Demir, İsmail. “İbn Mu'tî'nin Kitâbu'l-Fusûl fî'n-Nahv Adlı Eserinde İstişhâd”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), 2015, 16-35.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Durmuş, İsmail. “İstişhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ergin, Mehmet Cevat, “Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2003), 39-65.
- Erken, Muhammed. *Çârperdî'nin el-Muğnî Adlı Eseri İle Zemaşşerî'nin el-Enmûzec Adlı Eserinin Karşılaştırmalı Analizi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *el-Cumel fî'n-nahv*, thk. Fahrüddîn Kabâve. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Feyrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *Kamûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm Arkasûsî, 8. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *ed-Dureru'l-kâmine fî a'yânî'l mieti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdulmuîd. Hind: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1972.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed. *Lisânu'l-'Arab*. 6 Cilt. thk. Abdullâh Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullâh-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdu'l Kâdir el-Arnaût-Mahmud el-Arnaût. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.

- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Kâfiye fî 'ilmi'n-nahv*. thk. Salih Abdulazîm, Kahire: Mektebetü'l-Adâb, 2010.
- Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdullah Hâcî Halîfe. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-'Arabi, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-muellifin terâcimu musannifi'l-kutubi'l-'Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993.
- Kılıç, Hulusi. "el-Kâfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kılıç, Hulusi. "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/55-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Mahzûmî, Mehdî. *Medresetü'l-Kûfe ve menhecuhâ fi'd-dirâseti ve'n-nahv*. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım. 1958.
- Meydânî, en-Nisâbüri, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed. *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dârul-ma'rife, ts.
- Meylânî, Muhammed b. Abdirrahîm. *Şerhu'l-muğni*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 3. Basım. 2019.
- Razî, Ebû Bekir Muhammed b. Şemsiddin. *Muhtaru's-sihah*. thk. Eymen Abdurrezzak eş-Şevvâ. Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ/ Dâru'l-Menhel Nâşirûn, 2010.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber, *el-Kitab*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l- Hâncî, 3. Basım. 1988.
- Subkî, Tâcuddîn. *Tabakâtuş-Şâfi'iyyeti'l-kubrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî- Abdulfettâh Muhammed el-Huluv. Beyrut: Hicr, 1992.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabâkâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İktirâh fî usûlin-nahv*. thk. Abdulhakîm Atiyye. b.y. Dâru'l-Beyrûtî, 2. Basım, 2006.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâ't-Kutubi'l-Arabiyye, 1967.
- Şener, Mehmet. "Çârperdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 7. Basım, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Tekin, Ahmet. "İbnu'l Hâcib İle Molla Halil es-Si'irdî'nin el-Kâfiye Adlı Eserlerinin Mukayesesi". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2018), 887-902.
- Tekin, Ahmet. *Çârperdi'nin el-Muğni fî 'ilmi'n-nahv Adlı Eseri*. Mardin: II. Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, 284-295. 2019.
- Tekin, Mahmut. "el-Muğni fî 'ilmi'n-nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdi'nin

- İstişhâd Ettiği Şiirler”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 657-681.
- Tural, Hüseyin, “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 67-79.
- Ülker, Şehmus. “Şerhu İbn ‘Akil’de İstişhâd Yöntemi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (Aralık 2019), 441-459.
- Ülker, Şehmus. *İbn Akil ve Elfiyye Şerhi*, ed. Emin Cengiz, Ankara: İlahiyât yayınları, 2021.
- Yılmaz, İbrahim. “İbnu’l Hâcib, Hayatı, Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 469-492.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadis, 2006.

ERKEN DÖNEMDE FARKLI DİSİPLİNLERİN TEFSİR'E KAYNAKLIĞI: YAHYÂ B. SELLÂM TEFSİRİ ÖRNEĞİ

DIFFERENT DISCIPLINES AS A SOURCE TO TAFSİR IN EARLY PERIOD: EXAMPLE
OF TAFSİR OF YAHYÂ B. SALLÂM

AYKUT KAYA

DR. ÖĞR. ÜYESİ, ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ
KUR'ÂN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ ANABİLİM DALI
ASST. PROF. DR., SIRNAK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF READING THE QUR'ÂN AND QIRĀ'ÂT SCIENCE
ŞIRNAK, TÜRKİYE

yakupsami@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-3333-757X>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1522606>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
26 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Accepted
23 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Kaya, Aykut, "Erken Dönemde Farklı Disiplinlerin Tefsir'e Kaynaklığı: Yahyâ B. Sellâm Tefsiri Örneği [Different Disciplines as a Source to Tafsir in Early Period: Example of Tafsir of Yahyâ b. Sallâm]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 781-812.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



ERKEN DÖNEMDE FARKLI DİSİPLİNLERİN TEFSİR'E KAYNAKLIĞI: YAHYÂ B. SELLÂM TEFSİRİ ÖRNEĞİ¹*

Öz

Kur'an'ın Mushaf tertibine göre tefsir edilmesinden sonra müfessirlerin âyetlerin yorumlanmasında takip ettikleri yöntem, tefsir tarihi açısından önem arz etmektedir. Çünkü tefsirin kuruluş aşamasında vaz' edilen yöntem ve prensipler, kendinden sonraki tefsir yorumlama metodolojisinin şekillenmesinde başat rol oynamıştır. Erken dönemde âyetlerin yorumlanmasında takip edilen yöntemlerden biri de âyetlerin ilişkili olduğu ilim dallarından istifade ederek yorumlama amelîyesi yapmaktır. Bu çalışma, erken dönem tefsir sahasında tefsir yazımı için farklı disiplinlerin bilinmesi gerektiğine işaret eden, rivâyet ve dirâyete dayalı ilimlerde otorite sayılan Yahyâ b. Sellâm'ın (öl. 200/815) çabasını konu edinmektedir. Yahyâ b. Sellâm'ın, erken dönem tefsir faaliyetleri içinde kendinden öncekilerden farklı olarak ortaya koyduğu ve kendinden sonraki tefsir literatürünü etkileyen özgün metodunun tespit edilmesinin alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Araştırmannın amacı, erken dönem tefsir faaliyeti içerisinde tefsirin Mushaf tertibine göre müstakil olarak tedvin edildikten sonra farklı ilim dallarıyla ilişkisini açığa çıkarmak ve tefsirin farklı ilimlerden istimdat etme keyfiyetini ortaya koymaktır. Çalışmada, tefsire kaynaklık eden ilimler rivâyet ve dirâyete dayalı kaynaklar olarak tasnif edilmiş ve Yahyâ b. Sellâm'ın işlevsel kıldığı ilimler örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Yöntemsel olarak bu çalışma, sosyal bilimler araştırma yöntemlerinden nitel araştırma yönteminin literatür tarama, doküman inceleme ve analiz yöntemine dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmada ulaştığımız en genel sonuç şudur: Erken dönem tefsir faaliyeti içerisinde, Yahyâ b. Sellâm'ın rivâyet ve dirâyete dayalı ilimleri tefsirde işlevsel kılarak bu alanda değişimin öncülerinden olduğudur. O, tefsirinde rivâyetin yanı sıra dirâyet tefsir metodunu takip ederek âyetleri farklı bilim dallarından istifade ederek yorumlamıştır. Erken dönemde müfessirin bilmesi gereken ilimlerden bahseden ilk müfessir olarak kabul edilen Yahyâ b. Sellâm, genel olarak kendinden öncekilerin rivâyet eksenli tefsir metodunu takip etse de tefsiri farklı disiplinlerle ilişkilendirmesi yönüyle kendinden sonrakilere yeni yöntemler sunmuştur. İslâmî ilimlerde yetkin bir alim olarak kabul edilen ve eserler veren Yahyâ b. Sellâm, bu hususları hem doğrudan dile getirmiş hem de tefsirinde uygulamıştır. Böylece müellif, kendi dönemindeki tefsir faaliyetlerine ivme kazandırarak alana zenginlik katmış, tefsirin daha sistematik hale gelmesine ön ayak olmuştur. Yahyâ b. Sellâm'ın Mushaf'ın tamamını tefsir etmesi, tefsirin farklı disiplinlerle daha yakın temasa geçmesini sağlamıştır. Bu durum hem rivâyet ve hem de dirâyete dayalı ilimlerin tefsirdeki fonksiyonunu etkilemiştir. Yahyâ b. Sellâm, âyetlerin tefsiri için daha fazla rivâyete ihtiyaç duyulması nedeniyle birçok rivâyeti tefsirde işlevsel kılmıştır. Ayrıca, rivâyetlerin sadece sıhhatine değil aynı zamanda âyetlerin anlamıyla uyumlu olmasına da dikkat etmiştir. Bu yöntemi, rivâyetleri sıhhat şartları çerçevesinde değerlendiren muhaddisler tarafından eleştirilmiştir. Yahyâ b. Sellâm'ın naklî ilimlerden yararlanma yönüne baktığımızda, âyetlerin açıklanmasına ve manaların te'kid edilmesine hizmet eden Hz. Peygamber'in sözleri, sahâbe görüşleri ve tâbiin yorumlarını naklettiği gözlemlenmektedir. Yahyâ b. Sellâm, tefsirinde kıraatleri ana kaynak olarak kullanarak âyetlerin farklı manalarını açıklamış, kıraat farklılıklarını ve bu farklılıkların manaya etkilerini belirtmiştir. İsrâiliyyat ve siyer gibi diğer rivâyete dayalı kaynaklar da daha önceki döneme nazaran daha fazla yer vermiştir. Ayrıca, bir âyetin tefsiri sadedinde birçok rivayeti aktararak kendinden önceki gele-

¹ Bu çalışma, 25-26 Kasım 2022 tarihinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen *Hicri Üçüncü Asrın İslâmî İlimlerin Gelişimindeki Yeri Uluslararası Sempozyumu* kapsamında özeti yayımlanan ancak tam metni yayımlanmayan "Farklı Disiplinlerin Tefsire Kaynaklığı: Yahyâ b. Sellâm Tefsiri Örneği" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

neği sürdürmüş ve kendinden sonraki tefsir literatürünün bu yönde şekillenmesinde etkili olmuştur. Nakli verilerin olmadığı yerlerde ise kendi içtihadıyla hareket eden Yahyâ b. Sellâm, bu süreçte dirâyete dayalı kaynaklardan istimdat etmiştir. İstifade ettiği dirâyete dayalı kaynakların en belirgin olanları arasında Kur'an'ın Kur'an'la tefsir yöntemi, sarf, nahiv, lügat gibi dil ilimleri, fıkıh, kelâm ve Kur'an ilimleri yer almaktadır. Özellikle Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesi yöntemi, Yahyâ b. Sellâm tarafından etkili bir şekilde kullanılmıştır. Bunun yanında, sarf, nahiv, lügat gibi dil ilimlerine âyetlerin açıklanmasında geniş yer vermiştir. Âyetlerden fikhî hükümler çıkarma da Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinde takip ettiği önemli yöntemlerden biridir. Kelâmî konulara dönemin şartları itibarıyla tartışmaya girmeden selef akidesi doğrultusunda tefsir yaparak kelâmî da tefsir kaynağı olarak değerlendirmiştir. Kur'an ilimlerini tefsirinde ana kaynak olarak işlevsel kılan Yahyâ b. Sellâm, bu alanda hem müstakil eserler yazmış hem de tefsirinde uygulamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Erken Dönem Tefsir, Yahyâ b. Sellâm, Tefsir Kaynakları, Tedvin.

DIFFERENT DISCIPLINES AS A SOURCE TO TAFSİR IN EARLY PERIOD: EXAMPLE OF TAFSİR OF YAHYÂ B. SALLÂM

Abstract

The method followed by commentators in interpreting the verses after the Qur'an has been conducted according to the arrangement of the al-Mushaf is significant from the perspective of the history of exegesis. This is because the methods and principles preached during the founding phase of tafsir influenced the subsequent methodology of tafsir interpretation. One of the methods followed in the interpretation of the verses in the early period was to make use of the branches of science related to the verses. This study focuses on the efforts of Yahyâ b. Sallâm (d. 200/815), who is considered an authority in the rational and theoretical sciences, who pointed out that different disciplines should be known for the writing of tafsir in the field of early tafsir. It is thought that identifying this unique method of Yahyâ b. Sallâm, which is different from his predecessors in the early tafsir activities and which influenced the later tafsir literature, will contribute to the field. The aim of the research is to reveal the relationship between tafsir and different branches of science in the early period of tafsir activity after tafsir was edited separately according to the al-Mushaf order and to reveal how tafsir benefited from different sciences. In the study, the sciences that are the source of tafsir are classified as narration and rational sources, and the sciences that Yahyâ b. Sallâm made functional are tried to be explained with examples. Methodologically, this study is based on the literature review, document review and analysis method of the qualitative research method of social sciences research methods. The most general conclusion we have reached in this study is this: Yahyâ b. Sallâm was one of the pioneers of change in the early period of tafsir by making rational and narrative sciences functional in tafsir. In his tafsir, he followed the method of direct exegesis in addition to narration and interpreted the verses by utilizing different branches of science. Yahyâ b. Sallâm, who is considered to be the first early commentator to mention the sciences that the exegete should know, generally followed the narration-based exegesis method of his predecessors, but he also offered new methods to his successors. Yahyâ b. Sallâm, who is recognized as a competent scholar in Islamic sciences and who wrote works, both expressed these issues directly and applied them in his tafsir. Thus, the author enriched the field by accelerating the tafsir activities of his time and paved the way for tafsir to become more systematic. The exegesis of the entire al-Mushaf by Yahyâ b. Sallâm brought tafsir into closer contact with different disciplines. This situation affected the function of both traditional and rational sciences in tafsir. He made many narrations

functional in tafsîr due to the need for more narrations for the exegesis of the verses. In addition, he did not only look at the authenticity of the narrations but also used them in the exegesis according to their compatibility with the meaning of the verses. This method of the commentator was criticized by the muhaddiths who evaluated the narrations within the framework of the conditions of authenticity. When we look at Yahyâ b. Sallâm's utilization of narrative sciences, we observe that he quoted the sayings of the Prophet, the opinions of the Companions, and the interpretations of the tâbi'în, which serve to explain the verses and clarify the meanings. Yahyâ b. Sallâm explained the different meanings of the verses in his tafsîr by using the Qirâât as the main source and stated the differences of the Qirâât and the effects of these differences on the meaning. Other narrative sources such as Isrâ'iliyyat and sira were included in his tafsîr more than in the previous period. In addition, he continued the preceding tradition by citing many narrations in the exegesis of a verse and was influential in shaping the subsequent Tafsîr literature in this direction. Yahyâ b. Sallâm, who acted on his own ijtihâd in the absence of narrative data, relied on rational sciences in this process. Among the most prominent of the rational sciences, he utilized are the method of exegesis of the Qur'ân with the Qur'ân, linguistic sciences such as morphology, nahw (The Syntax), and linguistics, fiqh (Islamic jurisprudence), kalâm (Theology), and Qur'anic sciences. In particular, the method of exegesis of the Qur'ân with the Qur'ân was used effectively by Yahyâ b. Sallâm. In addition, linguistic sciences played a large role in the explanation of the verses. In addition, deducing jurisprudential rulings from the verses is also considered one of the methods Yahyâ b. Sallâm followed in his exegesis. Yahyâ b. Sallâm did not enter into discussions on theological issues in terms of the conditions of the period, but he made tafsîr in line with the Ahl al-Sunnah creed and considered theology as a source of tafsîr. Yahyâ b. Sallâm, who made the Qur'anic sciences functional as the main source in his tafsîr, both wrote independent works in this field and applied them in his tafsîr.

Key words: Tafsîr, Early Tafsîr activities, Yahyâ b. Sallâm, Source of Tafsîr, Tadwin (Compilation).

GİRİŞ

Tefsir ilmi, sadece kelimelerin ve terkiplerin dilsel açıklamalarını yapmakla kalmayıp, Kur'ân'ın işaret ettiği farklı alanlarla ilgili konuların anlaşılmasına da hizmet eder.² Bu nedenle tefsir, başta İslâmî ilimler olmak üzere ayetlerin açıklamasına hizmet eden birçok farklı disiplinden faydalanarak sistemli bir ilim haline gelmiştir. Bu zaviyeden tefsir tarihine bakıldığında, ilk dönemlerde -Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn dönemi- tefsirin âyetlerin dilsel alanı ve tarihsel bağlamını açıklığa kavuşturma adına diğer alanlardan istimdatta³ bulunduğunu söyleyebiliriz. Fakat

² Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşur, *et-Tefsîr ve ricâluhu* (Kahire: Matabiü'l-Ezher, 1970), 12; Abdulhamit Birışık, "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: İSAV, 2014), 59.

³ Tefsirin diğer ilimlerden bilgi alması, onun farklı branşlardaki disiplinlerle ilişkisini ifade etmekte ve bu ilişki 'istimdâd' sözcüğüyle karşılanmaktadır. Bk. Enes Büyük, "Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (Güz 2018), 369.

bu dönemde ilimler henüz tedvin edilmediğinden, tefsirin istimdadı diğer ilimlerdeki sözlü rivâyetler düzeyinde bir ilişki olarak kabul edilmektedir. Hicrî ikinci asırda fıkıh, dil, siyer ve hadis gibi İslâmî ilimlerin tedvin edilmesiyle veya tedvin edilmesinin temelleri atılmasıyla,⁴ tefsirin bu ilimlerle ilişkisi yeni bir boyut kazanmıştır. Bu dönemde, farklı disiplinler tefsire daha fazla kaynaklık etmeye başlamıştır. Hicrî ikinci asrın ortalarında başlayan bu tefsir faaliyeti, hicrî üçüncü asırda hızla devam etmiştir. Yahyâ b. Sellâm gibi müfessirlerin öncülük ettiği bu değişimin, tefsirin özgün mahiyetine ve işlevine aykırı olduğunu düşünenler olsa da⁵ bu yöntem, tarihsel süreçte alimler tarafından genel kabul görmüş ve daha sistematik hale getirilerek köklü bir tefsir geleneği oluşturmuştur. Bu çalışma, erken dönem müfessirlerin Yahyâ b. Sellâm'ın (öl. 200/815) günümüze ulaşan tefsirinin üçte birinde, âyetleri açıklarken hangi kaynakları kullandığını ve tefsirinde başvurduğu rivâyete ve dirâyete dayalı kaynakları belirlemeye çalışacaktır.

Erken dönem tefsir sahasında, tefsir yazımı için farklı disiplinlerin bilinmesi gerektiğine işaret eden müfessirler olmuştur. Bu müfessirlerden biri de -belki de ilki- ilmi hareketliliğin yoğun olduğu Basrâda yetişen, tefsir, fıkıh, hadis, kıraat ve dil alanında otorite sayılan Yahyâ b. Sellâm'dır. O, bu görüşte olduğunu açıkça beyan ederek “*şu on iki özelliği bilmeyen Kur'an tefsirinden anlamaz. Bunlar: Mekkî-medenî, nâsîh-mensûh, takdîm-te'hir, maktu'-mevsûl, âmm hâss, izmâr (hazf) ve Arapçadır.*”⁶ demiştir. Yahyâ b. Sellâm'ın işaret ettiği ‘müfessirin bilmesi gereken ilimler/aletler’, daha sonraki dönemlerde birçok müfessir tarafından müstakil olarak daha sistematik ve bütüncül bir şekilde ele alınmıştır.⁷ Aslında tefsirdeki bu açılım biraz da şartların getirdiği

⁴ Erdoğan Baş, “Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (İlk Dört Asır)”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*, (İstanbul: İSAV, 2002), 35.

⁵ Abdullah Bayram bu konuyla alakalı şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “*Usul açısından değerlendirildiğinde hicrî ikinci asrı müteakiben, Tefsir ilminin kendine has kaynak ve parametrelerinin yerini, Hadis, Fıkıh ve Kelâm gibi, diğer disiplinlerin metodolojileri almaya başlamış, istilahlar dahi, bunların algısına göre tanımlanmıştır. Bu durum Tefsir ilminin hüviyet ve mahiyetinin sorgulanmasına yol açmıştır. Çünkü Tefsir, müstakil ve mezhepler üstü bir ilim olma özelliğini umumiyetle yitirmiştir. Halbuki Kur'an'ın lafızlarını açıklamayı, mânalarını ortaya çıkarması ve bu temel bilgileri diğer ilimlere transfer etmesi gerekmektedir. Yorum eyleminin bu ilk merhalesi işlevsiz kalınca, bunlara yüklenen anlamlar, çoğunlukla delilsiz kalmış ve metodolojik sınırlamalara ve mezhebî eğilimlere göre belirlenir olmuştur.*” Bk. Abdullah Bayram, “Tefsir İlminin Müstakil İnşası, Özgün Yapısı ve İşlevi: Hicri İkinci Asrın Kurucu Vasfı Temelinde Eleştirel Bir Analiz”, *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler - I*, İksad Yayınları, 2022), 279.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ İbn Ebû Zemenin, *Tefsiru İbn Ebû Zemenin*, thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail-Ahmed Ferid Mezidi (Beyrut: Dârü'l- Kütübü'l- İlmiyye, 2003), 1/ 10.

⁷ Bk. Mesut Kaya, “Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi -”, *Marife* 13/3 (Kış 2013), 10; Büyük, “Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler”, 377, 393; Muhammet Çol, “Müfessirin İhtiyaç Duyduğu Kaideler Üzerine Sistematik Bir İnceleme Denemesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2019).

bir zorunluluk olarak görülmekte, nüzûl döneminden uzaklaştıkça âyetlerin açıklanmasında rivâyet malzemesi yeterli gelmeyip bunun yanında farklı disiplinlerin birikimini kaynak olarak kullanan dirâyete dayalı kaynakları da kullanmak gerekmektedir. Zira farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşma neticesinde âyetlerin tefsir edilmesinde daha fazla kaynağa ihtiyaç duyulması, Arap olmayanlara yönelik Kur’ân dilini izah için daha fazla dilsel açıklama ihtiyacının hasıl olması, yanlış okumaların önüne geçilmesi adına kıraatlerle alakalı izahlar gerekmesi gibi sebepler, Kur’ân’ın belli bir yöntem ve sistem takip edilerek tefsir edilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmıştır denilebilir. Bu çalışmayı yaparken nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman, literatür tarama ve analizi yöntemi kullanılmıştır.

Tefsirin diğer ilimlerle ilişkisini ele alan güncel çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmı, belirli müfessirlerin örnekliliği üzerinden ele alınırken, diğerleri hem makale hem de kitap formatında bu konuyu kapsamlı bir şekilde incelemektedir.⁸ Çoğunlukla Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) ve sonrasına odaklanan bu araştırmalar, tefsirin istimdat ettiği ilimleri incelemektedir. Bizim çalışmamız ise erken dönem tefsirinin oluşum sürecinde Yahyâ b. Sellâm örneğini ele almaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde Yahyâ b. Sellâm’ın tefsiri üzerine yapılan ilk çalışma, İsmail Cerrahoğlu tarafından doçentlik tezi olarak *Yahyâ b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*⁹ başlığıyla gerçekleştirilmiş olup, müfessirin ve tefsirinin tanıtımına odaklanmıştır. Ardından, Yahyâ b. Sellâm’ın kıraât yönü üzerine bir kitap bölümü yazılmıştır.¹⁰ Nihat uzun, Yahyâ b. Sellâm’ın vücûh ve’n-nezâire dair kaleme aldığı *et-Tesârif* adlı eserini tercüme etmiş ve bu çevirin ön kısmında Yahyâ b. Sellâm’ın hayatı, eserleri ve *et-Tesârif* adlı eserine dair bilgilere yer vermiştir.¹¹ Ayrıca, Ömer Dinç’in *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* ve Enes Büyük’ün, *Dönemlendirme Merkezli Tefsir Tarihi (Başlangıç, Teşekkül ve Sistemleşme Dönemleri)* adlı akademik çalışmalarında Yahyâ b. Sellâm’a dair önemli tespitler yapılmıştır.¹² Arap dünyasında ise tefsirdeki yöntemi ve kıraâtler üzerine değerlendirmeleri ile

⁸ Bu çalışmalar için bk. Büyük, “Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler”, 372.

⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970).

¹⁰ Şuayip Karataş, “Yahyâ b. Sellâm Tefsirinde Kıraat”, *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler -1*, (Ankara: İksad Yayınevi, 2022).

¹¹ Yahyâ b. Sellâm, *Et-Tesârif (Kur’ân’daki Lafızları Aynı Mânaları Farklı Olan Bazı Kelimelerin Tefsiri)*, çev. Nihat Uzun (İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2022).

¹² Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022); Enes Büyük, *Dönemlendirme Merkezli Tefsir Tarihi (Başlangıç, Teşekkül ve Sistemleşme Dönemleri)* (İstanbul: Kitaplar Arası Yayınları, 2024).

ilgili doktora¹³ ve yüksek lisans tezleri yapılmış¹⁴, ayrıca makale düzeyinde çalışmalar gerçekleştirilmiştir.¹⁵ Bu çalışmalar, araştırmamıza önemli bir kaynak sağlamakla birlikte, bizim çalışmamız, erken dönem tefsir faaliyetlerinde farklı disiplinlerin tefsire katkısını incelemesi açısından bu çalışmalardan ayrılmaktadır.

1. YAHYÂ B. SELLÂM'A KADAR TEFSİRİN GELİŞİMİ VE KAYNAKLARI

Tefsir ilminin, sistematik bir disiplin haline gelmesi diğer İslâmî ilimler gibi aşamalı bir şekilde gerçekleşmiştir.¹⁶ Bu aşamaların neler olduğu konusunda ise farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Genel olarak erken dönem tefsir faaliyetleri üç ana dönemden oluştuğu belirtilmiştir: İlk olarak, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde tefsirin sözlü olarak rivâyet edildiği dönem; ardından, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde Kur'ân'ın tamamının tefsirinin şifâhî olarak yapıldığı, bir kısmının da hadis kitapları ve tefsire dair sahîfeler-cüzlerde kayıt altına alınarak aktarıldığı dönem ve son olarak ise hicri ikinci asrın ikinci yarısından itibaren Kur'ân tefsirin müstakil olarak baştan sona tedvin edildiği dönem.¹⁷ Bu tasnif, bazı yönleri itibariyle son dönem tefsir tarihi araştırmacıları tarafından eleştirilmiştir.¹⁸ Özellikle 'tefsirin Hadis'in bir bölümü olduğu' iddiasının tarihsel verilerle uyuşmadığı, tefsirin en başından beri müstakil bir ilim halinde aşamalı olarak tedvinini tamamladığı ve tefsire dair rivâyetlerin hadis kitaplarında yazılmasının tefsiri hadisin bir bölümü olarak kılmayacağı vurgusu yapılmıştır.¹⁹ Bu eleştirilerin ardından, erken dönemde tefsirin geçirdiği aşamalara dair yeni teklifler sunulmuştur. Örneğin Salah Abdulfettâh el-Hâlidî, tefsir tarihini dört döneme ayırmakta

¹³ Muhammed Safven Mubarrir Abdulhalim, *Menhec el-İmam Yahyâ b. Sellâm et-Teymî fi't-tefsîr* (Ummu Derman - Sudan: Câmîatu'l-Kur'âni'l-Kerim ve Ulûmu'l-İslâmiyye, Kulliyetu Dirâsetü'l-Ulya, Doktora, 2011).

¹⁴ İsra Huseyn Ali-Abdu Hasan Semir, "Tevcihât Yahyâ b. Sellâm lil'kırâati'l-Kur'âniyye fi tefsîrihi: Süretü'l-Kehf enmüzece", *Mecelletü Câmîatu'l-Enbâr li'l-Ulûmu'l-İslâmiyye* 12/53 (2022).

¹⁵ Abdullah Vasîfi, "Yahyâ b. Sellâm: Râidu't-tefsir el-Kur'âni bi'l-Kayrevân", *A'malu en-Nedvetü'l-İslâmiyye el-Hâmisatu el-Kayrevân 'Abre'n-Nedvetü'l-İslâmiyye*, (Kayravan - Tunus: Câmîatu'z-Zeytûne: Merkezü'd-Dirâsetü'l-İslâmiyye bi'l-Kayravân, 1991); Vesile Belide b. Hamde, "Neşetü't-tefsir bi't-Tünus", *Mecelletü Câmîatu't-Tünus* 1 (1992).

¹⁶ Muhammed Coşkun'a göre sistematik bir disiplinin teşekkül etmesinde üç şartın gerçekleşmesi gerekmektedir: Belli bir hazırlık aşamasını geçirmiş olması, ihtilaflı meselelerin tartışılması ve bu ihtilaflar etrafında ekollerin ortaya çıkması. Bk. Muhammed Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları* (*Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*) (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2019), 21.

¹⁷ Bk. Muhammed Seyyid Hüseyin ez- Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1985), 1/76, 104; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr, 2009), 37-208; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara İlahiyat Yayınları, 2006), 59-112.

¹⁸ Mustafa Karagöz, bu tasnifte yer verilen 'tefsirin başlangıçta hadisin bir bölümü' olduğu iddiasına karşı çıkmakta ve bu konuda geniş değerlendirmeler yapmaktadır. Bk. Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 211-250.

¹⁹ Bk. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 211-250.

ve ilk üç asrı bir bütün olarak ‘tesis/oluşma dönemi’ olarak kabul etmektedir.²⁰ Muhammed Coşkun, Hz. Peygamber ve sahâbe dönemini tefsirin hazırlık dönemi; sahâbe dönemi sonundan başlayıp tâbiîn dönemini içine alan devamındaki birkaç kuşak süren dönemi ise hazırlık-oluşum dönemi olarak değerlendirmektedir.²¹ Mesut Kaya, ilk üç asrı tefsirin teşekkül dönemi olarak saymaktadır.²² Enes Büyük ise erken dönemi ‘erken klasik dönem, ikinci erken klasik dönem’ olarak iki döneme ayırmaktadır. İlkini tefsirin hazırlık-başlangıç aşaması olarak değerlendirmekte ve Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn kapsamakta olup hicri ikinci asrın ilk yarısına kadar sürdüğünü belirtmektedir. İkincisini ise teşekkül aşaması olarak nitelemekte ve tebe-i tâbiîn dahil olmak üzere ikinci asrın ilk yarısından üçüncü asrın sonuna kadar sürdüğünü ifade etmektedir.²³

Tefsirin Yahyâ b. Sellâm dönemine gelene kadar geçirdiği evrelere dair farklı değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Bu dönemlendirmelerde erken dönem tefsir faaliyetlerinin her birini (Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn) tefsirin müstakil bir evresi kabul edenler olduğu gibi farklı olarak tefsirin bir disiplin haline gelmedeki hazırlık-oluşum-teşekkül safhası olarak değerlendirenler de olmuştur.²⁴ Her iki görüş açısından da erken dönem tefsir faaliyeti kronolojik olarak Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinden müteşekkildir.

Tefsirin bir disiplin olarak henüz oluşum ve hazırlık-başlangıç aşaması olarak nitelendirilen Hz. Peygamber döneminde Kur’ân, büyük oranda şifâhî bir hitap formundaydı.²⁵ Bu şifâhî hitabın ilk tefsiri, Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır. İlâhî mesajın ilk muhatabı olarak Hz. Peygamber,²⁶ bu mesajı insanlara tebliğ etmenin yanı sıra, manası belirsiz müteşâbih ifadeler, mücmel âyetler ve gaybî konular gibi hususları çeşitli vesilelerle ve farklı üsluplarla açıklamıştır.²⁷ Hz. Peygamber’in tefsiri, sadece sözlü beyanlarla sınırlı olmayıp aynı zamanda uygulamaları ve ashabını onaylaması gibi çok boyutlu bir yaklaşımı da kapsamaktadır. Bu dönemde tefsirin kaynaklarını iki ana unsur olarak belirlemek mümkündür: Kur’ân’ın kendi kendisini açıklaması ve Hz. Peygamber’in fiilî ve tatbikî sünneti.

²⁰ Bk. Salâh Abdülfettâh Hâlidî, *Ta’rifü’d-dâristin bi menâhici’l-müfessirin* (Dımaşk: Dârü’l-Kalem, 2008), 35-47.

²¹ Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları*, 21.

²² Mesut Kaya, *Taberî Tefsiri’nin Kaynakları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 24-34.

²³ Büyük, *Tefsir Tarihi*, 56.

²⁴ Genel olarak tefsir tarihinin dönemlendirilmesi ve özel olarak da erken dönem tefsir faaliyetlerinin dönemlendirilmesine dair geniş bilgi için bk. Büyük, *Tefsir Tarihi*, 44-56.

²⁵ Bk. Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları*, 22, 44-72, 341; Büyük, *Tefsir Tarihi*, 63.

²⁶ Nahl 16/44, 64; Mâide 5/67.

²⁷ Bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-veciz fi tefsiri’l-kitâbi’l-‘aziz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye 1993), 1/11; Zehebî, *et-Tefsir ve’l-müfessirîn*, 1/27-45.

Sahâbe dönemi, Tefsirin bir disiplin olarak tedvin edilmesinden önceye tekabül etmekte ve ikinci hazırlık - oluşum evresi olarak nitelenmektedir. Bu dönemde Kur'ân, şifâhî bir hitap formundan mushaf (metin) formuna geçmiştir.²⁸ Bu dönemde tefsir faaliyeti, genellikle müphem ve manası kapalı âyetlerin genel bir açıklamasından ibaretti. Ayrıca, garîb lafızların açıklanması da sahabilere nispet edilir; bu, onların lügatlerinde bulunmayan terimlerin açıklanmasını ifade eder. Sahâbiler, ana hatlarıyla Kur'ân'ın manasını biliyorlardı ve tefsire olan ihtiyaçları sonraki nesillere kıyasla daha azdı. Tefsir kaynakları şunlardır: Kur'ân, Hz. Peygamber'in sünneti, Arap dili ve edebiyatı, vahyin irtibatlı olduğu sosyal ve kültürel ortam hakkında bilgi, âyetlerin nüzûlüne tanıklık, ehl-i kitaptan aktarılan İsrâiliyyat bilgileri ve kendi içtihatları.²⁹ Bu dönemde ehl-i kitaptan aktarılan bilgiler, tefsirde bir yenilik olarak kabul edilmekte olup sonraki dönemlerde bu rivâyetlerin sayısı artmıştır.³⁰

Tâbiîn döneminde ise Sahâbe neslinin sahip olduğu Kur'ân'ın tarihsel ve dilsel bağlamına vakıf olma, anlaşılmayan hususların doğrudan Hz. Peygamber'e sorma imkanının olmaması Kur'ân'ın tefsir edilmesine ihtiyaç haline getirmiştir.³¹ Ayrıca fetihlerin ardından farklı milletlerden insanların İslâm'a girmesi, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in koyduğu yöntemle tefsir edilmesini zorunlu kılmıştır. Çünkü, bu insanların Arap dilini bilmemeleri ve farklı kültürel arka planları nedeniyle Kur'ân yorumunda yanlış te'viller yapması kaçınılmazdı.³² Bu dönemde Sahâbe dönemindeki icmâli tefsirde bir halka genişleme olduğu ve tefsir görüşlerinin arttığı kabul edilir.³³ Kur'ân'ın bütünü -her ne kadar tefsir edilen sahifelerin hepsi elimizde olmasa da- rivâyetlerden anlaşıldığına göre şifâhî olarak tefsir edilmiştir.³⁴ Ayrıca, bu dönemde bir kısım âyet tefsirleri, tefsire dair rivâyet ve yorumlar gerek sahîfe ve cüzler şeklinde gerekse de Hadis kitapları içerisinde 'kitâbu't-tefsir' olarak da kaydedilmiştir.³⁵ Bu tefsir birikimi, tefsirin ilmî bir disiplin olarak

²⁸ Bk. Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları*, 337, 341; Büyük, *Tefsir Tarihi*, 56, 78-79.

²⁹ Bk. İbn Atiyye, *el-Muharremü'l-veciz*, 1/12; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir* (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, 1980), 40.

³⁰ Birşık, "İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl: V", 46-47.

³¹ Bk. Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es- Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Amme, 1974), 4/249-268.

³² Bk. M. Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi: (başlangıcından tedvin dönemine kadar)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992), 149.

³³ Büyük, *Tefsir Tarihi*, 100.

³⁴ Bk. Ebü Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/90; Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, 44; Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, 1/76.

³⁵ Hicri ilk üç asırda 'kitâbu't-tefsir' literatürüne dair geniş bilgi için bk. Mustafa Yasin Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsirler Ve Taberî Tefsiri İle Karşılaştırılması* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 42-88.

teşekkül edip sistemleşmesinin temel verilerini oluşturmuştur.³⁶ Bu dönemde garîb lafızlar açıklanmış, istinbat ve istidlal yöntemiyle âyetlerden hükümler çıkarılmıştır. Tarihi bilgiler, fikhî açıklamalar da bu dönemin özellikleri arasında sayılmaktadır.³⁷ Tefsir kaynaklarını kısaca şöyle özetleyebiliriz: Kur'an'ı Kur'an ile tefsiri, Hz. Peygamber'in açıklamaları, sahâbe tefsiri, ehl-i Kitap'tan müslüman olanlardan nakledilen isrâîlî bilgiler ve şiirle istişhâd. Bu dönemdeki müfessirler, Hz. Peygamber ve sahâbenin yorumlamadığı konularda kendi açıklamalarına yer vermişlerdir.³⁸

Tefsirin teşekkül-tedvin aşaması olarak nitelendirilen tebeu't-tâbiîn döneminde, Kur'an'ın açıklanmasına dair rivâyet malzemesiyle birlikte Kur'an yorumuna dair ortaya çıkan farklı ekol³⁹ ve yönelişlerin artması, tefsirin müstakil olarak tedvin edilmesinin alt yapısını oluşturdu. Bu süreçte, daha önce şifâhî olarak yapılan tefsirler, Hadis kitaplarında yer alan 'kitâbu't-tefsirler' ve cüzler-sahîfeler şeklinde kayıtlı tefsir bilgileri özgün bir yapı içinde tedvin edildi.⁴⁰ Böylece, Kur'an belli usûl ve esaslar çerçevesinden Mushaf sıralaması esas alınarak bir bütün olarak tefsir edilmeye başlandı⁴¹ ve bu, tefsir alanında yeni bir dönemin başlangıcı sayıldı. Önceki dönemlerde Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Mücâhid b. Cebr (öl. 103/722) ve İkrime el-Berberî (öl. 105/723) gibi âlimler Kur'an tefsiri üzerine çalışmaları bulunmakla birlikte, bu çalışmalar Kur'an'ın tamamını kapsamıyordu.⁴² Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki her ne kadar bu dönemde yazılan tefsirler elimizde olmasa da her tefsir kitabının onların yorumlarıyla beslenmesi ve biyografi yazarlarının onların tefsir kimliğine yönelik yazıları bu dönemde müstakil tefsirlerin olduğunu işaret etmektedir.⁴³ Bu sebeple, ilk müstakil tefsiri kimin tarafından yazıldığı konusunda çeşitli tartışmalar yaşanmıştır. Bazılarına göre tefsir ilminin ilk müdevven eserlerinden biri Ali b. Talha (öl. 143/760)'nin *Sahifetu Ali b. Ebi Talha* adlı eseridir,⁴⁴ bazılarına göre ise

³⁶ Büyük, *Tefsir Tarihi*, 101.

³⁷ Bk. Duman, *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi*, 149; Büyük, *Tefsir Tarihi*, 101.

³⁸ Bk. Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirân*, 1/76; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 131-136.

³⁹ Tefsirde Mekke-Medine-Kufe şeklinde sınıflandırılan ekol merkezli tefsir tarihi yazımı, İbn Teymiyye tarafından temellerinin atıldığı M. Hüseyin ez-Zehebî ile belirgin hale geldiği dile getirilmektedir. Aslında ekol olarak bilinen bu oluşumlar arasından ekol olmayı hak edecek belirgin farklar olmadığı vurgusu yapılmaktadır. Bk. Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 104.

⁴⁰ Tefsirde tedvinden kastedilen "insanların hafızalarında ve dağınık sahifelerde bulunan tefsir malzemesinin bir araya getirilmesi suretiyle müstakil tefsirlerin yazımına geçilmesidir." bk. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ın Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 122. Bu konuda daha detaylı tespit için bk. Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 55-130.

⁴¹ Birışık, "İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl: V", 51.

⁴² Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleymân", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: İSAM - İslâm Araştırmaları Merkezi, (2020), 31/ 135.

⁴³ Bk. Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*, çev. Muhammed Çelik (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 58.

⁴⁴ Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*, 29.

ilk müstakil tefsir, Ebû Zekerıyya Yahyâ b. Ziyad el-Ferrâ (öl. 207/822)'nin *Meâni'l-Kur'ân* adlı eseridir.⁴⁵ Fuat Sezgin, Mücâhid'in de bir tefsir tedvin ettiğini, Taberî tefsirinden hareketle bu tefsirin inşa edilebileceğini belirtir.⁴⁶ İbn Âşûr (öl. 1393/1973) ise ilk müstakil tefsir yazarının Abdülmelik b. Cüreyc (öl. 150/767) olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷ Ancak mevcut veriler, Kur'ân'ı baştan sona kadar tefsir eden kişinin Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) olduğunu doğrulamaktadır.⁴⁸ Bu dönemde sistematik ve müstakil tefsir yazar âlimler arasında Muhammed b. Sâib el-Kelbî (öl. 146/763), Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767), Şu'be b. Haccâc (öl. 160/776), Süfyan es-Sevrî (öl. 161/778), Süfyan b. Uyeyne (öl. 198/814), Veki' b. Cerrâh (öl. 197/812), Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/815), Abdürrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/827) gibi isimler yer almaktadır.⁴⁹

Tefsirin bir ilim olarak tedvin edilmesinden sonra diğer İslâmî ilimlerle olan ilişkisi yeni bir evreye girmiştir. Önceki dönemde, diğer ilimlerle olan ilişki rivâyet aktarımı düzeyindeyken, artık yazılı olarak tedvin edilmiş ilimler arasında bilgi aktarımı ve etkileşim söz konusu olmuştur. Bu dönemde farklı disiplinler âyetlerin açıklanmasında kaynak rolü üstlenmeye başlamış ve tefsir, bu ilimlerden faydalanarak olgunlaşmış ve daha sistematik bir yapıya kavuşmuştur.⁵⁰ Bu gelişmeler, tefsirin ilmi bir hüviyet kazandığını, bağımsız bir disiplin haline geldiğini ve uzmanlık alanı olarak ilerlemeye başladığını göstermektedir.⁵¹ Hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren başlayan bu süreç, Hicrî üçüncü asırda da metodolojik olarak belirleyici bir yöntem olmuş ve devam etmiştir. Tefsirin bu dönemdeki değişim ve gelişimini yansıtan müfessirlerden biri Yahyâ b. Sellâm'dır. Bu nedenle, bir sonraki bölümde Yahyâ b. Sellâm'ın tefsiri bu bağlamda incelenecektir.

2. YAHYÂ B. SELLÂM VE RİVÂYETE DAYALI KAYNAKLARI

Tefsirin müstakil olarak tedvin edilmesiyle birlikte, Fatiha Suresi'nden Nas Suresi'ne kadar bütün âyetler, Mushaf tertibine göre tefsir edilmeye başlanmıştır.⁵² Bu gelişme, tefsirin rivâyetlerle ilişkisinde bazı değişiklikler/

⁴⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 138.

⁴⁶ M. Fuat Sezgin, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, çev. Muhammed Fehmî Hicâzî Arapça'ya Çeviri (Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1991), 1/56.

⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tefsir ve ricâluhu*, 21.

⁴⁸ Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 137.

⁴⁹ Bk. Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Dâru İhyâu'l-Kutubu'l-Arabiyye, 1957), 2/159; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/242; Sezgin, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, 1/58; Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 45-54.

⁵⁰ Büyük, *Tefsir Tarihi*, 58.

⁵¹ İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, Murat Demirkol (ed.) (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 107.

⁵² Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirân*, 1/105.

yenilikler yapılmasının önünü açmıştır. Öncelikle, âyetlerin açıklanmasına dair daha fazla rivâyete ihtiyaç duyulması nedeniyle müfessirler, hadis kaynaklarının yanı sıra siyer ve isrâiliyyat gibi diğer kaynaklardan da daha fazla faydalanmaya başlamışlardır. Ayrıca, hadisçilerin koyduğu sıhhat kriterlerini sağlamayan rivâyetleri de tefsire dahil edilmiştir. İkinci olarak, müfessirlerin rivâyetleri değerlendirme noktasından muhaddislerden farklı bir yaklaşım benimseyerek,⁵³ zayıf, mürsel ve munkatı rivâyetleri de tefsire dâhil etmişlerdir. Bu, tefsir çalışmalarında rivâyetlerin sıhhatinden ziyade âyetlerin anlaşılmasına hizmet etme amacının ön planda tutulduğunu göstermektedir.

Ancak bu yaklaşım, Kur'ân'ın ahkam ve akâidi gibi temel konularından ziyade, daha tâli sayılabilecek konular için geçerlidir. Müfessirlerin rivâyetlere yönelik bu tutumu, dönemin ilmî geleneği olan haberleri muttasıl senedle aktarma yöntemiyle uyuşmamaktaydı. Bu nedenle, dönemin muhaddisleri tarafından eleştirilmişlerdir. Erken dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman (öl. 150)⁵⁴ ve Yahyâ b. Sellâm bu konuda başlıca tenkid edilenlerden arasında sayılmaktadırlar.⁵⁵ Muhaddislerin tefsirlere yönelik bu tenkit anlayışı, tefsir tarihinde sonraki dönemlerde de etkisini sürdürmüştür. Sonuç olarak müfessirler rivâyetlerin aktarımında muhaddislerden farklılaşan, onların nakil anlayışına sıkı sıkı bağlı kalmayan bir nakil geleneği oluşturmaya başladığı ve bu tutumları da doğal olarak muhaddisler tarafından tenkit edilmiştir.⁵⁶

Tefsirinin ana omurgasını rivâyetlere dayandıran Yahyâ b. Sellâm, âyetlerin doğru anlaşılmasını sağlamak amacıyla çeşitli rivâyetleri toplamış ve bunları belli bir süzgeçten geçirdikten sonra tefsirinde kullanmıştır.⁵⁷ Çünkü mevcut rivâyetler arasında zayıf, sahih ve uydurma olanlar bulunmaktaydı ve bu nedenle rivâyetlerin belirli kriterlere göre yeniden değerlendirilmesi gerekiyordu.⁵⁸ Bu yönü itibarıyla Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinin dirâyete dayalı bir rivâyet aktarımında bulunduğu söylenebilir. Yahyâ b. Sellâm, yöntem olarak Hz. Peygamber (s.a.v), sahâbe ve tâbiîn döneminden gelen rivâyetleri bazen senedleriyle, bazen de doğrudan aktarmaktadır.⁵⁹ Ayrıca, dönemin

⁵³ Müfessirler, rivâyetleri değerlendirirken muhaddisler ve tarihçilerle ortak noktaları olduğu gibi onlardan farklı olarak göz önünde bulundurdıkları kriterlere sahiptirler. Ayrıntılı bilgi için bk. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 243; Aykut Kaya, *Menâhicü'l-müfessirin fi'l- 'itimâdi ala's-Sîret en-nebeviyye fi't-tefsir (Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm li İbn Kesîr ve Fî zilâli'l-Kur'ân li Seyyid Kutub enmûzeccen)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 121-146; Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 16, 26.

⁵⁴ M. Suat Mertoğlu, "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021/1), 188.

⁵⁵ Bk. Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 83; Baş, "Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (İlk Dört Asır)", 37; Birişik, "İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl: V", 91.

⁵⁶ Bk. Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 18, 219, 269.

⁵⁷ Hamde, "Neşetü't-tefsir bi't-Tünus", 85; Karataş, "Yahyâ b. Sellâm Tefsirinde Kiraat", 180.

⁵⁸ İbn Âşur, *et-Tefsir ve ricâluhu*, 22.

⁵⁹ Bk. Muhammed b. Rızk b. Tarhûni, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn fi Garbi İfrîkiya* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 2005), 549; Büyük, *Tefsir Tarihi*, 163.

âlimlerinden işittiği ve yazılı olarak gördüğü açıklamaları da tefsirinde yer vermektedir.⁶⁰ Yahyâ b. Sellâm, rivâyetleri Mukâtil b. Süleyman gibi isnadsız olarak aktardığı gibi aynı zamanda ehl-i hadis gibi senedli bir şekilde aktarması, hadis rivâyetinde kullanılan kalıpları kullanması nedeniyle tefsir nakil geleneği içerisinde bir kırılma noktası oluşturduğuna ve bu konuda öncü olduğuna dikkat çekilmiştir.⁶¹ Yahyâ b. Sellâm'ın aktardığı rivâyetlerin büyük bir kısmının maktû nitelikli olduğu bunun yanında merfû ve mevkuf karakterli rivâyetlerde bulunmaktadır.⁶²

Yahyâ b. Sellâm'ın âyetlerle ilgili birçok rivâyet nakletmesinin nedeni, Kayrevan ahalisinin ilme olan yüksek iştiağıdır; bu dönemde halkın rivâyetleri öğrenme isteği oldukça yüksekti.⁶³ Bu sebeple, Yahyâ b. Sellâm, ulaşabildiği rivâyetleri ilgili âyetin tefsirinde naklediyordu. Nitekim, daha sonra bu tefsiri ihtisar eden İbn Ebû Zemenîn, tefsirin bu yönünü fark ederek bazı tekrarlanan rivâyetleri çıkarmıştır.⁶⁴ Rivâyetleri aktarmanın yanında âyetlerdeki farklı kırâatleri de aktarmıştır.⁶⁵ Bu yönü itibariyle kendinden sonraki kırâat literatürünün ana kaynaklarından sayılmaktadır. Yahyâ b. Sellâm'ın nakli tefsir literatüründen yararlandığı kaynaklar şunlardır: Hadisler, Sahâbî Sözleri, Tâbiîn Görüşleri, Siyer ve İsrâiliyyat.

2.1. Hadisler

Güçlü bir hafızaya sahip Yahyâ b. Sellâm'ın⁶⁶ âyetlerin açıklamasında başvurduğu en önemli kaynaklardan biri de hadisler gelmektedir. Özellikle Kur'ân'ın faziletleri, esbâb-ı nüzûl, fikhî konuların açıklığa kavuşturulmasında hadisler ön plandadır.⁶⁷ Yahyâ b. Sellâm, Hz. Peygamber'e ulaşan senedli rivâyetler kullanmakla birlikte Mürsel hadisleri de âyetlerin açıklanmasında kullanmaktadır.⁶⁸ Başka bir tabirle, tefsirinde bazen muhaddislerin yöntemini takip ederek rivâyetleri senedli aktarırken, bazen de doğrudan Hasan Basrî ve Katâde (öl. 117/735) gibi tabiîn âlimlerinden aktarımlarda bulunmuştur.⁶⁹ Âyetlerin tefsirinde zengin bir rivâyet malzemesi barındıran Yahyâ b. Sellâm'ın

⁶⁰ İbn Âşur, *et-Tefsîr ve ricâluhu*, 28; Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi Garbi İfrîkiya*, 548; Muhammed Sâbir Sabit, "Mesîratu't-Tefsîr fi İfrîkiyye ve Tûnus", *Mecelletü fi Rihâbîz-Zeytûne* 6 (2017), 66; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîri Yahyâ b. Sellâm "Muhakkikin girişi"*, thk. Hind Şelebî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004a), 10.

⁶¹ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 182.

⁶² Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîri Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004b), 1/1, 111, 153, 155, 246, 251, 255.

⁶³ Sellâm, *Tefsîri Yahyâ b. Sellâm "Muhakkikin girişi"*, 16.

⁶⁴ Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebû Zemenîn*, 9.

⁶⁵ Abdulhalim, *Menhec el-İmam Yahyâ b. Sellâm et-Teymî fi't-tefsîr*, 247.

⁶⁶ Hamde, "Neşetü't-tefsîr bi't-Tûnus", 76.

⁶⁷ Abdulhalim, *Menhec el-İmam Yahyâ b. Sellâm et-Teymî fi't-tefsîr*, 94.

⁶⁸ Abdulhalim, *Menhec el-İmam Yahyâ b. Sellâm et-Teymî fi't-tefsîr*, 92; Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 69.

⁶⁹ Hamde, "Neşetü't-tefsîr bi't-Tûnus", 81.

tefsirinde Yasin Akbaş'ın tespitine göre Hz. Peygamber'e isnad edilen 258 rivâyet bulunmaktadır.⁷⁰

Kendi döneminde birçok ilim merkezine seyahat eden Yahyâ b. Sellâm, hadis râvileri arasında sayılmaktadır.⁷¹ Hadis alanında kaleme aldığı *Kitâbu'l-Câmi'* adlı eseri, İmam Maliğin *Muvatta* adlı eseri gibi fıkıh bablarına göre düzenlenmiştir.⁷² Zaman zaman tefsirinde bu kitabına atıf yapmaktadır. Fakat doğrudan kitabın adıyla değil de konulara göre tasnif ettiği 'bab' adıyla 'bunları zekat hadisleri kısmında zikrettik' şeklinde aktarmaktadır.⁷³ O, ziyaret ettiği yerlerde birçok râviden hadis toplamıştır. Bunlar arasında Süfyan es-Sevrî (öl. 161/778) gibi sika muhaddisler olduğu aynı şekilde hadisçiler tarafından zayıf olarak değerlendirilen râvilerden de nakillerde bulunmuştur.⁷⁴ Her ne kadar Dârekutnî (öl. 385/995) onu zayıf görse de, ondan hadis alınmasında bir sakınca olmadığını belirtmiştir.⁷⁵ İbn Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 327/938) ise onu sadûk olarak nitelemektedir.⁷⁶ Hadis kaynaklarını ayrıntılı olarak araştıran İmam Malik (öl. 179/795), Yahyâ b. Sellâm'dan hadis rivâyet etmiştir.⁷⁷ Ayrıca Kuzey Afrika tabakat alimleri, onun sikalığı üzerinde ittifak halindedir.⁷⁸

İsnad sistemini esas alarak tefsir rivâyetlerini aktaran Yahyâ b. Sellâm, muhaddisler nazarında genel itibarıyla muteber bir hadisçi sayılsa da tefsirinde hadisleri sened ve metin açısından bir hadisçi titizliğiyle ele almadığı gözlemlenmektedir.⁷⁹ Bunun nedeni, Hz. Peygamber'den doğrudan senedli rivâyet bulunmadığında, âyetlerin açıklanmasına katkı sağlayacak diğer tefsir rivâyetlerini kullanmasıdır. Nitekim Cerrahoğlu da benzer değerlendirmede bulunmuştur: "Onun, hadis ilminden ziyade, âyetin veya lafzın manasının anlaşılmasına ehemmiyet verdiğini işaret eder."⁸⁰ Âyetleri hadislerle tefsir ettiğine bir örnek verecek olursak en-Neml suresi 26. âyetini tefsir ederken ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ İbn Abbas'tan 'arşin ölçüsünü ancak onu yaratan

⁷⁰ Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsîrler Ve Taberi Tefsiri İle Karşılaştırılması*, 102.

⁷¹ İsmail Cerrahoğlu, "Yahyâ b. Sellâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: İSAM - İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013), 44/263; Karataş, "Yahyâ b. Sellâm Tefsirinde Kıraat", 178.

⁷² Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el- Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*, thk. Gotthelf Bergstraesser Mektebetü İbn Teymiyye, 1932), 2/373; Hamde, "Neşetü't-tefsir bi't-Tânus", 80.

⁷³ Bk. Hüd b. Muhakkem Huvvârî, *Tefsîrû Kitâbillahi'l-'Aziz*, thk. Belhâc b. Said Şerifî (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 1/82, 3/129.

⁷⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif tefsirü'l-Kur'ân mimma iştebehet esmâuhu ve tasarrefet meânihi*, "Muhakkik girişi", thk. Hind Şelebî (Tunus eş-Şeriketü't-Tûnisyye, 1980), 74; Muhammed Mahfuz, *Terâcimü'l-müellifine't-tûnisyyin* (Beirut Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 3/53.

⁷⁵ Vasîfî, "Yahyâ b. Sellâm: Râidu't-tefsir el-Kur'ânî bi'l-Kayrevân", 57; Sellâm, *et-Tesârif tefsirü'l-Kur'ân mimma iştebehet esmâuhu ve tasarrefet meânihi*, "Muhakkik girişi", 70.

⁷⁶ Sellâm, *et-Tesârif tefsirü'l-Kur'ân mimma iştebehet esmâuhu ve tasarrefet meânihi*, "Muhakkik girişi", 84.

⁷⁷ Vasîfî, "Yahyâ b. Sellâm: Râidu't-tefsir el-Kur'ânî bi'l-Kayrevân", 52.

⁷⁸ Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 85.

⁷⁹ Bk. Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 86-94.

⁸⁰ Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 89.

bilir.' sözünü naklettikten sonra Hz. Peygamber'den (a.s) arşın boyutunu tarif eden bir hadis aktarmaktadır. Şöyle ki '*Size arşı taşıyan meleklerden bahsetmem konusunda bana izin verildi. Onun ayakları yerin en alttaki tabakasına ulaşıyor, Arş ise sırtındadır. Onlardan her birisinin kulak memesi ile boynunun arasındaki mesafe yedi yüz yıldır.*'⁸¹ Bu şekilde, gaybî konulara dair bir âyeti hadisle tefsir etmektedir.

2.2. Sahâbe Kavli ve Tâbiîn Görüşleri

Yahyâ b. Sellâm'ın Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlerin ardından en çok başvurduğu tefsir kaynaklarından biri sahâbe ve tâbiîn dönemine ait tefsir rivâyetleridir.⁸² Özellikle kelime izahları, âyetlerin tefsiri, sebab-i nüzûl bilgisi,⁸³ kıssalara dair ayrıntılar, fikhî meselelerin izahında⁸⁴ bu rivâyetleri kullanmaktadır.⁸⁵ Rivâyetleri aktarırken bazen isnadları zikrederken, bazen de isnadsız bir şekilde doğrudan sahâbe ve tabiînden aktarmaktadır.⁸⁶ Birçok sahâbeden rivâyette bulunan Yahyâ b. Sellâm, özellikle İbn Abbas (öl. 68/687-88), Ebu Hureyre (öl. 58/678), Hz. Ali (öl. 40/661) ve Hz. Ömer (öl. 23/644) gibi isimlerin rivâyetlerine ağırlık verdiği görülmektedir. Tabiîn döneminden ise başta Hasan Basrî (öl. 110/728) olmak üzere Mücâhid (öl. 103/721), Katâde (öl. 117/735), Süddî (öl. 127/744) ve Kelbî (öl. 146/763) gibi âlimlerden gelen rivâyetler öne çıkmaktadır.⁸⁷ Cerrahoğlu, Yahyâ b. Sellâm'ın bazı ifadelerinden hareketle, kendisinin bu tabiîn âlimlerinin eserlerinden yazılı olarak istifade ettiğini belirtmektedir; özellikle Mücâhid (öl. 103/721), Hasan Basrî, Katâde, es-Süddî ve el-Kelbî'den çokça nakilde bulunduğunu ifade etmektedir.⁸⁸

Sonuç olarak, nakli tefsir yöntemini ağırlıklı olarak kullanan Yahyâ b. Sellâm, ihtiyaç duyduğu rivâyetlerin çoğunu sahâbe ve tabiîn dönemlerinden aktarmaktadır.

2.3. Siyer

Hicrî ikinci asır, siyer ve megâzi kitaplarının yazıldığı bir dönemdir. Özellikle İbn İshak'ın (öl. 150/767) katkılarıyla siyer alanında önemli bir

⁸¹ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/541.

⁸² Hamde, "Neşetü't-tefsîr bi't-Tûnus", 85.

⁸³ Bk. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/49, 94, 99, 144, 146, 152, 159, 161, 179, 201, 242, 252, 283, 384, 392, 395; 12/527, 680, 720, 734, 793, 820, 833.

⁸⁴ Bk. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/437.

⁸⁵ Karataş, "Yahyâ b. Sellâm Tefsirinde Kıraat", 180.

⁸⁶ Bk. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/53, 75, 149, 211, 215, 235, 272, 277, 278, 292, 311, 398, 399, 432.

⁸⁷ Bk. Abdulhalim, *Menhec el-İmam Yahyâ b. Sellâm et-Teymî fi't-tefsîr*, 94-97; Karataş, "Yahyâ b. Sellâm Tefsirinde Kıraat", 183.

⁸⁸ Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 60.

gelişme yaşanmış ve bu alanda müstakil eserler ortaya konmuştur.⁸⁹ Erken dönem müfessirleri, hadis kaynaklarının yanı sıra siyer kitaplarından da rivâyetler aktarmışlardır. Siyer rivâyetlerine önem gösteren Yahyâ b. Sellâm, Hz. Peygamber döneminde meydana gelen olaylarla ilişkili âyetleri tefsir sadedinde siyer rivâyetlerine müracaat ettiği görülmektedir. Özellikle Urve b. Zubejr (öl. 94/713) ve İbn Şihâb ez-Zühri'den (öl. 124/742) daha fazla rivâyette bulunduğu gözlenmektedir.⁹⁰

Yahyâ b. Sellâm, tefsirinde Siyer rivâyetleri, sebab-i nüzûlü belirleme,⁹¹ fikhî izahlar açıklığa kavuşturma⁹² gibi konularda kaynak olarak kullanmaktadır. Ancak Yahyâ b. Sellâm'ın Siyer'le ilişkisi, doğrudan kitaplardan aktarım yapmak yerine, siyer alanında kendisine ulaşan rivâyetleri aktarma şeklindedir.

2.4. İsrâiliyat

Sahabe tefsirinde göze çarpan en büyük yenilik, Ehl-i Kitap'tan intikal eden İsrâiliyatın kullanılmaya başlanmasıdır. Sahabe döneminde ilk örnekleri görülen bu rivâyetler, özellikle tâbiûn ve tebe-i tâbiûn döneminde bir hayli arttığı ve telif edilen tefsirlerde önemli bir yer işgal ettiği göze çarpmaktadır.⁹³ İslam toplumunda yerleşen İsrailiyatın mahzur görülmeyen kısmını kabul etme eğilimi tefsirin genişlemesini sağlayan en önemli unsurlardan birisi kabul edilmiştir.⁹⁴ Yaşadığı dönemin ilmi geleneğine uyararak Kur'ân'daki müphemleri açığa kavuşturma amacına matuf olarak Yahyâ b. Sellâm, kısıtlara dair ayrıntılarda İsrâiliyatı kaynak olarak kullanmaktadır.⁹⁵ Abdullah b. Sellâm (öl. 43/663), Kâ'b el-Ahbâr (öl. 32/652) ve Vehb b. Münebbih'ten (öl. 114/732) rivâyetler aktarmaktadır. İsrâilî rivâyetlerin çoğunluğu Kâ'b el-Ahbâr (öl. 32/652) kaynaklıdır.⁹⁶ Özellikle Kelbî (öl. 146/763) tarikiyle çokça İsrâiliyata yer vermektedir.⁹⁷ Bu tür rivâyetleri, metin ve sened bakımından tenkide tabi tutmadan aktarmaktadır. Muhtemelen dönemin ilmi seviyesi bu tür haberleri sahih bilgilerden ayırt edebilecek düzeydeydi, o açıdan

⁸⁹ Abdulaziz Düri, *Neşetu ilmi't-târih 'inde'l-Arab* (el-Ayn Merkezu'z-Zayed li't-Türas ve't-Târih, 2000), 27.

⁹⁰ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/255, 341, 366, 391, 423, 429, 447, 448, 450, 455; 2/657, 700, 735.

⁹¹ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/448.

⁹² Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/423, 429; 2/674, 700.

⁹³ Birışık, "İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl: V", 46-47; Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 140.

⁹⁴ Bk. Mustafa Yıldız, *Tefsirde İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes'e Yaklaşımlar -Tâhir b. Âşûr Örneği-*, Mesut Kaya (ed.) (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 409, 456; Birışık, "İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl: V", 47.

⁹⁵ Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 141.

⁹⁶ Abdulhalim, *Menhec el-İmam Yahyâ b. Sellâm et-Teymî fi't-tefsîr*, 204; Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 62.

⁹⁷ Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi Garbi İfrîkiya*, 561.

sahih dini anlayışı temelden sarsan türden bir etkiden ziyade, bir merakın giderilmesi olarak kitaplarında zikrediliyordu.

Yahyâ b. Sellâm tefsirinde İsrâiliyat rivâyetlerine başvurduğu konulara baktığımızda şunlar karşımıza çıkmaktadır; ahiret yaşamına dair haberler,⁹⁸ yaratılışla alakalı hususlar,⁹⁹ mekan ve zamana dair kapalılıkları açıklığa kavuşturma,¹⁰⁰ kıssalara ait detaylar¹⁰¹ gibi dinin temel konuları dışındaki hususlar etrafında cereyan etmektedir.

2.5. Kırâatler

Hicrî ikinci asır, kıraat ilminin temellerinin atıldığı ve mütevâtir ile şâz kıraatlerin ortaya çıktığı bir dönemdir. Birçok kıraat imamı bu dönemde yaşamıştır.¹⁰² Tefsirin müstakil bir ilim haline gelmesiyle, erken dönem müfessirleri Kur'ân lafızlarının farklı manalarını açıklığa kavuşturmak veya muhtemel manalardan birini tercih etmek için kıraatlere daha fazla başvurmaya başlamışlardır. Böylece kıraatler, Hicrî ikinci asırda tefsirlerde yoğun bir şekilde yerini almıştır.¹⁰³ Bu bağlamda, Yahyâ b. Sellâm'ın tefsiri de aynı zamanda kıraat ilminin ilk yazılı kaynakları arasında sayılmaktadır.¹⁰⁴

Kıraat ilmini Hasan el-Basrî'nin talebelerinden Hasan b. Dinar'dan tedris eden Yahyâ b. Sellâm,¹⁰⁵ kıraat alanında yetkin bir alim olarak değerlendirilmekte ve kıraâtin âyetlerin farklı açılardan anlaşılmasına yardımcı olacağından hareketle tefsirinde ana kaynak olarak istimdat etmektedir. Bundan dolayı tefsirinde kıraat vecihlerini ve bunun neticesinde meydana gelen manaları belirtmektedir.¹⁰⁶ Tabakat kitaplarında zikredilen kıraât alanında kaleme aldığı *İhtiyâr fi'l-kıraât min tarîki'l-âsar* adlı kitabının bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Ayrıca kıraat alanındaki önemli alimlerden Ebû Amr ed-Dânî (öl. 444/1053) Yahyâ b. Sellâm hakkında mütekaddim dönemde onun gibi dil, sünnet ve kıraat alanında benzerinin olmadığını belirtmektedir.¹⁰⁷ Yahyâ b. Sellâm'ın kıraât alanında ileri bir seviyede olduğunu belirten Hind Şelebi, onun kendine ait kıraâti olduğu ve kıraâtler arasında tercih yapma seviyesine ulaştığını belirtmektedir.¹⁰⁸ Ayrıca, onun kıraât alanında derinliğini

⁹⁸ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/814-815.

⁹⁹ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/114, 402.

¹⁰⁰ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/331, 402.

¹⁰¹ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/204, 252, 254; 2/506, 538, 621, 676.

¹⁰² Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2020), 14; Baş, "Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (İlk Dört Asır)", 31.

¹⁰³ İbn Âşur, *et-Tefsir ve ricâluhu*, 25.

¹⁰⁴ Hamde, "Neşetü't-tefsir bi't-Tünus", 89.

¹⁰⁵ Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 2/373.

¹⁰⁶ Abdulhalim, *Menhec el-İmam Yahyâ b. Sellâm et-Teymî fi't-tefsir*, 247.

¹⁰⁷ Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 2/373; Muhammed b. Ali Dâvûdî, *Tabakâti'l-müfessirin* (Beyrut Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2/371, 372; Karataş, "Yahyâ b. Sellâm Tefsirinde Kıraat", 179.

¹⁰⁸ Hind Şelebî, "Kıraatu Yahyâ b. Sellâm el-Basrî el-Kayravânî", *Câmiatu't-Tünusiyye el-Kulliyetu'z-*

anlamanın en iyi yolunun Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinin muhtasarı olan İbnü Zemenîn tefsiri vasıtasıyla olacağını belirtmektedir.¹⁰⁹

Yahyâ b. Sellâm, tefsirinde kıraatler konusuna geniş bir şekilde yer vermektedir. Onun kıraât hakkında verdiği bilgilerin, kıraât alanındaki bilgilerle uyum halinde olması da oldukça önemlidir.¹¹⁰ Bu konuda o, yeri geldiğinde âyetleri kıraâatlerle tefsir etmekte,¹¹¹ âyetleri tefsir ederken yer yer kıraat farklılığını belirtmekte, ayrıca bu farklılığın manaya etkisini de belirtmektedir.¹¹² Âyetin manasındaki değişime göre kıraâatler arasında tercih yapmakta, bazen de kıraat farklılığına göre âyetin manasında tercih yapmaktadır.¹¹³ Ayrıca, Osman mushafı dışındaki mushaflardaki kıraat farklarını belirtmektedir.¹¹⁴ Manaya etki etmeyen telaffuzla alakalı kıraat farklılıklarına da yer vermektedir.¹¹⁵

Onun kıraatler hakkındaki bilgileri genelde sahabeye ulaşan isnatlara dayanmaktadır.¹¹⁶ Nitekim İbn Âşûr da Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinin, kıraâtleri muttasıl bir senedle Hz. Peygamber'e ulaştırması yönüyle kıymetli olduğunu belirtmiştir.¹¹⁷ Kıraâtleri kâri sahabelere veya Mücâhid, Dahhâk b. Müzâhim (öl. 105/723), Hasan el-Basrî, Katâde gibi tabiilere ya da bazı kıraâtteki imamlara özellikle Ebû Amr el-Alâ' el-Basrî (öl. 154/771) nispet etmektedir.¹¹⁸

Sonuç olarak Yahyâ b. Sellâm, kıraâtleri tefsirinde ana kaynak olarak değerlendirmiştir. Onun tefsiri bu yönüyle temâyüz etmiş ve tefsir alanına genişlik kazandırmıştır. Belki de erken dönem müfessirlerinden tefsirinde en fazla kıraâtle alakalı hususları tefsirinde yer veren müfessirdir. Yahyâ b. Sellâm'ın kıraatlere bu denli önem vermesinde, Kayrevan halkının bu alana olan iştiağını da göz ardı etmemek gerekir.

3. YAHYÂ B. SELLÂM VE DİRÂYETE DAYALI KAYNAKLAR

Tefsirin müstakil olarak tedvin edilmesinden önce sahabe ve tâbi'ünün içtihadları, dirâyet tefsiri açısından ilk örnekler olsa da bunlar, belli bir usûl ve sistematiğe sahip değildi.¹¹⁹ Bu nedenle, dirâyet tefsirinin, tefsirin ted-

Zeytûniyye liş-Şeriatî ve Usûlü'd-Din 6 (1983), 138.

¹⁰⁹ Şelebî, "Kıraâtü Yahyâ b. Sellâm el-Basrî el-Kayravânî", 149.

¹¹⁰ Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 139.

¹¹¹ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/123, 172, 467.

¹¹² Karataş, "Yahyâ b. Sellâm Tefsirinde Kıraat", 185. Bk. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/281, 404, 449, 488; 2/523, 716.

¹¹³ Hamde, "Neşetü't-tefsîr bi't-Tûnus", 89.

¹¹⁴ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/74, 99, 199, 256, 280, 424; 2/ 534.

¹¹⁵ Hamde, "Neşetü't-tefsîr bi't-Tûnus", 90.

¹¹⁶ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/15, 341; 2/576.

¹¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu*, 23.

¹¹⁸ Hamde, "Neşetü't-tefsîr bi't-Tûnus", 90.

¹¹⁹ Sıddık Baysal, "Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir", *Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)* 3/2 (Ekim 2019), 239.

vin edilmesi ve diğer dirâyete dayalı kaynaklarla ilişkisi neticesinde ortaya çıktığını söylemek daha isabetli olur. Bu noktada, dirâyet tefsirine örneklik teşkil edebilecek erken dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman ile Yahyâ b. Sellâm'ın öne çıktığını söyleyebiliriz. Zira bu müfessirler, rivâyetin olmadığı alanlarda dil, fıkıh, kelâm ve Kur'ân ilimlerinden istimdat ederek âyetleri tefsir etmişlerdir. Bu, tefsir alanında metod ve muhteva olarak bir gelişim ve genişleme olarak kabul edilmektedir. Ayrıca, bu yöntemle yapılan tefsir faaliyeti, kendinden sonraki tefsir literatüründe kaynak ve model olarak kabul edilmiştir.¹²⁰

Merkezinde rivâyetler üzerinde âyetleri açıklama yaklaşımı sergileyen Yahyâ b. Sellâm, âyetlerin açıklanmasında rivâyet malzemesinin olmadığı veya manayı ortaya çıkarmada eksik kaldığı yerlerde ise re'y ile hareket etmektedir.¹²¹ Bu bağlamda, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir metodunu işlevsel kılmış, âyetler hakkında geniş dilsel açıklamalar yapmış, şer'i hükümler üzerinde beyanlarda bulunmuş, zaman zaman selef akaidiyle alakalı aktarımda bulunmuştur.¹²² Ayrıca kendi görüşüyle hareket ettiği noktalarda kendinden önceki müfessirlerle aynı noktada olduğu gibi¹²³ aynı şekilde onlardan ayrıldığı, muhalif olduğu görüşler de serdetmiştir.¹²⁴

Yahyâ b. Sellâm'ın istimdat ettiği dirâyete dayalı ilmî kaynakları şunlardır: Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir yöntemi, Fıkıh, Arap Dili, Kelâm ve Kur'ân İlimleri

3.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesi, genel itibariyle rivâyet tefsiri kategorisinde değerlendirilse de aslında bu yöntemin hem rivâyet hem de dirâyet yönü olduğunu söylemek mümkündür. Eğer müfessir, Hz. Peygamber, sahâbe ve tabînin Kur'ân'ın Kur'ân'la yaptığı tefsiri aktarıyorsa, bu işlem rivâyet tefsiri kapsamına dahil olmaktadır. Çünkü burada müfessir, kendi dirâyetini kullanarak bir âyeti başka bir âyetle ilişkilendirmemekte, sadece başkalarının tefsirini aktarmaktadır. Ancak Kur'ân bütünlüğüne hakim olan müfessir, kendisi doğrudan kendi zeka ve kabiliyetini kullanarak konu birlikteliği olan âyetler arasında bağ kuruyor ve âyetleri birbiriyle tefsir ediyorsa, bu yöntem müfessirin dirâyeti kapsamındadır.¹²⁵

¹²⁰ Benzer değerlendirme için bk. Büyük, *Tefsir Tarihi*, 158-159.

¹²¹ Bk. Abdulhalim, *Menhec el-İmam Yahyâ b. Sellâm et-Teymî fi't-tefsir*, 104; Sabit, "Mesiratu't-Tefsir fi İfrikiyye ve Tünus", 68; Büyük, *Tefsir Tarihi*, 163.

¹²² Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*; Karataş, "Yahyâ b. Sellâm Tefsirinde Kıraat", 82, 83.

¹²³ Bk. Sellâm, *Tefsiru Yahyâ b. Sellâm*, 1/283.

¹²⁴ Bk. Sellâm, *Tefsiru Yahyâ b. Sellâm*, 1/286.

¹²⁵ Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesinin dirâyet tefsiri kapsamında değerlendirilmesine dair bk.

Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinde dirâyete dayalı ana kaynaklarının başında Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yöntemi gelmektedir.¹²⁶ Çünkü âyetlerin açıklanmasına dair rivâyetin bulunmadığı yerlerde, âyetleri tefsir etmenin en iyi yolu, ilgili âyeti konu birlikteliği olan başka âyetlerle irtibatlandırarak kapalılığı gidermek veya âyetin daha net anlaşılmasını sağlamaktadır. Yahyâ b. Sellâm, manası kapalı, müphem olan veya veciz ifade edilen âyetleri onları açıklayan diğer âyetlerle açıklamıştır. Bu tefsir yönteminde *hüve kavluhu*,¹²⁷ *hüve ke kavlihi*¹²⁸ ve *kâle fi âyetin uhra*¹²⁹ vb. ifadeler kullanmaktadır. Örneğin İsrâ 101. Âyette geçen Musa Aleyhisselam'a verilen 'yedi âyetten' ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ﴾ nelerin kastedildiğine dair kapalılığı A'râf suresindeki 107, 108, 117, 130, 133. âyetleriyle açıklamaktadır. Bu âyetler eli, asası, tufan (sel), çekirgeler, bitler (haşarat), kurbağalar, kuraklık, ürün kıtlığı ve kan gibi mucizeleri ifade etmektedir.¹³⁰

Yahyâ b. Sellâm'ın zaman zaman manası açık olan âyetleri dahi teyit ve te'kid amaçlı *eşbehu zalike* gibi ifadelerle başka âyetlerle açıklamıştır.¹³¹ Ayrıca, bir âyetin tefsirinde, mana olarak yakın anlamda olan âyetleri bir araya getirerek konu birliği şeklinde açıklama yapmaktadır. Örneğin Ankebût sûresi 57. âyetini ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ tefsir ederken, bu âyetin Kur'an'ın başka yerlerindeki âyetlerle aynı manada olduğunu belirtir. Bunlar, Mü'minûn sûresi 15. âyet ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾, Rahmân sûresi 26. âyet ﴿كُلُّ شَيْءٍ مِّنْهَا فَاَنٍ﴾ ve Zümer sûresi 30. âyettir ﴿وَأَنَّهُمْ مَّيِّتُونَ إِنَّكَ مَيِّتٌ﴾.¹³²

Sonuç olarak Yahyâ b. Sellâm, âyetleri tefsir ederken konu birlikteliği olan âyetler arasında bağlantılar kurarak kapalılıklarını giderir ve müphem noktaları açıklığa kavuşturur.¹³³ Bu yöntemle âyetleri birbiriyle tefsir ederken hem rivâyet hem de dirâyet yönünden bir yaklaşım sergiler. Çünkü hem rivâyetle âyetler arasındaki bağı kurmak hem de âyetler arası ilişkiyi değerlendirmek akıl yürütmeyi gerektirir. Erken dönem tefsir literatüründe, Yahyâ b. Sellâm'ın tefsiri bu yönüyle zengin bir kaynak olarak değerlendirilir.

3.2. Kur'an İlimleri

Tefsirin müstakil olarak tedvin edilmesine paralel olarak Kur'an'ın dili,

Zekeriya Pak, «Rivâyet Ağırlıklı Tefsirler», *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 159; Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*, 24.

¹²⁶ Abdulhalim, *Menhec el-İmam Yahyâ b. Sellâm et-Teymî fi't-tefsir*, 85; Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 63; Çalıskan, *Tefsir Tarihi*, 141.

¹²⁷ Bk. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/223; 2/829.

¹²⁸ Bk. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/50, 53, 180, 310.

¹²⁹ Bk. Cerrahoğlu, "Yahyâ b. Sellâm", 1/98, 119, 144, 162, 164, 165.

¹³⁰ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/165.

¹³¹ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/49, 420; 2/635, 795.

¹³² Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/638.

¹³³ Örnekler için bk. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/165, 192, 243, 348, 420; 2/652.

tarihsel bağlamı ve muhtevasına yönelik müstakil eserler yazıldı. Bu dönemde meânî'l-Kur'ân, esbâbü'n-nüzûl, nâsîh-mensûh, vücûh ve'n-nezâir, garîbu'l-Kur'ân ve benzeri adlarla başlayan Kur'ân ilimleri çalışmaları, sonraki dönemlerde artarak devam etti ve zenginleşti.¹³⁴ Erken dönem müfessirleri, Kur'ân ilimleri olarak isimlendirilen bu konularla alakalı açıklamalar yapmışlar ve bu yönleri itibarıyla aynı zamanda Kur'ân ilimlerinin ilk kaynaklarından sayılmaktadırlar. Nüzûl sonrası muhatapları vahiy asrına taşıyarak Kur'ân'ın anlamını daha belirgin olarak anlaşılmasını amaçlayan Kur'ân ilimleri,¹³⁵ her ne kadar teşekkül edilme sürecinde Sahâbe ve tabiîn birikimine dayalı rivâyete dayanan bir mahiyete sahip olsa da bu ilimler tedvin edildikten sonra müfessirler, bu ilmin verilerini kendi içtihatları çerçevesinde kullanmaktadırlar. Dolayısıyla bu ilimlerin dirâyete dayalı kaynaklar arasında zikredilmesi daha uygun görünmektedir.

Kur'ân ilimlerine büyük önem veren Yahyâ b. Sellâm, hem Kur'ân ilimlerine dair müstakil eserler yazmış hem de bu ilimleri tefsirinde işlevsel kılmıştır. Bu bağlamda, nüzûlü'l-Kur'ân, Mekkî-Medenî, âyet ve surelerin tertibi, mübhemâtü'l-Kur'ân, hurûf-ı mukattaâ,¹³⁶ Kur'ân'ın faziletleri gibi konularda önceki âlimlerin görüşlerini aktarmakta ve kendi açıklamalarını da eklemektedir. Özellikle müfessirin bilmesi gereken ilimler biri olarak zikrettiği âyetlerin ne zaman ve nerede indiğine dair nüzûl bilgisi (Mekkî ve Medenî) vermektedir.¹³⁷ Mekkî sureler arasında medenî olanları ve medenî sureler içinde mekkî olanları belirtmektedir.¹³⁸ Buna ilave olarak Yahyâ b. Sellâm, kendinden sonraki tefsir tarihinde genel kabul gören âyetlerin mekkî-medenî tespitinde zamanın/hicretin esas alınması gerektiğini belirtmiştir.¹³⁹ O, âyetlerin kim ve ne zaman indiğine dair esbâb-ı nüzûl bilgisine önem vermekte ve tefsirinde bu tür rivâyetleri çokça zikretmektedir.¹⁴⁰ Rivâyet tefsirinin ana karakteristik özelliklerinden biri sayılabilecek mübhemâtü'l-

¹³⁴ Bilal Deliser, "Hicrî VIII. Asra Kadar Kur'ân İlimleri, el-Burhan'ın Yazılış Amacı ve Yöntem Bilim Oluşturma Çabaları Üzerine", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016/5), 5; Baş, "Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (İlk Dört Asır)", 37.

¹³⁵ Bk. İbrahim Görener, "Tefsir Usûlü ve Kur'ân İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed. Necdet Yılmaz Bilal Gökçür, Ömer Kara, Muhammed Abay, Necmettin Gökçür (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009), 234.

¹³⁶ Hamde, "Neşetü't-tefsîr bi't-Tünus", 100.

¹³⁷ Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî Garbi İfrîkiya*, 549; Abdulhalim, *Menhec el-İmam Yahyâ b. Sellâm et-Teymî fî't-tefsîr*, 223; Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/49.

¹³⁸ Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 24; Hamde, "Neşetü't-tefsîr bi't-Tünus", 99.

¹³⁹ İbn Ebî Zemenin tefsir mukaddimesinden bu bilgiyi Yahyâ b. Sellâm'dan aktarmaktadır bk. Zemenin, *Tefsîru İbn Ebû Zemenin*, 1/113.

¹⁴⁰ Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî Garbi İfrîkiya*, 555; Hamde, "Neşetü't-tefsîr bi't-Tünus", 86; Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 73-78; Bk. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/93, 212; 2/738.

Kur'an¹⁴¹ ve Kur'an faziletlerine dair rivâyetlere de yer vermektedir.¹⁴² Kur'an ilimlerinden dille alakalı vücûh ve nezâir alanında kitap yazan Yahyâ b. Sellâm, Kur'an'ın 115 kelimesinin vecihlerini göstermiştir. Tefsirinde de bu alana dair benzer açıklamalar yapmaktadır.¹⁴³ Ayrıca, Kur'an'ı tefsir etmenin şartlarından birini de nâsih-mensuh ilmini bilmenin gerekliliğine işaret eden Yahyâ b. Sellâm,¹⁴⁴ Kur'ânda neshin varlığını kabul eder ve tefsirinde bu konuyu işaret eder.¹⁴⁵

Sonuç olarak, Yahyâ b. Sellâm, Kur'an ilimlerine dair önceki mirası tefsirine sistematik bir şekilde aktarmakla kalmaz, aynı zamanda Mekki-Medenî tespit edilmesinde zamanın esas alınması örneğinde olduğu gibi bu ilimlerin sistematik hale gelmesi için bazı kaideler vaz' eder. Kur'an'ın anlaşılmasındaki en küçük yapı taşı mesabesindeki kelimelere dair tahliller yaparak hem âyetlerin anlaşılmasına ışık tutmakta hem de bu alanda kendinden sonraki literatüre katkı yapmaktadır. Vahiy dönemi atmosferinin anlaşılması için âyetlerin ilişkili olduğu şahıs-mekan-zaman bilgisi vermektedir. Kur'an ilimlerine dair verileri olduğu gibi aktarmaz bunlar arasında tercihler yapar ve bu bilgileri değerlendirir. Böylece, Kur'an ilimleriyle hem kaynak olarak ilişki kurar hem de kendisinden sonraki Kur'an ilimleri literatürüne önemli bir kaynak sağlar.

3.3. Arap Dili

Tefsir müstakil olarak tedvin edilmeden önceki dönemde yapılan dilbilimsel açıklamalar, kelime düzeyinde yapılan izahlardan ibaretti. Bu izahlar, dilbilimsel tefsirin ilk nüvelerini/örneklerini oluşturmakla birlikte sistemli bir disiplin olarak dilbilimsel tefsir yaklaşımını ifade etmemekteydi.¹⁴⁶ Zira Kur'an diline doğal yapılarıyla aşinalık kesbeden ilk muhataplar, Kur'an'ı anlama noktasında daha sonra tedvin edilen lügat, sarf ve nahiv ilimlerine ihtiyaç duymuyorlardı. Ancak, nüzül döneminden uzaklaşan nesiller ve yeni Müslüman olan gayri Araplar için bu konuda açıklamalar yapma ve belli kaideler oluşturma ihtiyacı doğdu. Bu bağlamda, hicrî ikinci asırda Basra ve Kufe dil ekolleri kuruldu ve bu alanlarda eserler yazıldı.¹⁴⁷ Tefsirin müstakil olarak tedvin edilmesinden sonra rivâyetin olmadığı veya yetersiz

¹⁴¹ Hamde, "Neşetü't-tefsir bi't-Tünus", 101. Bk. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/195, 408; 2/584.

¹⁴² Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî Garbi İfrîkiya*, 556. Bk. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/584.

¹⁴³ Yahya b. Sellâm'ın tefsirinde vücûh-nezâire dair örnekler için bk. Abdulhalim, *Menhec el-İmam Yahyâ b. Sellâm et-Teymî fi't-tefsîr*, 252-268.

¹⁴⁴ Zemenin, *Tefsîru İbn Ebû Zemenin*, 1/10; Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 78.

¹⁴⁵ Bk. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/89, 127, 135, 390, 405, 427, 466; 2/633, 700, 727, 728, 848.

¹⁴⁶ Havva Özata, "Hicri İkinci Asırda Dilbilimsel Tefsir", *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler- II*, ed. Hidayet Aydar (Ankara: İKSAD, 2022), 1.

¹⁴⁷ Deliser, "Hicri VIII. Asra Kadar Kur'an İlimleri, el-Burhan'ın Yazılış Amacı ve Yöntem Bilim Oluşturma Çabaları Üzerine", 5.

kaldığı alanlarda müfessirler, âyetlerin açıklanmasına dair dilbilimsel izahlar yapmaya yöneldiler. Bu yönelim, onları doğrudan bu alanda tedvin edilmiş eserlere müracaat etmeye gerekli kıldı. Böylece lügat, 'irap ve nahiv ilimleri, Hicrî İkinci asırda tefsirin ana kaynakları biri haline geldi¹⁴⁸ ve dilbilimsel tefsir faaliyetleri sistemli bir yapıya kavuşarak ilk eserler bu dönemde tedvin edilmeye başlandı.¹⁴⁹

Dil ekollerinin oluştuğu Kûfe ve Basra'da ilmîni tamamlayan Yahyâ b. Sellâm, Müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında dil-üslûp araştırmalarına atıfta bulunmuştur. Kendisi de Arap dili alanında yetkin bir alim olarak bilinmektedir. Vücûh-nezâir alanında yazdığı *et-Tesârif li-Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri de bunun göstergelerinden biri sayılmaktadır. Dil alanındaki bu derinliğini tefsirine de yansıtan Yahyâ b. Sellâm, lügavî ve nahvî tahliller yönüyle erken dönem müfessirleri arasında temâyüz etmiştir.¹⁵⁰ Kayrevan'da ilmi faaliyetlerde bulunan müfessir, hitap ettiği halkın Arap dilinin inceliklerini öğrenme konusunda büyük bir istek duyduğunu gözlemlemiştir. Özellikle Kur'ân'ın lafızlarının manaları ve üslûbu konusundaki derin ilgiyi göz önünde bulundurarak,¹⁵¹ Yahyâ b. Sellâm, Kur'ân'ın anlaşılmasını desteklemek amacıyla kendi birikimini tefsirine yansıtmıştır. Bu bağlamda, müphem kelimelerin anlamlarını açıklarken bazen veciz bir şekilde¹⁵² bazen de detaylı bir şekilde¹⁵³ açıklamalar yapmış,¹⁵⁴ cümle yapılarına dair izahlar sunmuş, kelime ve ibarelerin Arap dilindeki kullanımına işaret etmiş,¹⁵⁵ istifhamları açıklamış ve takdim ile te'hirleri belirtmiştir.¹⁵⁶ Ayrıca, Arapça kökenli olmayan kelimelerin anlamlarını da açıklamıştır.¹⁵⁷ Tefsirinde dil kaidelerine dayanarak, çeşitli konularda kendi dirayetini göstermiş, bu kapsamda farklı görüşler arasında tercih yapmış, bazı fikhî mezheplerin görüşlerini reddetmiş ve kiraâtler arasında seçim yapmıştır.¹⁵⁸

Sonuç olarak, Yahyâ b. Sellâm, rivâyetlerin bulunmadığı veya yetersiz olduğu durumlarda, kendi içtihadıyla hareket ettiği alanlarda dirâyet ilimlerinin en önemli kaynaklarından sayılan lügat, nahiv ve sarf gibi aklî ilimlere sistematik bir şekilde başvurmaktadır.

¹⁴⁸ İbn Âşur, *et-Tefsîr ve ricâluhu*, 25, 26; Bırışık, "İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl: V", 48.

¹⁴⁹ Bk. Mustafa Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar I*, ed. M. Akif Koç-İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayıncılık, 2013), 326-329.

¹⁵⁰ İbn Âşur, *et-Tefsîr ve ricâluhu*, 25-29; Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 109.

¹⁵¹ Sellâm, *Tefsîri Yahyâ b. Sellâm "Muhakkikin girişi"*, 16.

¹⁵² Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/179, 201, 217, 239.

¹⁵³ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/253, 280, 386.

¹⁵⁴ Bk. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/75, 97, 259; 2/892.

¹⁵⁵ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/72.

¹⁵⁶ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/171, 261.

¹⁵⁷ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/135, 181, 184, 221, 222, 251, 394, 449, 450; 2/522, 751.

¹⁵⁸ Hamde, "Neşetü't-tefsîr bi't-Tûnus", 87.

3.4. Fıkıh İlmî

Hicrî ikinci asır, fikhî mezheplerin kurulduğu ve bu alandaki eserlerin tedvin edildiği bir dönemdir. Fakihlerin, Kur'ândaki şer'î hükümlerle ilgili açıklamaları, müfessirler için önemli bir kaynak işlevi görmüştür.¹⁵⁹ Özellikle tefsirin müstakil olarak tedvin edilmesinden sonra ahkam âyetleriyle alakalı hususlarda müfessirler, geniş açıklamalar yapmıştır. Tefsirde bir genişleme ve ilerleme olarak kabul edilebilecek bu yöntem, müfessirlerin dirâyetlerini en açık bir şekilde gösterebildikleri alan olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bu dönemde her ne kadar mezhepler kuruluş aşamasını tamamlamış olsa da henüz tefsirlerde ileri düzeyde bir mezhebe göre âyetleri yorumlama ameliyesi netlik kazanmamıştı. Bu nedenle müfessirler, ahkam âyetleriyle alakalı mezheplerin görüşlerini vermekle birlikte bunlar arasında tercihler yapıyor ve kendileri de doğrudan âyetten hüküm çıkarabiliyordu.¹⁶⁰

Fıkıh alanında *Kitâbu'l-eşribe* adlı eserin sahibi Yahyâ b. Sellâm, Kayreva'nda 100/719 yılında Ömer b. Abdulazîz (öl. 101/720) döneminde fıkıh öğretmesi için gönderilen tabîilerden sonra ikinci tabakayı temsil etmektedir.¹⁶¹ Kayreva'nda yaygın olan fikhî mezhep, Maliki mezhebiydi. Lakin Yahyâ b. Sellâm üzerine araştırma yapanlar, onun tefsirindeki açıklamalarından yola çıkarak Şafîî mezhebi veya Irak merkezli re'y ekolüne ya da fikhî konularda kendine ait tercihleri olan bir alim olarak tanıtmaktadırlar.¹⁶² Bizim kanaatimize göre tefsirinde ahkam âyetleriyle alakalı âyetler incelendiğinde, Cerrahoğlu'nun işaret ettiği genel olarak ilmi tahsil ettiği Basra'daki Hanefî ekolünün ağırlıkta olduğu görülmektedir.

Erken dönem tefsir literatürü içerisinde Yahyâ b. Sellâm'ı ayrıcalıklı kılan hususlardan biri, tefsirinde geniş fikhî izahlara yer vermesidir.¹⁶³ Ahkam âyetlerinin tefsirinde fikhî mezheplerin ihtilaflarına girmeden genelde selef alimlerinin görüşlerini aktarır,¹⁶⁴ zaman zamanda İmam Malik'in görüşünü serdedir. Bununla birlikte, bütün meselelerde olmasa da diğer mezheplerin görüşlerini de imamlara nispet etmeden aktarmaktadır. Yahyâ b. Sellâm'ın birçok mezhebin görüşünü nakletmesi, onun üzerine araştırma yapanların onu farklı mezheplere nispet etmelerinden de anlaşılmaktadır. O, sadece bu görüşleri aktarmakla kalmaz, aynı zamanda aralarındaki tercihleri değer-

¹⁵⁹ Büyük, "Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler", 388.

¹⁶⁰ Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 108-109.

¹⁶¹ Sellâm, *Tefsîri Yahyâ b. Sellâm* "Muhakkikin girişi", 17.

¹⁶² Bk. Abdulhalim, *Menhec el-İmam Yahyâ b. Sellâm et-Teymî fi't-tefsîr*, 65; Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 109.

¹⁶³ Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 94.

¹⁶⁴ Bk. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/155, 440.

lendirir, bazı görüşler hakkında yorumlarda bulunur ve bazen de doğrudan âyetlerden fikhî istinbatlar yapar.¹⁶⁵

Sonuç olarak, Yahyâ b. Sellâm tefsirinde dirâyete dayalı ilimlerden sayılan fıkıh ilminden istimdat ederek ahkamla alakalı hususlara açıklığa kavuşturmuştur. Bu yaklaşım, erken dönem tefsir literatüründe bir yenilik olarak ortaya çıkmış ve sonraki tefsir çalışmalarına örnek teşkil etmiştir. Tefsir ve fıkıh arasındaki ilişki, bu dönemden itibaren daha da iç içe geçmiş olarak devam etmiştir.

3.5. Kelâm

Yahyâ b. Sellâm, İtikâdî – mezhebî konuların konuşulup tartışıldığı ve ekollerin ortaya çıktığı bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde Hasan el-Basrî, Ebu Hanîfe (öl. 150/767), İmam Mâlik (öl. 179/795) ve İmam Şâfiî (öl. 204/820) gibi alimlerin önderliğindeki ehl-i sünnet ve selef akidesi, sünnete tabi olma, Allah'ın sıfatlarınınin tev'vilinden kaçınma gibi ana ilkeler vurgulanmıştır. Ehl-i sünnet akidesinin sistematik hale gelmesi ise daha sonraki dönemde Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (öl. 324/935) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944) gibi alimler tarafından sağlanmıştır.¹⁶⁶ Akaid olarak sefeli salihin yolunu takip eden Yahyâ b. Sellâm,¹⁶⁷ kelâmî meselelerde tartışmalara girmeden selef akidesi çerçevesinde yüzeysel açıklamalarda bulunmuştur. Onun kelâmî tartışmalardan uzak durmasının bir nedeni de Kayrevân'da bu tür tartışmalara ilgi duyulmaması olabilir.¹⁶⁸ Bu bağlamda, salt akılsal çıkarımdan uzak kaçmış örneğin sıfatlar hususunda tev'vil yapmamıştır, bid'at ehline reddiyeler yapmış ve onları sünnete tabi olmaya davet etmiştir.¹⁶⁹ Muhaliflerin kendisine isnad ettiği mürc'î mezhebiyle herhangi bir bağlantısı olmadığını belirtmiştir.¹⁷⁰

Örneğin Kehf suresi 13. âyet tefsirinde ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ 'hude' kelimesini 'iman' olarak tefsir ederek imanın artıp eksilmesine işaret

¹⁶⁵ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/95, 365, 437; 2/720; Yahyâ b. Sellâm'ın Fıkıh ilmindeki yerine dair bk. Hamde, "Neşetü't-tefsîr bi't-Tünus", 97, 99; Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 108-109.

¹⁶⁶ Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: İSAM - İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994), 10/525-530.

¹⁶⁷ Yahya b. Sellâm'ın akidevi konularda ehl-i sünnet ile aynı çizgide olduğunun ayrıntıları için bk. Abdulhalim, *Menhec el-İmam Yahyâ b. Sellâm et-Teymî fi't-tefsîr*, 141-176.

¹⁶⁸ Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 153.

¹⁶⁹ Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirân fî Garbi İfrîkiya*, 549; Vasîfî, "Yahyâ b. Sellâm: Râidu't-tefsîr el-Kur'ânî bi'l-Kayrevân", 56.

¹⁷⁰ Aslen Iraklı olması ve bulunduğu yerdeki mezhep taassupluğu nedeniyle bu şekilde itham edildiği dile getirilmiştir. Bk. Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 153; Hamadi Sammoud, "Kuzey Afriaka'da şarklı Bir Müfessir: Yahyâ İbn Sellâm (742-815)", çev. Salih Ahkdemir, *İbla* 33 (1970), 34.

etmekte,¹⁷¹ Ahzab suresi 34. âyet tefsirinde ﴿وَأَذْكُونَ مَا يَتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُمْ مِّنْ آيَاتِ اللَّهِ﴾ yer verdiği rivâyetlerden anlaşılacağına göre kadere, mizana, hayrın ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmakta,¹⁷² Meryem suresi 72. âyeti tefsirinde ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ٧١﴾ yer verdiği rivâyetlerden anlaşılacağı üzere sırata inanmakta ve mu'tezile ile mürcienin aksine¹⁷³ büyük günah işleyenin cehenneme gireceği ve oradan ameline göre kurtulacağını belirtmektedir.¹⁷⁴

Netice olarak, kelâmî meselelerde âyetlere selef akâidi çerçevesinde yorumlar getirmesi, onun fiili olarak kelâm ilminin tefsirde ana kaynak olarak müracaat edilmesi gerektiğini göstermektedir. Nitekim ehl-i sünnet ilkelerinin sistematik olarak belirginleştiği daha sonraki dönemlerde müfessirler, kelâmî istimdat edilmesi gereken ilimler sınıfından saymışlardır.¹⁷⁵

SONUÇ

Nüzûl döneminde, vahyin anlaşılması için dil ve tarihsel bağlamın bilinmesi yeterli görülüşken, zamanla kapalılığın artması, Arap olmayan milletlerle karşılaşılması ve farklı kültürlerden insanların İslam cemaatine katılması gibi nedenlerle, vahyin daha kapsamlı bir şekilde açıklanması ve yorumlanması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu yorumlama sürecinin etkin bir şekilde gerçekleştirilmesi için, hem parçalar halinde hadis kitapları ve müstakil sahîfe-cüzler şeklinde kayıt altına alınmış hem de sözlü olarak bir bütün halinde varlık gösteren tefsir mirasının belirli bir sistematığa oturtularak yeni bir metolla kaleme alınması gerekiyordu. Ayrıca, bu çalışmayı yürütecek alimlerin dil ve tarih bilgisinin yanı sıra, Hicri ikinci asırda tedvin edilmiş diğer İslâmî ilimlerin birikiminden de faydalanmaları elzemdi. Aksi takdirde, köklü bir değişim ve gelişimin sağlanması pek mümkün olmazdı. Hicri ikinci asrın ortalarında başlayan bu yorumlama çabası, ilk meyvelerini vererek sonraki tefsir literatürüne örnek olmuştur. Tefsir disiplininin teşekkül dönemi tamamlandıktan sonra, daha da ivme kazanarak olgunlaşma ve sistematik hale gelme yolunda önemli bir gelişim göstermiştir.

Erken dönem tefsir faaliyetlerinde metod ve muhteva açısından önemli bir değişim ve gelişim sağlayan isimlerden biri, eğitimini Basrâda tamamlayıp

¹⁷¹ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/174.

¹⁷² Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/718.

¹⁷³ Mu'tezileye göre cehenneme girenler çıkamayacak, mürcie'ye göre ise müminler cehenneme girmeyecektir. Bundan dolayı her iki grupta âyetteki 'vürud' kelimesine mezhebi görüşlerinin doğrultusunda 'uğramak ve yanından geçmek' manası vermişlerdir. Ehl-i sünnete göre ise günahkar müminlerin cehenneme girmeleri mümkündür. Bk. Ebû İshâk Ahmed es- Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türasî'l-Arabî, 2002), 6/225.

¹⁷⁴ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/238.

¹⁷⁵ Bk. Büyüç, "Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler", 386, 387.

Kayrevan'da ilmî çalışmalar yürüten Yahyâ b. Sellâm'dır. O, kendinden önceki tefsir mirasını derleyip yeni unsurlar ekleyerek tefsirin daha sistematik bir hale gelmesine katkıda bulunmuştur. Tefsir müstakil bir disiplin olarak oluşmadan önce, sadece açıklanması gereken âyetler üzerinde durulurken, tefsirin müstakil bir ilim dalı olarak kabul edilmesiyle birlikte, Fatihâ'dan Nas'a kadar olan tüm âyetler tefsir edilmeye başlanmıştır. Bu süreçte müfessirler, âyetlerin anlamlarını açıklamak için hem rivâyete hem de dirâyete dayalı kaynaklara başvurmayı gerekli kılmıştır. Erken dönem tefsir literatüründe 'müfessirin bilmesi gereken ilimler/aletler' olarak sistematize edilen hususları ilk işaret edenlerden biri de Yahyâ b. Sellâm'dır. Rivâyet ve dirâyet ilimlerinde yetkin bir alim olarak kabul edilen ve eserler veren Yahyâ b. Sellâm, bu hususları hem doğrudan dile getirmiş hem de tefsirinde uygulamıştır. Ancak, bu uygulamaların ilklerden olması nedeniyle, Taberî gibi müfessirler kadar sistematik olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır.

Yahyâ b. Sellâm'ın naklî ilimlerden yararlanma yönünü incelediğimizde, âyetlerin açıklanmasında kendisine ulaşan tüm rivâyetleri, yani Hz. Peygamber'in sözleri, sahâbe görüşleri ve tabiûn yorumlarını tefsirinde aktardığını görebiliriz. Bu yaklaşımıyla, bir âyet hakkında birçok rivâyetin sunulduğu bir döneme katkıda bulunmuştur. Ancak rivâyetleri olduğu gibi aktarmak yerine, onları eleştirerek ve aralarından tercih yaparak kullanmıştır. Zamanla, âyetlerin tefsirinde daha fazla rivâyet ihtiyacı ortaya çıkmış ve bu sebeple muhaddislerin sıhhat şartlarını karşılamayan rivâyetler de tefsire dahil etmiştir. Böylece, isrâiliyyat ve siyer gibi diğer kaynaklardan da rivâyetler aktarılmaya başlanmıştır. Bu süreçte, rivâyetlerin ana merkeze hizmet etmesi önemli görülmüş ve dolayısıyla, İslam akaidi ve fıkının dışında kalan konularda, zayıf, mürsel ve munkatî rivâyetler tefsire dâhil edilmiştir. Bu durum, muhaddisler tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Ayrıca, kıraâtleri tefsirlerinde yoğun bir şekilde kullanan Yahyâ b. Sellâm, kıraâtleri âyetlerin açıklanmasında başvurulması gereken ana kaynaklardan biri olarak kabul etmiştir.

Âyetlerin tefsir edilmesinde rivâyetlerin bulunmadığı yerlerde kendi içti-hadıyla hareket eden Yahyâ b. Sellâm, bu süreçte dirâyete dayalı kaynaklardan istimat etmiştir. Öncelikli olarak Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etme yöntemini kullanmıştır. Ardından, âyetlerin açıklanmasında dil ilimlerine yönelmiştir. Lügat, Sarf ve Nahiv ilimlerini âyetlerin açıklanmasında işlevsel kılmıştır. Ahkamla alakalı âyetlerin açıklanmasında mezhep imamlarının görüşlerini aktarmakla birlikte doğrudan âyetlerden istinbat ettiği de olmuştur. Kelâmî meselelerde selef akidesi doğrultusunda hareket ederek açıklamalarını o yönde yapmıştır. Genelde konuyla alakalı rivâyetler aktarmış, doğrudan

yorum yapma yoluna gitmemiştir. Ayrıca Kur’ân ilimlerinin tedvin edildiği bir dönemde, âyetlerin açıklanmasına hizmet eden Kur’ân ilimleriyle alakalı hem müstakil eserler kaleme almış hem de bu ilimleri tefsirinde yoğun bir şekilde kullanmıştır. Sonuç itibarıyla Yahyâ b. Sellâm, âyetlerin anlaşılması ve açıklanmasında merkeze rivâyetleri koymakla birlikte tefsirine dirâyet unsurlarını da katarak tefsir teşekkül etmesine katkı sağlamıştır. Erken dönem tefsir alanında farklı disiplinlerin kaynak olarak kullanılmasına öncülük etmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdulhalim, Muhammed Safven Mubarrir. *Menhec el-İmam Yahyâ b. Sellâm et-Teymî fi’t-tefsîr*. Ummu Derman - Sudan: Câmîatu’l-Kur’âni’l-Kerim ve Ulûmu’l-İslâmiyye, Kulliyetu Dırâsetü’l-Ulya, Doktora, 2011.
- Abdullah, Müsâid Müslim. *Gelişme Döneminde Tefsir*. çev. Muhammed Çelik. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Akbaş, Mustafa Yasin. *Hadis Edebiyatında Kitâbu’t-Tefsîrler Ve Taberî Tefsiri İle Karşılaştırılması*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Alî, İsra Huseyn-Semir, Abdu Hasan. “Tevcihât Yahyâ b. Sellâm lil’kırââtî’l-Kur’âniyye fi tefsîrihi: Sûretu’l-Kehf enmûzecen”. *Mecelletü Câmîatu’l-Enbâr li’l-Ulûmu’l-İslâmiyye* 12/53 (2022), 67-108.
- Baş, Erdoğan. “Kur’ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (İlk Dört Asır)”. *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları III*. 21-42. İstanbul: İSAV, 2002.
- Bayram, Abdullah. “Tefsir İlminin Müstakil İnşası, Özgün Yapısı ve İşlevi: Hicri İkinci Asrın Kurucu Vasfı Temelinde Eleştirel Bir Analiz”. *Hicri İkinci Asırda İslâmi İlimler - I*. İksad Yayınları, 2022.
- Baysal, Sıddık. “Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)* 3/2 (Ekim 2019), 226-266. <https://doi.org/10.31121/tader.620721>
- Birişik, Abdulhamit. “Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”. *Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*. ed. İlyas Çelebi. 18-102. İstanbul: İSAV, 2014.
- Büyük, Enes. *Dönemlendirme Merkezli Tefsir Tarihi (Başlangıç, Teşekkül ve Sistemleşme Dönemleri)*. İstanbul: Kitaplar Arası Yayınları, 2024.
- Büyük, Enes. “Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (Güz 2018), 367 - 409.

- Cerrahoğlu, İsmail. *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr, 4. Basım, 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Yahyâ b. Sellâm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/263-264. Ankara: İSAM - İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013.
- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. Gotthelf Bergstraesser. 3 Cilt. Mektebetu İbn Teymiyye, 1932.
- Coşkun, Muhammed. *Tefsirin İlk Çağları (Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri)*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2019.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. ed. Murat Demirkol, Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Çol, Muhammet. "Müfessirin İhtiyaç Duyduğu Kaideler Üzerine Sistematik Bir İnceleme Denemesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2019), 205-226. 10.30623/harranilahiyatdergisi. 630099
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Deliser, Bilal. "Hicrî VIII. Asra Kadar Kur'an İlimleri, el-Burhan'ın Yazılış Amacı ve Yöntem Bilim Oluşturma Çabaları Üzerine". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016/5), 1-23.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara İlahiyat Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Diñç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Duman, M. Zeki. *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi: (başlangıcından tedvin dönemine kadar)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Dûri, Abdulaziz. *Neşetu ilmi't-târih 'inde'l-Arab*. el-Ayn Merkezi'z-Zayed li't-Türâs ve't-Târih, 2000.
- Görener, İbrahim. "Tefsir Usûlü ve Kur'an İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. ed. Necdet Yılmaz Bilal Gökkr, Ömer Kara, Muhammed Abay, Necmettin Gökkr 227-240. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009.
- Hâlidî, Salâh Abdülfettâh. *Ta'rifü'd-dârisîn bi menâhici'l-müfessirîn*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2008.
- Hamde, Vesile Belide b. "Neşetü't-tefsir bi't-Tûnus". *Mecelletü Câmîiatu't- Tûnus* 1 (1992), 65-105.

- Huvvâri, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîrû Kitâbillahî'l-'Aziz*. thk. Belhâc b. Said Şerîfî. 4. cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Âşur, Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed *et-Tefsir ve ricâluhu*. Kahire: Matabiü'l-Ezher, 1970.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1993.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Karagöz, Mustafa. "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar I*. ed. M. Akif Koç-İsmail Albayrak. Ankara: Otto Yayıncılık, 2013.
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Karataş, Şuayip. "Yahyâ b. Sellâm Tefsirinde Kıraat". *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler -1*. 175-192. Ankara: İksad Yayınevi, 2022.
- Kaya, Aykut. *Menêhicü'l-müfessirin fi'l-'itimâdî ala's-Sîret en-nebeviyye fi't-tefsir (Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm li İbn Kesir ve Fî zilâlî'l-Kur'ân li Seyyid Kutub enmüzece)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Kaya, Mesut. *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- Kaya, Mesut. "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi -". *Marife* 13/3 (Kış 2013), 9-31.
- Mahfuz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifine't-tûnisiiyyîn*. Beyrut Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Mertoğlu, M. Suat. "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü". *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021/1), 183-222.
- Özata, Havva. "Hicri İkinci Asırda Dilbilimsel Tefsir". *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler - II*. ed. Hidayet Aydar. 1-23. Ankara: İKSAD, 2022.
- Pak, Zekeriya. "Rivâyet Ağırlıklı Tefsirler". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 159-174. Ankara: Grafiker Yayınları, 6. Baskı. Basım, 2018.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed es-. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2002.
- Sabit, Muhammed Sâbir. "Mesîratu't-Tefsir fi İfrikiyye ve Tûnus". *Mecelletü fi Rihâbi'z-Zeytûne* 6 (2017), 63-78.
- Sammoud, Hamadi. "Kuzey Afriaka'da şarklı Bir Müfessir: Yahyâ İbn Sellâm (742-815)". çev. Salih Ahkdemir. *İbla* 33 (1970), 242-272.

- Sellâm, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. *et-Tesârif tefsirü'l-Kur'ân mimma iştebehet esmâuhu ve tasarrefet meânihi*, "Muhakkik girişi". thk. Hind Şelebî. Tunus eş-Şeriketü't-Tünisiyye, 1980.
- Sellâm, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. *Tefsîri Yahyâ b. Sellâm "Muhakkikin girişi"*. thk. Hind Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004a.
- Sellâm, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004b.
- Sellâm, Yahyâ b. *Et-Tesarîf (Kur'ân'daki Lafızları Aynı Mânaları Farklı Olan Bazı Kelimelerin Tefsiri)*. çev. Nihat Uzun. İstanbul: Kitabi Yayınevi, 2022.
- Sezgin, M. Fuat. *Târihu't-Türâsî'l-Arabî*. çev. Muhammed Fehmî Hicâzî Arapça'ya Çeviri. Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Heyetü'l-Mısriyyetu'l-Amme, 1974.
- Şelebî, Hind. "Kıraâtü Yahyâ b. Sellâm el-Basrî el-Kayravânî". *Câmiatu't-Tünusiyye el-Kulliyetu'z-Zeytûniyye liş-Şerîati ve Usûlu'd-Din* 6 (1983), 137-171.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tarhûnî, Muhammed b. Rızık b. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi Garbi İfrikıya*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2005.
- Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, 1980.
- Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleymân ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/134-136. Ankara: İSAM - İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2020.
- Vasîfi, Abdullah. "Yahyâ b. Sellâm: Râidu't-tefsir el-Kur'âni bi'l-Kayrevân". *A'malu en-Nedvetü'l-İslâmiyye el-Hâmisatu el-Kayrevân 'Abre'n-Nedvetü'l-İslâmiyye*. 51-58. Kayravan - Tunus: Câmiatu'z-Zeytûne: Merkezu'd-Dirâsetü'l-İslâmiyye bi'l-Kayravân, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/525-530. İstanbul: İSAM - İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994.
- Yıldız, Mustafa. *Tefsirde İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes'e Yaklaşımlar -Tâhir b. Âşûr Örneği-*. ed. Mesut Kaya, Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1985.

Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ İbn Ebû *Tefsiru İbn Ebû Zemenîn*. thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail-Ahmed Ferid Mezi-di. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Kütübî'l 'İlmiyye, 2003.

Zerkeşî, Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah ez-. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu'l-Kutubu'l-Arabiyye, 1957.

KİNDİ'NİN NEFS ANLAYIŞINDA ANTİK YUNAN ETKİLERİ

ANCIENT GREEK INFLUENCES ON AL-KİNDİ'S UNDERSTANDING OF THE SOUL

SERCAN ÇAMLI

ARŞ. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İSLAM FELSEFESİ ANABİLİM DALI

RES. ASSIST., KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF ISLAMIC PHILOSOPHY

KİLİS, TÜRKİYE

sercancamli@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-3466-6156>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1551784>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

17 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Accepted

20 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Çamlı, Sercan, "Kindî'nin Nefs Anlayışında Antik Yunan Etkileri [Ancient Greek Influences on Al-Kindî's Understanding of the Soul]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 813-844.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



KİNDİ'NİN NEFS ANLAYIŞINDA ANTİK YUNAN ETKİLERİ

Öz

Bu çalışmamamızda Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî'nin nefis hakkında açıklamalar yaptığı risalelerinden hareketle nefis anlayışını ortaya koymaya çalıştık ve sonrasında Kindî'nin görüşlerinin Antik Yunan filozoflarıyla olan benzerlik ve farklılıklarını incelemeye çalıştık. Kindî'nin nefis hakkındaki açıklamaları temelde üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar, nefsin tanımı, nefsin yapısı ve nefsin ölümden sonraki durumu şeklindedir. Bu kısımlar, çalışmamızın başlıklarını belirlememizde de rol almıştır. Kindî'yi Antik Yunan filozoflarıyla kıyaslayarak incelememizin sebebi, Kindî'nin sık sık çeşitli Antik Yunan filozoflarına atıf yaparak onların görüşlerini aktarmış olmasıdır. Dolayısıyla Kindî'nin nefis anlayışında Antik Yunan filozoflarından ne kadar etkilenmiş olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır.

Kindî'nin nefis özelinde kaleme aldığı *Risâle fî'n-nefs (Nefs Üzerine Risalesi)* ve *Kelâmun fî'n-nefs muhtasarun veciz (Nefs Üzerine Kısa Birkaç Söz)* adlı iki çalışması vardır. Ayrıca -içerisinde nefis kavramının da bulunduğu- çeşitli felsefi kavramların tanımını ve açıklamasını yaptığı *Risâle fî Hudûdî'l-Eşyâ ve Rusûmihâ (Taripler Üzerine Risalesi)* adlı bir çalışması vardır. Kindî, *el-Hudûd*'ta nefsin bir tanımını yapıp beraberinde nefsin bilinen üç tanımını aktarır. Kindî, burada yaptığı tanımda Aristoteles'e atıfta bulunmaz ama onun nefis tanımını, -nefsin bilkuvve hayat sahibi organik doğal cismin ilk yetkinliği şeklindeki tanımı- benzer şekilde bizlere sunar. *Risâle fî'n-Nefs*'te, *el-Hudûd*'un aksine, Antik Yunan filozoflarından Pythagoras, Platon ve Aristoteles'e atıflarda bulunarak düşüncelerini paylaşır. Kindî'nin bu filozofların isimlerini açıkça zikrederek onlara atıfta bulunmasının sebebi, risalenin başında belirttiği çalışmanın yazılış amacından anlaşılmaktadır. Kindî burada kendisinden üç şeyin istendiğini söyler. Bunlar, nefis hakkındaki görüşlerin özetlenmesi, Aristoteles'in *De Anima (Nefs Üzerine)* kitabının özetlenmesi ve diğer filozofların görüşlerinin ortaya konmasıdır. Çalışmamızda, Kindî'nin Antik Yunan filozoflarına yaptığı atıfları, Platon ve Aristoteles'in eserleriyle kıyaslayarak inceledik ve incelememiz sonucunda Kindî'nin ağırlıklı olarak Platon'dan etkilenmiş olduğunu gördük. Kindî, *Risâle fî'n-Nefs*'te ağırlıklı olarak Platon'un ismini zikrederek atıfta bulunur, buna karşın Aristoteles'in ismi sadece bir yerde zikredilir ve bu atfın Aristoteles'ten ziyade Platon'a ait olma ihtimali vardır. Çok kısa bir risale olan *Kelâmun fî'n-nefs*'te, Aristoteles'in ismi bir kez geçmektedir fakat buradaki Aristoteles atfı Kindî tarafından Platon ile uzlaştırılarak aktarılmaktadır. Yani bu atfın Platon ile bağlantılı yönleri vardır. Dolayısıyla Kindî'nin nefis konusunda birçok filozofun görüşlerini aktarmasını beklerken aslında Platon'un görüşlerini aktarmış olduğunu, Aristoteles'in *De Anima*'sını ise özetlememiş olduğunu gördük. Ancak ölümden sonra nefsin durumu ya da diğer bir ifadeyle nefsin ölümsüzlüğü konusunda Kindî'nin Platon'dan ziyade Yeni Platonculardan etkilenmiş olduğu görülmektedir.

Kindî, her ne kadar önceki filozofların görüşlerini özetleme amacıyla hareket etse de aktardığı düşünceleri kendi felsefesine uyacak şekilde aktarmıştır. Mesela Pythagoras, Platon ve Yeni Platoncularda nefis göçü, nefis anlayışlarında önemli bir yer tutar, fakat Kindî, nefis göçüyle alakalı herhangi bir bilgi vermez. Diğer taraftan da mevzu bahis filozofların nefis göçüyle bağlantılı ele aldığı nefsin yükselişi ve arınışı konusunu paylaşmıştır. Bundan bahsetmemizin sebebi özellikle Platon ve Yeni Platoncularda bu konuların birbirlerinden ayrılamayacak düzeyde iç içe olmalarıdır. Yani Kindî, her konuyu birebir aktarma yoluna gitmemiştir. Dolayısıyla kendi felsefesine uyacak şekilde görüşler paylaşmıştır. Böylelikle Kindî, kendi nefis anlayışını da ortaya koymuş olmaktadır. Ancak risalelerin geneline baktığımızda, nefis göçü gibi büyük farklılıkların çoğunlukta olmadığını, yani daha çok küçük farklılıkların mevcut olduğunu da belirtmek gerekir. Kindî'nin farklılaştığı kısımları, Kindî'nin kendine ait yorumlayışı olarak görüyoruz. Fakat Kindî'nin benzerlik gösterdiği noktalar da önem arz etmektedir, çünkü Kindî'nin, hem benzerlik hem farklılık yönün-

den kendinden sonraki İslam düşüncesine katkıda bulunmuş bir filozof olduğunu düşünüyoruz. Çünkü birebir ve benzer şekilde aktardıkları dahi kendinden sonraki filozoflar tarafından kabul görmüş, devam ettirilmiştir. Dolayısıyla Kindî'nin düşüncelerini incelemek, İslam felsefesi literatürünün başlangıç noktasında Antik Yunan düşüncesinin ne denli etkili olduğunu görmemizi sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Kindî, Nefs, Ölümsüzlük, Platon, Aristoteles

ANCIENT GREEK INFLUENCES ON AL-KINDİ'S UNDERSTANDING OF THE SOUL

Abstract

In this study, we have tried to present Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq b. al-Sabbāh al-Kindî's understanding of the soul (*nafs*) based on his treatises in which he makes explanations about the soul, and then we have tried to analyze the similarities and differences between al-Kindî's views and the Ancient Greek philosophers. Al-Kindî's explanations about the soul are basically divided into three parts. These are the definition of the soul, the structure of the soul, and the state of the soul after death. These parts also played a role in determining the titles of our study. The reason for analyzing al-Kindî in comparison with the Ancient Greek philosophers is that al-Kindî frequently refers to various Ancient Greek philosophers and quotes their views. Therefore, the question arises as to how much al-Kindî was influenced by the Ancient Greek philosophers in his understanding of the soul.

Al-Kindî wrote two works on the soul, *Risāla fî al-nafs* (*Discourse on the Soul*) and *Kalāmūn fî al-nafs muhtasarun wajîz* (*A Concise and Brief Statement About the Soul*). He also wrote a work titled *Risāla fî Hudūd al-Ashyā wa Rusūmihā* (*Treatise on Definitions*) in which he defined and explained various philosophical concepts, including the concept of the soul. In al-Kindî's *al-Khudūd*, he provides a definition of the soul and then cites three known definitions of the soul. Al-Kindî does not refer to Aristotle in his definition here, but he presents his definition of the soul -as the first perfection of the organic natural body with potential life in it- in a similar way. In *Risāla fî al-Nafs*, unlike *al-Hudūd*, he shares his thoughts by referring to the Ancient Greek philosophers Pythagoras, Plato, and Aristotle. The reason for al-Kindî's referring to these philosophers by explicitly mentioning their names can be understood from the purpose of writing the work, which he states at the beginning of the treatise. Al-Kindî says that three things are asked of him here. These are summarizing the views on the soul, summarizing Aristotle's *De Anima* (*On the Soul*), and presenting the views of other philosophers. In our study, we analyzed al-Kindî's references to the Ancient Greek philosophers by comparing them with the works of Plato and Aristotle, and we found that al-Kindî was predominantly influenced by Plato. In the *Risāla fî al-Nafs*, al-Kindî refers to Plato predominantly by mentioning his name, whereas Aristotle's name is mentioned only in one place, and it is possible that this reference belongs to Plato rather than Aristotle. In the very short treatise *Kalāmūn fî al-nafs*, Aristotle is mentioned once, but the reference to Aristotle is reconciled with Plato by al-Kindî. In other words, this attribution has aspects related to Plato. Therefore, while we expected al-Kindî to convey the views of many philosophers on the soul, we found that he actually conveyed Plato's views and did not summarize Aristotle's *De Anima*. However, on the status of the soul after death, or in other words, on the immortality of the soul, al-Kindî seems to have been influenced by the Neo-Platonists rather than Plato.

Although al-Kindî's aim was to summarize the views of previous philosophers, he conveyed them in a way that corresponded his own philosophy. For example, Pythagoras, Plato, and the Neo-Platonists all emphasize the transmigration of the soul in their understanding of the soul, but al-Kindî does not provide any information

about the transmigration of the soul. On the other hand, he shared the subject of the soul's ascension and purification, which these philosophers discussed in connection with the transmigration of the soul. The reason we mention this is that especially in Plato and the Neo-Platonists, these topics are so intertwined that they cannot be separated from each other. In other words, al-Kindî did not try to convey each topic exactly. Therefore, he shared his views in accordance with his own philosophy. In this way, al-Kindî also reveals his own understanding of the soul. However, when we look at the sum of the treatises in general, it should be noted that major differences such as the transmigration of the soul are not in the majority, that is, there are mostly minor differences. We see the parts where al-Kindî differs as al-Kindî's own interpretation. However, the points where al-Kindî shows similarities are also important because we think that al-Kindî is a philosopher who contributed to later Islamic thought in terms of both similarities and differences. Because even what he conveyed in a similar way was accepted and continued by later philosophers. Therefore, analyzing al-Kindî's thoughts will allow us to see how influential Ancient Greek thought was at the starting point of Islamic philosophical literature.

Keywords: Islamic Philosophy, Al-Kindî, Soul, Immortality, Plato, Aristotle

GİRİŞ

Grek Felsefesi ve İslam Felsefesinin önemli konularından biri olan Nefsi birçok filozofun felsefelerinde ele aldığı bir konu olarak görmekteyiz. Bunun sebebi nefsin birçok sahayı ilgilendiren bir kavram olmasıdır. İlk olarak nefis, canlı varlıkların var oluşunu ilgilendiren iki yönden biridir. Çünkü fizik dünyadaki varlıklar, madde ve suretin birlikteliğinden meydana gelmişlerdir. Nefis ise canlı varlıklar olan bitki, hayvan ve insanın suret yönünü temsil eder. Fakat insanî nefis söz konusu olunca akıl devreye girer ki akıl, insanın bilgiyi elde etmesini sağlar. Ayrıca insanı diğer canlılardan ayıran yönüdür. Dolayısıyla nefis, psikoloji ve epistemoloji alanlarını ilgilendirir fakat sadece bu alanlarla sınırlı değildir. Nefsin arka planını, yani nefsin nasıl meydana geldiğini araştırmaya başlarsak, bu andan itibaren ontoloji alanına gireriz çünkü nefsin meydana gelmesinde rol alan varlıklar ay üstü âlemin soyut varlıklarıdır. Bu varlıklar da çoğunlukla salt suret veya nefsanî varlıklar olarak aktarılırlar. Dolayısıyla nefis araştırması geniş bir sahayı kaplar. Bu sebeple nefis, birçok filozofun çalışmalarında değiştiğini gördüğümüz ortak bir alandır. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh Kindî (ö. 252/866) -kısaca Kindî- de nefis konusuna uzak kalmamış ve bu konu hakkında müstakil risaleler dahi kaleme almıştır. *Risâle fî'n-nefs (Nefs Üzerine Risalesi)* ile bu risaleye bir ek olarak yazılan *Kelâmun fî'n-nefs muhtasarun vecîz (Nefs Üzerine Kısa Birkaç Söz)* risaleleri Kindî'nin nefis konusuna özel olarak kaleme aldığı risaleleridir. Ayrıca *Risâle fî ennehu tûcedu cevahirun lâ ecsâm (Cisimsiz Cevher Üzerine Risalesi)* çalışmasında Kindî, nefisle bağlantısı olan bazı açıklamalar yapmıştır

ve *Risâle fi Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ* (*Tarifler Üzerine Risalesi*) risalesinde de nefsin bir tanımını aktarmıştır.

Çalışmamızın dağılmaması adına Kindî'nin nefs odaklı çalışmalarını esas aldık. Kindî'nin nefs anlayışını çalışmamızın sebebi ise onun sunduğu görüşlerin önem taşımasıdır. Çünkü Kindî, İslam düşüncesinin ilk filozofudur ve onun görüşlerini incelemek, İslam felsefesinde nefse yaklaşımın arka planını bizlere göstermektedir. Bu arka planlılık iki yönlüdür. Antik Yunan arka planı ve İslam düşüncesi arka planı. Kindî, tercüme faaliyetlerinin yapıldığı Beytülhikme'de bulunmuş birisidir. Tercüme edilen Antik Yunan felsefesi kaynaklarıyla yakından ilgilenmiştir. Çalışmalarında da Antik Yunan felsefesinin etkisi görülebilir. Dolayısıyla Kindî'nin düşünceleri, İslam düşüncesindeki Antik Yunan felsefesi arka planını araştırmak isteyenler için önemlidir. Bu da İslam felsefesinin çıkış noktasında, nefs konusunda Antik Yunan kaynaklarından ne denli etkilenildiğini bizlere göstermektedir.

Kindî, bir felsefe literatürü oluşturmuştur. Bu literatür sonraki dönem İslam filozoflarına da kaynak olmuştur.¹ Dolayısıyla Kindî'nin nefs hakkındaki düşünceleri İslam düşüncesinin arka planını araştırmak isteyenler için önemlidir. Kindî'nin nefs anlayışı psikoloji bilimi açısından da önem taşır çünkü psikoloji biliminin erken dönem çalışmalarının bir örneği konumdadır. Mesela Kindî'nin *Risâle fi'l-hile li-def'i'l-ahzân* (*Üzüntüyü Yenmenin Çareleri Risalesi*) adlı çalışması, nefis sağlığına yönelik düşüncelerini ortaya koyduğu bir çalışmadır ve bu yönüyle psikolojiyi ilgilendirmektedir. Kindî'nin öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) de nefis konusu üzerinde durmuş ve *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfus* (*Beden ve Ruh Sağlığı*) isimli bir eser yazmıştır. Bu eserde el-Belhî'nin nefis sağlığına yönelik düşüncelerinin günümüz bilişsel terapi teknikleriyle uyum içinde olduğu görülmüştür.² El-Belhî'nin öğrencisi Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) de nefis konusu üzerinde çok durmuş ve İbn Sînâ gibi filozofları etkilemiştir.³ Yani Kindî'nin hem oluşturduğu literatür hem de yetiştirdiği öğrencilerle önemli bir miras bıraktığını görebiliriz.

Kindî'nin nefis üzerine yaptığı açıklamaları üç başlık etrafında toplayabiliriz. Bunlar; nefsin tanımı, nefsin yapısı ile fonksiyonları ve nefsin ölümden sonraki durumudur. Kindî'nin nefis konusunda Pythagoras (ö. MÖ 490), Platon (ö. MÖ 347), Aristoteles (ö. MÖ 322) ve Yeni Platonculardan etkiler

¹ Mahmut Kaya, "KİNDÎ, Ya'küb b. İshak", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/42, 46.

² Yasemin Cengiz Çamlı, *Ebû Zeyd El-Belhî'nin Ruh Sağlığı ve Depresyon Tedaviyle İlgili Görüşlerinin Bilişsel Terapiye Göre Değerlendirilmesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 8, 65.

³ İlhan Kutluer, "BELHÎ, Ebû Zeyd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/412-414; Mahmut Kaya, "ÂMİRÎ, Ebü'l-Hasan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/68-69.

taşıdığını görmekteyiz. Fakat bu filozoflar arasında öne çıkanının Platon olduğu anlaşılmaktadır çünkü nefis konusunun bütününe bakıldığında çoğunluklu olarak Platon'a benzerliklerin olduğu görülmektedir. Çalışmamızda bu benzerliklerin bir analizini sizlere sunacağız.

1. EL-KİNDÎ'NİN NEFS TANIMLARI

Kindî'nin dikkat çeken yönlerinden birisi hudûd (tanımlar, tarifler) risalesi yazmış olmasıdır. Hudûd risaleleri kavramların özel olarak incelendiği eserler olmakla birlikte bir literatürün oluşumuna kaynaklık eden eserlerdendir. *En-Nefs* kavramı da bu risalede yer verilen kavramlardan birisidir. Kindî'den önce de bu tarz eserler yazılmıştır. Mesela Aristoteles'in *Metafizik* eserinin beşinci bölümü olan *Delta* kitabı çeşitli kavramların ele alındığı bir kitaptır. Ayrıca Câbir bin Hayyan (ö. 200/815)'in yazmış olduğu *el-Hudûd* da Kindî'nin *Risâle fi Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ* çalışmasından önceki bir çalışma olarak görülmektedir.⁴ Fakat Kindî'nin çalışmasının Cabir bin Hayyan'inkinden daha kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz, çünkü Kindî, risalesinde daha fazla kavrama yer vermiştir ve onun yaklaşımı daha felsefî durmaktadır.⁵

Kindî, *el-Hudûd*'unda nefsin bir tanımını yapar ve sonrasında nefis hakkında söylenen bazı ifadeleri aktarır. -Burada *el-Hudûd*'un *British Museum* yazması ve İstanbul yazması olmak üzere iki yazmasının olduğunu da eklemek isteriz çünkü yazmalar arasında nefis hakkındaki açıklamalarda bir farklılık vardır.⁶ Kindî'nin mevzubahis risalede yaptığı nefis tanımını şu şekildedir: Nefs, hayat kabul eden, aletleri olan (organik) tabi cirmin⁷ tamamlayıcısıdır." Nefs hakkında denilenler ise şöyledir: "Bilkuvve hayat sahibi (aletli) tabi cismin ilk olgunluğudur.", "Kendinden hareket eden, birtakım *müellefleri* (güçleri)⁸ olan aklî cevherdir."⁹ İstanbul yazmasındaki nefis tanımında "hayat kabul

⁴ Enver Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 29.

⁵ Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 32, 40.

⁶ S. M. Stern, "Notes on Al-Kindî's Treatise on Definitions", *Journal of the Royal Asiatic Society* 91/1-2 (Nisan 1959), 32.

⁷ *El-Hudûd'ta cirmin* tanımı şu şekilde verilmektedir: "Üç boyutlu bir bütündür."; *Cirm* hakkında *Kelâmun fi'n-nefs muhtasarun veciz* risalesinde Kindî, *cirm* ile *cism* arasında fark olduğunu söyler. Buna göre *cirm*, oluş âleminde varlıklar için, *cism* ise felekler, yani gökssel cisimler için kullanılır; Enver Uysal, sadece bu risalede Kindî'nin *cirm* ile *cism* arasında bir fark gözettiğini, genellikle *cirm* yerine *cism* kavramını kullandığını, kendisinden sonraki filozofların da *cirm* yerine *cism* kavramını kullandıklarını belirtir. bk. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1950), 165; Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 281-282; Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 108.

⁸ Kindî asıl metinde *müellef* kelimesini kullanmaktadır. *Müellef*'in tanımı *el-Hudûd'ta* verilmiştir: "Cinsinde bir hattında farklı olan şeylerden bileşiktir."; Enver Uysal ve Mahmut Kaya, birtakım/birçok *müellefleri* olan tabirini "birtakım/birçok güçleri olan" şeklinde aktarmaktadırlar. bk. Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 168; Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2014), 179; Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 204.

⁹ *El-Hudûd'ta* cevher tanımı şöyledir: Kendisiyle kaim olandır. Arazların taşıyıcısıdır fakat kendisi

eden” ifadesinin sonrasına “bilkuvve olarak (potansiyel olarak)” ifadesi eklenmiştir. Yine İstanbul yazmasında “derler ki” diyerek başlayan, yani nefis hakkında denilen/söylenen bazı şeylerin ifade edildiği kısım *British Museum* yazmasında bulunmamaktadır. O halde nefis hakkında denilenleri bir kenara bırakırsak nefis için yapılan tanımın iki yazmada da sadece küçük bir ekleme dışında aynı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla “nefsi, hayata bilkuvve sahip olan veya başka bir ifadeyle hayatı kabul edebilen ve organları/aletleri olan doğal cismin tamamlayıcısıdır” şeklinde tanımlayabiliriz.

Kindî'nin *el-Hudûd*'ta yapmış olduğu tanımı incelediğimizde, Kindî'nin Aristoteles'ten etkilenmiş olduğu görülmektedir. Aristoteles *De Anima*'da iki şekilde nefis tanımı yapar. Bunlardan ilki, “nefs, yaşama bilkuvve sahip olan doğal cismin sureti olarak bir cevherdir.”¹⁰ Bu tanımı incelediğimizde ilk olarak yaşama bilkuvve sahip olan tabiri karşımıza çıkar. Aristoteles herhangi bir cismi ya da bütün cisimleri değil, canlı olan doğal cismin sureti olduğunu belirtmektedir. Bunun sebebi canlı varlıkları cansız varlıklardan ayıran hareket, duyumsama, beslenme, büyüme gibi özelliklerin yalnızca canlı varlıklarda olmasıdır.¹¹ Nefs ise bu gibi özelliklerin ilkesini kendinde taşır.¹² Yani nefis, hareket etme, durma ve beş duyunun bedende ortaya çıkmasında fail bir konumdadır. Dolayısıyla nefis ve canlılık/yaşam birbirleriyle bağlantılıdır.

Aristoteles sonrasında nefsin suret olarak bir cevher olduğunu belirtir. Ona göre cevherin üç anlamı vardır. Birincisi, madde olarak cevher ki bu kendi kendisiyle belirlenemeyen şeydir. İkincisi suret olarak cevher ki bu şekil ve suret demektir. Üçüncüsü ise bunların birleşiminden oluşan şeydir.¹³ Yani nefis, bu durumda suret olarak cevher sınıfına girmektedir. Bununla birlikte Aristoteles, maddenin neden kendi kendisiyle belirlenemeyen bir şey olduğunu da söylemektedir çünkü madde bir bilkuvvelik durumudur. Suret ise bilfiilliktir.¹⁴ Aristoteles cevherin de bilfiillik olduğunu aktarır ancak bu, nefsin belirli bir cismin bilfiilliği olduğu içindir.¹⁵ Burada Aristoteles'in, madde-suret ilişkisine dayanarak nefis-beden ilişkisini kurduğunu da görebiliriz.

Aristoteles'in ortaya koyduğu ilk tanımında, nefsin bir cevher olduğuna yönelik bir vurgu vardır. Nefsin cevher¹⁶ oluşu, Kindî'nin *fî'n-nefs* risalesinde

değişmemektedir. Vasfeden olmaksızın vasıf sahibidir. Derler ki: Oluş ve bozuluşu kabul etmez. bk. Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 166.

¹⁰ Aristotle, *De Anima*, çev. Christopher John Shields (Oxford: Clarendon Press, 2016), 412a20.

¹¹ Aristotle, *De Anima*, 403b25.

¹² Aristotle, *De Anima*, 412b15.

¹³ Aristotle, *De Anima*, 412a5.

¹⁴ Aristotle, *De Anima*, 412a5-10.

¹⁵ Aristotle, *De Anima*, 412a20.

¹⁶ Kindî *Cevâhirun lâ'ecsâm* risalesinde cevheri şöyle tanımlar: Başkasına muhtaç olmayacak şekilde kendi kendine mevcut olan, değişiklikler taşısa da özü değişmeyen ve bütün kategorilerle nitelenen-

değil, başka bir risalesi -*Cevâhirun lâ ecsâm*'da- karşımıza çıkar. Risalede “cisimsiz cevher var mıdır?” sorusuna bir cevap aranmaktadır ve bundan dolayı nefsin cevher oluşu işlenmektedir. Risalede dikkat çeken diğer bir konu da Aristoteles'in ilk tanımındaki gibi canlılığın nefisle bağlantılı olduğunun işlenmesidir. Kindî'ye göre canlılık, cismin ya kendisinden olmalı ya da başka bir şeyden olmalıdır. Eğer kendisindense o şey kendisinden ayrılınca bozulacaktır ama kendisinden değilse o şey ayrıldığında bozulmayacaktır. Canlılık, cismin kendisinden değildir. Çünkü canlı varlıktan canlılık ayrıldığında cismin kendisi bozulmazken canlı varlık bozulur. O halde canlılık, cismin kendinden değil, başkasından gelen bir arazdır. Canlı varlıktaki canlılığın mahiyetinin nefis olduğunu¹⁷ göz önünde bulundurursak, nefsin araz mı yoksa cevher mi olduğu sorusu gün yüzüne çıkmaktadır? Kindî, bir şeyi kendisi vasıtasıyla “o” şey yapan şeyin, o şeyin sureti olduğunu söyler. Cevher, bir şeyin kendisi aracılığıyla o olduğu şey, nefis ise canlı varlığın aklî sureti ve türüdür. Bu durumda nefis, cisimsiz bir cevherdir.¹⁸

Nefsin cevherliği konusunda Kindî, *Kelâmun fi'n-nefs*'te de destekleyici bazı açıklamalar yapar. Kindî'ye göre Aristoteles, nefsin etkisini cisimlerde gösteren bir cevher olduğunu¹⁹, Platon ise nefsin cisimle birleştiğini söylemektedir. Devamında Kindî, iki görüşün birbirlerinden farklı olduğunu sanıldığını ama böyle olmadığını söyler. Çünkü ona göre iki filozofun da ortak olduğu bazı düşünceleri vardır. Birincisi, nefsi, eni, boyu ve derinliği olmayan bir cevher olarak tanımlamışlardır. İkincisi, nefsin cisimle birleşmesini, nefsin etkisinin cisimde gerçekleştirdiği ve bu durumun cismin cirmle ittisali gibi olmadığını şeklinde anlamışlardır. -Kindî risalede cismin felekler için cirmine ise maddî cevherler için kullanıldığını belirtmektedir.- Üçüncüsü, nefsin felek vasıtasıyla oluşan varlıklar üzerinde etkisini gerçekleştirdiği şeklinde ifadeler kullanmışlardır. En sonda ise Kindî, başta Aristoteles ve Platon'a ayrı ayrı atfettiği görüşleri bir araya toplayarak bu sefer Platon'a atfeder. Yani Platon, nefsin cisimle birleşip etkisini cisimle sağladığını söylemiştir.

dir. Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 266.

¹⁷ Aristoteles de nefsin, hareket ve durma ilkesini kendinde taşıyan belirli bir cismin, yani doğal cismin ne idüğü olduğunu söylemektedir. Hareket ve durma canlı cisimlerin özelliğidir, dolayısıyla canlılık doğal cisimde nefsin mahiyetidir. Yani burada Aristoteles'in kullandığı ifadenin benzer şekilde Kindî tarafından da kullanıldığını görmekteyiz. *De Anima*'nın Ö. Aygün ve G. Sev tarafından yapılan çevirisinde (39. dipnot) “ne idüğü” kelimesinin tercih edilmesinin sebebi, asıl metinde kullanılan kelimenin “var olmak bakımından ne idilik” anlamına gelen bir Aristoteles terimi olmasındandır. bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 412b9.

¹⁸ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 266-269.

¹⁹ Ross, Aristoteles'ten yapılmış bu alıntıyı Aristoteles'in *Eudemus, or On Soul* eserine ait kayıp fragmanlarından birisi olarak düşünür. Yani alıntının gerçekten de Aristoteles'e ait olması bir ihtimaldir. Aristotle, *Volume XII: Select Fragments*, çev. David Ross (Oxford: Clarendon Press, 1952), 23.

Ona göre Platon, burada, nefsin felekler vasıtasıyla cirmeler üzerinde etkide bulunduğunu kastetmiştir.²⁰

Kindî *Cevâhirun lâ ecsâm*'da, cismin eni, boyu ve derinliği olan bir nicelik olduğunu söyler.²¹ *Kelâmun fî'n-nefs*'te de nefsin, eni, boyu ve derinliği olmayan bir cevher olduğunu söyler. Bu iki ifadeden hareketle nefis ve cismin birbirlerine zıt olduklarını, nefis bir cevherken cismin bir cevher olmadığı artık pekiştirilmiş olmaktadır. Burada akla şu soru gelmektedir. Nefis ve beden birbirlerine tamamen zıtken nasıl olur da bir araya gelebilirler. Çünkü ay altı âlemdeki varlıkların madde ve suretten oluştuklarını, dolayısıyla nefisle cismin bir araya geldiklerini Aristoteles'ten hareketle²², nefislerin önceden var olup sonradan cisimle bir araya geldiklerini ise Platon'dan hareketle biliyoruz.²³ Kindî, risalede nefsin cisimle birleşmediğini, göksel cisimlerin oluşturduğu ay altı cisimler (Kindî'nin tabiriyle cirmeler) üzerinde fiilde bulduklarını ifade eder. Ayrıca Kindî, göksel cisimlerin de ay altı âlemdeki maddî cisimlerle birleşmeyeceğini söyler, çünkü göksel felekler oluş âlemi dışında cirmeler ise oluş âleminde dir.²⁴ Dolayısıyla iki farklı taraftaki varlıkların birleşmesi düşünülemez. Burada anladığımız, her ne kadar Kindî nefisle cisim birleşir dese de hakikatte birleşmediğidir. Birleşmediğiyle alakalı Kindî, nefsin göksel cisme girip sonrasında maddî cisimlere girip çıktığını düşünmenin hatalı olduğunu ifade eder.²⁵ Yani nefis, cisimle birleşmeden bir şekilde göksel cisimler vasıtasıyla maddî âlemdeki cisimlere etkide bulunmaktadır. Bu ifade nefsin cisimsiz bir cevher oluşunu iyice pekiştirmektedir ancak nefsin konumu hakkında bazı soru işaretlerini de doğurmaktadır. Çünkü nefis göksel cisimlerle birleşmeyip onlar vasıtasıyla etkide bulunuyorsa nefislerin bulunduğu bir yer olmalıdır ya da küllî bir nefsten bahsetmek gerekir. Fakat bu sorunun cevabını Kindî'de bulamıyoruz.

Kindî'nin ortaya koyduğu bu düşüncenin, Aristoteles'in *De Anima*'daki bir düşüncesini çağrıştırdığını söyleyebiliriz. Aristoteles, nefsin bedenden ayrılabilir olmadığını ya da -doğal olarak bazı kısımlardan oluşuyorsa- nefsin bu kısımlardan ayrılabilir olmadığını söyler. Çünkü nefsin bazı kısımlarının yetkinliği bedeninin kısımlarına aittir. Fakat bedeninin yetkinliği olmadıkları için ayrılabilir olmalarına herhangi bir engel olmayan bazı kısımlar da vardır. Ancak gemiye nispetle gemici gibi nefsin bedeninin yetkinliği olup olmaması

²⁰ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 281-282.

²¹ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 265.

²² Aristotele, *De Anima*, 414a15-20.

²³ Plato, *Phaedo*, çev. Harold North Fowler (Cambridge: Harvard University Press, 2005), 73-77d; Plato, *Meno*, çev. St George Stock (Oxford: Clarendon Press, 1887), 81-87b.

²⁴ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 281-282.

²⁵ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 281-282.

belirsizdir, der.²⁶ Aristoteles'in bu pasajı, devamında aktardığı düşüncelerle bağlantılıdır. Yani Aristoteles, nefsin kısımları derken nefsin beslenme, büyüme, üreme, arzulama, tefekkür etme gibi kısımlarının, yani güçlerinin olduğunu kasteder. Bu kısımlar, akıl ve tefekkür etme hariç nefsten ayrılabilir değildir.²⁷ Akıl ise nefsten ayrılabilir olandır. Aristoteles daha sonrasında nefsteki bu aklın faal akıl olduğunu belirtir. Faal akıl, varlığı bakımından müstakildir. Her türlü bileşiklik ve bilkuvvelikten uzaktır. Etkilenen değil etkileyendir. Aristoteles faal aklın müstakil olması hasebiyle ölümsüz ve ezeli olduğunu da belirtir.²⁸ Faal aklın ölümsüzlüğü noktasında D. Ross, Aristoteles'in bahsettiği bu aklın tikel olarak mı yoksa külli olarak mı ölümsüz olduğuna dair bir şey belirtmediğini söylemektedir.²⁹

Aristoteles en son gemiye nispetle gemici ifadesini kullanır, bu ifadeyi de nefsin bedeninin yetkinliği olup olmamasıyla bağlantılıdır.³⁰ Aristoteles, aktardığımız pasajın devamında nefsin, hareketin kaynağı ve varlığın suret nedeni olduğunu aktarır. Çünkü varlık, madde ve suretin birleşmesiyle oluşur, nefis sahibi varlıklar da birleşik varlıklardır. Ona göre nefis, bedeninin suretidir, yani onun yetkinliği olmaktadır. Çünkü beden ve madde bilkuvvedir ve yetkinleşebilecek olanlar da bilkuvve olanlardır. O halde nefis ne bedensiz var olur ne de cismin kendisidir.³¹ Yani nefsin bedeninin yetkinliği olduğu açıktır fakat gemici benzetmesini niçin kullandığı belirsizdir.

Kindî'nin *Kelâmun fi'n-Nefs*'teki açıklamalarını Aristoteles ile kıyasladığımızda, Kindî, Aristoteles'in faal akıl yorumunun bir benzerini nefis için yapmış gibi durmaktadır. Faal aklın nefse dışarıdan dahil olan, onu etkileyen ama ondan da ayrılabilen bir yapısı vardır. Kindî'de ise nefis dışarıdan dahil olur gibi cisme dahil olup onu etkilemekte ve ondan da ayrılabilir. Aristoteles'in ortaya koyduğu gemi-gemici benzetmesi farklı şekillerde yorumlanabilecek bir ifadedir. Mesela gemicinin gemiyi kullanması gibi nefsin bedeni kullanması olası bir yorumdur. Çünkü her ne kadar gemici gemiye etkide bulursa da gemi ile gemici birbirlerinden tamamen farklı iki varlığın bir araya gelmesini temsil eder. Dolayısıyla gemici, gemiye girmeden ya

²⁶ Aristotle, *De Anima*, 413a5.

²⁷ Aristotle, *De Anima*, 413b-413b30.

²⁸ Aristotle, *De Anima*, 430a.

²⁹ David Ross, *Aristotle* (London: Routledge, 1995), 139.

³⁰ Ross, bu ifadeye "ya da" bağlacının eklenmesini önerir. Bu durumda ifade, "gemiye nispetle gemici gibi nefsin bedeninin yetkinliği olduğu belirsizdir" yerine "nefsin bedeninin yetkinliği olduğu ya da -nefsin bedenle ilişkisinin- gemiye nispetle gemici gibi mi olduğu belirsizdir" olacaktır. Aygün-Sev çevirisininin 43. dipnotunda, bu ifadenin Themistios ve Philoponos'tan destek bulan ama elyazmalarının hiçbirine dayanmayan bir ifade olduğu belirtilmektedir. C. Shields'ın *De Anima* şerhinde de Ross'un önerisinin sorunları çözmediği belirtilmektedir. Aristotle, *De Anima*, 179-180; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 93.

³¹ Aristotle, *De Anima*, 414a10-15, 415b5-10; Aristotle, *Physics*, ed. Jonathan Barnes, çev. R. P. Hardie - R. K. Gaye (New Jersey: Princeton University Press, 1991), 194b16-195b7.

da gemiye dönüşmeden, yani kendi yapısını bozmadan etkide bulunabilir. Bununla beraber gemicinin gemiyle bir bağlantısı olmadığı için gemiden rahatlıkla ayrılabilceği de düşünülebilir. Yani nefsin, Kindî'nin dediği gibi cisme etkide bulunması için cisim olmasına ya da cisme girmesine gerek yoktur. Ayrıca Aristoteles'e benzer şekilde Kindî de bahsettiği müstakil nefsin tikel mi yoksa küllî mi olduğunu açıkça ifade etmemiştir. Yani Kindî'nin niyetinin Aristoteles gibi bedene etki eden ama ondan da ayrılabilen bir yapıyı ifade etmek istediği ama bunu farklı şekillerde yorumladığı ya da ifade ettiği bir ihtimal olarak düşünülebilir.³² Ayrıca Kindî'nin *Kelâmun fi'n-Nefs*'teki tavrı, tıpkı Yeni Platoncuların Platon'u merkeze alarak Aristoteles'i Platon ile uzlaştırmaları ya da yorumlamalarına benzediğini de söylemek gerekir. Çünkü Aristoteles'e ait olduğunu düşündüğü bir fikri, birkaç kez Platon'a atfedip onunla uzlaştırma çabası ve risalede ağırlığın Platon'a verilmesi dikkat çekmektedir.

Aristoteles, ikinci tanımında nefsin organik doğal cisimdeki "ilk bilfiillik" (yetkinlik, yetkin fiil, *entelekheia*) olduğu fikrine ulaşır. Burada öncelikle dikkat çeken Aristoteles'in "ilk" ifadesini kullanmasıdır. Bunun için de öncelikle bilfiilliği anlamak gerekmektedir. Suretin bilfiillik olduğunu ve nefsin suret olarak cevher olduğunu ilk tanımda aktarmıştık. Aristoteles, bilfiilliğin hem bilgi hem de bilgiyi kullanmak anlamlarına geldiğini söyler fakat nefis, daha çok bilgi gibi bir bilfiilliktir. Bunun sebebi ise şudur. Uyku ve uyanma, nefsin durumuyla alakalıdır. Uyanma bilgiyi kullanmaya benzerken uyuma bilgiye uygulama olmaksızın sahip olmaya benzer. İnsanda bilgi, oluş bakımından bilgiyi kullanmaktan daha önce gelir. Dolayısıyla nefis, doğal cismin ilk bilfiilliğidir.³³

Tanımda dikkat çeken diğer ifade de "organik" kavramıdır. Aristoteles doğal cisimlerin aynı zamanda organik olduklarını düşünür. Burada organikten kasıt organ sahibi olmak ya da organlardan oluşan bir yapıya sahip

³² Aristoteles'ten sonra faal akıl-nefs-beden ilişkisi üzerinde ve nefsin bedenden ayrılması noktasında tartışmalar çıkmıştır. Mesela Aristoteles faal aklı insanla ilişkili görürken Aphrodisias, tanrıyla alakalı görmektedir. Nefsi ise Aristoteles gibi suretin maddeden ayırlamadığı gibi bedenden ayırlamaz olarak görmektedir. Dolayısıyla nefsin ayrılmasını kabul etmemektedir. İskender ve Themistius, Aristoteles'in nefis tanımında kullandığı *entelekheia* (yetkinlik, bilfiillik olarak çevrilen) kavramını açıklamak için *teleiotes*'i kullanmışlardır. Aphrodisias, *teleiotes*'i tamlik, tamamlık olarak kullanmış, Themistius ise *teleiotes* kavramına yeni bir anlam daha eklemiştir. Bu da gayelilik gibi bir anlama gelen *telos*'tur. Themistius'a göre gaye neden, sebep olduğu şeyden ayrı ve ona aşkındır. Nefs bedenin gaye nedeni olduğuna göre bedenden de ayrılabilir olmaktadır. Plotinus, *entelekheia* kavramını nefsin bedenden ayrılmazlığını çağrıştırdığı için kavramla alay etmiştir. Ek olarak Kindî'nin nefis tanımında tamam, tamamlık anlamına gelen *kemâllistikmâl* kavramını kullanması, Aphrodisias ve Themistius gibi filozofları takip ettiğini de göstermektedir. Robert Wisnovsky, "Avicenna and the Avicennian Tradition", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 99-101; Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Metafizigi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 111-112.

³³ Aristotle, *De Anima*, 412a25.

olmaktır. Aristoteles bitkilerin dahi organlara sahip olduğunu söyler. Mesela kökler, beslenme yönünden ağza benzer çünkü ikisi de beslenmeyi sağlar.³⁴ Organlara sahip diğer doğal cisimler de hayvanlar ve insanlardır. Dolayısıyla nefis, bitki, hayvan ve insan gibi organik doğal cisimlerin ilk bilfiilliğidir.

Kindî'nin *el-Hudûd* ve *Cevâhirun lâ Ecsâm* risalelerinde ortaya koyduğu nefis tanımı ve açıklamalarını incelediğimizde, Aristoteles'in *De Anima*'daki nefis açıklamalarından etkilenmiş olduğunu görmekteyiz. Nefsin cevher olması yönünden yaptığı açıklamalarda *De Anima* etkisi bulunmaktadır ancak Aristoteles'in *De Anima*'da cevhere yönelik yaptığı açıklamaların arka planında onun *Kategoriler* ve *Metafizik* eserlerindeki açıklamaların olduğunu da belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla Kindî, *De Anima*, *Kategoriler* ve *Metafizik* eserlerindeki Aristoteles'in görüşlerinin bir sentezini bizlere sunmuş olmaktadır.

Kindî'nin nefis tanımı sadece *el-Hudûd* ile sınırlı değildir çünkü Kindî'nin nefis özelinde yazdığı *risale fi'n-Nefs*'te de nefsin bir tanımını yapar. Kindî, *el-Hudûd*'ta Aristotelesçi bir yol izlerken *fi'n-Nefs*'te daha çok Platoncu bir çizgiyi benimsediği görülür. Risalede yapılan tanım şöyledir:

“Nefs basittir, şeref ve kemal (yetkinlik) sahibidir, büyüktür. Cevheri güneş ışığının güneşten gelmesi gibi Tanrı'dan gelmektedir. Bu nefis, bedenden ayrı ve ondan farklıdır, yüce mizacı ve arzu (şehvet) ve öfke (gazap) gibi bedensel olan olaylara zıtlığı göz önüne alındığında cevheri ilahî ve ruhanîdir. Mesela öfke gücü bazı zamanlar insanı tahrik ederek yanlış şeyler yapmaya itebilir ama nefis ona karşı koyar, öfkenin fiilini icra etmesini veya öfkeyi işlemesini engeller. Nefis, tıpkı süvarinin başkaldıran atı kontrol altına aldığı gibi öfkeyi dizginleyerek kontrol altına alır.”³⁵

Kindî yaptığı bu açıklamayı risalenin devamında gelecek olan diğer açıklamaların aksine herhangi bir filozofa atıf yapmadan vermiştir. Yani bu açıklamayı, Kindî'nin kendisine ait bir açıklama olarak değerlendirebiliriz. Burada geçen nefis tanımı, kısa bir tanımlamadan ziyade daha çok nefsin yapısı ve işlevlerini kapsayan bir açıklama şeklinde olduğuna dikkat çekmek gerekir. Hatta tanımın devamında, nefis açıklamalarına devam edilir. Tanımı incelediğimizde ilk olarak nefsin basit ve değerli olduğu, bedenden ise ayrı ve ondan farklı olduğu belirtilir. Nefsin değerli olmasının sebebi ise nefsi meydana getiren ilkenin yüce bir ilke olmasına bağlanır. Bu yaklaşımın Platoncu bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Aristoteles düşüncesinde aklî olarak nefis bedenden ayırabilse de var oluş açısından ayrı olması düşünülemez. Çünkü madde ve suretin bir olması gibi nefis ve

³⁴ Aristotle, *De Anima*, 412b.

³⁵ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 244; Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 273.

beden de birdir. Hatta Aristoteles bu birliğin nasıl olduğunu araştırmının anlamsız olduğunu da söyler çünkü balmumu ile şekli nasıl ayırmıyorsak madde ve surete de aynı şekilde yaklaşmalıyız, dolayısıyla nefis ve beden de birbirlerinden ayıramayacak bir düzendedir.³⁶ O halde nasıl ki madde, suretsiz bir anlam ifade etmiyorsa nefis de bedensiz bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla nefis ve beden eşit ağırlıklardaki iki uç gibidir. Birinin diğerinden daha değerli ya da üstün olduğunu söylemek mümkün olamaz.³⁷ Platon düşüncesinde ise nefsin bedenden üstün olduğunu görürüz ve Platon bunu çeşitli şekillerde anlatır. Nefis görülebilir olmayan, dağılmayan, tanrısal olan ve ölümden sonra varlığını sürdürebilen tarafken beden görülebilir olan, dağılabilen, tanrısal olmayan ve ölümden sonra varlığını devam ettiremeyen taraftır. Ayrıca Platon'a göre nefis, İyi ideasının bir nuru gibidir ve nefislerimiz bizler doğmadan önce de vardılar çünkü insan bilgiye doğuştan sahiptir.³⁸ Platon'un *Phaidon*'daki bu yaklaşımı, nefsin yapısını ortaya koymaktadır. O halde Kindî'nin ortaya koyduğu düşüncelerin -nefsin daha şerefli olması, Tanrı'dan gelmesi ve bedenden ayrı/farklı olması- Platon temelli olduğunu gösterir.

Kindî'nin nefsi güneş nuruna, nefsin faili olarak gördüğü Tanrı'yı ise güneşe benzetmesi, yine Platoncu felsefede karşılaştığımız güneş analogisini çağrıştırır. Platon, İyi ideasını güneşe benzetir. Çünkü güneş, görülür âlemde nesnelere gözle görülebilmesini sağlar. İyi ideası ise nesnelere gerçekliğini, akla ise bilme gücünü verir. Bu sayede nefis, ideaları, hatta en genel ifadeyle akledilir şeyleri kavrayabilir ya da diğer bir ifadeyle, İyi ideasının aydınlattığı şeyleri kavrayabilir/bilebilir.³⁹

Tanımın devamında bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçleri, nefsin bedene aykırı/zıt yapısı ve nefsin bedenden bağımsız oluşu vurgulanır. Buradaki düşünceler artık nefsin yapısına giriş yaptığı için bu düşünceleri farklı bir başlıkta -nefsin yapısı başlığında- ele almamız daha düzenli olacaktır.

³⁶ Aristotle, *De Anima*, 412a1-412b5.

³⁷ Madde ve suretin birliği anlayışı, diğer bir ifadeyle "hilomorfizm" ile ilk olarak Aristoteles felsefesinde karşılaşmaktayız. Madde ve suret birlikteliği, madde olmadan nefsin, nefis olmadan da beden olmayacağını bizlere anlatır. Aynı şekilde nefis olmadan beden, beden olmadan da nefis anlamsızdır. Ancak Aristoteles, ortaya koyduğu nefis tanımında, nefsin yetkinleştirici olduğunu da söyler. Yani beden bilkuve halde iken onu bilfiil kılan nefistir. Bu da daha üstün tarafın nefis mi olduğu konusunda soru işaretleri bırakmaktadır. Fakat Aristoteles, nefsin öyle kısımları vardır ki bunların müstakil olmalarına engel yoktur der ki burada kastettiği faal akıldır. Ancak faal akıl, eğer nefsin bir parçasıysa, nefse sonradan dahil olan bir şey gibidir. Aristoteles ancak faal aklın ölümsüz olabileceğini söyler. O zaman Aristoteles'e göre üstün olanın nefis değil de faal akıl olabileceğini söyleyebiliriz. Aristotle, *De Anima*, 412a1-413a5, 414a10-15, 415b5-10; Aristotle, *Physics*, 194b16-195b7; Ross, *Aristotle*, 139.

³⁸ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 70c-781.

³⁹ Plato, *The Republic*, ed. Giovanni R. F. Ferrari, çev. Tom Griffith (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 507c-509c.

2. NEFSİN YAPISI

Kindî'nin *fi'n-Nefs*'ten aktardığımız tanımını incelediğimizde nefsin yapısına yönelik bazı noktalara değindiğini görmekteyiz. Kindî'nin aktardığına göre nefis, arzu ve öfke güçleriyle ilişkisi olan bir yapıdır. Mesela öfke gücünden örnek vererek nefsin bu gücü dizginlediğini söylemekte, devamında da arzu gücünün şehvî şeyleri arzuladığını, aklî nefsin bu gücü dizginlediği söylenmektedir. Yani nefsin arzu ve öfke güçleriyle onları dengelemek yönünden bir bağlantısı bulunmaktadır. Nefsin bedeni dizginleyebilmesi ise onun bedene zıt bir yapıda olması ile ilişkilendirilir. Çünkü bir şey kendisine zıt olamaz; haliyle zıt olan ile zıt olunan arasında bir farklılık olmalıdır. Ancak Kindî'nin açıkça nefsin bedene zıt bir yapıda olduğunu söylemediğini de belirtmemiz gerekir. “Cisimde açığa çıkan arzu ve öfke güçleri” ifadesinden bu güçlerin bedenle alakalı olduğu, dolayısıyla nefsin bedene zıt yapıda olduğu çıkarımında bulunabiliriz. Kindî'nin arzu gücünden bahsederken aklî nefis tabirini kullanması da dikkat çekmektedir. Yani akıl ile insanî nefis bir şekilde bağdaştırılmıştır.

Kindî'nin arzu, öfke ve akıl güçlerinden oluşan nefis yapısı, Platon'un nefis anlayışını çağırıştırır. Platon *Devlet*'te üç parçalı bir nefis anlayışından bahseder. Bu parçalar akıl, öfke ve arzudur. Platon bu üç parçayı, bazı örnekler üzerinden anlatır. Mesela insan, yemek yeme ve su içme gibi isteklere sahiptir. Bu istekler insanın açlık ya da susuzluk hallerinden doğan isteklerdir. Fakat insan hem susamayı hem de susamamayı bir anda yaşayamaz. Çünkü bu iki istek birbirine zıttır, biri varken diğeri olmaz. Dolayısıyla insanı hem içmeye yönlendiren hem de onu içmekten alıkoyan iki güç olmalıdır. İçmeye yönlendiren arzu gücüdür, içmekten alıkoyan ise akıl gücüdür. Öfke gücü de benzer şekilde ele alınır. İnsan haksızlığa uğradığında buna öfkelenir veya ona karşı koymaya çalışır ya da işi uç noktaya götürerek kendisini haksızlığa uğratan şeyle savaşır ve ölür. Akıl burada insanı yatıştırmaya çalışan güçtür. Öfke akılla bir olabilir ya da ona karşı gelip kendi başına hareket edebilir. Akılla bir olması onu yanlış şeyler yapmaktan alı koyar.⁴⁰

İki filozofun düşüncelerini incelediğimizde, ikisinin de arzu, öfke ve akıl üçlüsü üzerinden nefsin yapısına yönelik bir düşünce ortaya koyduklarını görürüz. Kindî, arzu ve öfke güçlerini, tıpkı Platon'daki gibi bedende gerçekleşen birtakım temel fonksiyonların aynı anda gerçekleşmemesinden kaynaklı olarak temellendirmiştir. Aklın durumunu ise ayrıca ele almamız gerekir çünkü Kindî, tanımın başında “nefs”, sonrasında ise aklî nefis tabirini kullanmaktadır. Bu ifade, insan nefsi ile aklın eş kılındığına dair bir fikir verir. Platon'un *Devlet*'te aktardığı üç parçalı nefis teorisinde nefis ve akıldan ayrı

⁴⁰ *The Republic*, 439b-442a.

ayrı bahsedilir, yani nefis yerine aklı nefis şeklinde bir ifade kullanılmamıştır.⁴¹ Ancak benzer çağrışım Platon'da da görülebilir. Mesela “devleti akıllı yapan neyse insanı akıllı yapan da odur” denilmektedir.⁴² İnsanı akıllı yapanın insan nefsi olduğu açıktır. Dolayısıyla akıl, insan nefsini çağrıştırmaktadır. Başka bir yerde Platon, güneşe benzettiği İyi ideasının aydınlattığı şeyleri nefsin kavradığını, bildiğini söyler.⁴³ Halbuki kavrama ve bilme, akılla bağdaştırılan yetilerdir. Bu da akıl denilince beraberinde insanî nefsin akla geldiğinin bir örneği olabilir.

Kindî'nin insanî nefis ile aklı nefsi aynı anlama gelecek şekilde ifade etmesi, bu durumu bir farklılık olarak ele aldığımızda, aklın konumuna ve değerine Kindî felsefesinde dikkat edildiğini gösterir. Çünkü akıl, nefsin bir parçası değil, bizzat nefsin kendisi gibi ele alınmıştır. Zaten Kindî'nin arzu ve öfke güçlerini ele alışı da bu yaklaşıma uygun şekildedir. Çünkü Kindî bu güçleri cismanî güçler olarak aktartır, nefis ise bu cismanî güçlere zıt bir yapıdadır. Kindî, *Kelâmu'n-fi'n-Nefs*'te de destekleyici bir açıklama yapar. Orada -Aristoteles'e atıfla- nefsin etkisini cisimde gösterdiğini aktarır. Zaten çok kısa olan bu risalenin temel konusu da bu fikir üzerinedir. *Kelâmu'n-fi'n-Nefs*'te, Platon'a atıfla da nefsin cisimle birleştiği söylenir. Sonunda ise Aristoteles ve Platon uzlaştırılarak nefsin bedenlere girip çıkmadan göksel cisimler vasıtasıyla fiillerini bedende gerçekleştirdiği aktarılır.⁴⁴ Bu risalede bahsedilen ektinin/fiilin arzu ve öfke güçleri olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla bu güçlerin nefsanî değil de cismanî olduğu pekiştirilmiş olmaktadır. Kindî bu konuda Platon'dan farklılaşmıştır. Platon'da arzu, öfke ve akıl gücü nefsin birer parçalarıdır. Yani onlar cismanî değil, nefsanî güçler olarak aktarılır. Dolayısıyla Kindî, arzu ve öfke güçlerini bir tarafa aklı ise diğer bir tarafa almışken Platon hepsini nefsin bünyesinde toplamıştır. Bu durumda, iki risaleyi de göz önünde bulundurursak Kindî'nin kendisine ait olan nefis açıklamasını incelediğimizde Platon'dan bir etkilenme olduğu görülmektedir. Ancak Platon'a nispetle farklılaşmalar olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Yani burada, Kindî'nin kendi yorumlarıyla karşılaşmaktayız.

Kindî, arzu ve öfke güçlerini ahlak felsefesiyle ilişkili olarak da ele alır. Hatta nefsin bu yönünü Platon'dan alıntı yaparak anlatır. Onun aktardığı şekliyle Platon, şehvet gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe, akıl gücünü

⁴¹ Platon, nefsin üç parçasından biri olarak aklı ele alır ama aklı ayrı bir yere koymayı da ihmal etmez. Çünkü akıl, hem diğer güçlere neyi yapıp neyi yapamayacağını bilgisini verir hem de itidali sağlayan bir yöneticidir. Platon'a göre eğer üç parça aralarında anlaşır aklı yetki sahibi bir idareci olarak seçerlerse o zaman akıl hükmedebilir. Yani Platon aklı hem nefsin üç parçasından biri olarak ele almakta hem de onu üstün bir tarafa koymaktadır. Platon'un üç parçalı nefis anlayışında ortaya koyduğu akıl anlayışı bu şekildedir. *The Republic*, 439d-442e.

⁴² *The Republic*, 441c.

⁴³ *The Republic*, 508d.

⁴⁴ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 281-282.

meleğe benzetir. Bir insan şehvetini tatmin etmeyi amaç edinirse, yani şehvet gücü ona üstün gelirse domuz, öfke gücü ona üstün gelirse köpeğe benzer. Akli nefis gücü üstün gelirse, varlığın hakikatini bilmeyi, düşünmeyi ve araştırmayı alışkanlık haline getirir ki bu sayede Tanrı'ya benzeyen faziletli bir insan olur. Tanrısal hikmet, adalet, iyilik, güzellik ve gerçeklik ile nitelenir. İnsan gücü yettiği ölçüde nefisini dizginleyebilir ve böylece adil, cömert, iyi olabilir ve gerçeği, güzelliği tercih edebilir. Yani insanın Tanrı'ya benzemesi bu şekilde olmaktadır.⁴⁵

Kindî'nin Platon'dan yaptığı bu alıntının Platon'dan olduğunu söyleyebiliriz. Alıntının benzeri Platon'un *Devlet*'inde vardır ancak benzetimler farklıdır. Platon, insanı üç yönlü ele alır. Birinci yön bir sürü kafası olan ve dilediği biçime girebilen bir canavardır. İkinci yön bir aslandır. Üçüncü yön bir insandır. Bunlar hepsi tek bir varlıkta, yani insanda toplanırlar. Adaletli olmayan taraf çok başlı canavar ile aslanın beslenip insanın aç bırakılması, zayıflatılmasıdır. Bu durum canavarın ve aslanın insanı zorla bir yerlere sürüklemesine sebep olacaktır. Üçü birlikte sakince yaşayacaklarına birbirlerini yiyip bitireceklerdir. Adaletli olan taraf ise içimizdeki insanın tüm insanı kontrol altına almasıdır. Yani insanın, diğer yönler olan canavar ve aslanı ehlileştirilmesi, onları kendine müttefik kılması, kendine dost etmesidir.⁴⁶

Kindî'nin Platon'dan yaptığı alıntı ile Platon'un kendi açıklamasını incelediğimizde, benzetimler yönünden bir farklılaşma olsa da anlatılmak istenen düşüncenin aynı olduğu görülebilir. Önceki konuyla bağlantılı olarak nefsin üç parçalı yapısı, bazı benzetimler yapılarak tekrardan ele alınmıştır ama bu sefer daha çok meselenin ahlaki yönü üzerinde durulmuştur. Kindî'nin yorumunda benzetimleri farklılaştırması, meselenin daha kavranabilir olması için yapılmış olabilir. Çünkü Platon, arzu/shahvet gücünü mitolojik bir varlığa benzetmiştir. Kindî ise bu yorumu aktarırken daha rahat anlaşılabilir bir şeyi, yani domuzu tercih etmiş gibi durmaktadır. Bu ayrıca Kindî'nin felsefesinde mitolojiden ve mitolojik unsurlardan uzak durduğunu da göstermektedir.⁴⁷

Nefsin yapısı itibarıyla bahsedeceğimiz son konu onun bedenden üstün olması ve hakikatin bilgisine eriştiren olmasıdır. Nefis ve beden her ne kadar bir birlik içerisinde olan iki taraf olsa da bedene ait şeyler iki filozof tarafın-

⁴⁵ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 274-275.

⁴⁶ *The Republic*, 588c-590e.

⁴⁷ Kindî'nin benzetim tarzının kendinden sonraki düşünürler tarafından da devam ettirildiği görülebilir. Mesela İbn Miskeveyyh (ö. 421/1030), Platon'un benzetimlerini Kindî gibi mitolojilerden arındırarak değiştirmiş; akıl yerine hükümdarı, köpek yerine -daha genel bir ifadeyle- yirtici hayvanı tercih etmiştir. Domuz benzetimini ise aynı şekilde kullanmıştır. Ömer Ceran, "İbn Miskeveyyh'in Fizik, Metafizik ve Siyaset Düşüncesinde Kullandığı Benzetmeler", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 33/2 (Ağustos 2022), 531-532.

dan da aşağı görülmektedir, hatta bedensel hazlar nefsi meşgul eden şeyler olarak ifade edilmektedir. Öyle ki nefis, bedenden ayrılabilen bir yapıya sahip olduğundan onun bedenden ayrılması bedenden kurtuluş gibi resmedilmektedir. Çünkü nefis, en nihayetinde, bizim Tanrı'ya benzeyen tarafımızdır. Bundan dolayı insanın nefisine yönelmesi, gerçeğin bilgisine erişmesini de mümkün kılmaktadır. Kindî, bu konuyu Platon'a atıfla aktarır. Yeme, içme ve cinsel ilişki gibi zevkleri amaç edinenlerin aklî nefsinin hakikati bilmesi ve Tanrı'ya benzemesi mümkün değildir. Çünkü hakikati bilmek, dünyadan, maddî şeylerden soyutlanarak eşyanın hakikatini düşünmek ve araştırmakla olur ve Kindî'nin Platon'a atıfla aktardığına göre eskilerden birçok arınmış filozof, maddiyattan soyutlanarak kendini hakikatin bilgisine adanmıştır. Böylelikle onlara gaybın bilgisi açılmış, insanların içlerinden geçeni bilmişler ve varlıkların sırrına vakıf olmuşlardır.⁴⁸

Kindî'nin Platon'a atıfla yaptığı bu açıklamanın benzeri Platon'un *Phaidon*'unda bulunmaktadır. Sokrates ve Simmias arasında geçen bir diyalogda filozofların ölüm istediği üzerine konuşulmaktadır; doğru felsefe yapan biri ölümden başka bir şeyle ilgilenmez, hatta filozofların ölmeye can attığı herkes tarafından bilinir denir ve insanın nefisini temizlemek için kendisine, yani nefisine yönelmelidir, böylelikle zincirlerinden kurtulacak hale gelecektir. Zincirlerden kurtulmanın ise ancak ölümlerle gerçekleşeceği belirtilir.⁴⁹ Burada ölümün üzerinde durulur çünkü ölüm, nefis-beden birlikteliğine son vermeyi ve nefsin bedenden kurtulabilmesini sağlar. Filozofların nefisini bedenden ayırmayı istenmelerinin sebebi ise gerçek bilgiye, hakikatin bilgisine erişme istekleridir. Bedensel duyular bilgiyi elde etmede kesin ve açık değıllerdir. Eğer birisi bu yolla bilgi elde etmeye çalışırsa aldatılması açıktır. Ayrıca yeme, içme, cinsellik veya bedenle ilgili olan bütün maddî hazlar, insanı meşgul eden, hakikati düşünmekten alıkoyan şeylerdir. İnsan ne kadar bunlardan uzakta kalırsa o kadar hakikati anlamaya çalışır. O halde hakikate ulaşmakta en doğru yol, bedensel hazların kendisine musallat olmadığı nefsin akıl yürütmesidir.⁵⁰ Nefsin, bedenden önce var olan, bedenle birlikte bir yaşam sürse de ondan ayrılabilen ve sonrasında kendi başına varlığını devam ettirebilen bir yapıda olduğunu söylemiştik. Nefsin bedenle birlikte olması, bu durumda nefsin âdeta hapsedilmesidir çünkü kendi başına varlığını sürdürebilen bir varlık bunu yapmaktan alı konulmaktadır. Nefsin kendi başına varlığını devam ettirebilmesi için öncelikle bedenden kurtulması gerekir ki bu da ölüm ile elde edilebilir.

⁴⁸ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 275-276.

⁴⁹ Plato, *Phaedo*, 64-69c.

⁵⁰ Plato, *Phaedo*, 64-65e.

Nefsin bedenden kurtularak/maddî şeylerden arınarak hakikatin, gaybın bilgisine ulaşması, Kindî'nin defaatle aktardığı bir mesele olduğunu da belirtmemiz gerekir. Mesela Kindî, mevzubahis meseleyi Platon'a atfederek aktardıktan sonra bir benzerini Pythagoras'a ve Aristoteles'e atfederek de aktarmaktadır. Yani benzer şeyleri farklı şekillerde farklı filozoflar üzerinden tekrar anlatmaktadır. Pythagoras'a yaptığı atıfta, Platon'dan farklı olarak, nefsin uyumadığından ve bedenden ayrılmış nefsin maddî kirlere olabildiğince arınmış nefslere konuşabildiğinden bahsetmektedir.⁵¹ Aristoteles'e yaptığı atıf biraz daha farklıdır. Burada Kindî bir Yunan kralının başından geçen bir olayı aktarmaktadır. Ne yaşayan ne de ölen bir Yunan kralı uyandığında, gördüğü nefslere, suretler, melekler ve gaybî birtakım bilgilerden insanlara bahseder. Kral, bu bilgilere, özel bir hal sonucu, yani nefsi bedenden ayrılmak üzere olduğu için erişmiştir.⁵²

Kindî'nin Aristoteles'e atıfla aktardığı bu olaya Aristoteles'te karşılaşmamaktayız.⁵³ Ancak Aristoteles'e atıfla anlatılanların gerçek kaynağı konusunda iki farklı bilgi bulunmaktadır. Birincisi, Platon'un *Devlet*'inde geçen Armeios oğlu Er'in başından geçen bir olayın aktarılmış olma ihtimalidir. Platon'un aktardığı olayda Er, bir savaşta ölür. On gün sonra cesedi bozulmamış halde bulunur. On ikinci günde, cesedinin yakılacağı sıra Er dirilir. Sonrasında Er, gördüklerini insanlara anlatmaya başlar. Er, edindiği bu bilgileri, Platon'un ifadesiyle canı çıkar çıkmaz edinmiştir. Devamında ise nefis göçüne dair birtakım bilgiler verilmektedir.⁵⁴ Kindî'nin aktardığı olayın Platon'un aktardığı olaya benzediğini söyleyebiliriz. Özellikle ana fikrin -nefsin bedenden ayrılmak üzereyken gaybî bilgiye erişmesinin- Platon'la aynı olduğu görülebilir. Ancak farklılıklar da yok değildir. Mevzubahis farklılıklar ise şöyledir. Birincisi, Kindî, Pamphyliadan gelme Armeios oğlu Er yerine "Yunan kralı" ifadesini kullanır. Yani belirli bir kişi yerine genel bir ifade kullanmayı tercih etmiştir. İkincisi, Platon'un bahsettiği olayında Er'in edindiği bilgiler, ölümden sonra nefsin durumunu ilgilendiren nefis göçüne dair bilgiler iken Kindî'de, nefis göçüne hiçbir şekilde yer verilmeden yalnızca nefslere, suretler ve meleklerle ait bilgilerle geleceğe yönelik bazı bilgiler edinilir. Yunan kralının edindiği bu gaybî bilgiler, bazı kişilere ne kadar yaşayacağını söylemesi ve bu kişilerin Yunan kralının söylediği süre kadar

⁵¹ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 276-277.

⁵² Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 279.

⁵³ Bu ifadeyi destekleyici çalışmalar için bk. Peter Adamson, "al-Kindî", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 16 Eylül 2024); Kindî, *Felsefî Risaleler*, 50, 327.

⁵⁴ *The Republic*, 614b-621d.

yaşamaları ve Evs⁵⁵ ülkesinde bir yerin batacağı, iki yıl sonra başka bir yere de sel basacağı şeklindedir.⁵⁶

İkincisi, bu olayın Aristoteles'in kayıp diyalogu olan *Eudemos*'a ait bir fragman olma ihtimalidir.⁵⁷ Bu iddiayı R. Walzer öne sürmüştür.⁵⁸ Walzer'in iddiasından sonra D. Ross ise Aristoteles'in fragmanlarını derlediği bir çalışmasında *Eudemos, on Soul* diyalogu içerisinde Kindî'nin aktardığı pasaja yer vermiştir.⁵⁹ J. Bidez ise pasajda geçen, kralın verdiği geleceğe dair bilgilerin, yıldız falı bakma sanatının bir örneği olduğunu ve Aristoteles'in bununla kesinlikle bir ilgisinin olamayacağını düşünmektedir.⁶⁰ Ancak genel kanının Aristoteles'e atfedilen bu pasajın Platon'un Er olayına benzediği yönünde olduğunu da söylememiz gerekir.⁶¹

Nefsin bedenden ayrılabilen yapıda olması, yani bağımsız olması ve hakikatin bilgisine erişebilmesi, önemli bir konu olan nefsin ölümden sonraki durumuna kapı aralamaktadır. Nitekim Kindî'nin sonraki açıklamaları da bu konuyu ilgilendirmektedir.

3. NEFSİN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

Kindî'ye göre nefs ölümden sonra bakidir. Yani nefs, bedenden ayrılabilir, varlığını sürdürebilir, dolayısıyla o ölümsüzdür. Nefsin ölümsüzlüğünün illeti onun cevherinin Tanrı'nın cevherine benzemesi ve Tanrı'nın nurundan bir nurun kendisine konulmuş olmasıdır. Nefs bedenden sıyrıldığında feleğin üstündeki akıl âlemine intikal eder ve böylelikle Tanrı'nın nuruna erişir. İnsan, maddî dünyada nasıl ki güneş nuru sayesinde bir şeyleri görebiliyorsa Tanrı'nın nuruna eriştiğinde her şeyi görebilecek bir seviyeye gelecektir.⁶² Kindî, Platon ve çoğu filozofun bu görüşte olduğunu belirtir.⁶³

⁵⁵ İngilizce'ye çevrilmiş metinde "Elis" ülkesi olarak geçmektedir. Aristotle, *Volume XII: Select Fragments*, 23.

⁵⁶ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 279.

⁵⁷ Peter Pormann - Peter Adamson, *The Philosophical Works of Al-Kindi*, ed. Syed Nomanul Haq (Karaçi: Oxford University Press, 2012), 112.

⁵⁸ Richard Walzer, "Un Frammento Nuovo Di Aristotele", *Greek into Arabic* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962), 38-47.

⁵⁹ Walzer'in İtalyanca dilinde aktardığı pasajın İngilizce çevirisi için bk. Aristotle, *Volume XII: Select Fragments*, 23.

⁶⁰ Joseph Bidez - Franz Cumont, *Les Mages Hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hytaspè d'après la tradition grecque* (Paris: Les Belles Lettres, 2007), 247; Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* (The Hague: Springer, 1975), 7.

⁶¹ Walzer'in çalışmasının dili İtalyancadır. Çalışmayı çeşitli çeviriciler yardımıyla kontrol ederek incelediğimizde Walzer'in da Kindî'nin Platon'un Er olayını taklit ettiğine dair bir düşüncesinin olduğu dikkatimizi çekmiştir. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 7; Richard Walzer, "Un Frammento Nuovo Di Aristotele", 38-47.

⁶² Kindî, nefsin ne seviyede hakikatin bilgisine eriştiğini de söyler ama bu konu biraz karışıktır. Çünkü nefsin Tanrı'nın bildiklerinden biraz aşağısını bildiğini söyler ama Tanrı'nın bildiği gibi her şeyi bildiğini de söyler. Fakat çoğu zaman Tanrı'nın bilgisi ona açılır şeklinde ifade kullanmıştır. Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 274, 276, 278.

⁶³ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 277-279.

Kindî burada birkaç noktaya değinir, ancak burada daha çok ölümsüzlük konusu üzerinde duracağız. Nefsin ölümsüz oluşu ile Tanrı arasında bir ilişki kurulmaktadır. Çünkü Tanrı, ezeli ve ebedidir. Nefs de ondan geldiğine göre, o da ebediyete erişebilen bir varlık olmalıdır. Kindî burada Tanrı'yı nura, nefsi ise tanrısal nurun bir parçasına benzeterek ve nefsin ölümden sonra gideceği yerde her şeyi görebilecek bir seviyeye eriştiğini, yani bir nevi Tanrı'nın aydınlığına kavuştuğunu söyleyerek de yine Platon'un güneş analogisine başvurmuştur. Kindî, filozofların çoğu diyerek, en azından Platon'dan başkalarının da aynı görüşlere sahip olduğunu iddia eder ki bu doğrudur. Çünkü nefsin ölümsüzlüğü fikri Pythagoras'a kadar gider. Hatta nefsin ölümsüzlüğüyle ilişkili olan nefis göçü fikri de Pythagoras'a dayandırılır.⁶⁴ Pythagoras'tan sonra Platon'da da nefsin ölümsüzlüğü ve buna bağlantılı olarak nefis göçüne yönelik fikirlerle karşılaşmaktayız. Platon'un başta *Phaidon* olmak üzere *Phaidros*, *Devlet*, *Sokrates'in Savunması* gibi çeşitli eserlerinde bu fikirlerle karşılaşırız. Başta *Phaidon* diyoruz çünkü *Phaidon*'un ciddi bir kısmı nefsin ölümsüzlüğünü anlatan diyaloglar içermektedir ve bu diyaloglar Kindî'nin bahsettiği konularla benzerlikler taşımaktadır. Bunları sırasıyla şu şekilde özetleyebiliriz.

İlk olarak Platon, yaşam ve ölümün birbirine zıt olduğu görüşünü ortaya koyar. Böylelikle nefsin sürekliliğinin olduğuna dair ilk görüşler ortaya çıkar. "Ölülerin nefsi yeraltı âleminde midir?" diye sorulur. Yaşayanlar ölümlerden doğduğuna göre nefisler de orada olmalıdır çünkü yaşam ve ölüm birbirlerinin zıddıdır. Nasıl ki yaşamdan sonra ölüm varsa ölümden sonra da yaşam olmalıdır. Eğer her şey ölseydi ve hiçbir şey geri doğmasaydı, hiçbir şey kalmazdı. Ayrıca iyi nefisleri mutlu, kötü nefisleri de hüzünlü bir son beklemektedir.⁶⁵ Sonrasında Platon, *Menon* diyalogundan da bildiğimiz⁶⁶, bilginin doğuştan geldiği, dolayısıyla öğrendiğimiz her şeyin bir hatırlatmadan ibaret olduğunu işler. Böylelikle nefsin bedenden önce var olduğu, dolayısıyla beden yok olduğundan sonra da nefsin var olmasında bir sakınca olmayacağı anlatılmak istenir. Buradan da nefsin ölümsüz olduğu sonucu çıkartılmaktadır.⁶⁷ Daha sonrasında Platon nefsin basit yapısından ötürü ölümsüz olacağı üzerine durur. Nefs-beden ikilisinde görülebilir olan taraf bedendir. Nefs ise görülebilir değildir ama duyu organları vasıtasıyla bedeni kullanır. Yani nefis

⁶⁴ Carl Huffman, "Pythagoras", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 16 Eylül 2024).

⁶⁵ Plato, *Phaedo*, 70d-72e.

⁶⁶ Platon bu diyalogda da insanın bilgisinin doğuştan geldiğini, dolayısıyla nefsin bedenden önce var olduğunu söyler. Nefisler ölümsüz oldukları için birkaç sefer bedenlere girip çıkmışlardır ve bu sayede bütün bilgileri edinebilmişlerdir. Yani nefis göçü ve nefsin ölümsüz olduğuna dair ifadeler *Menon*'da da görülebilir. Plato, *Meno*, 81-87b.

⁶⁷ Plato, *Phaedo*, 73-77d.

bedenle bir temas halindedir. Nefs bedenle olan bu ilişkisinde değişebilir şeylerden etkilenebilir ama kendi başına olduğunda başka şeyler tarafından bozulmaksızın kendi başına kalabilir. O halde nefis her zaman aynı kalana benzerken beden aynı kalmayana, yani dağılabilir olana daha çok benzer. Nitekim ölümden sonra da beden çözülüp gider.⁶⁸ Ayrıca Platon, nefis ve beden birlikteyken nefsin yöneten bedenine ise yönetilen olduğunu düşünür. Buradan hareketle nefsin Tanrısal, bedenine ise ölümlü olana benzediğini söyler çünkü Tanrısal olan emreder ve komuta eder, ölümlü olan emir alır ve boyun eğer. Platon Tanrısal olan yakıştırmasını nefsin basit olmasıyla da ilişkilendirir. Görülebilir olmayan, soyut olan nefis Tanrısal olana daha çok benzer.⁶⁹ Tanrısal olana benzetilen nefsin ölümden sonra gideceği yer de iyi ve bilge olan Tanrı'nın yanındır çünkü nefis kendisine benzeyene gitmeyi ister. Burada nefsin bedensel olan her şeyden kurtularak Tanrısal olana, ölümsüzlüğe, bilgiye gittiği vurgulanır.⁷⁰ Platon'dan aktardığımız bu görüşlerle Kindî'nin aktardığı düşünceleri kıyasladığımızda, Kindî'nin Platon'un görüşlerini aktardığını söyleyebiliriz.

Kindî'nin bahsettiği ikinci konu nefsin öteki tarafa intikal ettikten sonraki durumudur. Kindî bu konuda ilk olarak Pythagoras'a atıfla şunları söyler. Nefs, bu dünyadan, bir arabanın geçitten geçtiği gibi geçer. Ölümden sonra gideceğimiz yer, en yüce yerdir. Burada duyu ile değil akıl gözü ile görülür. Tanrı nefse nurundan ve rahmetinden akıtır. Sonrasında Kindî, bu görüşlerini desteklemek maksatlı Platon'dan alıntı yapar. Nefs bedenden ayrıldıktan sonra başka bir âleme, feleklerin ötesindeki Tanrı'nın nurunun bulunduğu âleme geçer ancak öteki tarafa geçiş nefsin bedenden ayrıldığı o an olmaz. Bazı nefisler öte tarafa gittiğinde çeşitli aşamalardan geçer çünkü nefis bedenle birlikte bir yaşam geçirmiştir ve her ne kadar nefis bedenden ayrılmış olsa da ondan kalan lekeleri (kirleri) ve habis (kötü) şeyleri taşır. Bu nefislerin bazıları Ay feleğine gelir, bir süre orada kalır. Temizlenip arındıktan sonra Merkür (Utarid) feleğine yükselir ve bir süre orada kalır. Temizlenip arındıktan sonra yıldızlar feleğine yükselerek her bir yıldızın feleğinde bir müddet kalırlar. En yüksek feleğe varıp ve en yüksek saflığa ulaşıp, duyu ve hayalden gelen lekeler ve kötülüklerden arınırlarsa artık felekleri aşarak akıl âlemine çıkarlar. Bu âlem en mükemmel ve şerefli âlemdir ve bu âlemde hiçbir şeyin bilgisi onlara saklı kalmaz.⁷¹ Kindî'nin Platon'a atıfla aktardığı bu düşünceleri iki kısımda ele alabiliriz. Birincisi, nefisler bedenden gelen kirlere sahiptir. İkinci-

⁶⁸ Plato, *Phaedo*, 78b-80b.

⁶⁹ Plato, *Phaedo*, 80-80b.

⁷⁰ Plato, *Phaedo*, 80c-81b.

⁷¹ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 277-279.

cisi, nefsler aklı âleme erişebilmek için çeşitli aşamalardan geçerek bedenden gelen kirlilerden arınmalıdır. Peki bu kısımlar Platon'da var mıdır?

Platon'un *Phaidon*'da nefsin kirlenmesinden ve arınmasından bahsettiğini görmekteyiz. Platon saf/temiz olmayanların saf/temiz olanları kavramasının mümkün olmadığını dile getirir. Nefs bedenle birlikte geçirdiği süre zarfında bedenden kaynaklı olarak kirlenmiştir. Dolayısıyla nefsin saflığı gitmiştir ve bu saflığı elde edip saf olanları bilebilmesi için bedenin bıraktığı lekelerden arınması gerekir. Arınma, nefsin bedenden büsbütün ayrılması ve kendi başına yaşamasıdır. Tabi bu asıl olarak ölümden sonra gerçekleşebilecek bir durumdur.⁷²

Kindi'nin nefsin kirlenmesi ve arınması hakkındaki düşüncelerinin Platon'la benzerlik taşıdığı görülebilir. Fakat Kindi'nin farklılaştığı bir yorumu vardır. Bu, nefsin yükselişe dayalı olarak arınması, yani nefsin felekleri kademeli olarak aşması ve bu sayede arınmasıdır. Platon'da birebir bu yorum bulunmamaktadır çünkü Platon, yıldızlar ya da gök cisimleri aşarak bedensel kirlilerden arınılan bir düzenden açıkça bahsetmez. Fakat Platon'da Kindi'nin aktardığından farklı da olsa bir yükseliş hadisesi bulunur ve bu, sonraki dönemlerde Yeni Platoncular tarafından da üzerinde tartışılan bir konu haline gelmiştir. Yükselişe referans olan diyalog, *Phaidros*'ta geçmektedir ve şu şekildedir.

Platon *Phaidros*'ta nefsleri yan yana duran bir çift kanatlı at ve vasıtaya benzetir. Nefsler olgunlaştığında kanatları güçlenir ve gökyüzünün üstüne çıkarak evreni dolaşırlar. Kanatlarını kaybettikleri zaman ise bir cisim bulana dek aşağı düşerler ve bir cisim bulduklarında o cisme girerler. Nefsler güzellik, bilgelik, iyilik ya da bu türden tanrısal şeylerle ilgilenirlerse olgunlaşırlar ve kanatları güçlenir. Tam tersi kötülük ve kötülükle ilgili şeyler yaparlarsa kanatları küçülmeye başlar. Gökteki katlar sayıca çok kutsal yerlere ve geçiş yollarına sahiptir fakat nefslere burada rehberlik eden tanrılar ve *daimonlar* vardır. İyi nefsler isterse iyi tanrıların peşinden giderek en üst katta bir toplantı ya da ziyafet gerçekleştiğinde buna katılabilirler. Göğün en üstüne ulaştıklarında göğün diğer tarafına geçerler ve dışarıda olanı, yani evreni temaşa ederler.⁷³

Platon tanrıların ve *daimon*ların rehberliğini ve nefslerin bu rehberleri takip ederek arınmalarını *Phaidon*'da anlatır. Platon'a göre bütün nefsler, yaşamlarında iyi şeyler yapmış olsun ya da olmasın yargılanacaktır. Nefslere gitmeleri gereken yerlere götürülmeleri konusunda *daimon*lar rehberlik etmektedir. Nefslerin gittikleri yerler ise yeryüzünde bulunan *Arkheron* gölü,

⁷² Plato, *Phaedo*, 67-67e.

⁷³ Plato, *Phaedrus*, çev. Robin Waterfield (New York: Oxford University Press, 2002), 246b-247c.

Arkherousias gölü ve *Tartaros*'tur. *Arkherousias* nefslerin arındığı göldür ancak bu göle *Arkheron* üzerinden ulaşılır çünkü bu gölün suları yeryüzünün derinliklerini dolaşarak *Arkherousias* gölüne akar. *Tartaros* ise derinliklerden gelen lavların aktığı ve fişkırdığı bir yerdir. Sonrasında Platon üç çeşit nefsten bahseder. Birincisi hatırı sayılır ölçüde kutsal bir yaşam sürmüş nefslerdir. Bu nefsler yeryüzünden adeta kurtulup gökteki temiz yerlere gider ve yeryüzünün üzerinde oturur. İkincisi kötü şeyler yapmış nefslerdir. Bunlar bir daha çıkamayacakları *Tartaros*'a atılırlar. Üçüncü tür nefis orta halli yaşam sürmüş olanlardır. Bunlar kendilerine hazırlanmış vasıtalara binerek *Akheron* gölüne doğru yola çıkar ve buradan arınmak üzere *Akherousias* gölüne geçerler. Yaptıkları kötü şeylerin bedelini ödeyerek kurtulurlar. İyiliklerinin karşılığınca da ödüllendirilirler. Platon felsefecilerin (diğer bir ifadeyle de bilgi aşıklarının) durumu da ayrıca ele alır. Felsefeyle uğraşanlar bedenlerinden büsbütün ayrılırlar ve en güzel yerlere giderler.⁷⁴ Platon'dan aktardığımız düşüncelerde genel olarak şu noktalar dikkat çeker. Nefsler, bir vasıtaya bindirilerek göksel âleme yükselirler; nefslerin vasıtalarına rehberlik eden tanrısal varlıklar vardır ve son olarak, nefsler arınarak yukarı âleme yükselip sonrasında geri aşağı âleme dönerler. Kindî her ne kadar Platon'a atıf yapmışsa da onun bazı noktalara değinmediği açıkça görülebilir. Dolayısıyla Kindî yorumunda farklılaşan çeşitli yönler vardır.

İlk dikkat çeken farklılık, -yine- mitolojik anlatımlardan epey arındırılmış bir Platon görmemizdir. Kindî, risalenin öncesinde de olduğu gibi yine mitolojik öğelere pek yer vermeden yorum yapmayı tercih etmiş görünmektedir. Sadece nefsin çeşitli gök cisimlerini aşarak bedensel kirlilerden arınması hadisesi biraz mitolojik bir çağrışım yapmaktadır ki bu yorum Kindî felsefesini düşündüğümüzde gerçekten de farklı duran bir yorumdur ve Kindî'nin başka hiçbir yerde değinmediği de bir yorumudur. Yükseliş hadisesi iki filozofta da bulunur fakat Kindî'nin yorumu Platon'a nazaran daha detaylı bir anlatım içerir. Platon yüzeysel olarak nefsin çeşitli göksel aşamalardan geçtiğini söylerken Kindî, ismini zikrettiği iki felek (Ay ve Merkür felekleri) ve sonrasında sabit yıldızlar feleği olduğunu düşündüğümüz bir felekten nefsin geçtiği söyler. Kindî'nin yükseliş hadisesinde asıl farklılaştığı kısım ise nefsin arınması konusundaki yorumudur. Platon nefslerin *Akherousias* gölünde arındığını aktarır. Bu göl konum olarak göksel bir yerde değildir, yeryüzünde bulunan bir göldür. Yani dünyada bulunan bu gölde nefsler arınıp göğe çıkmaktadırlar. Nefsin bedenle geçirdiği sürede yaptığı iyi şeylere dayalı olarak gökte yükselirler. Kindî ise nefsin arınmasını göksel feleklerle

⁷⁴ Platon, yalnızca filozofların/bilgi aşıklarının tanrılar katına kabul edildiklerine dair bir ifade de kullanır. bk. Plato, *Phaedo*, 82b-c; Plato, *Phaedo*, 107d-108d, 113d-114d.

bağlantılandırır. Yani nefsin gökte yükselişi, gökteki her bir aşamadan geçişi, onun arınma düzeyini arttırır.

Yükseliş hadisesinde iki filozofun yaklaşımının birbirinden çok farklı olduğu görülebilir. Bunun sebebinin nefis göçüyle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Platon, nefis göçünü kabul ettiğinden, nefsin gökte yükselişi, sonrasında gireceği beden ve yaşamın şekillenmesinde rol alır. Yani nefis bedenle birlikte geçirdiği yaşamda biriktirdiği şeyler ölçüsünde göğün belirli bir aşamasına gider ve bu aşamadan geri düşerek hak ettiği bedene girer ve böylelikle sonraki yaşamı belirlenmiş olur.⁷⁵ Eğer nefis çok iyi bir yaşam sürmüşse en yüksek âleme ulaşır göğü bile aşar. Bu seviyeye de ancak felsefeyle uğraşanlar erişebilmektedir. Kindî, Platon'un yalnız felsefecilere uygun gördüğü seviyeyi genele yaymış bulunmaktadır. Dolayısıyla bütün nefisler göğe yükselmekte ve göğün en üst noktasına, yani akıl âlemine ulaşabilmektedir. Kindî'nin bu yaklaşımıyla nefis göçünü kabul etmediği anlaşılmaktadır. Kısacası Kindî için yükseliş bir arınma vasıtası iken Platon için yeniden doğuşun ön aşamasıdır.

Pormann ve Adamson, *Risâle fi'n-Nefs*'in İngilizce çevirisinin (*Discourse on the Soul*) giriş kısmında, Kindî'nin ortaya koyduğu, nefsin ölümden hemen sonra Tanrı'nın bilgisine erişemeyip çeşitli felekleri aşma sonucu kademeli bir şekilde arınıp bu sayede ilahî âleme yükselmesi ve Tanrı'nın bilgisine erişmesi görüşünün köklerinin Pythagorasçı ve Yeni Platoncu kaynaklara dayandığını söylemektedirler.⁷⁶ Yeni Platoncu düşüncede Plotinus, Porphyry (ö. 305) ve Iamblichus (ö. 325) gibi filozoflar nefsin yükselişi konusunda az ya da çok çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır fakat aralarında en dikkat çeken Iamblichus'tur. Yeni Platoncu gelenekte nefsin yükselişini tek başına gerçekleştirmediğini, bir vasita (*vehicle, ochema*) sayesinde bunu gerçekleştirdiklerini düşünmektedirler ve bu konuda Platon temelli olan ama Aristoteles ile de desteklenen görüşler ortaya koymuşlardır.⁷⁷

Vasita, vasitanın arınması ve vasitanın ilahi âleme yükselişi, Yeni Platonculardan Iamblichus'un *De Misteriis Egyptorriium* (*Mısırluların Gizemleri Üzerine*) eserinde üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Iamblichus'un göre vasita ya da *pneuma* (nefes) olarak adlandırdığı şey, nefsin ölümsüzleşmesinde tesiri bulunan esirli ve nurlu cismin mükemmelliğidir.⁷⁸ Vasita, çeşitli fonksiyonlara sahiptir. Birincisi, akıl âleminden oluş âlemine inerken nefse

⁷⁵ Plato, *Phaedrus*, 245c-257b; Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 41-44.

⁷⁶ Pormann - Adamson, *The Philosophical Works of Al-Kindi*, 112.

⁷⁷ Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995), 51-52; John F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul* (California: Scholars Press, 1985), 1.

⁷⁸ Shaw, *Theurgy and the Soul*, 52.

sahip çıkar. İkincisi, tahayyül ve duyu algılarını sahiplenir. Tahayyül ve duyu algılarından gelen veriler ise nefis tarafından işlenir. Fakat burada vasıta, beden gibi anlaşılmalıdır çünkü nefis ile beden arasında aracıdır. Üçüncüsü, vasıtanın teürjik fonksiyonudur. Nefs aşağı inişinde maddî şeylerden etkilenir, çünkü onu sahiplenen vasıta maddî şeylerden dolayı kirlenir. Nefs tekrar yükselmeden önce bu kirlerden kurtulmalıdır, dolayısıyla vasıtanın bir şekilde arınması gerekmektedir. Bu da teürji (*theurgia*) sayesinde olmaktadır.⁷⁹

Teürji, ilk olarak Teürjist olarak anılan Julian (Julian The Theurge) tarafından kullanılan bir terimdir ve daha sonrasında Porphyry'e, yani Yeni Platoncu geleneğe geçmiştir.⁸⁰ Teürji, "Tanrıların işi" anlamına gelen *theion ergon*'dur; yani "Tanrılar hakkında söylem" olan teolojiden farklıdır. Teoloji, insan aktivitesi olarak kalırken teürjinin insanı ilahi seviyeye çekebilene, başka bir ifadeyle tanrılaştıran bir yönü vardır. Teürji felsefeden de farklıdır, özellikle Iamblichus bu farka dikkat çekmektedir. Ona göre teürjist (teürji uzmanı), salt düşünme yoluyla Tanrılarla birleşmemektedir. Teürjist, Tanrılar için önemi bilinen belirli büyüsel eylemlerin doğru icrası yoluyla Tanrı'ya ulaşmaktadır. Nefsin ve bedeninin arınmışlığı, teürjik birleşmenin yardımcı araçlarıdır.⁸¹

Iamblichus'un Keldanî Kehanetleri ve Platon felsefesini sentezleyerek ortaya koyduğu nefsin yükselişi anlayışı, üç aşamadan oluşur. Birinci aşama, nefsin arınmasıdır. Ancak burada arınan aslında nefsin vasıtasıdır. Çünkü vasıta, Dünyâda bulunduğu sırada maddeden dolayı kirlenir ve bu yüzden, tekrar yukarı âleme yükselemeyecek şekilde ağırlaşmış olur. Arınma, vasıtaya bulaşmış olan kirleri yok eder ve nefsin tekrar yükselebilmemesini sağlar. Iamblichus'a göre arınma, teürjinin ön koşuludur; arınmayanlar teürjik ritüelde yer alamazlar. Arınma hadisesi, gerçek tanrılarının teürji yoluyla arınmış nefisle birleşmesi ve onlardaki her bir kötülüğü ve tutkuyu yok etmesidir. Bunu ise nurlarıyla mevzubahis nefsi aydınlatarak yaparlar. Nefs

⁷⁹ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 1-2.

⁸⁰ Teürji (*Theurgy*), kökleri Babil'de yaşayan Keldani halkına dayanmaktadır. Keldaniler, büyücülükte uzmanlaşmış bir halktır. Bu Keldani büyücülüğü daha sonrasında Roma'ya geçmiş ve yayılmıştır. Roma'da Keldani büyücülüğü bir zaman sonra Keldani hikmeti olarak kendine yer edinmiştir. Bir Roma imparatoru olan Marcus Aurelius'un himayesinde yaşayan ve ona hizmet eden Teürjist Julian ve babası Keldani Julian (Julian The Chaldean), Keldani hikmetinin yeniden canlanmasında önemli rol almışlardır. Keldani Kehanetleri (*Chaldean Oracles*) isimli çalışmanın kökeninin kime dayandığı tam olarak bilinmese de genellikle baba ve oğul Jualianlara atfedilmektedir. Bu eser günümüze ulaşmamıştır, sadece Yeni Platoncuların ve Hristiyan filozofların fragmanları ve alıntıları bulunmaktadır. Yeni Platonculardan Porphyry, Iamblichus ve Proclus'un *Keldani Kehanetleri*'ne yazdığı şerhlerin olduğu bilinmektedir fakat bu şerhler günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan en geniş şerh, Hristiyan filozof Michael Psellus'unkidir. Franz Valery Marie Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism* (Chicago: Open Court Publishing, 1911), 188, 279; R. Majercik, "Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations", *The Classical Quarterly* 51/1 (2001), 265.

⁸¹ Hans Lewy, *Chaldean Oracles And Theurgy* (s.l.: s.n., 1956), 462.

tanrının nuruyla arındıktan sonra o tanrıya yükselmeye başlar.⁸² Iamblichus, vasitanın kirlenmesi ve tanrıların nuruyla temizlenmesi noktasında Keldani Kehanetlerinden etkilenmiştir.

Nefsin kendisine yükseldiği tanrı, onun lider tanrısıdır. Nefs ve vasıtası, lider tanrının feleğine girer ve orada dolaşır. Iamblichus'un *Phaedrus*'a yorumuna göre, bu dolaşımda nefsin tanrısını temaşa ettiğini ve suretleri gördüğünü söyler. Dolaşımdan sonra ise nefs, oluşa iner. Yani lider tanrısının döngüsünden ayrılarak oluş âlemine düşer. Dolayısıyla nefs, artık maddi bedenle birleşir. Oluş âlemine düşen nefsin tekrar yükselişi ise tam tersi şekilde gerçekleşir. Nefs, yine lider tanrısına yükselir. -Mesela nefs Merkür ile ilişkili (*mercurial*) ise tanrı Hermese, Apollo ile bağlantılandırılıyorsa Güneşe yükselir.- Tanrıların kendileriyle ilişkili bir dizi daha yüksek türle ilişkisi de vardır. Iamblichus, bu daha yüksek türlerin tanrıyla bağlantısı olduğundan nefsin bu türlerden herhangi biriyle de birleşebileceğini düşünmektedir. Nefs nihayet lider tanrısıyla yeniden birleştiğinde bir kez daha tanrının maiyetini takip edebilir.⁸³ Bundan sonrasında ise yükselişin ikinci aşaması gelmektedir.

Yükselişin ikinci aşaması, nefsin, kaderin kanunlarından kaçması üzerinedir. Burada Platon'un *Timaios*'ta bahsettiği ve Proclus'un da şerh ettiği bir pasajda atıfta bulunmaktadır. Platon, bu pasajda, nefslerin vasitalara bağlandığını, Demiurgos'un bu nefslere âlemin tabiatını gösterip onlara kaderin kanunlarını anlattığından bahsetmektedir.⁸⁴ Proclus, Iamblichusçu görünen bazı yorumlar yapmaktadır. Proclus'un yorumlayışına göre nefs, öncelikle vasıtaya bağlanmakta, sonra nefs ve aracı göksel tanrıya bağlanmakta ve son olarak da nefs alçalarak kadere tabi olmaktadır. Yani nefsin kadere bağlanması, oluş âlemine inmeden gerçekleşmemektedir. Nefsin kaderin kanunlarından kaçması ise tekrardan lider tanrısına yükselmesi ile gerçekleşmektedir. Çünkü Proclus'a göre nefsler, kaderden üstündür. Nefs, lider tanrısına bağlandığında, nefsin vasıtası tanrının vasitasını takip eder. Böylelikle insan nefsleri oluştan tamamen kurtulmuş olur. Iamblichus ise Proclus'tan farklı olarak teürjik ritüellerin nefsi kaderden kurtardığını ve bu sırada nefsin vasitasından kopmadığını, yani nefsin vasıtasıyla sürekli bağlantıda olduğunu düşünmektedir.⁸⁵

Nefsin, arınması ve kaderden kurtulmasından sonra, yükselişin üçüncü aşaması gelmektedir. Bu aşamada nefs, oluş âleminden yükselerek tanrıların nefsleriyle birleşir. Burada öncelikle Iamblichus'un *Keldani Kehanetleri*'nin

⁸² Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 127-128.

⁸³ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 131-132.

⁸⁴ Bahsi geçen pasaj için bk. Platon, *Timaios*, 41-45.

⁸⁵ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 132-133.

öğretilerini Platon düşüncesiyle uzlaştırarak ortaya koyduğu metafizik sistemden bahsetmemiz gerekir. Iamblichus'un sistemi üç parçadan oluşur. Bunlar, noetik (*noetic*), noerik (*noeric*) ve görülür âlem olarak geçen üç âlemdir. Her âlemin bir hükümdarı vardır. Noetik âlemin hükümdarı Aion, noerik âlemin hükümdarı Helios ve görülür âlemin hükümdarı ise Güneş'tir.⁸⁶ Bu hükümdarlar, sırasıyla dikey yönlü hiyerarşik düzeni oluştururlar. Yani Güneş Helios'tan, Helios ise Aion'dan taşmaktadır. Bununla birlikte her hükümdar, iki âlem arasında aracı işlevi görür. Aion, Bir ile noetik âlem arasında; Helios, noetik ve noerik âlem arasında; Güneş ise noerik ve görülür âlem arasında aracıdır. Burada Helios, bütün âlemlerin en ortasındadır ve alttakileri üsttekilerle bağlantılandırmaktadır. Her hükümdar, kendi âleminde, yani kendi düzeyindeki hükmettiği tanrılarla birlikte yatay yönlü olarak kendilerinden taşan tanrılardan da sorumludurlar. Yani Aion, bütün noetik tanrılardan, Helios bütün noerik tanrılardan, Güneş ise bütün görülür olanlardan sorumludur. Güneş'in sorumlu olduğu ya da başka bir ifadeyle Güneş'in aydınlattığı görülürler ya da görülür tanrılar, bütün kozmik ve ay altı âlem varlıklarıyla birlikte bütün yüksek türlerdir.⁸⁷

Iamblichus'a göre insan nefsinin oluş âleminde yükselerek tanrılarla birleşmesi şu şekilde gerçekleşmektedir. Öncelikle nefis, teürjik ritüeller yoluyla bir göksel tanrı ya da diğer bir ifadeyle lider tanrısıyla birleşir. Güneş nuruna rehberlik eden melekler gibi yüksek türler, nefsin yükselişinde ona yardım ederler. Çünkü nefis, Güneş'in nuruyla aydınlanarak kirlerinden arınabilir. Göksel tanrılar, Güneş'ten yatay yönlü taşan varlıklardır, yani göksel tanrı Güneş ile birleşir. Dolayısıyla insan nefsi sistemin en alt düzeyinde olan Güneş ile bu şekilde birleşmektedir. Ancak Güneş'in nefsi yükseltici gücü bizzat kendisinden kaynaklı değildir. Güneş bu gücü Helios'tan alır çünkü Güneş'teki güç Helios'tan gelir, dolayısıyla ondan taşan bütün varlıklar da Helios sayesinde. Yani insan nefslerini arındıran hakikatte Helios'tur. O halde insan nefsleri göksel tanrılarla, göksel tanrılar Güneş'le, Güneş de Helios'la birleşir.⁸⁸

Yeni Platoncu düşüncede nefsin arınan tarafının vasıtası olduğunu söylemiştik. Bu konuyla alakalı Yeni Platonculuk içerisinde bazı tartışmalar olduğunu da söylemek gerekir. Yeni Platoncular, nefsi üç kısımlı bir yapıda ele alırlar. Bunlar, aklî nefis (*rational soul*), vasıta (*vehicle*) ve akılsal olmayan (*irrational soul*) nefstir. Vasıta nefse birleşir derken aslında kastedilen aklî nefstir. Vasıta ve akılsal olmayan nefis, nefsin aşağı yönlü aletleridir. Vasıta,

⁸⁶ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 138-139.

⁸⁷ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 138-140.

⁸⁸ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 138-140.

duyu ve tahayyülü kontrol eder, akılsal olmayan nefis ise şehvet, arzu gibi şeyleri kontrol eder. Yani bir nevi akılsal olmayan nefis, vasıtaya, vasıta da aklî nefse birleşir. Porphyry, vasıtayı yukarı âleme yükseldiğinde dağılacığını, yani onun meydana geldiği parçalara ayrılacağını düşünür ama Iamblichus, vasıtanın da nefis gibi ölümsüz olduğunu, dolayısıyla yukarı âleme yükseldiğinde vasıtanın dağılmayacağını düşünür. Iamblichus, akli ve akılsal olmayan nefsi taşıyan vasıtanın lider tanrılar tarafından aydınlatılıp, yani arındırılıp yukarı âleme yükseltildiğinde aşağı yönlü tarafların artık aşağı âlemde bırakıldıklarını, yukarı âleme kirlerden ve aşağı olan her şeyden tamamen arınmış vasıtanın yükseldiğini düşünmektedir. Nefis daha yukarı âlemlere yükseldiğinde ise vasıtası ve rasyonel olmayan nefisini kozmik âlemde bırakır, böylelikle nefis aşağı inişinde bunları geri alabilir. Iamblichus aklî nefisini en yukarı âleme, yani noetik (akılsal) âleme kadar yükseltebilenlerin ancak teürjistler olabileceğini söylemektedir. Hatta nadir de olsa teürjistslerden Bir'e kadar yükselip evreni, suretleri temaşa edebilenler de olabilir.⁸⁹ Bu konuda Porphyry, Iamblichus'tan farklıdır. Çünkü Porphyry'e göre vasıta teürji tarafından arınsa da aklî nefis bedenden felsefeyle ancak ayrılabilir ve Pophry'e göre filozoflar, en üstü âleme kadar gidip orada kalıcı bir şekilde kalabilirler.⁹⁰

Kindî, nefsin arınması ve yükselişi konusunu Platon'a atıfla aktarmaktadır. Platon'a yapılan atıfta ise ortaya konulan görüşlerin eski filozoflarda da olduğuna dair bir bilgi verilmektedir. Yani Kindî'ye göre birçok filozof, nefsin arınması ve yükselişi konusunda benzer düşüncelere sahiptir. Kindî, Platon'a bizzat atıfta bulunduğu için öncesinde onun Platon'la olan benzerlik ve farklılıklarından bahsetmiştik. Nefsin arınması ve yükselişi özelinde Kindî her ne kadar Platon'a atıfta bulunsun da onun düşüncelerinin daha ziyade Yeni Platonculuğa benzediği görülmektedir. Çünkü Kindî, yükseliş hadisesinde çeşitli göksel felekleri aşarak arınan bir nefsi ortaya koymaktadır. Bu ise Yeni Platoncu felsefede karşılaştığımız bir düşüncedir. Fakat Kindî'nin birebir Yeni Platoncu düşüncüyü de aktarmadığı görülmektedir. Dolayısıyla Kindî'nin Yeni Platoncu düşünceden farklılaştığı noktalar bulunmaktadır ve bunlar şöyledir.

Birincisi, teürji, teoloji ya da felsefeye dayanan yükseliş öncesi bir ön koşuldan bahsedilmemektedir. İkincisi, filozof veya teürjist gibi belirli bir grubu, nefsin yükselişinde ayrı bir yere koyan bir tavır görülmemektedir. Çünkü Platon ve Porphyry filozofların, Iamblichus ise teürjistlerin en yüksek

⁸⁹ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 145-155.

⁹⁰ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 4, 26-27.

seviyeye erişebileceğini düşünmektedir.⁹¹ Kindî ise duyu ve hayalden gelen kirlilerden arınarak en yüksek feleğin seviyesine gelebilenlerin felekleri aşarak Tanrı'nın nuruna erişebileceğini söylemektedir. Yani Kindî, genel bir ifade kullanmaktadır. Üçüncüsü, Yeni Platoncuların üzerinde durduğu nefsin vasıtası fikri ve vasıta fikrinden hareketle ortaya koydukları nefsin yükselişi konusundaki düşünceleri, Kindî'de görülmemektedir. Hatta Kindî, *Kelâmu'n fi'n-Nefs*'te, nefslerin göksel felekler vasıtasıyla cisimlere girip çıktığını düşünmenin anlamsız olduğunu ifade eder.⁹² Yeni Platoncuların vasıta ve vasıtaya dayalı yükseliş konusundaki görüşlerinin çıkış noktası olan Platon'un *Phaedrus* diyalogundaki at arabası (*chariot*) alegorisinden⁹³ de Kindî bahsetmez.⁹⁴ Kindî, nefs ve nefsin vasıtası şeklinde bir ayırım yapmadan doğrudan aklî nefslerin bizzat kendilerinin yükselişinden bahseder. Buna ek olarak Kindî'nin kullandığı aklî nefis tabirine Yeni Platoncu düşüncede karşılaştığımızı söylememiz gerekir. Çünkü Yeni Platoncular, vasıtanın birleştiği şeyin aklî nefis olduğunu düşünmektedir. Aklî nefis ve vasıtası dışında bir de aklî olmayan nefis vardır ki bu da vasıtaya ilişkin ve nefsin duyuşal işlevleriyle ilgili olan taraftır.⁹⁵ Yani Kindî'nin, nefsi, kendi içinde "aklî nefis-vasıta-aklî olmayan nefis" şeklinde bir ayırma tabi tutmadan Yeni Platoncu ayırmadan sadece aklî nefis tabirini kullanması, Yeni Platoncu düşüncüyü birebir aktarmadığını göstermektedir.

SONUÇ

Kindî, *fi'n-Nefs*'in başında, bizlere risaleyi yazma amacını bildiren bir bilgi verir. Bunlar, nefis hakkındaki görüşleri özetlemek, Aristoteles'in *De Anima (Ruh Üzerine)* eserini özetlemek ve diğer filozofların nefis konusundaki görüşlerini ortaya koymaktır. Buradan hareketle akla ilk olarak Kindî'nin Aristoteles'e biraz daha ağırlık verebileceği düşüncesi gelebilir; hatta Kindî'nin sadece Aristoteles'i ve *De Anima* eserini açıkça zikretmesi, onun Aristotelesçi bir çizgide hareket edeceği algısını da oluşturabilir ancak risalenin geneline baktığımızda böyle bir şeyle karşılaşmıyoruz. Hatta garip bir şekilde risalede *De Anima*'ya atıf yapıldığını bile görmüyoruz. Çünkü Kindî ne açıkça isim vererek yaptığı atıflarda ne de isim zikretmeden yaptığı atıflarda esere atıf yapmamıştır. Hatta başkasına yanlışlıkla ithafen bile olsa *De Anima*'daki bilgilerin aktarılmadığı görülmektedir. *De Anima*'ya sadece *el-Hudûd*'taki

⁹¹ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 150.

⁹² Ebû Ride, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 281-282.

⁹³ Plato, *Phaedrus*, 245c-257b; Platon, *Timaios*, 41-45.

⁹⁴ Kindî bir yerde, insanın bu dünyadan bir vasıtanın bir geçitten geçtiği gibi geçip gittiğini söyler. Fakat bunu demesindeki sebep, bu dünyada uzun süre kalmayacağımızı, öte tarafa gidip Tanrı'yla buluşacağımızı anlatmak maksatlıdır. Ebû Ride, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 277.

⁹⁵ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 145.

nefs tanımında karşılaşıyoruz, yani *fi'n-Nefs*'in dışındaki başka bir risalede ancak karşılaşılabiliyoruz.

De Anima'yı bir kenara bırakıp Aristoteles'e odaklandığımızda, Aristoteles'e *fi'n-Nefs*'te sadece bir yerde atıf yapılmıştır. Bunun haricinde Kindî'nin *fi'n-Nefs*'e ek gibi yazdığı, yani başka bir risale olan *Kelâmun fi'n-Nefs*'te de yine bir kez Aristoteles'e atıf yapılmıştır. Ancak bu iki Aristoteles atfı da eleştiriyeye konu olacak türdendir çünkü *fi'n-Nefs*'te geçen Aristoteles atfının aslında Platon'un Er hikayesi olma ihtimali vardır. *Kelâmun fi'n-Nefs*'teki atıfta ise Aristoteles ile Platon, Kindî tarafından uzlaştırılmıştır. Halbuki Aristoteles ve Platon'un bir konudaki farklı görüşlerine değinilmektedir ama Kindî, aslında ikisinin aynı şeyleri söylediğini ama farklı anlaşıldığı söylemektedir. Burada da Aristoteles, Platonlaştırılarak bizlere sunulmuştur. Dolayısıyla Aristoteles'e yapılan atıflar çok zayıf düzeyde kalmıştır.

Kindî'nin nefis konusunda ağırlıklı olarak Platon'dan etkilendiğini, Phthagorasçı-Platoncu bir çizgiyi benimsediğini görüyoruz. *Fi'n-Nefs*'in başındaki iddiaya dönecek olursak, Kindî'nin *De Anima*'yı özetlemek ve başka filozofların görüşleri hakkında bilgi vermek amaçlarını yerine getirmediğini söyleyebiliriz. Ancak Kindî'nin Yeni Platoncu bir tavır benimsemiş olması da bir ihtimaldir. Çünkü Yeni Platoncuların, Platon'u merkeze alarak Aristoteles ve Platon'u uzlaştırmaya çalıştıklarını, hatta Aristoteles'in eserlerini Platon felsefesiyle bir uyum içinde şerh ettiklerini bile eserlerinden fark edebiliyoruz. Kindî, bu tavrı daha öncesinde bahsettiğimiz gibi *Kelâmun fi'n-Nefs*'te açıkça gösterir. O halde üç ihtimal doğmaktadır. Kindî ya *De Anima*'yı görmedi ya da Aristoteles'i Platon'dan ayrı görmedi veya Aristoteles'e, Platon'a ve başka filozoflara Yeni Platoncuların eserleri üzerinden ulaştı.

Kindî, her ne kadar Platon ve Yeni Platoncu düşünceden hareketle nefis konusundaki düşüncelerini aktarmış olsa da bu düşünceleri birebir aktarmadığını, kendi felsefesine uyacak şekilde yorumladığını görüyoruz. Mesela nefis göçünü ve nefis göçüne varabilecek ifadeleri hiçbir şekilde ele almayı bunun en büyük örneğidir. Yani Kindî'nin niyetinin filozofların görüşlerini direkt aktarmak olmadığını, kendi tercihlerinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Kindî'nin yaptığı aktarımları kendi düşüncesine uyduğu için yaptığını düşünüyoruz. Atıflarında karşımıza çıkan farklılıklar ise Kindî'nin kendi yorumları olarak değerlendirildiğinde, İslam düşüncesine birer katkıdır. Nitekim *fi'n-nefs* için konuşursak, atıflarına bir şekilde farklılıklar kattığını söyleyebiliriz. Bu da Kindî'nin bir taklitçi olmadığını göstermektedir. Ayrıca aktarmayı uygun gördüğü Grek filozoflara ait görüşleri, kendinden sonraki filozoflar tarafından da devam ettirilmiştir. Mesela Kindî'nin *el-Hudûd*'ta yaptığı nefis tanımı, -nefsin bilkuve hayat sahibi organik tabi cismin ilk yet-

kinliği olarak tanımlanması- Aristoteles'in nefis tanımı olsa da Kindî sonrası filozoflar tarafından da kabul görmüş meşhur bir tanımdır. Bu da Kindî'nin Aristoteles'i İslam dünyasına tanıtmak adına ortaya koyduğu düşüncelerin etkili olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter. "al-Kindî". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 16 Eylül 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/al-kindî/>
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aristotle. *De Anima*. çev. Christopher John Shields. Oxford: Clarendon Press, 2016.
- Aristotle. *Physics*. ed. Jonathan Barnes. çev. R. P. Hardie - R. K. Gaye. New Jersey: Princeton University Press, 4. Basım, 1991.
- Aristotle. *Volume XII: Select Fragments*. çev. David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- Bidez, Joseph - Cumont, Franz. *Les Mages Hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2007.
- Cengiz Çamlı, Yasemin. *Ebû Zeyd El-Belhî'nin Ruh Sağlığı ve Depresyon Tedaviyle İlgili Görüşlerinin Bilişsel Terapiye Göre Değerlendirilmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Ceran, Ömer. "İbn Miskeveyh'in Fizik, Metafizik ve Siyaset Düşüncesinde Kullandığı Benzetmeler". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 33/2 (Ağustos 2022).
- Cumont, Franz Valery Marie. *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Chicago: Open Court Publishing, 1911.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdulhâdî. *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- Finamore, John F. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. California: Scholars Press, 1985.
- Hans Lewy. *Chaldean Oracles And Theurgy*. s.l.: s.n., 1956.
- Huffman, Carl. "Pythagoras". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 16 Eylül 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/pythagoras/>
- Kaya, Mahmut. "ÂMİRÎ, Ebû'l-Hasan". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991. <https://islamansiklopedisi.org.tr/amiri-ebul-hasan>

- Kaya, Mahmut. "KİNDÎ, Ya'küb b. İshak". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara: TDV Yayınları, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kindi-yakub-b-ishak>
- Kindî. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 3. Basım, 2014.
- Kutluer, İlhan. "BELHÎ, Ebû Zeyd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 5. İstanbul: TDV Yayınları, 1992. <https://islamansiklopedisi.org.tr/belhi-ebu-zeyd>
- Majercik, R. "Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations". *The Classical Quarterly* 51/1 (2001), 265-296.
- Merlan, Philip. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: Springer, 3. Basım, 1975.
- Plato. *Meno*. çev. St George Stock. Oxford : Clarendon Press, 1887.
- Plato. *Phaedo*. çev. Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 20. Basım, 2005.
- Plato. *Phaedrus*. çev. Robin Waterfield. New York: Oxford University Press, 2002.
- Plato. *The Republic*. ed. Giovanni R. F. Ferrari. çev. Tom Griffith. Cambridge: Cambridge University Press, 3. Basım, 2018.
- Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Pormann, Peter - Adamson, Peter. *The Philosophical Works of Al-Kindi*. ed. Syed Nomanul Haq. Karachi: Oxford University Press, 2. Basım, 2012.
- Richard Walzer. "Un Frammento Nuovo Di Aristotele". *Greek into Arabic*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.
- Ross, David. *Aristotle*. London: Routledge, 6. Basım, 1995.
- Sarıtaş, Kamil. *İskender Afrodisi ve Metafizigi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Shaw, Gregory. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Stern, S. M. "Notes on Al-Kindî's Treatise on Definitions". *Journal of the Royal Asiatic Society* 91/1-2 (Nisan 1959), 32-43. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00117666>
- Uysal, Enver. *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sinâ Felsefesinin Temel Kavramları*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Wisnovsky, Robert. "Avicenna and the Avicennian Tradition". *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

İSLÂM HUKUKUNDA GÜVERCİNLE İLGİLİ BAZI FIKHÎ HÜKÜMLER

SOME FIQH PROVISIONS REGARDING PIGEONS IN ISLAMIC LAW

MURAT POLAT

DOÇ. DR., AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İSLAM HUKUKU ANABİLİM DALI

ASSOC. PROF. DR., AMASYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF ISLAMIC LAW

AMASYA, TÜRKİYE

m.polat05@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-1983-5588>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1513799>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

10 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Accepted

19 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Polat, Murat, "İslâm Hukukunda Güvercinle İlgili Bazı Fikhî Hükümler [Some Fiqh Provisions Regarding Pigeons in Islamic Law]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 845-868.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



İSLÂM HUKUKUNDA GÜVERCİNLE İLGİLİ BAZI FİKHÎ HÜKÜMLER

Öz

Allah Teâlâ'nın yeryüzünde yarattığı canlılardan birisi de güvercinlerdir. Güvercinler bir taraftan içgüdüsel vazifesi itibariyle tabiat dengesinin korunmasına katkı sağlamakta, diğer taraftan da insanların yararına azımsanmayacak birtakım görevler ifa edebilmektedir. Bu durum haliyle güvercinle insanlar arasında bir hukukun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Farklı amaçlarla güvercin edinmenin, bakımını üstlenmenin, birlikte zaman geçirmenin, beraber bazı aktiviteler gerçekleştirmenin ve güvercinle ilgili diğer fikhî meselelerin hükümlerinin ne olduğu İslâm hukukunu meşgul eden hususlardandır. Bu araştırmada güvercinle ilgili bahsi geçen fikhî meselelerin hükümleri genel olarak mezhep ve fakihlerin görüşleri çerçevesinde karşılaştırılmalı olarak ele alınmıştır. Bu araştırmayla güvercinle Kur'an'da atıf yapılmasa da tefsir ve hadislerde atıf yapıldığı, darbimesellere konu olduğu ve olumlu ve olumsuz hal ve hareketleri ifade etmekte kullanıldığı görülmüştür. Güvercinin evcilleşmesinin Hz. Nuh'a kadar dayandığı, pek çok kavim ve toplumlar tarafından muhtelif görevlerde kullanıldığı tespit edilmiştir. Çalışmanın ana omurgasını teşkil eden fikhî hükümlerin bazılarında da güvercinin önemli bir yer işgal ettiği dikkatlerden kaçmamıştır. Bu bağlamda güvercin necis bir hayvan olmadığı için dışkı elbiseye bulaştığında namazın sıhhatine engel değildir. Kişinin Allah'a ve insanlara karşı aslı vazifelerini ihmal etmemesi, komşulara zarar ve ziyan vermemesi ve vaktinin tamamını güvercinle geçirmemesi şartıyla güvercin edinmesi ve beslemesi câizdir. Aksi halde mubah olan bu eylem o kişi için mekruh, hatta haram olabilmektedir. Etini yemek, yavru veya yumurtasını elde etmek, sesi ve güzelliğinden istifade etmek veya ticaretini yapmak amaçlı güvercin avlamak da mubahtır. Sahipli güvercinlerle sahibi olmayan mubah güvercinler birbirleriyle karışmaları durumunda avlanmaları câiz değildir. Ulemânın kâhîr ekserisine göre, güvercin bir av hayvanı sayıldığı için ihrama giren kimse onu avlarsa ceza terettüp ederken; İmam Mâlik'e göre, güvercin av hayvanı sayılmayıp tıpkı evde beslenen tavuk ve ördekler gibi evcil hayvan olduğundan ceza terettüp etmez. Bu konuda cezayı savunanlara göre avlanan hayvanın suret bakımından kurbanlık hayvanlarla bir benzerlik taşıması esası benimsenir. Avlanan hayvan Harem bölgesine ait bir güvercin ise, ceza olarak bazı ulemâya göre sadece bir koyun ödenmesi gerekir. Bazı ulemâya göre ise ashtaptan bazılarının görüşüne uyularak bir koyun, değilse iki âdil hakemin takdir ettiği kıymeti verilmelidir. Hanefilere göre ise, uzak yerlerden gelebilen veya buna benzer bir vasıf taşıyan doğan, şahin ve güvercin gibi eğitilmiş hayvanlar avlanırsa avlayan aynı anda Allah hakkını ve kul hakkını çiğnediği için iki ceza vermelidir. Diğer yandan bir kısım fakihlere göre sırf uçurmak için güvercin besleyenler sefih, saygıdan yoksun ve kişiliksiz kimseler olduğu için onların şahitliği kabul edilemez. Çünkü onlar güvercin yüzünden komşularına eziyet etmekte, evlerini taşlamakta ve onların özel hallerine vâkıf olmaktadır. Ancak güvercin besleyen, yavru elde etmek, haber ulaştırmak veya yalnızlığını paylaşmak gibi amaçlar güder ve komşularını rahatsız etmezse o zaman şahitliği kabul edilebilir. Öbür taraftan bir kimse yerleşim birimi içerisinde bir güvercin bulur, o güvercinin benzerinin yabancı olmayacağını idrakine varırsa ona, sahibine geri vermek için ilan etmek düşer. Çünkü o buluntu güvercin lukata hükmündedir. Bir taraf değil, diğer taraf eril bir güvercini çiftleştirmek ve yavru elde etmek suretiyle ortaklık kursalar her iki kuşun da kuluçkaya ehil olması sebebiyle bu şirket câizdir. Bir kimse değil bir güvercin gasp edip kendine ait eril güvercinle çiftleştirirse ve bu çiftleştirmeden yumurta ve yavru elde etse güvercin ve yavrusu asıl güvercin sahibine aittir. Gasp edene eril güvercinini kuluçkada kullanmasından ötürü herhangi bir bedel gerekmez. Güvercinin sahibine ise başkasının yumurtasıyla kuluçka icra edildiği için yumurtanın bir benzerini veya kıymetini gâsiba ödemek düşer. Güvercinlerin savaş aracı olarak kullanımı mümkün olmadığı için birbirleriyle yarışdırılması câiz değildir. Ancak onlardan haberleşme ve nakil vasıtası olarak istifade edilmesi ihtiyaca binaen câizdir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Kuş, Güvercin Edinmek, Güvercin Avlamak, Güvercin Alıp-Satmak.

SOME Fiqh PROVISIONS REGARDING PIGEONS IN ISLAMIC LAW**Abstract**

One of the creatures created by Allah on earth is pigeons. On the one hand, pigeons can contribute to the salvation of the balance of nature due to their instinctive duty. On the other hand, it can perform some important tasks for the benefit of humans. This situation naturally calves the way for the structure of a law between pigeons and humans. The issues that preoccupy Islamic law are the provisions of acquiring pigeons for different purposes, taking care of them, spending time together, performing some activities together and other fiqh issues related to pigeons. In this research, the provisions of the mentioned jurisprudential issues related to the pigeon were discussed comparatively within the framework of the opinions of the sects and jurists. This research has shown that although the pigeon is not referred to in the Quran, it is referred to in tafsir and hadith, is the subject of proverbs and is used to express positive and negative states and actions. It has been determined that the domestication of the pigeon dates back to the time of Prophet Noah and that it has been used in various functions by many tribes and societies. It has not escaped attention that the pigeon occupies an important place in some of the jurisprudential rulings that form the main backbone of the study. In this context, since the pigeon is not an impure animal, its feces smearing on the clothes does not affect the validity of prayer. It is permissible for a person to have and feed pigeons, provided that he does not neglect his primary duties towards Allah and people, does not cause harm or damage to his neighbors and does not spend all his time with pigeons. Otherwise, this permissible action may be mushbooh or even haram for that person. It is also permissible to hunt pigeons to eat their meat, to obtain their young or eggs, to benefit from their sound and beauty, or to trade them. It is not permissible to hunt pigeons with owners and pigeons without owners if they mix with each other. According to the majority of scholars, since the pigeon is considered a game animal, a person who is in Ihram and hunts it will be punished; however, according to Imam Malik, since the pigeon is not considered a game animal but is a domestic animal, just like chickens and ducks kept at home, there will be no punishment. According to those who support the punishment in this regard, the principle that the hunted animal should bear a similarity in appearance to the sacrificial animals is adopted. If the hunted animal is a pigeon belonging to the Haram region, according to some scholars, only one sheep should be paid as a penalty. According to some scholars, a sheep should be given the value determined by two just referees, if the opinion of some of the companions is followed. According to the Hanafis, if trained animals such as falcons, hawks and pigeons that come from distant places or have similar characteristics are hunted, the hunter must be given two punishments at the same time because he has violated the rights of Allah and the rights of others. On the other hand, according to some scholars, those who keep pigeons just to fly them are dissolute, disrespectful and impersonal people and their testimony cannot be accepted. Because of the pigeons, they torment their neighbors, throw stones at their houses and become aware of their private situations. However, if the pigeon keeper pursues purposes such as obtaining offspring, delivering news or sharing his loneliness and does not disturb his neighbors, then his testimony can be accepted. On the other hand, if a person finds a pigeon in a settlement and realizes that there is no other wild pigeon like it, it is his duty to declare it in order to return it to its owner. Because that found pigeon is like a lukatha. If one party establishes a partnership by mating a female pigeon and the other a male pigeon and obtaining offspring, this partnership is permissible because both birds are capable of incubating eggs. If a person usurps a female pigeon and mates it with a male pigeon that belongs to him, and obtains eggs and chicks from this mating, the pigeon and its chicks belong to the original pigeon owner. No payment is required for the usurper for using his male dove in the incubator. The owner of the pigeon is responsible for paying the equivalent of the egg or its value to the usurper, since the pigeon was incubated

with someone else's egg. Since pigeons cannot be used as weapons of war, it is not permissible to pit them against each other. However, it is permissible to use them as a means of communication and transportation if necessary.

Keywords: Islamic law, Bird, Adopting Pigeon, Hunting Pigeon, Buying and Selling Pigeon.

GİRİŞ

İslâm hukuku insanın hayatını çepeçevre saran, şer'î-amelî tüm eylemlerinin fikhî hükümlerini bulmayı kendine vazife edinen bir ilimdir. Hüküm, mükellefin fiillerine taalluk eden şer'î vasıf olunca ve insanın güvercinle irtibatı ve münasebeti meydana gelince onun güvercinle ilgili fiil ve eylemlerinin hükmünün ne olduğu izaha muhtaç bir mesele olmaktadır. Hele ki, günümüzde bazı insanların aslı vazifelerini ihmal edecek kadar vaktinin önemli bir kısmını güvercinle geçirmesi, onun uğruna nice masraflar yapması ve komşuluk hukukuna mugayir davranışlarda bulunması bu savı destekler mahiyettedir. Konuyla ilgili olarak klasik fıkıh kitaplarında güvercinle ilgili meseleler farklı konular altında serdedilmiş, lakin müstakil telifler kaleme alınmamış, sadece kısa pasajlarla yetinilmiştir. Son dönemde yapılan araştırmalar da bunun ötesine geçememiştir. Hülâsa, yapılan araştırma neticesinde güvercinin İslâm hukukundaki hükümleriyle ilgili Arapça ve Türkçe kaynaklarda müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Yapılan araştırmalar genelde sosyal medya ve internet üzerinden güvercinle ilgili özet demeçlerden öteye geçmemektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla bu konuya en yakın çalışma Orhan Yılmaz ve diğerlerinin hazırladığı bir araştırma makalesidir. İlgili makalede güvercinin yaratılışından günümüze kadar dinlerdeki ve inançlardaki tarihi serüveni ve değeri dile getirilmiş, fakat İslâm hukukundaki fikhî hükümlerine değinilmemiştir.¹ Çalışmamızda güvercinle ilgili şer'î meseleler ve hükümleri bir arada çalışılmış, konuyla yakından ilintisi olan, en belirgin ve önemli yönler dikkate alınmıştır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için evvela güvercinin mahiyeti, tabiatı ve İslâm'daki yeri hakkında bilgi verilmesi yerinde olacaktır.

Türkçe bir kelime olan güvercin, hızlı ve uzun süreli uçabilen, küçük bir vücuda sahip, tüylü, evcilleşmiş veya evcilleşebilen birçok türü bulunan ve daha çok yemle beslenen bir kuştur.² Arapçada genelde el-Hamâm (الحمام) ve

¹ Bk. Orhan Yılmaz – Füsün Coşkun – Mehmet Ertuğrul, “Kutsal Bir Fenomen Olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'te Güvercin”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2014), 129-140.

² Şükrü Haluk Akalın vd., “Güvercin”, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009),

el-Hamâme (الحمامة) kelimesiyle karşılık bulmaktadır. el-Hamâme kelimesi karınca (التملة) ve koyun (الشاة) kelimelerinde olduğu gibi hem eril (müzekker) hem de dişil (müennes) için kullanılmaktadır. Kelimenin sonuna bitişen te (ة) cinsine işaret içindir.³ Abdülmelik el-Asmaî (öl. 216/831) el-Yemâm kelimesiyle yabanî güvercinleri, el-Hamâm kelimesiyle boynu halka şeklinde olan güvercin, kumru ve ona benzer kuşları kastetmiştir. İbn Sîde (öl. 458/1066) ise, el-Hamâm (الحمام) kelimesini evlere ünsiyet sağlamayan yabanî bir güvercin türü, el-Yemâm (اليمام) kelimesini ise evcil güvercin türü için kullanmıştır.⁴ İmam Şâfiî (öl. 204/820), güvercini nefes almaksızın suyu yudumlayarak içen ve sürekli ses çıkaran kuş olarak tarif etmiştir. Ona göre iki cins güvercin bulunup suyu yudumlayarak içen hayvan güvercin sayılmakta; tavuk misali damla damla içen hayvan ise güvercin sayılmamaktadır.⁵ Ulemâ arasında kabul edilen görüşe göre ise, el-Hamâm, evlere alışık olan güvercin olup iki cinsi vardır. İlki, kafes veya ona benzer burçlarda yaşayan ve aşırı ürkek olan yabanî güvercin; diğeri ise evcil olan ve birçok çeşidi ve türü bulunan güvercindir.⁶

Güvercinin tabiatına gelince, güvercin fersah fersah uzaklıkta olsa bile kendi yuvasını bulmada mahirdir. Yırtıcı kuşların en çok avlamak istediği ve canlılar içerisinde eşine en düşkün hayvan olup birbirlerinden ancak telef ve kayıp durumunda vazgeçerler. Yabanî dişi güvercin bir sene içerisinde biri dişi diğeri erkek olmak üzere iki yumurta, evcil güvercin ise on defa yumurtlayabilmektedir. Yumurtadaki dölün canlı suretine bürünmesi üç gün ve üç geceye, tam yaratılışa sahip olması ise on güne tekabül etmektedir.⁷

İslâm'daki yerine gelince, Kur'ân'da kuşlardan bahseden âyetler olsa da özelde güvercin den bahseden herhangi bir âyet yoktur. Ancak tefsir kitap-

817.

³ Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zî't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb, 1407), 3/256; Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, "hmm", *Tâcü'l-arûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 32/7; Abdüllatif Âşur, *Mevsûatu't-tayr ve'l-hayevân* (Kahire: y.y., ts.), 145.

⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "hmm", *Lisânü'l-'arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414), 2/158; Zebîdî, "hmm", 32/6-7; Zeynüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî, "hmm", *Muhtârû's-sihâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 82.

⁵ Ebû İbrâhîm İsmâil b. İsmâil el-Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 8/169; Kemâleddin Muhammed b. İbâ b. Ali ed-Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 1/364.

⁶ Demîrî, *Hayâtü'l-hayevân*, 1/364. Kaynaklarda insanoglunun evcilleştirdiği ilk hayvanın güvercin olduğu ve bunun tarihinin de Hz. Nuh zamanına dayandığı rivayeti vardır. Hz. Nuh, tufan neticesinde her tarafı kaplayan suların çekilip çekilmediğini anlamak için güvercini görevlendirmiş, güvercin de görevini tam olarak ifa edince ona ve zürriyetine bereket temennisinde bulunmuştur. (Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *Tefsîru'l-Kurtubî* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964), 9/44; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/434). Güvercinin Anadolu'da evcilleştirilerek dünyaya yayıldığı da bazı kaynaklarda zikredilmiştir. Ömür Ceylan, *Kuşlar Dîvânı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 99-100.

⁷ Ebû Osmân Amr b. Mahbûb el-Câhîz, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 3/84-89; Âşur, *Mevsûatu't-tayr ve'l-hayevân*, 146.

larında bazı âyetlerin beyanında güvercine atıf yapılmıştır. Mesela, “*O vakit, dört kuş tut. Kendine onları alıştır. Onları cüzlere ayırıp her bir cüzünü bir dağa koy. Sonra onları kendine davet et. Sana canlanarak dönerler.*”⁸ âyetinin tefsiri sadedinde bu dört kuştan birisinin güvercin olduğu bazı kaynaklarda geçmektedir.⁹ Hadislerde ise güvercinlere çokça atıf yapılmıştır. Örneğin, Hz. Peygamber sürekli güvercinlerin arkasından koşan bir kimseyi görünce: “Şeytan, şeytanenin arkasından gidiyor.”¹⁰ buyurmuştur. Ulemâ bu hadisi güvercinlerine tutkun olan, onlarla devamlı iştiğal edip tüm zamanını onlara hasreden, hatta onlar için komşularının evlerine nazır çatılarda gezen güvercin sahiplerine hamletmiş ve bu kimselere güvercin beslemenin haram kılındığı hükmünü vermiştir.¹¹ Güvercin hadislerde bazen de teşbih için kullanılmıştır. Mesela, Câbir b. Semûre (öl. 74/694) (r.a.), Hz. Peygamber’in peygamberlik mührünü görünce: “Ben, Allah Resulünün sırtındaki mührü gördüm, sanki güvercin yumurtası gibiydi.” demiştir.¹²

Güvercin bazen de olumsuz halleri teşbih için kullanılmıştır. Mesela, bir kimse güvercinin ötüşünü duyar da: “Hasta öldü” derse fukahâya göre küfre düşmüş olur. Çünkü Hz. Peygamber: “Uğursuzluk şirktir.”¹³ buyurarak bu hususa işaret etmektedir. Bu inanca sahip olan bir kimse onun gereğince kendisine bir fayda sağladığı veya kendisinden bir zararı defettiği vehmine

⁸ Kur’ân-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/260.

⁹ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ud b. el-Ferrâ el-Beğavî, *Meâlimü’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Turâs, 1420), 1/358; Kurtubî, *Tefsîru’l-Kurtubî*, 3/300; Bursevi, *Rûhu’l-beyân*, 1/416.

¹⁰ Süleyman b. el-Eşas Ebû Dâvud es-Sicistani el-Ezdi, *Kitâbu’s-Sünen*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Edeb”, 65 (No. 4940); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, nşr. M. Fuad Abdülbaki (b.y.: Dâru İhyâ’i’l-Kütübî’l-Arabî, ts.), “Edeb”, 44 (No. 3766). Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1998), 3/308 (No. 8524). Bu hadisi Buhârî (öl. 276/870) ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) tahrîc etmiş, el-Elbânî (öl. 1420/1999) bu hadisin sıhhati hakkında “Hasen Sahih” tabirini kullanmıştır. Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu’l-edebi’l-müfred*, nşr. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (b.y.: Dâru’s-Sadîk, 1997), 495; Ebû Abdullah Şemsüddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-meâd fi hedyi hayri’l-ibâd* (Kuveyt: Mektebetü’l-Menâr, 1994), 4/351.

¹¹ Alâuddin Ebû Bekr b. Mesud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’ fi tertibi’s-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 6/269; Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tuhfetü’l-ebâr* (Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâf, 2012), 3/167; Muzhirüddin el-Hüseyn b. Mahmud b. el-Hüseyn *ez-Zeydânî, el-Mefâti’h fi şerhi’l-Mesâbih* (Kuveyt: Dâru’n-Nevâdir, 2012), 5/67; Muhammed b. Ahmed b. Hamza Şihâbüddin Remlî, *Şerhu Sünen-i Ebî Davud* (Mısır: Dâru’l-Felâh, 2016), 19/24; Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Azîzî, *es-Sirâcü’l-münîr* (b.y.: y.y., ts.), 3/245-46; Ebu’t-Tayyib Muhammed el-Azîmâbâdî, *Avnü’l-ma’bûd* (Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1968), 13/284; Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekir Beyhakî, *Şuabu’l-ıman* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 8/479.

¹² Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Turâs, ts.), “el-Fedâil”, 30. Güvercinlere cami ve mescitlerde gezme ve yuva yapma izni verildiği için cami ve mescitlerde çokça ibadet edenler ve mescitlere mülâzim olanlar *mescit güvercini* diye lakaplanmışlardır. Mesela Sa’lebe b. Hâtub el-Ensârî (öl. ?) (r.a.) mescitten çıkmaması ve sürekli orada ikamet etmesi sebebiyle sahabe tarafından *mescit güvercini* olarak lakaplanmıştır. (Bursevi, *Rûhu’l-beyân*, 3/469). Güvercin rüyada görülürse genel olarak iyi ve güzel şeylere yorumlanır. Ayrıntılı bilgi için bk. Demîrî, *Hayâtü’l-hayevân*, 1/373.

¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/41 (No. 3687).

kapılarak Allah'a ortak koşmaktadır.¹⁴ Bu bilgiden hareketle, İslâm'da güvercinin genel olarak olumlu anlamda vaka ve teşbihlere konu olduğu, bazen de olumsuz durumları ifadede kullanıldığı söylenebilir.

GÜVERCİNLE İLGİLİ BAZI FIKHÎ HÜKÜMLER

Daha önce de belirtildiği üzere insanın güvercinle iştigali, kendisiyle güvercinler arasında hukukun oluşmasına ve birtakım fikhî hükümlerin doğmasına vesile olmuştur. O halde konuyla ilgili fikhî hükümler daha iyi anlaşılması adına şu başlıklar altında incelenebilir:

1. Güvercin Pislüğünün Necis Olup-Olmaması

İslam hukukunda güvercin temiz sayılmıştır.¹⁵ Bu meyanda İbn Teymiyye'ye (öl. 728/1328) göre sınıfları ve vasıfları birbirinden farklı olmasına rağmen kâinatta görülen tüm varlıklarda asıl olan, insanoğluna mutlak olarak helal olmaktır; doğrudan veya dolaylı olarak haram kılınmayanların da temiz kabul edilmesidir. Nitekim Allah, Kur'an'da "*Allah yeryüzündekilerin tamamını sizin için var edendir.*"¹⁶ buyurarak her şeyin mubah olduğunu belirtmiştir. "*Allah, yemek mecburiyetinde olduğunuz dışında size neleri haram kıldığını ayrı ayrı beyan etmişken, üzerine isminin anıldığı hayvanatı yememenizin nedeni nedir.*"¹⁷ meâlindeki âyette de kesilirken üzerine isminin anıldığı helal hayvanları yemekten sakınanları uyarmıştır. Ayrıca bir eşyanın haram oluşu ancak onun hakkında özel bir tahrîmin bulunmasına bağlıdır. Böyle bir tahrîm yoksa o şeyin mubah olması asıldır.¹⁸ O halde güvercin hakkında da aynı kanaatinin hasıl olacağı aşıkardır.

Güvercin dışkısının temiz olup olmadığı ulemâ arasında tartışılmış ve bu konuda ihtilafa düşülmüştür. Bu minvalde kuşlar, havada uçarken pislemeyenler ve havada uçarken pisleyenler olmak üzere iki türdür. Havada uçarken pislemeyenler tavuk ve ördek gibi hayvanlar olup dışkuları, gaitaya benzemesi, iğrenç koku yayması vb. nedenlerden necis addedilir. Havada

¹⁴ Bursevi, *Rûhu'l-beyân*, 3/218. Keza kocasının süslemesi nedeniyle çok gezen ve evinde oturmayan bir kadın da güvercinle benzetilmiştir. Hakikat ehli nazarında sâliha kadının güzelliği Allah korkusu, zenginliği kanaat, süsü ise iffetidir. Kısaca, sâliha kadın kendini şerden, kötülükten ve töhmet mekanlarından koruyan kimsedir. Buna karşın bir koca eşini gösterişli bir elbiseyle süslerse sanki ona kanat takmış olmakta, eşinin tıpkı güvercin gibi dolaşmasına ve evinde oturmamasına zemin hazırlamaktadır. (Bursevi, *Rûhu'l-beyân*, 7/240). Güvercinin olumsuz yanlarından birisi de taşıdığı virüsler sebebiyle insana bazı hastalıklar bulaştırmasıdır. Konuyla ilgili hastalıklar ve bu hastalıklar hakkında geniş bilgi için bk. WebTeb, "Emrâzun tusibuke neticete terbiyeti'l-hamâm" (Erişim 10 Nisan 2024).

¹⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/50-51.

¹⁶ el-Bakara 2/29.

¹⁷ el-En'âm 6/119.

¹⁸ Takıyyuddin Ebu'l-Abbâs İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1995), 21/535-537.

uçarken pisleyenlere gelince, bunlar kendi arasında eti yenen ve yenmeyenler olmak üzere iki kısma ayrılır. Güvercin, serçe, saksağan vb. kuşlar, eti yenen hayvanlar olup genel görüşe göre dışıkları temiz addedilir. Çünkü İslâm ümmeti havada uçarken pislediğini bildikleri halde güvercini Mescid-i Harâm ve diğer mescitlerden kovmamışlar, onlarla bir arada yaşamayı alışkanlık haline getirmişlerdir. Şayet güvercinler necis olsaydı “*Tavaf edecekler için evimi temiz tutun.*”¹⁹ meâlindeki âyetin gereği mescitleri temiz tutma iktizasınca güvercinleri mescitlerden kovarlardı. Buna karşın İmam Şâfiî, bu gibi hayvanların dışıklarını çürüyüp koktuğu için necis addetmiştir. Eti yemeyen hayvanlar ise şahin, doğan, çaylak vb. hayvanlardır ki, bunların dışıkları Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Ebû Yusuf’a (öl. 182/798) göre temizdir. İmam Muhammed’e (öl. 189/805) göre ise necistir. Çünkü bu hayvanlar güvercinin tersine çayırılık ve susuz yerlerde iskân ettikleri için dışıkları başkalaşmakta ve çok kötü bir koku yaymaktadır.²⁰ Ayrıca bu hayvanların güvercin ve serçeden farkı insanların arasına karışmamalarıdır. Bu nedenle onlardan sakınmak mümkünken güvercin ve serçeden sakınmak mümkün değildir.²¹ Kanaatimize göre güvercinlerin kartal, doğan ve atmaca gibi avcı bir kuş olmamaları nedeniyle insanlarla bir arada yaşantılarını sürdürmeleri, leş, dışkı ve cerahat gibi iğrenç şeylerle beslenmemeleri, hülasa yaşam alanlarının insanlarınkıyla sürekli kesişmesi ve bu durumun engellenmesinin imkânsız oluşu güvercinlerin dışığının temiz sayılması sonucunu doğurmaktadır.

Güvercin pisliğinin necis olup-olmaması namaz ibadetinin sıhhatine doğrudan tesir ettiği için bu konunun da burada ele alınmasında fayda mülahaza edilebilir. Yukarıda da değinildiği gibi Hanefilere göre güvercin pisliği necis sayılmadığı²² için namaz kılanın üzerinde güvercin pisliğinin bulunması namazın sıhhatine mâni değildir. Nitekim İbn Mes’ûd’un (öl. 32/652) (r.a.) namaz öncesinde üzerine güvercin pisliği bulaşınca onu eliyle temizlemesi; İbn Ömer’in (öl. 73/693) (r.a.) de aynı fiil karşısında pisliği çakıl taşıyla temizlemesi, suyla yıkamaları ve o şekilde namazlarını ifa etmeleri bu hususa atıfta bulunmaktadır. İmam Şâfiî’ye göre ise güvercin pisliği necis olduğundan namazın sıhhatine engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla pisliğin bulaştığı yerin suyla temizlenmesi gerekir.²³

Güvercinin durgun suya düşmesi ve orada telef olması durumunda rengi, kokusu ve tadı değişen bu durgun suyun necis olup olmadığı yine ulemâ

¹⁹ el-Bakara 2/125.

²⁰ Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi*, 1/62.

²¹ Ebu’l-Meâlî Burhâneddin Abdülaziz b. Ömer İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-burhânî fi’l-fikhi’n-Nu’mânî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 1/187.

²² Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi*, 1/62.

²³ Şemsu’l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serahsi, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1993), 1/56-57; İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-burhânî*, 1/107.

arasında tartışılmıştır. Genel kurala göre hangi hayvan olursa olsun böyle bir su, necis olduğu için suyun tamamının boşaltılması iktiza eder. Ancak zaruret sebebiyle istihsanen ölen hayvanın cüssesi dikkate alınarak belli miktarda su tahliye edilirse suyun temiz ve temizleyici olduğu kabul edilir. Bu minvalde ölen canlı, güvercin ise Hanefî mezhebindeki bir görüşe göre otuz kova,²⁴ diğer bir görüşe göre kırk ile altmış kova su²⁵ tahliye edildiğinde su temiz addedilir. İmam Şâfiî'ye göre ise suyun asıl rengine, kokusuna ve tadına ulaşıncaya kadar suyun tamamı boşaltılır.²⁶

2. Güvercin Edinmek ve Beslemek

Ulemânın kâhîr ekserisine göre, güvercin edinmek ve beslemek mekruhtur. Söz konusu ulemâ İslâm'da güvercin beslemeyi zemmeden bazı hadisler bulunsa da birtakım şartlar çerçevesinde güvercin beslenmesine kerâhatle cevaz vermişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber güvercinlerin arkasından giden bir kimseyi görünce: "Şeytan, şeytanenin arkasından gidiyor."²⁷ buyurmuştur. Bu hadisin sebeb-i vürûdu ve yorumu sadedince alimler muhtelif görüşler ileri sürseler de hepsinin ortak paydada bulunduğu görülmektedir. Onlara göre hadiste güvercinin şeytana benzetilmesi onun, sahibini Allah'ı zikirden alıkoyması, malayani şeylerle meşgul ettirmesi, kendisine tutsak etmesi, sahibine ana-babasıyla, eşiyle ve çocuklarıyla ilgilenmek gibi asıl yapması gereken vazifeleri unutturması, sahibini evlerin çatılarında gezdirip çatılara zarar verdirmesi, taş attırması, insanların gizli hallerine muttali kılması, başkalarına ait güvercinleri kendi kafesine çekmesi, komşuların bahçe ve tarlalarındaki yiyeceklerini yemesi, sahibinin saygınlığını yitirmesine vesile olması nedenleriyle. Bu nedenlerle güvercin beslenmesi mekruhtur. Hz. Osman (öl. 35/656) (r.a.), Nehaî (öl. 96/714) ve Ömer b. Abdülazîze (öl. 101/720) göre ise, güvercin edinmek ve beslemek Firavun hanedanının ve Lût kavminin adetlerinden olması ve güvercin besleyenin fakirlik acısını tatmadan ölmemesi gerekçeleriyle haramdır.²⁸

Şevkânî'ye (öl. 1250/1834) göre, söz konusu hadis güvercinle oynamanın kerahetini ve izin verilmeyen eğlencenin yapılışını izhar etmektedir. Bu eylemin keraheti üzerine ulemâ icmâ etmiştir. Hadiste güvercinin şeytana

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/58; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/75.

²⁵ Burhânüddin Ali b. Ebû Bekir Merğınânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-Mübtedi* (Beyrut: Dâru İhyâ, ts.), 1/24; Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 1/17.

²⁶ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1/137.

²⁷ Ebû Dâvud, "Edeb", 65 (No. 4940); İbn Mâce, "Edeb", 44 (No. 3766).

²⁸ Bak. Beyhakî, *Şuabu'l-ıman*, 8/479-482; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/269; Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 3/167; Zeydânî, *el-Mefâtih*, 5/67; Remli, *Şerhu Sünen-i Ebi Davud*, 19/24; Azîzî, *es-Sirâcü'l-münir*, 3/245-46; Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 13/284.

benzetilmesi ise, onun şeytanın yaptığığın aynısını yapmasındandır. Güvercin dış güzelliği ve sesinin terennümüyle insanlara sürekli kendisini takip ettirmekte ve kendisiyle oyun oynatmaktadır.²⁹

Ahmed b. Hanbel'e göre insanların bahçe ve tarlalarındaki yiyecek ve mahsule zarar vermemek için kafeste tutularak arkadaş edinmek amaçlı güvercin beslemekte bir sakınca yoktur.³⁰ Nevevî (öl. 676/1277) de yavru ve yumurta elde etmek, yalnızlıktan kurtulmak veya haber ulaştırmak amaçlı güvercin edinmenin kerahet olmaksızın câiz olduğunu, buna karşın sadece uçurmak amaçlı edinmenin ise en sahih kavle göre mekruh olduğunu iddia ederek³¹ ulemânın bu konudaki genel fikrine katılmıştır. İbn Hamdân'a (öl. 695/1295) göre ise, güvercin başkasına ait yiyecekleri yerse ve bu şekilde yumurta ve yavru elde edilirse mekruhtur. Fakat haber ulaştırmak için beslenirse câizdir.³²

Hanefilere göre herhangi bir hayvan av ve koruma hususunda talime yatkın ise o hayvanı edinmek, beslemek ve ticaretini yapmak câizdir. Böyle bir yatkınlığa sahip olmayan hayvanların edinilmesi veya alım/satımı câiz değildir.³³ Şâfiilere göre ise kendisinden herhangi bir hususta faydalanan hayvanların alım/satımı câizdir. Mesela, savaş için filin, muhafaza için maymunun, bal için arının, sesiyle beraber arkadaşlık için bülbülün ve tavus kuşunun alım/satımı câizdir.³⁴ Hal böyle iken her iki mezhebin ortak kriterleri esas alındığında herhangi bir konuda talime ve terbiyeye yatkın güvercinin savaşta haber ulaştırmak, ses ve görüntüsünden istifade etmek veya arkadaş edinmek amaçlı beslenmesinde herhangi bir sakıncanın olmayacağı ileri sürülebilir.

İbn Teymiyye'ye güvercin beslemekten ziyade onunla sürekli oynamanın İslâm hukukunda yasaklandığını, Hz. Peygamber'in yukarıda geçtiği üzere güvercinle oynayanı şeytana benzettiğini ileri sürerek ulemânın bu husustaki genel yaklaşımını benimsemiş; bunun yanında güvercin sahibinin, komşularının haremine muttali olduğu ve güvercinine taş attığında komşuları zarar gördüğü için bu fiillerinden alıkonmak ve caydırılmak amaçlı ona ta'zîr cezasının verilmesi gerektiğini, çünkü bu fiillerin arkasında komşuya karşı düşmanlık ve zulümle beraber yasaklanan bir eylemi çiğnemenin söz konusu

²⁹ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkâni, *Neylü'l-evtâr* (Mısır: Dâru'l-Hadis, 1993), 8/106.

³⁰ Ebû Abdullah b. Müflih b. Muhammed İbn Müflih el-Makdisi, *el-Adâbü's-şer'iyye* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 3/344.

³¹ Azimâbâdi, *Avnü'l-ma'bûd*, 13/284.

³² İbn Müflih, *el-Adâbü's-şer'iyye*, 3/343.

³³ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/118.

³⁴ Zekeriyâ b. Muhammed b. Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzî't-Talib* (b.y.: Dâru'l-Kitabl-İlmiyye, ts.), 2/10. Bu konuda bilgi için bak. Hüseyin Baysa, "Ev ve Süs Hayvanı Edinme Sâiklerinin Fikhi Açından Tahlili", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 244-246.

olduğunu³⁵ dillendirmiştir. İbn Âbidîn'e göre (öl. 1252/1836), doğrudan ya da dolaylı olarak insanlara zarar verdiği için güvercinlerin kafeslerde tutulması mekruhtur. Güvercin sahibi kendi mekânında güvercinlerini uçururken başkalarının özel hallerine muttali olursa veya güvercinlerine taş atarken komşusunun camını kırarsa ona ta'zîr cezası verilir ve şiddetli bir şekilde bu işten menedilir. Buna rağmen zikri geçen eylemleri icra ederse yetkili kişi tarafından güvercinleri boğazlanabilir.³⁶ İbn Kayyim'e (öl. 751/1350) göre ise, güvercin beslemek yasak olduğu için ülü'l-emre düşen güvercin besleyenleri insanlardan uzaklaştırmaktır. Çünkü güvercin besleyenler insanlara yüksek yerlerden bakarak onların özel hallerine vakıf olmaktadır.³⁷

Konu zimmîler açısından ele alındığında İslâm hukukunda güvercin edinme ve beslemeyle ilgili hükümlere İslâm diyarında yaşayan zimmîler de tâbidir. Müslümanlarca haram olduğuna inanılan klarnet, ud, müzikle davul çalmak, güvercinle oynamak ve buna benzer fiiller zimmîler için de haram olmakta, bunlarla ilgilendikleri takdirde yapılan zimmet antlaşmasını onların da onaylamaları ve istisna edilememeleri sebebiyle o fiillerden alıkoyulmaları gerekmektedir.³⁸

Kanaatimize göre yukarıda arz edilen olumsuz tavır ve düşünceler daha çok güvercin besleyenlerin hal ve hareketleriyle ilgilidir. Onların Allah'a ve sorumlu olduğu kişilere karşı yapması gereken aslı vazifelerini ihmal etmeleri, etrafındaki insanlara zarar vermeleri ve hal ve hareketleriyle onları rahatsız etmeleri sebebiyle sözü geçen hükümler ulemaca ileri sürülmüştür. Halbuki bahsi geçen olumsuz noktalar bertaraf edilir, güvercin besleyenler daha dikkatli ve temkinli davranırlarsa güvercin beslemede herhangi bir beis olmadığı söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in, Enes'in (öl. 93/711-12) kardeşine yaptığı ölen kuşla ilgili nükte de bu bağlamda değerlendirilebilir. Enes'in küçük kardeşinin bir gün beslediği kuş telef olunca ona taziyeye giden Hz. Peygamber: "Ey Ebâ Umeyr! Ne oldu Nüğayr?"³⁹ buyurmuştur. Bu hadisten hareketle genelde kuş, özelde güvercin beslemenin görünürde çocuklar için mubah olduğu sonucu çıkarılsa da yetişkinler için de mubah olduğu söylenebilir. Çünkü hadisin siyâk ve sibâkında kuş beslemeyle ilgili bir nehiy ifadesi bulunmamaktadır. Bu itibarla herhangi bir konuda şer'i bir kısıtlama yoksa mubah olduğu sonucu ortaya çıkar. Bunun aksine "Zarar

³⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 32/246.

³⁶ Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 6/401.

³⁷ Ebû Abdullah Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye* (b.y.: Dâru'l-Beyân, ts.), 240.

³⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/114.

³⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Edeb", 113 (No. 6203).

vermek yoktur, zarara mukabil zarar vermek de yoktur.”⁴⁰ hadisi bağlamında ister genel isterse özel olsun bir kimseye veya kişinin kendisine zararı dokunduğu takdirde güvercin beslemek doğru değildir.

3. Güvercin Avlamak

İslâm hukukunda bazı hayvanların bazı şartlar muvacehesinde avlanmasına müsaade edilmiştir. Bu hayvanlardan birisi de güvercindir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre “Semalardaki ve arzdaki her şeyi kendi indinden sizin emrinize verendir.”⁴¹ meâlindeki âyetin umumi ibaha bildirmesi gerekçesiyle bir kuşun güzel sesi, rengi ve görünüşü sebebiyle avlanması mubahtır.⁴² Buna karşın Hanefîler ve Mâlikîlerin râcih görüşüne göre söz konusu sebeplerin yemek, içmek ve binmek gibi muteber olmayan amaçlar olması sebebiyle herhangi bir kuşun avlanması ve hapsedilmesi câiz değildir.⁴³ Bu bağlamda güvercinin leş yememesi, iğrenç bir hayvan sayılmaması ve avını pençesiyle yakalamaması gerekçeleriyle ilgili âyet çerçevesinde⁴⁴ avlanması ve etinin yenmesi câizdir.⁴⁵

Güvercinlerin avlanması hususunda ileri sürülen fikirler böyle iken avlanmak istenen güvercinin sahipli olup olmaması da önem arz etmektedir. Çünkü sahipli bir güvercin malî bir değere sahip olduğu için avlanmaması gerekmektedir. Sahipli güvercinlerle sahibi olmayan mubah güvercinler birbirleriyle karışmaları durumunda bile avlanmaları câiz değildir. Buna mukabil başka yöreye ait güvercinler bir başka yöreye ait güvercinlerle karıştırsa avlanmasında bir sakınca yoktur. Yine başka bir yöreye ait güvercinler sahipli güvercinlerle karışıp ayırt edilmesi neredeyse zor ise bu durumda avlanması en sahih olan görüşe göre câizdir.⁴⁶

Normal zaman ve zeminlerde hüküm böyle iken hac ve umre ifa etmek için ihrama giren ve kutsal mekanlarda bulunanların, içinde bulunulan zaman ve mekâna hürmet göstermeleri şâri’ tarafından kendilerinden istenmesi sebebiyle kara hayvanı avlamalarında bazı kısıtlamaların olacağı muhakkaktır. Malum olduğu üzere hac veya umre maksatlı ihrama giren bir kişi ihram yasaklarına riayet etmesi gerekir. Bu husus “*Ey müminler! İhrama girdiğinizde av hayvanı avlamayın. Kim onu amden avlarsa (ona) bir ceza vardır. (Bu*

⁴⁰ İbn Mâce, “Ahkâm”, 17 (No. 2341).

⁴¹ el-Câsiye 45/13.

⁴² Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb* (b.y.: Dâru’l-Fikr, ts.), 9/240; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 1968), 9/410. Ensârî, *Esne’l-metâlib*, 1/565.

⁴³ Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi*, 5/39, 50.

⁴⁴ el-Mâide 5/1.

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi*, 5/50-51.

⁴⁶ Demîrî, *Hayâtü’l-hayevân*, 1/370.

ceza ise), *Kâbe'ye gönderilmek üzere, avladığının misli olup, içinizden adil iki kimsenin değer biçeceği bir kurbanlık olan hayvan veya yoksulları doyurmak suretiyle kefâret yahut ona denk olan oruç tutmaktır.*⁴⁷ meâlindeki âyetle sabittir. Bu meyanda kâhir ulemâya göre, güvercin bir av hayvanı sayıldığı için ihrama giren kimse onu avlarsa ceza terettüp eder. İmam Mâlik'e (öl. 179/795) göre ise, güvercin av hayvanı değildir. Çünkü av kavramı, vahşi hayvanlar için kullanılır. Paçalı güvercinler tıpkı evde beslenen tavuk ve ördekler gibi evcil hayvanlardır. Bu sebeple avlandığı takdirde ceza terettüp etmez. Hanefilere göre ise, güvercin yaratılışı icabı yabanî bir hayvandır. Ancak güvercinin bazı türleri geyik ve deve kuşu gibi evcilleşebilse bile diğer türleriyle bir arada bulunmaları nedeniyle av hayvanı olarak kabul edilip, ihramlı iken öldürülmeleri halinde ceza gerekir.⁴⁸

Söz konusu cezaya gelince, ihrama giren bir kimse kara hayvanı avlarsa avladığı hayvanın cezasını ödemesi gerekir. Bu ceza da İmam Şâfiî ve İmam Muhammed'e göre avlanan hayvanın suret bakımından kurbanlık hayvanlarla bir benzerlik taşımasına göre belirlenir. Nitekim sahabe, Hz. Peygamber'in "Sırtlan avdır, onda koyun vardır."⁴⁹ hadisini esas alarak hilkat ve görünüşte bu denkliği gözetmiştir. İmam Muhammed'e göre ise, avlanan hayvan serçe, güvercin ve bu ikisine benzer kurbanlık hayvanlarda dengi olmayan bir hayvan ise kıymeti takdir edilir.⁵⁰ Güvercinden küçük, serçeden büyük olan hüthüt gibi kuşlar içinse bir dirhem ödenmesi iktiza eder.⁵¹

Avlanan hayvan Harem bölgesine ait güvercin ise, Hz. Ömer (öl. 23/644) (r.a.), Hz. Osman (r.a.), İbn Ömer (r.a.), İbn Abbas (r.a.) ve İmam Şâfiî'ye göre bir koyun ödenmesi gerekir.⁵² Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'e göre ise avlanan güvercin Harem bölgesi güvercini ise ismi geçen ashâbın görüşüne uyarak bir koyun, değilse takdir edilen kıymeti verilmelidir. Çünkü harem bölgesi güvercini Allah hakkına taalluk etmekte ve kıymetinden ziyade bir koyuna karşılık gelmektedir.⁵³ Nitekim İbn Abbas'ın (r.a.) Mekke'ye ait güvercini öldüren Kureyş kabilesinden bir çocuğa bir koyun fidye ödemesine hükmetmesi, İbn Ömer'in (r.a.) iki yavrusuyla beraber bir güvercini kafesine hapsedip Mina ve Arafat'a giden ve döndüğünde hepsinin telef olduğunu

⁴⁷ el-Mâide 5/95.

⁴⁸ Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim İbn Münzir en-Neysâbüri, *el-İsrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü Mekketi's-Sekâfiyye, 2004), 3/242; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/203.

⁴⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. Mes'ud ed-Dârekutnî, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 3/275.

⁵⁰ Merğınâni, *el-Hidâye*, 1/165-166; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm el-Endülüsî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/249.

⁵¹ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Mârifetü, 1990), 2/218; Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 4/417.

⁵² Şâfiî, *el-Ümm*, 2/214; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/254; Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, 8/169.

⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/447-48; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/250.

gören birisine üç koyun takdir etmesi,⁵⁴ Hz. Osman'ın (r.a.) da kafesin kapısını kapatarak güvercinlerin ölümüne sebep olana her bir güvercin için bir koyun belirlemesi⁵⁵ bu olaya matuftur. Bu hükmü sahabe ve tâbîinden pek çok fukahâ da benimsemiştir.⁵⁶ Hanbelîlere göre, kişi dilerse öldürmüş olduğu her güvercin için bir koyun, dilerse ona tekabül eden değeri ödemekte muhayyerdir.⁵⁷ İmam Mâlik'e göre ise, Mekke'ye ve Harem'e ait güvercin ve yavrusu bir koyuna, Hill bölgesine ait güvercin ise hükümet-i adle⁵⁸ tekabül etmektedir.⁵⁹ İbn Abbas'a (r.a.) göre ise Harem'de dokunulmaz olan bir şey Hill bölgesinde de dokunulmaz olması sebebiyle Hill bölgesi güvercini için de yine bir koyun ödenmesi lazımdır. Bu hususta fukahâ arasında ittifak söz konusudur.⁶⁰ Hanefiler, bu konuda çığnenen hakları esas alarak uzak mesafelerden gelebilen veya buna benzer bir vasıf taşıyan doğan, şahin, at-maca ve güvercin gibi eğitilmiş hayvanlar avlanırsa avlayanın aynı anda hem Allah hakkını hem de kul hakkını çiğnediği için iki ceza vermesi gerektiğini; birincisinin, rağbet edilen talimden insanların istifade etmesi sebebiyle kul hakkına taalluk ettiğini, diğerinin ise, Allah'ın böyle bir şeyden münezzeh olması sebebiyle hayvanın öldürülmesinin Allah hakkına taalluk ettiğini savunmuşlardır. Hülâsa yaratılan hayvanın av olması Allah hakkına, bu hayvana talim edilerek ekstra meziyet kazandırılması da kul hakkına sirayet eder ki, bu husus iki cezayı gerektirir. Yine Hanefiler güvercinin sesinin eğitilmesi söz konusu olursa ses, güzellik ve zarafet babından sayıldığı için aynı hükmü taşıyacağını, hatta boynu halkalı olan cins güvercinlerin de bu kategoriye dahil edilebileceğini iddia etmişlerdir.⁶¹

Güvercinin burada koyuna karşılık gelmesinin illeti, Hırakî'ye (öl. 334/946) göre her iki hayvanın da aynı şekil üzere suyu içmesinden dolayıdır. Şöyle ki, su içerken koyunlar çenesini, güvercinler ise gagasını suyun içine daldırırlar ve yudumlayarak suyu içerler. Güvercin, tavuk ve serçe gibi suyu damla damla içmez. Bu sebeple güvercin avlandığında cezasının bir koyuna denk gelmesi lazımdır. Ahmed b. Hanbelî'e göre, bütün kuşlar güvercin gibi suyu

⁵⁴ Abdurrezzâk San'âni, *el-Musannef*, 4/415; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 4/330; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/258.

⁵⁵ Abdurrezzâk San'âni, *el-Musannef*, 4/418.

⁵⁶ Şevkâni, *Neylül-evtâr*, 5/32.

⁵⁷ Ebu'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdullah el-Hırakî, *Muhtasarul-Hırakî* (b.y.: Dâru's-Sahabe, 1993), 62; Muhammed b. Salih b. Muhammed el-Useymin, *eş-Şerhu'l-mümti' alâ Zâdî'l-Müstakni'* (b.y.: Dâru İbnî'l-Cevzi, 1429), 7/173.

⁵⁸ Hükümet-i adl: Müessir fiil neticesinde mağdur tarafa ödenmek üzere miktarı kâdi veya hâkim tarafından belirlenen tazminattır. Sâdi Ebû Hubeyb, "hükümetü'l-adl", *el-Kâmûsu'l-fikhî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 19.

⁵⁹ Kurtubî, *Teşîru'l-Kurtubî*, 6/310-11; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/259.

⁶⁰ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 4/332.

⁶¹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/203; eş-Şeyh en-Nizâm, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1310), 5/131; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/564.

nefes almadan ve emerek içtiği için avlandığında tıpkı güvercin gibi bir koyun cezası öngörülmelidir.⁶² İmam Şâfiî'ye göre ise, Harem bölgesi güvercininin bir koyuna tekabül etmesinin nedeni, evlerde eğitilen ve alıştırılan güvercinin Arapların nazarında kuşların en itibarlısı, pahaca en değerlisi, en akıllısı ve en iyi yol göstericisi oluşundandır. Süratle eğitilebilmesi ve sesinin güzelliği de cabasıdır. Bu faktörler sebebiyle Araplar güvercinin sesinden, taliminden, yol bulmasından ve yavrusundan istifade etmektedirler.⁶³ Kaldı ki, güvercinin secili ve kafiyeli bir şekilde sesli olarak ağlaması Araplarca: "Güvercin dertli dertli öttü (نوح الحمامة)" şeklinde ifade edilmesi⁶⁴ bu tezi destekler mahiyettedir. Aslında bu benzetmenin, cahiliye döneminde revaçta olan ölenin arkasından kafiyeli ve secili olarak ağlayan kadınların kiralanması adetine dayandığı iddia edilebilir.

İslâm hukukunda bir hayvanın telefine sebep olmak da cezayı gerektirmektedir. Bu minvalde Harem güvercininin avlanmasına veya ölümüne sebebiyet veren kimse o hayvanı tazminle mükelleftir. Nitekim Hz. Ömer (r.a.) hırkasının üzerine konan güvercini kovalamış, güvercin de ondan uzaklaşarak bir yere konmuştu. Orada bulunan bir yılan da bu fırsattan istifade ederek güvercini avlamıştı. Bu olay üzerine iki hakemin istişaresi neticesinde Hz. Ömer (r.a.) bir koyun ödemeye mahkûm edilmişti.⁶⁵ Bunun aksine güvercini kurtarmak veya kurtarılmasına vesile olmak ise herhangi bir cezayı gerektirmez. İmam Şâfiî'ye göre, bir kimse Mekke'ye ait bir güvercini kediden, yırtıcı bir hayvandan ve duvarın yarığında kurtarırsa veya yılan zehirlediğinde güvercine panzehir içirirse veyahut buna benzer yollarla tedavi eder ve bulunduğu zarardan kurtarırsa kurtarana herhangi bir tazminat gerekmez. Keza İmam Şâfiî'ye göre, avlamaktan ziyade güvercini koruma veya kurtarma niyetiyle hareket eden kimsenin elinde güvercin telef olursa yine tazminat gerekmez.⁶⁶

İhramlı olan bir kimse ihram yasaklarından birisi olan güvercin yumurtası ve diğer hayvanların yumurtasına da el uzatamaz. İmam Şâfiî'ye göre Mekke'ye ait bir güvercin, yavrusunu ve yumurtasını bir kimsenin evine bıraksa onlara dokunulmaz. Şayet yavruyu veya yumurtayı kişi evinden çıkardığında telef olursa tazminat gerekir, telef söz konusu olmazsa tazminat gerekmez.⁶⁷ Yumurtayı telef ettiği takdirde Hz. Ali'ye (öl. 40/661) (r.a.) göre her iki yumurta için bir dirhem, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre kıymetini ödemesi

⁶² İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/448; Useymin, *eş-Şerhu'l-mümti'*, 7/173.

⁶³ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/215-16.

⁶⁴ İbn Manzûr, "nvh", 2/627; Zebîdî, "nvh", 7/199.

⁶⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/320.

⁶⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/219.

⁶⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/219. Başka bir görüş için bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 4/340; İbn Münzir, *el-İşrâf*, 3/242.

gerekir.⁶⁸ İmam Mâlik'e göre, güvercin yumurtası koyunun değerinin onda birine denktir.⁶⁹ Müzenî'ye (öl. 264/878) göre ise, güvercin yumurtasının telefi durumuna herhangi bir ceza terettüp etmez.⁷⁰ Kanaatimize göre, yeryüzünün en kutsal mekanlarından birisi de Harem bölgesidir. Bu bölge aynı zamanda yeryüzünün en emin kılınan yeridir. Nitekim “*Oraya kim girerse, güven içinde olur.*”⁷¹ meâlindeki âyet bu hususa işaret etmektedir. Hal böyle olunca ismiyle müsemma olan bu mekânın canlıları da orada emân içerisinde olmak durumundadır. Güvercinler de bu mekânda yaşadıklarına göre avlandıklarında veya kendilerine zarar dokunduğunda belli bir yaptırımının olması kaçınılmazdır. Aksi halde kutsal mekânın dokunulmazlığına hâlele gelebilir. Bu sebeple bahsi geçen müeyyidelerin hukukî olduğu söylenebilir.

Güvercinlerin istilâ ve zararlarının bertaraf edilmesi için insanoğlunun bazı av yöntemleri geliştirmesi hususunun da burada irdelenmesinde yarar vardır. İnsanoğlunun geliştirdiği av yöntemlerinden birisi de kafes ve burç yöntemidir. Daha önce de zikredildiği gibi güvercinler karada yaşayan dört ayaklı hayvanlara nispetle zararından sakınılması neredeyse imkânsız olan kuş familyasından sayılmaktadır. Bu sebeple insanların ettikleri yiyeceklerine ve tohumlarına zarar verebilen serçe, karga, saksağan vs. hayvanların nasıl burç ve kafes yöntemiyle zararları bertaraf edilebiliyorsa güvercinlerin de zarar vermesi durumunda aynı yöntemle zararları bertaraf edilebilir.⁷² Nitekim İbn Hacer (öl. 852/1449), Hz. Peygamber'in Enes'in küçük kardeşinin beslediği kuş ölünce ona taziyeye gitmesini⁷³ delil göstererek kuşların kafeslerde beslenebileceğini iddia etmiştir.⁷⁴ Kanaatimize göre söz konusu yöntemin dayanağının aslında Hz. Peygamber'den sadır olan “Hayvanlardan beşi vardır ki, haremde ihramlı olan kimse bunları öldürürse günahkar olmaz: Fare, çaylak, karga, akrep ve yırtıcı köpek.”⁷⁵ anlamındaki hadis olduğu iddia edilebilir. Çünkü bahsi geçen hayvanlar başlı başına insanlara zarar ve sıkıntı vermekle meşhurdur. Bu grubun içerisine şayet aynı zarar ve sıkıntıyı verirse güvercinler de dahil edilebilir. Güvercinler diğer hayvanlar gibi

⁶⁸ Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, 8/169; Demîrî, *Hayâtü'l-hayevân*, 1/370.

⁶⁹ İbn Münzir, *el-İsrâf*, 3/241-42; Kurtubî, *Tefsîru'l-Kurtubî*, 6/310-11. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/259. Güvercinin yavrusuyla ilgili iki görüş vardır: Anasına tabi olduğu için bir koyun olduğunu iddia eden birinci görüş; küçük koyun yavrusu olması gerekir diyen ikinci görüş. Bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 4/336.

⁷⁰ Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, 8/169.

⁷¹ Âl-i İmrân 3/97.

⁷² İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 240.

⁷³ el-Buhârî, “Edeb”, 113 (No. 6203).

⁷⁴ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bâri şerhu Sahihî'l-Buhârî* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1379), 10/584.

⁷⁵ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *Sünen*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1986), “Menâsikü'l-hac” 88 (No. 2881).

öldürülme bile burç ve kafeslerde tutularak verecekleri zarar ve sıkıntının önüne bu şekilde geçilebileceği söylenebilir.

4. Güvercin Besleyenin Şahitliği

Şahitlik en kısa tarifile bir kimsenin kesin olarak bildiği bir olay veya durum hakkında tanıklık yapmasıdır. Şahitlik bazı sebeplerle sâkıt olabilir. Kâdî Şüreyh'e (öl. 60/699) göre bu sebeplerden birisi de güvercin beslemektir. O, cevizle oynamanın güvercinle oynamaktan daha hafif olduğunu⁷⁶ ve güvercin sahibinin şahitliğinin makbul olmadığını belirtmiştir.⁷⁷ İbn Kudâme'ye (öl. 620/1223) göre, sırf uçurmak için güvercin besleyenler sefih, saygıdan yoksun ve şahsiyetsiz kimseler olduğundan onların şahitliği kabul edilmez. Onlar güvercin yüzünden komşularına eziyet eder, evlerini taşlar, onların özel hallerine vâkıf olurlar. Ancak güvercin besleyen, yavru elde etmek, haber ulaştırmak veya yalnızlığını paylaşmak gibi amaçlar güder ve komşularını rahatsız etmezse o zaman şahitliği kabul edilebilir. Nitekim Hz. Peygamber yalnızlıktan şikâyet eden Ubâde b. Sâmîde (öl. 34/654) (r.a.) güvercin edinmesi tavsiyesinde⁷⁸ bulunmuştur.⁷⁹ Serahsî'ye (öl. 483/1090) göre bir kimse evinde yalnızlığını paylaşmak için güvercin besler, âdeten dışarıya salmayıp uçurmazsa âdil sayılıp şahitliği muteberdir. Çünkü güvercinin evlerde tutulması mubahtır.⁸⁰ Buna mukabil güvercin besleyen kimse başkasına ait güvercinleri kendi kafesine çeker, onlardan yavru elde eder ve onları yerse veya satarsa bu kimsenin şahitliği de makbul değildir.⁸¹ Kâsânî'ye (öl. 587/1191) göre, başkalarının özel hallerine muttâlî olması ve namaz ve itaatten alıkoyması nedenlerinden güvercini uçurmadığı sürece kişinin şahitliği makbul, diğer türlü makbul değildir.⁸² İmam Nevevî'ye göre ise, kişi güvercinle kumar, bahis ve buna benzer şeyler icra ederse şahadeti reddedilir.⁸³ Bu anlatılanlardan hareketle güvercin besleyenin şahitliği güvercini ne amaçla beslediğine bağlıdır. Güvercini ziynet veya ticarî gaye için besleyenin şahitliği makbul, şer'î bir mahzur söz konusu olduğunda ise makbul olmayacağı sonucu çıkarılabilir.

⁷⁶ Remlî, *Şerhu Sünen-i Ebi Davud*, 19/24.

⁷⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 240.

⁷⁸ Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Süleyman el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 4/67, 10/128.

⁷⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/152; Baysa, "Ev ve Süs Hayvanı Edinme Sâiklerinin Fikhî Açıdan Tahlili", 246.

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/131-32.

⁸¹ eş-Şeyh en-Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, 3/467.

⁸² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 6/269.

⁸³ Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 13/284.

5. Buluntu Güvercin

İslâm hukukunda buluntu eşyaya lukata adı verilir. Buluntu eşyaya rast-gelen bir kimse eşyayı asıl sahibine bir şekilde ulaştırana kadar eşya onun yanında emanet hükmündedir. Dolayısıyla herhangi bir kusuru olmaksızın buluntu eşyayı telef eden veya kaybeden, eşyanın sahibi ortaya çıksa bile tazminle mükellef değildir. Ancak herhangi bir ilan veya bildiri olmaksızın kendi zimmetine geçirirse gâsıb hükmüne tabi olur.⁸⁴ Aynı prosedür buluntu güvercin için de geçerlidir. Bu bağlamda bir kimse yerleşim birimi içerisinde bir güvercin bulur, o güvercinin benzerinin yabanî olmayacağını idrakine varırsa ona sahibine geri vermek için ilan etmek düşer. Çünkü o buluntu güvercin lukata hükmündedir. Keza kafes kurarak insanlara ait güvercinleri yakalayıp kuluçkaya yatan ve onlardan yavru edinenler de aslın mülkiyle mülk sahibi olduklarından aynı hükme tâbi olmakta ve bu yavrular helal olmamaktadır. Fakat bu eylemi gerçekleştiren fakir ise yavrular helaldir, zengin ise elde ettiklerini fakirlere tasadduk etmelidir.⁸⁵ Kanaatimize göre ulemânın genel görüşünde de zikredildiği gibi buluntu eşya her ne ise başkasına ait bir maldan gelir elde etmek doğru bir davranış değildir. Nitekim “*Birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin*”⁸⁶ meâlindeki âyet bu hususa delâlet etmektedir. Fakat bütün aramalara ve ilana rağmen buluntu eşyanın sahibi ortaya çıkmadığında bulan kimse fakir ise buluntu eşyadan kendisi yararlanabilir, değilse eşyayı asıl sahibi adına tasadduk edebilir.

6. Şirket ve Ticarete Güvercin

İslâm hukukunda eşyalar üzerinde ortaklık nasıl mümkünse hayvanların üremesi üzerine de ortaklık mümkündür. Bu bağlamda Mâlikî mezhebinden İbnü'l-Kâsım'a (öl. 191/806) göre, bir tarafın dişi kuşu, diğer tarafın erkek kuşu yan yana getirerek yavru üretmek amacıyla ortaklık anlaşması yapmaları her iki kuşun da kuluçka konusunda karşılıklı yardımlaşmaları nedeniyle câizdir. Buna karşın Mâlikî fakihî İbn Selmûn el-Kinânî'ne (öl. 767/1365) göre, hayvanlardan birisi kuluçkaya ehil olmayan bir hayvan olursa -tavukla horozun ortaklığında horozun kuluçkaya ehil olmaması gibi- ortaklık câiz değildir. Bu meyanda Mâlikîlere göre bir taraf dişil, diğer taraf eril bir güvercini çiftleştirmek ve yavru elde etmek suretiyle ortaklık kursalar her iki kuşun da kuluçkaya ehil olması sebebiyle bu şirket câizdir.⁸⁷

Söz konusu şirket bazen de gayri ihtiyarî kurulabilir. Mesela, Mâlikî fakih

⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/4.

⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/19-20; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 5/436.

⁸⁶ el-Bakara 2/188.

⁸⁷ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Aliş, *Menhu'l-celîl şerhu Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989), 6/281.

Eşheb el-Kaysî'ye (öl. 204/820) göre, bir kimse dışıl bir güvercin gasp edip kendine ait eril güvercinle çiftleştirirse ve bu çiftleştirmeden yumurta ve yavru elde etse güvercin ve yavrusu asıl güvercin sahibine aittir. Gasp edene eril güvercinini kuluçkada kullanmasından ötürü herhangi bir bedel gerekmez. Güvercinin sahibine ise başkasının yumurtasıyla kuluçka icra edildiği için yumurtanın bir benzerini veya kıymetini gâsiba ödemek düşer.⁸⁸ Şâfiî âlim Ebû İshak el-Mervezî'ye (öl. 340/951) göre bu konuda ana güvercin esas alınıp yavrular ana güvercine tâbi olur ve hüküm buna göre cereyan eder.⁸⁹ Kanaatimize göre ister ihtiyarî olsun isterse gayri ihtiyarî olsun kuşların çiftleşmesi üzerine kurulan şirket akdi hakkında yasaklayan bir nas bulunmaması ve “Eşyada asıl olan ibâhadır.” kaidesi sebebiyle câizdir. Ancak kuluçkaya yatan kuşların her ikisinin de kuluçka konusunda ehil olması zaruridir. Zira birisi zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için yumurtayı veya yavruyu terk ettiğinde diğerinin onlara sahip çıkması ve onları koruması iktiza eder. Aksi halde yumurtanın veya yavrunun zarar görme ihtimali söz konusudur. O halde yukarıda zikredilen bilgilerin hukukî olduğu iddia edilebilir.

Güvercinlerin ticaretine gelince, Hanefilere göre güvercinlerin ticaretini yapmak mubahtır. Çünkü güvercinde bazı noktalarda istifade etmek mümkündür. Dolayısıyla diğer eşyalarda nasıl satım câiz ise güvercinin satımı da câizdir. Buna mukabil İmam Şâfiî'ye göre “Allah Teâlâ bir kavme bir şeyi haram kılmışsa onun semenini de haram kılmıştır”⁹⁰ şeklindeki hadise istinaden eşek aynî necis olduğu için nasıl satılması câiz değilse güvercinin satımı da câiz değildir.⁹¹ Kanaatimize göre koyun, keçi, sığır, manda ve deve gibi çiftlik hayvanlarının “Hayvanatı da o yarattı. Onlarda sizin için bir ısınma ve pek çok yararlar mevcuttur. Ayrıca onlardan yersiniz.”⁹² meâlindeki iki âyete istinaden etinden, sütünden, derisinden ve tüylerinden yaralanmak, ticaretini yapmak ve ziynet eşyası olarak edinmek câiz ise güvercinin de buna benzer amaçlarla alım satımı câizdir. Nitekim güvercin, serçe, balıkçıl, bıldırcın gibi kuşların ağızlarının dört yanında uzun ve sivri dişlerinin bulunmadığı, pençeleriyle avlanmadıkları, saldırgan ve yırtıcı tabiata sahip olmadıkları bilindiğine ve bu kuşların etinin helal olduğu ve yenebileceği hususu üzerine ulemâ arasında icmâ hâkim olduğuna⁹³ göre güvercinlerin de sırf eti için beslenmesi ve alım satımının helal olduğu ileri sürülebilir.

Güvercinlerin ticareti yukarıda geçen hükümler çerçevesinde câiz olduğuna göre, alıcının satın aldığı güvercini kabzetmesi ticaret hukukunda akdin

⁸⁸ Aliş, *Menhu'l-celil*, 7/96.

⁸⁹ İbn Müflih, *el-Âdâbüş-şer'iyye*, 3/343.

⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/816 (No. 2963).

⁹¹ Demiri, *Hayâtü'l-hayevân*, 1/370.

⁹² en-Nahl 16/5-6.

⁹³ Demiri, *Hayâtü'l-hayevân*, 1/369.

sıhhati için önemlidir. Bu meyanda satılan güvercinin alıcının eline teslim edilmesi şarttır. Ancak güvercinler kafesinde olmadığı halde âdeti üzere dönüşlerine itimat mümkünse İmam Şâfi'ye göre, işe gönderilen bir köle o yokken nasıl satılabiliyorsa güvercin de bu şekilde satılabilir. Cumhura göre ise, güvercinin aklının bulunmaması sebebiyle dönüşü konusunda güvensizlik hâkim olduğu için bu şekilde satımı câiz değildir.⁹⁴

7. Yarışmada Güvercin

İslâm hukukunda cihada hazırlık, zinde kalmak ve spora vesile olmak gibi amaçlarla at ve devenin yarıştırlmasında herhangi bir sakınca görülmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in, "Üç şeyde mükafat vardır: Deve (huf), ok (nasl) ve at (hâfir) yarışı."⁹⁵ şeklindeki hadisi at ve develerin yarıştırlmasına cevaz vermektedir. Bu hayvanlara Hanefî ve Şâfiülere göre eşek ve katır da dahil edilebilir. Çünkü hadiste geçen atın turnaklı/toynaklı olmasının genel anlam ifade etmesi, eşek ve katırın da toynaklı olması ve savaşlarda düşmana karşı kullanılabilmesi fikrine arka çıkmaktadır.⁹⁶ Konunun güvercinlerle irtibatına gelince, Nevevî'ye göre, güvercinlerin savaş aracı olarak kullanımı mümkün olmadığı için birbirleriyle yarıştırlması câiz değildir. Ancak onlardan haberleşme ve nakil vasıtası olarak istifade edilmesi ihtiyaca binaen câizdir. Bunun yanı sıra yavru elde etme, etini yeme, sosyalleşme vb. amaçlarla ondan yararlanılabilir.⁹⁷ İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî'ye (öl. 471/1078) göre, düşmandan haberdar olmak ve mesaj nakletmek amaçlı kuş yarışmalarında mükafat vermek câizdir.⁹⁸ Kanaatimize göre cihat ve spor amaçlı güvercin yarışmaları düzenlemek câizdir. Çünkü güvercinin en az at ve deve kadar cihada katkı sağladığı tarihi gerçekler arasında yerini almıştır. Nitekim Osmanlı Devleti'nde düşman saldırıları ve kuşatmaları, bir yerin fethedildiğinin ilanı vb. askerî, siyasî ve ticarî haberlerin ihbarında hep güvercinler kullanılmış, onların sayesinde az zamanda çok işler icra edilmiştir.⁹⁹ Dolayısıyla güvercinlerin hem savaşta hem de barışta katkıları yadsınamaz bir gerçektir.

⁹⁴ Demiri, *Hayâtü'l-hayevân*, 1/371.

⁹⁵ Ebû Dâvud, "Cihad", 65 (No. 2574); İbn Mâce, "Cihad", 44 (No. 2878); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/648 (No. 10142).

⁹⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/168-169; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15/180-181.

⁹⁷ Azimâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 13/284; Azizî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 3/246; Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddîn el-Buhâtî, *Dekâiku üli'n-nühâ li-şerhi'l-Müntehâ* (b.y.: Âlimü'l-Kütüb, 1993), 3/592.

⁹⁸ Alâaddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fi marifeti'r-râcih mine'l-hulâf* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.), 6/90. Güvercin Babil, Asur ve Roma uygarlıklarında haberleşme aracı, Eyyübilerde ve Mısır'da ise posta hizmetlisi olarak kullanılmıştır. Bak. Ceylan, *Kuşlar Divânı*, 99-100.

⁹⁹ Ramazan Erhan Güllü, "19-20. Yüzyıllarda Avrupâda ve Türkiyede Askerî Posta Güvercini Kullanımı", *Belleten* 84/301 (2020), 1187.

SONUÇ

Bu araştırmayla güvercinin Hz. Nuh'la beraber evcil bir hayvan olarak insan hayatına girdiği andan itibaren genelde olumlu yönde rol oynadığı ve bazı fikhî mülahazalara konu edildiği yakından görülmüştür. Genel görüşe göre güvercinin necis bir hayvan olmadığı için dışkısının ve artığının da temiz olduğu, abdest ve namazın sıhhatine engel teşkil etmediği tespit edilmiştir. Bazı meşrû şartlar muvacehesince yavru elde etmek, etini yemek, posta ve haber hizmetinde kullanmak, yarıştırmak ve özellikle de sosyalleşmek amaçlarıyla güvercin edinmenin ve beslemenin câiz olduğu, taraflar arasında birtakım şartlar çerçevesinde şirkete ve ticarete olumlu anlamda konu olabileceği müşahede edilmiştir. Söz konusu şartlar çiğnendiğinde ise kişinin şahitliğinin askıya alınabileceği, kendisi için güvercin edinmek ve beslemek mubahken mekruh, hatta haram olabileceği ve yaptığı ticaretin de geçersiz olabileceği sonuçlarına ulaşılmıştır. Ayrıca avlayanın ihramlı bulunmaması ve güvercinin Harem bölgesi canlısı olmaması şartıyla farklı amaçlar için güvercin avlamanın da mubah olduğu; ancak bu şartlar ihlal edildiğinde birtakım yaptırım ve malî cezalarla karşı karşıya kalınacağı da dikkatlerden kaçmamıştır. Sözün özü, genel anlamda meşru gerekçe/ler çerçevesinde güvercin edinmenin, beslemenin ve onunla her türlü aktivite gerçekleştirmenin mubah olduğu sonucu çıkarılabilir.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk San'ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm. *el-Musannef*. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müşned*. 8 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Aliş, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Menhu'l-celîl şerhu Muhtasarı Halil*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Âşur, Abdüllatif. *Mevsûatu't-tayr ve'l-hayevân*. Kahire: y.y., ts.
- Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed. *Avnü'l-ma'bûd*. 14 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968.
- Azîzî, Ali b. Ahmed b. Muhammed. *es-Sirâcü'l-münîr*. 4 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Baysa, Hüseyin. "Ev ve Süs Hayvanı Edinme Sâiklerinin Fikhî Açından Tahlili". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021). 235-262. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2563438>.

- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud b. el-Ferrâ. *Meâlimü't-tenzil*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyn Ebû Bekir. *Şuabu'l-îman*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bezvâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tuhfetü'l-ebâr*. 3 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-edebi'l-müfred*. nşr. Muhammed Nasruddîn el-Elbânî. b.y.: Dâru's-Sadîk, 1997.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Selâhuddîn. *Dekâiku üli'n-nühâ li-şerhi'l-Müntehâ*. 3 Cilt. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Bursevî, İsmail Hakî. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Mahbûb. *el-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424.
- Ceylan, Ömür. *Kuşlar Dîvânı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Mes'ud. *Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Demîrî, Kemâleddîn Muhammed b. İsâ b. Ali. *Hayâtü'l-hayevânî'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî el-Ezdî. *Kitâbu's-Sünen*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Hubeyb, Saîdî. *el-Kâmûsu'l-fikhî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Ensârî, Zekerîyyâ b. Muhammed b. Zekerîyyâ. *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-Talib*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitabî'l-İlmiyye, ts.
- Güllü, Ramazan Erhan. "19-20. Yüzyıllarda Avrupada ve Türkiyede Askerî Posta Güvercini Kullanımı", *Belleten* 84/301 (2020). 1175-1212. <https://doi.org/10.37879/belleten.2020.1175>.
- Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Süleyman. *Mecmau'z-zevâid*. 10 Cilt. Kahirre: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- Hırakî, Ebu'l-Kâsım Ömer b. Hüseyn b. Abdillâh. *Muhtasarü'l-Hırakî*. b.y.: Dâru's-Sahabe, 1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bâri şerhu Sahihi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endülüsî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddîn. *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*. b.y.: Dâru'l-Beyân, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddîn. *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü'l-Menâr, 1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed b. Mahmûd. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbni Mâce*. Nşr. M. Fuad Abdülbaki. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414.
- İbn Mâze, Ebu'l-Meâlî Burhâneddin Abdülaziz b. Ömer. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Müflih, Ebû Abdullah b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî. *el-Âdâbü's-şer'iyye*. 3 Cilt. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim en-Neysâbü'rî. *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*. 10 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü Mekketi's-Sekâfiyye, 2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ebu'l-Abbas. *Mecmûu'l-fetâvâ*. 35 Cilt. Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1995.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mesud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru'l-Kurtubî*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebir*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Alâaddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hulâf*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.
- Merğınânî, Burhânüddin Ali b. Ebû Bekir. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-Mübtedâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.

- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâs, ts.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. İsmâîl. *Muhtasarü'l-Müzenî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1990.
- Nesâî, Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünen*. nşr. Abdülfettah Ebû Gудde. 8 Cilt. Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Râzî, Zeynüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr. *Muhtârü's-sihâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Remlî, Muhammed b. Ahmed b. Hamza Şihâbüddîn. *Şerhu Sünen-i Ebi Davud*. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Felâh, 2016.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1990.
- Şevkânî Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şeyh en-Nizâm. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1310.
- Useymîn, Muhammed b. Salih b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-mümti' alâ Zâdi'l-Müstakni'*. 15 Cilt. b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1429.
- WebTeb. "Emrâzun tusîbuke neticete terbiyeti'l-hamâm". (Erişim 10 Nisan 2024). <https://www.webteb.com/articles/839>.
- Yılmaz, Orhan – Coşkun, Füsün – Ertuğrul, Mehmet. "Kutsal Bir Fenomen Olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'te Güvercin". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2014), 129-140. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bitlissos/issue/3708/49084>.
- Zebîdî, Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tâcü'l-arûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâb, 1407.
- Zeydânî, Muzhirüddin el-Hüseyin b. Mahmud b. el-Hüseyin. *el-Mefâtih fi şerhi'l-Mesâbih*. 6 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2012.

ŞAFİİ MEZHEBİNDE FETVA VERME USÛLÜ

THE METHOD OF GIVING FATWA IN THE SHAFI'İ MADHĤĤAB

MURAT NERGİS

DR., SİİRT İL MÜFTÜLÜĞÜ
SİİRT PROVİNCIAL OFFICE OF MUFTI
SİİRT, TÜRKİYE

murat_nergis@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-7822-5520>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1528052>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
4 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Accepted
24 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Nergis, Murat, "Şafiî Mezhebinde Fetva Verme Usûlü [The Method of Giving Fatwa in The Shafi'î MadhĤĤab]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 869-893.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



ŞAFİİ MEZHEBİNDE FETVA VERME USÛLÜ¹

Öz

İslamî hayatın düzenli bir şekilde devam etmesi için fetva faaliyetlerinde belirli bir mezhebin görüşünün takip edilmesi gereklidir. Dinî meselelere çözüm, bir mezhebin sistematik yapısına bağlı kalmakla mümkündür. Zira mezhepler, şer'î kaynaklar bağlamında hukukun hukukun istikrarını sağlamış kurumlardır. Mezhebe müntesip olan bir fakihin, mezhepte var olan görüşlerden birisiyle amel etmede serbest olmakla beraber fetva verirken mezhep müctehidlerin tarafından sistemleştirilen metoda uygun hareket ederek bu mutemet kabul edilen görüşe göre fetva vermelidir. Fakihin takip ettiği metoda fetva usûlü denilmiştir. Fetva veren, bu usule uyduğu müddetçe fetvası geçerlilik kazanacaktır. Fetva faaliyetlerinin bir düzen içerisinde yürütülmesi için mezhepler, fetva usûlü literatürünü geliştirmişlerdir. Böylelikle mezhep içinde disiplini sağlamışlardır. Mezheplerin kendi fetva usulünde ve literatüründe fetva ile ilgili kullandığı terimler arasında farklılıklar arz etmektedir. Her mezhep fetva konusunda esas alınan görüşler hususunda kendisine has belli bir hiyerarşiye sahiptir. Bu hiyerarşiye göre icthad ehliyetine sahip olan fakih şer'î kaynaklardan hüküm çıkarır. İctihad ehliyetine sahip olmayan fakih ise tâbi olduğu mezhebin fetva usulünü bilmeli o mezhebe göre fetva vermelidir. Şâfiî mezhebi de dinî meselelere çözümler üretmek için bir takım yöntem ve kurallar koyarak fetva usulünü oluşturmuştur. Sistematik bir yapıya ulaşıncaya kadar Şâfiî mezhebinde fetva vermede esas alınacak kaynak furu-i fikh kitapları belli bir süreçten geçmiştir. H. VII. asırdan önce Şâfiî mezhebinde Müzenî'nin *el-Muhtasar*, Şirâzî'nin *et-Tenbîh* ve *el-Mühezzeb* ve Gazzâlî'nin *el-Vasit* ve *el-Vecîz* adlı eserleri fetva vermede başlıca temel furu-i fikh kaynakları olmuştur. Râfiî ve Nevevî'den sonra yazılan eserler, Şâfiî mezhebinde fetva vermede esas kaynak teşkil etmiş, çoğu hâşiyeler bu eserlerin üzerine yazılmış ve Şâfiî mezhebindeki furu-i fikh dersleri bu eserlerden yapılmıştır. H. X. asırdan itibaren günümüze kadar ki zaman aralığında Şâfiî mezhebinde fetva verilirken şu sıralamanın takip edildiğini görmekteyiz: müftî eğer tercih ehli ise ve meseleyi tashih etmeye gücü varsa kendisine Râfiî ve Nevevî'den hangisinin görüşü mezhebin usûl ve kaidelerine daha uygun görünürse o görüşü tercih edip onunla fetva verir. İbn Hacer el-Heytemî, Şemseddin Muhammed er-Remlî gibi başka müteahhir fukahânın görüşlerine bağlı kalmaz. Şâfiî mezhebinde fetva ehliyetine sahip değilse ve meseleyi tashih etme gücü yoksa o ancak râvî ve nâkildir. Bu durumda, *Tuhfetu'l-muhtâc* ve *Nihâyetu'l-muhtâc*'in ittifak ettikleri görüşle fetva verir. Bu iki eser aynı meselede ihtilaf etmişse müftî, iki eserden birisinin görüşüyle fetva vermede muhayyerdir. Mesele hakkında bu iki eserde de görüş belirtilmemişse Şeyhü'l-İslâm Zekeriyâ el-Ensârî'nin *Şerhu'l-Behceti's-Sağîr* eserine göre fetva verir. Bu eserde de mesele hakkında bir görüş yoksa yine Zekeriyâ el-Ensârî'nin *Menhec*'in şerhi olan *Fethu'l-Vehhâb* eserinde geçen görüşe göre fetva verir. Bu eserde de bulunmaması durumunda Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî'nin furu-i fikh alanında yazdığı *Muğni'l-Muhtâc*, *el-İknâ* (*Şerhu ğâyeti'l-İhtisâr*) ve *Şerhu'l-behce* eserlerinden fetva verir. Fetva verirken aynı mesele hakkında İbn Hacer, Remlî, Şeyh Zekeriyâ el-Ensârî, Hatîb eş-Şirbînî'nin bizzat kendi eserleri arasında da ihtilaf olursa fetva vermede onların kitapları arasında var olan sıralama takip eder. Yukarıda zikredilen eserlerde meselenin hükmüne rastlanmaması durumunda Şâfiî mezhebinde fetva vermede mu'temed olan hâşiyelerden fetva verir. Bu sıralamadan sonra meselenin hükmü bu kitaplarda bulunmadığında mezhebin usûlüne muhalefet etmemek şartıyla diğer hâşiyelerden de fetva verebilir. Bu çalışmamızda Şâfiî mezhebinde fetva usûlü detaylı bir şekilde incelenmiştir. Şâfiî mezhebinin geçirdiği dönemlere bağ-

¹ Bu çalışma Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU danışmanlığında 12/04/2024 tarihinde tamamladığımız "Şâfiî Mezhebinde Fetva Verme Usûlü" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

lı olarak fetva vermede izlenen usûllerle ilgili uygulamalar da zikredilmiştir. Şâfiî mezhebinde fetvada esas alınan furu-i fikh kitapları gözler önüne serilmiştir. Bunun yanı sıra Şâfiî mezhebiyle ilgili eserlerde yaygın olarak kullanılan istilâhlara yer verilerek mezhebin fetva usulünde izlenen süreçler ortaya konmuştur.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Mezhep, İmâm Şâfiî, Fetva, Müctehit

THE METHOD OF GIVING FATWA IN THE SHAFİ'I MADHĤĤAB

Abstract

In order for Islamic legal life to continue in a consistent and organised manner, it is necessary to follow the view of a particular sect in fatwa activities. The solution to religious issues is possible by adhering to the systematic structure of a sect. This is because sects are institutions that have ensured the security of law, created legal unity and ensured legal stability. A jurist who belongs to a sect should know the way to follow in preferring one of the opinions in the sect or giving fatwa on it. He should give fatwa according to the preferred rājih view of the sect he belongs to. The method followed by the mufti in giving fatwa is called the method of fatwa. As long as the mufti follows this method, his fatwa will be valid. In order to carry out fatwa activities in an orderly manner, the sects developed the fatwa methodology literature. Thus, they ensured discipline within the sect. The terms used by the sects in their fatwa procedure and literature regarding fatwa differ among them. Each sect has its own hierarchy in terms of the opinions taken as basis for fatwa. According to this hierarchy, the faqih who has the capacity of ijtihad makes judgements from sharī'ah sources. The faqih who does not have the capacity for ijtihad should know the fatwa procedure of the sect he follows and give fatwa according to that sect.

The Shafi'i madhhab has also established the fatwa methodology by establishing a set of methods and rules to produce solutions to religious issues. Until they reached a systematic structure, the books of jurisprudence, which are the sources to be taken as basis for issuing fatwas in the Shafi'i madhhab, went through a certain process. Before the VIIth century AH, al-Muhtasar by al-Musani, al-Tanbih and al-Muhaz-zab by al-Shirazi, and al-Wasit and al-Wajiz by al-Ghazali were the main sources of jurisprudence for issuing fatwas in the Shafi'i school. In the period between the IIVth and Xth centuries AH, the works of Rāfi'i and al-Nawawī, who were referred to as Shaykhān in the Shafi'i madhhab, became the main sources for issuing fatwas in the Shafi'i madhhab. The works written after Rāfi'i and al-Nawawī were the main sources for issuing fatwas in the Shafi'i madhhab, most of the commentaries were written on these works, and the furu-i fiqh classes in the Shafi'i madhhab were conducted from these works. He does not adhere to the views of other later jurists such as Ibn Hajar al-Haythami and Shams al-Din Muhammad al-Ramli. In the Shafi'i madhhab, if the jurist who is to give a fatwa is not competent and does not have the power to correct the matter, then he is only a narrator and transmitter. In this case, The fatwa is given according to the unanimous opinion of Tuhfat al-Muhtaj and Nihayat al-Muhtaj. If these two works disagree on the same issue, the mufti is free to give a fatwa based on the opinion of one of the two works. If there is no opinion on the matter in either of these two works, then the fatwa is given according to Shaykh al-Islam Zakariyya al-Ansari's Sharh al-Bahjat al-Saghir. If there is no opinion on the matter in this work, the fatwa is given according to the opinion in Zakariyya al-Ansari's Fath al-Wahhāb, which is a commentary on Menhaj. In the absence of an opinion in this work, the fatwa is given according to the opinion in Muhammad b. Ahmad al-Khatib al-Shirbini's Mughni al-Muhtaj, al-Iknā' (Sharh al-Ghāyat al-Ihtisār), and Sharh al-Bahjah in the field of furū al fiqh. If there is a dispute about the same matter between the works of Ibn Hajar, al-Ramli, Shaykh Zakariyyā al-Ansari, and Khatib al-Shirbini himself, the order of their books is followed in giving fatwa.

If the ruling of the matter is not found in the aforementioned works, the fatwa is given from the glosses that are mu'tamed in the Shafi'i madhhab. After this order, if the ruling of the matter is not found in these books, fatwa can be given from other commentaries as long as it does not contradict the usul of the madhhab. In this study, the fatwa procedure in the Shafi'i madhhab has been analysed in detail. The hierarchical structure of the sect in the activity of giving fatwa in the Shafi'i madhhab has been revealed. The practices related to the procedures followed in issuing fatwa in the periods of the Shafi'i madhhab have been mentioned. The books of jurisprudence that are taken as a basis for fatwa in the Shafi'i madhhab have been revealed. The terms commonly used in the works related to the Shafi'i madhhab are included. The processes followed in the fatwa procedure of the Shafi'i madhhab have been revealed.

Keywords: Fiqh, Sect, İmâm Şâfi'i, Fatwa, Muftahid.

GİRİŞ

Dünya üzerinde yaşayan Sünnî Müslüman nüfusunun büyük çoğunluğunu Hanefî ve Şâfiî mezheplerine mensup topluluklar oluşturmaktadır.

Endonezya ve Malezya Şâfiîlerin genellikle en yoğun şekilde yaşadıkları yerlerdir. Kafkaslar ve onun güneyinde kalan Azerbaycan, İran'ın batısı, Kuzey Irak'tan Suriye'ye ve Ürdün'e kadar aşağıya doğru devam eden koridor ve Yemen'in özellikle Hadramavt bölgesi gibi yerlerde yoğun bir şekilde Şâfiî nüfusu varlığını devam ettirmektedir. Mısır'la beraber bazı Doğu ve Orta Afrika ülkeleri ile Batı ülkelerinde yaşayan Müslümanların önemli bir oranını Şâfiî mezhebi teşkil etmektedir.

Türkiye'nin doğu kesimleri özellikle Ağrı, Batman, Diyarbakır, Bitlis, Bingöl, Elazığ, Hakkâri, Mardin, Muş, Siirt, Şırnak, Van illerinin halkı genel olarak Şâfiî mezhebine bağlıdır.

Memlükler döneminde diğer dört Sünnî mezhebe göre Şâfiî mezhebinin Mısır'da ayrıcalıklı bir konumu olmuştur. Yavuz Sultan Selim'le beraber Osmanlı devrinde siyasî ve idarî açıdan imtiyazlı hale gelen Hanefî mezhebine rağmen, Şâfiî mezhebinin toplumdaki hâkim konumu yine de sürmüştür. Ayrıca tarihi süreçte Şâfiî mezhebi, Orta Asya bölgesinde Hanefî mezhebinden sonra ikinci büyük sünnî mezhep olarak en fazla müntesibe sahip ve en istikrarlı mezhep durumuna gelmiştir.

Osmanlı döneminde resmî mezhep haline gelen Hanefî mezhebine rağmen Şâfiî mezhebi Mısır'da, Şam'da, Irak'ta, Hicaz'da, Yemen ve Türkiye'nin doğusunda ilmî faaliyetlerine güçlü bir şekilde devam etmiştir. Diğer bölgelerde kalan Şâfiîler, özellikle Endonezya ve Malezya Müslümanları bu merkezlerde mevcut olan ilmî birikimden yararlanmışlardır.

Şâfiî mezhebi fetva verme konusunda diğer ehl-i sünnet mezhepleri gibi kendisine has bir usûle sahiptir. Mezhep içerisinde fetvanın bu usûl çerçevesinde verilmesi gerekmektedir. Fetva verirken görüşleri tercih edilmesi

gereken Şâfiî fukahâsı olduğu gibi mezhep eserleri arasında da tercih edilmesi gereken Şâfiî fûrû'u fıkıh eserleri vardır.

Bu çalışmamızda konuyla ilgili yazılmış farklı eserlerden hareketle, Şâfiî mezhebine göre fetva vermede tercih edilecek Şâfiî fukahâsının görüşleri ve Şâfiî fûru fıkıh eserleri ile ilgili elde ettiğimiz sonuçları ortaya koymaya çalışacağız.

1. FETVANIN TANIMI, İFTÂ, MÜFTÎ VE MÜSTEFTÎ KAVRAMLARI

Sözlük manası olarak fetva: Şer'î hükümlere bağlı olsun veya olmasın sorulan soruya verilen cevaptır.² İstilahî olarak fetva: Fakîhin şer'î mesele hakkındaki soruya sözlü veya yazılı olarak verdiği cevaptır.³

İftâ kelimesinin lügat manası: Durumu açıklamak, soruyu cevaplamaktır.⁴ İftâ kelimesinin ıstılahı manası: İftâ, müftînin müsteftînin şer'î sorusunu sözlü veya yazılı olarak cevaplandırmasıdır.⁵

Müftî: “Şer'î meselenin hükmü hakkındaki soruyu verdiği fetva ile cevaplandırır.

Müsteftî: Şer'î meselelerden birisi hakkında soran, fetva isteyen kişidir.⁶

1.1. Müftînin Taşınması Gereken Vasıflar

Şâfiî mezhebi müctehit tabakalarının tümünde, müctehitin mezhebi ezberlemiş olması ve fakîhu'n-nefs (vücûh ve turuk sahibi olan imam seviyesinde olmamakla beraber imamının mezhebini ezberlemiş, delilleri bilen ve onları takrir edebilen) olması şarttır. Bu sıfatlara haiz olmadan fetva vermeye kalkışan kişi günahkâr olur ve büyük sorumluluk altına girmiş olur.⁷

İmamu'l-Harameyn ve başka diğer âlimler, müctehitin mezhebi ezberlemiş olması ve fakîhu'n-nefs olması şartından dolayı, fıkhıta tasarruf sahibi ve mâhir olan fıkıh usûlcüsünün keza hilâf ve münazara ilminin

² Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak el-Murteâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmus* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 24/20-38; Muhammed 'Amim el-İhsan el-Müceddidî el-Beraketi, *Edebü'l-Müftî*, (Keratiş: Dâru'l-'Ulum, 1437), 9; Muhammed Takî el-Osmânî, *Usûlü'l-Fetva ve Âdabuhu*, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2014/1435), 9.

³ Fahrettin Atar, “Fetva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/486; Muhammed Takî el-Osmânî, *Usûlü'l-Fetva ve Âdabuhu*, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2014/1435), 10.

⁴ Zebîdî, *Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmus*, 24/20-38; 'Abdülkerim Zeydan, *Usûlü'd-Da'veti*. Doku-zuncu Baskı, (Beyrut: Müessesetu'r-Risaleti Naşirun, 1423/2002), 140. أفتاه في المسألة، وأفتاه له، أي أبا نه له، وأفتاه في المسألة. يفقيه: إذا أجابه

⁵ Atar, “Fetva”, 12/ 486; Zeydan, *Usûlü'd-Da'veti*, 142.

⁶ Abdülkerim Zeydan, *Usûlü'd-Da'veti*. 140; Hanin, *el-Fetvâ fi Şer'iati'l-İslamiyye*, 1/221; Atar, “Fetva”, 12/486.

⁷ Necmuddin Ahmed b. Hamedan Harrânî., *Sfatu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, (Riyad: Daru's-Sami'î İbni Hazm, 1436/2015), 173.

zirvesinde olan araştırmacının da sadece bu vasıflarıyla fetva vermelerinin kesinlikle caiz olmadığını; karşılaştığı bir meseleyi sorması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁸ Bu kişilerin kendileri veya başkaları hakkında fetva vermeleri haram görülmüştür.⁹

Bugün sorulan dinî sorulara müctehit vasıflarını taşımadığı halde müctehitlerin görüşlerini naklederek fetva veren âlimim müftî diye nitelendirilmesi mecazî mana itibarıyla.¹⁰

Müftinin taşınması gereken şartları ele alan eserler incelendiğinde genel olarak şu şartların zikredildiği görülecektir:¹¹

1. Müslüman olmak
2. Akıllı olmak
3. Bâliğ olmak
4. Âdil olmak
5. Müçtehit olmak
6. Sağlam bir mizaca, mürüvvete sahip olmak
7. Uyanık olmak.

2. ŞÂFÎ MEZHEBİNDE FETVA VERİLİRKEN İMAM ŞÂFÎ'NİN KAVİLLERİ VE ASHABININ VECİHLERİ ARASINDA TERCİHTE TAKİP EDİLECEK USÛL

Bu meseleye girmeden önce şu ıstılahların bilinmesi ehemmiyet arz etmektedir.

Kavl: İmam Şâfiî'nin görüşünü temsil eder. Şâfiî'nin Irak dönemine (H. 195-199) ait görüşlerine kavl-i kadîm, Mısır'a gittikten sonraki (H. 199-204) görüşlerine de kavl-i cedîd denir. Çoğu zaman Şâfiî'nin bir mesele hakkında, hatta kadîm veya cedîd görüşleri arasında bile iki veya daha fazla kavli bulunabilmektedir.¹²

Vecih: Şâfiî mezhep müctehitlerinin imam Şâfiî'nin usulüne uygun olarak

⁸ Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necib el-Mutî'î, (Cidde: Mektebetu'l-İrşad, t.y.), 1/178; Şehrezûrî, Ebu 'Amr 'Osman b. Abdurrahman (İbn Salah), *Edebu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. thk. Muvaffak Abdullah Abdülkadir, (Beyrut: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1407/1986), 101; Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Âdâbu'l-Fetva ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. thk. Bessam Abdulvahhab el-Câbi, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 32; Harrânî, *Sıfatu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 173.

⁹ Harrânî, *Sıfatu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 173.

فإن الماهر في علم الأصول أو الخلاف أو العربية دون الفقه يحرم عليه الفتيا لنفسه ولغيره لأنه لا يستقل بمعرفة حكم الواقعة من أصول الاجتهاد لقصور آتته

¹⁰ Fahrettin Atar, "Fetva", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/ 486-496.

¹¹ شرط المفتي كونه مكلفا مسلما ثقة مأمونا متزها عن أسباب الفسق وخوارم العروءة فقيه النفس سليم الذهن رصين الفكر. صحيح التصرف والاشتراط متيقظا Şehrezûrî (İbn Salah), *Edebu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 106-107; Nevevî, *Edebu'l-fetva ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. 19; Beraketî, *Edebu'l-Müftî*, 18.

¹² Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", 38/242. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/394-396.

yaptıkları icthat ve tahrîcileri ifade eder. Şâfiî mezhebinde tahrîc ile yapılan görüşler vecih, mezhep imamının icthatlarına ise kavîl denilerek bu görüşler birbirinden ayırt edilmiştir.¹³

Tahrîc: Mezhep imamının hakkında görüş belirtmediği bir meseleyi onun usulü çerçevesinde hükme bağlamaktır. Tahrîc, mezhep imamının usulüne bağlı olan mezhep müctehitlerinin bir faaliyetidir. Mezhepte bu faaliyet düzeyine gelmiş müctehitlere ashâbü't-tahrîc, ehlü't-tahrîc veya ashâbü'l-vücûh denilmiştir. Ashâbü'l-vücûh terimi daha yaygın kullanılmıştır.¹⁴

Zamanımızda Şâfiî mezhebinde verilen fetvaların ana kaynağını toplamda on yedi ıstılah teşkil etmektedir. Bunların dokuzunu İmam Şâfiî'nin kavillerini temsil eden (الأظهر) el-azhar, (المشهور) el-meşhur, (القديم) el-kadîm, (الجديد) el-cedîd, (وفي قول) ve fî kavlin, (في قول قديم) fî kavlin kadîm, (وفي قول كذا) ve fî kavlin kezâ, (والقولان) ve'l-kavlân, (والأقوال) ve'l-akvâl ıstılahları ile bunların altısını Şâfiî mezhebi ashabının vecihlerini temsil eden (الأصح) el-esahh, (الصحيح) es-sahîh, (وقيل) ve kîle, (وفي وجه) ve fî vechin, (والوجهان) ve'l-vechân, (والأوجه) ve'l-evcuah ıstılahları teşkil etmektedir. Diğer kalan iki ıstılah (النص) en-Nas ve (المذهب) el-Mezhep ıstılahları ise bu görüşlere olan hilafın yakinen veya muhtemel olan İmam Şâfiî'nin kavilleri ile Şâfiî mezhebi ashabının vecihlerinden mürekkep olduğu durumlarda kullanılmıştır.¹⁵

2.1. Kaviller Arasında Tercih Kaideleri

İmam Şâfiî'nin görüşlerine has kılınan kavîl, kadîm ve cedîd diye ikiye ayrılmaktadır.

2.1.1. Kadîm ve Cedîd Kaviller Arasında Tercih

İmam Şâfiî'ye ait kadîm ve cedîd kavillerinin çatışması durumunda İmamü'l-Harameyn Cüveynî'ye (ö.478/1085) göre Şâfiî mezhebinde üç meselede¹⁶, imam Nevevî'nin (ö. 676/1277) ifadesiyle Şâfiî ashabından bir grup fakihe göre yirmi veya daha fazla meselede, müteahhir fakihlere göre ise on dört meselede kadîm görüş ile fetva verilebilir.¹⁷ Muhammed b. Süleyman el-Kürdî el-Medenî (ö.1194/1780) ise araştırılması halinde kadîm görüşle fetva verilen meselelerin otuzu ve daha fazlasını bulacağını söylemiştir.¹⁸

¹³ Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", 38/242.

¹⁴ Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", 38/242.

¹⁵ Meykarî, *Süllemü'l-Müt'allimi'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Rumûzi'l-Minhâc* 54; Fehd Abdullah el-Hubeşî, *el-Medhal ilâ Mezhebiş-Şafiiyyeti*, (Ebu Dabî: Mektebetu aynı'l-Câmi'a, 2005), 88.

¹⁶ Şehrezûrî (İbn Salah), *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî*, 128-129; Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*, 1/108.

¹⁷ Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*, 1/109.

¹⁸ Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fî beyâni men yüftâ bi kavlihî mine's-sâdetiş-şâfiyye*, 368.

2.1.2- İki Cedîd Kaviller Arasında Tercih

İki cedîd kavil çatıştığında müftî bu iki kavilden istediği bir kavil ile fetva veremez. Bu iki cedîd kavil arasında fetva verirken şu hususlara riayet etmelidir¹⁹:

1-İmam Şâfiî, iki cedîd kavilden hangisini sonra söylenmiş ise o cedîd görüş ile amel edilir.

2-İmam Şâfiî, iki cedîd kavli beraber söylemişse ve bu iki kavilden birini tercih etmişse onun tercih ettiği kavli ile amel edilir.

3-İmam Şâfiî, iki cedîd kavli beraber söylemiş ve bunlar arasında tercihte bulunmamışsa veya iki cedîd kavli beraber söylediği bilinmeyip bunlar arasında da tercihte bulunmamışsa veya iki cedîd kavlin beraber veya ayrı zamanlarda söylediği bilinmezse bu durumda:

a-Tahrîc ve tercih ehli olan müftî bu iki cedîd kavilden, ercah olan kavli araştırır bulur. Tahrîc ve tercih ehli olmayan müftî ise, ehli tercih, ehli tahrîcin bu meseledeki görüşlerini nakleder.

b-Müftî, hiçbir şekilde tercihe ulaşmadığı taktirde kendisi ercah görüşe ulaşıncaya kadar tevakkuf eder.²⁰

2.1.3. Kavli Kadîm İle Fetva Verebilme Kriterleri

Kavli Kadîm, İmam Şâfiî'nin Bağdat'tayken söylediği ve Bağdat'tan çıktıktan sonra da Mısır'a varmadan önce söylediği görüşleri kapsar.²¹

Öncelikle bilinmelidir ki kadîm görüş ile fetva verebilmek için müftînin tahrîc rütbesinde olması gereklidir. Eğer, müftî tahrîc ehli değilse fetvayı ancak tahrîc ehlinde naklederek verebilir.²²

Her ne kadar İmam Şâfiî'den kavli kadîm olan görüşler hakkında; لَا أُجْعَلُ فِي حَلِّ مَنْ رَوَاهُ عَنِّي “Kadîm görüşümü rivayet edene hakkımı helal etmem”²³ ve لَا يَحِلُّ عَدُّ الْقَدِيمِ مِنَ الْمَذْهَبِ “Kadîm görüşü mezhep görüşü saymak helal değildir” ifadeleri kullanmışsa bile kadîm görüşlerle ‘amel edilip edilmeyeceği konusunda mezhep imamları arasında ihtilaflar olmuştur.

Bu durumda İmam Şâfiî'nin kadîm kavli, cedîd kavli ile muvafık ise bu iki görüşle de fetva verilir. Eğer bir meselede kadîm kavilde değinilmemiş, cedîd kavilde değinilmişse cedîd görüşle fetva verilir. İmam Şâfiî'nin hacamat

¹⁹ Zâfirî, *Mustelehâtü'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, 284; Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*, 1/111.

²⁰ Şehrezûri (İbn Salah), *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî*, 123; Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*, 1/111; Muhammed b. Abdülaziz *el-Mezhep 'inde'l-Hanefiyye ve'l-Mâlikiyye ve'l-Şâfiyye ve'l-Hanbeliyye*, 293.

²¹ Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi beyâni men yüftâ bi kavlihî mine's-sâdeti's-şâfiyye*, 341.

²² Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi beyâni men yüftâ bi kavlihî mine's-sâdeti's-şâfiyye*, 363 Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*, 1/108.

²³ Şirvânî, *Havaşî ale Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc li İbni Hacer el-Heytemî*, 1/54; Remli, *Nihayetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*, 1/50.

yaptıktan sonra veya hamamdan çıktıktan sonra guslün sünnet olduğu gibi hakkında kadîm kavlinde değindiği bir meseleye cedîd görüşünde değinmemişse Şâfiî'nin kadîm görüşüyle fetva verilir.²⁴

Şâfiî mezhebinde kadîm görüş, şu iki durumda mezhep görüşü olarak kabul edilmiştir:

- 1- Kadîm görüş, sahîh bir hadis ile desteklenmişse,
- 2- Kadîm görüş muhalif cedîd bir görüş belirtilmemişse.²⁵

Cüveynî *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb* eserinde "el-Âniye" babında: "Kadîm kaviller, bana göre artık Şâfiî'nin mezhebi değildirler. İmam Şâfiî, cedîd kavilleriyle kadîm görüşlerin hilafıyla hükmetmiştir. Kendisinden vaz geçilen görüş, artık vaz geçen kişinin mezhebi değildir" ifadesini kullanmıştır.²⁶

İmam Nevevî de Şâfiî' mezhebinin muhakkik ve mutkin fukâhâsına göre, imam Şâfiî'nin vazgeçmesine rağmen Şâfiî' mezhebindeki müctehitlerin fetva verdikleri kâdîm görüşlerin artık Şâfiî'nin kendi görüşleri olmadığı onların mezhep görüşleri olduğunu ifade etmiştir.²⁷

Şâfiî'nin rücu ettiği bazı kadîm görüşlerle Şâfiî' mezhebi ashâbının fetva vermeleri, onların kendi icthatlarının bir sonucudur. Mezhepte müctehit olduklarından icthatları onları bu şekilde hüküm vermeye sevk etmiş, onlar da bu şekilde fetva vermişlerdir. Onların Şâfiî'nin rücu ettiği bazı kadîm kavillere göre fetva vermeleri o görüşlerinin imam Şâfiî'ye nisbet edilmesini gerektirmez, o görüşler mezhep müctehitlerinin yeni görüşleridir.²⁸

Bununla beraber mezhepte icthat rütbesine erişmiş İzz b. Abdisselam (ö. 660/1262)²⁹ imam Şâfiî'nin râcih olan cedîd kavli karşısında mercuh olan kadîm kavli ile amel etmenin câiz olduğunu belirtmiştir.³⁰

Şeyhân diye ifade edilen Râfiû ve Nevevî de, kişinin kendi nefsi için fâdil (râcih) olan görüş varken mefdul (mercu) olan görüş ile amel etmesini câiz kılmışlardır.³¹

²⁴ Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi beyâni men yüftâ bi kavlihi mine's-sâdeti's-şâfiyye*, 339.

²⁵ Muhammed b. Abdülaziz. *el-Mezhep 'inde'l-Hanefiyye ve'l-Mâlikîyye ve's-Şâfiîyye ve'l-Hanbeliyye*, 280.

²⁶ Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*, 1/67.

قال إمام الحرمين في باب الآنية من النهاية معتقدي ان الاقوال القديمة ليست من مذهب الشافعي حيث كانت لانه جزم في الجديد بخلافها والمرجوع عنه ليس مذهبا للراجع

²⁷ Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*, 1/67.

²⁸ Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*, 1/67.

²⁹ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, 5/249; Zirikli, *el-A'lam*, 4/21.

³⁰ Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi beyâni men yüftâ bi kavlihi mine's-sâdeti's-şâfiyye*, 343.

³¹ Şirvânî, *Havaşî ale Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc li İbni Hacer el-Heytemî*, 10/110; Bâ-'Alevî, *Buğyetü'l-Müsterşidin*, (Beirut: Dâru'l-Fikr), 14; Dimyâtî, *İlânetu't Tâlibin*, 4/217.

2.1.4. Kavli Cedîd İle Fetva Verme Kriterleri

Kavli Cedîd: İmam Şâfiî'nin Mısır'da ikametinden sonra kitaplarında veya fetvalarında dile getirdiği görüşleridir. Kavli cedîd, İmam Şâfiî'nin kadîm ve cedîd görüşleri arasındaki hilafa delalet eder. Cedîd kavil râcih olan kavli, kadîm görüş ise mercuh olan kavli ifade eder. Dolayısıyla cedîd kavil kendisinde râcih kavli barındığından yukarıda zikredilen kadîm kavli tercih ettirecek mezhep ashabının görüşleri yoksa cedîd kaville fetva verme zorunluluğu vardır.

Bir meselede imam Şâfiî'nin kadîm ve cedîd görüşleri arasında fark yoksa o durumda imam Şâfiî'nin meseledeki görüşü değişmediğinden iki görüş de muteberdir.

Bir meseleye sadece cedîd görüşünde değinilmişse bu görüş İmam Şâfiî'nin mezhep görüşüdür.

İmam Şâfiî, bir meseleye cedîd görüşünde temas etmeyip sadece kadîm kavlinde değinilmişse o kadîm görüş hala geçerliliğini devam ettiren mezhep görüşüdür. Zira kadîm görüşlerden yapılan rücu' icmâlî olup tafsilî değildir. Her meselede rücu' vuku bulmamıştır. Kadîm kavilden yapılan rücu' meselelerin çoğunda olmuş, tümünde olmamıştır.³²

3. HAKKINDA İKİ KAVİL VEYA İKİ VECİH OLAN MESELELERDE FETVA VERME KRİTERLERİ

Şâfiî mezhebinde İmam Şâfiî'nin bazen bir mesele hakkında birden fazla kavli olmuş, ashabının da bazen bir mesele hakkında birden fazla vecihleri olmuştur. Mezhep içerisinde bu kavil ve vecihlerden tercihte bulunabilmek için bazı kriterler belirlenmiştir. Bunlar aşağıda iki ana başlıkta zikredilecektir:

3. 1. Hakkında İki Kavil Olan Meselelerde Fetva Verme Kriterleri

Müftî, hakkında iki kavil ve iki vecih olan bir meselelerde fetva vermede muhayyer değildir. Dolayısıyla kendi isteğine göre fetvada bulunamaz.

Müftî, hakkında iki kavil olan meselede fetva verirken şu hususlara göre hareket eder³³:

a- Müftî, tahrîc ehli ise iki kavilden biri ile istediği gibi amel edemez ve fetva veremez. İmam Şâfiî, iki kavli ayrı vakitlerde zikretmişse, bu iki ka-

³² Abdükadir b. Abdülmütalib el-Mendeyli el-Endünişi, *el-Hazâinü's-seniyye min meşâhîri'l-kütübi'l-fikhiyyeti li eimetine'l-fukahâi's-Şâfiyye*, 180.

³³ Şehrezûri (İbn Salah), *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî*, 123.

vilden hangisini daha sonra zikretmişse o kavle tâbi olur. Zira önceki kavil, müteahhir kavil tarafından nesh edilmiştir.

İmam Şâfiî, iki kavli beraber zikretmişse, diğer bir ifadeyle aynı vakitte zikretmişse bu durumda:

1-İmam Şâfiî bu iki kavilden birini tercih etmişse bu durumda tercih ettiği kavil mu'temet olan kavildir.

2-İmam Şâfiî iki kavilden birini tercih etmemişse veya Şâfiî'den nakledilen iki kavilden hangisinin önce, hangisi sonra olduğu bilinmemişse, tahrîc ehli olan müftî başka mezhebe sapmayarak, Şâfiî mezhebinin usûl ve kaidelerinden hareketle iki kavilden râcih ve sahîh görüşü araştırır.³⁴

b- Müftî, tahrîc ehli değilse; mezhepte tahrîc ehlinin tercih ettiği görüşü nakleder. Bir tercihe rastlamaması halinde hüküm vermez, tevakkuf eder.³⁵

3. 2. Hakkında İki Vecih Olan Meselelerde Fetva Verme Kriterleri

Vecih: Mezhep imamının nassının olmadığı bir mesele hakkında, mukayyed müçtehidin mezhep imamının bir şeyi delil olarak kabul etmesi için aradığı şarta muvafık bir delil bulunduğu mezhep usûlüne ve İmam Şâfiî'nin koyduğu kurallara dayanarak çıkardığı hükümdür.³⁶ Bir meselede aynı şahsa ait iki vecih olabildiği gibi bazen iki ayrı şahsa ait olabilmektedir.

İki vecihli olan meselede hüküm verme hususunda İbn Salâh (ö. 643/1245) ve Nevevî arasında hilaf olduğunu görmekteyiz. Şehrezûrî'ye göre iki vecih, ister aynı mezhep imamının görüşleri olsun ister ayrı iki mezhep imamının görüşleri olsun hangi vechin önce veya sonra söylenildiğine bakılmaz.³⁷ Tahrîc ehli olan fakihler bunlardan hangi vechi tercih etmişlerse o vecih mu'temed olur. İbn Salâh, hakkında iki kavil ve iki vecih olan meselelerde yukarıda zikredilen iki yolu takip etmeyip kaviller ve vecihler arasındaki tercihlere bakmadan kendi isteğine göre fetva veren kişinin cahillik yaptığını ve icma'â muhalefet ettiğini belirtmiştir.³⁸

Nevevî'ye göre ise iki vecihli olan meselede iki vecih de eğer aynı şahsa ait ise iki kavilli olan meseledeki gibi aynı yol izlenir. Yani o şahsın iki vechinden en son söylediği vecih tercih edilir.³⁹

³⁴ Şehrezûrî (İbn Salah), *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî*, 123; Dimyâtî, *İlânetu't Tâlibin*, 4/220; Muhammed b. Abdülaziz el-Mezhep 'inde'l-Hanefiyye ve'l-Mâlikiyye ve'l-Şâfi'iyye ve'l-Hanbeliyye, 293.

³⁵ Şehrezûrî (İbn Salah), *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî*, 124.

³⁶ Şehrezûrî (İbn Salah), *Edebu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 97; Nevevî, *Âdâbu'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 29; Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, 1/77.

³⁷ *وأما الوجهان فلا بد من ترجيح أحدهما وتعرف الصحيح منهما عند العمل والفتوى بمثل الطريق المذكور ولا عبرة فيهما بالتقدم والتأخر وسواء* وقد يكون الوجهان لشخصين ولشخص والذي لشخص ينقسم كاتقسام القولين؛ وأما الوجهان فيعرف الراجح منهما بما سبق إلا أنه لا اعتبار

³⁸ Şehrezûrî (İbn Salah), *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî*, 125.

³⁹ *وقد يكون الوجهان لشخصين ولشخص والذي لشخص ينقسم كاتقسام القولين؛ وأما الوجهان فيعرف الراجح منهما بما سبق إلا أنه لا اعتبار*

3.2.1. İki Vecih Arasında Tercih Kaideleri

Müftî, hakkında iki vecih olan meselede tercihte bulunurken şu yolu izlemelidir⁴⁰:

a-Aynı şahsa ait olan vecihlerde en son söylenen vecih tercih edilir.

b-Aynı şahsa ait olmayan vecihlerde önceki ve sonraki veche bakılmaz. Müftî, tercih ve tahrîc ehli ise ercah olan vechi araştırır bulur. Bunun sonucunda: 1-İmâm Şâfiî'nin bir kavlinde veya bir nassında ya da ashabtan gelen bir vecihte olan ihtilafı görüşler arasında râcih görüş olan Mansûs vecih, mukayyed müctehitin bir meselede hakkında mezheb imamının var olan nassının hilafını yine mezheb imamının başka bir meselede var olan nassından tahrîc etmesi olan Muharrac veche tercih edilir.⁴¹

2-Nass ile iki vecihten birisinin fâsid olduğu hükmü verilmişse, diğer vecih ile amel edilir.

3-İki vecihten sadece birisi özel bir soruda veya özel bir meselede zikredilmiş ve cevap verilmişse, bu vecih bu meselede sahîh vecih kabul edilir.

4-Müftî, kavil ve vecihlerde tercih ve tahrîc ehli değilse, o zaman sırasıyla; çoğunluğun sahîh kabul ettiği, daha âlim olan ve daha takva olanın sahîh kabul ettikleri kavil ve vecih ile amel eder.⁴²

5-Müftî, tercih edilmiş görüşü hiçbir kimsede bulamazsa; iki kavil nakleden ve iki vechi söyleyenlerin durumlarına itibar edip ona göre amel eder. İki kavli nakleden veya iki vechi söyleyenler arasında sırasıyla önce Buveytî (öl. 231/846), Rebî' el-Muradî (öl. 270/884), el-Müzenî (öl. 264/877), Rebî' el- Cîzî (öl. 256/870) ve Harmel'e'nin (öl. 243/857) nakilleri tercih eder.⁴³

6-İki vecihten birisi, diğer mezheb imamlarının çoğunluğunun görüşüne muvafık bir görüş ise bu vecih tercih edilir.⁴⁴

4. ŞÂFÎÎ MEZHEBİNDE FETVA VERİRKEN MÜFTİNİN TAKİP EDECEĞİ USÛL

Şâfiî mezhebinde fetvayı veren müftinin tercih ehli olup ve olmaması durumuna göre birtakım hususlar arz etmektedir.

فيهما بالتقدم والتأخر إلا إذا وقع من شخص

واحد, Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, 1/107-111.

⁴⁰ Şehrezûrî (İbn Salah), *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî*, 124; Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, 1/111.

⁴¹ Endûnisi, *el-Hazâinü's-Seniyye Min Meşâhiri'l-Kütübî'l-Fikhiyyeti li Eimetine'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, 182; Ömer Aslan, Şâfiî Mezhebinde Fetva Usûlü ve Kullanılan Başlıca Rumuz ve Terimler, *Harran İlahiyat Dergisi* 45 (Haziran 2021), 69; Şehrezûrî (İbn Salah), *Edebu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 97; Nevevî, *Âdâbu'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 29; Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, 1/77.

⁴² Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-mühezzeb*, 1/111.

⁴³ Zâfirî, *Mustelehâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 284; Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-mühezzeb*, 1/111.

⁴⁴ Zâfirî, *Mustelehâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 284; Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-mühezzeb*, 1/111.

4.1. Şâfiî Mezhebine Göre Fetva Verecek Müftînin Tercih Ehli Olması Durumunda Fetva

Tercih ehli; ashâb-i vücûh ve ashabı turuk olan müctehit mertebesine ulaşmamış, zihni muhakemesi ve fikri güçlü olan, davranışları düzgün, delilleri doğru, fatîn (zeki, kavrayışlı) ve sözün maksadını çabuk anlama fitratına sahip olan fakîhdir.⁴⁵ Tercih ehli olan müftî, mezhep imamının mezhebini ezberleyen, delillerini bilen ve delilleri takrir edebilme gücüne sahip kişidir. Tasvir, tahrir, temhid ve tezyif kuvvetine hâiz olandır. Bu vasıflara sahip olmasına rağmen tercih ehli olan müftî, mukayyed müctehidin sahip olduğu mezhebi ezberleme, hükümleri istinbat etmede becerikli olma ve usulü bilme gibi vasıflarda ondan daha aşağı mertebededir.⁴⁶ Tercih ehli vasfı, hicri dördüncü asrın sonlarında yaşamış çoğu musannifin genel vasfıdır.⁴⁷

Şâfiî mezhebinde fetva verirken, müftînin tercih ehli olması ve meseleyi tashih etme gücüne sahip olması durumunda, Râfi'î ve Nevevî'nin ikisinden hangisinin görüşünü mezhebin usûl ve kaidelerine daha uygun görürse onu tercih eder ve onunla fetva verir.⁴⁸

4. 2. Şâfiî Mezhebine Göre Fetva Verecek Müftînin Tercih Ehli Olmaması Durumunda Fetva vermesi

Şâfiî mezhebinde tercih ehli olmayıp meseleyi tashih etme gücüne sahip olmayan müftî, ancak râvî ve nâkil mertebesindedir.⁴⁹ Sözü edilen müftî, fetva vermede şu yol takip eder:

Müteahhir âlimlerin İbn Hacer ve Remlî'nin bir meseledeki görüşlerinde yanıldıklarına dair bir ittifakları yoksa müftî, İbn Hacer'in *Tuhfetu'l-muhtâc* ve Remlî'nin *Nihâyetu'l-muhtâc* eserlerinde ittifak ettikleri görüşe göre fetva verir.⁵⁰

⁴⁵ Heytû, *el-İctihâdu ve Tabakatu Müctehidiş-Şafi'iyyeti*, 40.

⁴⁶ Nevevî, *Edebu'l-fetva ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, 29-30; Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*, 1/77; Şehrezûrî (İbn Salah), *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî*, 98; Harrâni, *Sıfatu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 169.

⁴⁷ Heytû, *el-İctihâdu ve Tabakatu Müctehidiş-Şafi'iyyeti*, 49; Nevevî, *Edebu'l-fetva ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, 29-30; Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*, 1/77; Şehrezûrî (İbn Salah), *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî*, 99; Harrâni, *Sıfatu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 168.

⁴⁸ Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi beyâni men yüftâ bi kavlihî mine's-sâdeti's-şafiyye* 38-58; Endûnisi, *el-Hazâinu's-seniyye min meşâhiri'l-kütüb'l-fikhiyyeti li eimetine'l-fükahâi's-Şafiyye*, 175-176; Sakka, *el-Fevâidu'l-mekkiyye fimâ yehtecuhu talabetu's-Şafi'iyye*, 118; Muhammed İbrahim Ahmed Ali; Ali b. Muhammed b. Abdülaziz el-Mezhep 'inde'l-Hanefiyye ve'l-Mâlikiyye ve's-Şafiyye ve'l-Hanbeliyye, 301.

⁴⁹ Muhammed İbrahim Ahmed Ali; Ali b. Muhammed b. Abdülaziz el-Mezhep 'inde'l-Hanefiyye ve'l-Mâlikiyye ve's-Şafiyye ve'l-Hanbeliyye, 301; Ali Cuma Muhammed, *el-Medhal ila diraseti'l-mezahibi'l-fikhiyye*, 65-66; Hubeyşî, *el-Medhal ila mezhebi's-şafiyyeti*, 74; Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi beyâni men yüftâ bi kavlihî mine's-sâdeti's-şafiyye* 58-59; Endûnisi, *el-Hazâinu's-seniyye min meşâhiri'l-kütüb'l-fikhiyyeti li eimetine'l-fükahâi's-Şafiyye*, 174; Sakka, *el-Fevâidu'l-mekkiyye fimâ yehtecuhu talabetu's-şafiyye*, 118-119.

⁵⁰ Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi beyâni men yüftâ bi kavlihî mine's-sâdeti's-şafiyye* 58-59; Hubeyşî, *el-Medhal ila mezhebi's-şafiyyeti*, 74; Ali Cuma Muhammed, *el-Medhal ila diraseti'l-mezahibi'l-*

4.3. Müftînin Kuvvetli Görüş ile Fetva Verme Zorunluluğu

Şâfiî mezhebine göre fetva verecek olan kişi azhar, meşhûr, sahîh, esah, mezhep, mu'temed' evcâh, müttecâh, nass, cedîd (istisnalar hariç) olan görüşlere göre fetva vermelidir.⁵¹

Burada şunu belirtmekte fayda vardır: Esah görüşün mukabili sahîh olarak nitelendirilse bile zayıf bir görüştür, onunla fetva verilemez. Şâfiî fıkıh literatüründe esah görüşün mukabilinde olan sahîh görüş zayıf görüş olarak zikredilmektedir. Zira esah görüşün mukabili olan sahîh görüş, mukabilinde fâsîd görüş olan sahîh görüş ile aynı değildir.⁵² İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâc* eserinde bununla ilgili olarak şöyle bir izahta bulunmaktadır: "İki vecih veya daha fazla vecihler arasındaki hilafta râcih olmayan görüşün delili; şaz değilse ve delilinin açık olmasından dolayı kuvvetli olması ve râcih olan diğer vechin deliline denk olmasına rağmen, mezhep ashabının çoğunluğu râcih olan görüş olarak diğer vechi tercih etmiş ise veya delili diğer vechin delilinden daha açık ise o zaman bu râcih görüşe (esah derim). Esah ıstılahını kullanmamın sebebi bu görüşe mukabil olan görüşün delilinin sıhhatini sezdirmek içindir. Esah görüşün mukabili hakkında zayıf görüş olduğu hükmü varken ona sahîh denmesinden amaç, bu zayıf görüşün delilinin ilk bakışta kayda değer bir güce sahip olmasından dolayıdır. O görüşü reddetmek ince mana ve delillere inmeyi gerektirmektedir. Oysa sahîh görüşe mukabil olan fâsîd görüşün delili bu derecede değildir. Onun delilinin ilk bakışta hatalı olduğu hemen anlaşılır ve red edilir. Gerçekte zayıf olup onunla fetva vermek caiz olmayan esahın mukabiline sahîh denmesinin sebebi bu itibarlardır. Bir meselede aynı anda iki zıt hükmün bulunması yoktur."⁵³

Bu iki ayrı ıstılahı iyi kafa yorulduğunda ortada gerçekten esah, sahîh ve fâsîd olmak üzere üç ıstılahın olmadığı görülecektir. Bilakis esah ve mukabilinde olan sahîh olmak üzere iki ıstılah ile sahîh ve mukabilinde olan fâsîd olan ayrı iki ıstılah olmak üzere birbirinden ayrı dört ıstılah ortaya çıkar.

4.4. Müftînin Zayıf Fetva ile Fetva Verebilme Yolu

Şâfiî mezhebinde kişinin bizzat kendi şahsı için zayıf görüşlerle amel etmesi câiz görülmüştür. Zayıf görüşlerle başkasına fetva vermek ise câiz

fikhiyye, 65-66.

⁵¹ Dimyâtî, *İlânetu't Tâlibin*, 1/19; Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi beyâni men yüftâ bi kavlihî mine's-sâdeti's-şâfiyye*, 67.

⁵² Dimyâtî, *İlânetu't Tâlibin*, 1/19; Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi beyâni men yüftâ bi kavlihî mine's-sâdeti's-şâfiyye*, 67. والقول الضعيف شامل لخلاف الأصح وخلاف المعتمد وخلاف الأوجه وخلاف المتجدد.

⁵³ Şîrvânî, *Hayaşî ale Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc li İbni Hacer el-Heytemî*, 1/50.

فإن قَوِيَّ الْخِلَافِ (بِنظير مَا مَرَّ فِي الْأَقْوَالِ) (قُلْتُ الْأَصْحَى) لِإِشْعَارِهِ بِصِحَّةِ مُقَابِلِهِ وَكَأَنَّ الْمُرَادَ بِصِحَّتِهِ مَعَ الْحُكْمِ عَلَيْهِ بِالضَّعِيفِ وَمَعَ اسْتِحْوَاجِ اجْتِمَاعِ حُكْمَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ عَلَى مَوْضِعٍ وَاحِدٍ فِي أَنْ وَاحِدٍ أَنْ مَدْرَكَهُ لَمْ يَحْطَ مِنَ النَّظَرِ بِحَيْثُ يَجْتَنِبُ فِي رَدِّهِ إِلَى غَوْصِ عَلَى الْمَعْنَانِي الدَّقِيقَةِ وَالْأَدَلَّةِ الْخَفِيَّةِ بِخِلَافِ مُقَابِلِ الضَّحِيحِ الَّتِي قَابَهُ لَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ يَرُدُّهُ النَّاطِرُ وَيَسْتَهْجِنُهُ مِنْ أَوَّلِ وَهْمَةٍ فَكَانَ ذَلِكَ صَحِيحًا بِالِاعْتِبَارِ الْمَذْكُورِ ، وَإِنْ كَانَ ضَعِيفًا بِالْحَقِيقَةِ لَا يَجُوزُ الْعَمَلُ بِهِ فَلَمْ يَجْتَمِعْ حُكْمَانِ كَمَا ذَكَرَ

görülmemiştir. Sadece zayıf görüşlerden biri olan sahîh görüşün hilafı fasit görüş ile kişinin bizzat kendi şahsı için olsa bile amel etmesi veya fetva vermesi câiz değildir. Hilâfu'l-esah, hilâfu'l-mu'temed, hilâfu'l-evcah, hilâfu'l-azhar ve hilâfu'l-muttecah olan görüşler zayıf görüşlerdir. Hilafu's-sahîh olan görüşler genellikle fâsid görüşlerdir, onlarla amel edilmez.⁵⁴

Şâfiî mezhebinde fetva vermekle görevli müftînin zayıf olan görüşle fetva vermesi câiz görülmemiştir. Müftî tercih ehli olup kendisine bu görüşün râcih olduğu kanaati hâsıl olsa bile zayıf olan görüşle fetva veremez. Zira kendisine mezhepteki râcih olan görüş sorulmuştur, kendisine göre râcih olan görüş sorulmamıştır.⁵⁵

Mezhebi taklid eden kişinin de mezhebinin râcih görüşünü taklid etmesi zorunludur. Zayıf görüş ile 'amel etmesi câiz görülmemiştir.⁵⁶

Zikredilen bu hususlar, Şâfiî mezhebinde râcih görüşle amel etmek isteyen kişiye mahsustur. Şâfiî mezhebinde bir meselede var olan zayıf kavil veya zayıf vechi soran kişi, zayıf görüş ile amel etmeyi câiz gören görüşe göre amel etmek istediğinde, müftînin o kişiye "Şâfiî'nin şöyle bir görüşü de var" diye fetva vermesi gereklidir. İbn Abdî's-Selâm'ın da içinde olduğu Şâfiî mezhebine bağlı bazı ulema, zayıf görüş sahibinin o görüşünden caydığı sâbit olsa bile o zayıf görüşle amel etmeyi câiz görmüşlerdir. Zira o görüşten caymak o mesele hakkında önceden vuku bulmuş hilafı ortadan kaldırmamaktadır.⁵⁷ Bu görüşe göre mukallit kişi kendi ameli için zayıf görüşü taklit edebilmektedir.⁵⁸

Günümüz Şâfiî mezhebinde kaynak eserlerden biri olan Dimyâtî el-Bekrî (öl. 1310/1893), *Îânetu't Tâlibin* adlı eserinde sahîh ve zayıf görüş ile fetva verme konusunda şu tafsilatı yapmıştır:

1-Aynı şahsa ait iki kavil, iki vecih ve iki tarikten biri tercih edilmemişse:
a-Mukallit kişi, ehli tercih olmaması durumunda kendi şahsı için istediği iki kavil, iki vecih ve iki tarikten biri ile amel edebilir.

b-Mukallit kişi, ehli tercih ise iki kavil, iki vecih ve iki tarikten biri ile amel etmesi için bu iki kavil, iki vecih ve iki tariki araştırması ve tercih etmesiyle câiz olur. Bunlardan birisi tercih edildiğinde fetva ve hükmün mutlak olarak râcih olan görüşe göre verilmesi gerekir.

c-Tercih ehli olanlardan bazıları mercuh olan görüşü tercih etmişse, mukallit

⁵⁴ Dimyâtî, *Îânetu't Tâlibin*, 1/19; Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi beyâni men yüftâ bi kavlihî mine's-sâdeti's-şâfiyye*, 67.

⁵⁵ Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el- Heytemî, *el-Fetâvâ'l-Kubrâ'l-Fıkhiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 4/317; Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi beyâni men yüftâ bi kavlihî mine's-sâdeti's-şâfiyye*, 58.

⁵⁶ Şehrezûrî (İbn Salah), *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî*, 123; Dimyâtî, *Îânetu't Tâlibin*, 1/17; Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî, *Tuhfetu'l-Habib 'ale Şerhi'l-Hatib*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/82. ولا يجوز العمل بالضعيف في المذهب

⁵⁷ Bâ-'Alevî, *Buğyetu'l-Müsterşidin*, 283.

⁵⁸ Heytemî, *el-Fetâvâ'l-Kubrâ'l-Fıkhiyye*, 4/318,

ister nazar ve tercih ehli olsun ister olmasın bu görüşle sadece kendi şahsı için amel edebilir.

d-Tercih ehli olanlardan hiç kimse mercuh olan görüşü tercih etmemişse, tercih ehli olan mukallit bu görüşle amel edemez; tercih ehli olmayan mukallit ise sadece kişi kendi şahsı için amel edebilir.

2-Ayrı iki kişiye ait iki kavil, iki vecih ve iki tarik olması durumunda:

a-Tercih ehli olan üçüncü kişi, iki kişiye ait olan iki kavil, iki vecih ve iki tarikten birini tercih etmemişse;

a1- Mukallit kişi ehli tercih değilse; bu iki kavil, iki vecih ve iki tarikten istediği birisini fetvada, hükümde ve amelde taklit edebilir.

a2- Mukallit kişi ehli tercih ise; bu iki kavil, iki vecih ve iki tarikten her birisi kendi içinde ehil olan kişinin tercihi olduğundan dolayı, bunlardan istediği bir görüş ile sadece kendi şahsı için amel edebilir.

b-Tercih ehli olan üçüncü kişi, iki kişiye ait olan iki kavil, iki vecih ve iki tarikten birini tercih etmişse; mukallit kişi ehli tercih olsun veya ehli tercih olmasın bu durumda fetva ve hüküm râcih olan görüşe göre verir.

c- İki kavil, iki vecih ve iki tarikte mercuh olan görüşle (iki kavil, iki vecih ve iki tarikten her biri kendi içinde ehil olan kişinin tercihi olduğundan dolayı) ehli tercih olan mukallid ve ehli tercih olmayan mukallidin her biri sadece kendi şahsı için amel edebilir.⁵⁹

4.5. Müftînin Fetva Vermede Öncelik Vereceği Görüşler

Şafî mezhebinde fetva vermede öncelikli olan görüşler el-esah, el-mu'temed, ez-zâhir, el-mezheb, el-evcah ve el-muttecah olan görüşlerdir. Bunların hilafına olan görüşler zayıf görüşlerdir. Onlarla fetva verilmez. Yani hilâfu'l-esah, hilâfu'l-mu'temed, hilâfu'l-evcah ve hilâfu'l-muttecah olan görüşler ile fetva verilmez. Hilafu's-sahîh olan görüşler ise genellikle fâsit görüşler olup onlarla amel edilmez.⁶⁰

4.6. Bir Mesele Hakkında Şafî Mezhebinde Fetva Bulamayan Müftînin Fetva Verirken Takip Edeceği Yol

Fetva verilmesi istenen meseleye Şafî mezhebinde fetva bulunmaz ise diğer mu'avvelu aleyh olan mezheplerden biriyle fetva verilir. Zira İbnu Salâh'a Şafî mezhebinde hakkında nass bulunmayan bir mesele sorulmuş o da Hanefî mezhebine göre fetva vermiştir. İmam Nevevî de Şafî mezhebinde hakkında nakil bulunmayan bir meseleye Hasan-ı Basrî mezhebine göre fetva

⁵⁹ Heytemî, *el-Fetâva'l-Kubra'l-Fıkhiyye*, 4/304; Dimyâtî, *İlânetu't Tâlibin*, 4/220.

⁶⁰ Dimyâtî, *İlânetu't Tâlibin*, 1/19; Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 67.

vermiştir. İmam Zerkeşî de Şâfiî mezhebinde hakkında nass bulunmayan bir meseleye Mâlikî mezhebine göre fetva vermiştir.⁶¹

5. ŞAFİİ MEZHEBİNDE FETVA VERİLİRKEN ÖNCELİKLİ OLAN KİTAP VE HAŞİYELER

Şafiî mezhebi müdevven bir mezhep haline gelinceye kadar mezhep içi fetva verilirken, fetvaya kaynak olan eserler arasında da bir tertip izlenmiştir.

Şafiî mezhebinde hicri yedinci asırdan önceki zamana tekabül eden zaman diliminde Müzenî'nin el-Muhtasar adlı eseri, Şîrazî'nin *et-Tenbih ve el-Mühezzeb* adlı eserleri ile Gazzâlî'nin *el-Vasît ve el-Vecîz* adlı eserleri fetvada esas alınan başlıca furu-i fikh kitapları olmuştur.⁶²

Hicri 7 ile 10. asır arasındaki süreçte ise Şafiî mezhebinde Râfiî'nin, *el-Muharrer fi furu'îş-Şâfi'yye*, *Fethu'l-'azîz fi Şerhi'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*, *eş-Şerhu'sağîr*, *et-Teznîb*, *eş-Şerhu'l-mahmûd*,⁶³ ve Nevevî'nin *et-Tahkîk*, *el-Mecmû'*, *et-Tenkîh*, *er-Ravzâ*, *el-Minhâc*, *Nevevî'nin Fetvaları*, *Şerhu Müslim*, *Tashîhu't-Tenbih ve Nüketu't-Tenbih* eserleri fetva verilirken esas alınan başlıca furu-i fikh kitapları olmuştur.⁶⁴

5.1. Şafiî Mezhebinde Fetva Verilirken Öncelikli Olan Kitaplar

Hicri 10. Asırdan günümüze kadar ise fetva verilirken şu kitap sıralaması takip edilmiştir.⁶⁵

1- İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) yazdığı eserler: *Tuhfetu'l-muhtâc*, *Fethu'l-Cevâd 'ale Şerhi'l-İrşâd*, *el-İmdâd 'ale Şerhi'l-İrşâd*, *el-Îâb Şerhu'l-'Ubâb*, *Fetâva'l-Kubrâ'l-Fikhiyye ve el-Minhâcu'l-Kavîm fi Mesâilî't-Ta'lim*.⁶⁶

2- Şemseddin er-Remlî'nin (öl. 1004/1596) yazdığı eserler: *Şerhu'l-İdâh*, *Nihâyetu'l-muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, *Şerhu'l-Behcetî'l-Verdiyye*, *'Umdetu'r-*

⁶¹ Ali Cuma Muhammed, el-Medhal ila diraseti'l-mezahibi'l-fikhiyye, 92-93.

⁶² Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Lügât*, 1/3; Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye min meşâhiri'l-kütübi'l-fikhiyyeti li eimetine'l-fukahâiş-Şâfiyye*, 167; Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn fi t'arifi müstalehatü'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*, (Kahire: Dârü's-Selâm, 4132/2011), 154.

⁶³ Bilal Aybakan, "Râfiî, Abdülkerîm b. muhammed", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/394-396; İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakatu Şafiyyeti*, 2/75; Subkî, *Tabakatu Şafiyyeti'l Kubrâ*, 8/281; Mu'cemu'l Müellifin, 3/6.

⁶⁴ Şîrvânî, *Havaşî ale Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc li İbni Hacer el-Heytemî*, 1/39; Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye min meşâhiri'l-kütübi'l-fikhiyyeti li eimetine'l-fukahâiş-Şâfiyye*, 170; Sakkaf, *el-Fevâidu'l-mekkiyye fimâ yehtecuhu talabetu's-Şafi'yye*, 117; Hubeşî, *el-Medhal ila mezhebi's-şafiyyeti*, 66; Kürdî, *el-Fevâidu'l-medeniyye fi beyânî men yüftâ bi kavlihi mine's-sâdeti's-şafiyye* 55.

⁶⁵ Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn fi t'arifi müstalehatü'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*, 154; Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye min meşâhiri'l-kütübi'l-fikhiyyeti li eimetine'l-fukahâiş-Şâfiyye*, 171.

⁶⁶ Dimyâtî, *İlânetu't Tâlibin*, 1/19.

وأما الإفتاء فيقدم منها عند الاختلاف التحفة والنهية فإن اختلفا فيخير المفتي بينهما إن لم يكن أهلا للترجيح فإن كان أهلا له ففتى بالراجح ثم بعد ذلك شيخ الإسلام في شرحه الصغير على البهجة ثم شرح المنهج له لكن فيه مسائل ضعيفة

*Râbîh fi Ma'rifeti Tariki'l-Vâdîh, Şerhu'z-Zubed, Şerhu Mesaliki'd-Delciyye, Şerhu Manzûmeti'İmâd fi'l-İded ve Gâyetu'l-Merâm.*⁶⁷

3- Zekeriyâ el-Ensârî'nin (öl. 925/1519) yazdığı eserler: *Şerhu'l-Behceti's-Sağîr, Fetûh'l-Vehhâb bi-Şerhi Menheci't-Tullâb, el-Ğuraru'l-Behiyye fi Şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye, Tahrîru't-Telkîhi'l-Lubâb ve Şerhuhû, el-Menhec Muhtasarı Minhâcu'n-Nevevi, Tuhfetü't-Tullâb bi Şerhi Tahrîri Tenkîhi'l-Lübâb, Esne'l-Metâlib Şerhu Ravdi't-Tâlib.*⁶⁸

4- Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî'nin (öl. 977/1570) yazdığı eserler: *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'ânî Elfâzi'l-Minhâc, el-İknâ' fi Halli Elfâzi Ebî Sücâ'* (Şerhu Ğâyeti'l-İhtisâr), *Şerhu'l-Behceti'l-Verdiyye ve Fetâva'r-Remlî.*⁶⁹

5.2. Şafîî Mezhebinde Fetva Vermede Mu'temed Olan Hâşiyeler⁷⁰

1- Nûruddîn Ali b. Yahya ez-Ziyâdî'nin (ö. 1024/1615) *Hâşiyetu'n 'ale Şerhi'l-Menhec adlı hâşiyesi.*⁷¹

2- Şihâbuddîn Ahmed b. Kâsım es-Sabbâğ el-Abbâdî'nin (ö. 994/1586) *Hâşiyetun 'alâ Tuhfeti'l-Muhtâc Şerhi'l-Minhâc adlı hâşiyesi.*

3- Şihâbuddîn Ahmed el-Burullusî'nin (Amîra) (ö. 957/1550) Celaluddîn el-Mahallî'nin *Kenzu'r-Râğibîn Şerhu Minhâci't-Tâlibin* adlı eserine yazdığı hâşiyeye.

4- Takiyyuddin Abdullah b. Ömer b. Abdillâh b. Ahmed Bâ-Mahrame es-Sibânî el-Himyerî'nin (ö.972/1564-1565) *Nuketun 'ale Şerhi'l-Minhâc lil Heytemî* adlı eseri.⁷²

5- Takiyyuddin Abdullah b. Ömer b. Abdillâh b. Ahmed Bâ-Mahrame es-Sibânî el-Himyerî'nin (ö.972/1564-1565) *Hâşiyetun 'ale Esna'l-Metâlibi* adlı hâşiyesi.

Bu sıralamadan sonra mezhebin usulüne muhalefet etmiş “Arafat dağından alınan bir taşın yanında Arafat vakfesi yapılabilir” gibi görüşler dışında diğer hâşiyelerden de fetva verilebilir.⁷³ Zamanımızda çoğu Şafîî mezhebi fukahâsının elinden düşürmediği ve okuttuğu *İlânetu't Tâlibîn, Hâşiyetu'l*

⁶⁷ Muhammed İbrahim Ahmed Ali; Ali b. Muhammed b. Abdülaziz *el-Mezhep 'inde'l-Hanefiyye ve'l-Mâlikiyye veş-Şâfiyye ve'l-Hanbeliyye*, 316.

⁶⁸ Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye min meşâhiri'l-kütübi'l-fikhiyyeti li eimetine'l-fukahâiş-Şâfiyye*, 177; *Dimyâtî, İlânetu't Tâlibîn*, 1/19.

⁶⁹ Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye min meşâhiri'l-kütübi'l-fikhiyyeti li eimetine'l-fukahâiş-Şâfiyye*, 177; *Dimyâtî, İlânetu't Tâlibîn*, 1/19.

⁷⁰ Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye min meşâhiri'l-kütübi'l-fikhiyyeti li eimetine'l-fukahâiş-Şâfiyye*, 177; *Dimyâtî, İlânetu't Tâlibîn*, 1/19.

⁷¹ Sakkaf, *el-Fevâidu'l-mekkiyye fî mâ yehtecuhu talabetu's-Şafi'iyye*, 119.

⁷² Ziriklî, *el-A'lam*, 4/110; *Kehhâle, Mu'cemu'l Müellifin*, 6/95.

⁷³ Dimyâtî, *İlânetu't Tâlibîn*, 1/19; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniye fi Beyâni Men Yüftâ bi Kavlihi Mine's-Sâdeti's-Şâfiyye*, 68.

Bâcurî 'ale İbni Kâsım, Hâşiyetu'l- Büceyrimî 'ale Şerhi'l-Menhec, Hâşiyetu'l-Cemel 'ale Şerhi'l-Menhec ve Tuhfetu'l-Habîb 'ale Şerhi'l-Hatîb adlı eserler *Tuhfetu'l-muhtâc, Nihâyetu'l-muhtâc ve Şerhu'l-Menhec* eserlerinden nakilde bulunmuşlardır.

Müteahhir Şâfiî ulâmasının yazdığı hâşiyeler çoğunlukla Remlî'nin görüşlerine muvafıktır. Bu hâşiyelerden verilen fetvalar muteberdir. *Tuhfe ve Nihâye'ye* muhalefet eden hâşiyelere itibar edilmez.⁷⁴

6. GÜNÜMÜZDE ŞAFİİ MEZHEBİNDE FETVA VERİRKEN TAKİP EDİLMESİ GEREKEN YOL

Şâfiî mezhebi âlimleri *Tuhfetu'l-muhtâc ve Nihâyetu'l-muhtâc* eserlerini incelemiştir. Bu inceleme neticesinde her iki eserin de Şâfiî mezhebinin mu'temed görüşlerini barındırdığına kanaat getirilmiştir. Sadece bu iki eser ile fetva verilebileceği kanaatine varılmıştır. Zira bu kanaat, bu eserlerin baştan sona büyük bir ulema topluluğu tarafından okunması ve eserdeki görüşlerin delil ve kaynaklarının araştırılması sonucunda oluşan bir karar olmuş adeta bir konsensüs neticesinde olmuştur.⁷⁵ İbn Hacer ve Remlî'nin görüşlerinde yanıldıklarına dair müteahhir âlimlerin ittifakları olmamışsa; İbn Hacer'in *Tuhfetu'l-muhtâc* eseriyle *Nihâyetu'l-muhtâc* eserinin ittifak ettikleri görüşe göre fetva verilir.⁷⁶

Müteahhir Şâfiî fukahâsından olan Şeyhu'l-İslâm el-Kâdı Zekeriya el-Ensârî, İbn Hacer, Remlî, Hatîb eş-Şirbîni, İbn Kâsım es-Sabbâğ el-Abbâdî ez-Ziyâdî ve eş-Şebrâmullusî'nin eserlerinin hepsi mu'teber olup mu'avvel aleyhtirler. Fetva vermede ise bu eserlerden bazılarının diğerlerine önceliği vardır. Aralarındaki sıralamaya göre hareket edilir. Ancak kişi kendi şahsı (amelu'n-nefs) için bunların bütün eserlerindeki görüşlerle amel edebilir.⁷⁷

Fetva verirken aynı mesele hakkında mütekaddim ve müteahhir Şâfiî fukahâsının ayrı görüşleri varsa bu durumda müteahhir fukahânın görüşüne göre fetva verilir. Örneğin; mütekaddim Şâfiî fukahâsından imam Gazzâlî, malının çoğu haram olan kişiden mal almanın ve onunla muamelede bulun-

⁷⁴ Dimyâti, *İlânetu't Tâlibin*, 1/19; Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi beyâni men yüftâ bi kavlihi mine's-sâdeti's-şâfiyye* 68; Hubeşî, *el-Medhal ila mezhebi's-şâfiyyeti*, 73.

⁷⁵ Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye fi Beyâni Men Yüftâ bi Kavlihi Mine's-Sâdeti's-Şâfiyye*, 64; Ali - Abdülaziz, *el-Mezhep 'inde'l-Hanefiyye ve'l-Mâlikiyye ve's-Şâfiyye ve'l-Hanbeliyye*, 303-311; Ali Cuma, *el-Medhal ilâ Diraseti'l-Mezâhibi'l-Fikhiyye*, 65-66; Hubeşî, *el-Medhal ilâ Mezhebi's-Şâfiyyeti*, 72; Endûnisî, *el-Hazâini's-Seniyye Min Meşâhiri'l-Kütübi'l-Fikhiyyeti li Eimetine'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, 174; Sakkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye fî mâ Yehtâcuhû Talebetu's-Şâfiyye*, 119; Kavâsimî, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, 414.

⁷⁶ Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi beyâni men yüftâ bi kavlihi mine's-sâdeti's-şâfiyye* 58-59; Hubeşî, *el-Medhal ila mezhebi's-şâfiyyeti*, 74; Ali Cuma Muhammed, *el-Medhal ila diraseti'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 65-66; Kavâsimî, "el-Medhal ila mezhebi'l-imami's-şâfiî" 414.

⁷⁷ Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi beyâni men yüftâ bi kavlihi mine's-sâdeti's-şâfiyye* 65-66.

manın haram olduğu hükmünü vermişti. Ondan sonra gelen müteahhir Şâfiî fukahasından imam Nevevî ise elinde helal ve haram mal bulunduran kişiden haramdan olduğu kesin olan malın dışında kalan diğer malda alışverişte bulunmanın mekruh olduğunu belirtmiştir.⁷⁸ Müteahhir Şâfiî fukahasından olan İbn Hacer de imam Gazzâlî'nin bu meseledeki görüşünün şaz olduğunu söylemiştir. Bu gibi meselelerde fetva Gazzâlî 'den sonra gelen müteahhir fukaha olan Nevevî ve İbn Hacer el-Heytemî'nin görüşlerine göre verilir.⁷⁹

Günümüzde fetva verilirken şu yolun takip edilmesi gerekmektedir:

1- *Tuhfetu'l-muhtâc* ve *Nihâyetu'l-muhtâc*'ta ittifak edilen görüşle fetva verilir.

2- *Tuhfetu'l-muhtâc* ve *Nihâyetu'l-muhtâc*'in ihtilaf ettikleri konuda müftî tercih ehli değilse ikisinden birisinin görüşüne göre fetva vermede serbesttir. Müftî, tercih ehli ise kendisine râcih görünen görüşe göre fetva verir. Tercihle bulunurken şu hususlara dikkat edilmelidir:

a- İki görüşten birisinin, mezhep ashâbının cumhuruna muvafık olması veya;

b- Diğer üç mezhep görüşüne muvafık olması veya;

c- Sahih hadislerle muvafık olması.⁸⁰

3- Mesele hakkında *Tuhfetu'l-muhtâc* ve *Nihâyetu'l-muhtâc*'in ikisinde de görüş belirtilmemişse Zekeriyâ el-Ensârî'nin *Şerhu'l-Behcetî's-Sağîr* adlı eserinden fetva verilir. Onda da mesele hakkında bir görüş yoksa yine Zekeriyâ el-Ensârî'nin kendisinin eseri olan *Menhec*'in şerhi *Fethu'l-Vehhâb bi-Şerhi Menheci't-Tullâb* adlı eserinden fetva verilir.

4- Mesele hakkında yine bir görüş yoksa Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî'nin fûrû' fıkha dair yazdığı şu eserlerden fetva verilir: *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'ânî Elfâzî'l-Minhâc, el-İknâ' fî Halli Elfâzi Ebî Şücâ'* (*Şerhu Ğâyeti'l-İhtisâr*), *Şerhu'l-Behcetî'l-Verdiyye*"

Aynı mesele hakkında İbn Hacer'in görüşlerinde onun eserleri arasında ihtilaf olursa fetva vermede onun kitapları arasında şu sıralama takip edilir:

1- *Tuhfetu'l-muhtâc*

2- *Fethu'l-Cevâd 'ale Şerhi'l-İrşâd*,

3- *el-İmdâd 'ale Şerhi'l-İrşâd*,

4- *el-İ'âb Şerhu'l-'Ubâb*,

⁷⁸ قال الغزالي ... وإذا كان محتملا كونه من الحلال أو كونه من الحرام فقد قال قوم يجوز: Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-din*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y), 2/126; فإن اشترى ممن أكثر ماله حرام لم يجز أخذه ما لم يتيقن أنه حرام وقال آخرون لا يجوز حتى يتحقق أنه حلال قال وكلاهما اسراف والاعتدال أنه إن كان الأكثر حراما حرم وإن كان حلالا ففقيه توقف. Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, 9/425.

⁷⁹ Şirvânî, *Havaşî ale Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc li İbni Hacer el-Heytemî*, 9/389. وَلَا تَعْرُفُ مُعَامَلَةً مِنْ أَكْثَرِ مَالِهِ حَرَامٌ وَلَا الْأَكْلَ مِنْهَا كَمَا صَحَّحَهُ فِي الْمَجْمُوعِ وَأَنْكَرَ قَوْلَ الْغَزَالِيِّ بِالْحَرْمَةِ مَعَ أَنَّهُ تَبَعَهُ فِي شَرْحِ مُسْلِمٍ Şirvânî, *Havaşî ale Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc li İbni Hacer el-Heytemî*, 7/18.

⁸⁰ Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi beyâni men yüftâ bi kavlihî mine's-sâdeti's-şâfiyye* 66.

5- Fetâva'l-Kubrâ'l-Fıkhiyye

6- el-Menhecû'l-Kavîm fî Mesâilî't-Ta'lim

Fetâva'l-Kubrâ ve el-Î'âb Şerhu'l-'Ubâb fetva verme sıralamasında eşit derecededirler. Ancak İbn Hacer'in, Bâ-Fadl'ın eseri Mesâilu't-Ta'lim (el-Mukaddimetu'l-Hadramiyye fî Fıkhi's-Sâdati's-Şâfi'iyye)'ye yazdığı şerh olan *el-Menhecû'l-Kavîm fî Mesâilî't-Ta'lim* adlı eseri fetva verme hususunda bu iki eserden daha ön sırada yer almaktadır.⁸¹

Aynı mesele hakkında Remlî'nin eserleri arasında ihtilaf olursa kitapları arasında şu sıralama takip edilir:⁸²

- 1- Şerhu'l-Îdâh,
- 2- Nihâyetu'l-muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc,
- 3- Şerhu'l-Behceti'l-Verdiyye,
- 4- 'Umdetu'r-Râbîh fî Ma'rifeti Tariki'l-Vâdîh,
- 5- Şerhu'z-Zubed,
- 6- Şerhu Mesâliki'd-Delciyye,
- 7- Şerhu Manzûmeti'Îmâd fî'l-Îded,
- 8- Gâyetu'l-Merâm.

Şemseddin er-Remlî'nin Nihâyetu'l-muhtâc ve Şerhu'l-Îdâh eserlerinde bir görüşte çelişki olduğu durumda Şerhu'l-Îdâh eseri Nihâyetu'l-muhtâc'tan daha sonra yazıldığından fetva verilirken Şerhu'l-Îdâh'ta geçen görüşler tercih edilir.⁸³

SONUÇ

Şâfiî mezhebi fakihleri, fetva usulünde mezheplerini hiyerarşik yapıya kavuşturmuşlardır. Kimlerin fetva verebileceğini, tabakalar adı altında fetvayı verecekler arasında bir sıralama ortaya koymuşlardır. Bunun sonucunda mezhebin hukuk güvenliği, birliği ve istikrarı sağlanarak fetvaya esas olacak görüş ve eserler ortaya çıkmıştır.

Şâfiî mezhebi fetva usûlü literatüründe fetvada, müftîde ve müsteftîde olması gereken özellikler çok ayrıntılı şekilde izah edilmiştir. Fürû'u fıkıh eserlerinin ictihat ve kaza bölümleri, Sıfatu'l-müftî, Şâfiî müctehit ve fukaha tabakaları, Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî ve Edebu'l-fetva adlı eserler gibi birçok eser kaleme alınmıştır.

⁸¹ Dimyâtî, *Îânetu't Tâlibin*, 1/19.

⁸² Muhammed İbrahim Ahmed Ali; Ali b. Muhammed b. Abdülaziz *el-Mezhep 'inde'l-Hanefiyye ve'l-Mâlikiyye ve's-Şâfi'iyye ve'l-Hanbeliyye*, 316.

⁸³ Endünîsî, *el-Hazâinü's-seniyye min meşâhiri'l-kütübi'l-fıkhiyyeti li eimetine'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, 177; Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fî beyâni men yüftâ bi kavlihi mine's-sâdeti's-şâfi'iyye* 256; Muhammed İbrahim Ahmed Ali; Ali b. Muhammed b. Abdülaziz *el-Mezhep 'inde'l-Hanefiyye ve'l-Mâlikiyye ve's-Şâfi'iyye ve'l-Hanbeliyye*, 308-309.

H. VII. asırdan önce Şâfiî mezhebinde Müzenî'nin *el-Muhtasar*, Şirazi'nin *et-Tenbih* ve *el-Mühezzeb* ve Gazzâlî'nin *el-Vasît* ve *el-Vecîz* adlı eserleri fetva vermede başlıca kaynaklar olmuştur.

Sonrasında Şâfiî mezhebinde Şeyhân diye anılan Râfiû ve Nevevî'nin eserleri fetva vermede en temel kaynak olmuştur.

Râfiû ve Nevevî'den sonra yazılan eserler, Şâfiî mezhebinde fetva vermede esas kaynak teşkil etmiş, çoğu hâşiyeler bu eserlerin üzerine yazılmış ve Şâfiî mezhebindeki furu-i fikh dersleri bu eserlerden yapılmıştır. Bu eserler şunlardır:

- 1- *Tuhfetu'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*
- 2- *Nihâyetu'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*
- 3- *Fethu'l-vehhâb şerhu'l-menhec muhtasaru Minhâcu'n-Nevevî*
- 4- *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti ma'ânî elfâzi'l-Minhâc*

Hicri X. asırdan itibaren günümüze kadar ki zaman aralığında Şâfiî mezhebinde fetva vermede fetva verilirken şu sıralamanın takip edildiğini görmekteyiz:

1- *Tuhfetu'l-muhtâc* ve *Nihâyetu'l-muhtâc*'in ittifak ettikleri görüşle fetva verilir.

2- *Tuhfetu'l-muhtâc* ve *Nihâyetu'l-muhtâc*'in ikisi arasında ihtilaf olan konular müftî tercih ehli değilse ikisinden birisinin görüşüne göre fetva vermede muhayyerdir.

Müftî, tercih ehli ise kendisinin râcih gördüğü görüşe göre fetva verir. Müftî, bu tercihte de seçtiği görüşün şu hususları taşıması gereklidir:

- a- Mezhep ashâbının cumhuruna muvafık olması veya;
- b- Üç mezhep görüşüne muvafık olması veya;
- c- Sahîh hadislere muvafık olması.

3- Mesele hakkında *Tuhfetu'l-muhtâc* ve *Nihâyetu'l-muhtâc* eserlerinin ikisinde de görüş belirtilmemişse Zekeriyâ el-Ensârî'nin Şerhu'l-behçeti's-sağîr eserine göre fetva verilir. Bu eserde de mesele hakkında bir görüş yoksa yine Zekeriyâ el-Ensârî'nin *Menhec*'in şerhi *Fethu'l-vehhâb bi-şerhi Menheci't-tullâb* eserinde geçen görüşe göre fetva verilir. Bunda da bulunmaması durumunda Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî'nin fûrû'u fikh alanında yazdığı *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti ma'ânî elfâzi'l-Minhâc*, *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebî Şücâ'* (*Şerhu ğâyeti'l-ihţisâr*) ve *Şerhu'l-Behçeti'l-verdiyye* eserlerinden fetva verilir.

4- Fetva verirken aynı mesele hakkında İbn Hacer, Remlî, Şeyh Zekeriyâ el-Ensârî, Hatîb eş-Şirbînî'nin bizzat kendi eserleri arasında da ihtilaf olursa fetva vermede onların kitapları arasında var olan sıralama takip edilir.

5- Yukarıda anılan eserlerde meselenin hükmüne rastlanmaması duru-

munda Şafîî mezhebinde fetva vermede mu'temed olan hâşiyelerden fetva verilir.

Bu sıralamadan sonra meselenin hükmü bu kitaplarda olmadığı durumlarda mezhebin usûlüne muhalefet etmemek şartıyla diğer hâşiyelerden de fetva verilebilir.

KAYNAKÇA

- Ali Cuma, Muhammed. *el-Medhal ila Diraseti'l-Mezahibi'l-Fıkhiyye*. Kahire: Daru's-Selam, 4. Basım, 1433/2012.
- Ali, Muhammed İbrahim Ahmed – Abdülaziz, Ali b. Muhammed. *el-Mezhep 'Inde'l-Hanefiyye ve'l-Mâlikiyye veş-Şâfiyye ve'l-Hanbeliyye*. thk. Türki Muhammed Hâmid. Kuveyt: el-V'ayi'l-İslâmî, 1433/2012.
- Aslan, Ömer. “Şafîî Mezhebinde Fetva Usulü ve Kullanılan Başlıca Rumuz ve Terimler”. *Harran İlahiyat Dergisi* 45 (2021), 57-75.
- Atar, Fahrettin. “Fetva”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aybakan, Bilal. “Râfiî, Abdülkerim b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/394-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aybakan, Bilal. “Şafîî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/233-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bâ-'Alevî, Abdurrahman b. Muhammed b. Hüseyin b. Ömer. *Buğyetu'l-Müsterşidin*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, t.y.
- Beraketî, Muhammed 'Amim el-İhsan el-Müceddidî. *Edebü'l-Müftî*. Keratiş: Daru'l-'Ulum, 1437/2016.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tuhfetu'l-Habib 'ale Şerhi'l-Hatib (Büceyrimî 'ale'l-Hatib)*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417/1996.
- Dimyâtî. Ebu Bekr es-Seyyid Muhammed Şetta. *İânetu't Tâlibin*. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 2002.
- Endûnisî, Abdükadir b. Abdülmütalib el-Mendeyli. *el-Hazâinu's-Seniyye Min Meşâhiri'l-Kütübi'l-Fıkhiyyeti li Eimetine'l-Fukahâiş-Şâfiyye*. thk. Abdülaziz b. es-Sâyib. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1424/2004.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Hanîn, Abdullah b. Muhammedb. S'ad. *el-Fetva fiş-Şeri'ati'l-İslamiyye*. Riyad: Mektebetu'l-'Âbikân, 1429/2008.
- Harrânî, Necmuddin Ahmed b. Hamedan. *Sıfatu'l-Müftî ve'l-Müstefî*. Riyad: Daru's-Sami'î İbni Hazm, 1436/2015.

- Heytemî, Ahmed b. Muhammed İbn Hacer. *el-Fetâvâ'l-Kubrâ'l-Fıkhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, t.y.
- Heytû, Muhammed Hasan. *el-İctihâdu ve Tabakâtu Müctehitiş-Şâfi'iyyeti*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1988.
- Hubeşî, Fehd Abdullah. *el-Medhal ilâ Mezhebiş-Şâfi'iyyeti*. Ebu Dabî: Mektebetu 'Aynî'l-Câmi'a, 2005.
- Kâdı Şuhbe, Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Tabâkatuş-Şâfi'iyyeti*. thk. el-Hafız Abdulalim Han. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1407/1987.
- Kavâsimî, Ekrem Yusuf Ömer. *el-Medhal ila Mezhebil- İmâmîş-Şâfiî*. Ürdün: Daru'n-Nefais, 1423/2003.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l Müellifin*. Beyrut: Daru İhyau't-Turasi'l-Arabî, 2015.
- Kürdî, Muhammed b. Süleymân el-Medenî. *el-Fevâidü'l-Medeniye fî Beyâni Men Yüftâ bi Kavlihi Mine's-Sâdetiş-Şâfi'iyye*. thk. Bessâm Abdülvehhab el-Câbî. Lübnan: Dâru'l-Cefan ve'l- Câbî, 2011.
- Nevevî, Ebu Zekerîya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Lügat*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Nevevî, Ebu Zekerîya Yahya b. Şeref. *Âdâbu'l-Fetva ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. thk. Bessam Abdulvahhab el-Câbî. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1408/1988.
- Nevevî, Ebu Zekerîyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necib el-Mutî'î. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, t.y.
- Osmanî, Muhammed Takî. *Usûlü'l-İftâ ve Âdâbuhu*. Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1435/2014.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas. *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1404/1984.
- Sakkaf, Alavî b. Ahmed b. Abdirrahman. *el-Fevâidu'l-Mekkiyye fimâ Yehtecuhu Talabetuş-Şafi'iyye*. Yemen: Merkezu'n-Nur li'd-Diraseti ve'l-Ebhas, t.y.
- Şehrezûrî, Ebu 'Amr 'Osman b. Abdirrahman (İbn Salah). *Edebu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. thk. Muvaffak Abdullah Abdülkadir. Beyrut: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1407/1986.
- Şirvânî, Abdulhamid - Ahmed b. Kâsım el- 'Abbâdî. *Havaşî ale Tuhfetu'l-muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc li İbni Hacer el-Heytemî*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, t.y.
- Şümeyletu'l-Ehdel, Ahmed Meykarî. *Süllemü'l-Müt'allimi'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Rumûzi'l-Minhâc* (Minhâcü't-Tâlibin ile birlikte). thk. İsmail Osman Zeyn. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1426/2005.
- Zâfirî, Meryem Muhammed Sâlih. *Müstelehâtü'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2002.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak el-Murtedâ. *Tâcu'l-'Arus min Cevâhiri'l-Kâmus*. thk. Abdülmecid Katâmiş. Kuveyt: et-Turâsu'l-'Arabî, 1422/2001.

Zeydan, 'Abdülkerim. *Usûlü'd-Da'veti*. Beyrut: Müssetu'r-Risâleti Naşirun, 9. Basım, 1423/2002.

Zirikli, Hayruddin. el-'Alam. Beyrut: *Daru'l-İlmi li'l-Melâyin*, 5. Basım, 1980.

VAROLUŞSAL ŞÜKÜR VE KANAAT ERDEMI İLİŞKİSİ

THE RELATIONSHIP BETWEEN EXISTENTIAL GRATITUDE AND THE VIRTUE OF
CONTENTMENT

SONER ERCAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ, BURDUR MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DİN PSİKOLOJİSİ ANA BİLİM DALI
ASST. PROF. DR., BURDUR MEHMET AKİF ERSOY UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF PSYCHOLOGY OF RELIGION
BURDUR, TÜRKİYE

sonerercan@mehmetakif.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-0383-513X>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1525711>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
31 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Accepted
2 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Ercan, Soner, "Varoluşsal Şükür ve Kanaat Erdemi İlişkisi [The Relationship Between Existential Gratitude and the Virtue of Contentment]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 895-914.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



VAROLUŞSAL ŞÜKÜR VE KANAAT ERDEMİ İLİŞKİSİ

Öz

Dini emirler, bireylerin nasıl yaşaması gerektiğini ve nasıl bir birey olması gerektiğini öğretir. Dini emirler ile toplumsal kurallar, gelenek ve görenekler de iyi bir bireyin oluşumu, bireylerin kişiliklerinin gelişimi ve oluşumu için çabalar. Bütün eğitim sistemleri ve bireyin ilk eğitim aldığı ailesi de bu doğrultuda davranır. Birey yaş aldıkça erdemleri öğrenir ve bu erdemler bireyin duygularında, düşüncelerinde ve davranışlarında yer edinir ki artık bunlar bireyin kişiliğinin bir parçası haline gelir. Toplum içinde bir birey tarif edilirken kanaatkâr ve terbiyeli şeklinde tanımlanır. Artık erdemler bireyin melekesi olmuş olur. Birçok erdemden söz edilebilir. Bir nokta da görüş birliği vardır o da erdemlerin bireyin kendisi ve çevresi için faydalı olduğudur. Kanaat ve şükür de yukarıda ifade edilen erdemlerden biridir. Kanaat ve şükür bireyin günlük hayatında karşılaştığı güçlükler karşısında bazen durup düşünmesini bazen de nefes alıp sakinleşmesini sağlar. Yaşanılan bu güçlüklerle karşı bir mağlubiyet değil de bireyin yaşadığına rıza göstermesidir. Bireyin olanı olduğu gibi kabul etmesi, çözüm yolu arama sürecinde bireye gerçekçi seçenekler sunar. Bunların hepsi bireyin sağlıklı bir ruh yapısına sahip olmasına katkı sağlar. Buradan hareketle çalışmanın amacı, öğrencilerin varoluşsal şükür düzeyleri ile kanaat düzeyleri arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığını tespit edilmesi, eğer aralarında ilişki varsa bu ilişkinin düzeyinin belirlenmesidir. Bu amaç doğrultusunda; “Öğrencilerin varoluşsal şükür düzeyleri kanaat düzeylerinin anlamlı yordayıcısı mıdır?” şeklinde problem cümlesi yazılmış, hipotez de problem cümlesine uygun bir şekilde “Öğrencilerin varoluşsal şükür düzeyleri kanaat düzeylerinin anlamlı yordayıcısıdır” biçiminde ifade edilmiştir. Bununla birlikte çalışmada şu sorulara da cevap aranmıştır. Öğrencilerin demografik değişkenlerine göre (cinsiyet, yaş ve sosyo-ekonomik durum) varoluşsal şükür düzeyleri ve kanaat düzeyleri farklılaşmakta mıdır? Öğrencilerin varoluşsal şükür düzeyleri ile kanaat düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır? Öğrencilerin varoluşsal şükür düzeyleri kanaat düzeylerinin anlamlı yordayıcısı mıdır? Çalışma grubunu Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 302 öğrenci oluşturmaktadır. Çalışma grubuna kolayda örnekleme yöntemi ile ulaşılmıştır. Çalışmada ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Çalışmada yazar tarafından oluşturulan bilgi formu, bireylerin varoluşsal şükür düzeylerini belirlemek için, Jens-Beken ve Wong (2019) tarafından geliştirilen, Çanakçı ve Ekşi (2022) tarafından uyarlaması yapılan Varoluşsal Şükür Ölçeği, bireylerin kanaat düzeylerini belirlemek için Demirci ve Ekşi (2018) tarafından geliştirilen Kanaat Ölçeği veri toplama araçları olarak kullanılmıştır. Yapılan analizlerde Varoluşsal Şükür Ölçeği ve Kanaat Ölçeği sürekli değişken olarak, regresyon analizinde ise Varoluşsal Şükür Ölçeği bağımsız değişken, Kanaat Ölçeği bağımlı değişken olarak; fark testlerinde ise sosyo-demografik değişkenler bağımsız değişken olarak tanımlanmıştır. Yaş değişkeni için en yüksek katılımcı grubunun 23 yaş ve üzerinde olduğu (%44); cinsiyet değişkeni için kadın katılımcı grubunun çoğunlukta olduğu (%69,5) ve gelir durumu değişkeni için orta düzey gelire sahip katılımcı grubunun yoğunlukta olduğu tespit edilmiştir (%87,7). Çalışma grubunun büyük çoğunluğunu 23 yaş ve üzerinde, kadın ve orta gelir düzeyine sahip bireylerin oluşturduğu görülmüştür. Ölçeklerin tanımlayıcı istatistik verilerine göre çalışmaya katılan öğrencilerin varoluşsal şükür düzeylerinin $\bar{x}=52,90$ olduğu, kanaat düzeylerinin ise $\bar{x}=24,81$ olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerin hem varoluşsal şükür düzeyleri hem de kanaat düzeyleri puan ortalamalarının yüksek olduğu görülmüştür. Öğrencilerin varoluşsal şükür düzeyleri ve kanaat düzeylerinin cinsiyet ve sosyo-ekonomik durum değişkenine göre anlamlı fark olup olmadığını belirlemeye yönelik uygulanan analiz sonucu istatistiksel olarak anlamlı fark tespit edilmemiştir. Öğrencilerin varoluşsal şükür düzeyleri ve kanaat düzeylerinin yaş değişkenine göre anlamlı fark olup olmadığını tespit etmek için uygulanan analiz sonucunda sadece

varoluşsal şükür ile yaş değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmuştur. Farkı hangi yaş grubunun oluşturduğunu bulmak için uygulanan analize göre 23 yaş ve üstü öğrencilerin varoluşsal şükür düzeylerinin 21-22 yaş grubundaki öğrencilerden yüksek olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Varoluş, Erdem, Şükür, Kanaat

THE RELATIONSHIP BETWEEN EXISTENTIAL GRATITUDE AND THE VIRTUE OF CONTENTMENT

Abstract

Religious orders teach individuals how to live and what kind of individuals they should be. In addition to religious orders and social rules, traditions and customs also strive for the formation of a good individual and the development and formation of individuals' personalities. All education systems and the family where the individual receives his first education act accordingly. As the individual gets older, he learns virtues, and these virtues take place in the individual's emotions, thoughts and behaviors, so that they become a part of the individual's personality. When describing an individual in society, he is described as contented and well-mannered. From now on, virtues become the faculty of the individual. Many virtues can be mentioned. There is also a consensus on one point, and that is that virtues are beneficial for the individual and his environment. Contentment and gratitude are one of the virtues mentioned above. Contentment and gratitude enable the individual to sometimes stop and think, and sometimes to breathe and calm down, in the face of the difficulties he encounters in his daily life. It is not a defeat against these difficulties, but the individual's consent to what he/she is experiencing. The individual's acceptance of things as they are offers realistic options to the individual in the process of finding a solution. All of these contribute to the individual having a healthy mental structure. Based on this, the aim of the study is to determine whether there is any relationship between students' existential gratitude levels and their contentment levels, and if there is, to determine the level of the relationship. In accordance with this purpose; "Are students' existential gratitude levels a significant predictor of their contentment levels?" The problem sentence was written as: The hypothesis was expressed in accordance with the problem statement: "Students' existential gratitude levels are a significant predictor of their contentment levels." In addition, the following questions were sought to be answered in the study. Do existential gratitude levels and conviction levels of students differ according to their demographic variables (gender, age and socio-economic status)? Is there a significant relationship between existential gratitude levels and conviction levels of students? Are students' existential gratitude levels a significant predictor of their levels of conviction? The study group consists of 302 students studying at Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology. The study group was reached by convenience sampling method. Relational scanning model was used in the study. The information form created by the author in the study was used to determine the Existential Gratitude levels of individuals; The Existential Gratitude Scale developed by Jens - Beken ve Wong (2019) and adapted from adapted by Çanakçı and Ekşi (2022) was used to determine individuals' contentment levels, and the Contentment Scale developed by Demirci and Ekşi (2018) was used as data collection tools. In the analyses, the existential gratitude scale and the opinion scale were used as continuous variables, and in the regression analysis, the existential gratitude scale was used as the independent variable and the contentment scale as the dependent variable; In difference tests, socio-demographic variables were defined as independent variables. For age, the highest participant group was 23 years old and over (44%); for gender, the female participant group is in the majority (69.5%) and for income status, the

participant group with medium income was found to be the majority (87.7%). It was observed that the majority of the study group consisted of individuals aged 23 and over, female and middle-income individuals. According to the descriptive statistics data of the scales, it was determined that the students' Existential Gratitude levels were $\bar{x}=52.90$, and their Contentment levels were $\bar{x}=24.81$. It was observed that the students' average scores for both Existential Gratitude and Contentment levels were high. No statistically significant difference was detected as a result of the analysis applied to determine whether there was a significant difference in the existential gratitude levels and contentment levels of the students according to gender and socio-economic status variables. As a result of the analysis applied to determine whether there is a significant difference in the students' existential gratitude levels and contentment levels according to the age variable, a statistically significant difference was found only between Existential Gratitude and the age variable. As a result of the analysis applied to find out which age group accounts for the difference revealed that the existential gratitude levels of students aged 23 and over were higher than those of students in the 21-22 age group.

Keywords: Psychology of Religion, Existence, Virtue, Gratitude, Contentment

GİRİŞ

Birey dünyaya gözlerini açar ve dünya hayatı başlar. Hayatı boyunca önce ailesinden ya da bakım işini üstlenen bireylerden daha sonra da öğretmeni ile sosyal çevresinden kendisine öğretilen değerleri ve erdemleri edinmeye başlar. Değerler ve erdemler bireyin kişiliğinin gelişip şekillenmesinde yapı taşı rolü görür. Bunlar bireye nasıl davranması ve olayları nasıl yorumlaması gerektiği konularında ipucu verir. Belirli bir zaman sonra bu erdemler öyle bir noktaya gelir ki birey tasvir edilirken erdemleri ile anılır olur. (Adil bir insan, kanaatkâr bir adam gibi) Bireyler erdemler ile gelişir, değişir ve güçlenir. Bir erdem başka bir erdeme etki de edebilir. Ya da bir erdem bireyin yaşadığı herhangi bir durumdan dolayı silinip kaybolabilir.

Erdem kelimesi Türk Dil Kurumu Sözlüklerinde “*Ahlakın övdüğü iyi olma, alçak gönüllülük, yiğitlik, doğruluk vb. niteliklerin genel adı; fazilet; İnsanın ruhsal olgunluğu*” olarak tanımlanır.¹ Tanımda erdem olumlu vasıfların genel adı, fazilet ve ruhi olgunluğa işaret eder. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisinde erdem maddesi bulunmayıp, fazilet olarak yer alır. İslâm Ansiklopedisinde fazilet “*İnsanın iyilik yapmasını ve kötülükten uzak durmasını sağlayan ruhî yetenekler için kullanılan bir ahlâk terimi*” olarak ifade edilir.² Cevizci (2017) Felsefe Sözlüğünde erdemi “*Ahlaki yetkinlik ya da mükemmeliyetin ölçüsü olan kişisel özellik ya da nitelik*” şeklinde tanımlar.³

Budak (2017) Psikoloji Sözlüğünde erdemi;

“*Ahlaki veya zihinsel açıdan üstün özelliklere sahip olma durumu; insan*

¹ Türk Dil Kurumu Sözlükleri, “Erdem” (Erişim 17 Nisan 2024).

² Mustafa Çağrırcı, “Fazilet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995).

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Say Yayınları, 2017), “Erdem”, 159.

davranışındaki ideal nitelikler. Felsefi anlamda bilgelik, cesaret, adalet, doğruluk, alçakgönüllülük gibi ideallerle sınırlı olsa da, pratikte erdemli davranış, toplumca kabul gören ahlak kurallarına uygun hareket etme” anlamında kullanılmaktadır.”⁴

Psikolojik bir tanım olarak erdem, belirtilen meziyetlerin bireyde var olma ve davranışa yansıma durumunu ifade ettiği görülür. Meziyetin bireyde var olması ve davranışa dönüşmesi hali yani meleke olması, bireyin kişiliğinin bir parçası olduğunu da gösterir. Genel olarak bireydeki bu hale de “faziletli, erdemli” gibi sıfatlar yakıştırılır. Arıkan (2018)’a göre faziletin zıddı olarak da “kusur” kavramı kullanılabilir.⁵

Şükür kelimesi Türk Dil Kurumu Sözlüklerinde “Allah’a duyulan minneti dile getirme; mutlu bir olay veya durumdan, yapılan bir iyilikten duyulan hoşnutluğu bildirme” olarak tanımlanır.⁶ Kavramsal olarak varoluşsal şükür, doğuştan gelen şükür ifade eder. Varoluşsal şükür bireyin hem iyi hem de kötü zamanlardaki şükürünü ve kendisine verilenleri ifade etme eğilimini içerir. Bireylerin yaşadıkları acı, sıkıntı ve ıstırap verici olaylar sonrasında yaşananların dönüştürücü deneyimine sahip olan bireyler varoluşsal olarak şükretme eğilimindedir.⁷

Emmons (2013), bireylerin yaşamları boyunca hayal kırıklıklığı, kayıp, acı, aksilik ve üzüntüden payına düşeni aldığı inkar etmesinin gerçekçi olmadığını ve bunun savunulmayacağını ifade eder. Çünkü hayat acı vericidir ve hiç bir olumlu düşünce bu gerçeği değiştiremeyecektir.⁸ Bu noktada varoluşsal şükür devreye girer çünkü hayat acı olsa da olana şükretmek, daha da kötüsü olabilirdi demek bireyi kısmi olarak teselli eder.

Pozitif psikoloji perspektifinden bakıldığında yüksek düzeyde ruhsal şükran duygusuna sahip kişiler, acı çekme konusunda çok az deneyime ve inanç yoluyla zorlukların üstesinden gelmenin manevi neşesine sahiplerse, yüksek düzeyde ruhsal varoluşsal şükre sahip olmayabilirler. İyimserlik şimdiye odaklanırken şükür geçmişe ve şimdiye odaklanır.⁹

Günlük hayatta sıkça karşılaştığımız kanaat kelimesi Türk Dil Kurumu Sözlüklerinde isim olarak dört anlamda karşımıza çıkar. Sözlükte kanaat;

⁴ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2017), “Erdem”, 260-261.

⁵ Seda Arıkan, “Türkçede İkili Karşıtlık Kavramları Olarak ‘Erdem ve Kusur’”, *International Journal Of Turkish Literature Culture Education* 7/1 (01 Ocak 2018), 605.

⁶ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Şükür” (Erişim 05 Kasım 2024).

⁷ Lilian Jans-Beken- Paul T.P. Wong, “Development and Preliminary Validation of the Existential Gratitude Scale (EGS)”, *Counselling Psychology Quarterly* 34/1 (2021), 73.

⁸ Robert A. Emmons, “How Gratitude Can Help You Through Hard Times” (Greater Good Science Center, 2013). (Erişim 13 Mayıs 2024).

⁹ Jans-Beken- Wong, “Development and Preliminary Validation of the Existential Gratitude Scale (EGS)”, 73-74.

“Elindekinden hoşnut olma durumu, yeter bulma, fazlasını istememe; yetinme; birine veya bir şey karşı duyulan güven; görüş” olarak ifade edilir.¹⁰ Dini bir kavram olarak kanaat, “daha çoğunu istememe ya da olana razı olma” minvalinde kullanılır.¹¹ Bu bireyin talep ettiği, beklenti içine girdiği, beklediği durum ya da nesne karşısında kendi nefsine söz geçirip geçirememesi ile ilgilidir. Özellikle bir dakika boş vakti olmayan ve gününü yoğun yaşayan bireyler olarak bizler maalesef bu durumla sık sık karşıya geliriz. İnsan olmanın bir gereği olarak hem bu hayata hem de ahiret hayatına dair beklenti içerisine gireriz. Bir nevi bu sarmal bizi o denli kuşatır ki tüm hayatımızı “bekler” bir vaziyette sürdürürüz.

Kanaat erdemi tüm edemler gibi, bireyin yaşamı süresince hayatını etkileyen, bireyin hayatını yorumlamasına, anlamlandırmasına yön veren bir erdem olarak iş görür. Daha çok isteyen ya da olan ile yetin(e)meyen, mutlu ol(a)mayan birey belirli bir süre sonra hem kendini hem de çevresini mutsuz etmeye başlar ki bu hoşnutsuzluk zamanla artarak devam eder.

Toplumun istediği ve beklediği, bireyin kendisi ve çevresi ile uyum içerisinde hayatını devam ettirmesidir. Kanaatin burada gözükmeyen bir fonksiyonu daha ortaya çıkar ki bu sosyal hayatın ahenk içerisinde cerayanıdır. Fonksiyonel olarak bu kadar önemli ve varlığı birey için bu kadar faydalı bir erdemin kapladığı alan düşünüldüğünde büyüklüğü kolayca anlaşılır.

Kanaat sahibi olan birey, kazandığı nimet az olduğunda isyan etmeyip huzur sahibi olan; çok olduğunda da aşırılık yapmayandır. Burada önemli olan nimetin azlığı ya da çokluğu değil olanı kabul etme iradesidir.¹² Şükür sahibi de, her ne şart olursa olsun kendisine verilen nimetleri pozitif olarak algılayan kişidir.¹³ İki kavramın ortak noktası rıza gösterme, serzenişte bulunmama, pozitif olma ve kendi yaşantısından memnun olma gayretidir.

Çalışma bu noktada bireylerin sahip olduğu iki önemli erdemin hem birbirleri ile ilişkisini hem de bağımsız değişkenler tarafından farklılaşmış farklılaşmadığı araştırılmaktadır. Çalışmanın amacı Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin varoluşsal şükür düzeyleri ile kanaat erdemi ilişkisi arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığını tespitidir. Buna binaen belirlenen özel amaçlar ise öğrencilerin varoluşsal şükür düzeyi ile kanaat erdemi ilişkisinin demografik değişkenlerden etkilenip etkilenmediğinin belirlenmesi, etkileniyor ise etkilenme düzeylerinin tespitidir.

¹⁰ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Kanaat” (Erişim 16 Nisan 2024).

¹¹ Mustafa Çağrı, “Kanaat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001), 24/289.

¹² Mansur Gökcan, “Tasavvufta Kanaat Anlayışı ve Bireysel-Sosyal Etkileri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/1 (2018), 98.

¹³ Mesut Işık, “Kur’ana Göre Şükürün İnsan Hayatındaki Önemi”, *Diyanet İlmî Dergi* 60/1 (2024), 17.

Çalışmanın problem cümlesi “Öğrencilerin varoluşsal şükür düzeyleri kanaat düzeylerinin anlamlı yordayıcısı mıdır?” şeklindedir. Bununla birlikte çalışmada şu sorulara da cevap aranmıştır. Öğrencilerin demografik değişkenlerine göre (cinsiyet, yaş ve sosyo-ekonomik durum) varoluşsal şükür düzeyleri ve kanaat düzeyleri farklılaşmakta mıdır? Öğrencilerin varoluşsal şükür düzeyleri ile kanaat düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

Çalışmanın hipotezleri ise şu şekildedir:

1. Öğrencilerin demografik değişkenlerine göre (cinsiyet, yaş ve sosyo-ekonomik durum) varoluşsal şükür düzeyleri ve kanaat düzeyleri farklılaşmaktadır.
2. Öğrencilerin varoluşsal şükür düzeyleri ile kanaat düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.
3. Öğrencilerin varoluşsal şükür düzeyleri kanaat düzeylerinin anlamlı yordayıcısıdır.

2. YÖNTEM

2.1. Çalışma Modeli ve Grubu

Çalışmada ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. İlişkisel tarama “*en az iki değişkenin beraber değişme durumunun tespit edilmesi ve eğer değişim var ise de değişimin derece ve yönünün*” tespit edilmesi olarak ifade edilir.¹⁴ İlişkisel tarama modellerinde “*birden çok değişken arasındaki etkileşim*” tespit edilir. Değişkenlerin arasında bulunan ilişkinin “*yönü ve düzeyi -1 ile +1*” değerleri arasında ifade edilir.¹⁵

Evren, bütün olarak aynı vasfı taşıyan bireylerin ve ya öğelerin bir araya getirdiği unsurların bütünü, örneklem ise evreni simgeleyebilecek özelliğe sahip unsurlar olarak tanımlanır.¹⁶ Çalışma grubunun seçiminde “kolayda örnekleme” yöntemi kullanılmıştır. Kolayda örnekleme yöntemi adından da anlaşılacağı üzere araştırmacı için “en düşük maliyetli ve uygulanması en kolay” yöntem olarak tanımlanır.¹⁷ 2023-2024 öğretim yılının Bahar döneminde Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 1181 öğrenci evreni, ölçeğin uygulandığı 302 öğrenci ise çalışma grubunu

¹⁴ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 114.

¹⁵ Ali Şimşek, “Araştırma Modelleri”, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Ali Şimşek (Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2653 Açıköğretim Fakültesi Yayını No:1619, 2012), 92.

¹⁶ Ali Şimşek, “Evren ve Örneklem”, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Ali Şimşek (Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2653 Açıköğretim Fakültesi Yayını No:1619, 2012), 110-111.

¹⁷ Ahmet Hamdi İslamoğlu- Ümit Alınacı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (SPSS Uygulamalı)* (İstanbul: Beta, 2016), 202.

oluşturmaktadır. Gürbüz ve Şahin (2018)'e göre, 1181 öğrenci için verileri tam dolduran 302 öğrenci %95 (0,05) güvenilirliği sağlamaktadır.¹⁸

2.2. Veri Toplama Araçları

2.2.1. Bilgi Formu

Yazar tarafından oluşturulmuş olan bilgi formu katılımcılara ait bazı temel bilgileri içerir.

2.2.2. Varoluşsal Şükür Ölçeği

Jens-Beken ve Wong (2019) tarafından geliştirilen¹⁹, Çanakçı ve Ekşi (2022) tarafından uyarlanması yapılan Varoluşsal Şükür Ölçeği 13 maddeden oluşmaktadır. Ölçekte bulunan 3 madde katılımcıların cevaplarındaki tutarlılığı tespit etmeye yaradığından ölçek tek faktör, 7'li likert ve 10 sorudur. "Uyarlanan ölçeğin DFA sonuçları ($\chi^2/df=2.784$, $GFI=0,936$, $NFI=0,930$, $CFI=0,954$, $SRMR=0,0420$ ve $RMSEA=0,079$), *Cronbach Alpha* değeri ,893 olarak ifade edilmiştir." Ölçek bireylerin varoluşsal şükür düzeylerini tespit etmek amacıyla geliştirilmiştir.²⁰

2.2.3. Kanaat Ölçeği

Demirci ve Ekşi (2018) tarafından geliştirilen Kanaat Ölçeği 5'li likert, 6 maddeden ve tek faktörden oluşup, bireylerin kanaat düzeyini ölçmektedir. "Ölçeğin DFA sonuçları ($\chi^2 (9, N = 450) = 22,36, p < .01; CFI = .99; NFI = .98; NNFI = .98; SRMR = .025; RMSEA = .057$), *Cronbach Alpha* değeri .82, *test-tekrar test güvenilirlik katsayısı* ise ,71" olarak ifade edilmiştir.²¹

2.2.4. Etik Kurul Onayı ve Veri Toplama Süreci

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulu Başkanlığından alınan 04/04/2024 tarihli, 436685 sayılı ve 632 protokol numaralı izin ile 20/05/2024 – 14/06/2024 tarihleri arasında çevrim içi şekilde veri toplanmıştır.

¹⁸ Sait Gürbüz- Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 130.

¹⁹ Jans-Beken- Wong, "Development and Preliminary Validation of the Existential Gratitude Scale (EGS)", 72-86.

²⁰ Hale Çanakçı- Halil Ekşi, "Adapting the Existential Gratitude Scale to Turkish: A Measure of Gratitude in Painful Times", *Spiritual Psychology and Counseling* 7/1 (2022), 23-36.

²¹ İbrahim Demirci- Halil Ekşi, "Keep Calm and Be Happy: A Mixed Method Study from Character Strengths to Well-Being", *Educational Sciences: Theory & Practice* 18 (2018), 303-354.

3. BULGULAR VE TARTIŞMA

Yapılan korelasyonda varoluşsal şükür ve kanaat ölçekleri sürekli değişken; regresyonda varoluşsal şükür ölçeği bağımsız değişken, kanaat ölçeği ise bağımlı değişken; fark testlerinde ise sosyo-demografik değişkenler bağımsız değişken olarak tanımlanmıştır.

Tablo 1: Sosyo-Demografik Değişkenler

Değişkenler	f	%	
Yaş	20 yaş ve altı	49	16,2
	21-22 yaş	120	39,7
	23 yaş ve üstü	133	44,0
Cinsiyet	Kadın	210	69,5
	Erkek	92	30,5
Gelir Düzeyi	Düşük	31	10,3
	Orta	265	87,7
	Yüksek	6	2,0
Toplam	302	100	

Tablo 1’de en yüksek oranlar yaş değişkeninde 23 yaş ve üzerinde olduğu (%44); cinsiyet değişkeninde kadın katılımcıların ağırlıkta olduğu (%69,5) ve gelir durumu değişkeninde orta düzey gelire sahip katılımcılardan oluştuğu tespit edilmiştir (%87,7).

Tablo 2: Ölçeklere İlişkin Tanımlayıcı Değerler

Değ.	Min	Max	\bar{x}	Ss	Bask.	Çarpık.	Cron.
V. Şükür	10,00	70,00	52,90	9,80	-1,16	2,545	,843
Kanaat	11,00	30,00	24,81	3,56	-,732	,696	,813

(Değ: Değişkenler, Bask: Basıklık, Çarpık: Çarpıklık, Cron: Cronbach Alpha)

Çalışmanın analizi SPSS 25.0 paket programıyla yapılmıştır. Normal dağılımın tespiti için çarpıklık ve basıklık katsayılarına bakılmış, katsayıların “ ± 3 ”

arasında yer alması normal dağılıma sahip olduğunun göstergesi olarak kabul edilmiş²², parametrik testler ile basit regresyon analizi uygulanmıştır.²³

Tablo 2’de yer alan tanımlayıcı istatistik sonucuna göre, varoluşsal şükür ölçeğinin Cronbach Alpha değeri ,843; kanaat ölçeğinin ise Cronbach Alpha değeri ,813 olduğu tespit edilmiştir. Tespit edilen Cronbach Alpha değeri, iki ölçeğin mevcut değeri²⁴ ile uyduğu ve bu yönüyle ölçeklerin tutarlı olduğu görülmüştür. Öğrencilerin varoluşsal şükür düzeylerinin $\bar{x}=52,90$, kanaat düzeylerinin ise $\bar{x}=24,81$ olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerin varoluşsal şükür ve kanaat düzeyleri ortalamalarının veriler neticesinde yüksek olduğu görülmüştür.

Tablo 3: Varoluşsal Şükür ve Kanaat Düzeylerinin Cinsiyete Göre Bağımsız Örneklem t Testi

Boyut	C.	N	\bar{X}	SS	t	p
V. Şükür	Kadın	210	52,89	9,19	-,042	,964
	Erkek	92	52,94	11,13		
Kanaat	Kadın	205	24,73	3,46	-,563	,574
	Erkek	92	24,98	3,78		

$p < 0,05^*$; (C: Cinsiyet)

Tablo 3’te öğrencilerin varoluşsal şükür ve kanaat düzeylerinin cinsiyet değişkenine göre fark olup olmadığını belirlemek için yapılan teste göre anlamlı fark tespit edilmemiştir ($p > 0,05$). “Öğrencilerin cinsiyetine göre varoluşsal şükür düzeyleri ve kanaat düzeyleri farklılaşmaktadır.” Şeklinde yazılan hipotezin doğrulanmadığı görülmektedir.

Ayten vd. (2012) tarafından yapılan araştırmada “kadınların şükür puanlarının erkeklerden daha yüksek olduğu, anlamlı farkın ise dış kaynaklı şükür de olduğu” tespit edilmiştir.²⁵ Aydın (2019) tarafından yapılan araştırmada “cinsiyet ile kanaat düzeyinin farklılaşmadığı” tespit edilmiştir.²⁶ Göcen (2014) tarafından yapılan araştırmada ise “cinsiyet ile durumsal şükür arasında kadınlar lehine anlamlı fark tespit edilirken, sürekli şükürde ise kadınların

²² Jondeau E., Rockinger M. (2003). Conditional volatility, skewness, and kurtosis: existence, persistence, and comovements. *Journal of Economic Dynamics & Control*, 27, 1699 – 1737:den akt. Abdullah Çuhadar vd., “Bireyleri Rekreatif Amaçlı Egzersize Motive Eden Faktörlerin İncelenmesi”, *SPOR-METRE Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 17/3 (2019), 155.

²³ Gürbüz- Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz*, 229-273.

²⁴ Çanakçı- Ekşi, “Adapting the Existential Gratitude Scale to Turkish”, 31.; Demirci- Ekşi, “Keep Calm and Be Happy”, 303-354.

²⁵ Ali Ayten vd., “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 61.

²⁶ Merve Aydın, “Genç Yetişkinlerde Mutluluk, Maneviyat ve Kanaat”, *The Journal of Social Science* 3/6 (2019), 443.

erkeklerden daha yüksek puan ortalamasına sahip olmalarına rağmen anlamlı farkın olmadığı” tespit edilmiştir.²⁷ Gönenç (2019) tarafından yapılan araştırmada “ergenlerin cinsiyetleri açısından durumsal şükür düzeylerinin farklılaşmadığı” tespit edilmiştir.²⁸ Miran (2010) tarafından yapılan araştırmada ise “kadınların erkeklere nazaran hamd ve şükre daha sık müracaat ettiği” tespit edilmiştir.²⁹

Çalışma grubunda yer alan kadın katılımcıların sayısının erkek katılımcıların sayısının iki katından daha fazla olduğu görülmüştür. Bu yönüyle kadın katılımcıların (%69,5), erkek katılımcıların ise (%30,5) oranında temsil edildiği bir çalışma olarak gözükmektedir. Çalışmanın evreninde 1181 kişi yer almaktadır. Kadınların sayısının tüm evrene oranı yaklaşık olarak 2/3’tür. Bu yönüyle kadınların ağırlıklı olarak yer aldığı evrende, çalışma grubunda da aynı oranda kadınların sayısının fazla olduğu görülmektedir. Çalışma sonucunda hem varoluşsal şükür düzeyleri hem de kanaat düzeyleri bağlamında erkeklerin kadınlardan çok az da olsa daha yüksek ortalamaya sahip olduğu lakin anlamlı farkın oluşmadığı görülmüştür. Çalışma şükür sonuçları yönüyle Gönenç (2019)’in araştırması³⁰, kanaat düzeyleri sonuçları yönüyle Aydın (2019)’in araştırması³¹ ile örtüşmektedir.

Tablo 4: Varoluşsal Şükür ve Kanaat Düzeylerinin Yaşa Göre Anova Analizi

By.	Yaş	N	\bar{X}	SS	F	p	Bon.
V. Şükür	¹ 20 yaş ve altı	49	51,91	9,88	6,148	,002*	3>2
	² 21-22 yaş	120	50,91	10,06			
	³ 23 yaş ve üstü	133	55,06	9,16			
Kanaat	20 yaş ve altı	48	24,68	3,73	2,762	,065	-
	21-22 yaş	117	24,28	3,73			
	23 yaş ve üstü	132	25,33	3,29			

p<0,05* ; (By: Boyutlar; Bon: Bonferoni)

Tablo 4’te öğrencilerin varoluşsal şükür ve kanaat düzeylerinin yaş de-

²⁷ Gülüşan Göcen, *Şükür Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2014), 195.

²⁸ Zehra Gönenç, *15-17 Yaşlarındaki Ergenlerde Şükür ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin Araştırılması* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 61.

²⁹ Hanife Miran, *Hamd ve Şükür Kavramlarının Psikolojik Tahli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010), 40.

³⁰ Gönenç, *15-17 Yaşlarındaki Ergenlerde Şükür ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin Araştırılması*, 61.

³¹ Aydın, “Genç Yetişkinlerde Mutluluk, Maneviyat ve Kanaat”, 443.

ğişkenine göre anlamlı fark olup olmadığını belirlemek için yapılan analize göre Varoluşsal Şükür ile yaş değişkeni arasında anlamlı fark olduğu tespit edilmiştir ($p < 0.05$). Farkı hangi yaş grubunun oluşturduğunu bulmak için Bonferonni uygulaması yapılmış, 23 yaş ve üstü öğrencilerin varoluşsal şükür düzeylerinin 21-22 yaşındaki öğrencilerden yüksek olduğu görülmüştür. “Öğrencilerin yaşına göre varoluşsal şükür düzeyleri ve kanaat düzeyleri farklılaşmaktadır.” şeklinde yazılan hipotezin kısmen doğrulandığı görülmektedir.

Ayten vd. (2012) tarafından yapılan çalışmada “yaş ile şükür arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı” tespit edilmiştir.³² Göcen (2012) tarafından yapılan çalışmada “durumsal ve motivasyonel kaynak bakımından şükür toplamı ile yaş arasında farkın olmadığı” tespit edilirken³³, Miran (2010) tarafından yapılan çalışmada ise “yaşın ilerlemesi ile hamd ve şükür algısının artması arasında pozitif ilişki” tespit edilmiştir.³⁴

Genç yetişkinlik 20-25 yaşlarını kapsasa da bu dönem bazıları için birkaç yıl sürerken bazıları için ise daha uzun yıllar devam edebilir.³⁵ Her ne kadar genç yetişkinlik dönemi bireyden bireye değişse de, Tablo 4’te görüldüğü üzere 23 yaş ve üzeri öğrencilerin varoluşsal şükür düzeylerinin 21-22 yaş grubu öğrencilerinden farklılaşması, 23 yaş ve üzeri öğrencilerin öğrenim hayatlarının sonuna yaklaşmış, meslek edinme ve aile kurma sürecine daha yakın olmaları ve genç yetişkinlik döneminin sonuna yaklaştığının neticesi olarak ifade edilebilir. Fowler, bireylerin iman gelişimini 7 evre olarak tanımlarken son ergenlik ve genç yetişkinliği içine alan bölümü “*bireysel / düşünmeye dayalı inanç*” dönemi olarak tanımlar. Bu evrede, bireyin iman gelişiminde otoriteye güven dıştan içe doğru yönelir, tenkidî bir bakış açısıyla inanç ve değerlerin yeniden kurulumu gerçekleşir.³⁶ Karacoşkun (2004), dini inançla ilgili farklı yaklaşımların olduğunu, bu yaklaşımların çoğunluğunun ise dini inancın kaynağının bireyin kendisi olduğu görüşünün savunulduğunu ifade eder.³⁷ Bu dönemde birey inanç ve değerleri sorgular, muhakeme eder. Birey için inanç ve değerlere bağlılıkta dıştan ziyade bireyin kendi öz değerlendirmeleri aktif rol oynar. Muhakeme edilip kazanılan inanç ve değerler,

³² Ayten vd., “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi”, 69.

³³ Gülşan Göcen, *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2012), 154.

³⁴ Miran, *Hamd ve Şükür Kavramlarının Psikolojik Tahlili*, 40.

³⁵ Feist, J. ve Feist G. J. (2006) *Theories of personality*, New York: McGraw-Hill. İden akt. Banu Yazgan İnanç- Eşef Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 172.

³⁶ Ralph W. Hood vd., “Dini Gelişim Kuramları”, çev. Mustafa Doğan Karacoşkun, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV/4 (2004), 217.

³⁷ Mustafa Doğan Karacoşkun, “Dini İnanç-Dini Davranış İlişkisine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 29.

bireyin kendi kimliğinde yeni bir “ben” oluşturur.³⁸ Bu evredeki bireyler kendi inanç gelişimlerinin sorumluluğunu üstlenebilme yeteneğine sahip olmakla birlikte değişik inançların farkına vararak peşinden de gidebilir.³⁹ Buna göre yaş ilerledikçe inanç içselleşmeye başlar.

Tablo 5: Varoluşsal Şükür ve Kanaat Düzeylerinin Sosyo-ekonomik Duruma Göre Anova Analizi

Boyutlar	Gelir	N	\bar{X}	SS	F	p
V. Şükür	Düşük	31	54,19	9,70	,707	,494
	Orta	265	52,84	9,66		
	Yüksek	6	49,16	16,31		
Kanaat	Düşük	31	24,54	3,81	,096	,909
	Orta	260	24,84	3,55		
	Yüksek	6	24,83	3,06		

p<0,05*

Tablo 5’te öğrencilerin varoluşsal şükür ve kanaat düzeylerinin sosyo-ekonomik duruma göre anlamlı fark olup olmadığını belirlemek için yapılan analize göre anlamlı fark tespit edilmemiştir (p>0.05). “Öğrencilerin sosyo-ekonomik durumuna göre varoluşsal şükür düzeyleri ve kanaat düzeyleri farklılaşmaktadır” şeklinde yazılan hipotezin doğrulanmadığı görülmektedir.

Miran (2010) tarafından yapılan araştırmada “günlük hayatta hamd ve şükretme sıklığı ile gelir durumu arasında fark olmadığı” tespit edilmiştir.⁴⁰ Gönenç (2019) tarafından yapılan araştırmada “ergenlerin durumsal şükür düzeyleri ile ailelerinin gelir düzeyleri arasında fark olmadığı” tespit edilmiştir.⁴¹ Gashi (2016) tarafından yapılan araştırmada “gelir durumu ile duaya yaklaşımın şükür, af ve pozitif değişme boyutu arasında anlamlı ilişki olmadığı” tespit edilmiştir.⁴² Eserler (2022) tarafından yapılan bir araştır-

³⁸ Ali Ulvi Mehmedoğlu- Adem Aygün, “James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 128-129.

³⁹ Mustafa Ulu, “İnanç Gelişim Teorisi: İnanç Aşamaları”, *Bilimname* 2016/1 (2016), 147.

⁴⁰ Miran, *Hamd ve Şükür Kavramlarının Psikolojik Tahlili*, 44.

⁴¹ Gönenç, *15-17 Yaşlardaki Ergenlerde Şükür ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin Araştırılması*, 62.

⁴² Feim Gashi, “Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2016), 18.

mada “gelir durumu ile şükür ölçeğinin puanları arasında anlamlı bir fark olduğu” tespit edilmiştir.⁴³ Temiz (2019) tarafından yapılan bir çalışmada “gelir algısı ile duanın istek ve şükür boyutları arasında fark olmadığı” tespit edilmiştir.⁴⁴ Gelir durumu ile varoluşsal şükür ve kanaat düzeylerinin farklılaşmaması, çalışma grubunun üniversite öğrencileri genç yetişkinler olmasından hareketle, henüz ekonomik bağımsızlığın kazanılmamış olması ve çalışma grubunun büyük çoğunluğunun (Bk. Tablo 1; orta gelir düzeyi = %87,7) orta gelir grubuna ait olması ile açıklanabilir. Ayrıca bireylerin kendilerini orta gelir düzeyine ait olarak tanımlamaları subjektif bir yargıdır. Çünkü orta gelir herhangi bir maddi değer aralığı ile tanımlanmadığı için herkesin orta gelir algısı farklı olabilir.

Tablo 6: Değişkenlere Yönelik Pearson Korelasyon Analizi

	1-	2-
1- V. Şükür	1	
	-	
	,412**	1
2- Kanaat E.	,000	-

$p < 0,01^{**}$, $p < 0,05^*$

Tablo 6’ya göre öğrencilerin varoluşsal şükür düzeyleri ile kanaat düzeyleri arasında pozitif yönde orta düzey ilişki⁴⁵ olduğu görülmüştür ($r = ,412$). “Öğrencilerin varoluşsal şükür düzeyleri ile kanaat düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.” şeklinde yazılan hipotezin doğrulandığı görülmektedir. Göcen (2014), kanaatkarlığı şükre yakın ve şükürü anlatan bir kavram olarak ifade eder.⁴⁶ Göcen (2015)’in “11-12 yaş arasındaki çocuklara şükür günlükleri tutma ile ilgili yaptığı çalışmada deney grubunun, kontrol grubuna nazaran şükretme tutumlarında artış olduğu” tespit edilmiştir.⁴⁷ Kanaat

⁴³ Tuğba Eserler, *Yetişkinlerde Dindarlık, Şükür ve Mutluluk İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022), 63.

⁴⁴ Yunus Emre Temiz, “İlk Yetişkinlik Dönemindeki Bireylerde Dua ve Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019), 82.

⁴⁵ Sait Gürbüz- Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 262.

⁴⁶ Göcen, *Şükür Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*, 31.

⁴⁷ Gülüşan Göcen, “Bir Değer Eğitimi Örneği Olarak Şükür Günlükleri”, *Değerler ve Eğitimi-II (İstanbul 2012)*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2015), 251.

ve varoluşsal şükür kavramlarının pozitif yönlü orta düzey ilişkisinin tespiti ($r=,412$) iki kavramın birbirlerini etkilediklerinin göstergesidir. Değerin orta düzeyde kalması ($r=,412$) yani tamamıyla örtüşmemesi aynı zamanda iki kavramın birbirlerinin yerine kullanılmayacaklarının işaretidir.

Tablo 7: Varoluşsal Şükür Düzeylerinin Kanaat Düzeyleri Üzerindeki Etkisinin Araştırılması Amacıyla Yapılan Basit Regresyon Analizi

B. D.	β	S. H.	Beta	t	p	F	R ²	D.W
Sabit	16,64	1,068	-	15,59	,00			
Şükür	,154	,020	,412	7,77	,00	60,40	,167	2,04

$p<0,01^{**}$, $p<0,05^*$; (B.D.: Bağımsız Değişken, S.H.: Standart Hata, V.Ş: Varoluşsal Şükür, D.W.: Durin Watson)

Tablo 7’de varoluşsal şükür düzeylerinin kanaat düzeyleri üzerinde anlamlı ve pozitif bir etkisinin olduğu görülmüştür. Kanaat düzeyleri üzerindeki değişimin %16,7’sinin açıklandığı görülmektedir (Düzenlenmiş R^2 0.167=). Varoluşsal şükürün 1 birim artması kanaat düzeylerini ,412 birim arttırmaktadır ($\beta=,412$). “Öğrencilerin varoluşsal şükür düzeyleri kanaat düzeylerinin anlamlı yordayıcısıdır” şeklinde yazılan hipotezin doğrulandığı görülmektedir.

Bakara Suresi 52. ve 56. Ayetlerde meâlen “*Bundan sonra da (akıllanıp) şükredersiniz diye sizi affettik.*”; “*Sonra ölümünüzün ardından sizi dirilttik ki şükredesiniz.*”⁴⁸ emirleri ile şükür kavramları zikredilmektedir. Kur’an-ı Kerim’de şükür kelimesi ve eş anlamlıları 75 yerde zikredilmektedir.⁴⁹ Kim (2020)’e göre şükretmek; “*lütuf, iyilik, iyi niyet, nezaket, dostluk anlamına gelir: sevgili, sevilen, hoş giden, kabul edilebilirdir.*” Bu bağlamda, dini açıdan şükretmek onaylanma veya saygı görme durumuyla ilgilidir. Yapılan eylemin tanınması ve kabul edilmesidir. Şükretmek, verilen şeyi kabul etmek ve onaylamaktır.⁵⁰ Şükür esnasında dua önemlidir. Dua; bireyin aradığı sorulara cevap verir ve benliğin arayışında insana yardımcı olur, ruhsal ve manevi bütünlüğe erişmesini sağlar, kaygı ve korkularının sağaltım edilmesine yardımcı olur, nevroitik ihtiyaçlarına ket vurur.⁵¹

⁴⁸ “Kur’an Yolu, el-Bakara 2/52-56.” (Erişim 05 Kasım 2024).

⁴⁹ Mustafa Çağrı, “Şükür”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 39/260.

⁵⁰ Hye Young Kim, “An Existential Analysis of Forgiveness and Gratitude”, *Hungarian Philosophical Review* 64/1 (2020), 124.

⁵¹ Esmâ Sayın, “Tasavvuf ve Psikoloji Açısından Duanın Terapik Etkileri”, *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012), 426-430.

Bireyin inancının içselleşmesi ve değerlerinin yeniden inşa edilmesi, kanaat ve şükür kavramlarının birey özelinde önemini de farklılaştırabilir. Erdeme atfedilen önem bireyin inanç dünyası ve değerleri ile alakalıdır. Dost (2007) tarafından yapılan araştırmada “üniversite öğrencilerinin yaşam doyumu puan ortalamalarının dini inanca göre anlamlı olarak farklılaştığı” tespit edilmiştir.⁵² İnancı sayesinde birey yaşadıklarını karşısında farklı bir teslimiyet sergiler. Teslimiyet duygusunun gelişmesi bireyin yaşadıkları karşısında depresif bir tutum sergilemesini zorlaştırır. İnançtan kaynaklanan teslimiyet sayesinde birey kaygılı ve ümitsiz bir hal takınmaz.⁵³ Karataş ve Baloğlu (2019), tevekkülü “*insan psikolojisine sükûnet veren psikolojik bir yapı*” olarak tanımlar.⁵⁴ Tevekkül, pasif bir duruş değil aktif duruşun teslimiyet ile beraberliğidir.⁵⁵

Kabullenme; mevcut durumu bütünüyle, savunma yapılmadan, durumun doğrudan ve otomatik işlevlerini değiştirmek veya azaltmak için çaba harcamak yerine bu süreçte türetilmiş fonetik işlevlere de müracaat etmeden, ilişki halinde olmayı ifade eder.⁵⁶ Bu açıdan bakıldığında, bireyin yaşadığını olduğu gibi kabul etmesinin ve sahip olduklarına kanaat etmesinin psikolojik açıdan olumlu etkileri olduğu söylenebilir.

Şükür, iyi yaşamaya katkıda bulunan bir erdemdir. İyi yaşama odaklanan klasik yazarlar hem vatandaşlığın hem de toplumun sağlığı ve canlılığı için şükürün geliştirilmesini vurgular. Kültürler ve zaman dilimleri boyunca şükür, insan kişiliğinin ve sosyal yaşamın hem temel hem de arzu edilen yönü olarak ele alınmıştır. Dünyadaki dini ve ahlaki yazarlar arasındaki fikir birliği, insanların elde ettikleri faydalar karşısında şükretmenin olumlu etkileri olduğu şeklindedir. Önceki alıntılara dayanarak, şükreden insanların tepkilerinin sadece kendilerine değil daha geniş bir topluma da fayda sağladığı sonucuna varılabilir.⁵⁷

Şükür ve kanaat günlük hayatta birbirlerinin yerine kullanılıyor olsa da insan zihninde şükür daha çok olumluyu, kanaat ise daha çok yokluğu çağırır. Bir konuda beklentiye giren bireye beklentisi gerçekleştiğinde çevresi

⁵² Meliha TUZGÖL Dost, “Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Doyumunun Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/22 (2007), 139.

⁵³ Ali Rıza Aydın, “İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 89.

⁵⁴ Kasım Karataş- Mustafa Baloğlu, “Tevekkülün Psikolojik Yansımaları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (2019), 112.

⁵⁵ Meryem Şahin, *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018), 181.

⁵⁶ Kültegin Ögel, *Bilişsel ve Davranışçı Terapide Üçüncü Kuşak Farkındalık ve Kabullenme Temelli Terapiler* (Ankara: HYB Yayıncılık, 2012), 40-41.

⁵⁷ Christopher Peterson- Martin E. P. Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (New York: American Psychological Association, Oxford University Press, 2004), 555-556.

tarafından şükretme davranışı tavsiye edilirken, beklentisi gerçekleşmediğinde ise daha çok kanaatkâr olma davranışı tavsiye edildiği söylenebilir. Şükür de iyiliğe karşı mutluluk ifade edilirken, kanaatte mevcuda rıza ön plandadır. Bu yönleriyle kanaat ve şükürün, psikolojik iyilik hali açısından olumlu etkileri olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Bu çalışmada varoluşsal şükür düzeyleri ve kanaat düzeyleri ilişkisi araştırılmıştır. Çalışma üniversite öğrencileri ile gerçekleştirildiğinden genç yetişkin bireyleri temsil etmektedir. Çalışma grubunun varoluşsal şükür düzeyleri ve kanaat düzeyleri puanlarının yüksek olduğu tespit edilmiştir. Cinsiyet değişkenine göre hem varoluşsal şükür düzeyleri hem de kanaat düzeyleri için, kadın ve erkek katılımcıların ortalama puanlarının birbirlerine yakın olduğu ve aralarında anlamlı farkın bulunmadığı tespit edilmiştir. Varoluşsal şükür düzeyleri açısından yaş değişkeninde sadece 23 yaş ve üstü bireylerin 21-22 yaş aralığındaki bireylerden yüksek olduğu tespit edilmiştir. Sosyo-ekonomik durum değişkeninde ise kanaat düzeyleri açısından puan ortalamalarının birbirine yakın, varoluşsal şükür düzeylerinin ortalamaları gelir düzeyi yüksek olan bireyler için düşük olduğu tespit edilmiştir. Varoluşsal şükür düzeyleri ve kanaat düzeyleri arasında bulgularan pozitif yönlü orta düzey ilişki ve varoluşsal şükür düzeyinin kanaat düzeylerinin %16,7'sinin açıklanması çalışmanın ana hipotezinin doğrulandığının ifadesidir.

Çalışma üniversite öğrencileri ile gerçekleştirildiğinden ve üniversite öğrencilerinin yaş dağılımı geniş bir skalada yer almadığından hareketle bundan sonra yapılacak araştırmaların daha geniş bir yaş skalasını içermesi ya da farklı ölçeklerle ilişkisel bir model çalışmasının yapılması gelecek araştırmalar için öneri niteliğindedir.

KAYNAKÇA

- Arıkan, Seda. “Türkçede İkili Karşıtlık Kavramları Olarak ‘Erdem ve Kusur’”. *International Journal Of Turkish Literature Culture Education* 7/1 (01 Ocak 2018), 592-606. <https://doi.org/10.7884/teke.4133>
- Aydın, Ali Rıza. “İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 87-100.
- Aydın, Merve. “Genç Yetişkinlerde Mutluluk, Maneviyat ve Kanaat”. *The Journal of Social Science* 3/6 (2019), 439-448. <https://doi.org/10.30520/tjsosci.571198>
- Ayten, Ali vd. “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar,

- Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 5. b., 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Say Yayınları, 6. b., 2017.
- Çağrıncı, Mustafa. “Fazilet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/268-271. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fazilet>
- Çağrıncı, Mustafa. “Kanaat”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/289-290. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kanaat>; Erişim Tarihi: 31.03.2024
- Çağrıncı, Mustafa. “Şükür”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/259-261. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sukur>
- Çanakçı, Hale- Ekşi, Halil. “Adapting the Existential Gratitude Scale to Turkish: A Measure of Gratitude in Painful Times”. *Spiritual Psychology and Counseling* 7/1 (2022), 23-36. <https://doi.org/10.37898/spc.2022.7.1.160>
- Çuhadar, Abdullah vd. “Bireyleri Rekreatif Amaçlı Egzersiz Motive Eden Faktörlerin İncelenmesi”. *SPORMETRE Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 17/3 (2019), 153-161. <https://doi.org/10.33689/spormetre.562233>
- Demirci, İbrahim- Ekşi, Halil. “Keep Calm and Be Happy: A Mixed Method Study from Character Strengths to Well-Being”. *Educational Sciences: Theory & Practice* 18 (2018), 303-354. <https://doi.org/10.12738/estp.2018.2.0799>
- Dost, Meliha TUZGÖL. “Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Doyumunun Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/22 (2007), 132-143.
- Erdem, *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. Erişim 17 Nisan 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Emmons, Robert A. “How Gratitude Can Help You Through Hard Times”. Greater Good Science Center, 2013. Erişim 13 Mayıs 2024. <https://www.dailygood.org/pdf/dg.php?sid=532>
- Eserler, Tuğba. *Yetişkinlerde Dindarlık, Şükür ve Mutluluk İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022.
- Gashi, Feim. “Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2016), 1-29.
- Gürbüz, Sait- Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 5. b., 2018.
- Göcen, Gülüşan. *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan*

- Araştırması*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2012.
- Göcen, Gülüşan. *Şükür Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2014.
- Göcen, Gülüşan. “Bir Değer Eğitimi Örneği Olarak Şükür Günlükleri”. *Değerler ve Eğitimi-II (İstanbul 2012)*. ed. Recep Kaymakcan vd. 237-259. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2015.
- Gökcan, Mansur. “Tasavvufta Kanaat Anlayışı ve Bireysel-Sosyal Etkileri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/1 (2018), 95-129. <https://doi.org/10.30627/cuilah.440610>
- Gönenç, Zehra. *15-17 Yaşlarındaki Ergenlerde Şükür ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin Araştırılması*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Hood, Ralph W. vd. “Dini Gelişim Kuramları”. çev. Mustafa Doğan Karacoşkun. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV/4 (2004), 205-221.
- Işık, Mesut. “Kur’an’a Göre Şükürün İnsan Hayatındaki Önemi”. *Diyanet İlmî Dergi* 60/1 (2024), 13-42. <https://doi.org/10.61304/did.1359727>
- İslamoğlu, Ahmet Hamdi- Alnıaçık, Ümit. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (SPSS Uygulamalı)*. İstanbul: Beta, 5. b., 2016.
- Jans-Beken, Lilian - Wong, Paul T.P. “Development and Preliminary Validation of the Existential Gratitude Scale (EGS)”. *Counselling Psychology Quarterly* 34/1 (2021), 72-86. <https://doi.org/10.1080/09515070.2019.1656054>
- Kanaat, *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. Erişim 16 Nisan 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Karacoşkun, Mustafa Doğan. “Dini İnanç-Dini Davranış İlişkinine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 23-36.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 33. b., 2018.
- Karataş, Kasım- Baloğlu, Mustafa. “Tevekkülün Psikolojik Yansımaları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (2019), 110-118. <https://doi.org/10.30627/cuilah.545806>
- Kim, Hye Young. “An Existentialist Analysis of Forgiveness and Gratitude”. *Hungarian Philosophical Review* 64/1 (2020), 117-125.
- “Kur’an Yolu, el-Bakara 2/52-56.” Erişim 05 Kasım 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/56/49-59-ayet-tefsiri>
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi- Aygün, Adem. “James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 117-139.

- Miran, Hanife. *Hamd ve Şükür Kavramlarının Psikolojik Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010.
- Ögel, Kültegin. *Bilişsel ve Davranışçı Terapide Üçüncü Kuşak Farkındalık ve Kabullenme Temelli Terapiler*. Ankara: HYB Yayıncılık, 2012.
- Peterson, Christopher- Seligman, Martin E. P. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. New York: American Psychological Association, Oxford University Press, 2004.
- Sayın, Esmâ. "Tasavvuf ve Psikoloji Açısından Duanın Terapik Etkileri". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012), 423-431.
- Şahin, Meryem. *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018.
- Şimşek, Ali. "Araştırma Modelleri". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. ed. Ali Şimşek. 80-107. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2653 Açıköğretim Fakültesi Yayını No:1619, 2012.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. Erişim 05 Kasım 2024. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=şükür>
- Temiz, Yunus Emre. "İlk Yetişkinlik Dönemindeki Bireylerde Dua ve Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019), 177-206.
- Ulu, Mustafa. "İnanç Gelişim Teorisi: İnanç Aşamaları". *Bilimname* 2016/1 (2016), 139-156.
- Yazgan İnanç, Banu- Yerlikaya, Eşef Ercüment. *Kişilik Kuramları*. Ankara: Pegem Akademi, 6. b., 2012.

ENDÜLÜS'TE DÎVÂNÜ'R-RESÂİL (DÎVÂNÜ'L-İNŞÂ)

DÎWÂN AL-RASÂ'IL IN ANDALUSIA (DÎWÂN AL-INSHÂ)

BAHATTİN ABAK

ARŞ. GÖR., ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ARAP DİLİ VE BELAGATI ANABİLİM DALI
RES. ASST., ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC
ERZİNCAN, TÜRKİYE

bahattin.abak@erzincan.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-5806-3480>

YILMAZ ÖZDEMİR

DR. ÖĞR. ÜYESİ, MARMARA ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ARAP DİLİ VE BELAGATI ANABİLİM DALI
ASST. PROF. DR., MARMARA UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC
İSTANBUL, TÜRKİYE

yozdemir@marmara.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-6270-5303>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1528669>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
7 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Accepted
23 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published
Aralık / Desember 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / Desember

Atıf / Cite as

Abak, Bahattin – Özdemir, Yılmaz, "Endülüs'te Dîvânü'r-Resâil (Dîvânü'l-İnşâ) [Dîwân Al-Rasâ'il in Andalusia (Dîwân Al-Inshâ)]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 915-941.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



ENDÜLÜS’TE DİVÂNÜ’R-RESÂİL (DİVÂNÜ’L-İNŞÂ)¹

Öz

Devletin haberleşme işleyişini ve gizli işlerini ele alan resmî yazışmalar, divânü’r-resâil ya da divânü’l-inşâ adı altında İslam tarihi boyunca önemli bir devlet kurumu olarak faaliyet göstermiştir. Devletin haberleşme ihtiyacı, bu kurumun doğal olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Devletle ilgili güvenlik ve gizlilik gerektiren konular da doğrudan bu kurumu ilgilendirmiştir. Hz. Peygamber tarafından temelleri atılan bu kurum, her devlet için vazgeçilmez bir yapı haline gelmiştir. Bu araştırma, İber Yarımadası’nda yaklaşık sekiz asır hüküm süren Müslüman Endülüs devletlerinde divânü’l-inşâ’nın kurumsallaşma sürecini ve göreve getirilen kâtipleri incelemektedir. Bu divânda yazılan resmî mektuplar, hem İslam tarihinin temel kaynaklarından biri olarak kabul edilmekte hem de Arap dili ve edebiyatı açısından Endülüs döneminin dil özelliklerini yansıtan edebî eserler olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu mektuplar, hem İslam tarihi hem de Arap dili edebiyatı için önemli birer kaynaktır. Endülüs’ün fethi ile başlayıp Gırnata’nın (Granada) düşüşüyle sona eren Endülüs İslam devletleri, haberleşme mekanizmasını güvenilir ve sağlıklı bir şekilde yürütmek için divânü’l-inşâ kurumuna ihtiyaç duymuştur. Emevîler, Doğu’daki tecrübelerini Endülüs Emevîleri olarak İber Yarımadası’na taşımış ve zamanla bu kurum devletin en önemli yapılarından biri haline gelmiştir. Bu kurumun işleyişinde kâtipler önemli bir rol üstlenmiş ve devletin en yetkin memurları olarak görev yapmışlardır. Halifenin sırdaşı olan kâtipler, ilim ve kültür açısından donanımlı, güvenilir kişiler arasından seçilmiş ve bazılarına kâtiplik görevinin yanı sıra vezirlik de verilmiştir. Devlet yöneticileri, özellikle şiir ve edebiyat alanında öne çıkan kişileri kâtip olarak tercih etmişlerdir. Endülüs, fetih ve Doğu Emevîlerine bağlı valiler döneminde müstakil bir devlet olmadığı için bu dönemde kurumsal bir kimlik kazanmamıştır. Bu dönemde komutanlar ve valiler, kendi imkânlarıyla ya da kendilerine tahsis edilen kâtiplerle iletişimi sağlamışlardır. Fetih ve valiler döneminde yazılan yazışmalar yalnızca haberleşme amacıyla yapılmış olup edebî bir amaç güdülmüştür. Endülüs Emevîlerinin bağımsız bir devlet kurmasıyla yazışmalar kurumsallaşmış ve bu yapı sonraki devletler tarafından da sürdürülmüştür. Endülüs Emevî liderleri, kitabet görevini yürütmek amacıyla bazen bir, bazen de birden fazla kâtip atamışlardır. Endülüs Emevîlerinden sonra parçalanan Endülüs’te birçok küçük devlet ortaya çıkmış ve her biri kendi yönetim düzenine sahip olmuştur. Bu devletler de iletişimi sağlayacak önemli kâtipleri istihdam etmişlerdir. Liderler, kendi devletlerini yüceltmek ve diğerlerine üstünlük sağlamak amacıyla önemli kâtipleri yanlarına çekmeye çalışmış ve onlara iltifat ve ikramda bulunmuşlardır. Bazı kâtiplerin farklı devletlerde görev aldıkları da görülmektedir. Murabıtlar, Muvahhidler ve Nasrîler döneminde de kitabet, devletin önemli bir kurumu olarak görev yapmış ve meşhur şairler bu görevi üstlenmiştir. Endülüslü kâtipler, Doğu’daki Abdülhamîd el-Kâtib gibi önemli kâtiplerden etkilenecek mektuplarda üsluba dikkat etmiş ve etkili mektuplar yazmak için Kur’an-ı Kerim, hadis, atasözü ve deyimlerden faydalanmışlardır. Bu nedenle devletin iletişimini sağlayan mektuplar, yalnızca birer iletişim aracı olarak kalmamış, aynı zamanda edebî birer belge niteliği kazanmıştır. Bu araştırmanın sonucunda, Endülüs’te divânü’l-inşâ kurumunun bir oluşum ve gelişim süreci geçirdiği, yazışmaların üslubunun zamanla yalnızca bir iletişim aracı olmaktan çıkıp edebî birer eser haline geldiği ve bu kurumda görev yapan kâtiplerin dil ve kültür açısından öne çıktıkları anlaşılmaktadır. Mektupların dili başlangıçta sade iken, devlet güçlendikçe bu sadelikten uzaklaşmış ve mektuplarda giriş, gelişme ve sonuç bölümlerine dikkat edilmiştir. Girişlerde besmele ile başlama, hamdelerin

¹ Makale “Endülüs Arap Edebiyatı Divan Risalelerinde Muhteva, Dil ve Üslup Özellikleri” isimli doktora tezinden türetilmiştir.

uzatılması, dua cümlelerine yer verilmesi ve selamla bitirme gibi özellikler, mektupların temel yapısal özellikleri arasındadır. Ayrıca mektupların içine şiir serpiştirme de sıkça görülmektedir. Mektupların uzunluğu, konunun içeriğine göre değişiklik göstermektedir. Kâtiplerin yazdığı mektuplarda üsluba özellikle özen gösterildiği söylenebilir. Araştırmada, dîvânü'r-resâil (dîvânü'l-inşâ)'in Endülüs topraklarındaki teşekkülü tarihsel açıdan ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Endülüs, Divan, İnşâ, Mektup, Kâtip.

DİWÂN AL-RASÂ'IL IN ANDALUSIA (DİWÂN AL-INSHÂ)

Abstract

The official correspondence dealing with the state's communication process and confidential matters operated throughout Islamic history under names such as dîvânü'r-resâil or dîvânü'l-inshâ, serving as an important state institution. The need for communication within the state naturally led to the establishment of this institution. Matters related to security and confidentiality were also directly connected to this institution. Founded by the Prophet Muhammad, this institution became an indispensable structure for every state. This study examines the institutionalization process of dîvânü'l-inshâ and the scribes appointed in the Muslim Andalusian states that ruled the Iberian Peninsula for approximately eight centuries. The official letters written in this dîvân are considered one of the primary sources of Islamic history and are also regarded as literary works reflecting the linguistic characteristics of the Andalusian period in terms of Arabic language and literature. Therefore, these letters are important sources for both Islamic history and Arabic literature. The Andalusian Islamic states, which began with the conquest of Andalusia and ended with the fall of Granada, needed the dîvânü'l-inshâ institution to conduct the communication mechanism of the state in a reliable and effective manner. The Umayyads transferred their experience in the East to the Iberian Peninsula as the Andalusian Umayyads, and over time, this institution became one of the most significant structures of the state. The scribes played an essential role in the functioning of this institution and served as the most qualified officials of the state. The scribes, who were entrusted with the secrets of the caliph, were selected from among trustworthy individuals with knowledge and culture, and some of them were also given the duty of vizier in addition to the position of scribe. State leaders especially preferred individuals who stood out in poetry and literature as scribes. Andalusia did not possess an institutional identity during the period of conquest and the governors appointed by the Eastern Umayyads, as it was not an independent state. During this time, commanders and governors used their own means or the scribes assigned to them to establish communication. The letters written during the period of conquest and governors were composed solely for communication purposes and did not have any literary intentions. With the establishment of an independent state by the Andalusian Umayyads, correspondence became institutionalized, and this structure was maintained by subsequent states. The Andalusian Umayyad leaders sometimes appointed one, and sometimes more than one, scribe to fulfill the duty of writing. After the fragmentation of the Andalusian Umayyads, several small states emerged, each with its own administrative system. These states also employed prominent scribes to ensure communication. The leaders attempted to attract significant scribes to their sides, offering them praise and favors in order to elevate their own states and gain superiority over others. It is also observed that some scribes served under different states. During the periods of the Almoravids, Almohads, and Nasrids, the scribal office continued to serve as an important state institution, and famous poets also undertook this duty. The Andalusian scribes were influenced by prominent scribes in the East, such as Abdulhamid al-Katib, and paid

attention to style in their letters, making use of the Qur'an, hadith, proverbs, and idioms to produce impactful letters. Consequently, the letters that facilitated state communication did not remain solely as communication tools but also gained literary value as documents. As a result of this research, it can be concluded that the *divânü'l-inshâ* in Andalusia underwent a process of formation and development, and that the style of correspondence evolved over time from being merely a means of communication to becoming literary works. The scribes chosen for this institution stood out in terms of language and culture. While the language of the letters was initially simple, as the state grew stronger, the simplicity diminished, and attention was given to the structure of introduction, development, and conclusion in the letters. Features such as starting with "basmala," extending the "hamdala," including supplications, and ending with salutations were the main structural characteristics of the letters. Additionally, interspersing poetry within the letters was frequently observed. The length of the letters varied according to the content of the subject. It can also be said that special attention was given to style in the letters written by the scribes. The research aimed to present the historical formation of the *divânü'r-resâil* (*divânü'l-inshâ*) in the Andalusian lands.

Keywords: Arap Language and Rhetoric, Andalusia, *Dîwân*, *Inshâ*, Letter, Scribe.

GİRİŞ

İslamiyet'in gelişiyle birlikte yazı kültürüne verilen önem artmış ve kurulan İslam devleti için yazı vazgeçilmez bir unsur haline gelmiştir. Okuma-yazma oranının düşük olduğu bir toplumda, Kur'an-ı Kerim'in işaretleri ve Hz. Peygamber'in teşvikleri sayesinde bu oran giderek yükselmiştir. Yazı kültürü, sadece Arap yarımadasında değil, Müslüman olan her beldeye yayılmıştır. Arap yarımadasındaki bu yazı gelişimi, yalnızca bireyler için değil, devlet için de çok önemli bir unsur haline gelmiştir. Başlangıçta devletin yazışmalarını bazı fertler aracılığıyla gerçekleştiren Hz. Peygamber'in başlattığı diplomatik yazışmalar, sonraki yöneticilere ilham kaynağı olmuş ve yazışmalar kurumsal bir yapı kazanmıştır. Kurumsal olarak "*Dîvân*" adı altında kurulan yazışma müessesesi zamanla ilerleme kaydetmiş ve bu kurumda görev alacak kişilerde ehliyet aranmıştır. Böylece, Emevîler döneminde kurumsallaşan bu müessese, Abbasîler döneminde de devam etmiştir. Emevîler, Doğu'da hakimiyeti kaybettikten sonra bu müesseseyi Endülüse taşımış ve orada da kurumsallaşma süreci başlamıştır.

Kuzey Afrika ve Endülü'sün fethi ile başlayan devletleşme süreci, İber Yarımadası'nın büyük bir kısmının ele geçirilmesi ve İslam hakimiyetinin farklı Müslüman devletler arasında el değiştirmesi şeklinde sekiz asır boyunca devam etmiştir. Fetihden itibaren devlet düzeninin olgunlaşması için adımlar atılmış ve *divânü'l-inşâ* da bu düzenin bir parçası olmuştur. Endülüste zamanla gelişen bu müessese, devletin en önemli kurumlarından biri haline

gelmiş ve yazışmaları gerçekleştirecek kâtipler özenle seçilmiştir. Kâtipler, güvenilir ve dili güçlü kişiler arasından tercih edilmiş, sarf, nahiv, belagat ve şiir gibi alanlarda yetkin kişiler göreve getirilmiştir. Fetih ve valiler döneminde yazışmalar kişilerin kendileri tarafından yürütülmüşse de valilere bağlı kâtipler de bu süreçte görev yapmıştır. Endülüs, I. Abdurrahmân tarafından alındıktan sonra adım adım devlet sistemleri kurulmuş ve Endülüs Emevîleri dönemi başlamıştır. Bu dönemde, başta I. Abdurrahmân olmak üzere halifeler ve valiler, özel kâtipler edinmiştir. Endülüs Emevîleri döneminde büyük ilerleme kaydeden dîvânü'l-inşâ kurumu, daha sonra gelen Mülûkü't-tavâif, Murâbitlar, Muvahhidler ve Nasrîler gibi farklı devletlerde de önemli bir konuma sahip olmuştur.

Tarih boyunca haberleşmenin önemli bir aracı olan mektup, Endülüs döneminde de iç ve dış ilişkilerin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi ve devlet işlerinin yürütülmesinde büyük rol oynamıştır. Genel olarak resmî mektuplar (er-resâilü'd-dîvâniyye), devletin işlerini ilgilendiren ve resmî divandan çıkan yazışmalardır. Devletin iç ve dış iletişimi için büyük öneme sahip olan dîvânü'r-resâil, devletin haberleşme ayağını oluşturmaktadır. Kurumsallaşmış devletlerde resmî bir kurum olarak yürütülen bu haberleşme mekanizması, Endülüs'te yeni bir devlet kurmaya çalışan Müslümanlar için zamanla kurumsal bir kimlik kazanmıştır.

3. dönemlere göre ENDÜLÜS'TE DÎVÂ NÜ'R-RESÂİL (d.v.nü'l-inşâ)

1. Fetih ve Valiler Dönemi (92-138/711-755)

Fetih ve valiler dönemine ait elimizdeki mektuplar az sayıda olsa da, fetihlerin ve siyasi ilişkilerin gerektirdiği bir ortamda haberleşme son derece önemli olduğundan, bu iletişim aracından sıkça yararlanılmıştır.² Endülüs'te kurulan yeni İslam devletinin farklı siyasi, sosyal ve idari şartları yazışma ihtiyacını zorunlu kılmıştır.³ Fetih sırasında Mûsâ b. Nusayr (ö. 98/717) ile Tarık b. Ziyâd (ö. 102/720) arasında yazışmalar yapıldığı tarih kaynaklarında belirtilmektedir.⁴ Ayrıca Mûsâ b. Nusayr'ın Endülüse geçişine yardım eden Sebte hâkimi Julianos ile mektuplaştığı da rivayet edilmektedir.⁵ Emevî ha-

² Raşûd b. Muhammed b. Raşûd es-Sülemi, *Edebü'r-resâil fi'l-Endelüs min karni's-sâdis hatte sukût Gırnâta envâuhü ve ittîcâhâtuhu ve hasâisuhu'l-fenniyye* (Suudi Arabistan: el-Cami'atü'l-İslâmiyye, 1994), 63.

³ Fâyiz 'Abdunnebi Felâh el-Kaysî, *Edebü'r-resâil fi'l-Endelus fi'l-karni'l-hâmis el-hicri* (Ammân: Dâru'l-Beşîr, 1989), 88.

⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm el-Endelüsî el-İşbilî el-Kurtubî, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1982), 34.

⁵ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşi, *el-Beyânü'l-muğrib*, thk. E. Lévi-Provençal, G. Colin S. (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1980), 2/4.

lifesi Velîd b. Abdülmelik (ö. 96/715)'in, Musa b. Nusayr ve Tarık b. Ziyâd'a, Dımaşk'a geri dönmelerini emreden bir mektup gönderdiği de kaynaklarda zikredilmektedir.⁶

Mûsâ b. Nusayr'ın yerine oğlu Abdülazîz b. Mûsâ (ö. 97/716)'yı Endülüs valisi olarak atamasıyla valiler dönemi (95-138/714-756) başlamıştır. Kırk iki yıl süren bu dönemde yirmi bir vali görev yapmıştır. Bu valilerin bağlı oldukları Emevî Devleti ile çeşitli münasebetlerden dolayı yazışmalar yaptıkları görülmektedir.⁷ Abdülaziz b. Nusayr'ın Gotlar'ın hâkimi Tüdmîr (Teodomiro)'e gönderdiği ahitnâme ve Endülüs'ün son valisi Yusuf el-Fihri (ö. 138/759)'nin Abdurrahmân b. Muâviye (ö. 172/788)'ye gönderdiği mektuplar o döneme ait yazışmalar hakkında bizi kısmen aydınlatmaktadır.⁸ Ancak gerek bu valilerin bağlı olduğu Emevî devleti ile olan münasebetlerinde gerekse kendi iç yönetimlerinde mektuba çokça başvurduklarını tahmin etmek zor değildir. Zira Emevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) Endülüs Valisi Semh b. Mâlik el-Havlânî (ö. 102/721) ile yazışmalarda bulunmuştur.⁹ Valiler döneminde valilerin özel kâtipleri bulunmaktaydı. Son Vali Yusuf el-Fihri'nin kitabet hizmetinde Hâlid b. Yezîd (Hâlid b. Zeyd) bulunmuştur. Daha sonra Endülüşe gelen Ümeyye b. Zeyd de Hâlid b. Yezîd'le kâtiplik yapmıştır. Aynı kâtipler Abdurrahmân b. Muâviye için de bir müddet kâtiplik yapmışlardır.¹⁰ Bu dönemin mektuplarına örnek olarak, Abdülaziz b. Mûsâ b. Nusayr'ın Mürsiye (Murcia) Hâkimi Teodomiro'ya gönderdiği emânname gösterilebilir. Bu mektup, dönemin yazışma tarzını ve içeriğini yansıtmaktadır. Söz konusu mektubun metni şu şekildedir:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
 من عبد العزيز بن نصير لتدمير بن غبدوش أنه نزل على الصلح، وأن له عهد الله وذمته وذمة نبيه
 صلى الله عليه وسلم، ألا يقدم له ولا لأحد من أصحابه ولا يؤخر ولا يُنزع عن ملكه، وإنهم لا يقتلون
 ولا يسبون، ولا يفرق بينهم وبين أولادهم ولا نسائهم، ولا يكروهون على دينهم، ولا تحرق كنائسهم ولا
 ينزع عن ملكه ما تعبّد ونصح.

Bismillahirrahmanirrahim

Bu Abdülazîz b. Nusayr'dan Tüdmîr b. Gabdûşa. Kendisi barışı kabul etmiş olup Allah'ın ve Resülü (aleyhi selam)'ün güvencesi altındadır. Kendisine ve halkına önceden ve sonradan koşullar konulmayacak, mülkü elinden

⁶ el-İşbili, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 36; İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/5.

⁷ el-İşbili, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 42.

⁸ Ahmed Heykel, *el-Edebü'l-Endelusi mine'l-fethi ilâ sukûti'l-Hilâfe* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1985), 65-66.; Faruk Çiftçi, *Endülüs'te Hilâfet dönemi Edebi Çevresi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 156.

⁹ İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/26.

¹⁰ İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/58; Heykel, *el-Edebü'l-Endelusi*, 66.

*alınmayacak, öldürülmeyecek, esir alınmayacak, çocukları ve kadınlarından ayrı bırakılmayacaklardır. Dinleri konusunda zorlama yapılmayacak, şartlar konusunda itaatkâr ve samimi oldukları sürece kiliseleri yakılmayacak, mülkiyeti ellerinden alınmayacaktır.*¹¹

2. Endülüs Emevîleri Dönemi (138-422/756-1031)

2.1. Emirlik Dönemi (138-316/756-929)

Doğuda Emevî devletinin son bulmasıyla başa geçen Abbasîlere tâbi olmayan Abdurrahman b. Muâviye, Emevîler'in son valisi Yusuf el-Fihri'yle şiddetli mücadelelerden sonra emîr olarak kabul görmüş, Endülüs'ün yönetiminde bağımsızlığını elde etmiştir. Böylece Endülüs Emevî Devleti'nin temelleri atılmıştır. Bu devlet yaklaşık 300 sene sürmüştür (138-422/756-1031).

Endülüs Emevîlerinin Emirlik Dönemi (756-929) Abdurrahmân b. Muâviye ile başlamıştır. Endülüs'te bir devlet gayesi ile hareket eden Abdurrahmân b. Muâviye kendisine destek sağlamak için birçok kimse ile yazışmalarda bulunmuştur.¹² Daha yeni bir devlet nizamı kurmaya muvaffak olan Abdurrahmân b. Muâviye dönemi sürekli mücadelelerle geçtiğinden ve hedeflediği devlet için önündeki engelleri ortadan kaldırmaya çalıştığından, onun dönemindeki yazışmalar gelişmelerden haberdar olmak ya da yerine getirilmesi gereken bir emrin icrası şeklindedir. Dolayısıyla Abdurrahmân b. Muâviye azatlı kölesi Bedr'le yazışarak gelişmelerden haberdar olmuştur.¹³ I. Abdurrahmân, dönemindeki mücadelelere rağmen bir devlet nizamı kurmak için ilk adımları atmıştır. Kendisine vezirler, resmi kadılar ve kâtipler edinmiştir. Son vâli Yusuf el-Fihri'nin katipliğini yapan Hâlid b. Yezid ve Ümeyye b. Zeyd'i görevlerinde bırakmakla Endülüs'te dîvânü'l-inşâ kurumunun temellerinin atılmasını sağlamıştır.¹⁴

Endülüs'te adım adım bir devlet nizamı kurulurken resmi bir kurum haline gelmemiş olan kitabet vazifesini yürüten kâtipler bulunmaktaydı. Kimi zaman bir emîrin birden fazla kâtibi bulunurdu. Futays b. Süleymân (ö. 205/820) ve Hattâb b. Zeyd I. Hişâm (ö. 180/796)'ın kâtipleriydiler.¹⁵ Aynı kâtipler Haccâc el-'Ukaylî ile I. Hakem (ö. 206/822) döneminde de vazife-

¹¹ Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre ed-Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis fi Tarih Ricâli Ehli'l-Endelüs*, 341.

¹² *Ahbâr mecmû'a*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1981), 77.

¹³ İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/56.

¹⁴ Ali b. Muhammed, *en-Nesru'l-edebî fi'l-karnî'l-hâmis medâminuhu ve eşkâluhu* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 151.

¹⁵ İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/61.

lerine devam etmişlerdir.¹⁶ I. Hakem döneminin önemli kâtiplerinden biri de Abdülkerîm b. Abdülvâhid b. Muğîs (ö. 209/825)'tir.¹⁷

I. Abdurrahmân ile başlayan devamında her yeni gelen emîr ve halife tarafından az ya da çok geliştirilen devlet nizamı içerisinde, kitabet de önemli gelişmeler kaydetmiş, devletin en önemli kurumları arasındaki yerini almıştır. Devletin kurumsallaşmasındaki bu hızlı gelişim şüphesiz daha önce Emevîler gibi bir devlet yönetme tecrübesinden kaynaklanmaktadır.

Endülüs'te kitabetin gelişimde, edebiyatta önemli şahsiyetlerin bu vazifeyi üstlenmesinin büyük rolü vardır. Nitekim II. Abdurrahmân (ö. 238/852)'in kâtipliğini büyük edîp Velîd b. Abdurrahmân b. Ganim (ö. 272/885) yapmıştır.¹⁸ Bununla beraber Endülüs'te kitabet vazifesinde bazı aileler ün sahibi olmuşlardır. Benî Ümeyye b. Zeyd, Benî ez-Zeccâlî gibi aileler emîrlerin kâtipliğini yapmışlardır.¹⁹

II. Abdurrahmân döneminde devlet işlerini yürüten kurumların adalet, maliye, savaş vb. bölümlere ayrılması ve her bölüm için kâtiplerin tayin edilmesi ile kâtip sayılarında artış olmuştur. Dolayısıyla bu tanzimden dîvânü'l-inşâ da nasiplenmiştir.²⁰ I. Hakem'in kâtipliğini yapan Abdülkerîm b. Abdülvâhid b. Muğîs, II. Abdurrahmân'ın kâtipliğini de yapmıştır. Bunun yanı sıra Abdullah b. Muhammed b. Ümeyye, Muhammed b. Saîd ez-Zeccâlî, Muhammed b. Mûsâ b. Muhammed gibi kâtipler II. Abdurrahmân'ın kâtipliğini yapmışlardır.²¹ İbn 'Îzârî (ö. 712/1312'den sonra) Süfyân b. 'Abdirabbîhi ve 'Îsâ b. Şüheyd'i de onun kâtipleri arasında zikretmektedir.²²

I. Muhammed döneminde (ö. 273/886) Abdülmelik b. Ümeyye, Hâmîd b. Muhammed ez-Zeccâlî ve Mûsâ b. Ebân kitâbet görevini üstlenmişlerdir.²³ I. Muhammed'in kitabet görevine Hıristiyan bir kâtip getirdiği, onun daha sonra İslam'ı kabul ettiği nakledilmektedir. Gomez Antonio adındaki kâtibin belağatta ve kitabet konusunda keskin bir zekaya sahip olduğu zikredilmektedir. Onun bu göreve getirilmesi önde gelen bazı kimseler tarafında eleştirilmiştir.²⁴ Yönetimi iki sene kadar kısa bir zaman süren Münzir b. Muhammed (ö. 275/888) döneminde devlet yönetiminde bir değişiklik

¹⁶ İbnü'l-Ebbâr, *Hulletü's-siyerâ*, I, 135. 365; İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/68.

¹⁷ İbnü'l-Ebbâr, *Hulletü's-siyerâ*, I, 135.

¹⁸ İbnü'l-Ebbâr, *Hulletü's-siyerâ*, I, 162.

¹⁹ el-Kaysî, *Edebü'r-resâil*, 92.

²⁰ Ahmed Şevkî Abdüsselâm Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabi (Asru'd-düvel ve'l-imârât el-Endelus)* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1989), 392.

²¹ Ebû Mervân Hayyân b. Halef b. Hüseyin b. Hayyân b. Muhammed b. Hayyân el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-Muktebes min enbâ'i ehli'l-Endelüs*, thk. Mahmûd Ali Mekki (Kahire: el-Meclisü'l-'A'la liş-Şuûni'l-İslâmiyye 1971), 170.

²² İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/80.

²³ İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/94.

²⁴ el-İşbilî, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 95, 96.

olmadı. Saîd b. Mübeşşir ve Abdülmelik b. Abdullah b. Ümeyye b. Şüheyd onun kâtipliğini yapmışlardır.²⁵

Abdullah b. Muhammed dönemi (275-300/888-912) birçok isyanlarla geçmiştir. Dolayısıyla Abdullah b. Muhammed (ö. 300/912) ülkesinin bölünmemesi için bu isyanlara karşı mukavemette bulunduğundan onun döneminde gelişmeler pek yapılamamıştır.²⁶ Abdullah b. Muhammed babasının kâtipleri yerine yeni kâtipler edinmiştir.²⁷ Onun kâtipleri arasında Abdullah b. Muhammed ez-Zeccâlî, Abdullah b. Muhammed b. Ebî 'Abde ve Mûsâ b. Ziyâd'ı görmekteyiz.²⁸ Abdülmelik b. Abdullah b. Ümeyye b. Yezîd de onun hem veziri hem de kâtibiydi. Emîr Muhammed ordu komutanlığına Abdülmelik b. Abdullah'ı getirince, Abdullah b. Muhammed ez-Zeccâlî'yi vezirlik ve kitabet görevlerine getirmiştir.²⁹

Özetle Emîrlik döneminde daha çok mücadelelerin ve isyanların gerçekleştiği bir ortamda mektupların konularında ve şekilsel yapılarında büyük farklılıklar yoktur.³⁰ Ancak Hilâfet dönemine geçilirken kurumları oturmuş, idarisinin birçok alanında gelişmeler kaydedilmiş bir devlet nizamı kalmıştır.

Bedr'in, I. Abdurahman'a yönelik gönderdiği şu mektup emirlik dönemi başındaki mektuplara güzel bir örnektir:

أما كان جزائي في قطع البحر و جوب القفر والإقدام على تشتيت نظام مملكة وإقامة أخرى غير
الهجر لذي أهانني في عيون أكفائي وأشمت بي أعدائي وأضعف أمري ونهبي عند من يلوذني وبت
مطامع من كان يكرمني ويحفدني على الطمع والرجاء وأظن أعداءنا بني العباس لو حصلت بأيديهم
ما بلغوا بي أكثر من هذا فإنا لله وإنا إليه راجعون.

Denizi aşmamın, çölü geçmemin, bir krallığın düzenini dağıtıp başka bir krallık kurma cesaretimin karşılığı, bana denk olanların gözünde beni küçük düşüren, düşmanlarımı sevindiren, bana bağlı olanlar arasında gücümü ve otoritemi zayıflatan birinin beni terk etmesi mi olmalıydı? Üstelik bana ikramda bulunan ve beklentiyle beni yüceltenlerin umutlarını da kırdım. Sanırım düşmanlarımız Abbâsiler beni ellerine geçirselerdi, bana bundan daha fazlasını yapamazlardı. Biz Allah'a aidiz ve muhakkak O'na döneceğiz.³¹

Halifelik Dönemi (316-422/929-1031)

Abdullah b. Muhammed'in vefatından sonra yerine geçen torunu III.

²⁵ İzârî, *el-Beyâniü'l-muğrib*, 113.

²⁶ Hakkı Dursun Yıldız, "Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/120.

²⁷ Ali b. Muhammed, *en-Nesru'l-edebe*, 165.

²⁸ İzârî, *el-Beyâniü'l-muğrib*, 2/120.

²⁹ el-İşbili, *Târihu iftitâhi'l-Endelüs*, 116.

³⁰ Ali b. Muhammed, *en-Nesru'l-edebe*, 170.

³¹ Hammâde, *el-Vesâik*, 130; Bakara, 2/156.

Abdurrahmân (ö. 350/961) Endülüs'te uzun zaman isyanıyla bilinen Ömer b. Hafsun'u (ö. 305/918) ortadan kaldırıp, sükûnet ortamını oluşturduktan sonra özellikle Kuzey Afrika'da yayılmaya başlayan ve tehditleri Endülüse yansıyan Şii Fâtimîler'e karşı koymak, kurduğu birlik ortamının devamlılığını sağlamak amacıyla halifelikliğini ilan etti. Onun hem genç olması hem de yarım asra varan bir hilafet süreci (300-350/912-961) her alanda yenilikler yapmasını sağladı. III. Abdurrahmân hem iç hem de dış siyasetteki başarısının yanı sıra iktisat, imar, ilim ve edebiyat gibi alanlarda da büyük gelişmelere imza attı. Yükseköğretim kurumu ilk defa onun zamanında kuruldu. Hilafet merkezini Kurtaba'dan kendisinin kurduğu Medinetüzzehrâ'ya taşınması ile büyük bir değişim gerçekleştirdi.³² III. Abdurrahmân halife olduğunda devlet bünyesindeki vazifelerin taksiminde de bazı değişiklikler yaptı. Ancak kitâbetten sorumlu Abdullah b. Muhammed ez-Zeccâlî'yi görevinde bıraktı.³³ Dönemin en belîğ şahsiyetlerinden olan İsa b. Futays, III. Abdurrahmân'ın kâtipliğini yapmıştır.³⁴

III. Abdurrahmân'ın hilafetini ilan etmesiyle birlikte devlette ve sosyal hayatta yaşanan gelişmeler kitâbette de kendini göstermiştir. Kâtipler halifenin sırdaşı ve en önde adamları arasında yer almaktaydı. Hilâfet döneminde mektuplarda önceki dönemlere ait tarzın korunmasıyla beraber içerik ve üslup konusunda gelişmeler olmuştur.³⁵ Hilâfet dönemindeki kültürel değişimin etkileri kitâbette mana ve üslupta kendini göstermiştir. Mektup giriş, gelişme ve sonuç bölümlerine ayrılmış, ihtişamlı cümleler ve dua ifadeleri kullanılmaya başlanmış, mektupların içerikleri uzatılmıştır. Öyle ki maksada hizmet etmeyen seciler kullanılmıştır.³⁶ Endülüs'te divân kitâbeti üst bir makam olarak görülür, kâtiplerin zaafa düşmeleri durumunda eleştiri alırlardı.³⁷

II. Hakem döneminde (350-366/962-976) babası III. Abdurrahmân tarafından ortaya konan istikrar devam etmiştir.³⁸ Onun kâtipliğini İsa b. Futays yapmıştır.³⁹ II. Hakem (ö. 366/976)'in ölümü ile Endülüs Emevî Devleti çöküş dönemine girmiştir. Endülüs Emevî halifelerinden II. Hişam (ö. 403/1013 [?])'ın çocuk yaştaiken hilafete getirilmesi Hâcib İbn Ebû Âmir (ö. 392/1002)'in hilafet içerisinde hüküm sürmesini sağlamış, devletin yö-

³² Hakkı Dursun Yıldız, "III. Abdurrahmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988) 1/152-155.

³³ İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/158.

³⁴ *Ahbâr mecmû'a*, 138.

³⁵ Ali b. Muhammed, *en-Nesru'l-edebi*, 173.

³⁶ es-Sülemi, *Edebü'r-resâil fi'l-Endelüs*, 65.

³⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî et-Tilimsânî el-Fâsî, *Nefhu't-tib min ğusni'l-Endelüsü'r-ratib*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâr Sâdir, 1968), I, 217.

³⁸ Mehmet Özdemir, "II. Hakem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997) 15/174-175.

³⁹ İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/234.

netimini elinde tutmuştur. Onun kâtipliğini şiir ve edebiyatta öncü olan İbn Bürd el-Ekber (ö. 418/1027) ve Abdülmelik b. İdrîs el-Cezîrî (ö. 394/1003) yapmıştır.⁴⁰ Diğer halifeler tarafından da çöküşün önüne geçilemeyince Endülüs Emevî Devleti 422/1031 yılında yıkılmıştır. II. Hakem'in Gâlib b. Abdurrahmân'ı ordu komutanlığına dair yazdırdığı şu vesika bu dönem mektuplarına örnek olarak verilebilir:

هذا ما تضمنه غالب لنا بلسانه وأبانه عندنا وبين أيدينا له صامتا ثم خطه يمينه في كتابه هذا وقد قبلناه وأمضيناه ورضيناه وأجزناه فليلزم توقيعنا هذا ويستقر في البيت عندكم إن شاء الله ورأينا أن نوقع اسم القيادة العليا على غالب مولانا لغناؤه وجميل مقامه. فلا يخاطب من الآن إلا به تشريفا له إن شاء الله والله المستعان.

*Bu, Gâlib'in bize kendi diliyle ifade ettiği, yanımızda ve önümüzde beyan ettiği, kendi eliyle yazıya döktüğü vesikadır. Biz de onun bu talebini kabul ettik, onayladık, razı olduk ve kendisini tasdikledik. Dolayısıyla bu belgemize göre hareket etsin, sizin yanınızda Allah'ın dilediği kadar kalsın. Başkomutanlığı değeri ve üstün derecesinden dolayı Gâlib'e vermeyi uygun gördük. Buna göre, bundan sonra kendisine hürmeten başkomutan isminden başka bir isimle hitap edilmesin inşallah. Kendisine sığınılan tek yardımcı Allah'tır.*⁴¹

3. Mülûk'û't-tavâif Dönemi (422-482/1031-1090)

Endülüs Emevî Devleti yıkılmaya yüz tuttuğu sırada merkezi otoritenin zayıflığını fırsat bulan bazı nüfuzlu aile ve görevli bazı idareciler tarafından irili ufaklı birçok devletçik ortaya çıkmıştır. Düvelü't-Tavâif (Tâife Devletleri) denilen bu devletçiklerin hükümdarlarına Mülûk'û't-Tavâif (Tâife Emîrleri) ismi verilmiştir. Endülüs, Abbâdiler, Âmiriler, Bekriler, Birzâliler, Cehveriler, Demmeriler, Eftasiler, Hammûdiler, Hârûniler, Hazrûniler, Hûdiler, Müzeyniler, Rezîniler, Tüçbiler, Yefreniler, Ziriler ve Zünnûniler gibi sayıları tam olarak bilinmeyen kırkı aşan farklı tâife devletlerine sahne olmuştur.⁴² Tek merkezden yönetilen devlet sisteminin parçalanması neticesinde birçok devletçik nizamına ihtiyaç duyulmuştur. Dolayısıyla ortaya çıkan her devletçik ordu, vezirlik, kitâbet vb. gibi kurumlarını kurmak suretiyle kendi devlet sistemlerini ortaya koymuşlardır.

Mülûk'û't-tavâif (422-484/1031-1090) döneminde büyük bir siyasi parçalanma yaşanmış, Endülüs'ün birliği dağılmış, bu parçalanmayı düşman

⁴⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. Bessâm eş-Şenterini, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1997), 1/103-104.

⁴¹ Hayyân b. Halef b. Hüseyin b. Hayyân b. Muhammed b. Hayyân el-Kurtubî el-Endelüsi, el-Muktebes fî ahbâri beledi'l-Endelüs, thk. A. Ali el-Haccî (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1965), 69.

⁴² Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 167; Mehmet Özdemir, "Mülûk'û't-Tavâif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/552-555.

kuvvetleri fırsat bilmiş ve Endülü'se saldırıların kapısı açılmıştır. Bununla beraber siyasî ve iktisadî gerilemenin aksine ilim ve fikirde ilerleme kaydedilmiştir.⁴³

Mülûk'û't-Tavâif devletlerinin ortaya çıkması ve her emirin kâtibe olan ihtiyacı sebebiyle kâtiplerin sayısında büyük artış olmuştur. Bu da kâtipler arasındaki rekabete sebep olmak suretiyle, mektupların üslubunu etki etmiştir. Endülü's'teki bu bölünme neticesinde mektupların konularında da çeşitlilik olmuştur. Çekişmeler, siyasi çalkantılar, Hıristiyanların Müslümanlara karşı mücadeleleri, bu mücadelelere karşı yardım çağrıları, birliğe davet girişimleri, cihada çağrı vb. gibi olaylar mektupların konularında çeşitliliğe neden olmuştur.⁴⁴ Endülü's'ün küçük devletlere bölünmesi şiir ve nesirde gelişmelere neden olmuş, kendi özerkliklerini ilan eden her devlet lideri rakiplerine karşı üstünlük göstermek için dönemin en önemli şair ve kâtiplerini kendi yanlarına çekmeye çalışmışlardır. Onların bu tutumu kâtiplerin üsluplarında çokça seciye ve süslemelere başvurmalarına neden olmuştur.⁴⁵ Kitâbet görevine önemli şairlerin getirilmesi emîrlere için bir güç göstergesi haline gelmiştir. Kitâbet, ayrıca devlette önemli mevkilere ulaşmanın önde gelen vesilelerinden biriydi. Vezirlik vazifesiyle yakından ilişkili olan kitâbet görevini üstlenen İbn Bürd el-Asgar (ö. 445/1054), İbn Zeydûn (ö. 463/1071), İbn Ammâr (ö. 479/1086), İbn 'Abdûn el-Fihri (ö. 529/1134) gibi bazı şairler iki vazifeyi birden üstlenmişlerdir.⁴⁶ Nitekim İbn Zeydûn gibi dönemin önemli şairinin zü'l-vizâreteyn lakabıyla hem vezirlik hem de kitâbet görevlerine getirildiğini görmekteyiz.⁴⁷

Mu'temid b. Abbâd'ın, Yûsuf b. Taşfin'e gönderdiği şu mektup bu döneme için güzel bir örnektir:

أما بعد فإنك إن أعرضت عنا نسبت إلى كرم ولم تنسب إلى عجز وإن أجبنا داعيك نسبنا إلى عقل ولم ننسب إلى وهم وقد اخترنا لأنفسنا أجمل نسبتنا فاختر لنفسك أكرم نسبتك فإنك بالمحل الذي لا يجب أن تسبق فيه إلى مكرمة وإن في استبقائك ذوي البيوت ما شئت من دوام أمرك وثبوت ملكك والسلام.

Eğer bizden yüz çevirirsen, bu senin şerefine atfedilir, acizliğine değil. Eğer çağrına cevap verirsek, bu bizim aklımıza atfedilir, vehmimize değil. Biz kendimiz için en güzel dayanağı seçtik, sen de kendin için en üstün olanı seç. Çünkü sen, üstünlükte önceliği elden bırakmaman gereken bir konumdasın.

⁴³ Muhammed b. Abdülhâdi b. Muhammed el-Menûni vd., *et-Târihu'l-Endelusi min hilâli'n-nusûs* (Dârülbeyzâ: Şeriketü'n-neşr ve't-tevzi', 1991), 94.

⁴⁴ el-Kaysî, *Edebü'r-resâil*, 143-144.

⁴⁵ Ahmed Şevkî Abdüsselâm Dayf, *el-Fen ve mezâhibühû fi'n-nesri'l-'Arabi* (Kahire: Dâru'l-Meârif, T.y.), 325.

⁴⁶ el-Kaysî, *Edebü'r-resâil*, 145.

⁴⁷ Özdemir, "II. Hakem", 15/174-175.

*Soylu kişileri yanında tutmak, iktidarının devamı ve saltanatının kalması için arzu ettiğin şeydir. Selam.*⁴⁸

4. Murâbıtlar Dönemi (483-541/1090-1147)

Abdullah b. Yâsin (ö. 451/1059)'nin temellerini attığı, Yusuf b. Taşfin (ö. 500/1106) ile sistemli bir hale getirilen Murâbıtlar, gene Yusuf b. Taşfin'in kurduğu Merâkeş (Merrâkuş) şehrini merkez edinmişlerdir. Zamanla kurumları ve ordusuyla sistemli bir devlete sahip olan Murâbıtlar güçlü bir devlet olarak ortaya çıkmışlardır. Murâbıtlar'ın ortaya çıktığı esnada Mülûkü't-tavâif devletlerinin elinde bulunan Endülüs zor dönemlerden geçmekteydi. Nitekim VI. Alfonso (ö. 503/1109) tarafından haraca bağlanmış olan devletlerden Abbâdiler (1023-1091) yıllık haraçlarını ödemediklerinden, VI. Alfonso için Endülü'sü talan etme yolu açılmıştı. Mülûkü't-tavâif devletlerinin iç çatışmaları ve liyâkatsiz tavırları yüzünden güçlerini kaybetmeleri VI. Alfonso'ya güç kazandırmış, o da ileri giderek Mülûkü't-tavâif'in kendisinden yardım talebinde bulunacağını bildiği Yusuf b. Taşfin'i savaşa davet etmiştir.⁴⁹ Gerek VI. Alfonso'nun meydan okuması gerekse zorda kalan Mülûkü't-tavâif devletlerinin ortak kararıyla Yusuf b. Taşfin'e mektup göndererek yardım talebinde bulunmaları neticesinde Yusuf b. Taşfin, Hıristiyanlarla yapılacak savaş için Endülü'se geçmiştir.⁵⁰ Bu vesile ile Endülü's'te daha sonra hüküm sürecektir olan Murâbıtlar için ilk adım atılmıştır. Mülûkü't-tavâif'in mektubuna icabet eden Yusuf b. Taşfin ordusuyla Endülü'se geçmiş, Batalyevs yakınında Zellâka bölgesinde VI. Alfonso ordusuyla 479/1086 yılında gerçekleşen savaşta kesin bir zafer elde etmiştir. Ancak bu zafer Hıristiyan saldırılarının önünü kesmemiştir. Zira VI. Alfonso, Müslüman kalelerini gene tehdit etmiş, kimisini ele geçirmiştir. Bu saldırılar nedeniyle Yusuf b. Taşfin, Mağrib'ten tekrar Endülü'se yardıma gitmiş, ancak Mülûkü't-tavâif'in bu durumda bile birbirleriyle olan çekişmelerini görmesi ve Hıristiyanlar karşısında bir nevi zillet yaşayan bazı liderleri gören halkın talebi üzerine Endülü'sü onların elinden kurtarmaya karar vermiştir. Dini hassasiyeti olan Yusuf b. Taşfin başta İmam Gazzâli (ö. 505/1111) başta olmak üzere fukahadan fetva almış, bunun üzerine Endülü'se 1090 yılında tekrar geçerek Mülûkü't-tavâif devletlerine son vermiştir. Böylece Endülü's'te doksan sene hüküm sürecektir olan Murâbıtlar Devleti (1056-1147) kurulmuştur.⁵¹

Murâbıtlar Devletinin kuruluşundan itibaren iletişim aracı olarak kullanılan mektup, zamanla Yusuf b. Taşfin'in gayretleriyle kurulan dîvânlar

⁴⁸ Hammâde, *el-Vesâik*, 254–256.

⁴⁹ Muhammed Mâhir Hammâde, *el-Vesâik es-siyâsiyye ve'l-idâriyye fi'l-Endelus ve şimâley İfrîkiya* (Beyrut: Müessesetü'risâle, 1986), 256.

⁵⁰ el-Makkari, *Nefhu't-tib*, 4/355.

⁵¹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 189-191.

sayesinde kurumsal bir hal almıştır.⁵² Bu kurumsallaşma neticesinde zaten Mağrib'te bir devlet nizamı inşa etmiş olan Murâbitlar, Endülüs'te kurulmuş mevcut nizamla birlikte orayı valilerle yönetmişlerdir. Murâbitlar da devletin en önemli kurumlarından biri olan divânü'l-inşâya önem vermiş, kitabet görevine önemli kâtipler getirmişlerdir. Sınırları genişleyen Murâbitların kâtiplere olan ihtiyacı artmış, dolayısıyla daha önce Mülûkü't-tavâif döneminde görev yapmış birçok kâtip göreve getirilmiştir. Zira Yusuf b. Taşfin, Mu'temid b. Abbâd (ö. 487/1094 [?])'ın kâtiplerinden, belagat ve fesahatiyle öne çıkan Ebû Bekr b. Kasîra (ö. 508/1113)'yı Merakeşe davet etmiş, onu divânü'l-inşânın başına getirmiştir. Özellikle Ali b. Yusuf b. Taşfin (ö. 537/1143) yönetimin başına geçtiği ilk anlardan itibaren Endülüs bölgesinden birçok kâtipi yanına çekmiştir.⁵³ Yusuf b. Taşfin'in vefatından sonra İbn Kasîra, Ali b. Yusuf b. Taşfin'in döneminde de kitabet vazifesine getirilmiştir. İbn Kasîra'nın vefatından sonra Murâbitların komutanı Sîr b. Ebû Bekir (ö. 507-1114)'in kâtipi İbn 'Abdûn el-Fihri kitabet görevine getirilmiştir. Dönemin önde gelen el-Kâsim b. el-Ced (ö. 515/1121), Muhammed b. Ebi'l-Hisâl (ö. 540/1146) ve kardeşi Ebû Mervân, Ebû Bekr b. el-Kabturne gibi edipler de Ali b. Yusuf b. Taşfin'nin kâtipliğini yapmışlardır.⁵⁴ Murâbitlar döneminde valilerin de kâtipleri bulunmaktaydı. Gırnata (Granada) valisi Temîm b. Yusuf b. Taşfin (ö. 520/1126)'in kâtipliğini filozof İbn Bâcce (ö. 533/1139)'nin öğrencisi Ebu'l-Hasen Ali b. el-İmâm yapmıştır.⁵⁵

Muhammed b. Ebi'l-Hisâl gibi mektupları ediplerin elinde dolaşan bir kâtipin varlığı⁵⁶, kitabet görevine getirilen kâtiplerin aynı zamanda şair olmaları ve Mülûkü't-tavâif döneminde Endülüs kültürü ile yetişmiş kâtiplerin Murâbit hükümdarlar tarafından göreve getirilmeleri Murâbitlar dönemi edebî hayatına ve divânü'l-inşâya büyük bir zenginlik katmıştır.

Altıncı asrın başlarından itibaren Murâbitlar devleti şiddetli iç karışıklığa sahne olmuştur. Devletin önde gelenlerinin zorbalıkları, devlet işlerinin kadınlara devredilmesi, dönemin emîri Ali b. Yusuf b. Taşfin'in kendini ibadete verip devlet işlerini aksatması gibi sebepler Murâbitlar devletinin temel çöküş sebepleri arasında gösterilmektedir. Gerek devlet içerisindeki zayıflama gerekse yanlış görünen dinî inanış ve uygulamalar Muvahhidler Devleti (1130-1269)'nin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁵⁷

Murâbitlar döneminde Abbâsî Halifesi Muktedî biemrillâh tarafından

⁵² İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib*, 4/23.

⁵³ Merrâküşi, *el-Mu 'cib fi telhisi ahbâri'l-Mağrib*, thk. Muhammed Saïd el-Aryan-Muhammed el-'Arabî el-'Alemlî (Kâhire: Matbaatü'l-istikâme, 1949), 173.

⁵⁴ Merrâküşi, *el-Mu 'cib*, 164.

⁵⁵ Dayf, *Tarihu'l-edebî'l-Arabî*, 395-396.

⁵⁶ Merrâküşi, *el-Mu 'cib*, 175.

⁵⁷ Merrâküşi, *el-Mu 'cib*, 177.

'emîrû'l-müslimîn" unvanı alan Yûsuf b. Taşfîn bunu bölgelere bildirmek için bir ferman yazdırmıştır. Mektupta böyle bir unvan ile diğer emîrlerden ayrı bir statüye sahip olduğunu ifade eden Yûsuf b. Taşfîn hutbelerde artık bu unvanla anılmasını emretmiştir. Söz konusu mektup şu şekildedir:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
 . وصلی اللہ علی سیدنا محمد وآلہ وصحبہ وسلم تسلیماً
 من أمیر المسلمین وناصر الدین یوسف بن تاشفین إلى الأشیخ والأعیان والكافة أهل فلانة، أدام اللہ کرامتهم بتقواه ووفقهم لما یرضاه. سلام علیکم ورحمة اللہ وبرکاته. أما بعد حمد اللہ أهل الحمد والشکر میسر الیسر وواهب النصر، والصلاة علی المبعوث بنور الفرقان والذکر. وإنا کتبناه إلیکم من حضرتنا العلیة بمراکش -حرسها اللہ- فی منتصف محرم 466 هـ / 1072م، وإنه لما منَّ اللہ علینا بالفتح الجسیم، وأصبغ علینا من أنعمه الظاهرة والباطنة، وهدانا وهداکم إلى شریعة نبینا محمد المصطفی الکریم صلی اللہ علیه أفضل الصلاة وأتم التسلیم، رأینا أن نخصص أنفسنا بهذا الاسم لمتاز به علی سائر أمراء القبائل، وهو أمیر المسلمین وناصر الدین. فمن خطب الخطبة العلیة السامیة، فلیخطبها بهذا الاسم إن شاء اللہ تعالی، واللہ ولی العدل بمنه وکرمه والسلام.

Bismillahirrahmanirrahim

Allah, Efendimiz Muhammed'e, onun âline ve ashabına salat ve selam eylesin.

Müslümanların emîri ve dinin destekçisi Yusuf b. Taşfîn'den, falanca şehrin şeyhleri, büyüklere ve tüm halkına -Allah onların izzetini takvasıyla daim etsin ve onları razı olacağı şeylere muvaffak kılsın- selamun aleyküm ve rahmetullahi ve berekatuhu.

Hamd ehli olan, kolaylıkları kolaylaştıran ve zaferi bahşeden Allah'a hamd ettikten, Furkan ve zikir olan Kur'an nuru ile gönderilmiş olan Peygamberimize salattan sonra Allah'a hamd ederiz. Size, Merakeş'teki - Allah onu korusun-yüksek meclisimizden, Hicri 466 yılı Muharrem ayının ortasında (Miladi 1072) yazdık. Allah, bize büyük bir fetih bahşettiğinden, bize açık ve gizli nimetlerini lütfettiğinden, bizi ve sizi Peygamberimiz Muhammed Mustafa'nın (Allah'ın selamı ve salatu onun üzerine olsun) şeriatına hidayet ettiğinden, kendimizi diğer kabile emirlerinden ayırmak için «Emîrû'l-müslimîn ve nâsirü'd-dîn (Müslümanların emîri ve dinin destekçisi) unvanını kullanmaya karar verdik. Bundan sonra, yüksek ve yüce hutbe ile hitap edenler, Allah izniyle bu isimle hitap etsinler. Allah, adaletin koruyucusu ve cömertlik sahibidir. Selam.⁵⁸

5. Muvahhidler Dönemi (524-667/1130-1269)

Doğuya yaptığı seferlerle ilmi müktesebâta sahip olan, tekrar Mağrib'e dönen Muhammed b. Tûmert, (ö. 524/1130), 515/1121 yılında Sûs şehrinde emir bi'l-mar'ûf nehiy ani'l-münker (İyiliği emredip kötülükten sakındırma)

⁵⁸ İbrahim Harekât, *el-Mağrib Ahrat-Tarih* (Kazablanka: Dârü'r- Reşad el-Hadise, 2000), 1/187.

davasıyla ortaya çıkmıştır. Başlarda vaaz ve ilim öğretimi ile meşhur olan İbn Tûmert etrafındaki destekçilerini artırması, özellikle talebelerinden Abdülmü'min el-Kûmî (ö. 558/1163)'yi yetiştirmek suretiyle Muvahhidler devletinin temelini atmıştır. Murâbitlar'ın akîde ve dinî uygulamalarını yanlış bulan İbn Tûmert, talebesi Abdülmü'minden bu durumu düzeltmek için yardım talebinde bulunmuştur. Daha sonra Muvahhidler devletinin kurucusu olacak olan Abdülmü'min, onun bu talebine icabet etmiştir.⁵⁹ Durmadan davetini yaymaya çalışan İbn Tûmert'e her geçen gün destekler artmış, bazı Berberî kabileleri kendisine katılmıştır. Akîdesini yaymak için kabilelerin kendi dillerinde kitaplar telif ederek onların gönüllerine girmeyi başarmıştır. Daha sonra mehdilik iddiasında bulunmuş, soyunun Hz. Peygamber'e dayandığını ortaya atmıştır. Bu sıfatlarla ortaya çıkan İbn Tûmert'in etrafında fedaileri toplanmış, kendisine biatte bulunmuşlardır. Başta emirlik davasıyla ortaya çıkmayan İbn Tûmert'in destekçileri kayıtsız şartsız kendisine teslim olmuşlardır.⁶⁰

Yeterli bir güç topladığına inanan İbn Tûmert, Abdülmü'min komutasında bir ordu hazırlayarak Murâbitlar'a karşı savaş açmış, yapılan bu savaşta hezimete uğramıştır. Ancak Abdülmü'min'in sağ kaldığı haberini alan İbn Tûmert davasından vazgeçmemiştir.⁶¹ Davasını kuvvetlendirip Muvahhidler devletinin temellerini sağlamlaştıran İbn Tûmert 524/1130 yılında vefat etmiştir. İbn Tûmert'in vefatından sonra Muvahhidlerin başına Abdülmü'min b. Ali el-Kûmî getirilmiştir. İbn Tûmert, Abdülmü'min ve önde gelen diğer şahıslara davalarına dair uzunca bir vasiyette bulunmuştur.⁶² İbn Tûmert'ten sonra göreve gelen Abdülmü'min, Murâbitlar'a karşı mücadeleye devam etmiş, Ali b. Yusuf b. Taşfin'in yerine geçen Taşfin b. Ali ile uzun süre savaşmıştır.⁶³ Devletin başına geçtiği andan itibaren iki senelik iktidarlığında sürekli Muvahhidlerle savaşmak zorunda kalan Taşfin b. Ali, Muvahhidler ordusunun karşısında daha fazla dayanamamış, bir savaş esnasında ölmüştür.⁶⁴

Murâbitlar'ın merkezi Merâkeş başta olmak üzere adım adım Mağrib'in diğer bölgeleri de Muvahhidler devletinin yönetimine geçmiştir.⁶⁵ Sürekli Muvahhidlerle uğraşmak zorunda kalan Murâbitlar, Endülüse gerekli ilgiyi gösteremediklerinden Endülüs bölgesi son derece perişan bir hale gelmiştir. Bazı bölgeler, Hıristiyanların eline geçmiş, yönetimdeki zafiyetten dolayı otorite boşluğunun getirdiği kargaşa hakim olmuştur. Mağrib bölgesinde

⁵⁹ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 178–181.

⁶⁰ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 187–189.

⁶¹ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 192.

⁶² Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 194–196.

⁶³ İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 4/98.

⁶⁴ İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 4/104.

⁶⁵ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 204.

Murâbitlar'ın mağlubiyetinden sonra Endülüs Müslümanları, Murabıt valilerini bölgeden çıkartarak başlarına kendi seçtikleri kimseleri getirmeye başlamışlardı. Mağrib'i kaybeden Murabıtlar dolaylı olarak Endülüs'ü de kaybetmişlerdi.⁶⁶

Muvahhidler'e katılmayı arzulayan Endülüs halkının rağbeti üzerine, Abdülmü'min Endülüs'e geçerek inşa ettirdiği sarayda kaldığı zaman diliminde birçok Endülüslü gelerek kendisine biatlerini sundular. Böylece Endülüs'ün kapıları Muvahhidlere açılmış oldu.⁶⁷ Abdülmü'min burada kaldığı süre içerisinde Endülüs'ün işlerini yoluna koymak için valiler görevlendirmiş, devletin önde gelen fikir ehlini ve güvenlik için askeri gücü orada bırakmış ve Merâkeşe dönmüştür.⁶⁸ Endülüs bölgesinde Hıristiyanlara karşı halkı cihada teşvik eden Abdülmü'min bu mücadeleler esnasında hastalanmış, 558/1163 yılında Selâ bölgesinde vefat etmiştir. Vefatından önce veliaht olarak tayin ettiği Muhammed'in hilafeti konusunda çıkan kargaşalar neticesinde 45 gün süren hilafetten alınmış, onun yerine oğlu Yûsuf b. Abdülmü'min (ö. 580/1184)'e biat edilmiştir.⁶⁹ Başka bir rivayete göre ise Abdülmü'min vefatından önce veliaht olarak ilan ettiği oğlu Muhammed'i halife olarak bırakmaktan vazgeçmiş, onun yerine oğlu Yûsuf'u veliaht tayin etmiştir.⁷⁰

Babasının vefatından sonra göreve gelen Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min döneminde batı ve orta Endülüs Muvahhidler'in elindeydi. 567/1172 yılında Endülüs bölgesine geçen Yûsuf b. Abdülmü'min hem Rumlara hem de İbn Merdeniş'e karşı mücadelelerde bulundu. Bu mücadelelerde İbn Merdeniş Muvahhidler'e karşı bazı başarılar elde ettiyse de daha sonra Muvahhidler'le yapılan savaşta ölmüş, taraftarları Muvahhidler'in itaatine razı olmak zorunda kalmıştır. İbn Merdeniş'ten sonra Rumlara karşı cihada çıkan Yûsuf b. Abdülmü'min onları muhasara altına almış ancak hedefine ulaşamamıştır. Endülüs bölgesinde nizamı sağladıktan sonra 569/1174 yılının sonunda tekrar Merakeşe dönmüştür.⁷¹ Böylece Yûsuf b. Abdülmü'min, Endülüs'ün doğusunu elinde bulunduran İbn Merdeniş (ö. 567/1172) ile uzun mücadeleler neticesinde doğu Endülüs'ü de ele geçirmiştir. Ancak hem İbn Merdeniş hem de sürekli Endülüs için tehdit oluşturan Hıristiyan ordularla mücadele etmesi, Hıristiyan orduların Endülüs'ün bazı bölgeleri ele geçirmesine olanak sağlamıştır. Dönemi sürekli mücadelelerle geçen Yûsuf b. Abdülmü'min

⁶⁶ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 208–212.

⁶⁷ Abdülmelik b. Muhammed b. Ahmed el-Bâci el-İşbîlî, *el-Men bi'l-imâme*, thk. Abdülhâdi et-Tâzi (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987), 94–95; Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 213.

⁶⁸ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 223.

⁶⁹ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 235–236.

⁷⁰ el-Bâci, *el-Men bi'l-imâme*, 155.

⁷¹ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 248–249.

döneminde siyasi, ilmi ve mimari birçok gelişme olmuştur.⁷² 21 senelik emirlik döneminde babasının ve hocaları İbn Tûmert'in hedeflediği yolda Muvahhidler'i iyi bir şekilde temsil eden Yusuf b. Abdülmü'min Rumlarla giriştiği bir savaş esnasında yaralanmış, 580/1184 yılında vefat etmiştir. Yusuf b. Abdülmü'min daha hayatta iken oğlu Ebû Yûsuf el-Mansûr (ö. 595/1199)'u halife ilan etmiş, bunun üzerine kendisine biat edilmiştir.⁷³

Göreve gelir gelmez hizmetlere başlayan Ebû Yûsuf el-Mansûr döneminin en tehlikeli rakibi, Murâbıtlar devletini yeniden kurmak isteyen, özellikle Balear adalarında hüküm süren Benî Gâniye olmuştur. 580/1184 yılında İfrîkiye bölgesine geçerek Muvahhidler'e ait toprakları eline geçiren Benî Gâniye'ye karşı Ebû Yûsuf hareket geçmiş onlarla savaşmıştır.⁷⁴ Uzun mücadeleler neticesinde ancak Ebû Muhammed en-Nasır döneminde (595-611/1199-1213) Benî Gâniye'nin varlığına son verilmiştir. Ebû Yûsuf'un baş etmek zorunda olduğu önemli olaylardan biri de zaman zaman Muvahhidler içerisindeki devlete karşı baş kaldırmalar olmuştur. Ebû Yûsuf, bu olaylarla da mücadele etmek durumunda kalmıştır.⁷⁵ Bir taraftan da Haçlı ordularına karşı savaşmak zorunda kalan Ebû Yûsuf, 585/1189 yılında Hıristiyanlar'ın ele geçirdiği Şilb (Silves) şehrini geri almış, büyük bir ordu hazırlayarak Haçlılar'a karşı Ereğ (Alarcos) savaşını gerçekleştirmiştir. Bu savaşta Muvahhidler büyük bir zafer elde etmiştir.⁷⁶ Hayatı mücadelelerle geçen Ebû Yûsuf 16 yıllık başarılı hükümlerlik süreci sonrası 595/1199 yılında vefat etmiştir.⁷⁷ Ebû Yûsuf yerine oğlu Ebû Abdullah Muhammed en-Nasır (ö. 610/1213)'ı vasiyet etmiş, vefatından sonra Muhammed en-Nâsır'a biat edilmiştir.⁷⁸

Göreve gelen Muhammed en-Nâsır İfrîkiye için tehdit olan Benî Gâniye ile mücadelelere devam etmiş ancak onun döneminde Benî Gâniye itaate mecbur bırakılabilmştir.⁷⁹ Daha önceki halifeler gibi Muhammed en-Nâsır için tehdit oluşturan diğer bir unsur ise Rumlardı. Endülüs'ü geri alma emellerinden vazgeçmeyen Hıristiyanlar yapılan antlaşmayı bozunca Muhammed en-Nâsır ordularıyla Endülüs bölgesine geçmiştir.⁸⁰ Endülüs'te çeşitli mücadelelerde bulunan Muhammed en-Nâsır döneminin en önemli olayların biri 609/1212 yılında Hıristiyanlara karşı yapılan İkâb savaşıdır. Başarısızlıkla sonuçlanan İkâb savaşı Müslümanların çok kayıp vermesine

⁷² Mehmet Özdemir, "Yusuf b. Abdülmü'min", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/5-7.

⁷³ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 262.

⁷⁴ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 266-267.

⁷⁵ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 271.

⁷⁶ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 281-283.

⁷⁷ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 285.

⁷⁸ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 308.

⁷⁹ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 313, 317, 318.

⁸⁰ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 318-319.

sebepl olmuştur. Bu olaydan sonra Muhammed en-Nâsır 610/1213 yılında, bir rivayete göre beynindeki bir tümör sebebiyle vefat etmiştir.⁸¹ İkâb savaşı Müvahhidler'in çöküşüne sebebiyet vermiştir.

Muhammed en-Nâsır'ın vefatı üzerine 610/1213 yılında oğlu Ebû Yakûb Yûsuf b. Muhammed (ö. 621/1224)'e biat edildi.⁸² Yûsuf el-Mustansır unvanı ile anılmaktadır. İkâb savaşından sonra bir türlü toparlanamayan Muvahhidler gerek yaşadığı iç karışıklıklar gerekse yıkılışına kadar yönetime gelen liderlerin taht mücadeleleri yüzünden Mülûkü't-tavâif dönemine benzer yerel yönetimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁸³ Muvahhidler kendi içerisinde taht mücadeleleri yaşarken Hıristiyanlar Endülüs'ün birçok şehrini ve kalelerini ele geçiriyorlardı. Bunun üzerine Benû Hûd sülalesinden Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf Mürsiye (Murcia)'yi ele geçirerek Abbâsilere bağlılığını ilan etmiş, Abbasi halifesi adına hutbe okutmuştur. Muvahhidler Gırana'dayı kaybedince onların Endülüs hükümlranlığı son bulmuştur.⁸⁴

Muvahhidler döneminde divânü'l-inşâ daha önceki dönemlerde olduğu gibi devletin önemli kurumları arasında yerini almıştır. Muvahhidler döneminde de kitabet görevine önemli şahsiyetler getirilmiştir.⁸⁵ Meymûn el-Hevârî, Ebû Muhammed Abdullah b. Cebel, Ebû Cafer b. Atiyye, Atiyye b. Atiyye, Ebû'l-Hasan b. Ayyâş gibi şahıslar Abdülmü'min'in kitabet vazifesinde bulunmuşlardır. ⁸⁶ Ebû Muhammed Ayyâş b. Abdülmelik Yusuf b. Abdülmü'min döneminde de kitabet görevinde devam etmiştir. el-Kâlemî diye bilinen Ebû'l-Kâsım, İbn Maşuvve diye meşhur Ebû'l-Fadl Cafer b. Ahmed gibi kâtipler de Yusuf b. Abdülmü'min döneminin önde gelen kâtiplerindendir.⁸⁷ Ebû Yûsuf el-Mansûr döneminde (580-595/1184-1199) babasının kâtibi İbn Maşuvve diye meşhur Ebu'l-Fadl Cafer vefatına kadar kitabet görevinde bulunmuştur. Kendisinden sonra kitabet görevine Muhammed b. Abdurrahmân b. Ayyâş divânü'l-inşâ görevine getirilmiştir.⁸⁸ Yûsuf el-Mustansır döneminde babası ve dedesinin kâtibi Ebû Abdullah b. Ayyâş, Ebu'l-Hasan b. Ayyâş onların vefatından sonra ise Muhammed b. Yahluften kitabet görevine getirilmiştir. Onunla beraber Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahmân b. Ayyâş da kitabet görevini üstlenmiştir.⁸⁹

Yûsuf el-Müstansır'ın, barış antlaşmasına dair Kastilya Kraliçesi'ne gönderdiği mektup bu dönem mektuplarına güzel bir örnektir:

⁸¹ Merrâküşi, *el-Mu'cib* , 321-322.

⁸² Merrâküşi, *el-Mu'cib* , 323.

⁸³ Merrâküşi, *el-Mu'cib* , 323-329.

⁸⁴ Merrâküşi, *el-Mu'cib* , 335.

⁸⁵ es-Sülemi, *Edebü'r-resâil fi'l-Endelüs*, 86.

⁸⁶ el-Bâci, *el-Men bi'l-imâme*, 157.

⁸⁷ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 244.

⁸⁸ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 263-264.

⁸⁹ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 325.

وقد انقلب إليكم رسول منكم، بما تعرفونه في السلم المنعقد، النير شهابه، المتقد بين الموحدين وبينكم، بالمخاطبة الكريمة، التي حملها إليكم، وحمل نحوكم من الإتحاف ما يبلغكم على يديه، الذي هو عنوان المخالصة، وثمره المواصلة، وكل ما يكون من هذا بيننا وبينكم، ينبغي أن يكون متقبلاً، وعلى أحسن المتأولات متأولاً، إن شاء الله، وأنتم بحول الله تقفون عند حدود السلم، وتحافظون عليها، وتعاقبون كل من هم بإذاية المسلمين، فإن الوفاء شعار الملوك، وعليهم فيه يجب السلوك. وكتب في سادس رمضان سنة ثمان عشرة وستمائة.

Size dönen elçiniz, aranızda imzalanmış barış anlaşmasını iyi bilen, ışığı parlak, birlik içinde olanlar arasında ve sizinle olan münasebetlerde öne çıkan biri olarak geri dönmüştür. Kendisi size taşıdığı nazik mesajla gelmiş olup, size eliyle ulaştıracağı hediyelerle birlikte, sadakat nişanı ve dostluk meyvesini de beraberinde getirmiştir. Bizimle aranızdaki bu ilişkilerin, Allah'ın izniyle, en iyi yorumlarla kabul edilmesi ve hayırlı sonuçlara vesile olması temennimizdir. Allah'ın izniyle sizler, barışın sınırlarını koruyacak ve Müslümanlara zarar vermek isteyenleri cezalandıracaksınız. Zira sadakat, kralların şiarıdır ve bu yolda ilerlemek onlar için bir zorunluluktur. Bu mektup, hicri 618 yılının Ramazan ayının altıncı günü yazılmıştır.⁹⁰

6. Gırnata Benî Ahmer Emirliği (Nasrîler) Dönemi (635-897/1238-1492)

Mahallî bir lider olan Muhammed b. Yûsuf, (ö. 671/1273) Muvahhidler Devleti'nin zayıflamasıyla Endülüs'te oluşan otorite boşluğunu doldurmak için bağımsızlığını ilan etmiştir. İbnü'l-Ahmer olarak bilinen Muhammed b. Yûsuf Hıristiyanlara karşı gösterdiği başarılarından dolayı emir olarak kabul görmüş, özellikle Abbâsiler tarafından desteklenen, Muvahhidler'den sonra Endülüs'ün yönetimini ele geçiren Muhammed b. Yûsuf b. Hûd'un 635/1238 yılında öldürülmesiyle Benû Ahmer (Nasrîler) Devleti'ni kurmuştur.⁹¹ Murâbitlar ve Muvahhidler döneminde Mağrib ile bir yönetilen Endülüs, Muvahhidler Devleti'nin Endülüs'teki gücünün son bulmasıyla Mağrib ve Endülüs yönetimleri ayrı hale gelmiştir. Mağrib'in yönetimi önce Muvahhidlere, sonrasında Merînilere kalırken Endülüs bölgesinde elde kalan toprakların yönetimi Nasrîlere kalmıştır.

Sürekli Hıristiyanlar'ın saldırılarına maruz kalan ve bir bir düşen İslam beldelerine karşı İbn Hûd'un çabaları yetersiz kalmış, sahâbî Sa'd b. Ubâde (ö. 14/635 [?])'nin soyundan gelen, Ceyyân (Jaén) bölgesinde Arcûne (Arjona) kalesinin önde gelen ailesi Benû Nasr (Nasrîler) arasından çıkan Gâlib-Billâh İbn Ahmer Endülüs'ün kalan kısımlarını muhafaza etmek için öne atılmış,

⁹⁰ Muhammed Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelus (Asru'l-Muvahhidin ve inhiyârü'l-Endelusi'l-kübrâ) (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1997), 343-344.

⁹¹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi tarih)*, 241.

elden çıkan bazı bölgeleri tekrar ele geçirmiştir.⁹² Emîrliğinin başlangıcında İfrîkiye'deki liderlere itaat eden ve onlar adına hutbe okutan ayrıca Abbâsî halifesi Müstansır-Billâh (ö. 640/1242) ile ilişkiler kuran Muhammed b. Yûsuf Gırnata merkezli Nasrîler Devleti'nin başarılı bir lideri olmuştur.⁹³ Hüküm sürdüğü dönem içerisinde Hıristiyanlara karşı mücadele eden İbn Ahmer, onlara güç yetiremediğinden bazı bölgeleri ve kaleleri teslim etmek durumunda kalmış, antlaşmalar yapmış, onlara vergi vermek suretiyle varlığını sürdürebilmiştir.⁹⁴ Endülüs'ün zorlu şartlarında Elhamra Sarayı'nın inşasını başlatan İbn Ahmer, güzel ahlakı ile öne çıkmış ve Hıristiyanlar'a karşı antlaşma politikası güderek, 635/1238 yılında geldiği devlet liderliğini vefatına kadar (671/1273) sürdürmüştür.⁹⁵

Gâlib-Billâh'ın vefatından sonra onun yerine geçen "Fakîh" lakabıyla bilinen oğlu II. Muhammed döneminde Merînîlerle yapılan ittifak sayesinde Nasrîler varlığını sürdürmüştür. Ancak II. Muhammed'den sonra yerine gelen III. Muhammed döneminde Merînîlerle araları bozulan Nasrîler hem Mağrib hem de Hıristiyanlar arasında kalmıştır. Bir de buna taht mücadelelerinin eklenmesi ile zayıflayan Nasrîler Hıristiyanlarla uyum içinde yaşamak durumunda kalmıştır. Bu vesile ile zaman zaman sukûnet sağlanabiliyese de Hıristiyanlar'ın Müslümanları Endülüs'ten çıkarma planları hep devam etmiştir.⁹⁶

Nasrîler'in son dönemlerinde Ebu'l-Hasan Ali b. Sa'd, oğlu Ebû Abdullah es-Sağîr XII. Muhammed, ez-Zagal olarak meşhur olan Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd arasındaki taht mücadeleleri devleti zayıflatmış, Müslümanların ellerindeki toprakların bir bir kaybedilmesine sebep olmuştur. Müslümanların Endülüs'te ellerinde kalan tek şehir olan Gırnata özellikle taht mücadeleleri ve birbirlerine karşı Hıristiyanlarla iş birliği yapan emîrler yüzünden muhasara altına alınmış, şiddetli açlık ve zor şartlar altında kalan Müslümanlar can ve mal güvenliği karşılığında şehri teslim etmek zorunda kalmışlardır. Böylece Endülüs'ün son Müslüman devleti olan Nasrîler'in elinde bulunan Gırnata'nın teslimi ile sekiz asra yakın Endülüs'te kimi zaman genişleyerek kimi zaman toprak kaybederek varlığını sürdüren Müslüman toprakları tamamen elden çıkmıştır (897/1492).⁹⁷ Zorlu şartlara rağmen Nasrîler Endülüs'te 250 seneden fazla varlığını devam ettirebilmiştir. Tama-

⁹² Muhammed Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelus (el-âsru'r-râbi)* (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1997), 38-39.

⁹³ Lisânüddin ibnü'l-Hatîb, *el-Lemhatü'l-bedriyye fid-devleti'n-Nasriyye* (Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye, 1928), 31.

⁹⁴ İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelus*, 43.

⁹⁵ İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelus*, 52-54.

⁹⁶ İsmail Yiğit, "Nasrîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/420-424.

⁹⁷ *Nübzetü'l-Asr fi Ahbâri Mulûki Benî Nasr*, thk. el-Ferîd el-Bustânî (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2002), 40.

men devlet varlığını kaybeden Müslümanlar verilen sözler yerine getirilmediğinden göç ve işkencelere maruz kalmıştır.

Diğer devletlerde olduğu gibi Nasrîler de devletin yazışmaya olan ihtiyacını karşılamak için dîvânü'l-inşâ kurumuna önem vermiş, bu vazife için özellikle belagat ve fesahatte güçlü, kâtibin hâiz olması gereken vasıfları taşıyan kimseler arasından seçimine önem vermişlerdir.⁹⁸ Nasrîler'in ilk emîri Muhammed b. Yûsuf'un birçok kâtibi bulunmaktaydı. Meşhur muhaddis Ali b. Muhammed b. Ali b. Heydam er-Ru'aynî, Ebû Bekir b. Hattâb, Yûsuf b. Muhammed el-Yehsûbî gibi şahıslar Muhammed b. Yûsuf'un kâtipliğini yapmışlardır.⁹⁹ Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf (II. Muhammed el-Fakîh) döneminde (671-701/1273-1302) babasının kâtibinin oğlu Ebû Bekir b. Yûsuf el-Yehsubî, Muhammed b. Yûsuf b. Saîd el-Yehsubî'nin ikiz oğulları Hasan ve Hüseyin, Muhammed b. Âbid el-Ensârî, Muhammed b. Abdurrahmân b. el-Hakîm er-Rundî gibi kâtipler kitabet vazifesini yürütmüşlerdir.¹⁰⁰ III. Muhammed el-Mahlû' döneminde (701-708/1302-1309) fakîh, kadı Ebû Bekir b. Şibrîn, vezîr ve kâtip Ebû Abdullah b. Âsım, fakîh Ebû İshâk b. Câbir, vezir, şair Ebû Abdullah el-Levşî, Ebû Muhammed el-Hadramî, kadı Ebû Haccâc et-Tartuşî, şair Ebû Abbâs b. el-kirâk gibi edebiyatta ve çeşitli alanlarda yetmişmiş şahıslar vezirin riyasetinde bulunan dîvânü'l-inşâ görevinde bulunmuşlardır.¹⁰¹ Ebü'l-Cüyûş Nasr b. Muhammed döneminde (708-713/1309-1304) Ebü'l-Hasan b. Ceyyâb tek başına kitabet görevini yerine getirmiştir.¹⁰² I. İsmâil döneminde (713-725/1314-1325) fakîh Ebû Cafer b. Safvân ve Ebu'l-Hasan b. el-Ceyyâb kâtiplik yapmıştır.¹⁰³ IV. Muhammed (725-733/1325-1333) ve I. Yûsuf (733-755/1333-1354) dönemlerinde de Hasan b. el-Ceyyâb vazifesine devam etmiştir.¹⁰⁴ V. Muhammed birinci döneminde (755-760/1354-1359) kitabet görevini meşhur tarihçi, edip, zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1374-75) ve Abdülhak b. Ebû Kâsım b. 'Atiyye icra etmiştir. Abdülhak b. Ebû Kâsım II. İsmâil (760-761/1359-1360) döneminde de kitabet görevini tek başına yürütmüştür.¹⁰⁵ VI. Muhammed dönemi (761-763/1360-1362) kâtibi vezir, şair İbn Zümrek (ö. 798/1395 [?]) idi.¹⁰⁶

Nasrîler dönemi kitabet görevine getirilen kâtiplerin çokluğu ve bu

⁹⁸ Abdülhalim Hüseyin Cedva' el-Herût, *er-resâilü'd-dîvâniyye fî memleketi Gırnâta fî asr Beni'l-Ahmer* (Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek öğretim fakültesi, Yüksek lisans tezi, 1994), 32-33.

⁹⁹ İbnü'l-Hatîb, *el-Lemhatü'l-bedriyye*, 33.

¹⁰⁰ İbnü'l-Hatîb, *el-Lemhatü'l-bedriyye*, 40.

¹⁰¹ İbnü'l-Hatîb, *el-Lemhatü'l-bedriyye*, 51.

¹⁰² İbnü'l-Hatîb, *el-Lemhatü'l-bedriyye*, 58.

¹⁰³ İbnü'l-Hatîb, *el-Lemhatü'l-bedriyye*, 66.

¹⁰⁴ İbnü'l-Hatîb, *el-Lemhatü'l-bedriyye*, 81, 91.

¹⁰⁵ İbnü'l-Hatîb, *el-Lemhatü'l-bedriyye*, 103.

¹⁰⁶ İbnü'l-Hatîb, *el-Lemhatü'l-bedriyye*, 118.

kâtiplerin şair, edip ve önemli devlet adamları olmaları dönemin devlet kurumu olan dîvânü'l-inşâ'nın etkin bir halde kullanıldığını göstermektedir. Endülüs'te devletleşme sürecinden itibaren var olan bu kurum son Müslüman devlet olan Nasrîlerin yıkılışına kadar varlığını sürdürmüştür.

Nasrîler döneminde Merînîlerle olan ikili ilişkileri ortaya koyan şu mektubu burada zikredebiliriz:

...أما بعد حمد الله كاشف ظلمة الغما بنور صباح النعماء، ومذهب وحشة الأواء بأنس رحمته المنشورة اللواء، الحكيم الذي لا يفتقر في إزالة الأذواء إلى واسطة الدواء ولا يفر مع اسمه الكريم في الأسماء شيء لا في الأرض ولا في السماء، متدارك نفوس المسلمين بما وهبهم من الشفاء بعد الإشفاء، فالموارد بعد الكدر ظاهرة الصفا وأنوار الاستبشار ظاهرة بعد الاختفاء، والصلاة على سيدنا ومولانا محمد رسوله خيرة الرسل وخاتم الأنبياء الذي بجاهه نسحب ملابس الاعتناء ونرد موارد الآلاء ونستظهر على الأعداء ونستشفى عند إمام الداء وتوسل إلى الله في الإعادة من الأمور والإبداء ونرفع ندا مهما راعنا رابع فتتعرف منه إجابة الدعاء والرضا عنمن له من الصحابة والقرباة والخلفاء الموفين بعهده حق الوفاء الأشداء على الكفار الرحماء الذين خلفوه في أمته على إيضاح الحق وحياطة الخلق وقمع الأعداء ورفع منار أوامره المتبعة على أوثق البناء فكانوا من بعده كالنجوم في الظلماء والدعاء لمقامكم الأعلى بالنصر الكريم الأبناء والصنع الوسيم الرواء والتأييد المتكفل بتمهيد الأرجاء ولا زال نصله شهير المضى في كف الفضا وسعده مشرق الضبا في أفق العلباء وعزه ضافي الردا وشاهد عناية الله به معمل الأداء ومنار علمه قبلة الأولى الاقتداء، فإننا كتبناه -كتب الله لكم دوام العافية المديدة الأفياء وعرفكم عوارف السعادة مع اتصال الأناء- من حمراء غرناطة -حرسها الله...

Bundan sonra; üzüntü karanlığını nimetlerin sabahının ışıyla dağıtan ve sıkıntıların yalnızlığını rahmetinin yayılan sancaklarıyla gideren Allah'a hamdolsun. O öyle bir hakîm ki, hastalıkları gidermek için bir ilaç aracıya ihtiyaç duymaz ve O'nun yüce adı anıldığında, yerde ve gökte hiçbir şey O'ndan kaçamaz. Müslümanların canlarına şifa bağışladıktan sonra onları iyileştiren Allah, bulanık olan kaynakları tekrar saf hale getirmiştir ve kaybolan müjdelerin ışıkları yeniden görünür. Efendimiz ve mevlamız, peygamberlerin en hayırlısı ve sonuncusu olan Allah'ın elçisi Muhammed'e salat ve selam olsun. Onun hürmetine, Allah'ın lütuf elbiselerini giyiyor, nimet kaynaklarına ulaşıyor, düşmanlara karşı üstün geliyor, hastalıklar geldiğinde şifa buluyoruz. Allah'a, işlerimizin başlangıcında ve sonucunda O'nun yardımını niyaz ediyoruz. Her sıkıntı bizi korkuttuğunda, O'na dua ediyor ve dualarımızın kabulünü umuyoruz. Sahabelerine, O'nun akrabalarına ve O'nun verdiği ahde tam anlamıyla sadık kalan halifelere de Allah'ın rızası olsun. Onlar, kafirlere karşı şiddetli, birbirlerine karşı merhametliyidiler. Peygamberin ümmetine, hakikati açıklamak, halkı korumak, düşmanları bastırmak ve O'nun buyruklarını sağlam temeller üzerine inşa etmek konusunda rehberlik ettiler. Onlar, Peygamberden sonra karanlıkta parlayan yıldızlar gibiydiler. Yüce makamınıza, şanlı zaferlerin güzel haberleri, mükemmel başarılar ve geniş ufukları hazırlayan ilahi yardım ile

dua ediyoruz. Kılıcın göklerin elinde parlak bir şekilde keskinliğini sürdürsün; talihi, yücelik ufuklarında ışıldasın; izzeti bolca yayılsın ve Allah'ın inayetiyle başarıları her daim tanıklık etsin. İlminizin ışığı, herkesin yöneldiği bir kılavuz ve takip edilecek bir rehber olarak kalmaya devam etsin. Bu mektubu, -Allah size sürekli sağlık, uzun ömür ve gölgelik nimetler versin, size mutluluk dolu günler ihsan etsin ve bolluğu sürekli kılsın- Granada (Allah onu muhafaza etsin)'dan yazıyoruz...¹⁰⁷

SONUÇ

Hız Peygamber'in gerek devlet liderlerine gönderdiği İslam'a davet mektupları, gerekse vali ve komutanlara gönderdiği mektuplar, verilen emânlar, bir kişiye verilen iktâlar için tutulan kayıtlar gibi belgeler, İslam devletinde yazışma kültürünün gelişmesini sağlamıştır. Bu tür resmî yazışmalar, başlangıçta bireysel bir niteliğe sahipken, Emevîler döneminde kurumsal bir yapıya kavuşmuştur. Bu kurumsal yapıda görevlendirilecek kâtipler, dil, edebiyat ve kültür alanlarında uzmanlaşmış, yetkin kişiler arasından seçilmiştir. Emevîlerden sonra, Abbasîler ve diğer İslam devletleri de bu kurumu muhafaza etmiş ve bu yapı, öneminden dolayı devletin vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir.

Emevîlerin sona ermesiyle birlikte, bu hanedan mensupları daha önce fethedilmiş ve kendilerine bağlı olarak yönetilen Endülüse göç etmişlerdir. Endülüste kurdukları devlet sistemine de dîvânü'r-resâil ya da dîvânü'l-inşâ adı verilen bu müesseseyi kurmuş ve faaliyete geçirmişlerdir. Doğu'da tecrübe ettikleri devlet nizamını Endülüste de sürdüren Emevîler, bu kurumu devletin önemli bir yapı taşı olarak kullanmışlardır. Mahremiyet ve devlet sırrı gibi özelliklerinden dolayı, dîvânü'l-inşâ devletin en kritik kurumlarından biri haline gelmiştir. Endülüste Emevîlerinin ardından, Mülûkü't-tavâif, Murabıtlar, Muvahhidler ve Nasrîler de bu kurumu korumuş ve yaşatmıştır.

Dîvânü'l-inşâda görev yapan kâtipler, dönemin hem edebiyat hem de siyaset alanlarında yetkin kişilerdi. Dolayısıyla bu kâtipler, devletin en değerli memurları olarak kabul edilmiş ve bazılarının vezirlik makamı da verilmiştir. Bu kişiler, hem kâtiplik hem de vezirlik görevini yürütmüş ve bu nedenle "zü'l-vizârateyn" unvanını almışlardır. Bu kâtiplerin kaleminden çıkan mektuplar, gerek münşeat tarzında gerekse kadim Endülüste tarihini ele alan kaynaklarda yer almış ve günümüze kadar ulaşmıştır. Bu eserler, tarihin yanı sıra dil ve şiir alanında da öne çıkan edebiyatçılar tarafından kaleme alındığı için edebiyat açısından da büyük bir öneme sahiptir.

¹⁰⁷ Lisânüddin Muhammed b. Abdillâh b. Said es-Selmânî el-Endelüsî, *Reyhânetü'l-küttâb*, thk. Muhammed Abdullah İnân (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1980), 1/318-321.

Dolayısıyla bu araştırma, hem tarih hem de edebiyat açısından önem taşıyan bu mektupların Endülüs topraklarındaki gelişimini ve bu görevi üstlenen kâtiplerin özelliklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Sonuç olarak, dîvânü'r-resâil (dîvânü'l-inşâ) kurumu, Doğu'da olduğu gibi Endülüs'te de devletin yazışma ve arşiv gibi önemli hizmetlerinin icra edildiği yer olmuştur. Bu döneme ait mektuplar, hem tarihî hem de edebî belgeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Dönemin kâtipleri arasında filozoflar, tarihçiler ve şairler bulunmaktadır. Bu nedenle, dîvânü'r-resâil (dîvânü'l-inşâ) kurumu, tarihî önemi dolayısıyla tarihçilerin, edebî önemi dolayısıyla ise edebiyatçıların ilgilenmesi gereken önemli bir alandır.

Dîvânü'l-inşâ'nın Endülüs'teki gelişimi, aynı zamanda devletin siyasi, sosyal ve kültürel yapısının da bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Emevîlerden itibaren bu kurumun kurulup gelişmesi, devletin farklı dönemlerindeki yazışma ve haberleşme ihtiyacını karşılamak amacıyla kurumsallaştırılmıştır. Bu kurumsallaşma sürecinde, özellikle kâtiplerin yetkinliği, devletin resmi işlerinin sağlıklı ve etkili bir şekilde yürütülmesini sağlamıştır. Yazışmalarda dilin etkin kullanımı, kâtiplerin eğitilmiş ve kültürlü olmaları sayesinde mümkün olmuştur. Bu nedenle, dîvânü'l-inşâ kurumunda görev yapan kâtipler, sadece devlet işlerini yürütmekle kalmamış, aynı zamanda dönemin edebiyatına da katkıda bulunmuştur.

Dîvânü'l-inşâ'nın Endülüs'teki gelişimi, kurumun mahiyeti ve önemi açısından dikkate değerdir. Kurumun gelişimi, hem devlet işlerinin yürütülmesi hem de kültürel mirasın korunması açısından büyük önem taşımaktadır. Bu kurumsal yapı, Endülüs İslam devletlerinin siyasi ve kültürel gelişimine katkıda bulunmuş ve bu devletlerin idari mekanizmalarının temel taşlarından biri haline gelmiştir. Dolayısıyla, dîvânü'r-resâil kurumları, İslam devletlerinin yazılı kültürünün gelişiminde önemli bir rol oynamış ve bu miras, sonraki nesiller tarafından da benimsenmiştir.

Sonuç olarak, dîvânü'l-inşâ, Endülüs İslam devletlerinin siyasi, kültürel ve edebî gelişimini anlamak için temel kaynaklardan biridir. Bu kurumda görev alan kâtipler, yalnızca devletin resmi yazışmalarını yürütmekle kalmamış, aynı zamanda edebiyatın gelişimine de katkıda bulunmuşlardır. Bu nedenle, dîvânü'l-inşâ'nın incelenmesi, dönemin tarihi ve edebî gelişimini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Dîvânü'r-resâil kurumu, devletin yazışma ve arşivleme işlevlerinin yanı sıra edebî ve kültürel mirasın da korunmasına katkı sağlamıştır. Bu miras, günümüze kadar ulaşan mektuplar ve diğer belgelerle tarihe ve edebiyata ışık tutmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ali b. Muhammed. *en-Nesru'l-edebi fi'l-karni'l-hâmis medâminuhu ve eşkâluhu*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Bâcî, Abdülmelik b. Muhammed b. Ahmed el-İşbîlî. *el-Men bi'l-imâme*. thk. Abdülhâdî et-Tâzî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987.
- Çiftçi, Faruk. *Endülü's'te Hilafet dönemi Edebi Çevresi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Dabbî, Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre. *Buğyetu'l-Mültemis fi Tarih Ricâli Ehli'l-Endelüs*. thk. İbrahim el-Ebyarî. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1989.
- Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm. *Tarîhu'l-edebi'l-'Arabî (Asru'd-düvel ve'l-imârât el-Endelus)*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1989.
- Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm. *el-Fen ve mezâhibühû fi'n-nesri'l-'Arabî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 10. Basım, T.y.
- Hammâde, Muhammed Mâhir. *el-Vesâik es-siyâsiyye ve'l-idâriyye fi'l-Endelus ve şimâley İfrikya*. Beyrut: Müessesetü'risâle, 1986.
- Harekât, İbrahim. *el-Mağrib Abra't-Tarih*. Kazablanka: Dâru'r- Reşad el-Hadîse, 2000.
- Herût, Abdülhalîm Hüseyin Cedva'. *er-resâilu'd-dîvâniyye fi memleketi Gurnâta fi asr Beni'l-Ahmer*, Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek öğretim fakültesi, Yüksek lisans tezi, 1994.
- Heykel, Ahmed. *el-Edebü'l-Endelusi mine'l-fethi ilâ sukûti'l-Hilâfe*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1985.
- İbn Bessâm, Ebü'l-Hasen Ali eş-Şenterinî. *ez-Zahîre fi mehâsini ehli'l-Cezîre*. thk. İhsân Abbâs, 4 cilt. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1997.
- İbnü'l-Hatîb, Ebü Abdillâh Zül-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî. *el-Lemhatü'l-bedriyye fid-devleti'n-Nasriyye*. Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye, 1928.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî. *Reyhânetü'l-küttâb*. thk. Muhammed Abdullah İnân. Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1980.
- İbn Hayyân, Ebü Mervân Hayyân b. Halef b. Hüseyin b. Hayyân b. Muhammed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Muktebes min enbâ' i ehli'l-Endelüs*. thk. Mahmûd Ali Mekki, Kahire: 1971.
- İbn Hayyân, Hayyân b. Halef b. Hüseyin b. Hayyân b. Muhammed b. Hayyân el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Muktebes fi ahbâri beledi'l-Endelüs*. thk. A. Ali el-Haccî. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1965.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelus (el-'asru'r-râbi')*. Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1997.

- İşbilî, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Târîhu ifitâhî'l-Endelüs*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Lübnânî, 1982.
- Kaysî, Fâyiz 'Abdunnebî Felâh. *Edebü'r-resâil fi'l-Endelus fi'l-karnî'l-hâmis el-hicrî*. Ammân: Dâru'l-Beşîr, 1989.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî et-Tilimsânî el-Fâsî. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsü'r-ratîb*. thk. İhsân Abbâs, 8 cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1968.
- Mechûl. *Ahbâr mecmû'a*. thk. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Lübnânî, 1981.
- Mechûl. *Nübzetu'l-'Asr fi Ahbâri Mulûki Benî Nasr*. thk. el-Ferîd el-Bustânî, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2002.
- Menûnî, Muhammed b. Abdülhâdî b. Muhammed vd., *et-Târîhu'l-Endelüsî min hilâlî'n-nusûs*. Dârülbeyzâ: Şeriketü'n-neşr ve't-tevzî', 1991.
- Merrâküşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî. *el-Beyânü'l-muġrib*. thk. E. Lévi-Provençal, G. Colin S.. 4 cilt. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1980.
- Merrâküşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid b. Alî et-Temîmî. *el-Mu'cib fi telhisi ahbâri'l-Maġrib*, thk. Muhammed Saîd el-Aryan-Muhammed el-'Arabî el-'Alemî, Kâhire: Matbaatü'l-istikâme, 1949.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Özdemir, Mehmet. "II. Hakem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/174-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özdemir, Mehmet. "Mülükü't-Tavâif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/552-555. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Özdemir, Mehmet. "Yusuf b. Abdülmü'min", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Sülemi, Raşûd b. Muhammed b. Raşûd. *Edebü'r-resâil fi'l-Endelüs min karnî's-sâdis hatte sukût Ğirnâta envâ'uhu ve itticâhâtuhu ve hasâisuhu'l-fenniyye*. Suudi Arabistan: el-Cami'atü'l-İslâmiyye, 1994.
- Yiğit, İsmail. "Nasrîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/420-424. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/120. İstanbul: TDV, 1988.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "III. Abdurrahmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/152-155. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

SURİYELİ GÖÇMENLERİN PERSPEKTİFİNDEN SOSYAL HİZMETLER: KİLİS ÖRNEĞİ

SOCIAL SERVICES FROM THE PERSPECTIVE OF SYRIAN REFUGEES: THE CASE
OF KİLİS

MUSTAFA ELBEYLİ

SOSYAL HİZMET UZMANI, OSMANİYE DEVLET HASTANESİ
SOCIAL WORKER, OSMANİYE STATE HOSPITAL
OSMANİYE, TÜRKİYE

mustafaelbeyli@outlook.com

<http://orcid.org/0000-0001-5442-7518>

RIDVAN DEMİR

DOÇ. DR., HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DİN EĞİTİMİ ANABİLİM DALI

ASSOC. PROF. DR., HATAY MUSTAFA KEMAL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF RELIGIOUS EDUCATION HATAY, TÜRKİYE

ridvandemir@mku.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-6141-6638>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1431210>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
10 Şubat / February 2024

Kabul Tarihi / Accepted
12 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / Desember

Atıf / Cite as

Elbeyli, Mustafa – Demir, Rıdvan, "Suriyeli Göçmenlerin Perspektifinden Sosyal Hizmetler: Kilis Örneği [Social Services from the Perspective of Syrian Refugees: the Case of Kilis]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 943-975.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



SURİYELİ GÖÇMENLERİN PERSPEKTİFİNDEN SOSYAL HİZMETLER: KİLİS ÖRNEĞİ*

Öz

Göç tarih boyunca canlılığını koruyan, gönüllü veya zorunlu sebeplerle insanları bir yerden başka bir yere gitmeye iten sosyal bir olgudur. Göç olgusu göç eden insanlar ile göç edilen yerdeki insanlar arasında sosyokültürel ve ekonomik ilişkileri değiştiren ve yeni bir ilişki ağının kurulmasını sağlayan bir süreçtir. Göçün temel nedenlerinden biri, savaş gibi büyük çaplı çatışmalardır. Köken ülkede veya belirli bölgelerdeki çatışmalar, barış ortamının kaybolmasına ve böylece göç olayının gerçekleşmesine yol açabilir. Son dönemdeki göç hareketlerinin çoğu, Orta Doğu'da yaşanan ve devam eden iç savaşlar, karışıklıklar ve istikrarsızlıklar nedeniyle ortaya çıkmıştır. Suriye'de 2011 yılından beri sürmekte olan iç savaş sebebiyle insanlar göç etmek zorunda kalmış ve dört milyona yakın Suriyeli Türkiye topraklarına sığınmıştır. Bu doğrultuda yoğun göç alan illerden birisi de Kilis'tir. Türkiye göç eden bu insanlara güvenlik, barınma, gıda, sağlık ve eğitim gibi sosyal hizmetleri sınır bölgelerindeki kamp veya çadır kentlerde sunmuştur. Suriyelilerin bu tür ihtiyaçlarını karşılamak ve takip etmek açısından sosyal hizmetler büyük bir öneme sahiptir. Sosyal hizmet, bireylerin veya toplulukların fiziksel, zihinsel, sosyal ya da ekonomik işlevselliklerini kaybetmelerine neden olan durumları ele alırken, aynı zamanda onların iyilik haline ulaşmaları için çaba gösterir. Uluslararası Sosyal Hizmet Çalışanları Federasyonu'na göre sosyal hizmet, yalnızca bir meslek değil; sosyal uyumu teşvik eden ve insanları güçlendiren bir disiplindir. Dolayısıyla sosyal hizmet, işlevselliği artırmayı amaçlarken aynı zamanda sosyal uyumu önceler. Ülkemize göç eden Suriyeli sayısının artması ve imkânların yetersiz kalması nedeniyle, geçici koruma altındaki Suriyelilere şehirlere giriş izni verilmiş ve şehirlerde çeşitli sosyal hizmetler sunulmaya devam edilmiştir. Bu çalışmanın amacı Kilis ilinde ikamet eden geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin sosyal hizmet konusundaki algısını ölçmek ve bu ölçüm neticesinde Suriyelilerin sosyal hizmet sağlayıcılara ve yerel halka olan bakışını incelemektir. Araştırmada hem nicel hem nitel veri analizi tekniklerine yer verilmiş olup karma yöntem kullanılmıştır. Sahada nicel araştırma yöntemi olan tarama modeli kullanılmış ve katılımcılara anket tekniği uygulanmıştır. Buna yönelik olarak 19 soruluk gönüllü katılımcı formu oluşturulmuş ve 150 katılımcıya ulaşılmıştır. Katılımcıların vermiş olduğu cevaplar SPSS programı aracılığıyla analiz edilmiş ve analizlerin sonuçları çalışmanın bulgular kısmında tablolar halinde sunulmuştur. Nitel veriler ise yarı yapılandırılmış görüşme formu soruları aracılığı ile görüşmeler yapılarak toplanmış ve bu kapsamda 150 katılımcı arasından rastgele seçilen 10 Suriyeli katılımcı ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Araştırma sonucunda Suriyelilere sağlanan sosyal hizmetlerin Suriyeliler tarafından bilindiği ve kullanıldığı, sunulan sosyal hizmetlerden memnuniyet duydukları ancak Suriyeli bakış açısıyla yerel halkın Suriyelilere verilen sosyal hizmetlerden rahatsızlık duyduğu tespit edilmiştir. Suriyelilerin Türkiye'deki verilen sosyal hizmetleri yeterli bulduğu ve sosyal hizmetlerin devlet tarafından verildiğinde daha verimli ve etkili olacağını düşündüğü görülmüştür. Suriyelilerin Türkiye'de sunulan sosyal hizmetlerden hak sahibi olarak faydalanmak istedikleri ve iş bulma konusunda sağlanan sosyal hizmetleri daha verimli ve etkili olarak gördükleri saptanmıştır. Suriyeli katılımcılar, Türkiye'deki mal ve hizmetlerin pahalılığından dolayı problem yaşadıklarını, kazanan paranın geçinmeye yetmediğini, Türkiye'deki sosyal yardımların iyi olduğunu, geçimin yarımsız zorlaşacağını, Türkiye'de Türkçe öğreniminin zor olduğunu, bir

* Bu çalışma; Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Göç Araştırmaları Ana Bilim Dalı'nda 1. yazar tarafından 2. yazarın danışmanlığında hazırlanmış olan, "Geçici Koruma Kapsamındaki Suriyelilerin Sosyal Hizmet Algısı: Kilis Örneği" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

ilden başka bir ile Suriyeli olarak seyahat etmenin belli şartlara bağlı olduğunu ve bu şartların zorlayıcı olduğunu ifade etmişlerdir. Katılımcılar, yerel halkla olan uyumsuzlukların temel nedeninin dil ve kültürel farklılıklar olduğunu düşünmektedirler. Dil bariyerleri, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin Türkçe öğrenme sürecinin karmaşıklığı ve hızı nedeniyle iletişim zorluklarına yol açmaktadır. Bu durum, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin yerel halkla daha iyi etkileşim kurmalarını engelleyebilmektedir. Ayrıca, kültürel farklılıklar da anlayış eksikliğine ve bazen önyargılara yol açabilmektedir. Suriyeliler, yerel halkla daha iyi ilişkiler kurabilme çabalarının bu farklılıklara dayandığını ve bu konuda daha fazla bilinçlendirme ve eğitim gerektiğini vurgulamışlardır. Suriyeli katılımcılar Türkiye’de sunulan sosyal hizmetlere olumlu bir şekilde yaklaşmaktadır, ancak yerel halkla uyumsuzluklar ve iletişim eksiklikleri gibi zorluklarla karşılaşmaktadırlar. Bu sonuçlar, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilere yönelik daha iyi entegrasyon politikalarının ve kültürel anlayışın teşvik edilmesinin önemini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Göç, Kilis, Göçmen, Sosyal Hizmet.

SOCIAL SERVICES FROM THE PERSPECTIVE OF SYRIAN REFUGEES: THE CASE OF KİLİS

Abstract

Migration, a social phenomenon that has persisted throughout history, is a social phenomenon that compels people to move from one place to another due to voluntary or involuntary reasons. The migration process alters socio-cultural and economic relationships between migrants and the host community, leading to the establishment of new networks. One of the primary reasons for migration is large-scale conflicts such as wars. In recent times, most migration movements have emerged due to ongoing conflicts and instability in the Middle East, particularly in Syria since 2011. As a result of the internal conflict in Syria, millions of Syrians have been forced to migrate, with nearly four million seeking refuge in Türkiye. One of the cities that has experienced intense migration is Kilis. Türkiye has provided social services such as security, shelter, food, healthcare, and education to these migrants in border regions through camps or tent cities. Social services are of great importance in meeting and monitoring such needs of Syrians. Social services address situations that cause individuals or communities to lose their physical, mental, social or economic functionality, while also striving to help them achieve well-being. According to the International Federation of Social Workers, social work is not just a profession but also a discipline that promotes social cohesion and empowers individuals. Therefore, while aiming to enhance functionality, social work also prioritizes social cohesion. Due to the increasing number of Syrians migrating to our country and the insufficiency of resources, Syrians have been granted permission to enter cities, where various social services continue to be provided. This study aims to assess the perception of social services among Syrians under temporary protection residing in Kilis and examine their views on social service providers and the local community. The study employs a mixed-method approach, integrating both quantitative and qualitative data analysis methods and techniques. For the quantitative aspect, a survey model was implemented in the field, where 150 participants completed a voluntary questionnaire consisting of 19 questions. The responses were analyzed using SPSS software, and the findings are presented in tables within the results section of the study. Qualitative data were collected through in-depth interviews conducted using semi-structured interview questions with 10 randomly selected Syrian participants among the 150 participants. The research findings indicate that Syrians are aware of and utilize the social services provided to them, expressing satisfaction with the services. However, it was observed that while Syrians

are satisfied with the services provided, the local community harbors discomfort regarding the services extended to Syrians. Syrians perceive the social services provided in Türkiye as adequate and believe that services would be more efficient and effective if provided by the government. Syrians expressed a desire to benefit from social services as rightful beneficiaries and perceived employment-related social services to be more efficient and effective. Syrian participants highlighted problems such as the high cost of goods and services in Türkiye, inadequate income for sustenance, the difficulty of learning Turkish in Türkiye, and the restrictive conditions for travelling from one city to another as Syrians. Language barriers resulting from the complexity and pace of the Turkish language learning process for Syrians under temporary protection lead to communication difficulties, hindering better interaction between Syrians and the local community. Additionally, cultural differences can lead to a lack of understanding and sometimes prejudice. Syrians emphasized that efforts to establish better relations with the local community are based on these differences and underscored the need for more awareness and education in this regard. Syrians approach the social services provided in Türkiye positively but encounter challenges such as difficulties in integration with the local community and communication gaps. These findings underscore the importance of promoting better integration policies and cultural understanding for Syrians under temporary protection.

Keywords: Sociology, Migration, Kilis, Migrant, Social Service.

GİRİŞ

Göç, özel bir nedenle kaynak ülkeden başka bir yere hareket etme ve yerleşme sürecini ifade eden bir kavramdır. Göç, aynı zamanda, göç eden bireyler ile hedef ülke veya bölgedeki yerel nüfus arasındaki sosyokültürel ve ekonomik ilişkileri dönüştüren ve yeni bir sosyal ağın inşasına olanak tanıyan bir süreç olarak da değerlendirilebilir¹. Göçün temel nedenlerinden biri, savaş gibi büyük çaplı çatışmalardır. Köken ülkede veya belirli bölgelerdeki çatışmalar, barış ortamının kaybolmasına ve böylece göç olayının gerçekleşmesine yol açabilir². Son dönemdeki göç hareketlerinin çoğu, Orta Doğu'da yaşanan ve devam eden iç savaşlar, karışıklıklar ve istikrarsızlıklar nedeniyle ortaya çıkmıştır.

Orta Doğu'daki bu karışıklıkların, özellikle Arap Baharı olarak adlandırılan hareketin, 17 Aralık 2010'da Tunus'ta bir üniversite mezunu seyyar satıcının, devlet yetkilileri tarafından tezgâhına el konulmasının ardından kendini yakmasıyla başladığı bilinmektedir³. Arap ülkelerinde başlayan çatışma ve protestolar, Mısır, Libya, Yemen, Suriye ve diğer Arap ülkelerinde de etkisini göstermeye başlamıştır. Bu hareketlenme sonucunda binlerce

¹ Salih, Aydemir- Mehmet Cem, Şahin, "Zorunlu-Kitlesele Göç Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım: Türkiye'deki Suriyeli Sığınmacılar Örneği", *Dini Araştırmalar* 21/15-06 (Haziran 2018), 121.

² İbrahim, Sirkeci vd. "Göç Çatışma Modelinin Katılım, Kalkınma ve Kitle Açıkları Üzerinden Bir Değerlendirmesi", *Journal of Economy Culture and Society*, 59 (Temmuz 2019), 179.

³ Tarık, Oğuzlu, "Arap Baharı ve Yansımaları", *Ortadoğu Analiz Dergisi*, 3/36, (Aralık 2011), 9.

insan hayatını kaybetmiş ve milyonlarca insan yerinden edilip göç etmek zorunda kalmıştır. Suriye'deki olaylar nedeniyle göç dalgasını karşılayan ilk komşu ülke olarak Türkiye öne çıkmıştır⁴.

Suriye iç savaşının sonucunda Türkiye'ye göç eden Suriyelilerin durumu, Türkiye için incelenmesi gereken bir olgu haline gelmiştir. 2011'den bu yana süren Suriye içindeki karışıklıklar ve bu karışıklıkların yol açtığı göç olayı, Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (BMMYK) tarafından “yakın tarihteki en büyük göç dalgası” olarak tanımlanmaktadır⁵.

Göç İdaresi Başkanlığı'nın 07.09.2023 tarihli istatistiklerine göre, Suriye'den Türkiye'ye geçici koruma altındaki Suriyeli sayısı 3.293.934 olarak kaydedilmiştir⁶. Bu, Türkiye'de büyük bir göç kitlesi ile karşılandığını göstermektedir. Sınır illeri, bu göç dalgasıyla ilk temas eden ve en fazla etkilenen iller olarak öne çıkmaktadır. Suriyelilerin göçünün Türkiye'nin demografik yapısının yanı sıra sosyo-ekonomik yapısını da etkileyerek, başlangıçta geçici gibi görünmesine rağmen kalıcı hale geldiği ve etkilerini özellikle sınır illerinde gösterdiği söylenebilir. Bu sınır illerinden biri de Kilis'tir⁷.

Göç İdaresi Başkanlığı'nın 07.09.2023 verilerine göre, Türkiye'de geçici koruma kapsamında sisteme kayıtlı Suriyelilerin Kilis ilindeki oranı, il nüfusuna kıyasla %33,98 olarak hesaplanmıştır⁸. Bu oran, Kilis ilinin Suriyeli nüfusu açısından önemli bir rol üstlendiğini göstermektedir. Suriyeli nüfusun demografik yapısının yanı sıra, sosyal hizmetlere olan talep ve ihtiyacı da göz önüne alındığında, Kilis bu konuda önemli bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Suriye krizinin kısa süreceği ve Suriyelilerin ülkelerine geri döneceği beklentisiyle oluşturulan “misafir” yaklaşımı⁹, Türkiye'yi geçici çözümlere yönlendirmiştir. İlk aşamada sınırda kurulan kamplar, çadır kentler ve konteynırlar Suriyelilerin temel ihtiyaçlarını karşılamış, ancak göç kitlesinin hızla büyümesiyle birlikte bu önlemler yetersiz kalmıştır. Bu durum, sınırları aşan ve yerel halkla birlikte yaşamaya başlayan geçici koruma altındaki Suriyelileri sosyal uyum, kültürel adaptasyon, sosyal hizmetler, ekonomik rekabet ve

⁴ Yusuf, Sayın vd., “Uluslararası Göç Olgusu ve Yol Açtığı Etkiler: Suriye Göçü Örneği”, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 18/31 (Aralık 2016), 5.

⁵ Kadriye Şahin- Mustafa Elbeyli, “Suriyelilerin Yemek Kültürüne Kamusal Alandan Bakmak: Kilis örneği”, *Antropoloji Dergisi*, 43 (Haziran 2022), 80.

⁶ Göç İdaresi Başkanlığı (GİB), “Geçici Koruma (Erişim 13 Eylül 2023).

⁷ Rıdvan Demir. “İmam Hatip Lisesinde Öğrenim Gören Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Sorunları: Kilis Örneği”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/44 (Ekim 2019), 282.

⁸ GİB, “Geçici Koruma”.

⁹ Ahmet İçduygu- Bilge Demiryontar, “Türkiye'de Devlet ve Suriyeli Mülteciler: Çelişkili Politikalar ve Araçsal Rasyonellik”, *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Türkiye'nin Göç Siyaseti Özel Sayısı, 21 (Özel Sayı 2022), 319.

güvenlik vb. gibi konular açısından gündeme getirmiştir¹⁰. Savaştan kaçarak Türkiye'ye sığınan bu kişiler, güvenli barınma, gıda ve giyim gibi temel ihtiyaçların yanı sıra psikososyal destek ve sosyal hizmetlere büyük ihtiyaç duyan bir gruptur. Suriyelilerin bu tür ihtiyaçlarını karşılamak ve takip etmek açısından sosyal hizmetler büyük bir öneme sahiptir.

Bu araştırma, Türkiye'deki Suriyeli göçmenlerin sosyal hizmetlere bakış açısını ve aldıkları sosyal hizmetleri değerlendirmelerini incelemek amacıyla yapılmıştır. Bu kapsamda araştırmanın temel sorusu: Kilis ilinde ikamet eden geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin sosyal hizmetlerle ilgili algıları nasıldır ve bu algılar Suriyelilerin sosyal hizmet sağlayıcılarına ve yerel halka yönelik bakış açılarını nasıl etkilemektedir? şeklinde ifade edilebilir. Bu temel soru çerçevesinde çalışmanın alt sorularına ise aşağıda yer verilmiştir;

a) Türkiye-Suriye sınırında bulunan Kilis ilinde sosyal hizmetlere erişim ve sağlanan sosyal hizmetler Suriyeliler açısından yeterli midir?

b) Suriyeliler sosyal hizmetleri ne olarak görmekte ve erişebildikleri sosyal hizmetleri nasıl yorumlamaktadır?

c) Geçici koruma kapsamındaki Suriyeliler, devlet kurumlarının ve yerel halkın kendilerine ilişkin algılarını olumsuz olarak mı görmektedir?

d) Türkiye'deki sosyal hizmetler Suriyeliler tarafından yeterince bilinmekte midir?

e) Suriyeliler aldıkları sosyal hizmetlerden memnuniyet mi, rahatsızlık mı duymaktadır?

Göç konusunda alan yazına bakıldığında genellikle Türk halkının Suriyelilere bakışından ve bunun sonuçlarından bahseden birçok çalışmaya¹¹ rastlanmakla birlikte Türkiye'nin uyguladığı sosyal hizmetlerin muhatabı olan Suriyelilerin sosyal hizmetlere bakışı ve aldıkları sosyal hizmetler bağlamında sosyal hizmetleri değerlendirmeleri üzerine kurulmuş çok fazla çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte Suriyeliler perspektifinden konuyu ele alan çalışmalara bakıldığında Gülyaşar'ın¹² (2017) Suriyelilerin vatandaşlık

¹⁰ Hakan Ömer Tunca- Ahmet Karadağ, "Suriye'den Türkiye'ye Göç: Tehditler ve Fırsatlar", *Kara Harp Okulu Bilim Dergisi*, 28/2 (Aralık 2018), 50.

¹¹ Deniz Cengiz, "Zorunlu Göçün Mekânsal Etkileri Ve Yerel Halkın Algısı Kilis Örneği", *Journal Of Turkish Studies*, 10/2 (Temmuz 2015), 101-122. Hasan Çiftçi, "Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşlarının Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Tutum, Algı ve Empatik Eğilimlerinin Analizi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (Eylül 2018), 2232-2256. Mehmet Emin Sönmez- Fatih Adıgüzel, "Türkiye'de Suriyeli Sığınmacı Algısı: Gaziantep Şehri Örneği. Gaziantep", *University Journal of Social Sciences*, 16/3 (Ağustos 2017), 797-807. Nehir Dilek Kuşcuoğlu, *Misafirden Ötekiye: Samsun'da Suriyeli Algısı*, (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019). Savaş Gök, *Türkiye'de Yerel Halkın Suriyelilere Yönelik Bakış Açısının İncelenmesi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹² Melike Gülyaşar, "Suriyeliler ve Vatandaşlık: Yerel Halk ve Suriyeli Sığınmacılar Çerçevesinde Bir Değerlendirme", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 7/13 (Aralık 2017), 678-705.

alması kapsamında Suriyelilerin görüşlerine yer verdiği makalesi, Erdoğan'ın¹³ (2022) Türk toplumundaki geçici koruma kapsamına alınan Suriyelilere yönelik algısal tehditleri Suriyelilerin bakış açısıyla ele aldığı yüksek lisans tezi ve Aktağ'ın (2020)¹⁴ uyum sürecindeki Suriyelilerle yapmış olduğu araştırma bu alanda örnek verilebilir.

Suriyelilerin bakış açılarına değinen yukarıdaki çalışmalardan farklı olarak bu çalışma, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin bakış açısını sosyal hizmetler gibi geniş bir yelpaze üzerinden değerlendirdiği ve örneklem grubunu Suriyelilerin yerel halka oranla en yoğun olduğu Kilis ilinde seçerek gerçekleştirdiği için önemlidir. Buna ek olarak Suriyeli bakış açısıyla sosyal hizmet penceresinden bazı bulgulara ulaşılması ve bu sayede göç alanına yönelik politikaların geliştirilmesi, göç ve sosyal hizmet alanında farklı bakış açılarının açığa çıkarılması, araştırmanın göç literatürüne katkı sağlayabileceği noktalarıdır.

1. YÖNTEM

Araştırmamızda hem nicel hem de nitel veri analizi yöntemleri kullanılmış olup bu kapsamda karma bir araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Çalışmada karma model desenlerinden zenginleştirilmiş (Üçleme/Triangulation) desen benimsenmiştir. Bu desende bir araştırmada tek bir yöntem yerine birbirini destekleyen ve entegre olan iki ya da daha çok yöntemin birlikte kullanılmasını, böylelikle yöntemde zenginleşmeyi sağlamak amaçlanır. Başka bir ifadeyle aynı çalışma içinde anket gibi nicel araçların yanı sıra görüşme, gözlem, doküman incelemesi gibi tekniklerden uygun olanların kullanılır¹⁵. Bu doğrultuda araştırmamızın nicel ayağında anket tekniği ile nicel veriler toplanmış, Suriyelilerin Türkiye'de kendilerine sağlanan sosyal hizmetlere ilişkin bakış açısı ve algısı anlaşılmaya çalışılmıştır. Araştırmamızın nitel ayağında ise katılımcılar ile yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılarak nitel veriler elde edilmiştir.

Araştırma sürecinde gönüllülük esası benimsenmiş ve her katılımcıya görüşme öncesinde istedikleri zaman çalışmadan çekilebilecekleri ve cevaplandırmayı bitirebilecekleri bilgisi verilmiştir. Araştırmanın 2020 yılında gerçekleştirilmesi planlanırken 11 Mart 2020'de 'Pandemi'nin gündeme gelmesi araştırmayı zorunlu olarak geciktirmiş ve çeşitli açılardan (sosyal

¹³ Muhammed Erdoğan, *Suriyeli Sığınmacıların Bakış Açısıyla Türk Toplumunda Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Algısal Tehditler*, (İstanbul: İstinye Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

¹⁴ Leyla Aktağ, *Geçici Koruma Kanunu İle Türkiye'ye Gelen Suriyelilerin Uyum Süreci ve Karşılaştıkları Problemler: Batman Örneği*, (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹⁵ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Yayınları, 2010), 266.

mesafe kuralları, kalabalık alanlardaki kısıtlamalar vb.) sahadan veri toplamayı sınırlandırmıştır. Bu nedenle araştırma 2022 yılının ilk altı ayında Kilis ili sınırları içerisinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın evrenini, Kilis ilinde geçici koruma kapsamında bulunan Suriyeliler oluşturmaktadır. Araştırma örneklemini ise Kilis il merkezinde yaşayan 150 Suriyeli oluşturmaktadır. Araştırma örneklemini seçiminde uygun amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme tercih edilmiştir. Ölçüt örnekleme, belli ölçütlere uygunluğuna göre bir grubu temsil eden bireylerin seçilmesiyle oluşturulur¹⁶. Araştırmamızda örnek grubunun seçilmesinde Suriyeli olup Kilis ilinde ikamet etme, sosyal hizmetlerden yararlanmış olma gibi ölçütler belirlenmiştir. Bu katılımcılara “Gönüllü Katılımcı Formu” anket olarak uygulanmış ve nicel veriler kaydedilmiştir. Ayrıca, katılımcılar arasından rastgele seçilen on katılımcı ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiş ve bu katılımcıları ifade etmek için (K1-K2-K3 vb.) kodlaması kullanılmıştır. Ancak Türkçeyi orta ve iyi düzeyde bilenler ile derinlemesine görüşme sağlanabilmiştir. Bu da diğer Suriyelilerle tercüman olmaksızın derinlemesine görüşme yapma olanağını sınırlandırmıştır.

1.1. Gönüllü Katılımcı Formu ve Gönüllü Katılımcılar

Araştırmamız, literatür taramaları sonucu elde edilen verileri temel alarak bir “Gönüllü Katılımcı Formu” geliştirmiştir. Bu formun yalnızca Türkçe dilinde olmasının, katılımcılar ve araştırma açısından anlama ve yorumlama sorunlarına yol açabileceği öngörülmüştür. Çünkü araştırma örneklemini Suriyeliler oluşturmaktadır. Bu nedenle, ‘Gönüllü Katılımcı Formu’ndaki ifadeler, Türkçe ve Arapça olarak iki dilde sunulmuştur. Bu amaçla, Kilis Adliyesi’nde görev yapan yeminli tercümandan yardım alınarak ifadeler Arapça’ya çevrilmiş ve Arapça ifadeler, Türkçe ifadelerin altına eklenmiştir. Örneklem grubunun ankete katılım sağlayabilmesi adına okuma yazma bilenler arasından seçilmiş olması araştırma açısından tercih edilen bir seçenektir. Bu durumda asgari olarak okuma yazma bilen katılımcılar Türkiye- Suriye eğitim sistemindeki farklılıklardan dolayı denkliklerini en az ilköğretim olarak belirtmiş ve araştırmadaki örneklem grubunun eğitim düzeyi en az ilköğretim olarak şekillendirmiştir.

Gönüllü katılımcı formu üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, kişisel bilgileri içermekte olup cinsiyet, yaş, meslek, medeni durum ve öğrenim durumunu içeren 5 soruyu kapsamaktadır. İkinci bölüm, sosyal hizmetlerin Suriyeliler için ne anlama geldiğini, sosyal hizmetleri çeşitli yönlerden de-

¹⁶ Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 73.

ğerlendirmeyi ve derinlemesine görüşmelere olanak tanımayı amaçlayan 4 soruyu içermektedir ve bu soruların içinde açık uçlu sorular da bulunmaktadır. Üçüncü ve son bölümde ise 5’li Likert ölçeği kullanılarak sunulan sosyal hizmetlerden duyulan memnuniyet, sosyal hizmetler bağlamında devlete ve yerel halka ilişkin bazı değerlendirmelere yer verilen 10 ifade bulunmaktadır. Toplamda, ‘Gönüllü Katılımcı Formu’ ile 19 soru sorulmuştur. İkinci bölümün ilk sorusuna “herhangi bir bilgim yok” yanıtını veren katılımcılara, çalışmaya devam edebilmeleri için sosyal hizmet konusunda genel ve özet bir bilgilendirme yapılmıştır.

1.2. Verilerin Analizi

Gönüllü katılımcı formuyla katılımcılardan toplanan veriler SPSS Versiyon 26 paket programı ile analiz edilmiş ve amaçlarına uygun şekilde frekans (f) ve yüzdeler (%) halinde rapor edilmiştir. Derinlemesine görüşme yapılan katılımcılar ile gerçekleştirilen görüşmelerden elde edilen verilerin analizinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Katılımcılardan toplanan veriler anlamlandırılmış, bilgisayar ortamında yazılı hale dönüştürülmüş ve başlangıç kodları oluşturulmuştur. Bu kodlar arasında temalar aranmış ve dört ana temaya ulaşılmıştır. Sonrasında bu temalar gözden geçirilmiş ve temalar isimlendirilerek raporlama sürecine geçilmiştir.

1.3. Araştırmanın Alanı

Kilis, Bakanlar Kurulu’nun 06.06.1995 tarih ve 5500 sayılı Kanun Hükmünde Kararnamesi ile Gaziantep’ten ayrılarak il statüsü kazanmıştır. Bu il, Türkiye’nin güney sınırında Suriye ile komşu bir konumda yer almaktadır. Özellikle Suriye ile sınırında bulunan Öncüpınar Gümrük Kapısı, Ortadoğu ile ticaretin canlandığı bir bölge olarak Kilis için büyük öneme sahiptir. Ne var ki, bölgedeki savaş nedeniyle bu gümrük kapısının faaliyetleri geçici olarak durdurulmuştur. Kilis’in stratejik önemini artıran diğer etkenler arasında benzer yaşam biçimleri, aile bağları ve ekonomik ilişkiler bulunmaktadır. Tarihi ve coğrafi olarak bakıldığında, Kilis’in İpekyolu’nun bir parçası olduğunu belirtmek gerekir¹⁷.

07.09.2023 verilerine göre, Göç İdaresi Başkanlığı tarafından kaydedilen Suriyeli nüfusun, Kilis ilinin toplam nüfusuna oranı %33,98 olarak hesaplanmıştır. Bu verilere dayanarak, Kilis’in oransal olarak en fazla Suriyeli nüfusa ev sahipliği yaptığı sonucuna ulaşabiliriz¹⁸. Kilis, yerel halkla birlikte yaşam deneyimini en yoğun şekilde paylaşan illerden biridir. Bu, coğrafi, tarihi

¹⁷ Şahin- Elbeyli, “Suriyelilerin Yemek Kültürüne Kamusal Alandan Bakmak”, 82.

¹⁸ GİB, “Geçici Koruma”.

ve kültürel bağlamda Kilis'in Suriyelilerle yakın ilişkilere sahip olduğunu göstermektedir. 2011'den bu yana Suriyelilere ev sahipliği yapması ve Suriyelilerle birlikte yaşama deneyimini yoğun bir şekilde yaşamaması, Kilis'i göç açısından önemli bir merkez haline getirmiştir.

Bu çalışma, Kilis il merkezinde gerçekleştirilmiştir. Uygulama aşamasında, sosyal hizmetlerin aktif olarak sunulduğu Kilis Sosyal Hizmet Merkezi ve Kilis Bab-ı Şifa Göçmen Sağlığı Merkezi'nden destek alınmıştır.

2. BULGULAR

2.1. Nicel Veriler

2.1.1. Katılımcıların Yaş Cinsiyet, Öğrenim ve Meslek Dağılımlarına Ait Bilgiler

Tablo 1.					
Katılımcıların Yaş ve Cinsiyet Dağılımları					
			Cinsiyet		Toplam
			Kadın	Erkek	
Yaş	18-25	Sayı	15	18	33
		Yüzde	45,5	54,5	100,0
	26-40	Sayı	35	23	58
		Yüzde	60,3	39,7	100,0
	41-65	Sayı	22	24	46
		Yüzde	47,8	52,2	100,0
	65 üstü	Sayı	9	4	13
		Yüzde	69,2	30,8	100,0

Araştırma kapsamında, katılımcıların %54'ünün kadın ve %46'sının erkek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, katılımcıların yaş gruplarına göre dağılımı incelendiğinde, 26-40 yaş aralığındaki kadın ve erkek katılımcıların toplam katılımcı sayısının üçte birinden fazlasını oluşturduğu belirlenmiştir. Verilere daha yakından bakıldığında, yaş gruplarına göre cinsiyet dağılımının farklılıklar gösterdiği görülmüştür.

Özellikle 26-40 yaş aralığındaki katılımcılar incelendiğinde, kadınların erkeklere göre daha fazla ankete katılım gösterdiği gözlemlenmiştir. Diğer yaş aralıkları olan 18-25 ve 41-65 yaş aralığındaki katılımcılar için ise erkeklerin kadınlara oranla daha fazla katılım gösterdiği görülmüştür.

Meslek durumuna baktığımızda ise, katılımcıların çeşitli meslek gruplarına ayrıldığı gözlemlenmiştir. %27,3'ü 'İşçi', %6,7'si 'Esnaf', %8'i 'Öğrenci', %24'ü 'Ev Hanımı', %2,7'si 'Emekli', %18,7'si 'Çalışmıyor' ve %12,7'si 'Diğer' meslek gruplarında çalıştıklarını belirtmiştir. Bu 'Diğer' kategorisinde, Avukat, Doktor, Tercüman, Aşçı, Ressam gibi çeşitli mesleklerin bulunduğu dikkat çekilmelidir. Öğrenim düzeyi ile meslek durumu arasında bir ilişki incelendiğinde, 'Yüksek Lisans' veya 'Lisans' seviyesinde eğitim almış kişilerin, 'İşçi' veya 'Esnaf' olarak çalışma durumlarını işaretlediği gözlemlenmiştir. Bu durum, Suriyeli katılımcılara yöneltilen sorular sonucunda, Suriye-Türkiye arasında eğitim denkliklerinin olmaması ve eğitim seviyelerine uygun iş bulma imkânlarının sınırlı olması gibi nedenlerle bu tercihlerin yapıldığı söylenebilir. Ayrıca, meslek ve öğrenim durumu karşılaştırıldığında, eğitim seviyesi arttıkça 'Ev hanımı' olarak belirtilen meslek grubundaki katılımcı sayısının azaldığı gözlemlenmektedir. Bu durum, daha yüksek öğrenim düzeyine sahip bireylerin genellikle daha profesyonel mesleklerde istihdam edildiği ve 'Ev hanımı' olan katılımcıların daha düşük eğitim düzeyine sahip bireyler olduğunu göstermektedir.

Tablo 2.

		Meslek							Toplam		
		İşçi	Esnaf	Öğrenci	Ev Hanımı	Emekli	Çalışmıyor	Diğer			
Öğrenim Durumu	İlköğretim	Sayı	7	1	0	21	2	17	1	49	
		Yüzde	14,3	2,0	0,0	42,9	4,1	34,7	2,0	100,0	
	Lise	Sayı	17	8	1	10	1	8	3	48	
		Yüzde	35,4	16,7	2,1	20,8	2,1	16,7	6,3	100,0	
	Önlisans	Sayı	8	1	6	4	0	1	3	23	
		Yüzde	34,8	4,3	26,1	17,4	0,0	4,3	13,0	100,0	
	Lisans	Sayı	6	0	5	1	1	2	10	25	
		Yüzde	24,0	0,0	20,0	4,0	4,0	8,0	40,0	100,0	
	Yüksek Lisans	Sayı	3	0	0	0	0	0	2	5	
		Yüzde	60,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	40,0	100,0	
	Toplam		Sayı	41	10	12	36	4	28	19	150
			Yüzde	27,3	6,7	8,0	24,0	2,7	18,7	12,7	100,0

Katılımcıların Öğrenim Durumu ve Meslek Dağılımları

Katılımcıların meslek ve öğrenim durumlarına dair analize göre, katılımcıların büyük bir kısmı 'İlköğretim' ve 'Lise' düzeyinde eğitim almış bireylerden oluşmaktadır ve bu grup toplam katılımcıların yaklaşık üçte ikisini temsil etmektedir. Geri kalan katılımcılar ise 'Ön Lisans', 'Lisans' ve 'Yüksek Lisans' düzeyinde eğitim seviyelerine sahiptir.

2.1.2. Refah Arttırıcı Uygulamalar ve Sosyal Devlet Yükümlülüğü

Tablo 3.		
Sosyal Hizmetler Size Ne İfade Ediyor?		
	Sayı	Yüzde
Toplumdaki dezavantajlı bireylerin topluma olan entegrasyonunu sağlayan hizmetlerdir.	47	21,9%
Sosyal devletlerin yapması gereken hizmetler bütünüdür.	69	32,1%
İnsani yardım ve hayırseverliklerdir.	48	22,3%
İnsanların refah düzeyini arttıran uygulamalardır.	39	18,1%
Bu konuda herhangi bir bilginim yok.	12	5,6%
Toplam	215	100,0%

*Bir Katılımcı Birden Fazla Cevap İşaretleyebildiği İçin Toplam Sayı Örnekleme Sayısı Olan 150'yi geçmektedir.

Katılımcılara sosyal hizmetlerin ne ifade ettiği sorusu yöneltilmiş ve toplamda 215 işaretleme yapılmıştır. Bu işaretlemelerin analizi, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin sosyal hizmetlere yönelik algısını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Katılımcıların algılamaları, beş farklı seçenek arasından tercihlerini yansıtmaktadır.

a) %32,1 oranında katılımcı, sosyal hizmetleri “Sosyal devletlerin yapması gereken hizmetler bütünüdür” şeklinde algılamıştır.

b) %22,3 oranında katılımcı, sosyal hizmetleri “İnsani yardım ve hayırseverliklerdir” olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, yardımın bireyler arasında kişisel girişimlerle sağlandığı bir perspektifi yansıtmaktadır.

c) %21,9 oranındaki katılımcı, sosyal hizmetleri “Toplumdaki dezavantajlı bireylerin topluma olan entegrasyonunu sağlayan hizmetler” olarak görmüştür.

d) %18,1 oranındaki katılımcı, sosyal hizmetleri “İnsanların refah düzeyini arttıran uygulamalar” olarak tanımlamıştır.

Bu sonuçlar, katılımcıların çoğunlukla sosyal hizmetleri devletin sorumluluğunda olan hizmetler olarak gördüğünü ve toplumsal refahı artırmayı amaçlayan uygulamalar olarak algıladığını göstermektedir. Bu perspektif, sosyal hizmetlerin toplumun genel refahına katkı sağlama ve dezavantajlı bireylerin entegrasyonunu teşvik etme misyonunu yansıtmaktadır.

Ayrıca, çalışmanın ikinci bölümünde, sosyal hizmet konusunda herhangi bir bilgisi olmayan 12 katılımcıya yönelik çalışmanın sonlandırılabilmesi adına sosyal hizmetler hakkında genel ve kısa bir bilgilendirme yapılmış ve çalışmaya devam edilmiştir.

2.1.3. Sosyal Hizmet Sağlayıcıları

Tablo 4.		
Sosyal Hizmet Sağlayan Devlet Kurumları Sizce Hangileridir?		
	Sayı	Yüzde
Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD)	32	9,2%
Göç İdaresi Başkanlığı (GİB)	32	9,2%
Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (ASHB)	106	30,4%
Milli Eğitim Bakanlığı (MEB)	12	3,4%
Sağlık Bakanlığı	32	9,2%
Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK)	8	2,3%
Sosyal Güvenlik Kurumu (SGK)	10	2,9%
Valilikler ve Belediyeler	44	12,6%
Kızılay	73	20,9%
Toplam	349	100,0%

Katılımcılara “Sosyal Hizmet Sağlayan Devlet Kurumları Sizce Hangileridir?” sorusu yöneltilmiş ve toplamda 349 işaretleme kaydedilmiştir. Bu

işaretlemeler, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin Türkiye'deki sosyal hizmet sunumunu algılamalarını değerlendirmek için kullanılmıştır.

a) En yüksek oranda işaretleme, %30,4 ile 106 katılımcı tarafından gerçekleştirilmiş ve "Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (ASHB)" olarak belirlenmiştir. ASHB, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin sosyal hizmet sunumuyla ilgili en önemli kurum olarak algılanmıştır.

b) İkinci sırada, %20,9 ile "Kızılay" yer almaktadır. Bu kurum, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilere yardım ve insani hizmetler sunma rolüyle dikkat çekmektedir.

c) Üçüncü sırada ise %12,6 ile "valilikler ve belediyeler" bulunmaktadır. Bu sonuç, yerel yönetimlerin sosyal hizmet sunumunda önemli bir rol oynadığını yansıtmaktadır.

d) Katılımcılar arasında "Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK)" ve "Sosyal Güvenlik Kurumu (SGK)" gibi kurumlar daha düşük oranlarla, sırasıyla %2,3 ve %2,9 ile işaretlenmiştir.

e) Ayrıca, 150 katılımcının toplam 349 işaretlemesi içinde, "Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD)", "Gelir İdaresi Başkanlığı (GİB)" ve "Sağlık Bakanlığı" gibi kurumlar %9,2 oranında işaretlenmiş, "Millî Eğitim Bakanlığı (MEB)" ise %3,4 oranında işaretlenmiştir.

Bu sonuçlar, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin sosyal hizmet sunumuyla ilgili olarak ASHB'nin öne çıktığını ve yerel yönetimlerin de önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Ayrıca, diğer kurumlar arasındaki işaretleme oranları, katılımcıların bu kurumların sosyal hizmet sunumunda daha sınırlı bir rol oynadığını düşündüklerini yansıtmaktadır.

2.1.4. Sosyal Hizmet Alanları

	Sayı	Yüzde
Din	13	4,0%
Eğitim	60	18,7%
Sağlık	107	33,3%
Ekonomi	74	23,1%
Sosyal	62	19,3%
Diğer	5	1,6%
Toplam	321	100,0%

Katılımcılara, hangi alanlarda sosyal hizmetlerden faydalandıkları sorusu yöneltilmiş ve toplamda 150 katılımcı tarafından 321 işaretleme yapılmıştır. Bu işaretlemeler, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin Türkiye’de sosyal hizmetlere erişim alanlarını değerlendirmemize yardımcı olmaktadır.

a) %33,3’lük bir oranla, katılımcıların üçte biri sosyal hizmetlerden “Sağlık” alanında faydalandıklarını ifade etmiştir. Bu sonuç, sağlık hizmetlerinin geçici koruma kapsamındaki Suriyeliler için en yaygın ve öncelikli alan olduğunu göstermektedir.

b) %23,1’lik bir oranla, katılımcılar “Ekonomi” alanında sosyal hizmetlerden faydalandıklarını belirtmişlerdir. Bu, ekonomik destek programları ve istihdam fırsatları gibi konuların önemini yansıtmaktadır.

c) %19,3’lük bir oranla, “Sosyal” hizmetler alanında faydalanma da dikkat çekmektedir. Bu, toplum içindeki ilişkileri ve destek ağlarını kapsayan sosyal hizmetlerin önemini vurgulamaktadır.

d) %18,7’lik bir oranla, “Eğitim” alanında sosyal hizmetlerden faydalanma ifade edilmiştir. Eğitim, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin uyum sürecinde önemli bir rol oynamaktadır.

e) Araştırmada, göçmenlerin sosyal hizmetlerden yararlanma oranlarının %4’ünün “Din” alanında olduğu tespit edilmiştir. Din, göçmenlerin sosyokültürel uyum süreçlerinde önemli bir rol oynamakta ve göç deneyiminden kaynaklanan ya da diğer çeşitli nedenlerle ortaya çıkan psikososyal sorunların üstesinden gelmede etkili bir başa çıkma mekanizması olarak işlev görmektedir. Nitekim bu alanda yapılan çalışmalar bu durumu destekler niteliktedir¹⁹. Suriyeliler, müftülüklerden dini konularda fetva alma, Kur’an kurslarından Kur’an öğrenme, dini eğitim vb. hizmetler alabilmektedir. Bu hizmetlerin içerisinde özellikle Suriyeli çocukların uyum probleminin azaltılması veya bitirilmesine yönelik rehberlikler ve yönlendirmeler, mevcut göç durumunun olumsuz etkilerinin azaltılmasında önemli bir yere sahiptir²⁰. Bu durum dini ve kültürel ihtiyaçların karşılanmasının da sosyal hizmetlerle ilişkilendirildiğini göstermektedir.

f) %1,6’lık bir oranla, “Diğer” seçenekleri işaretlenmiştir. Bu seçeneği

¹⁹ Yıldız Kızılabdullah - Tuğrul Yürük, “The Contribution Of The Religious Culture And Ethics Course On The Integration Of Children Of Syrians In Adana, Turkey”. *Religious Education*, 113/3, (Mayıs 2018), 289-301. Yusuf Yaraloğlu – Özcan Güngör, “Suriyeli Sığınmacılarda Yapısal Uyum, Dini Sosyalleşme Bağlamında Sosyolojik Bir Değerlendirme: Kilis Örneği”, *Dini Araştırmalar*, 23/57 (Haziran 2020), 143-172.

²⁰ Semra Çinemre, *Kitlesel Göç, Diyanet, Din Eğitimi-Suriyeli Göçmenlere Has Kur’an Kursları*. (İstanbul: Sonçağ Akademi Yayınları 2022), 312-314.

işaretleyen katılımcıların açıklamaları genellikle “her alanda” hizmet aldıklarını belirtmektedir.

Bu sonuçlar, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin Türkiye’deki sosyal hizmetlere farklı alanlarda ihtiyaç duyduklarını ve bu hizmetlerin sağlık ve ekonomi alanlarında özellikle önemli olduğunu göstermektedir. Ayrıca, sosyal hizmetlerin çok yönlü ve kapsamlı bir şekilde sunulduğunu ifade eden katılımcıların da bulunduğunu gözlemlemekteyiz.

2.1.5. Sosyal Hizmet Bilinci

Tablo 6.		
Türkiye’deki sosyal hizmetler Suriyeliler tarafından bilinmekte ve aktif olarak kullanılmaktadır.		
	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	32	21,3
Katılıyorum	64	42,7
Kısmen Katılıyorum	29	19,3
Katılmıyorum	21	14,0
Kesinlikle Katılmıyorum	4	2,7
Toplam	150	100,0

Elde edilen sonuçlara göre, katılımcıların Türkiye’deki sosyal hizmetlerin Suriyeliler tarafından bilindiği ve aktif olarak kullanıldığı algısına yönelik görüşleri oldukça olumlu bir yönde seyretmektedir. Beşli Likert ölçeğindeki yanıtlar incelendiğinde, katılımcıların %21,3’ü “Kesinlikle Katılıyorum”, %42,7’si “Katılıyorum”, ve %19,3’ü “Kısmen Katılıyorum” yanıtlarını seçmiştir. Bu yanıtların toplamı %83,3’lük bir oranı temsil etmektedir.

Bu sonuçlar, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin Türkiye’deki sosyal hizmetlerin farkındalığına ve bu hizmetleri etkin bir şekilde kullanabileceklerine olan inancını yansıtmaktadır. Bu durum hem Türkiye’nin hem de sivil toplum kuruluşlarının geçici koruma kapsamındaki Suriyelilere yönelik sosyal

hizmetleri tanıtmaya ve erişimi kolaylaştırma çabalarının olumlu sonuçlarını göstermektedir. Ancak, daha ayrıntılı bir analiz ve gelecekteki araştırmalarla bu sonuçların daha fazla anlaşılması ve desteklenmesi gerekebilir.

2.1.6. Sosyal Hizmetlerin Yeterliliği

Tablo 7.		
Türkiye’de verilen sosyal hizmetler yeterlidir.		
	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	12	8,0
Katılıyorum	55	36,7
Kısmen Katılıyorum	40	26,7
Katılmıyorum	32	21,3
Kesinlikle Katılmıyorum	11	7,3
Toplam	150	100,0

Yukardaki tabloya göre, katılımcılara yöneltilen “Türkiye’de verilen sosyal hizmetler yeterlidir” ifadesine verdikleri yanıtların analizi yapılmıştır. Elde edilen yanıtlar şu şekildedir: %8’i “Kesinlikle Katılıyorum”, %36,7’si “Katılıyorum”, %26,7’si “Kısmen Katılıyorum”, %21,3’ü “Katılmıyorum”, %7,3’ü “Kesinlikle Katılmıyorum” yanıtını vermiştir. Bu yanıtların toplamı göstermektedir ki, katılımcıların %71,4’ü Türkiye’de verilen sosyal hizmetleri yeterli bulurken, %28,6’sı yeterli bulmadığı görüşünü paylaşmıştır.

Bu sonuçlar, katılımcıların Türkiye’de sunulan sosyal hizmetlerin yeterliliği konusundaki görüşlerinin farklılık gösterdiğini göstermektedir. Bu farklı görüşler, sosyal hizmetlerin belirli alanlarda daha fazla iyileştirilmesi veya daha iyi tanıtılması gerektiği konusunda önemli ipuçları sunabilir.

2.1.7. Sosyal Hizmetler ve Memnuniyet

Tablo 8.		
Suriyelilere sağlanan sosyal hizmetler Suriyeliler tarafından memnuniyetle karşılanmaktadır.		
	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	35	23,3
Katılıyorum	76	50,7
Kısmen Katılıyorum	32	21,3

Katılmıyorum	5	3,3
Kesinlikle Katılmıyorum	2	1,3
Toplam	150	100,0

Suriyelilere sağlanan sosyal hizmetlerin Suriyeliler tarafından memnuniyetle karşılandığına yönelik ifadeye katılım oranları değerlendirilmiştir. Beşli Likert ölçeğine göre elde edilen yanıtlar şu şekildedir: %23,3'ü "Kesinlikle Katılıyorum", %50,7'si "Katılıyorum", %21,3'ü "Kısmen Katılıyorum", %3,3'ü "Katılmıyorum", %1,3'ü "Kesinlikle Katılmıyorum" yanıtını vermiştir.

Bu yanıtların toplamı göstermektedir ki, katılımcıların büyük bir çoğunluğu (%74) Türkiye'de sunulan sosyal hizmetlerden memnuniyet duyduklarını ifade etmektedir. Ayrıca, sosyal hizmetlerden memnuniyeti düşük bulan katılımcıların oranı oldukça düşüktür (%4,6).

Bu sonuçlar, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin Türkiye'deki sosyal hizmetlerin farkındalığını artırmak ve bu hizmetlere daha fazla erişimlerini teşvik etmek için yapılan çabaların başarılı olduğunu göstermektedir. Geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin, Türkiye'de sunulan sosyal hizmetlerden memnuniyet duydukları ve bu hizmetleri olumlu bir şekilde değerlendirdikleri sonucuna ulaşmak mümkündür.

2.1.8. Yerel Halkın Suriyelilere Sunulan Sosyal Hizmetlerden Rahatsızlığı

Tablo 9.		
Türkiye'deki yerel halk Suriyelilere sağlanan sosyal hizmetlerden rahatsızdır.		
	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	37	24,7
Katılıyorum	72	48,0
Kısmen Katılıyorum	22	14,7
Katılmıyorum	14	9,3
Kesinlikle Katılmıyorum	5	3,3
Toplam	150	100,0

Verilere göre, katılımcıların büyük bir bölümü, yani %87,4'lük bir çoğunluk, yerel halkın Suriyelilere sunulan sosyal hizmetlerden rahatsız olduğunu

düşündüklerini ifade etmektedir. Bu sonuçlar, yerel halkın Suriyelilere yönelik sosyal hizmetlere karşı olumsuz bir bakış açısına sahip olduğu yönündeki algıları güçlendirmektedir.

Geçici koruma kapsamındaki Suriyeliler ile yerel halk arasındaki bu algı farklılıkları, sosyal hizmetlerin tasarımı, iletişimi ve yerel toplumla işbirliği açısından önemli bir konuyu gündeme getirmektedir. Bu sonuçlar, sosyal hizmet sağlayıcılarının ve karar vericilerin, Suriyelilerin ihtiyaçlarını daha iyi anlamak ve yerel halkla daha iyi iletişim kurmak için çaba sarf etmeleri gerekliliğini göstermektedir.

Bu sonuçların daha fazla derinlemesine analiz ve yerel halkın görüşlerini daha iyi anlamak için ek araştırmalar gerektirdiği unutulmamalıdır. Bu şekilde, sosyal hizmetlerin geçici koruma kapsamındaki Suriyeliler ve yerel halk arasındaki ilişkilere daha fazla katkı sağlayabileceği konusunda daha iyi bir anlayış geliştirilebilir.

2.1.9. Devlet Tarafından Verilen Sosyal Hizmetler ve Diğerleri

Tablo 10.		
Türkiye’de devletin uyguladığı sosyal hizmetler özel ve sivil toplum kuruluşlarının uyguladığı sosyal hizmetlerden daha verimli ve etkilidir.		
	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	31	20,7
Katılıyorum	70	46,7
Kısmen Katılıyorum	24	16,0
Katılmıyorum	16	10,7
Kesinlikle Katılmıyorum	9	6,0
Toplam	150	100,0

Katılımcılara yöneltilen “Türkiye’de devlet tarafından sağlanan sosyal hizmetlerin özel ve sivil toplum kuruluşları tarafından sağlanan sosyal hizmetlerden daha verimli ve etkili olduğuna katılıyorum” ifadesine verdikleri yanıtların analizi, önemli bir perspektifi ortaya koymaktadır. Katılımcıların görüşleri incelendiğinde, %20,7’sinin “Kesinlikle Katılıyorum,” %46,7’sinin

“Katılıyorum,” ve %16’sının “Kısmen Katılıyorum” yanıtlarını verdiği görülmektedir. Bu, toplamda %83,4’lük bir çoğunluğun, Türkiye’de devlet tarafından sunulan sosyal hizmetlerin özel ve sivil toplum kuruluşları tarafından sunulan hizmetlere göre daha verimli ve etkili olduğu düşüncesini paylaştığını göstermektedir.

Bu sonuçları etkileyen faktörler arasında, sosyal hizmetlerin temelinin sosyal devlet anlayışına dayanması ve katılımcıların bu soruları resmi kurumlarda yanıtlamış olmaları da gösterilebilir.

2.1.10. İş Edindirme Kapsamında Sosyal Hizmetler

Tablo 11.

İş bulma ve iş edindirme kapsamında olan sosyal hizmetler daha verimli ve kalıcıdır.

	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	10	6,7
Katılıyorum	64	42,7
Kısmen Katılıyorum	26	17,3
Katılmıyorum	49	32,7
Kesinlikle Katılmıyorum	1	0,7
Toplam	150	100,0

Araştırmanın sonuçlarına göre, katılımcıların büyük bir çoğunluğu (%66,7) özellikle iş bulma ve edindirme kapsamında değerlendirilen sosyal hizmetlerin daha verimli ve sürdürülebilir olduğuna inanmaktadır. Bu sonuçlar, iş bulma süreçlerinde sunulan sosyal hizmetlerin, uzun vadeli sürdürülebilirliği sağlama potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir. Sosyal hizmet politikalarının iş bulma ve edindirme alanlarında daha fazla sürdürülebilirlik odaklı olması gerektiği bu konuda önemli bir noktayı oluşturmaktadır.

2.1.11. Geçicilik ve Tedirginlik Ekseninde Suriyeliler

Tablo 12.

Verilen sosyal hizmetlerin sürekliliğinin belirsizliği Suriyelileri tedirgin etmektedir.

	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	40	26,7
Katılıyorum	71	47,3

Kısmen Katılıyorum	20	13,3
Katılmıyorum	14	9,3
Kesinlikle Katılmıyorum	5	3,3
Toplam	150	100,0

Elde edilen verilere göre, katılımcıların büyük bir çoğunluğu (%77,3), verilen sosyal hizmetlerin kesilmesinden veya sürekli olmayışından tedirginlik duyduklarını belirtmiştir. Bu tedirginliğin kaynağına yönelik çeşitli faktörler göz önüne alınabilir. Geçici koruma altına alınan bu kişilerin, yasal mevzuat dâhilinde dahi sosyal hizmetlerin geçici koruma kapsamında nasıl şekillendirildiği konusundaki belirsizlikleri bu tedirginliğin bir nedeni olabilir. Ayrıca, yerel halkın Suriyelilere yönelik sosyal hizmetlerden rahatsız olduğu ve bu nedenle devletin Suriyelilere yönelik sosyal hizmetleri sürdürülebilirlik açısından ele almayışı da bir diğer olası neden olarak gösterilebilir. Bu durumlar, sosyal hizmet politikalarının ve uygulamalarının geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin yaşamlarını istikrarlı bir şekilde sürdürebilmelerini sağlama konusundaki zorluklarına işaret etmektedir. Bu bağlamda, devletin ve ilgili kurumların, sosyal hizmetlerin sürdürülebilirliğini ve erişimini artırmaya yönelik çaba sarf etmeleri gerekliliği vurgulanabilir.

2.1.12. Misafirlik Bitti mi?

Tablo 13.		
Türkiye'deki yerel halk Suriyelileri misafir olarak görmektedir.		
	Sayı	Yüzde
Kesinlikle Katılıyorum	11	7,3
Katılıyorum	31	20,7
Kısmen Katılıyorum	27	18,0
Katılmıyorum	71	47,3
Kesinlikle Katılmıyorum	10	6,7
Toplam	150	100,0

Katılımcılara “Türkiye'deki yerel halk Suriyelileri misafir olarak görmektedir” ifadesi yönlendirilmiştir. Bu ifadeye yanıt olarak katılımcılardan %7,3'ü ‘Kesinlikle Katılıyorum’, %20,7'si ‘Katılıyorum’, %18'i ‘Kısmen Katılıyorum’, %47,3'ü ‘Katılmıyorum’, %6,7'si ise ‘Kesinlikle Katılmıyorum’ seçeneğini işaretlemiştir. Bu sonuçlar, 150 katılımcının yarısından fazlasının Türkiye'deki yerel halkın Suriyelileri misafir olarak görmediğini ve verilen ifadeye katılmadıklarını göstermektedir.

Katılımcıların bazıları, “Misafir değil bizi istemiyorlar” ve “Ülkeye gidin

diyorlar, savaş var” gibi ifadelerle bu düşünceyi açıklamışlardır. Bu cevaplar, Suriyelilerin yerel halk tarafından misafir olarak kabul edilmediği algısını pekiştirmektedir.

Bu bağlamda, Türkiye'nin 2011 yılından bu yana Suriyelilere kapılarını açması ve misafir-ev sahibi veya ensar-muhacir ilişkisi üzerine politika geliştirmesi göz önüne alındığında, Suriyelilerin bu algısını göz önünde bulundurarak entegrasyon sürecini güçlendirmek için daha kalıcı çözümler üzerinde düşünmek gerekebilir. Bu çalışma, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin yerel toplumla olan ilişkileri ve algıları üzerine önemli bir perspektif sunmaktadır.

2.2. Nitel Veriler

Elde edilen veriler, araştırmanın bir parçası olarak gerçekleştirilen gözlemler ve derinlemesine yapılan görüşmeler sonucunda titizlikle kodlanmış ve analiz edilmiştir. Bu görüşmeler sonucunda elde edilen kodlar, “Suriyelilerin Sosyal Hizmet Algısı” ana teması altında gruplandırılmıştır. Bu gruplandırma aşağıdaki alt temaları içermektedir:

a) Türkiye'deki Hayat Pahalılığı: Bu tema, katılımcıların Türkiye'deki yaşam maliyeti ile ilgili deneyimlerini ve algılarını ele almaktadır. Katılımcılar, Türkiye'deki ekonomik zorlukları ve hayatın pahalılığını vurgulamışlardır. Türkiye'de geçim sıkıntılarına dair deneyimler paylaşmışlardır.

b) Sosyal Yardımların İyi Olması: Bu tema, Suriyeli katılımcıların Türkiye'deki sosyal yardım programlarına ve hizmetlerine yönelik deneyimlerini ve memnuniyetlerini yansıtmaktadır. Katılımcılar, Türkiye'deki sosyal hizmetlerin kalitesini ve etkililiğini olumlu bir şekilde değerlendirmişlerdir.

c) Türkiye'de Türkçe Öğreniminin Zorluğu: Bu tema, Suriyeli katılımcıların Türkiye'de Türkçe öğrenme deneyimlerini ve bu sürecin zorluklarını ele almaktadır. Katılımcılar, dil bariyerleri ve Türkçe öğrenme sürecinin karmaşıklığına odaklanmışlardır.

d) Şehir-Adres Değişiminin Zorluğu: Bu tema, Suriyeli katılımcıların Türkiye'deki yer değiştirme deneyimlerini ve bu sürecin zorluklarını incelemektedir. Katılımcılar, Türkiye içinde şehirlerarası veya adres değişikliği yapma deneyimlerine odaklanmışlardır.

Bu temalar, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin Türkiye'deki sosyal hizmetlere ve yaşam deneyimlerine yönelik algılarını ve deneyimlerini

daha ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Bu bulgular, araştırmanın ana sonuçlarına dayalı olarak geçici koruma kapsamındaki Suriyelilere yönelik sosyal hizmetlerin iyileştirilmesi ve daha iyi anlaşılması için önemli ipuçları sunmaktadır.

2.2.1. Türkiye’deki Hayat Pahalılığı

Suriyeli katılımcılar Türkiye’deki mal ve hizmetlerin pahalılığından dolayı problem yaşadıklarını, kazanılan paranın geçinmeye yetmediğini dile getirmişlerdir. Kiraların yüksek, yevmiye ücretlerinin ise az olmasının geçici koruma kapsamında bulunan Suriyelilerin hayatını olumsuz yönde etkilediği anlaşılmaktadır.

“Geçim zor, yardım yapılmasa geçinemeyiz. Ekonomi pahalı.” (K3)

“İşler az, ekonomi zayıf.” (K5)

“Türkiye’de hayat pahalı, Türkiye ile Arap kültürü birbirine yakın. Geleneğe bağlı olarak problemleri çözebiliriz. Burada para az ama uzun çalışma var.” (K4)

“Kiralalar çok yüksek, evde dört kişi çalışıyoruz, ama para yetmiyor. Türkiye güzel ama her şey pahalı. Suriye’de okuyordu çocuklar burada mecbur çalışıyor yoksa geçim olmuyor. Okusunlar isterim ben de ama zor.” (K6)

“Hamdolsun geçiniyoruz ama yevmiyeler biraz artsa daha iyi olur, ben aynı işi yapıyorum. Ama duyuyorum bana farklı yevmiye diğerine farklı yevmiye var. Diğerleri beni istemiyor. Çünkü ben ucuza çalışıyorum. Mecbur.” (K10)

Suriyeli katılımcılardan bazıları Suriye’deki eski yaşamları ile karşılaştırarak Türkiye’nin geçim açısından daha zor bir yer olduğunu bundan dolayı evdeki herkesin çalışmak zorunda kaldığını belirtmiş olup çalışma şartlarının Türkiye’de daha zor olduğunu ifade etmişlerdir. Örnek olarak;

“Suriye’de çalışmak daha güzel, rahattı. İstedğin zaman dükkân açabilirsin, burada herkes sabah erkenden açıyor. Bizde mecbur açıyoruz. Cumaları herkes açıyor mecbur biz de açıyoruz. Yoksa müşteri gidiyor başkasına.” (K2).

2.2.2. Sosyal Yardım Tatmini

Suriyeli katılımcılar Türkiye’de sağlanan sosyal hizmetlerin kendilerine sağladıkları kolaylıklardan bahsetmiş olup Türkiye’deki sosyal yardımların iyi olduğunu, bu yardımlar olmadan geçinmenin zorlaşacağını ifade etmişlerdir.

“Sosyal yardım yüksek, iyi. Elbise yardımı aldım bir iki defa, erzak yardımı da aldık.” (K5)

“Gelen yardımlar çok iyi ama adres sıkıntısı çekiyoruz. Birde devlet yardım

yapınca komşu bakıyor. Nasıl aldınız diye. Komşular da önceden ilk geldiğimizde yardım ediyordu ama devlet verince yardım artık onlar vermiyor. Başkaları istemiyor yardım gelsin.” (K7)

“Sosyal hayat iyi, yardımsız geçim zor. Allah Devletten razı olsun, yardım yapıyor. Bir defa et yardımı aldım, senede bir elbise yardımı alıyorum.” (K8)

“Devlet şart arıyor. Yardım etmek için geliyorlar eve bakıyorlar. Yardım veriyorlar. Bazen gelmiyor yardım bazen geliyor. Komşular zekâtlarını veriyorlar. Öyle geçiniyoruz.” (K9).

2.2.3. Türkiye’de Türkçe Öğrenim Konusunda Yaşanılan Zorluklar

Türkiye’de Türkçe öğrenimini zor bulan Suriyeli katılımcılardan bazıları genel olarak konuşulan dili anlamadıkları için hayatlarının zorlaştığını bu durumun bütün hayatlarını etkilediğini belirtmiştir.

“Benim Türkiye’de tek problemimim Türkçe öğrenimi. İşten vakit kalmıyor. Kurslar var ama para kazanmak lazım. Zaman yetiştiriyor.” (K1)

“Çocuklar önceden okuyordu. Ama Türkçe anlamakta zorluk yaşıyordu. Sonra bıraktılar çalışmaya başladılar. (K6)

“Türkçe bilmiyordum ilk geldiğimde. Zor, zor anlıyordum ustayı. İşte öğrendim çoğunu, önceden çok zordu. Çocuklarım okula gidiyor onlar daha hızlı öğrendi, bize de öğretiler biraz” (K10)

Türkiye’nin Suriye’ye yakın olması ve daha önce iki ülke arasında ticaret yapılması Türkiye’ye sığınan Suriyelilerin Türkçe öğrenimine katkısının olduğu anlaşılmaktadır. Örnek olarak:

“Bizim köyümüz Türkiye’ye yakındı. Biraz biliyordum. Gelince buraya komşulardan öğrendim. Ama hala daha iyi değil, kursa gideceğim.” (K3)

“Türkiye’de çok zaman geçirdim, daha önce de ticaret için geliyordum Kilis’e. Ordan biraz biliyordum. Buraya geldikten sonra çok daha fazla öğrendim. Türkçe bilmeyen arkadaşlarım çok zorlandı. Ben hemen dükkân kurabildim. Onlar geç kaldı. (K2).

2.2.4. Şehir Adres Değişiminin Zorlukları

Türkiye’de bir ilden başka bir ile Suriyeli olarak seyahat etmenin zorluğunu ifade eden Suriyeli katılımcılar adres değiştirmenin zorluğunun yanı sıra seyahat ederken izin belgesi ile seyahat etmeleri gerektiğini bu durumun ise işlerini zorlaştırdığını aşağıdaki şekilde ifade etmişlerdir:

“Kilis’te evler için nüfus kaydı yapılmıyor.” (K1)

“Biz şehir değiştiremiyoruz. Nüfus müdürlüğü sıkıntı yapıyor.” (K10)

“Gelen yardımlar çok iyi ama adres sıkıntısı çekiyoruz.” (SK7)

“Adres ve kimlikler zor.” (K8)

“Şehir değiştirirken jandarma durduruyor, izin belgesi soruyor. İzin belgesi varsa karışmıyor. Yoksa problem.” (K2)

Suriyeli katılımcılar genel olarak Türkiye'deki sosyal hizmetlerden memnuniyet duymaktadır. Bu memnuniyet, sunulan sosyal yardım programları ve hizmetlerin kalitesi ile doğrudan ilişkilendirilmektedir. Katılımcılar, Türkiye'de sunulan sosyal hizmetlerin kendilerine önemli destek sağladığını ve bu hizmetler sayesinde günlük yaşamlarını idare etme konusunda daha fazla olanak bulduklarını ifade etmektedirler. Bununla birlikte, bu memnuniyetin özellikle yerel halk ile yaşanan uyumsuzluklar ve sosyal etkileşim sorunları nedeniyle bazı sınırlamalara sahip olduğu gözlemlenmiştir.

Katılımcılar, yerel halkla olan uyumsuzlukların temel nedeninin dil ve kültürel farklılıklar olduğunu düşünmektedirler. Dil bariyerleri, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin Türkçe öğrenme sürecinin karmaşıklığı ve hızı nedeniyle iletişim zorluklarına yol açmaktadır. Bu durum, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin yerel toplumla daha iyi etkileşim kurmalarını engelleyebilmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde karşılaşılan en temel problemin öğrencilerin dil yeterliliği olduğunu belirten Kızılabdullah ve Yürük²¹ bu durumun iletişimi, sınıftaki tartışmalara katılımı ve sosyalizasyon süreçlerini olumsuz etkileyeceğini belirtmiştir. Çocukların eğitim sürecinde yaşanan bu zorlukların giderilmemesi ve uyumun yakalanamaması toplumsal hayata uzun vadede olumsuz etkisi olacak bir konuyu işaret etmektedir. Ayrıca, kültürel farklılıklar da anlayış eksikliğine ve önyargılara yol açabilmektedir. Suriyeli katılımcılar, yerel halkla daha iyi ilişkiler kurabilme çabalarının bu farklılıklara dayandığını ve bu konuda daha fazla bilinçlendirme ve eğitim gerektiğini vurgulamışlardır.

Sonuç olarak, Suriyeli katılımcılar Türkiye'de sunulan sosyal hizmetlere olumlu bir şekilde yaklaşmaktadır, ancak yerel halkla uyumsuzluklar ve iletişim zorlukları gibi zorluklarla karşılaşmaktadırlar. Bu sonuçlar, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilere yönelik daha iyi entegrasyon politikalarının ve kültürel anlayışın teşvik edilmesinin önemini vurgulamaktadır.

3. TARTIŞMA VE YORUM

Bu bölümde araştırmanın bulguları bu konuda yapılan benzer çalışmalar ile değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte geçici koruma altında bulunan Suriyelilere sağlanan insani yardım ve sosyal hizmetleri, Türkiye'de

²¹ Kızılabdullah- Yürük “The Contribution Of The Religious Culture And Ethics Course On The Integration Of Children Of Syrians In Adana, Turkey”, 289-301.

bulunan Suriyeliler açısından değerlendiren sınırlı sayıda çalışma olduğundan bu konuyla ilgili en yakın çalışmalar göz önünde bulundurulmuştur.

Suriyeli bireylerin, kendilerine sunulan sosyal hizmetlerden büyük ölçüde memnun oldukları gözlemlenmiştir. Özellikle, sağlık hizmetlerinin Suriyeli göçmenler arasında en çok tercih edilen sosyal hizmet alanı olduğu görülmüştür (%33,3- Tablo 5). Bu bulgu, sağlık hizmetlerinin Suriyeli toplum için öncelikli bir ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Türkiye'deki Suriyelilerin Türkiye'de buldukları için mutlu ve memnun olduklarını belirten Erdoğan²², çalışmasında kamplar ve diğer hizmetlerin yanı sıra Türk halkının da bu konuda payının olduğunu ifade etmektedir. Sunulan sosyal hizmetlerden duyulan memnuniyet sonucu (%95,3- Tablo 8), Suriyelilerin görüş ve beklentilerine yer verilen Erdoğan'ın (2014: 17) çalışmasındaki yukarıda belirtilen sonuçla genel anlamda örtüşmektedir.

Suriyelilerin toplumsal yapıdan çok devlet tarafından kabul gördüğünü belirten Erdoğan²³ Suriyelilerle gerçekleştirdiği yüksek lisans tez çalışmasında Suriyelilerin Türklerle birlikte yaşama deneyimlerinin iyi olduğunu ancak fazla Türk'ün bulunduğu yerlerde rahatsızlık ve memnuniyetsizliklerinin arttığını ifade etmiştir. Bu açıdan çalışmamızdaki Suriyelilerin çoğunluğunun Türkiye'deki verilen sosyal hizmetleri yeterli gördüğü (%71,3-Tablo 7) ve bu sosyal hizmetlerin STK ve diğer özel kuruluşlardansa devlet tarafından verildiğinde daha verimli ve etkili olacağını düşünmesi (%83,4 Tablo-10) Erdoğan'ın²⁴ ulaştığı Suriyelilerin devlet tarafından kabul gördüğünü düşünmesi sonucuyla örtüşmektedir. Suriyelilerin kendilerine yerel halkın olumsuz bakması üzerinden bir sonuca ulaşan Aktağ'ın²⁵ çalışmasında ise Suriyelilerin yerel halkın kendilerine bakışından rahatsızlık duyduğu, bu rahatsızlığın sebebinin yerel halkın Suriyelilere karşı olan kırıncı söylem ve olumsuz algıları olduğunu belirten değerlendirmeleri mevcuttur. Bizim çalışmamızda da Suriyelilerin çoğunluğu (%88,4- Tablo 9) tarafından yerel halkın Suriyelilere sunulan sosyal hizmetleri bir rahatsızlık sebebi olarak gördüğü tespit edilmiş ve Suriyeliler yerel halkın kendilerini misafir olarak görmediğini (%54- Tablo 13) belirtmişlerdir. Bu anlamdaki tahliller yukarıda belirtilen çalışmalar ile örtüşmektedir.

Araştırmada, göçmenlerin sosyal hizmetlerden yararlanma oranlarının

²² Erdoğan, *Türkiye'deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum Araştırması*, 17.

²³ Muhammed Erdoğan, *Suriyeli Sığınmacıların Bakış Açısıyla Türk Toplumunda Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Algısal Tehditler*, (İstanbul: İstinye Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 94.

²⁴ Erdoğan, *Suriyeli Sığınmacıların Bakış Açısıyla Türk Toplumunda Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Algısal Tehditler*, 94.

²⁵ Leyla Aktağ, *Geçici Koruma Kanunu İle Türkiye'ye Gelen Suriyelilerin Uyum Süreci ve Karşılaştıkları Problemler: Batman Örneği* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2020), 131-132.

%4'ünün "Din" alanında olduğu tespit edilmiştir. Bu oran diğer (sağlık, ekonomi, sosyal vb.) sosyal hizmet alanlarına nispetle daha az çıkmıştır. Dinin, bir toplumda iç dengelerin kurulabilmesinin yanı sıra göç etmiş kişilerin gittikleri topluma uyum sağlayabilmelerinde büyük bir rol oynadığı bilinen bir gerçektir. Nitekim Kur'an kurslarının, çeşitli dini derneklerin, cami ve mescitlerin Suriyeli sığınmacıların dini sosyalleşme yoluyla psikososyal ve sosyokültürel uyumuna katkısının bulunduğu yapılan çalışmalarda ortaya konulmuştur²⁶. Diğer yandan Yaraloğlu-Güngör'ün çalışmasında belirtildiğine göre özellikle Arap kökenli Suriyeli sığınmacıların dini anlamda sorunlarına ilişkin müftülüklerden yazılı fetva alamamasından ötürü bu kurumlara başvurunun zamanla azaldığı ifade edilmektedir²⁷. Dolayısıyla bu tür durumların yaşanması diğer sosyal hizmetler alanlarına nispetle din alanında sosyal hizmetten daha az oranın çıkmasına neden olduğu ifade edilebilir.

Çalışmamızda "Türkiye'de Türkçe Öğrenim Konusunda Yaşanan Zorluklar", başlığında yer verilen dil bariyerleri, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin Türkçe öğrenme sürecinin karmaşıklığı ve hızı nedeniyle iletişim zorluklarına yol açmaktadır. Bu durum, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin yerel toplumla daha iyi etkileşim kurmalarını engelleyebilmektedir. Suriyeli yetişkin ve çocukların Türkiye'de ilk olarak dil sorunuyla karşılaştığını veya toplumsal bütünleşmede en büyük engelin dil yetersizliği olduğunu belirten birçok çalışma mevcuttur.²⁸ Bu konuda Yaraloğlu ve Güngör²⁹de sığınmacıların dil konusunu çocuk eğitiminden çalışma hayatına kadar göç sonrasında yaşanacak her evrede birçok konuyla ilintili olduğunu ifade etmektedir. Dilin sığınmacı ve yerel halk arasında önemli bir bariyer olduğuna dikkat çeken çalışmada, çocuklarda dil öğreniminin yaşa paralel gelişmesinden ve sosyalleşme kurumlarından (okul, akran grupları, dini sosyalleşme kurumları) faydalananların dil öğreniminin daha hızlı geliştiğinden bahsedilmektedir. Dilin ortak bir noktada birleştirici güce sahip olduğu kadar sosyalleşmenin

²⁶ Yusuf Yaraloğlu – Özcan Güngör, "Suriyeli Sığınmacılarda Yapısal Uyum, Dini Sosyalleşme Bağlamında Sosyolojik Bir Değerlendirme: Kilis Örneği", *Dini Araştırmalar*, 23/57 (Haziran 2020), 162-163. Çinemre, *Kitleleşme, Diniyet, Din Eğitimi -Suriyeli Göçmenlere Has Kur'an Kursları*, 313.

²⁷ Yusuf Yaraloğlu – Özcan Güngör, "Suriyeli Sığınmacılarda Yapısal Uyum, Dini Sosyalleşme Bağlamında Sosyolojik Bir Değerlendirme: Kilis Örneği", 167.

²⁸ Öznur Kalkan Açıköz- Ahmet Yemenici, "Türkiye'de Bulunan Geçici Koruma Statüsündeki Suriyelilerin Türkiye'deki Din Eğitimi Deneyimlerinin Değerlendirilmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 11/4 (Aralık, 2022), 2258. Kızılabdullah- Yürük "The Contribution Of The Religious Culture And Ethics Course On The Integration Of Children Of Syrians In Adana, Turkey", 289-301. Rıdvan Demir, "Göç ve Göçmenler İle İlgili Türkiye de Yapılan Din Eğitimi Çalışmaları", *Çeşitli Açılardan Göç ve Eğitim: Multidisipliner Bir Çalışma*, ed. Rıdvan Demir (Ankara: İksad Yayınları, 2020), 76.

²⁹ Yaraloğlu-Güngör, "Suriyeli Sığınmacılarda Yapısal Uyum, Dini Sosyalleşme Bağlamında Sosyolojik Bir Değerlendirme: Kilis Örneği", 167.

hızına olan olumlu etkisi çalışmamızda nitel verilerle desteklenmiş ve yukarıda verilen çalışmalarla örtüştüğü görülmüştür.

Kültür farklılığı konusunda farklı görüşler var olsa da bizim çalışmamızda edinilen gözlemler ve nitel verilere bakıldığında Türkiye-Suriye karşılaştırması yaparak farklı açılardan konuları yorumlayan katılımcılar Türkiye ve Suriye'nin kültürlerini birbirine yakın olarak görmekte ancak yine de çalışma yaşamından örnek vererek farklılıkları dile getirmektedir. Bu durum Yaralıoğlu ve Güngör³⁰'ün çalışmasında da mevcut olup kültür farklılığı görmediğini ifade eden bir katılımcının sadece dil konusunun kendisini zorladığını belirtmiş diğer bir katılımcı ise “*uyum sürecinde çok zorlanmadığımı söyleyebilirim çünkü kültürümüz aynı elhamdülillah*” şeklinde kendini ifade etmiştir. Çalışma sonucunda ise araştırmacılar sığınmacıların kültür ve gelecek kaygısının varlığından bahsetmiş ve bu durumdan dolayı getto dernekler kurduklarını belirtmiştir. Her ne kadar söylem olarak kabul edilmese de gözlemler ve davranış kalıplarına bakıldığında ayrımlaşan ve korunmak istenen bir kültürün varlığından söz edilebilir.

Türkiye'ye göç etme konusunda Suriyelilerin ve diğer Müslüman sığınmacıların ortak değerleri, ortak ibadetleri gözettiği ve bu durumun uyumu ve bütünleşmeyi kolaylaştırdığını ifade eden Açıkgöz ve Yemenici'nin³¹ yaptığı çalışmada Türkiye'ye ilk geldiklerinde Suriyelilere yönelik olumlu davranışlar sergileyen yerel halkın zamanla kültür farkından kaynaklı olarak tutumunun değiştiğini ve zamanla çeşitli problemlerin yaşandığı ifade etmektedir. Bu farklılıklardan dolayı, Suriyeli katılımcıların da Türkiye'deki yaşam konusunda sorun yaşadığı belirtilmiştir. Söz konusu bu çalışmadaki veriler bizim çalışmamızdaki ‘*Sosyal Yardım Tatmini*’ başlığı altındaki katılımcı (K7) ifadeleriyle örtüşmektedir. Göçün ilk yıllarında var olan tutumun günümüzde var olmadığına dair ifadeler ve çıkarımlar Açıkgöz ve Yemenici'nin yapmış olduğu çalışma ile örtüşmektedir. Bu anlamda verilerden ve katılımcı ifadelerinden hareketle Türkiye-Suriye toplumu arasındaki benzer noktaların ve ritüellerin varlığı yadsınamayacağı gibi kültürel farklılıklardan dolayı yaşanan zorluklar da başka bir boyutu oluşturmaktadır.

Türkiye'deki yerel halk tarafından misafir olarak görülmediklerini düşünen Suriyeliler (%54- Tablo 13) ağırlıklı olarak misafirlik durumunu kabul etmemektedir. Erdoğan'ın³² Suriyelilerle gerçekleştirdiği derinlemesine mülakatlarda ‘sizi en çok rahatsız eden nedir?’ sorusuna Suriyelilerin ‘bize misafir

³⁰ Yaralıoğlu-Güngör, “Suriyeli Sığınmacılarda Yapısal Uyum, Dini Sosyalleşme Bağlamında Sosyolojik Bir Değerlendirme: Kilis Örneği”, 162-163.

³¹ Açıkgöz-Yemenici, “Türkiye’de Bulunan Geçici Koruma Statüsündeki Suriyelilerin Türkiye’deki Din Eğitimi Deneyimlerinin Değerlendirilmesi”, 2242-2266.

³² Murat Erdoğan, *Türkiye’deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum Araştırması*, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), 18.

denilmesi' şeklinde yanıt verdiği görülmektedir. Tablo 13'e bakıldığında Suriyeliler, yerel halkın Suriyelileri misafir olarak görmediğini düşünmektedir. Aynı çalışmada misafir olarak görülmeğe rahatsız olan ve ev sahibinin bu durumu yeri geldiğinde had bildirici bir durum olarak kullanacağını düşünen bir Suriyeli profili bulunmaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere Erdoğan'ın 2015 yılında yapmış olduğu çalışmada misafirlik durumunu kabul etmek istemeyen bir görüş hâkimdir. Karşılaştırmalı olarak bakıldığında ise bu çalışmada ağırlıklı olarak yerel halkın kendilerini misafir olarak görmediğini düşünen Suriyeliler mevcutken Erdoğan'ın yapmış olduğu çalışmada Suriyeliler kendilerini misafir olarak gören yerel halktan yakınmaktadır. Bu karşılaştırma, misafirlik algısının veya durumunun değişkenlik gösterebileceğini ve Suriyeliler arasında farklı görüşlerin olduğunu göstermektedir. Her iki çalışma da geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin topluma uyum ve algılanma konusunda farklı deneyimlere sahip olabileceğini işaret etmektedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Türkiye, 1951 tarihli Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin Cenevre Sözleşmesi'ne 1961 yılında taraf olmuş, 1967 yılında sözleşmenin kapsamını genişleten New York Protokolü'nü ise 1968 yılında kabul etmiştir. Ancak, Türkiye sözleşmeye taraf olurken yalnızca Avrupa'dan gelen mültecileri kapsayan bir coğrafi sınırlama şerhi koymuş ve bu sınırlamayı günümüze dek muhafaza etmiştir. Bu durum, Türkiye'nin mülteci statüsü verme yetkisini sadece Avrupa'dan gelen kişilere tanımaktadır. Bu nedenle, Türkiye'ye göç eden Suriyelilere doğrudan mülteci statüsü verilememektedir. Bunun yerine, Suriyeliler "Geçici Koruma Altındaki Suriye Vatandaşı" statüsüne dâhil edilmişlerdir. Bu statü, Suriyelilere Türkiye'de bir dizi önemli sosyal hizmetin sunulmasını sağlamıştır. Bu hizmetler, barınma, sağlık, eğitim, güvenlik, gıda ve istihdam gibi alanları içermektedir. Bu çalışma, geçici koruma altındaki Suriyelilere sunulan hizmetlerin Suriyeliler tarafından nasıl değerlendirildiğini incelemek üzerine odaklanmış ve bazı önemli sonuçlara ulaşmıştır. Araştırmanın sonuçlarına göre, Suriyelilerin büyük bir çoğunluğu (%83,3), sunulan sosyal hizmetlerin farkında ve bu hizmetlerden yararlanmaktadır. Ayrıca, Suriyelilerin çoğunluğu Türkiye'deki verilen sosyal hizmetleri yeterli görmekte olup (%71,3) sosyal hizmetlerin devlet tarafından verildiğinde daha verimli ve etkili olacağını düşünmektedir. Suriyelilerin büyük çoğunluğu (%88,4) tarafından yerel halkın Suriyelilere sunulan sosyal hizmetleri bir rahatsızlık sebebi olarak gördüğü çalışmadaki bulgular arasındadır. Suriyelilerin Türkiye'de sunulan sosyal hizmetlerden hak sahibi olarak faydalanmak istedikleri ve iş bulma konusunda sağlanan sosyal hizmetleri daha verimli ve

etkili gördükleri saptanmıştır. Suriyeli bireylerin, kendilerine sunulan sosyal hizmetlerden büyük ölçüde memnun oldukları gözlemlenmiştir (%95,3-Tablo 8). Özellikle, sağlık hizmetlerinin Suriyeli göçmenler arasında en çok tercih edilen sosyal hizmet alanı olduğu görülmüştür.

Araştırma kapsamında görüşme yapılan Suriyeliler, Türkiye'deki mal ve hizmetlerin pahalılığından dolayı ekonomik problemler yaşadıklarını, Türkiye'deki sosyal yardımların iyi başka bir ifadeyle yeterli olduğunu bununla birlikte geçimin sosyal yardım almadan zorlaşacağını dile getirmişlerdir. Türkiye'de Türkçe öğreniminin zor olması, bir ilden başka bir ile Suriyeli olarak seyahat etmenin belli şartlara bağlı olması nedeniyle bu şartların zorlayıcı olduğu ifade edilen diğer hususlardandır.

Suriyeliler, yerel halkla olan uyumsuzlukların temel nedeninin dil ve kültürel farklılıklar olduğunu düşünmektedirler. Dil bariyerleri, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin Türkçe öğrenme sürecinin karmaşıklığı ve hızı nedeniyle iletişim zorluklarına yol açmaktadır. Bu durum, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin yerel halkla daha iyi etkileşim kurmalarını engelleyebilmektedir. Ayrıca, kültürel farklılıklar da anlayış eksikliğine ve bazen önyargılara yol açabilmektedir. Suriyeli katılımcılar, bu önyargılar ve kültürel farklılıkların, yerel halkla daha iyi ilişkiler kurma çabalarını zorlaştırdığını ifade etmişler ve bu konuda daha fazla bilinçlendirme ve eğitimin gerekliliğini vurgulamışlardır.

Suriyeli katılımcılar Türkiye'de sunulan sosyal hizmetlere olumlu bir şekilde yaklaşmaktadır, buna karşın yerel halkla uyumsuzluklar ve iletişim eksiklikleri gibi zorluklarla karşılaşmaktadırlar. Bu sonuçlar, geçici koruma kapsamındaki Suriyelilere yönelik daha iyi entegrasyon politikalarının ve kültürel anlayışın teşvik edilmesinin önemini vurgulamaktadır.

Suriye'deki savaşın sona ermesi ve Suriyelilerin kendi topraklarına dönmeleri hem Türkiye hem de Suriye için arzu edilen bir durumdur. Bu bağlamda, savaş sona erene kadar kendine yetebilen güvenli bir bölge içerisinde Suriyelilerin gereksinim duyduğu hizmetleri sunabilecek bir yapı oluşturulması, bu yapının Türkiye tarafından uluslararası medyada tanıtılması ve diğer ülkelerin bu konuda fikir ve maddi destek sunmasının teşvik edilmesi önerilmektedir.

Suriyelilerin Türkiye'de kaldıkları süre boyunca hak temelli sosyal hizmetlere erişmelerini sağlamak için medyanın algısının geçici olmaktan ziyade sorunların çözümüne odaklı ve kalıcılık perspektifiyle şekillendirilmesi önemlidir. Bu çerçevede, devlet kurumları, sivil toplum kuruluşları ve diğer özel kuruluşlar arasında işbirliği gereklidir.

Araştırma bulgularına göre, Suriyelilerin sosyal hizmetlere erişiminde

herhangi bir sorun yaşanmamakla birlikte, yerel halk ile Suriyeliler arasında hizmetler konusunda bir anlaşmazlık olduğu görülmektedir. Suriyelilerin aldıkları hizmetleri, medya dışında yapılacak akademik çalışmalar ve toplumsal bilgilendirme araçları (broşürler, afişler vb.) ile yerel halkın da anlayabileceği bir şekilde sunmak, bilgi kirliliğini azaltabilir.

Türkiye'deki yerel halkın Suriyelilerle uyum içinde yaşayabilmesi için sosyokültürel uyum sağlanmalıdır. Bu uyumun temin edilmesi için, öncelikle dil sorunu çözülmeli ve Suriyeliler, içinde buldukları kültürün değerlerine uygun bir dil eğitimi almalıdır.

Suriyelilere yönelik çalışmaların sürdürülebilirlik ve kalıcılık perspektifinden değerlendirilmesi, sorunların çözümünde daha etkili olabilir. Göç olgusunun karmaşık ve hassas olması nedeniyle, İçişleri Bakanlığı tarafından yürütülen göç çalışmalarının yeni kurulacak olan bir 'Göç Bakanlığı'na devredilmesi ve bu bakanlık bünyesinde göç konusunda uzmanlaşmış kişilerin görev alması önerilebilir.

KAYNAKÇA

- Aktağ, Leyla. *Geçici Koruma Kanunu İle Türkiye'ye Gelen Suriyelilerin Uyum Süreci ve Karşılaştıkları Problemler: Batman Örneği*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Aydemir, Salih, - Şahin, Mehmet Cem. "Zorunlu-Kitlesel Göç Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım: Türkiye'deki Suriyeli Sığınmacılar Örneği". *Dini Araştırmalar*, 21/15 (Haziran 2018), 121-148. <https://doi.org/10.15745/da.421604>.
- Büyüköztürk, Şener, Kılıç Çakmak, Ebru, Akgün, Özcan Erkan, Karadeniz Oran, Şirin, Demirel, Funda. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010.
- Cengiz, Deniz. "Zorunlu Göçün Mekânsal Etkileri Ve Yerel Halkın Algısı Kilis Örneği". *Journal Of Turkish Studies*, 10/2 (Temmuz 2015), 101-122.
- Çiftçi, Hasan. "Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşlarının Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Tutum, Algı Ve Empatik Eğilimlerinin Analizi". *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (Eylül 2018), 2232-2256.
- Çinemre, Semra. *Kitlesel Göç, Diyanet, Din Eğitimi -Suriyeli Göçmenlere Has Kur'an kursları*. İstanbul: Sonçağ Akademi yayınları, 2022.
- Demir, Rıdvan. "İmam Hatip Lisesinde Öğrenim Gören Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Sorunları: Kilis Örneği". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16/44 (Ekim 2019), 280-306.
- Demir, Rıdvan, "Göç Ve Göçmenler İle İlgili Türkiye de Yapılan Din Eğitimi Çar-

- lışmaları”, *Çeşitli Açılardan Göç Ve Eğitim: Multidisipliner Bir Çalışma*, ed. Rıdvan Demir. 59-82. Ankara: İksad Yayınları, 2020.
- Erdoğan, Muhammed. *Suriyeli Sığınmacıların Bakış Açısıyla Türk Toplumunda Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Algısal Tehditler*, İstanbul: İstinye Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Erdoğan, Murat. *Türkiye’deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum Araştırması*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Gök, Savaş. *Türkiye’de Yerel Halkın Suriyelilere Yönelik Bakış Açısının İncelenmesi*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- GİB, Göç İdaresi Başkanlığı *Geçici Koruma Verileri* (Eylül 2023). <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638>
- Gülyaşar Melike. “Suriyeliler ve Vatandaşlık: Yerel Halk ve Suriyeli Sığınmacılar Çerçevesinde Bir Değerlendirme”. *Uluslar arası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 7/13 (Aralık 2017), 678-705.
- IFSW, Uluslararası Sosyal Hizmet Uzmanları Federasyonu. “Sosyal Hizmet Nedir?”. Erişim 15 Aralık 2022. <https://www.ifsw.org/sosyal-hizmet-nedir>
- İçduygu, Ahmet - Demiryontar, Bilge. “Türkiye’de Devlet ve Suriyeli Mülteciler: Çelişkili Politikalar ve Araçsal Rasyonellik”. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Türkiye’nin Göç Siyaseti Özel Sayısı, 21 (Özel Sayı 2022), 316-334.
- Kalkan Açıkgoz, Öznur – Yemenici, Ahmet. “Türkiye’de Bulunan Geçici Koruma Statüsündeki Suriyelilerin Türkiye’deki Din Eğitimi Deneyimlerinin Değerlendirilmesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 11/4, (Aralık 2022), 2242-2266. <https://doi.org/10.15869/itobiad.1138106>
- Kızılabdullah, Yıldız- Yürük, Tuğrul. “The Contribution of The Religious Culture And Ethics Course On The Integration Of Children Of Syrians In Adana, Turkey”. *Religious Education*, 113/3, (Mayıs 2018), 289-301. Doi: 10.1080/00344087.2018.1456067.
- Kuşcuoğlu, Nehir Dilek. *Misafirden Ötekiye: Samsun’da Suriyeli Algısı*, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Oğuzlu, Tarık. Arap Baharı ve Yansımaları. *Ortadoğu Analiz Dergisi*, 3/36 (2011), 8 -16.
- Sayın, Yusuf, Usanmaz, Ahmet ve Aslangiri, Fırat. “Uluslararası Göç Olgusu Ve Yol Açtığı Etkiler: Suriye Göçü Örneği”. *KMÜ Sosyal Ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 18/31 (2016), 1-13.

- Sirkeci, İbrahim vd. “Göç Çatışma Modelinin Katılım, Kalkınma Ve Kitle Açıkları Üzerinden Bir Değerlendirmesi”. *Journal of Economy Culture and Society* 59 (Temmuz 2019), 157-184. <https://doi.org/10.26650/JECS2019-0016>
- Sönmez, Mehmet Emin - Adıgüzel, Fatih. “Türkiye’de Suriyeli Sığınmacı Algısı: Gaziantep Şehri Örneği. Gaziantep”. *University Journal of Social Sciences*, 16/3 (Ağustos 2017), 797-807.
- Şahin, Kadriye - Elbeyli, Mustafa. “Suriyelilerin Yemek Kültürüne Kamusal Alandan Bakmak: Kilis örneği”. *Antropoloji Dergisi*, 43, (Haziran 2022), 80-88.
- Tunca, Hakan. Ömer - Karadağ, Ahmet. “Suriye’den Türkiye’ye Göç: Tehditler ve Fırsatlar”. *Kara Harp Okulu Bilim Dergisi*, 28/2 (2018), 47-68.
- Yaralıoğlu, Yusuf - Güngör, Özcan. “Suriyeli Sığınmacılarda Yapısal Uyum, Dini Sosyalleşme Bağlamında Sosyolojik Bir Değerlendirme: Kilis Örneği”. *Dini Araştırmalar*, 23/57 (Haziran 2020), 143-172. DOI: 10.15745/da.722297.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 6. Basım, 2008.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

DERLEME MAKALELER / COMPILATION ARTICLES

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2024/2 | CİLT: 11 | SAYI: 2

DİJİTAL ÇAĞDA MEDYA, DİN VE DİNDARLIK: DERLEME

MEDIA, RELIGION AND RELIGIOSITY IN THE DIGITAL AGE: COMPILATION

GÜLREYHAN ŞUTANRIKULU

DR. ÖĞR. ÜYESİ, BATMAN ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ

ASST. PROF. DR., BATMAN UNIVERSITY FACULTY OF SCIENCE AND LITERATURE

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY

BATMAN, TÜRKİYE

gulreyhan.sutanrikulu@batman.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-1885-1132>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1518606>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

18 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Accepted

23 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Şutanrikulu, Gülreyhan, "Dijital Çağda Medya, Din ve Dindarlık: Derleme [Media, Religion and Religiosity in the Digital Age: Compiation]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 979-1017.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



DİJİTAL ÇAĞDA MEDYA, DİN VE DİNDARLIK: DERLEME

Öz

Dijital çağın hızla ilerleyen teknolojileri ve yayılan internet kullanımı, toplumun birçok yönünde olduğu gibi din ve inanç algısını da önemli ölçüde etkilemiştir. Geleneksel dini uygulamalar ve inanç sistemleri, dijital medya kanalları sayesinde yeni bir boyut elde etmiş, inançların ifadesi ve yayılması daha önce hiç görülmemiş bir şekilde değişime uğramıştır. Bu çalışma, dijital medyanın din üzerindeki etkilerini, dindarlığın tanımı ve uygulamalarındaki değişimleri ve bu yeni ortamda gelişen dini topluluklar ile pratikleri sosyolojik bir bakış açısıyla incelemeyi hedeflemektedir. Dijital medya, dinin hem bireysel hem de toplumsal yönlerini etkileme kapasitesine sahiptir. İnsanlar, çevrimiçi platformlardan dini bilgilere daha çabuk ulaşabilir, farklı bakış açılarını karşılaştırabilir ve inançlarını geniş bir kitleyle paylaşabilir. Bu durum, dini otoritelerin ve kuruluşların işlevlerini, dini bilgiyi yönetme ve dağıtma yöntemlerini yeniden şekillendirmelerini zorunlu kılmıştır. Geleneksel dini kuruluşlar, takipçilerine ulaşmak ve etkileşim sağlamak amacıyla interneti ve sosyal medyayı kullanırken, yeni nesil dini hareketler ve kişisel dini yorumlar da bu platformlar aracılığıyla geniş kitlelere ulaşma fırsatı yakalamıştır. Dijital dönemle birlikte dindarlık, coğrafi sınırlamalar ve kültürel engelleri aşarak evrensel bir olgu haline dönüşmüştür. Sanal ibadetler, dijital dini topluluklar ve sosyal medya üzerinden yapılan dini paylaşımlar, modern din anlayışının çeşitliliğini ve esnekliğini sergilemektedir. Ancak dijitalleşmenin meydana getirdiği bu değişim, dini otoritenin sorgulanması ve bireysel inancın ön plana çıkması gibi yeni tartışmaları da doğurmuştur.

“Dijital Çağda Medya, Din ve Dindarlık” konusu” çok geniş, pek çok alt başlıklı ve dinamik bir konu olmaktadır. Bu konuda yüksek sayıda çalışma yapılmış olmasına rağmen, dijitalleşmenin ve medyanın hızlı değişimi güncel çalışmalar yapılmasını gerekli kullmaktadır. Konuların derinliği nedeniyle mevcut yayınların sınırlı alt konularla ilgili olması da daha çok alt başlıklı bir çalışmaya yol vermektedir. Bu çalışmada da “Dijital Çağda Medya, Din ve Dindarlık” konusu çeşitli alt başlıklar altında ele alınmıştır. Bu amaçla anahtar kelimeler kullanılarak “Google Akademik” tabanlı makale taraması yapılmıştır. Bulunan 100 makale konu ve içeriklerine göre şu alt konulara ayrıştırılmıştır:

1) Dijital Devrim Öncesi ve Dijital Devrim, 2) İnternet, Sosyal Medya, 3) Dijitalleşme, Modernite ve Din, 4) Dijitalleşmenin Topluma Etkileri, 5) Dijital İletişim ve Dijital Din, 6) Dijitalleşme ve Dini Pratikler, 7) Dijital dönüşüm ve dini değerler, 8) Mobil Uygulamalar, Gençlik ve Hacılar, 9) Pandemi Döneminin de Din, 11) Sosyal Medya Kullanımının Olumlu ve Olumsuz Yanları.

Taranan kaynakların incelenmesinden elde edilen sonuçlar şunlardır: 1) İnternet ve medya kullanıcıları üzerinde büyük etkiye sahiptir. Zaman ve mekân sınırlamalarının olmaması, bağlantıların dağılmış bir şekilde saklanması, kurumlar, kuruluşlar, gruplar ve bireyler tarafından din anlayışlarını ve kayıtlarını özgürce ve sınırsızca paylaşılacakları imkânı sağlamaktadır. (2) İnternet ve medya dini toplulukları oluşturarak ve yaygınlaştırarak dini pratikleri güçlendirir. Kullanıcıya paylaşılan içerik üzerinde hâkim olma özgürlüğünü sağlar. **Dini toplulukların bağlarını pekiştirici rol oynar.** Böylece dini dönüştürücü işlev görür. (3) Dini mesajları başka insanlara, dini örgütlerin üyelerine ve üye olmayanlara ulaştırma açısından internet ve medya çok büyük bir imkân sağlar. (4) İnternet ve medya, adanma, zevkten uzaklaşma, çekilme, birlik ve cemaat gibi deneyim biçimleri için yeni seçenekler dini veya manevi açıdan sunar. (5) İnternet ve medya, sanal-maneviyat veya dini pratik imkânı sağlar. (6) **İnternet ve dini medya, dini içerikli ürün, program ve hizmetlerin serbestçe dolaştığı bir ortam olmakta ve bu yolla ortak dini kültür oluşturmaktadır.** (7) Medya ve İnternet çocukları din çerçevesinde tutarak diğer zararlı etkenlere karşı korur. (8) İnternet hac organizasyonlarında ve hacılar arası iletişimlerde etkin rol oynar.

Sonuç olarak, dijital dönem, din ve dindarlık konusundaki sosyolojik çalışmalarda yeni sorular ve araştırma alanları ortaya çıkarmıştır. Medyanın din üzerindeki etkileri, geleneksel inançların modern yorumları ve dijital platformların dinle olan ilişkisi, günümüz sosyolojisi tarafından titizlikle incelenen meseleler arasındadır. Bu dönüşüm sürecinin bireylerin dini kimlikleri ve toplumun genel dini yapısı üzerindeki etkileri, gelecekte araştırılmaya değer önemli bir alan olarak öne çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İnternet, Dini Medya, Dini Dönüşüm, Dini Pratikler ve Değerler.

MEDIA, RELIGION AND RELIGIOSITY IN THE DIGITAL AGE: COMPILATION

Abstract

The rapidly advancing technologies of the digital age and the widespread use of the internet have significantly affected the perception of religion and belief, as in many aspects of society. Traditional religious practices and belief systems have gained a new dimension thanks to digital media channels, and the expression and dissemination of beliefs have changed in a way never seen before. This study aims to examine the effects of digital media on religion, changes in the definition and practices of religiosity, and the religious communities and practices developing in this new environment from a sociological perspective. Digital media has the capacity to influence both individual and social aspects of religion. People can access religious information more quickly through online platforms, compare different perspectives, and share their beliefs with a wide audience. This situation has necessitated religious authorities and organizations to reshape their functions and the methods of managing and distributing religious knowledge. While traditional religious organizations use the internet and social media to reach and interact with their followers, new generation religious movements and personal religious interpretations have also had the opportunity to reach large audiences through these platforms. With the digital era, religiosity has become a universal phenomenon, overcoming geographical limitations and cultural barriers. Virtual prayers, digital religious communities and religious sharing on social media demonstrate the diversity and flexibility of the modern understanding of religion. However, this change brought about by digitalization has also given rise to new discussions such as questioning religious authority and bringing individual belief to the fore.

The subject of "Media, Religion and Piety in the Digital Age" is a very broad and dynamic subject with many subheadings. Although many studies have been done on this subject, the rapid change of digitalization and media necessitates current studies. Due to the depth of the topics, existing publications are related to limited subheadings, giving way to a study containing more subheadings. In this study, the subject of "Media, Religion and Piety in the Digital Age" is discussed under various subheadings. For this purpose, "Google Akademik" based article scanning was conducted using keywords. The 100 articles found are divided into the following sub-topics according to their subject and content: 1) Pre-Digital Revolution and Digital Revolution, 2) Internet, Social Media, 3) Digitalization, Modernity and Religion, 4) Effects of Digitalization on Society, 6) Digital Communication and Digital Religion, 7) Digitalization and Religious Practices, 8) Digital transformation and religion values, 9) Mobile Applications, Youth and Pilgrims, 10) Religion in the Pandemic Period, 11) Positive and Negative Aspects of Social Media Use.

The conclusions obtained from the examination of the scanned sources are as follows: (1) The internet and media have a great impact on its users. It provides the opportunity for institutions, organizations, groups and individuals to share their religious understanding and practices freely and relatively unlimitedly in an environ-

ment that has no time or space limitations and has a participatory feature. (2) The Internet and the media strengthen religious practices by creating and disseminating religious communities. It provides the user with the freedom to dominate the shared content. It plays a role in reinforcing the bonds of religious communities. Thus, it functions as a religious transformer (3) The internet and the media provide a great opportunity to convey religious messages to other people, members of religious organizations and non-members. (4) the internet and the media provide new possibilities for forms of experience such as religious or spiritual devotion, abstinence, withdrawal, unity and community. (5) The Internet and media provide the opportunity for virtual-spirituality or religious practice. (6) The Internet and religious media are an environment where products, programs and services with religious content circulate freely, thus creating a common religious culture. (7) The media and the Internet protect children against other harmful factors by keeping them in the religious sphere. (8) The Internet plays an active role in pilgrimage organizations and communications between pilgrims.

As a result, the digital era has raised new questions and research areas in sociological studies on religion and religiosity. The effects of the media on religion, modern interpretations of traditional beliefs, and the relationship of digital platforms with religion are among the issues meticulously examined by today's sociology. The effects of this transformation process on the religious identities of individuals and the general religious structure of the society stand out as an important area worth researching in the future.

Keywords: Sociology of Religion, Internet, Religious Media, Religious Conversion, Religious Practices and Values.

Giriş

Sosyal medya en basit ifadeyle internet kullanıcılarının online (Çevrimiçi) olarak birbirleriyle iletişim kurmalarını sağlayan, kendi içeriğini üretebilen, içerik paylaşımı ve kişisel yorumların yapılabildiği sosyal ağ platformu olarak tanımlanabilir.¹ En çok kullanılan sosyal medya örnekleri olarak Facebook, Instagram, Youtube, Messenger, WhatsAap, TikTok, Twitter, Telegram, Reddit, WeChat, Linkedin, Pinterest ve Quarra sayılabilir. Televizyon programlarının cep telefonlarında ve bilgisayarlarda yayınlanması da sosyal medya ile güdülen amaca hizmet eder.

Modern dünya teknoloji olmadan düşünülemez ve sosyal süreçlerin gelişimini tetikleyen ana faktör teknolojidir². Teknoloji alanında ortaya çıkan değişiklikler son yıllarda sosyal hayatın neredeyse bütününe kapsamaktadır³. Bu dijitalleşme süreci insanların sadece yaşam tarzlarını ve sosyo-ekonomik alanlarını değil, aynı zamanda manevi ve özellikle de din kültürü alanını da

¹ Kırtış K. A.- Karahan F. "To Be Or Not To Be İn Social Media Arena As The Most Cost-Efficient Marketing Strategy After The Global Recession." *Procedia Social and Behavioral Sciences* (24, 260-268., 2011).

² Morrisson Mark. - Barron, Rosie. Bregović Monika. "Modernism, Science, and Technology." *Pulse: a History, Sociology & Philosophy of Science Journal* Issue 5 (2017/18), pp. 89-92., 2017).

³ Ridgway M. "Modernism, Science, and Technology" (Textual Practice Volume 32, 2018- Issue 10 Pages 1778-1781 Published online: 29 Nov 2018, ts.).

kapsamakta ve bu alanı daha fazla açıklık ve erişilebilirliğe dönüştürmektedir⁴. Bu süreçte ortaya çıkan dijital ağ, yeni çevrimiçi dini grupların oluşmasına yol açmıştır⁵. Böylece geleneksel dini biçimler teknolojinin etkisi altında önemli ölçüde değişime uğramaktadır⁶.

Modern teknoloji kültürünün toplumun dini yaşamında şekillendirdiği bu dijital manzarada: dijital ağın dini kurumlarla nasıl etkileşime girdiğine, yeni tür dini uygulamaların nasıl oluştuğuna ve geliştiğine, dini bilincin nasıl etkilendiğine ve dini kurum ve uygulamaların geçiş süreçlerinin hangi yönde değiştiğine dair çalışmalar büyük önem kazanıyor⁷. Bu öneme istinaden literatürde daha pek çok kaynak bulunmaktadır. Bu kaynaklar genelde alt bir konu üzerinde oldukça derinleşiyor. Ne var ki “Dijital Çağda Medya, Din ve Dindarlık” çok geniş kapsamlı ve alt başlıklı, oldukça dinamik ve güncelleme gerektiren bir konudur. Bu nedenle daha geniş alt başlık sınıflarını içeren yeni bir derleme bir çalışmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Çalışmamızın konusu, çeşitli alt başlıklar şeklinde ele alınarak, Dijital Çağda Medya’nın Din ve Dindarlık üzerine etkileri ortaya konulmuştur.

Materyal ve Yöntem

Çalışmada anahtar kelimeler kullanılarak Google temelli bir literatür taraması yapılmıştır. Bu yol ile Dergi Park kapsamındaki makaleler ve uluslararası makaleler toplanmıştır. Bu makalelerin incelenmesinden aşağıdaki konu başlıkları ortaya çıkmıştır:

- Dijital Devrim Öncesi ve Dijital Devrim
- İnternet, Sosyal Media, Dijitalleşme, Modernite ve Din
- Dijitalleşmenin topluma etkileri
- Dijital İletişim ve Dijital Din
- Dijitalleşme ve Dini Pratikler
- Dijital dönüşüm ve dini değerler
- Mobil Uygulamalar, Gençlik ve Hacılar
- Pandemi Döneminde Din
- Sosyal Medya Kullanımının Olumlu ve olumsuz yanları
- Bu konu başlıklarının tümü sosyal meydanının internet kullanımı ile

⁴ Bingaman Kirk A. “Religion in the Digital Age: An Irreversible Process Religions”, 2023.

⁵ De Sousa M.T.- Tudor M.A.- Evolvi G, “Media, Religion and Religiosity In the Digital Age.” (Tropos. Comunicação, Sociedade e Cultura, 2021, 10 (1), 2021).

⁶ Иванов Андрей Валерьевич. “Цифровая религия.” (Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика, 2018, 18.4: 377-381., 2018).

⁷ Cheong, P.H., “). Religion and the Internet”: (Understanding Digital Religion, Social Media and Culture. In G. Laderman - L. Leon (Eds). Religion and American Cultures. An Encyclopedia of Traditions, Diversity and Popular Expressions (pp. 1215-1236). Santa Barbara, California: ABC-CLIO., 2014).

ilgilidir. Yani internet ve sosyal medya bütün alt konuları birbirine bağlıyor. Bu nedenle konular birbirleriyle sıkı sıkıya bağlantılı olmaktadır. Hatta bazen alt konular birbirinin alt başlığı gibi oluyor. Böyle de olsa araştırmamızı bu şekilde sunmak, daha ayrıntılı bilgi toplamak için gereklidir ve kitap haline dönüştürülmüş bazı ciddi yayınlara da tutarlıdır⁸. Bu sunum konunun anlaşılmasına daha derin bir katkıda bulunacaktır.

1. DİJİTAL DEVRİM ÖNCESİ VE DİJİTAL DEVRİM

1900'lü yılların ortalarına kadar kişilere ve topluma yönelik dini faaliyetler, dini kitapveverlerinde, camilerde ve tezgahlarda satılan din kitap ve mecmuları aracılığı ile olurdu ve halen de oluyor. Bir de devlet radyolarında dini programlar vardı. 1970'li yıllardan itibaren önce TRT sonra da özel televizyon kanalları faaliyet geçti. Buradan yapılan yayınlarla bireylere ve topluma din anlatıldı ve anlatılıyor.

1990'lı yıllardan itibaren ortaya çıkan internet ve cep telefonu gibi iletişim teknolojileri, sadece üretim değil, aynı zamanda dijitalleşme üyelerinin de önemli katkısını sağlamıştır. 9. Bu tip teknolojiler Facebook, Youtube ve realite videoları gibi görsel yayınlara ve de cep telefonu ya da bilgisayardan TV ve diğer yayınların yapılmasına yol açtı. Bu süreç; toplumun kendisinin, kültürünün, kurumlarının, dinin, bilimin ve eğitimin dönüşüm, adaptasyon ve modernleşmesi çabalarını içeriyor. Bu da dijitalleşmenin toplum, insan, kültür, eğitim, ekonomi ve din üzerindeki etkisi üzerine araştırmalar yapılmasına yol açmaktadır¹⁰.

2. İNTERNET, SOSYAL MEDYA, DİJİTALLEŞME, MODERNİTE VE DİN

Bilgi çağının önemli güç faktörlerinden biri olarak hareket eden din, dünyanın ayrılmaz bir parçası olmaya devam ediyor. Dijitalleşme ve dini hareketlerin resmi temsilcilerinin dini literatürü dijitalleştirmeye başladığı dönem 1990'ların sonlarında başladı. Ancak din, sosyal ağların popülerlik kazanmaya başladığı 2000'li yılların ortalarında dijital ortama uyum sürecinin aktif aşamasına girdi¹¹. O günden bugüne sosyal ağlarda dini ya da yarı dini temalı çok sayıda sayfa ortaya çıktı. Dolayısıyla bu dönem, geleneksel

⁸ Campbell, Heidi. "Religion and the Internet" (Published October 12, 2017 by Routledge, ts.).

⁹ Yankın FB. "Dijital Dönüşüm Sürecinde Çalışma Yaşamı", (Trakya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi E- Dergi Cilt:7 Sayı:2 (1-38) Araştırma Makalesi, 2019, ts.).

¹⁰ Chesnova, E. N. "Digitalization of Religion: Islam." (Humanitarian Bulletins of the TSPU Named After. LN Tolstoy, (4 (40)), 70-82., 2021).

¹¹ Dmitrieva E. L. "Religion in Russia in the Age of Digitalization (On the Example of Orthodoxy and Islam)." (Russia and the Muslim world, (2 (328)), 129-136., 2023).

olmayan dinlerin ve yarı dinlerin en parlak dönemi oldu¹². Dijitalleşmenin ortaya çıkışı ve bilgi iletişiminin yeni bir yolu olan internet ağlarının aktif olarak gelişmeye başlaması dini temalı internet sitelerinin de büyük bir bölümünün ortaya çıkmasına da neden oldu.¹³ Günümüzde dinler internette hem resmi olarak, resmi temsilciler aracılığıyla hem de gayri resmi olarak web siteleri, çeşitli çevrimiçi topluluk türleri, mevcut tüm popüler sosyal ağlardaki sayfalar ve kanallar aracılığıyla temsil edilmektedir. Daha önce ana bilgi kaynağı belirli dini hareketlerin resmi temsilcileri olduğu halde; artık herhangi bir İnternet kullanıcısı din hakkındaki görüşlerini kamuya açık bir şekilde ifade edebilir ve eğer bir medya kişiliği ise, o zaman etki derecesi resmi kaynaklardan çok daha yüksek olabilir¹⁴.

Dinin dijitalleşmesiyle din adamları ve inananlar arasındaki diyalog, yalnızca ibadet yerlerinde (tapınak, cami, kilise vb.) yüz yüze iletişim yoluyla değil, aynı zamanda internet ortamında da oluşmaya başladı. Böylece din, modern insanın yeni taleplerine ve yaşam ritmine uyum sağlamaya başladı. Dijitalleşme sağlık sorunları olan bir kişiye de dini alan- da faaliyet gösterme zemini sağlamıştır. Bu çok önemli bir noktadır, çünkü “dijital teknolojiler imleci”ni “düşünce gücüyle” hareket ettirme fırsatı bulan engelliler için iletişim olanaklarını ortaya koymaktadır¹⁵. Bunun yanında din alanı sınırları içindeki dijital iletişim farklı yaş ve konumlardan aktif bir izleyici kitlesinin oluşmasını da sağlamaktadır. Dijitalleşme, sosyal medya ve din üzerine yapılan diğer bazı araştırmaları zikrederim: Zuzana Bezáková tarafından yapılan “Online And Offline Communities Communication As Part Of Religious Living” başlıklı çalışmaya göre günümüzde profesyonellerin veya genel kamuoyunun ve inananların sosyal ağlara yönelik çeşitli görüş ve yaklaşımları bulunmaktadır. Bir kesim sosyal ağları tanıyıp kabul derken, sosyal ağlara yeni alışan ama aynı zamanda bunu reddeden başka bir kesimin de olduğu ifade edilebilir. Sanal toplulukların varlığını memnuniyetle karşılayan yaklaşımlar olduğu gibi kişisel teması ve birbirleriyle buluşmaya dayalı gerçek ilişkileri

¹² Yuldashev M. D.- Ivanchenko, A. I.- Kulikova O. A. “The Attitude of Representatives of the Main Religious Movements Towards the Digitalization of Religion.” (University Bulletin, (11), 214-221., ts.).2022.

¹³ Digital Media Use and Generational Differences Religions 12:808. <https://doi.org/10.3390> (2021), “Trends in Online Religious Processes during the Coronavirus Pandemic in Hungary”, ts.; Helland C., “Online Religion As Lived Religion Methodological Issues In The Study Of Religious”, 2005; Foltz F, “Religion on the Internet: Community and Virtual Existence.” (Bulletin of Science, Technology & Society, Vol. 23, No. 4, August 2003, 321-330 DOI: 10.1177/0270467603256085, ts.); Yiğitoğlu M, “Religious Virtual Living And Metaverse On The Real World” (Afro Eurasian Studies -Volume: 10 / Issue: 1 pp.5-14, 2022, ts.).

¹⁴ Yuldashev. “The attitude of representatives”, 214-221.

¹⁵ Fomina M. N.- Emich N. A. “Digitalization of Religious Space: a Philosophical View of the Problem.” (News of Irkutsk State University. Series: Political Science. Religious Studies, 43, 116-123., 2023).

tercih edenlerin görüşleri de var¹⁶. Khairil Anwar ve Abdul Mujib tarafından yapılan “Islamic Faith-Based Content and Religious Social-media Motives” başlıklı araştırmaya göre sosyal medyanın yoğun ve sık kullanımı beş güdüyü de olumlu yönde etkiliyor. Sosyal medya kullanımını dini bilgiler, dini takdir ve manevi aydınlanma güdüsü üzerinde oldukça olumlu yüksek etki yaratıyor¹⁷. C. Helland, “Online Religion as lived Religion Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the İnternet” isimli çalışmasında insanların sınırsız özgürlükle ve yüksek düzeyde etkileşimle hareket edebildiği dini Web siteleri ile yalnızca dini bilgi ve dini bilgi sağlıyor gibi görünen dini web sitelerinin çoğunluğu arasında açık bir ayırım olduğunu fark etti. Daha önceki çalışmalarına yönelik süregelen eleştiriden yararlanarak dinin çevrimiçi/çevrimiçi din çerçevesini geliştirdi. Çalışma günümüzde pek çok dini web sitesinin hem bilgi sağladığı hem de bu bilgilerin yaşanabileceği ve aktarılabilceği bir alan sağladığı sonucuna varıyor. Bu web sitelerinin hem bir bilgi bölgesini hem de etkileşim bölgesini tek bir sitede birleştirmeye çalıştığı veya daha yaygın olarak popüler resmi olmayan Web sitelerinin çevrimiçi din için alan sağladığı, resmi dini Web sitesinin ise çevrimiçi din sağladığı İnternet’te görülüyor¹⁸. M. Yiğitoğlu “Reel Dünya Üzerinde Dini Sanal Yaşamak ve Metaverse” isimli çalışmasında: internetin insanoğluna sunduğu imkanlarla birlikte reelde bir mekânda yapılan ibadetlerin sanalda çeşitli coğrafyalarda yapılıyor olmasının gerçekliği üzerinde durulmaktadır. Metaverse’in her ağın tek bir platformda bir araya getirilmesi mantığıyla tasarlanması, ritüellerin gerçekleştirilmesini ve insanların çeşitli hislerin yaşatılmasını sağlayarak birçok dindarın dikkatinin çekmesi açısından önem arz etmektedir. Metaverse, genellikle genç yaşta ağırlıklı olarak barındırma ve henüz tam olmayı tamamlamamış ikiz evren ve sınırsız dünya olarak sınırlı bir platformdur ve dini niteliklere sahip kişi ve kuruluşlar tarafından göz ardı edilmemelidir.¹⁹

K. A. Bingaman’ın “Religion in The Digital Age: An Irreversible Process” başlıklı makalesine göre Dijital Teoloji yönteminin genç nüfus arasındaki artan eğilimi, toplumun dijitalleşmesiyle bağlantılıdır. Çalışmada dini liderlerin ve inanç topluluklarının bu konuda neler yapabileceği üzerinde durulmuş ve de yoğun sosyal medya kullanımının etkilerine ilişkin araştırmalara özel önem vermiştir. Artan bir fiziksel birliktelik hissi yaratmak için varlık

¹⁶ Bezáková Z. “Online And Offline Communities Communication As Part Of Religious Living.” (European Journal of Science and Theology, April 2020, Vol.16, No.2, 95-102, 2020).

¹⁷ Anwar K- Mujib A. (Islamic Faith-Based Content and Religious Social-Media Motives. Journal of Ethnic and Cultural Studies 2022, Vol.9, No. 1, 2022).

¹⁸ Helland C. “Online Religion As Lived Religion Methodological Issues In The Study Of Religious”; Yiğitoğlu M. “Religious Virtual Living And Metaverse On The Real World”.

¹⁹ Yiğitoğlu M. “Religious Virtual Living And Metaverse On The Real World”.

teknolojisi yaratılmaya çalışılmasının önemi vurgulanmıştır²⁰. D. Morgan “Religion and Media” adlı çalışmasında din ve medyanın tanımındaki son değişiklikleri temel olarak ele almaktadır. Bu iki kavramın birbirleriyle olan ilişkilerinin incelenmesini ve kesiştikleri son araştırmaları çerçevelemektedir²¹. A. Monika “Trends in Online Religious Processes during the Coronavirus Pandemic in Hungary—Digital Media Use and Generational Differences” isimli çalışmasında koronavirus pandemisi sürecinde Macaristan’da çevrimiçi dinsel süreçleri ve zorlukları anlatmıştır²². Mehmet Haberli “Dinlerin İnternet Ortamındaki Temsili ve Dağılımı” isimli çalışmasında dinlerin internet ortamında ne ölçüde temsil edildiği ve dağılımları araştırılmıştır. Araştırma sonucunda dinlerin internet üzerinde önemli bir varlık payına sahip olduğu tespit edilmiştir. Batı’da yaygın olan ve etkili dinlerin internet üzerinde yüksek düzeyde temsil edilirken, özellikle Asya, Afrika, Ortadoğu veya Uzak Doğu’da daha fazla takipli olan dini uygulamaların internet üzerindeki temsil oranlarının düşük olduğu fark edilmiştir. Eğitim sistemi, teknik altyapı eksikliği, sansür, maddi imkanlar gibi nedenler bu arızaların nedenleri arasında sayılmaktadır. Ayrıca araştırma sonuçları, dinlerin internet ortamındaki temsil oranlarıyla birlikte, internet ortamındaki dini içeriğin miktarında da günden güne artış olduğunu göstermiştir²³. R. Tsuria ve Yadlin-Segal “Digital Religion and Global Media: Flows, Communities, and Radicalizations” adlı çalışmalarında dijital medya ile dinin kesişimini incelemişlerdir. Çalışma üç unsura işaret ediyor: akışlar, topluluklar ve radikalleşmeler. Akışlarla ilgili olarak, baskın dini grupları öne çıkaracak şekilde küresel akışları incelemek ve onları dini ifadenin çeşitliliğini vurgulayacak şekilde irdelemek arasında bir ayrım yapılmıştır. Topluluklar için, organize küresel dini topluluklar, diasporik dini topluluklar ve tabandan gelen dini topluluklar arasında bir ayrım yapılması önerilmiştir. Son olarak, çevrimiçi dini radikalleşmeleri küresel bir perspektiften incelemek açısından söylemsel, teknolojik ve sosyokültürel unsurların açıklanması tartışılmaktadır. Bu nedenle bu bölümde dinin ve dijital medyanın çağdaş yaşamdaki önemi ve analitik ve teorik bir bakış açısı ile ele alınmakta ve disiplinlerarasılığın faydaları vurgulanmaktadır²⁴. M.T. Sousa ve arkadaşları tarafından yapılan “Media, Religion And Religiosity In The Digital Age” başlıklı bir başka

²⁰ Bingaman Kirk A. “Religion in the Digital Age: An Irreversible Process Religions”.

²¹ Morgan D. “Religion and media: A critical review of recent developments”, (Critical Research on Religion (CRR) 1(3) 347–356, 2013, ts.).

²² Monika A. Digital Media Use and Generational Differences Religions 12:808. <https://doi.org/10.3390/2021>), “Trends in Online Religious Processes During the Coronavirus Pandemic in Hungary”.

²³ Haberli M. “Dinlerin İnternet ortamında temsili ve dağılımı”, (International Journal of Social Science Volume 6 Issue 1, p. 859-873, January 2013, 2013).

²⁴ Tsuria, R.- Yadlin-Segal, A., “Digital Religion and Global Media: Flows, Communities, and Radicalizations.” (In: Ward, S.J.A. (eds) Handbook of Global Media Ethics. Springer, Cham., 2021).

araştırmada dini grupların ve bireylerin dijital medyayı nasıl kullandıkları, dinin çevrimiçi ortamda nasıl temsil edildiği ve yeni teknolojilerin çağdaş din uygulamalarını nasıl şekillendirdiği analiz ediliyor. Dijital çağdaki dini otoriteleri, uygulamaları, toplulukları, çatışmaları ve maneviyatları araştırıyor. İnternetteki dinin varlığının küresel olarak arttığı sonucuna varılıyor²⁵. Um-air Munir Hashmi ve arkadaşları yaptıkları “The representation of Islam within social media: a systematic review” isimli çalışmalarında sosyal medyadan topladıkları verilere bağlı olarak: (1) Liberal bir din olarak İslam; (2) Aşırılığın ve terörizmin dini olarak İslam; (3) Cinsiyet ayrımcılığı dini olarak İslam; (4) Bir din olarak İslam kolektif kimliği ve (5) İnsani bir din olarak İslam konularını analiz etmişlerdir. İslam’ın sosyal medyada temsili-nin geniş kapsamlı olduğunu saptamışlardır. İslam’a olumlu bakış açısını ortaya koyan çalışmalara göre olumsuz sosyal medya kullanıcılarının daha az olduğunu saptamışlardır²⁶. Ece Ünür ve Didem Doğanyılmaz Duman, “İslam’ın Sosyal Kimlik Olarak Sosyal Medyadaki Yansıması: Gerçek İslam” adlı çalışmada Batı Dünyasında İslamofobiyi körükleyen olayların Müslüman toplum tarafından nasıl algılandığını ve bu olaylara nasıl tepkiler verildiğini incelemişler. Twitter’da #realislam etiketi altında yer alan ve herkese açık olan içerikler, 01 Ocak- 31 Aralık 2015 tarihleri arasında incelenmiş; farklı gruplara ayrılarak Müslüman topluluğunun İslamofobi algısını etkileyecek olaylara verdikleri tepkileri ve sosyal kimlik kuramına göre kendilerine nasıl konumlandıkları belirlemişlerdir²⁷.

Heidi Campbell “Religion and the Internet” adlı çalışmasında din ile internet arasındaki etkileşimin hikayesini, internetin dine ve din topluluklarına etkisini pek çok alt başlık halinde ve çok ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır²⁸. Campbell’in, bu kitabında; Ağ dininin kapsamını, sosyal iletişimden ayrı olarak kendi başına şekillenmeyen, ancak gerçek çevrimdışı dünyanın sembollerini, değerlerini ve uygulamalarını yansıtan bir biçimi ortaya çıkan, gelişen ve şekillendirilen çevrimiçi kültürün ayrılmaz bir parçası olarak analiz etmiştir. Campbell, dijital din olgusunda, teknolojik yeniliklere indirgenemeyen, ancak dini deneyimlerin, değerlerin, dini liderliğin mekanizmalarının, otoritenin ve gücün dağılımının ve dini topluluklar içinde işe alınma ve bağlanma biçimlerinin değişmiş anlayışıyla bağlantılı olarak

²⁵ De Sousa M.T.- Tudor M-A Evolvi G. “Media, Religion And Religiosity In The Digital Age.”

²⁶ Hashmi U. M. Ab Rashid R.- Ahmad M.K. “The representation of Islam within social media”: (a systematic review, 2020, Information, Communication & Society <https://doi.org/10.1080/1369118X.2020.1847165>, ts.).

²⁷ Ünür E.- Duman D.D, “Sosyal Kimlik Olarak İslamın Soayal Meyaya Yansıması: Gerçek İslam”, (Din-bilimleri Akademik Araştırma Dergisi Cilt 16, Sayı 3, 2016 ss. 37-61, ts.).

²⁸ Campbell Heidi, “Religion and the Internet”, (Communication Resaerch Trends Volume 25 (2006) No. 1, 1-43, 2006).

ele alınması gereken köklü değişikliklerin somutlaştığını bulmaktadır. Yazar, dijital dinin beş anayasal özelliğini ayrıntılı olarak inceliyor: ağ yapısı, tasarlanan kimlik, geleneksel dini otorite kavramından ayrılma, dini uygulamaların yakınsaklığı, dini gerçekliğin çok boyutluluğu²⁹. Ayrıca üç ayrı makalede de modernite ile din arasındaki ilişkiyi “Dijital Din, Modern Toplum ve Dijital Teolojinin İnşası”, “Modernitenin Dinleri: Kutsal Benliğe ve Dijitale Yeniden Yerleştirmek” başlıkları altında Modernite din ilişkisini incelemiştir³⁰.

3. DİJİTALLEŞMENİN TOPLUMA ETKİLERİ

Dijitalleşme şu anda insan yaşamının tüm alanlarını kapsıyor ve bunun dini alana da nüfuz etmesi doğal ve gerekli bir süreçtir. Dolayısıyla günümüzde dijitalleşme insan davranışlarının ve genelde hayatın nerdeyse tamamında yeni tanımlamalara neden olarak birçok değişimi de beraberinde getirmektedir. Bu olgu din alanında yeni kavramların ortaya çıkmasıyla da kanıtlanmaktadır.³¹ İsvaç kilisesinin facebook sayfasından hareketle yapılan bir analizde de sosyal medyanın insanları ve inananları nasıl etkilediği tartışılıyor. Dijital dinin iletişim koşulları ve geleneksel bir dini organizasyon için sonuçlarının neler olduğu vurgulanıyor. Araştırmaya göre kiliseler, yerleşik yapılar ve uygulamalar genel olarak dijitalleşmeyle karşı karşıya kalmaktadır. Dijitalleşme süreçleri birçok eski, geleneksel kuruluş üzerinde derin bir etki yaratmaya devam etmektedir³². Paul K. McClure’ün “Tinkering with Technology and Religion in the Digital Age: The Effects of Internet Use on Religious Belief, Behavior, and Belonging” başlıklı araştırmasına göre: İnternet kullanımı dini inançlardan uzak olma oranında artışa ve dini dışlayıcılıkta azalmayla yol açmaktadır. Televizyon izlemenin dini katılım ve diğer dini faaliyetlerdeki aksamalarla bağlantılı olduğu vurgulanmış ancak dini faaliyetlerin internet kullanımından etkilenmediği bulunmuştur. Bu farklı bulguları açıklamak

²⁹ Campbell, Heidi A. “Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society” (” Journal of the American Academy of Religion 80, no. 1 (2012): 64–93., 2012); Campbell, Heidi, “Religion and the Internet”.

³⁰ MARTIN, Bernice. “Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital” (Journal of Contemporary Religion, 28(2), 309–311, 2013); William K (2013)., “Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital” (ed. by S. Aupers and D. Houtman. Brill, 2010. Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban ed. by A. L. Molendijk, J. Beaumont and C. Jedan. Brill, 2010. Implicit Religion. 16. 10.1558/imre. v16i3.359., ts.); Zaluchu S.E., “Digital Religion, Modern Society and the Construction of Digital Theology”, (Transformation, 2024 <https://doi.org/10.1177/02653788231223929>, ts.).

³¹ Normanhoğlu H. “Medya ve Din” adlı kitapta “Tarikat ve Cemaatlerin Alternatif Medya Stratejileri” başlıklı bölüm.” ((eds Metin Çamdereli, Betül Öney Doğan ve Nihal Kocabay Şener), Köprü kitapları,2014, İstanbul., ts.).

³² Ahman H.- Thorén C., When, “Facebook Becomes Faithbook:Exploring Religious Communication in a Social Media Context Social Media + Society 2021: 1–12 DOI”: ts.

için, İnternet'in televizyon gibi önceki teknolojilerden temel olarak farklı olduğunu ve dolayısıyla dini inançları ve aidiyeti etkilediğini, ancak zamana bağlı dini faaliyetleri etkilemediğini ileri sürülmüştür³³.

Köktencilik ve geleneğin savunulmasına yönelik eğilimine rağmen, dijitalleşme süreçlerine ve dijital ürünlerin ve BT (Bilişim Teknolojileri) teknolojilerinin dini ve günlük uygulamalara dahil edilmesi hususunda İslam daha açık hale gelmektedir. Bu, bir yandan İslam'ın "kendi modernliğini" aramasından, öte yandan, dini kimliğin siber uzayda oluşturulduğu ve Müslümanların daha fazla bireyselleşmesi için çaba gösterdiği küresel sanal ümmet gibi bir olgunun oluşmasından kaynaklanmaktadır.³⁴ Bu tip konularda sayısız çalışmalar mevcuttur. Bazıların şunlardır: Dossi ve arkadaşlarının "Association between religiosity or spirituality and internet addiction: A systematic review" isimli çalışmalarında dindarlık ve internet bağımlılığı araştırılmıştır. Bu çalışmada dindarlıkla internet bağımlılığı arasında doğrudan bir ilişki bulunmamıştır. Dindarlık ergenler arasında daha düşük internet oyun oynama oranlarıyla ilişkili bulunmuştur. Bu nedenle internetin olumsuz etkilerine karşı dindarlığın koruyucu bir rol oynayabileceği yargısına varılmıştır³⁵. Sorin Burlacu ve arkadaşları yaptıkları bir çalışmada küresel dijitalleşmenin ekonomik ve sosyal hayatı doğrudan etkilediğini belirlemiştir³⁶. Mark Ehlebracht "Exploring the Impact of Social Media on the Religious and Spiritual Beliefs of Emerging Adults" isimli çalışmasında çeşitli demografik özelliklerde medya ve bunun istenmeyen sonuçlarını ele almış ve sosyal medyanın gelişmekte olan yetişkinlerin dini ve manevi inançları üzerindeki etkisini incelemiştir. Araştırma maneviyata aç olanlar ile maneviyata açık olanlar arasında yaratılan boşluğa dikkat çekiyor. Sosyal medyanın dini ve manevi inançları bozma, teşvik etme veya bunlarla etkileşime girme potansiyeli de analiz ediyor. Çalışma, teolojinin artık merkezleştirilmediğini, bunun yerine kooperatif tarafından üretildiğini belirtiyor³⁷. Osman Varsak "Sosyal Medyanın Dinî Yaşantıya Etkileri" isimli çalışmasında sosyal medyanın dinî hayata etkilerini üç başlıkta irdelemiştir.

³³ McClure P.K. "Tinkering with Technology and Religion in the Digital Age: The Effects of Internet Use on Religious Belief, Behavior, and Belonging." (Journal for the Scientific Study of Religion Vol. 56, No. 3 (September 2017), pp. 481- 497, ts.).

³⁴ Chesnova, E. N. "Digitalization of religion: Islam."

³⁵ Dossi F. Buja A- Montecchio L, "Association between religiosity or spirituality and internet addiction: A systematic review." (Front. Public Health 10: 980334. doi: 10.3389/fpubh.2022.980334, 2022).

³⁶ Dobrovie Sorin C. Giurgea I. (Oxford University Press; 2021 Mar 31., ts.).

³⁷ Ehlebracht, M. "Exploring the Impact of Social Media on the Religious and Spiritual Beliefs of Emerging Adults" (Theses and Dissertations (Comprehensive). 2444., 2022).

İlk olarak sosyal medyanın materyalist algıları üzerindeki etkiler tartışılmış ve daha sonra toplumsal ahlaktaki değişimler ve suç istatistikleriyle ilgili ayrıntılı raporlarla açıklanmıştır. En sonunda sosyal medya kullanıcılarının dini yaşamlarını sosyal medyaya aktarmaları sonucu ortaya çıkan “sosyal medya dindarlığı” sunumuna dikkat çekilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde, katılımcıların sosyal medya kullanım istatistikleri ile dini inanç ve gidişat arasındaki bağlantı araştırılmıştır. Araştırma sonucunda sosyal medyanın teşvikleri insanların dini inançları ve bunların değiştirildiği belirlenerek sosyal medyanın çeşitli dinî inanç ve davranışlarla ilişkisine dair analiz sonuçları istatistiksel olarak ortaya koyulmuştur³⁸. Osman Varsak “Sosyal Medya Kullanımının Dini İnanç ve Davranışla İlişkisi” isimli doktora tez çalışmasında sosyal medyanın dini inanç ve davranışlara olan etkilerini çok yönlü olarak incelemiştir. Araştırma sonuçlarına göre sosyal medya kullanımı ile dini inanç ve davranışlar arasında olumsuz bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Sosyal medya kullanımının artışı dini inanç ve davranışlarda azalmaya neden olmuştur³⁹. Gamze Gezginci ve Şevki Işıklının “Dini Facebook Etkisi: Türk Kullanıcılar Üzerine Bir Analiz” adlı çalışması, Facebook profillerine din eklenmiş veya maneviyat içerikli paylaşımlar anlamına gelen “Dini Facebook” olgusunu analiz ediyor. Facebook üzerinde yapılan tartışmalar, dinin sosyal medyadaki algılanma ve temsilinin şekli ve tehditlere odaklanarak iki ana kategoride ele alınmıştır: 1) Geleneksel din anlayışını kökten değiştirebilecek “dijital din” tartışmaları, 2) Dini içerikli paylaşımın samimiyeti ve mahremiyet konusundaki tartışmalar “gösteriş/riya – teşvik/tebliğ” tartışmaları. Araştırmada her iki tartışmanın başarıya ulaşması için iki farklı teknik rekor uygulanmıştır: Literatür tarama teorik çerçeveyi oluşturmak için kayıtlar ve “Dindar Facebook” hakkında kullanıcı bölümleri elde etmek için anket çalışması yapılmıştır. Araştırmalara göre, dijital dinin geleneksel dini yapıların bozulmasının yeni bir dijital dinin ortaya çıkmasına neden olabileceği belirtiliyor. Kullanıcıların, dini içerikli Facebook paylaşımlarını, muhafazakâr ve dini söyleme sahip mevcut siyasi iktidarla ilişkilendirme yönünde ciddi bir ilgi taşıdıkları görülmüştür⁴⁰. Haldun Narmanlıoğlu “Tarihat ve Cemaatlerin Alternatif Medya Stratejileri” isimli çalışmasında: Yazılı

³⁸ Varsak O. “Sosyal Medya Kullanımının Dini İnanç ve Davranışla İlişkisi (Bursa Lise Öğrencileri Örneği)”, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023, ts.).

³⁹ Varsak O. “Sosyal Medya Kullanımının Dini İnanç ve Davranışla İlişkisi (Bursa Lise Öğrencileri Örneği)”,

⁴⁰ Gezginci G.- Işıklı Ş., “Dindar Facebook Etkisi: Türk Kullanıcılar Üzerine Bir Analiz”, (MEDİAD (Medya ve Din Araştırmaları Dergisi), 2018, 1 (1), 111-133, 2018).

kültür ve siyasi dengeler, Türk modernleşmesinde tarikatlar, Eğitim ve iletişim dilinde türdeşleşme, canlı kitap yetiştirmek, kentli muhafazakarlarla modern iletişim, İzleyiciye dönüşen mürit, Mürşidin yazılı metinle yer değiştirmesi gibi birçok alt başlık altında anlatılmaktadır. Yaptığı genel değerlendirme de: teknolojik iletişime geçişin tarikatları farklı sosyal ağlara ulaştırdığını, mürit ile müridin rollerinde önemli değişikliklere neden olduğunu, dergâh içinde kurulan duygudaşlığın dolaylı bir ilişkiye dönüştüğünü vurgulamıştır. Bunun sonucunda da müridin takipçiye, sempaticana, taraftara ya da sosyal medyadaki içeriğin izleyicisine dönüştüğünü de belirtmiştir⁴¹. Knudsen, G. H. ve Nielsen, M. V. adlı araştırmacıların “Exploring the Mediatization of Organizational Communication by Religious Communities in Digital Media” isimli çalışmalarında dini eğitimin bazı yollarına dair açıklamalar sunulmaktadır. Araştırma, Hıristiyan menşeli web sitelerinden ve Facebook gruplarından elde edilen verilere dayanıyor. Araştırma sonuçlarına göre: örgütlenme şekillerinden dolayı Kurumsal dini iletişimde medyalama süreçleri daha yavaş ilerlemektedir. Hıristiyan toplulukların kendilerini online ifade etme biçimlerinde de bazı kalıplar vardır ve bu kalıplar bir dereceye kadar ELCD ((Evangelical Lutheran Church in Denmark) cemaati ya da özgür bir kilisenin işin içinde olup olmamasına bağlıdır⁴². Antonio Reyes “Virtual communities: Interaction, identity and authority in digital communication” adlı çalışması dilsel etkileşimin sosyo-kültürel sonuçlarına bağlı olarak dijital iletişimde kimlik ve hiyerarşiyi araştırıyor. Online dünyasında kimlik ve etkileşimi analiz eden bu çalışma sanal topluluklar içindeki farklar için yollar öneriyor. Ayrıca sanal topluluklarla ilgili ayrımları vurgulamak için de yeni kriterler önermektedir⁴³. Barbara Mitra ve arkadaşlarının “The Role of Religion, Spirituality and Social Media in the Journey of Eating Disorders: A Qualitative Exploration of Participants in the “TastelifeUK Eating Disorder Recovery Programme” adlı çalışmalarında yeme bozukluğunun iyileşmesinin dini ve manevi yönlerini araştırıyor. Bulgular şunu vurgulamaktadır: Yeme bozukluğunun iyileşmesinde ve başa çıkmada Tanrı’dan gelen ilişki destek önemlidir. Ayrıca sosyal medya ve toplum desteği de önemlidir. Bu konuda din ve medyanın yardımı teşekkür şayanıdır⁴⁴. Islam T. M.’in” The Impact of

⁴¹ Normanlıoğlu H. “Medya ve Din” adlı kitapta ‘Tarikat ve Cemaatlerin Alternatif Medya Stratejileri’ başlıklı bölüm.”

⁴² Knudsen, G. H.- Nielsen, M. V., “Exploring the Mediatization of Organizational Communication Byreligious Communities in Digital Media” (MedieKultur, 35(66), 101-121., 2019).

⁴³ Reyes A. “Virtual Communities: Interaction, Identity and Authority in Digital Communication” (Text&Talk 2019; 39(1): 99–120. <https://doi.org/10.1515/text-2018-2020>, ts.).

⁴⁴ Mitra B. Diana Archer D, Joanne Hurst and Deborah Lycett, “The Role of Religion, Spirituality

Social Media on Muslim Society: From Islamic Perspective” isimli çalışmasına göre: modern bilim çağında insanlar maddi mallara, hizmetlere ve tüketime bağımlı iken, onları görünmez bir dünyaya, yani din ve ahirete geri döndürmek o kadar kolay değil. Bundan dolayıdır ki modern BT ekipmanı İslami davet için daha etkili bir araç olabilir. Facebook, Twitter, YouTube, Skype, LinkedIn, Google+ Tumblr gibi medyalar ve ayrıca Instagram, WhatsApp, IMO, Telegram vb. sosyal medya araçları kolayca kullanılabilir, sorunsuz, hızlı bağlantılı, canlı yayın yapabilen, canlı görüşme sağlayabilen ve dünyanın herhangi bir yerinden hayatımızın çeşitli yönlerinde ucuza giren araçlardır. İslam Perspektifinden bakıldığında sosyal medyanın Müslüman toplumdaki olumlu ve olumsuz etkileri gözle görülür şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu çalışma dünyadaki Müslüman toplumunun sosyal medyayı iyi bir şekilde kullandığı sonucuna da varıyor⁴⁵.

4. DİJİTAL İLETİŞİM VE DİJİTAL DİN

Din de değişen koşullara uyum sağlayarak sadece takipçilerini elde tutmaya çalışmıyor, yenilerini de çekmek için çağa ayak uydurmaya çalışmaktadır. İnternet dini ritüellere, törenlere, hac ziyaretlerine vb. olanak sağlar. Dijital ortamda ve öncelikle çevrimiçi formatı tercih eden takipçiler için kilise, cami, sinagog ve diğer dini merkezlerin işleyişini anlamsız hale getiren sanal evren bu tür inananları toplumdan izole ederek onları diğer insanlara ait olma duygusundan mahrum bırakmaktadır⁴⁶. Dini alanın sanallaştırılması, inananlara dini yaşamında daha fazla özgürlük verir ve bazı durumlarda din adamlarının katılımı olmadan da idare etmelerine olanak tanır. İnananların belirli bir kısmı için çevrimiçi iletişim, bir tapınağı veya camiye ziyaret etmekten ve din adamlarının temsilcileriyle yüz yüze iletişim kurmaktan daha fazla güven vermektedir⁴⁷.

Giulia Evolvi, “Religion and the Internet: Digital Religion, (hyper) Mediated Spaces, and Materiality” isimli çalışmasında din araştırmaları ve internet üzerine teorik yansımalar sunmaktadır. Bunu yaparken, materyal ve alanı dikkate alarak, online ve offline alanlar arasındaki dini meditasyon süreçlerini

and Social Media in the Journey of Eating Disorders: A Qualitative Exploration of Participants in the ‘TastelifeUK’ Eating Disorder Recovery Programme.” (Journal of Religion and Health (2023) 62:4451–4477, ts.).

⁴⁵ Islam T.Md., “The Impact of Social Media on Muslim Society: From Islamic Perspective.” (International Journal of Social and Humanities Sciences (IJSHS), 3(3), 95-114, 2019).

⁴⁶ Yuldashev, M. D. Ivanchenko, A. I., & Kulikova, O. A., “The attitude of”.

⁴⁷ Dmitrieva, E. L. “Religion in Russia in the Age of Digitalization (On the Example of Orthodoxy and Islam).” Russia and the moslem world 2 (320) (2023): 19-26

tasvir için “hiper dolayımlı dini alanlar” teorisini öneriyor. Makale Neo-Pagan, Fransız Müslümanlarının ve İtalyan Hristiyan gruplarının internet yayınlarını esas alan analizler yapıyor. Dijital dinin küresel ve disiplinler arası incelenmesine yönelik terminolojiler ve teoriler üzerine bilimsel düşüncelerini ortaya koyuyor⁴⁸. F.Foltz “Religion on the Internet: Community and Virtual Existence” isimli çalışmada Hristiyanlık açısından dünya ölçeğindeki web kullanımının Hristiyanlığa ne kadar hizmet ettiği hususu ile ilgileniyor. Din ve internetin tabiatını inceliyor ve dini cemaatin oluşturmada internetin başarılı olup olmadığını tartışıyor. İki grup kullanıcının tepkisi ve 5 kategorideki web siteleri üzerinden analizini sürdürüyor⁴⁹. Kluver Randolph ve Cheong Pauline” Technological Modernization, the Internet, and Religion in Singapore” adlı çalışmalarında bir arada var olmak ve birbirlerini karşılıklı olarak güçlendirmek temelinde teknolojik modernleşmenin ve dinin bir arada nasıl ortaya çıktığını Singapur bağlamında eleştirel bir biçimde incelemektedir. Bu çalışma geniş tabanlı internetin ve diğer bilgi teknolojilerinin kabulü ve dini inanca çok az tehlike hissi kapsamında, Singapur’da var olan çeşitli dini grupların liderlerinin dini pratiklerde enformasyon teknolojisinin rolünü nasıl anladıklarını açıklamaktadır. Sekülerleşme teorisinin önerilerinin aksine bu bulgular çeşitli dini toplulukların kendi çağdaş dinsel misyonlarının gereği olarak interneti benimsediğini ve bazı durumlarda kucakladığını ve büyümeleri için stratejik hedef gördüklerini ileri sürmektedir⁵⁰. Sayeed Al-Zaman “Religious Communication in Digital Public Sphere” isimli çalışması Bangladeş’te dijital İslami kamusal alanı çevrimiçi dini iletişime bağlayan bir araştırma olmaktadır. Bu makale, dijital kamuoyunun, kullanılan içeriklerin ve üretilen itiraz vakalarının dikkatli bir şekilde gözlemlenmesi yoluyla bazı özel iletişim modellerini ortaya çıkarmaktadır. Birincisi, dini topluluklar arasındaki iletişim, Müslümanların söylemde hâkim olduğu yerde eşitsizdir. İkincisi, siber uzayda İslami içerikler diğer dinlerin içeriklerine göre daha sık görülmektedir. Üçüncüsü, Müslümanlar dini azınlıkları hem çevrimiçi hem de çevrimdışı alanlarda marjinalleştirmek için dijital medya tabanlı dezenformasyon üretiyorlar⁵¹. Yusuf Ergin’in “Framing the Study of Digital Religion: Waves of Academic Research, Theoretical Approaches and Themes”

⁴⁸ Evolvi G. “Religion and the Internet: Digital Religion,(hyper) Mediated Spaces, and Materiality”, (Z Religion Ges Polit (2022) 6:9–25, ts.).

⁴⁹ Foltz F. “Religion on the Internet: Community and Virtual Existence.”

⁵⁰ Randolph K.- Pauline C., “Technological Modernization, the Internet, and Religion in Singapore” (J. Computer- Mediated Communication. 12. 1122-1142. 10.1111/j.1083-6101.2007.00366.x, 2007).

⁵¹ Al-Zaman Md. Sayeed, “Religious Communication in Digital Public Sphere” (Journal Penelitan, Volume 17 Number 1, s. 29-42, 2022).

başlıklı çalışması, dijital din ardışık akademik araştırma dalgalarını, teorik stratejileri ve tematik odaklanmaları için bir sistematik sunmayı hedeflemektedir. Bu hedef çerçevesinde, dijital kültür ve din ilişkisi ile ilgili güncel literatür, niteliksel bir değerlendirme yapmak üzere kapsamlı bir şekilde gözden geçirilmiştir. Literatürün ayrıntılı inceleme sonucu, bu bölgedeki birimlerin dört farklı ana dalga olarak tanımlanabileceği tespit edilmiştir: tanımlanmış tanımlayıcı, metodolojik, teorik ve bütünlük dalgası. Medya ekolojisi, dolayım, medyatikleşme, teknolojinin dini-toplumsal biçimlendirilmesi ve hiper-dolayım gibi temel teorik yöntemler öne çıkmıştır. Son olarak, katılımcıların odaklandığı altı temel ritüel, otantiklik, kimlik, topluluk, otorite ve somutlaşma olarak belirlenmiştir.⁵² Fröh ve Robinson tarafından yapılan “Digital Religious Communication and the Facilitation of Social Resilience, Part 1: Theoretical Model and Proposal” isimli makalede dijital dini iletişimin “sosyal dirençlilik” veya “toplumsal dirençlilik” ile ilişkisi incelenmektedir. Toplumun dayanıklılığının niceliksel olarak ölçülmesine yönelik bir model sunulmuştur. Modelin ampirik uygulamasını daha da kolaylaştırmak için, dijital dini iletişimin kavramsallaştırılması ve bunun topluluk dayanıklılığının etkili bir göstergesi olarak uygulanabilirliği ifade edilmiştir. Dijital iletişim ve topluluk dayanıklılığı değerlendirmesine odaklanmanın önemli bir ilerlemesi, bu tür iletişimlere karakterize eden, her iki iletişimcinin de kendi kendine yönlendirdiği iletişimler olması ve aynı zamanda ölçülebilir olmasıdır. Bu, ankete dayalı yaklaşımlarda erişilebilir hale getirilenden daha organik bir iletişim ortamının yeniden inşasına ve analizine olanak tanırken, aynı zamanda etnografik veya vaka çalışması yaklaşımlarında daha yüksek bir temsiliyet düzeyine ulaşmayı da mümkün kılar.⁵³ Fedorova ve Rotanova tarafından yapılan “Communication Strategies of Professional Communication of Religious Organizations in Modern Digital Society” başlıklı çalışmada kişilik ve sosyal yönelimlerde ifade edilen dini iletişim kavramı ele alınmaktadır. Yazarlar, çeşitli dini örgütlerin (dünya dinleri ve yeni dini hareketler) web ortamındaki varlığı ve bunların ana sosyal ağlar ve haberlerdeki çevrimiçi etkinlikleri hakkında karşılaştırmalı bir çalışma yapmıştır. Yazarlar, sosyolojik araştırmalara (kitle anket, odaklanmış görüşme) dayanarak, aktif web kullanıcılarının dini görüşlerinin

⁵² Ergin Y. “Framing the Study of Digital Religion: Waves of Academic Research, Theoretical Approaches and Themes” (MEDİAD 2023, 6(2), 137-166, ts.).

⁵³ Fröh, J.- Robinson, M. R., “). Digital Religious Communication and the Facilitation of Social Resilience, Part 1: Theoretical Model and Proposal” (Journal of Religious & Theological Information, 1-27. <https://doi.org/10.1080/10477845.2023.2232622>, 2023).

belirli karakterini analiz etmiştir. Son olarak, dinin daha fazla dijitalleşmesi, gelecekte web platformlarının ve kullanıcıların dini ihtiyaçlarını karşılamak için çevrimiçi hizmetlerin geliştirilmesiyle ilgili önemli sayıda dini girişimin ortaya çıktığı sonucuna varılmıştır⁵⁴.

5. DİJİTALLEŞME VE DİNİ PRATİKLER

Günümüzde dijital teknolojilerin toplumun dini yaşamında geniş çapta benimsenmesi hem din adamları hem de inananlar tarafından bu sürecin ilk aşamalarında ve pandemiden önceki dönemde olduğundan daha az eleştiri ve reddedilmeye neden olmaktadır. Dini faaliyetlerde bulunmada ve inananlarla iletişimde dijital teknolojilerin kullanılmasının gereği ve önemini kabul edilmekle birlikte, aynı zamanda dini ritüellerin çevrimiçi formatta yürütülmesine karşı ihtiyatlı davranılmaktadır. Sanal dünya, çağdaş inananların yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır. Müslümanlar tarafından dini kavram ve ritüellerle ilgili haber, bilgi yaymak için oluşturulmuş çok sayıda elektronik medya vardır. Örneğin: Elektronik cemaatler, “Skype” müftüleri ve şeyhler. Vaazlar, dualar, ritüeller ve oruç da dahil olmak üzere bir dizi dini uygulama çevrimiçi olarak gerçekleştirilmektedir. Sanal alan, farklı uluslar arasında hac ibadeti ile ilgili zengin bilgilere erişim imkânı sağlıyor. Hac ile ilgili siber araştırmalar için en uygun zaman olan Zilhicce ayı (hac mevsimi) boyunca hac meseleleri vurgulanmaktadır. Hac ayı boyunca Müslümanlar sadece gerçek hayatta değil, internette de kendi kendilerini organize ediyorlar. Hac, sosyal ağlar, bloglar, çevrimiçi medya, ses ve video materyalleri ve fotoğraflar aracılığıyla internette yansıtılmaktadır. Hac meselelerine ilişkin siber tartışmalara katılarak, ses ve görüntü izleyerek, hacca gitmeyen Müslümanlar da çevrimiçi olarak bu toplantıya katılma imkânı bulmaktalar. Yeni teknolojilerin kullanılması, inananların fiziksel olarak ayrı olsalar bile kendilerini çok daha bağlı hissetmelerine olanak tanıyor⁵⁵.

Günümüz dünyasında İslami dini uygulamaların modernleşmesinin ana kaynaklarından biridir internet olmaktadır. Bununla birlikte, bugün Mekke’yi ziyaret etmek için siteye giderek sanal hac yapmak, video konferans yoluyla dini vaazları dinlemek, hatta bir koçun kurban edilmesi (çevrimiçi bir hayvanın satın alınması ve kesilmesi) bile mümkündür. İnternette Müslümanlar

⁵⁴ Fedorova M.V.- Rotanova M.B., “Communication Strategies in Digital Society Workshop (ComSDS), St. Petersburg, Russia, 2019, pp. 18-21, doi: 10.1109/COMSDS.2019.8709646. Publisher: IEEE”, ts.

⁵⁵ Khabibullina, Z. R. “). Practices of Using Digital Technologies in the Muslim Community (Using the Example of Hajj)” (Man and Culture, (6), 54-58., 2019).

için İslam normlarına göre hareket eden tanışma siteleri, hayır kurumlarına para bağışlama hizmetleri, helal ürünleri olan özel İslami çevrimiçi mağazalar bulunmaktadır. Özellikle son zamanlarda sosyal ağlarda bu tür uygulamalar aktif olarak ortaya çıkıyor ve çalışıyordu. Müslümanlar için, İslam'ın dini uygulamalarını takip etmeyi mümkün kılan çok çeşitli akıllı telefon uygulamaları geliştirildi ve çok sayıda elektronik cihazlar, dualar için aralıklı saatler, parmağa takılan sensör şeklinde elektronik tespihler, namaz için elektronik seccadeler vb. ürünler satışta arz edilmiştir⁵⁶. Haberli'nin de ifade ettiği gibi bir Müslüman için dini bilgiye ulaşmaya yarayacak veya dini pratiklerin yerine getirmesine yardımcı olacak ve kolaylaştıracak birçok dini uygulamalara internet aracılığıyla ulaşmak mümkündür; bunlar ezan, namaz, tecvitle Kuran öğrenme, hac rehberi, hafızlık vesaire uygulamalarıdır⁵⁷. Okechukwu Chukwuma, "An Exploratory Analysis of Religious Communication And Practices In The Era of Digital Communication Platforms" isimli çalışmasında dinsel iletişim ve uygulamaları anlatıyor. Dini bilgilerin nasıl iletildiğini ve bağlaşıklar arasında dini pratiklerin nasıl yapıldığını ortaya koyuyor. Yeni yollarla dinleyicilerine ulaşmak, onlarla kontak kurmak için; dini liderlerin, grupların ve organizasyonların dijital platformları kullandığını belirtiyor. Facebook, bloglar, texting and streaming media gibi iletişim platformları dini grupların etkileşim ve gelişme yollarını dönüştürmeye başlıyor ve onların topluluk duygusunu yükseltiyor. Dijital platformların ortaya çıkışıyla birlikte dini taraftarlar inançlarını hem uygulamak hem de konuşmak için artık yeni bir araca sahipler. Hıristiyan papazlar ve rahipler, Yahudi hahamlar, Müslüman imamlar, Hindu gurular ve Dalai Lama bile, topluluklarına ulaşmak için, artık Facebook ve Twitter gibi siteleri kullanmaktalar⁵⁸. Selman Okumuş'un "Dijitalleşme ve Dini Pratikler" başlıklı çalışması, iletişim teknolojilerindeki değişimlerle dini uygulamalar arasındaki ilişkilerle alan kuramsal yaklaşımları haritalandırmayı ve dijitalleşme-din ilişkisi çerçevesindeki kuramsal tartışmalara katkı sunmayı hedeflemiştir. Araştırmaya göre: özellikle Kovid-19 salgını sırasında dinin şifa verici ve iyileştirici gücüne ihtiyacı olan insanlar dini uygulamaları dijital platformlara aktarmışlardır. Dinin manevi gücü, yaşanan zararları-

⁵⁶ Dmitrieva, E. L. "Religion in Russia in the Age of Digitalization (On the Example of Orthodoxy and Islam)."

⁵⁷ Haberli M. "Dinlerin İnternet Ortamında Temsili ve Dağılımı". The Journal of Akademik Social Science Studies, 2019, 6.6 Issue 1:859-873

⁵⁸ Chukwuma O. "An Exploratory Analysis Of Religious Communication And Practices In The Era of Digital Communication Platforms" (International Journal of Information Technology Insights & Transformations Vol. 2, Issue 1, Sayfa 8-21, -2018, 2018).

nın arttığı bu dönemde, sosyal ve fiziki izolasyonlu ibadet mekanlarından uzak kalan kişiler kendilerine ait dijital ortamları tercih etmişlerdir. Sosyal medya, yoğun bir şekilde dini vaazların yapılabileceği, din adımlarının vaaz verebileceği bir alan olarak tercih edilmiştir. Bu şekilde, insanların karşılıklı soru cevap etkinliklerini gerçekleştirip, sohbeti takip eden diğer kullanıcılarla iletişim kurabilecekleri bir ortam edinmişlerdir.⁵⁹ Akgül'ün "Dijitalleşme ve Din" adlı çalışmasına göre: Dijitalleşme bireyden başlayarak gündelik hayatı kuran geleneksel toplum kültürünü değiştirmektedir. Bunun yanı sıra insan-toplum ve din ilişkisinin çok yönlü dengelenmesine ve hızlı ve sürekli değişimden kaynaklanan değişim hızının kontrol altına alınmasına ihtiyaç vardır. İnternetin dolaştığı, dini hayat ve değişim sorunu, sekülerleşme tartışmalarının sıra yanı sanal dünya ve sanal din kavramlarıyla daha geniş bir perspektif kazanmış. Bu çalışma iletişim sektöründeki ilerlemelerin yanı sıra dijital çağda dinin geçmişi veya bugüne kadar yeni şekil ve anlayışını ve karşılıklı etkileşim sürecini ele almaktadır.⁶⁰ Vinsensius Bawa Toron ve arkadaşlarının "Integration of Digital Media in Religious activities: Potential and challenges for Catholic education" isimli makalesi, dijital medyanın Katolik eğitimi bağlamında, özellikle dini faaliyetlerde kullanımını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmada kullanılan yöntem içerik analizinin yanı sıra ATLAS.ti7 (nitel veri analizi yazılımı) yazılımı kullanılarak cemaatin çeşitli yönleriyle ilgili röportajlardır. Kilise inşası tarihini, mimari tasarımı, topluluk katılımını, kutsama törenlerini, fotoğrafları, videoları, yazıları, dijital medya entegrasyonunu vb. kapsar. Sonuçlar, dijital medyanın, fotoğraf, video ve yazı paylaşımı ve dijital medyanın dini deneyimlere entegre edilmesi de dahil olmak üzere çeşitli kilise faaliyetlerinde kullanıldığını ortaya koyuyor. Ancak Katolik eğitimi bağlamında kullanımı hala dardır. Bu faktörler arasında yerel koşullar, sınırlı kaynaklar ve pastoral öncelikler yer almaktadır. Bununla birlikte, dijital medyanın, doğru yaklaşım ve doğru kaynaklara yatırım ile Katolik bağlamında bir eğitim aracı olarak kullanılma potansiyeli büyüktür⁶¹. H. Champell, "Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds", isimli kitabında yeni medya dünyasında dijital dini ve dini pratikleri ayrıntılı olarak açıklamıştır⁶².

⁵⁹ Okumuş, S. "Dijitalleşme ve Dini Pratikler: Bir Literatür Taraması." (Tam Akademi Dergisi, 2(3), 101-122., 2023).

⁶⁰ Akgül Mehmet. "Dijitalleşme ve Din, Marife, 17/2", 2017.

⁶¹ Toron V.B. vd. "Integration of Digital Media in Religious Activities; "Potentials and Challenges for Catholic Education", (Religio: Jurnal Studi Agama-agama Vol. 13, No. 2 (2023), 165-187 DOI: 10.15642/religio. v13i2.2481, ts.).

⁶² H. Champell. "Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds", (Routled-

6. DİJİTAL DÖNÜŞÜM VE DİNİ DEĞERLER

Geleneksel din ve medya ile ilgili her çalışmanın dini ritüellerde bir dönüşüme karşılık geldiği açıktır. Dinde dijital dönüşümü anlatan pek çok araştırma mevcuttur. Mustafa Çuhadar “Postmodernizm, Dijitalleşme ve Hibrit Dindarlık” isimli çalışmasında: “*Medya dindarlığı, prime-time dindarlığı, sanal dindarlık, sosyal medya dindarlığı, sanal cemaat dindarlığı, selfie-dindarlık, tekno-dindarlık, dijitalleşen dindarlık, dijital dindarlık, kes-yapıştır dindarlığı ve çevrim içi dindarlık*” gibi çeşitli dindarlık türlerinin olduğunu belirtmiştir. Yazar dijitalleşme, postmodernizm ve dindarlık arasındaki ilişkiyi, literatüre dayalı olarak ‘hibrit dindarlık’ kavramıyla açıklamıştır. Hibrit dindarlığı, dijital mecralara uyumlu bir dindarlık formu olarak tanımlamıştır⁶³. Neslihan Hocaoğlu’nun Yüksek Lisans Tezi olan “Dijital Dünyada Değişen Din Anlayışı” adlı çalışmanın ana gelişimine göre, dinin internet teknolojisinin aktarılmasını onaylamasına rağmen, dinî bilginin mevcut olması için internet tercih edilmektedir. Araştırmanın sunumuna göre, dijital medyada dinî bilgiler bazen orijinal sınırların ortaya çıkarılarak sunulduğu, bazen de dinî görevlerde özgürlükler kullanabileceği modern çağa uyumun sağlandığı belirlenmiştir. Ayrıca sanal ortamlardaki dini paylaşımların ve takip edilen dini temsilcilerin dini kimliklerini güçlendirdikleri de belirtilmiştir⁶⁴.

Selver Berk ve Beyzade Nadir Çetin, “Dijital Çağda Dini Ritüel Algısının Dönüşümü” başlıklı çalışmalarında, dijital iletişim teknolojilerinin giderek çeşitlenmesi ve işlevselleşmesinin, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde hızlı bir dijitalleşme sürecine yol açtığını ve din olgusunu etkilediğini gözlemlemişlerdir. Dijital gelişmelerin dini eğitime ve pek çok dini alana kolaylık sağladığı, katılımcıların yaşamlarını daha pratik hale getirdiği gerçeği ortaya çıkmıştır. Katılımcıların teknolojik gelişmeleri dini yaşam alanlarında etkin bir şekilde tercih ettikleri görülmüştür⁶⁵. Mehmet Haberli “Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü” adlı çalışmasına göre: günümüz iletişim teknolojilerinin toplumsal yaşama egemen olduğu çağı, dijital çağ olarak tanımlanmaktadır. Din ve dindarlık anlayışlarının içeriği ve şekillerinin değiştiği görülmektedir, bu da toplumsal bir kurum olan din için önemlidir.

ge, Taylor and Francis Group, London and New York, 2013, 2013).

⁶³ Çuhadar M. “Postmodernizm, Dijitalleşme ve Hibrit Dindarlık” (Tevilat 2/1 (2021), 67-88. <https://doi.org/10.53352/tevilat.994404>, 2021).

⁶⁴ Hocaoğlu N. “Dijital Dünyada Değişen Din Anlayışı” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2023, İstanbul, ts.).

⁶⁵ Berk S.- Çetin B.N., “Dijital Çağda Dini Ritüel Algısının Dönüşümü” (Sosyolojik Bağlam Dergisi, 4(3),248-272. 2023 Doi:10.52108/2757-5942.4.3.3, 2023).

Dijital çağda bireyler/toplumlar ile din arasında farklı bir ilişki gelişmiş, dini anlayışlar ve pratikler yeni bir şekil almıştır. Yeni medya ve mobil iletişim teknolojileri, dijitalleşme sürecinde dinin inanç, ahlak, ibadet, cemaat ve benzeri unsurların üzerinde geleneksel dini kabul ve dindarlık anlayışlarının oyunlarına neden olmuştur. Bu araştırma, toplumun yaşadığı, entegre edilen dijital iletişim teknolojilerinin ve dijital medyanın toplumdaki dini anlayışı ve dindarlığının nasıl değiştirildiğini nitel bir yaklaşımla incelemektedir⁶⁶. Ömer Faruk Yazar, “İletişim ve Sosyal Medya Çağında Din Eğitiminin Dönüşüm ve Etkileri” adlı çalışmasında sosyal medyanın din eğitimini nasıl pazarlandığını araştırmıştır. İlk olarak iletişim, medya, sosyal medya ve din eğitimi kuralları anlatılıyor. Daha sonra insanların iletişim aşamalarında ve sosyal medyanın hayatına katılım, iletişim ve sosyal medyanın dini eğitime ve ardından da sosyal medyadaki dini değişime ve algılara odaklanılmıştır. Sosyal medyanın mahremiyet sınırlarından bahsedildikten sonra tezin odak noktası, iletişim ve sosyal medyanın sürdürülmesi din eğitiminin nasıl olması gerektiği üzerine yoğunlaşmıştır⁶⁷. Hilal Gökbayrak ve Şevki Işıklı’nın “Dijital Din Teorisi: Dijital Din, Geleneksel Dine Karşı” adlı çalışmasına göre: İletişim teknolojisinin seviyesi ve sonuçları düşünüldüğünde, dijitalleşmenin dininin değiştiği görülüyor, çünkü dini muhafaza eden ve koruyan bir faktör olarak kabul edilmiştir. Dijitalleşme geleneğe dayalı din tasarımında büyük değişikliklere sebep olmuş ve dini dijital forma geçişe neden olmuştur. Bu çalışmada yapılan analitik tedaviye göre dijital din, sosyo-teknik-dijital bir olgu olarak belirlenmekte; dijital din koşulları, problemler, dijital beşeri bilim paradigması ve araştırma teknikleri ele alınmaktadır. Böylece “dijital din” araştırmaları için teorik bir çerçeve sunulmuştur⁶⁸. “Dijital Çağda İnsan Kalmak” konulu IV. Uluslararası Kadın ve Adalet Zirvesindeki konuşmalar Ruhan Umud tarafından derlenmiştir. Bu çalışmada insan, kadın, etik değerler ve din çeşitli başlıklar altında ele alınmıştır⁶⁹. Dicle Üniversitesi tarafından düzenlenen ve Esra Aslan ile arkadaşları tarafından edit edilen “Dijitalleşme, Değerler ve Din Sempozyumu bildiriler kitabında dijitalleşme, dini ve insani değerler çeşitli

⁶⁶ Khabibullina, Z. R. “(Practices of Using Digital Technologies in the Muslim Community (Using the Example of Hajj))”

⁶⁷ Yazar Ö.F. “İletişim ve Sosyal Medya Çağında Din Eğitiminin Dönüşüm ve Etkileri”, (Yüksek Lisans tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022, Bursa, ts.).

⁶⁸ Gökbayrak H.- Işıklı Ş. “Dijital Din Teorisi: Dijital Din, Geleneksel Dine Karşı, Yapay Zekâ, Trans-hümanizm ve Din” (Muhammed Özdemir, Editör, Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, ss.105-145, 2021).

⁶⁹ Umud R. “Dijital Çağda İnsan Kalmak”, (IV. Uluslararası Kadın ve Adalet Zirvesi 26-28 KASIM 2020 / İstanbul, Kadem Yayınları, ts.).

başlıklar altında işlenmiştir⁷⁰. Demir'in "Dijitalleşen Dünyada Din Eğitiminin Yeri" isimli çalışmasında, kitlesel iletişim araçları ile din eğitimi arasındaki ilişkiler analiz edilmiştir. Ayrıca bu çalışmada kitle iletişim araçlarının din eğitimi üzerindeki etkileri hakkında değerlendirmeler yapılmıştır. Yöntem açısından ise medya, dijitalleşme, kitle iletişim araçları ve din eğitimi ile alakalı yazılı ve sözlü kaynaklar araştırılmış ve kazanılan bilgiler bağlamında konu detaylı şekilde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, kitle iletişim araçlarının günümüz din eğitimi ve dijitalleşme ilişkisine ayrıntılı olarak yer verilmiştir. Konuya çok yönlü bakabilmek için de daha önceden yapılmış birçok çalışmaya ulaşılmış ve bunlar arasında anlamlı karşılaştırmalar yapılarak çeşitli örnekler verilmiştir. Aynı zamanda günümüzde toplumun dijital araçları doğru şekilde kullanarak din eğitimi hususunda daha etkin bir şekilde faydalanabilmesi, araştırmanın elde edilen önemli sonuçları arasında görülmektedir⁷¹. Peters ve arkadaşları "Meta for Faith -How Digital Technology is Reconfiguring Faith-Based Institutions" adlı çalışmaların göre: bu alanda Meta, 2020'de farklı dini toplulukların üyelerinin dijital teknolojileri misyonlarının amaçlarına uygulama konusunda diyalog kurmak ve inançlarını ifade edip kutlamak için Meta ile etkileşime geçtiği iki girişim başlattı. Bu bağlamda dijital teknolojilerin kullanımının etkisi, diğerlerinin yanı sıra, dini toplulukların sınırları aşan davranışlarına da yol açmıştır. İnanç için Meta'nın bu örneği kullanıldığı ve dijital teknolojilerin inanca dayalı kurumlardaki olanaklarını belirlemek için kurumsal teoriden yararlanıldığı görülmüştür. Böylece teknolojinin inanç temelli kurumları nasıl dönüştürdüğü ortaya konulmuştur⁷².

Battista D. "The Digital as Sacred Space: Exploring the Online Religious Dimension.." isimli çalışmasında dini geleneklerin dijital boyuta nasıl uyum sağladığını ve benimsediğini analiz ederek, kutsal ile dijital arasındaki etkileşimin dinamiklerini ve bundan kaynaklanan teolojik, kültürel ve sosyal sonuçları araştırmıştır. Bu makale, bu temaları inceleyerek dijitalleşmenin kutsal yer gibi geleneksel kavramları nasıl yeniden tanımladığını ve dijital çağda dini uygulamaların nasıl geliştiğini açıklamıştır. Bu amaçla, çağdaş dini alanda gelenek ve yenilik, özgünlük ve parçalanma, katılım ve mesafe

⁷⁰ Esra Aslan- Emine Gören- Bayam Abdulsamet- Kaya Faruk Evrenk, "Dijitalleşme Değerler ve Din Sempozyumu Bildiriler Kitabı", (, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,4-5 Nisan 2019, Diyarbakır Diyanet Vakfı Yayınları: <https://www.diyanetvakfiyayin.com.tr>, 2019).

⁷¹ Demir I. "Dijitalleşen Dünyada Din Eğitiminin Yeri" (The Journal of Academic Social Science Studies Yıl: 15- Sayı: 90, s. 207-216, Yaz 2022, 2022).

⁷² Peters U.- Haskamp T- Albizri A. "Meta for Faith -How Digital Technology is Reconfiguring Faith-Based Institutions", (Conference: Forty-Second International Conference on Information Systems (ICIS)nAt: Austin, USA, December 2021, ts.).

arasındaki gerilimleri araştırarak kutsalın dijital bağlamda dönüşümüne ilişkin bir bakış açısı sunmuştur. Bu makale, dijitalin kutsallık kavramını nasıl yeniden tanımladığını, bu yeni dönemde din için yeni ufuklar ve zorluklar açtığını vurgulamıştır⁷³. Giannelia'nın "Digital Religion: How Religious Organizations Derive Value from Technological Innovations" adlı incelemesinde fenomenolojik bir yaklaşım kullanarak, farklı dini kuruluşların dijital BT (bir kilise)'yi neden farklı şekilde kullanabileceğini ve dinlerin özelliklerinin ve de dini kuruluşların BT'den değer elde etme yeteneğini nasıl etkileyebileceğini anlamayı amaçlamaktadır⁷⁴. Walid Ragheb'in "Digital Transformation and Its Effects on The Value System in Islamic Societies" başlıklı araştırması, iletişim ve bilgi teknolojisinin İslam toplumlarının değer sistemine yansımalarının boyutunu ve bu dönüşümün olumsuz etkilerinden kaçınmak için derin bir farkındalıklar yaratma çabasını ifade ediyor. Bireylerin kişisel farkındalığı dışında faaliyet gösteren dijital bilginin otoritesine karşı çıkarak, yarattığı çatışmaya güçlü bir iradeyle karşılık vermeyi öğütüyor⁷⁵. Catalá'nın "Christian Values In The Digital Society. Initiatives Seeking Communion Between the Digital Age And Religion" adlı çalışmasına göre: bugün toplum tamamen değişti ve dijital çağ sahneye çıktı ve artık dijital çağın değerleri var. Katolik Kilisesi toplumun yaşadığı bu değişimlerden habersiz değil. Bu çalışmada, bu görüşlerin ışığında, dünyada meydana gelen en önemli değişikliklerin kısa bir özeti ve Katolik Kilisesi'nin pastoral işlevini yerine getirme şekli analiz edilmiştir. Ayrıca toplumda gerçekleşen sürekli değişikliklere uyum sağlamak için Katolik Kilisesinin hangi yeni araçları seçtiği ve nasıl uyguladığı incelenmiştir⁷⁶. Thomas, Kuhail ve AlBeyahi adlı yazarların "The Metaverse, Religious Practice and Wellbeing: A Narrative Review" isimli çalışmalarına göre Metaverse, internet'in evriminde bir sonraki aşama olarak lanse ediliyor. Metaverse olarak ortaya çıkan bu dijital ekosistem yaygın olarak birbirine bağlı çok kullanıcı, büyük ölçüde ölçeklendirilmiş çevrimiçi ortamların kalıcı bir matrisi olarak kavramsallaştırılıyor. Aynı zamanda sanal gerçeklik (VR) gibi sürükleyici

⁷³ Battista Daniele., "The Digital as Sacred Space: Exploring the Online Religious Dimension.." (Academicus International Scientific Journal. 29. 21-37. 10.7336/academicus.2024.29.02., 2024).

⁷⁴ Giannelia Tanya. "Digital Religion: How Religious Organizations Derive Value from Technological Innovations" (ICIS 2020 Proceedings. 17., 2020).

⁷⁵ Ragheb Walid, O. "Digital Transformation and Its Effects on The Value System in Islamic Societies." (NTU Journal for Administrative and Human Sciences (JAHS), 2(2), 196-212., 2022).

⁷⁶ Catalá R.M. "Christian Values In The Digital Society. Initiatives Seeking Communion Between the Digital Age And Religion" (Teka Komisji Prawniczej" (PAN Oddział w Lublinie, vol. XV, 2022, no. 1, pp. 163-172 <https://doi.org/10.32084/tpk.4463>, 2022).

dijital teknolojiler aracılığıyla en iyi şekilde deneyimlendiği anlatılıyor. Bu anlatı incelemesi, çevrimiçi dini uygulamalara ilişkin çağdaş araştırmaları ve sürükleyici dijital teknolojilerin dini amaçlarla kullanılmasını tasvir eder. Bu husus, çevrimiçi ve sürükleyici bir teknoloji olan metaverse'in, dini/dini uygulamaları nasıl etkileyebileceğini dair tartışmaları aydınlatır. Araştırmaya göre Metaverse'in ortaya çıkışı, insanlığın gelişmesinin eski bir kaynağıyla bağlantı kurmanın yeni bir yolunu temsil edebilir⁷⁷. Panaitova P.N. ve Solovev A.P. adlı yazarların “Key Trends in the Transformation of Religious Consciousness in the Digital Society” isimli makalesinde modern toplumun dijital modernleşmesinin etkisi altında dini bilincin dönüşümündeki ana eğilimleri belirleme konusu çalışılmıştır. Makale, “doğrudan”, “araçsal” ve “işlevsel” değişimleri içeren dönüşümler sırasında dinsel bilincin kutuplaştığını tespit etmektedir. Bu kutuplaşma, dini bilincin liberalleşmesi, rasyonalizasyonu ve çoğulculuşmasının artması ve toplumdaki bu süreçlere eş zamanlı tepkinin, dijital bir toplumun dini bilincinde koruma değerinin, köktenci fikirlerin artmasına yol açmasıyla ifade edilmektedir. Buna dayanarak, kökten dinciliğin büyümesinin, dijitalleşmenin negatif sonuçları, küreselleşme, bir bütün olarak toplum yaşamının ve rasyonelleşmenin hızlanması ile doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Kökten dincilik aynı zamanda bizzat dinin modernleşmesinin yoğunluğuyla da doğrudan bağlantı içindedir⁷⁸.

7. MOBİL UYGULAMALAR, GENÇLİK VE HACILAR

Dinin dijitalleşmesi sadece dönüşüme ve adaptasyona yol açmakla kalmaz, aynı zamanda yeni işlevlerin, kurumların, rollerin, uygulamaların, fenomenlerin ve eserlerin (dijital ürünler ve BT teknolojileri) ortaya çıkmasına da yol açar. Modern koşullarda, din ve teknolojinin daha da kaynaştığını görüyoruz. Din giderek teknolojiden transhümanist karakter kazandığında, dünya görüşüne dair sorunlarını tamamen teknolojik yollarla çözmekte⁷⁹. Bu bağlamda internet, dini bilginin önemli bir kaynağı olarak, inanan genç nesiller arasında artan öneme sahiptir. Bunun nedeni, modern bilgi teknolojilerinin gençlerin günlük yaşamlarına girmesi ve aynı zamanda belirli koşullar altında güvenlik düzenine uygu olmasıdır. Bununla beraber internet

⁷⁷ Thomas J. -Kuhail M.A.- Albeyahi F. The Metaverse, “Religious Practice and Wellbeing” (A Narrative Review, *Cyberpsychology, Behavior, And Social Networking* Volume 27, Number 1, Sayfa 57-63, 2024 Mary Ann Liebert, Inc. DOI: 10.1089/cyber.2023.0003, ts.).

⁷⁸ Panaitova P.N.- Solovev.A.P. “Key Trends in the Transformation of Religious Consciousness in the Digital Society”, (, *Online J. Commun. Media Technol.*, 9(4), e201931, 2019).

⁷⁹ Chesnova, E. N. “Digitalization of religion: Islam.”

ergenin din algısı ve ahlaki değerlerini de etkileyerek genç neslin sosyalleşmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla gençlerin internetteki zararlı yayınlara karşı korunması önemli bir konudur⁸⁰. Sibel Kandemir ve Hicret Toprak'ın "Gençliğin Dini Referans Dünyası ve Dijital Medya" başlıklı çalışması, 18-25 yaş arası üniversite öğrencisi gençlerde dini bilgi kaynakları ile dijital medya arasındaki ilişkinin incelenmesine odaklanıyor. Ankara'da yer alan beş üniversitedeki 758 öğrencinin dijital analiz verileri analiz edildi. Üniversitenin gençliğinin dijital ortamda araştırdıkları dinî konular, tercih ettikleri dijital ortamlar ve dinî etkilere erişim yolları ilişkisel tarama modeliyle analiz edilmiştir. Araştırmalara göre, üniversitelerin yaklaşık %70'i günde 3 yıldan fazla dijital platform kullanıyor, ancak yüzde 36 oranında çoğunluk dijital dini kaynakları yeterli bulmuyor. Gençlerin %66'sı, genellikle ve her zaman dijital platformlarda aradıkları dini bilgilere kolayca erişilebiliyor, ancak yalnızca %31,5'i dini özellikler oluştururken dijital medya kaynaklarını artırmayı hedefliyor.⁸¹ Hüsnü Ezber Bodur ve Sezai Korkmaz'ın "İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi" isimli çalışmalarında İlahiyat öğrencilerinin sosyal medya kullanımları ve dindarlık ilişkisi ele alınmaktadır. Çalışma 176 İlahiyat öğrencisi üzerinde yapılmıştır. Araştırmanın sonuçlarına göre "dindarlık ile sosyal medya kullanımı arasında ilişki vardır" hipotezi doğrulanamamıştır⁸². Mehmet Haberi, "Dijital Çağda Aile: Ebeveynleriyle İlişkisi Çerçevesinde Gençlik ve Din" yayınında, gençlerin ailedeki dini sosyalleşme, din algısı ve dindarlık süreçlerini ele alan, literatüre dayalı bir analiz yapmıştır. Araştırmanın sonucunda hem dünya genelinde hem de Türkiye'de gençlerin dinle ilişkilerinin yetişkinlere göre daha düşük olduğu gözlemlenerek, din algısı ile dijitalleşme arasında bir ilişki belirlenmiştir. Stewart M. Hoover, medyanın çocukların üzerinde varlığını incelediği "Dijital

⁸⁰ Karaca M. "İnternet Gençliği: Yeni Bir Gençlik Tipleme Denemesi", (e-Journal of New World Sciences Academy 2007, Volume: 2, Number: 4, 419-438, Article Number: C0027, ts.); Açar R.S., "Televizyonun Ergenin Din Algısı ve Ahlaki Tutumu Üzerindeki Etkisi (Muş İli Örneği), Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü", 2016; Bodur, H., & Korkmaz, S., "İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi." (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (30), 329-351., 2017); Hoover S.M., "Dijital Çağda Çocuk Medyası ve Din): Zorluklar ve Koşullar", (Çocuk ve Medeniyet Cilt: 6 Sayı: 12, 2021/2: 197-206, ts.); Kurttekin F., "Bilişim Çağında 'Gençlik, Din ve Değer' Konularını Ele Alan Makaleler Üzerine Bir İnceleme," (Eskiye 45 (Eylül/September 2021), 781-795, ts.); Kramer D., "The Internet, the Problem of Socialising Young People, and the Role of Religious Education." (Religions 14: 523, 2023).

⁸¹ Kandemir S.- Toprak H.K. "Gençlerin Dini Referans Dünyası ve Dijital Medya", (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 64:2 (2023), 557-590 DOI: 10.33227/auifd.1320301, ts.).

⁸² Bodur H.- Korkmaz, S. "İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi."

Çağda Çocuk Medyası (ve Din): Zorluklar ve Koşullar” isimli çalışmasında da bu durumun analizini yapmıştır⁸³.

Günümüzde gençler dini kimlikleri, sanal dini internet toplulukları, çeşitli dini medya kuruluşları, bilgisayar oyunları gibi dijital alanın nesnelere ciddi şekilde etkilenmektedir⁸⁴. Bilgisayar oyunlarında dini sembolizmi kullanmak kutsal bir anlam taşımaz, ancak şüphesiz, oyuncunun bilinçaltını etkiler. Oyun, referans olarak belirli bir karakterle ve tarzıyla kendini tanımlamaktadır⁸⁵. Belirli bir temaya sahip bir oyun alanı, dinlere ve etnik gruplara karşı tutum oluşturabilir⁸⁶. Ruhdan Uzun “Çocukların Yeni Medyada Zararlı İçerikten Korunması: Etik Bir Yaklaşım” adlı yazısında çocukların yeni pazarlarda hem kullanıcı hem de içerik üreticisi olarak yer almalarının, tehlikeli içeriğe ve suistimale maruz kalma olasılığı açısından endişeler taşımaktadır. Bu sorunların çözülmesi için yeni ürünlerin çıkarılması, özgürlüklerin üzerindeki kontrollerin artırılabilceği yönlerde yeni endişeler doğurmaktadır.

Bu çalışmada, özgürlükleri kısıtlayıcı yasal düzenlemelerin azaltılması için etiksel düzenlemelerin ele alınması esastır. Bu nedenle, çocuk haklarına karşı yapılan etik ihlallerden ilham alınarak yeni medyadaki içeriklerin, enerji, şarj ve sorumluluklarının ne olduğu araştırılmıştır. Bu şekilde, yeni medyanın istisnai özelliklerine uygun etik ilkeler ve davranış kodlarının geliştirilmesine yönelik tartışmalara katkı sağlanmıştır⁸⁷. Yujin Jang and Bomin Ko “Online Safety for Children and Youth under the 4Cs Framework—A Focus on Digital Policies in Australia, Canada, and the UK” başlıklı çalışmada: temas, içerik, davranış ve sözleşme riskleriyle ilgili “4C risk çerçevesi” altında çocukların ve gençlerin çevrimiçi güvenliğine ilişkin önceki literatürü analiz etmektedir. Avustralya, Kanada ve Birleşik Krallık’ın kurumlarını, yönetimlerini ve hükümet öncülüğündeki programları karşılaştırmakta, ayrıca hükümetin ve eğitimcilerin gençleri internetin zararlı etkilerinden koruması için yapılması gerekenleri sıralamaktadır⁸⁸. İnternetin ve özellikle fiziksel mobiliteye

⁸³ Hoover S.M. “Dijital Çağda Çocuk Medyası (ve Din): Zorluklar ve Koşullar”;

⁸⁴ Türkkân Z., “Kimliğin Oluşumunda ve Korunmasında Dinin Rolü” (Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, Ankara, ts.).

⁸⁵ Yorulmaz B. “Dijital Oyunlarda Müslüman Temsili” (Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (Mediad) 2018, 1(2), 275- 286, ts.).

⁸⁶ Gürsoy S.- Çoştı Y. “Dijital Oyunlarda İslamofobik Unsurlar”, (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Sayı-19, Sayfa 107-129, 2022).

⁸⁷ Uzun R. “Protecting Children From Harmful Content in New Media”: (An Ethical Approach Etkileşim, yıl 1, sayı 1, sayfa 31-43, 2018, ts.).

⁸⁸ Jang Y.- Ko B. “Online Safety for Children And Youth Under The 4Cs Framework—A Focus On Digital Policies in Australia, Canada, And The UK” (Children 2023, 10, 1415., ts.).

tamamlayan akıllı telefonların popülerliği, mesafe ve konumun öneminin kaybolmasına katkıda bulunuyor. Sosyal ağlar ağırlıklı olarak Müslüman hacılar arasında haberleşme, seyahat, konaklama ve deneyim alışverişi için güvenli bir yer haline gelmektedir⁸⁹. Mevcut çevrimiçi hac grupları, dünya çapında küçük topluluklar tarafından oluşturulduğundan, haklı olarak dijital medya kültürleri olarak adlandırılabilir. Mobil uygulamalara dayalı olarak siber uzayda “sanal hac” ve hac ibadeti yapmayı teklif eden pek çok farklı program bulunmaktadır. Böylece Müslüman topluluğu Hac altyapısını geliştirmek için mevcut dijital ürünleri entegre ediyor ve yeni dijital ürünler yaratıyor. Aynı zamanda, Müslüman toplumda dijital teknolojilerin rolü iki açıdan değerlendirilmektedir: 1. Dijital teknolojiler modern toplumda acil bir ihtiyaçtır; 2. Dijital teknolojiler kutsal ayınların yerine getirilmesini basitleştirmeye yardımcı olmaktadır⁹⁰.

8. PANDEMİ DÖNEMİNDE DİN

Din kültürü sınırları içinde insanın varlığının yeni bir resmini oluşturan dijital din yansıması, kişinin geleneksel alışılmış iletişim düzeyini kısmen veya tamamen kaybetmesinden kaynaklanmaktadır. Modern toplum bağlamında, dini alanın sınırları içinde meydana gelen sorunlar ve süreçler, yeni bir anlam kazanan iletişimsel ilişkiler alanını dönüştüren dijitalleşme merceğinden ortaya çıkarılmaktadır. Pandemi döneminde, kişinin Tanrı'ya geleneksel çağrısında başka bir etkileşim biçimini görmeye başladığı ve dijital iletişim düzeyinde çevrimiçi kaynaklar aracılığıyla yeni bir iletişim tarzının ana hatlarını benimsediği gerçektir⁹¹.

Pandemi krizinin kışkırttığı koşulların, insanın dini yaşamı ile sanal alanın yakınlaşmasına katkıda bulunduğu bir gerçektir. Pandemi, teknolojinin dinde oynadığı rolü ve önemi hakkındaki fikirlerinin değişmesine neden olarak din görevlilerine dijital çevrenin sınırlarını genişletmeleri için birçok olanak sunmuştur. Durum büyük ölçüde değişti ve eskiden kabul edilemez olduğu düşünülen şeyler bu dönemde gerçeklik kazandı. Mensuplar dini kurumları ziyaret etme veya ibadetlere katılma olasılığından uzak kaldıkları için dini geleneklerde de ister istemez bir zayıflama oluştu. Tüm bu faktörler, birçok

⁸⁹ MUAREMI, Amir et al., “Understanding Aspects of Pilgrimage Using Social Networks Derived From Smartphones” (Pervasive And Mobile Computing Volume 15, December 2014, Pages 166-180, Ts.).

⁹⁰ Khabibullina, Z. R.). Practices of Using Digital Technologies in the Muslim Community (Using the Example of Hajj)”.

⁹¹ Fomina, M. N.- Emich, N. A. “Digitalization of religious space: a philosophical view of the problem.”

geleneksel dini uygulamanın aktarıldığı yeni bir sanal gerçekliğin zorla benimsenmesine yönelik güçlü bir itici güç oldu. Böylece, pandemi döneminde, sanal dini alanın yeniden yorumlanması ve genişlemesi gerçekleşti. İnananlar sadece internetten bilgi almakla kalmayıp aynı zamanda çevrimiçi ritüellere ve ibadetlere katılma fırsatına da sahip oldular. İnanalar pandemiyi bir kader olarak görüp, bu imanla pandemiyi aşmaya da çalıştılar⁹².

Carola ve arkadaşlarının “Religion and the COVID-19 Pandemic: Mediating Presence and Distance” adlı çalışmasında; dini toplulukların, mevcudiyet ve birliktelik kurmaya yönelik dini ve manevi arzuları doğrultusunda, Covid-19 pandemisi döneminde, Pentekostal şifa, Mormon eskatoloji, Hindu diasporik ritüelleri, Çin ruh medyumları, sanal Burning Man festivali, Sufi ses meditasyonları ve televizyonda yayınlanan Şii Müslüman matemi üzerine çalışmaları sunmaktadır. Bu çalışmalar toplu olarak pandemik ritüellerde (1) Medyanın dönüşlü ve büyüldüğünü; (2) Dini duyum yapışkandır ve yeni dolayım koşulları altında bile somutlaşmış ve anımsatıcı şekillerde varlığını sürdürür; (3) Uzay ve zaman modüler, yer değiştirebilir, yoğunlaştırılmış ama yine de genişleyen bir biçimde ortaya çıkıyor. Ritüel yenilikler, salgın öncesi kozmolojiler, teolojiler, ayinler ve sosyal hiyerarşiler ile süreklilikleri ortaya çıkarırken ve önceki ritüel duyuşal deneyimlerin anılarına dayanırken, yeni tür aracılıkları, duyuşal etkileşimleri ve zamansal-mekansal düzenlemeleri tetikleyebilir yargılarını ortaya çıkarır⁹³. Aunul ve Handoko, “Digital religion: How Digital Immigrants Access Religious Content During Pandemic” başlıklı çalışmasında Covid-19 salgının insanı değiştirdiğini, dini uygulamaları da dahil olmak üzere, artık tüm faaliyetlerin sosyal medya aracılığıyla yapıldığını ifade ediyor. Bu makale Cakarta’daki dijital göçmenlerin dine nasıl ulaştıklarını anlamayı hedefliyor. Bu araştırmada medya bağımlılığı teorisi kullanıldı. Bireyler ve medya arasındaki ilişkiler araştırıldı. Sonuçlar bilgi verenlerin din arayışında dijital medyaya bağımlı olduklarını ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca Bazı dijital (sosyal) platformlarda bazı dini çevrelere katıldıkları tespit olundu⁹⁴.

⁹² Aduragba OT, Cristea A.I, Phillips P, Kurlberg J, Yu J, “Religion and Spirituality on Social Media in the Aftermath of the Global Pandemic, arXiv:2212.11121v1 [cs.CY]”, ts.; Turan Y, Bostan S, Baynal F, “The Effect Of Covid-19 Pandemic on Religion” (ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi 12(1), 319-338, 2022, ts.); Sisti LG, Buonsenso D, Umberto Moscato U, Costanzo G ve Malorni W, “The Role of Religions in the COVID-19 Pandemic”: (A Narrative Review. Int. J. Environ. Res. Public Health 2023, 20, 1691., ts.).

⁹³ Lorea C.E.- Mahadev N.- Lang N.- Chen N. “Religion and the COVID-19 Pandemic: Mediating Presence and Distance”, (Religion 52 (2), Pages 177-198 (2022), ts.).

⁹⁴ Aunul S.- Handoko D, “Digital religion: How Digital Immigrants Access Religious Content During Pandemic”, (Islamic Communication Journal Vol. 7, No 1 (2022), 77-88 DOI: 2022).

Kowalczyk ve arkadaşlarının “Religion and Faith Perception in a Pandemic of COVID-19” adlı çalışmalarına göre: COVID-19 salgını dini ve inancı farklı şekillerde etkilemiştir. Dünya çapında çok sayıda kısıtlama uygulandı. İnanların katılım durumu, yetkililerin virüsün yayılmasıyla mücadele için toplantıların sınırlandırılması gerektiği yönündeki uyarılarıyla çelişti. Din çoğu zaman ruh için merhem rolü oynamıştır ve düzenli dini katılım daha iyi duygusal sağlık sonuçlarıyla ilişkilidir. Çalışmada COVID-19’a maruz kalmanın imanı güçlendirip güçlendirmedeğini incelenmiştir. Çalışma koronavirüs salgını karşısında maneviyatın güçlü duruşunu doğrulamıştır⁹⁵. Abdulaziz Altawil’in “Digitalizing Religion in the Age of COVID-19: A Uses and Gratifications Perspective” adlı tezine göre Mevcut COVID-19 salgını dünya çapında insanların dini davranışlarını etkiledi. Coronavirüs salgını nedeniyle yüz yüze yapılan dini hizmetlerin çoğu sanal platformlara kaydı. Salgının ortasında çevrimiçi dine geçiş, ibadet edenlere inançları ve topluluklarıyla bağlantı kurabilecekleri bir sığınak alanı sağladığı için pek çok sorunu hafifletti. 2020 Pew Research analizine göre pandemi, birçok Amerikalının yerel dini kurumlarla fiziksel olarak etkileşime geçmek yerine dini içerikleri çevrimiçi takip ederek dini alışkanlıklarını değiştirmesine neden oldu. Bu tez, COVID-19 salgını sırasında dijital medyanın insanları dinle buluşturmadaki rolünü araştırarak bu olgunun bir ön incelemesini sunmaktadır. Bu çalışmada, 2021 ile 2022 yılları arasında küçük bir Müslüman grubuyla (N=20) yapılan derinlemesine görüşmelerle başlayan karma yöntemli bir analiz kullanılmıştır. Görüşme verileri, Müslümanların salgın döneminde dini dijital medya kullanımlarının ve bu dönemdeki memnuniyetlerinin birçok yönünü ortaya çıkarmıştır. Bir yandan dijital dünyaya olan inançlarıyla bireysel ilişkiyi yansıtan nitel verilerden, diğer yandan da dinin dijitalleşmesindeki uzun vadeli etkileri ve pandemi sonrasını analiz eden birçok temel tema ortaya çıkarılmıştır. Anket sonuçları ayrıca dijital din uygulamalarını şekillendirebilecek diğer özellikleri de göstermektedir. Bu faktörler bireysel dindarlık düzeyi, teknolojiye yönelik tutumlar, aidiyet duygusu ve dijital medyanın dini tüketimi ile ilgilidir⁹⁶.

⁹⁵ Kowalczyk, O.- Roszkowski, K.- Montane, X., “et al. Religion and Faith Perception in a Pandemic of COVID-19” (J Relig Health 59, 2671–2677 (2020), ts.).

⁹⁶ Altawil A. “Digitalizing Religion in the Age of COVID-19: A Uses and Gratifications Perspective, Dissertation Syracuse University December”, 2022.

9. SOSYAL MEDYA KULLANIMININ OLUMLU VE OLUMSUZ YANLARI

Dinin dijital ortama tanıtılmasının hem olumlu hem de olumsuz yanları vardır. Bir yandan dini figürler inananlarla bilgi teknolojisi aracılığıyla diyalog kurmaya başlarlar, bunun sonucunda dini dinleyiciler artar, yeni takipçiler çekilir; öte yandan çevrimiçi iletişim, inananların tapınakları, camileri ziyaret etmeyi bırakmalarına ve dini topluluğun yaşamına katılımlarını en aza indirmelerine yol açabilir. Yeni dini dijital gerçekliği değerlendirmek için, devam eden süreçlerin teolojik ve ahlaki bakış açılarından analiz edilmesi ve dijital teknolojilerin insan hayatının dini alanına girmesinin kabul edilebilir sınırlarının belirlenmesi gerekmektedir.

Muhammed Akram ve Asim Nasar, *Systematic Review of Radicalization through Social Media* isimli çalışmalarında sosyal medyanın şiddet içeren aşırılıkçılığa yönelik komplolar, radikaleşme ve şiddet propagandasının beslenmesi konusunda artan bir endişe kaynağı olduğu vurgulanmıştır. Radikalleşmenin belirleyicileri ve sosyal medyadaki içeriğin radikallikten arındırılmasına yönelik hafifletici önlemler de ifade edilmiştir. Sosyal medya aracılığıyla artan radikalleşmeye karşı koymak için bireylerin eleştirel sosyal medya okur yazarlığına sahip olmaları gerekmektedir. Araştırmaya göre bireysel kullanıcıların siyasi çıkarları, vatandaşların hükümete ve siyasi partilere olan inancını kaybetmesi gibi radikalleşmelerinde temel faktörlerdir. Şiddet içeren radikal materyali pasif olarak arayanların, siyasi şiddete başvurma olasılıkları daha yüksektir. Sonuçlar, deneysel tasarım, temellendirilmiş teori ve pilot müdahalelerin kullanıldığı daha fazla araştırmanın, sosyal medyadaki radikalleşmeyi hafifletmeye yönelik bir çözüm önermek açısından anlamlı olabileceğini göstermektedir⁹⁷.

Kısacası sosyal medyanın olumlu yönleri dini düşüncenin ve dini literatürün en zengin mirasına erişime, dini mekânın sanallaştırılmasına, toplumun dini yaşamında inananlara daha fazla özgürlük verilmesine ve bazı durumlarda din adamlarının katılımı olmadan bu tür sorunlarla başa çıkmalarına olanak sağlamasıdır. Olumsuz yönleri ise dini mekanlara katılımın azalması, inananların bireyselleşmesi, sahte dini akımların ve radikal dini hareketlerin çevrimiçi propagandasının yaygınlaşmasıdır. Ayrıca İnternetin sağladığı anonimlik ve takma ad yetenekleriyle ilgili birtakım zorluklar da

⁹⁷ Akram M.- Nasa A, "Systematic Review of Radicalization through Social Media, Ege Akademik Bakış / Ege Academic Review Cilt 23 • Sayı 2, 279-296, Doi: 10.21121/eab.1166627", 2023.

vardır. İnternet üzerinden, marjinal gruplar etkilerini yayabilir, toplumu manipüle edebilir ve iktidara baskı yapabilir. Dijital ortamın özgüllüğü her zaman farklı dinlerin ahlaki ve değer kriterlerine uymadığı için, dijital teknolojilerin dini uygulamalarda (sanal dua, hac, vb.) kullanılmasına izin verilen sınırlar ve uygunluğu sorusu da ortaya çıkmaktadır⁹⁸.

SONUÇLAR

(1) İnternet kullanıcısı üzerinde derin bir etkiye sahiptir. Öncelikle insanların ortak ilgileri olan diğer bireylerle iletişim kurma imkânı tanır. Zaman ve dağılım kısıtlamalarının olmadığı ve sorunların bir arada bulunduğu bu yeni ortam, kurallar, ülkeler, bireyleri ve kendi din anlayışlarını ve kayıtlı özgürce ve sınırsızca paylaşma imkânı sunar. Bu tür teknoloji, dini pratikleri çalışmak için dini toplulukları oluşturmak ve yaygınlaştırarak hizmet vermektedir. Kullanıcıya paylaşılan içerik üzerinde hâkim olma özgürlüğünü sağlar. İnternet, dini toplulukların bağlarını pekiştirici rol oynar.

(2) Dini mesajları başka insanlara, dini örgütlerin üyelerine ve üye olmayanlara ulaştırma açısından internetin çok büyük bir imkân sağlar. Elektronik medyada kültür ve din arasında özgün bir ilişki kurulurken, kimlik, dini pratikler ve dini bölümler yeni teknoloji dünyasında farklı bir şekilde gözlemleniyor.

(3) İnternet dini metinlere erişimde kolaylık sağlar.

(4) İnternet, farklı deneyim biçimleriyle ilgili olan, adanma, zevkten arınma, çekilme, birlik ve cemaat gibi manevi izinleri arttırır.

(5) İnternetin hipermetinsel yapısı, dini veya manevi tasarımları için zaman ve mekân sınırlamalarını ortadan kaldıracabilecek çeşitli olanaklar sunmaktadır. Diğer bir söyleyişle sanal-maneviyat veya dini pratik imkânı sağlar. Böylece internet dini dönüştürücü bir rol oynar.

(6) Çeşitli kutsalların internet üzerinden satılması önemli bir ticari faaliyete dönüşmüştür. İnternet, dini içerikli ürün, program ve hizmetlerin serbestçe dolaştığı bir ortam sağlamakta, ortak anlayış ve kültür oluşturmaktadır. İnternet aracılığıyla insan ve hayvan hakları, çevrecilik, seks ticaretiyle mücadele gibi insanlığın dini mücadele gücü artıyor.

(7) İnternet medyası aracılığıyla hastalıklara yönelik dini tedaviler ve sorunlara yönelik dini çözümler de sunulabilmektedir.

⁹⁸ Luchenko, K. V. "Internet and religious communications in Russia." (. Mediascope, (1), 3., 2008).

KAYNAKÇA

- Aduragba, Olanrewaju Tahir vd. "Religion and Spirituality on Social Media in the Aftermath of the Global Pandemic". 5704-5713. IEEE International Conference on Big Data (BigData)., 2023. <https://doi.org/DOI:10.48550/arXiv.2212.11121>
- Åhman, Henrik- Thoren, Claes. "When Facebook Becomes Faithbook: Exploring Religious Communication in a Social Media Context". *Social Media + Society* 7/3 (2021), 1-12. <https://doi.org/DOI:10.1177/20563051211041644>
- Akgül, Mehmet. "Dijitalleşme ve Din". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 191-207.
- Akram, Muhammad- Nasar, Asim. "Systematic Review of Radicalization through Social Media". *Ege Academic Review* 23/2 (2023), 279-296. <https://doi.org/10.21121/eab.1166627>
- Altawil, Abdulaziz. *Digitalizing Religion in the Age of COVID-19: A Uses and Gratifications Perspective, Dissertation Syracuse University December*. Syracuse Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Al-Zaman, Md. Sayeed. "Religious Communication in Digital Public Sphere". *Jurnal Penelitian* 17/1 (2020), 29-42. <https://doi.org/DOI:10.28918/jupe.v17i1.2450>
- Aslan, Esra vd. (ed.). "Dijitalleşme Değerler ve Din Sempozyumu". Daiyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 51, 2021.
- Aunul S. ve Handoko D. "Digital religion: How digital immigrants access religious content during pandemic". *Islamic Communication Journal* 7/1 (2022). <https://doi.org/10.21580/icj.2022.7.1.10088>
- Battista, Daniele. "The Digital as Sacred Space: Exploring the Online Religious Dimension". *Academicus International Scientific Journal*. 29 (2024), 21-37. <https://doi.org/DOI:10.7336/academicus.2024.29.02>
- Berk, Selver- Çetin, Beyzade Nadir. "Dijital Çağda Dini Ritüel Algısının Dönüşümü". *Sosyolojik Bağlam Dergisi* 4/3 (2023), 248-272. <https://doi.org/10.52108/2757-5942.4.3.3>
- Bernice, Mart'in. "Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital." *Journal of Contemporary Religion* 28/2 (2013), 309-311. [https://doi.org/10.1080/Mart'in, B. \(2013\)](https://doi.org/10.1080/Mart'in, B. (2013)).
- Bezáková, Z. "Online And Offline Communities Communication As Part Of Religious Living". *European Journal of Science and Theology* 16/2 (Nisan 2020), 95-102.

- Bingaman, Kirk A. "Religion in the Digital Age: An Irreversible Process Religions". *Religions* 14/1 (2023), 108. <https://doi.org/10.3390/rel14010108>
- Bodur, Hüsnü- Korkmaz, Sezai. "İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2017), 329-351.
- Campbell, Haidi. "Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society". *Journal of the American Academy of Religion* 80/1 (2012), 64-93. <https://doi.org/DOI:10.2307/41348770>
- Campbell Heidi. "Religion and the Internet". *Communication Resaerch Trends* Volume 25 (2006) No. 1, 1-43, 2006.
- Campbell, Heidi. "Religion and the Internet". *Journal of computer-mediated communication* 12/3 (2017), 1043-1062.
- Campbell, Heidi A. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London: Routledge, 2013.
- Catalá, Raquel Martínez. "Christian Values in the Digital Society. Initiatives Seeking Communion Between the Digital Age and Religion". *Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie* 15/1 (2022), 163-172. <https://doi.org/10.32084/tkp.4463>
- Cheong, Pauline Hope. "Religion and the Internet": *Religion and the Internet: Understanding digital religion, social media and culture*. 1215-1236. An Encyclopedia of Traditions, Diversity and Popular Expressions: Religion and American Cultures: An Encyclopedia of Traditions, Diversity and Popular Expressions, Santa Barbara, 2014.
- Chernova, E. N. "Digitalization of religion: İslam". *Humanitarian bulletins of the TSPU named after. LN Tolstoy*, (4 (40)), 70-82., 2021.
- Chesnova, E. N. "Digitalization of religion: Islam". *Islam. Humanitarian Bulletins of the TSPU Named After*. 4/40 (2021), 70-82.
- Chukwuma, Okechukwu. "An Exploratory Analysis Of Religious Communication And Practices In The Eraof Digital Communication Platforms". *International Journal of Information Technology Insights & Transformations* 2/1 (2018), 8-21.
- Çuhadar, Mustafa. "Postmodernizm, Dijitalleşme ve Hibrit Dindarlık". *Tevilat Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2021), 67-88. <https://doi.org/DOI:10.53352/tevilat.994404>
- Demir, İsmail. "Dijitalleşen Dünyada Din Eğitiminin Yeri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 15/90 (2022), 207-216. <https://doi.org/DOI:10.29228/JASSS.62357>

- Dmitrieva, Elena. "Religion in Russia in the Age of Digitalization (On the Example of Orthodoxy and Islam)." *Russia and the Muslim World* 2 (2023), 129-136. <https://doi.org/DOI: 10.31249/rimm/2023.02.10>
- Dobrovie-Sorin; Garmen- GIURGEA, Lon. "Majority quantification and quantity superlatives: A crosslinguistic analysis of most." *Oxford University Press* 77 (2021).
- Dossi, Francesca vd. "Association Between Religiosity or Spirituality and Internet Addiction: A Systematic Review." *A systematic review. Front. Public Health*, 1-16.
- Ehlebracht, Mark. *Exploring the Impact of Social Media on the Religious and Spiritual Beliefs of Emerging Adults*. College: Mart'in Luther University, Doktora Tezi, 2022.
- Ergin, Yunus. "Framing the Study of Digital Religion: Waves of Academic Research, Theoretical Approaches and Themes". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2023), 137-166. <https://doi.org/DOI:10.47951/mediad.1363608>
- Evolvi, Giulia. "Religion and the Internet: Digital Religion, (Hyper)Mediated Spaces, and Materiality". *Z Religion Ges Polit* 6/2 (2022), 9-25. <https://doi.org/DOI:10.1007/s41682-021-00087-9>
- Fedorova, Marina- Rotanova, Mira. "Communication Strategies of Professional Communication of Religious Organizations in Modern Digital Society". *Communication Strategies in Digital Society Workshop (ComSDS)*, 18-21.
- Foltz, Franz- Foltz, Frederick. "Religion on the Internet: Community and Virtual Existence". *Bulletin of Science, Technology & Society* 23/4 (2023), 321-330. <https://doi.org/DOI:10.1177/0270467603256085>
- Fomina, M. N.- Emich, N. A. "Fomina, M. N.- Emich, N. A. 'Digitalization of religious space: a philosophical view of the problem.' News of Irkutsk State University. Series: Political science. Religious Studies, 43, 116-123., 2023. - Google'da Ara". *News of Irkutsk State University. Series: Political science. Religious Studies*, 43 (2023), 116-123.
- Fomina, Marina. "Digitalization of Religious Space: A Philosophical View of the Problem". *Izvestiya Irkutsko Gosudarstvennogo Universiteta. Seriya Politologiya Religiovedeniye* 43 (Haziran 2023), 116-123. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2023.43.116>
- Fröh, Johannes- Robinson, Matthew. "Digital Religious Communication and the Facilitation of Social Resilience, Part 1: Theoretical Model and Proposal". *Journal of Religious & Theological Information* 23/5 (2023), 1-27. https://www.researchgate.net/publication/372631920_Digital_Religious_Com-

- munication_and_the_Facilitation_of_Social_Resilience_Part_1_Theoretical_Model_and_Proposal
- Gezginci, Gamze- Işıklı, Şevki. “Dindar Facebook Etkisi: Türk Kullanıcılar Üzerine Bir Analiz”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 111-133.
- Giannelia, Tanya. “Digital Religion: How Religious Organizations Derive Value from Technological Innovations”. India, 2020.
- Gökbayrak, Hilal- Işıklı, Şevki. “Dijital Din Teorisi: Dijital Din, Geleneksel Dine Karşı”. *Yapay Zeka, Transhümanizm ve Din*. 105-145. Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara: Muhammed Özdemir, Editör, Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, ss.105-145, 2021.
- Gürsoy, Sema- Çoştı, Yakup. “Dijital Oyunlarda İslamofobik Unsurlar”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 107-129. <https://doi.org/10.34085/buifd.1096738>
- Haberli, Mehmet. “Dinlerin İnternet Ortamındaki Temsili ve Dağılımı”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/1 (2013), 859-873.
- Hashmi, Umair Munir - Ab Rashid, Radzuwan. “The Representation of Islam Within Social Media: a Systematic Review”. *Information, Communication & Society* 24/13 (2021), 1962-1981. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2020.1847165>
- Helland, Christopher. “Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet”. *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1/1 (2005), 1-16.
- Hocaoğlu, Neslihan. *Dijital Dünyada Değişen Din Anlayışı*. Lisansüstü Eğitim Enstitüsü: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Hoover, Stewart M. “Dijital Çağda Çocuk Medyası (ve Din): Zorluklar ve Koşullar”. *Çocuk ve Medeniyet* 6/12 (15 Aralık 2021), 197-206.
- İslam, Muhammed Tarık. “The Impact of Social Media on Muslim Society: From Islamic Perspective.” *International Journal of Social and Humanities Sciences* 3/3 (2019), 95-114.
- İvanov, Andrey Valeryeviç. “Tsifrovaya Religiya”. *İzvestiya Saratovskogo Universiteta* 18/4 (2018), 377-381.
- Jang, Yujin- Ko, Bomin. “Online Safety For Children And Youth Under The 4Cs Framework—A Focus On Digital Policies in Australia, Canada, And The UK”. *Children* 10/8 (2023), 1-16. <https://doi.org/DOI:10.3390/children10081415>
- Kandemir, Sibel- Toprak, Hicret K. “Gençlerin Dini Referans Dünyası ve Dijital

- Medya". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (30 Kasım 2023), 557-590. <https://doi.org/10.33227/auifd.1320301>
- Karaca, Mehmet. "İnternet Gençliği: Yeni Bir Gençlik Tiplemesi Denemesi". *Humanities Sciences* 2/4 (01 Mayıs 2007), 419-136. <https://doi.org/10.12739/10.12739>
- Khabibullina, Z. R. "Practices of using digital technologies in the Muslim community (using the example of Hajj)". *Chelovek i Kultura [Man and Culture]* 6 (2019), 54-58.
- Kirtiş, A. Kazım- Karahn, Filiz. "To Be Or Not To Be in Social Media Arena as the Most Cost-Efficient Marketing Strategy After the Global Recession". *Procedia Social and Behavioral Sciences* 24/13 (2011), 260-268. <https://doi.org/DOI:10.1016/j.sbspro.2011.09.083>
- Knudsen, Gry Høngsmark. "Exploring the Mediatization of Organizational Communication By Religious Communities in Digital Media." *MedieKultur Journal of Media and Communication Research* 35/66 (2019), 101-121. <https://doi.org/DOI:10.7146/mediekultur.v35i66.106274>
- Kowalczyk, Oliwia vd. "Religion and Faith Perception in a Pandemic of COVID-19". *Journal of religion and Health* 59/6 (2020), 2671-2677. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01088-3>
- Lorea C.E, Mahadev N, Lang N ve Chen N. "Religion and the COVID-19 pandemic: mediating presence and distance". *Religion*, 52 2 (2022), 177-198. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2022.2061701>
- Luchen, Kseniya. "İnternet i Religiozniye Kommunikatsii v Rossii". *Internet-Journalistika* 1 (2008).
- McClure, Paul K. "Tinkering with Technology and Religion in the Digital Age: The Effects of Internet Use on Religious Belief, Behavior, and Belonging." *Journal for the Scientific Study of Religion* 56/2 (2017), 481-497. <https://doi.org/DOI:10.1111/jssr.12365>
- Mitra, Barbara vd. "The Role of Religion, Spirituality and Social Media in the Journey of Eating Disorders: A Qualitative Exploration of Participants in the 'TastelifeUK' Eating Disorder Recovery Programme." *Journal of Religion and Health* 62/6 (2023), 4451-4477. <https://doi.org/DOI:10.1007/s10943-023-01861-0>
- Mónika, Andok. "Trends in Online Religious Processes during the Coronavirus Pandemic in Hungary-Digital Media Use and Generational Differences". *Religions* 12/10 (12 Ekim 2021), 808. <https://doi.org/10.3390/rel12100808>
- Morgan, David. "Religion and Media: A Critical Review of Recent Develop-

- ments”. *Critical Research on Religion* 1/3 (2013), 347-356. <https://doi.org/DOI:10.1177/2050303213506476>
- Morrisson, Mark vd. “Modernism, Science and Technology”. *A Journal for History, Philosophy, & Sociology of Science Issue* 5 (2017), 89-92.
- Muaremi, Amir- Bexheti, Agon. “Understanding Aspects of Pilgrimage Using Social Networks Derived From Smartphones”. *Pervasive and Mobile Computing* 15 (2014), 166-180. <https://doi.org/DOI:10.1016/j.pmcj.2014.06.006>
- Narmanlıoğlu, Haldun. “Tarikat ve Cemaatlerin Alternatif Medya Stratejileri”. *Medya VE Din*. ed. Mete Çamdereli. 165-203. İstanbul: Köprü Kitapları, 2014.
- Okumuş, Selman. “Dijitalleşme ve Dini Pratikler: Bir Literatür Taraması”. *TAM Akademi Dergisi* 2/1 (2023), 101-122. <https://doi.org/10.58239/tamde.2023.03.006.x>
- Panaitova, Pelageya- Solovyev, Artem. “Key Trends in the Transformation of Religious Consciousness in the Digital Society”. *Online Journal of Communication and Media Technologies* 9/4 (2019). <https://doi.org/DOI:10.29333/ojcm/6277>
- Peters, Uchenna vd. “Meta for Faith -How Digital Technology is Reconfiguring Faith-Based Institutions”. *ICIS 2021 Proceedings. 1*. Austin, USA, 2021.
- Ragheb, Omar Walid. “Digital Transformation and Its Effects on The Value System in Islamic Societies.” *NTU Journal for Administrative and Human Sciences (JAHS)* 2/2 (2022), 196-212.
- Randolph, Kluver- Cheong, Pauline Hope. “Technological Modernization, the Internet, and Religion in Singapore.” *Journal of Computer-Mediated Communication* 12/3 (2007), 1122-1142. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00366.x>
- Reyes, A. “Virtual Communities: Interaction, Identity and Authority in Digital Communication”. *Text & Talk- An Interdisciplinary Journal of Language Discourse Communication Studies* 39/1 (2018), 99-120. <https://doi.org/DOI:10.1515/text-2018-2020>
- Ridgway, M. “Modernism, science, and technology”. *Textual Practice* 32/10 (2018), 1778-1781.
- Thomas, J. vd. “Religious Practice and Wellbeing”. *Cyberpsychology, Behavior, And Social Networking* 27/1 (2024), 57-63.
- Toron, Vinsensius Bawa vd. “Integration of Digital Media in religious activities; Potentials and Challenges for Catholic Education”. *Religió Jurnal Studi*

- Agama-agama* 13/2 (2023), 165-187. <https://doi.org/DOI:10.15642/religio.v13i2.2481>
- Tsuria, R., Yadlin-Segal, A. *Digital Religion and Global Media: Flows, Communities, and Radicalizations*. 157-175. In: Ward, S.J.A. (eds) *Handbook of Global Media Ethics*. Springer, Cham., 2021. https://doi.org/10.1007/978-3-319-32103-5_10
- Túlio de Sousa, Marco vd. “Media, Religion And Religiosity in the Digital Age”. *Tropos. Comunicação, Sociedade e Cultura* 10/1 (2021), 1-14.
- Türkkan, Zeynep. *Kimliğin Oluşumunda ve Korunmasında Dinin Rolü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Umut, Ruhan (ed.). “Dijital Çağda İnsan Kalmak”. *DİJİTAL ÇAĞDA İNSAN KALMAK*. İstanbul: KADEM Yayınları, 2020.
- Uzun, Ruhdan. “Protecting Children From Harmful Content In New Media: An Ethical Approach”. *Etkileşim* 1 (2018), 30-43. <https://doi.org/10.32739/etkilesim.2018.1.9>
- Ünür, Ece- Duman, Didem Doğanılmaz. “Sosyal Kimlik Olarak İslamın Sosyal Meyaya Yansıması: Gerçek İslam”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 37-61.
- Varsak, Osman. “Sosyal Medyanın Dinî Yaşantıya Etkileri: Bursa İl Merkezindeki Lise Öğrencileri Örneği”. *Din ve Bilim- Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/1 (2022), 87-108. <https://doi.org/10.47145/dinbil.1116438>
- Yankın, Fahri Bilal. “Dijital Dönüşüm Sürecinde Çalışma Yaşamı”. *Trakya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi E-Dergi* 7/2 (2019), 1-38.
- Yazar, Ömer Faruk. *İletişim ve Sosyal Medya Çağında Din Eğitiminin Dönüşüm ve Etkileri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Yiğitoğlu, Mustafa. “Religious Virtual Living And Metaverse On The Real World”. *Afro Eurasian Studies* 10/1 (2021), 5-14.
- Yorulmaz, Bilal. “Dijital Oyunlarda Müslüman Temsili”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2018), 275-286.
- Yuldashev, M.J. vd. “The Attitude of Representatives of the Main Religious Movements Towards the Digitalization of Religion”. *Vestnik Universiteta* 11 (2022), 214-221. <https://doi.org/10.26425/1816-4277-2022-11-214-221>

